OBSAH:

1 ÚVOD ... 1
2.1 PROMĚNY FRANCIE NA POČÁTKU 20. STOLETÍ ... 3
2.1.1 Proměny v kultuře ... 4
2.1.2 Filosofické klima ... 6
2.2 FILOSOFIE DIALOGU ... 19
2.2.1 Martin Buber (1878-1965) ... 20
2.2.2 Emmanuel Lévinas (1906-1995) ... 26
2.3 STRUČNÝ ŽIVOTOPIS ROMAINA GARYHO ... 32
2.3.1 Dětství ... 32
2.3.2 Dospívání ... 33
2.3.3 Armáda a zrod Romaina Garyho ... 35
2.3.4 Diplomatická kariéra ... 37
2.3.5 Tvůrčí období – jako Romain Gary ... 39
2.3.6 Tvůrčí období – stvoření Émila Ajara ... 40
2.3.7 Sebevražda ... 43
2.4 FILOSOFIE DIALOGU A TVORBA ROMAINA GARYHO ... 45
2.4.1 Dialog ... 50
2.4.2 Dybbukové ... 54
2.4.3 Umění a symbol ... 58
2.4.4 Láska a svoboda ... 63
2.4.5 Svět způsobující úzkost a odcizení ... 65
2.4.6 Vnitřní rozpor a krize interiority ... 66
2.4.7 Náboženství a modly ... 70
3 ZÁVĚR ... 76
4 RESUMÉ ... 80
5 SEZNAM LITERATURY ... 86
6 PŘÍLOHY ... 92

1 ÚVOD

Jako téma této diplomové práce jsme zvolili aplikaci myšlenek filosofie dialogu na dílo francouzského spisovatele ruského původu, jenž se stal slavným především pod dvěma jmény, Romain Gary a Émile Ajar. Realizoval se hlavně ve třech oblastech: v armádě, diplomacii a literatuře, která mu přinesla největší ohlas. Jeho umělecká tvorba by se dala charakterizovat slovem hledání. Hledáním čeho? Své identity? Nebo způsobu, jak naplnit sny své matky? Již od dětství Gary hledal ideální jméno, které by mohlo dosáhnout věhlasu podobně jako např. Victor Hugo nebo Émile Zola. Prakticky všechny jeho publikace jsou romány až na jednu teoretickou esej, jejíž podtitul, *Hledání postavy a románu*, charakterizuje autorovu tvůrčí činnost. Jeho díla jsou doslova nabita silnými postavami, jejichž osudy čtenáře nenechají chladnými.

Příběhy jsou především o vztazích. Gary navíc dodává některým svým postavám své zkušenosti a své myšlení. Dá se říci, že jeho knihy jsou nasyceny autobiografickými prvky. Prostřednictvím postav vyjadřuje svůj vztah k něčemu nebo spíše k někomu. Proto jsem se rozhodla pro konfrontaci s filosofií dialogu, jejímž základním pojmem je dialog neboli vztahová vzájemnost. Jedná se o filosofický směr, za jehož zakladatele se považuje Martin Buber, myslitel s rakousko-židovskými kořeny. Mezi jeho pokračovatele patřil především jeho přítel, německo-židovský filosof Franz Rosenzweig, a také francouzsko-židovský fenomenolog původem z Litvy, Emmanuel Lévinas.

Cílem diplomové práce je tedy představit, rozebrat a doložit myšlenky Romaina Garyho prostřednictvím některých jeho románů ve spojitosti s filosofií dialogu. Ačkoli autor sám se nehlásil k žádnému filosofickému ani literárnímu směru, ba právě naopak požadoval pro sebe maximální svobodu tvorby a právo popřít ať už dávné či moderní dějiny, rozhodli jsme se konfrontovat jeho myšlenky s filosofií dialogu, protože se domníváme, že mají mnoho společného. Jsou to například témata týkající se dialogu, identity, odcizení, umění aj.

V první části této práce se snažíme přiblížit celospolečenské proměny, kterými prošla Francie na přelomu 19. a 20. století. Tyto změny se po první světové válce promítly v různých formách na poli umělecké tvorby a také ve filosofické reflexi. Toto filosofické klima se snažíme podrobněji rozebrat, abychom objasnili, na jakou situaci filosofie dialogu vlastně reaguje. Poté se v druhé části pokoušíme vymezit základní principy filosofie dialogu, u jejíhož zrodu stál Martin Buber, a kterou dále rozvinul Emmanuel Lévinas. Třetí část jsme věnovali pojednání o životě Romaina Garyho a jeho tvorbě, jelikož pokládáme

za důležité seznámit českou čtenářskou obec s tímto autorem. Dle názoru autorky práce totiž není natolik znám jako jiní významní francouzští spisovatelé, ačkoliv ve Francii sklidil velký úspěch a mnoho ocenění. Dokonce jako jediný spisovatel získal dvě Prix Goncourt, což je nejvýznamnější literární ocenění ve Francii, které každý autor může získat paradoxně jen jednou za život. K zařazení této části nás také vedla provázanost životních zkušeností a tvorby tohoto spisovatele. Myslíme a zároveň doufáme, že čtenáři umožní hlouběji proniknout do komplexnosti Garyho tvorby. Ve čtvrté a současně poslední části jsme se snažili postihnout společná témata filosofie dialogu a literární tvorby Romaina Garyho a doložit tyto souvislosti úryvky z knih, které o dané problematice vypovídají. Nejvíce jsme se zaměřili na román *Život před sebou*, se kterým se autorka seznámila během své stáže v Clermont-Ferrand, a který tam na hodinách literatury podrobně rozebírali.

2.1 PROMĚNY FRANCIE NA POČÁTKU 20. STOLETÍ

Do nového století Francie vstoupila na vlně obnovené prosperity, která trvala přibližně 40 let ohraničených z jedné strany Pařížskou komunou[1] a z druhé strany první světovou válkou. Na úvod bychom se chtěli stručně zmínit o důsledcích války, které se promítly do složení populace, hospodářského vývoje, společenského a politického uspořádání.

Francouzská populace utrpěla proporčně největší ztráty[2] na životech v porovnání s ostatními zeměmi, které se do tohoto konfliktu zapojily. Došlo k zásadnímu vylidnění oblastí válečných konfliktů, což bylo způsobeno stěhováním lidí do měst, a k radikálnímu úbytku pracovních sil, který vedl ke zvýšení imigrace. Tyto dva faktory ovlivnily průběh světové ekonomické krize 30. let, ze které se Francie nevymanila ještě v roce 1939.

Francouzské hospodářství před první světovou válkou těžilo hlavně ze stability měny a z velkých zásob zlata. Jenže financování války a náklady na rekonstrukci země zapříčinily značné vyčerpání těchto zásob a obrovské zvýšení státního dluhu. Jinak Francie byla původně silně orientována na zemědělskou produkci, ale ta neměla dobré předpoklady k modernizaci, a proto se již před válkou začal velmi rozvíjet průmysl. Tento ekonomický růst 2. poloviny 20. let přerušila již zmíněná ekonomická krize, která způsobila obrovskou nezaměstnanost a inflaci. Francie se nakonec nevyhnula devalvaci měny, která se čtyřikrát opakovala až do roku 1939.

První světová válka také přinesla zásadní přestavbu společenských vrstev. Původní aristokracie přišla o majetek a v podstatě zanikla. Vůdčí roli přebralo bohatší městské obyvatelstvo, které ale postupně přicházelo o svá privilegia v důsledku finanční nestability. Vedle těchto bohatších obyvatel se ve městech díky koncentraci průmyslových podniků vytvořila také třída dělníků, jejichž životní úroveň se z dlouhodobého hlediska pomalu zvyšovala. A třetí společenskou vrstvou byli venkované, jejichž počet se značně snížil, a to ze dvou příčin: jednak venkované tvořili podstatnou část pěchoty a za druhé v důsledku války se obyvatelé stěhovali do měst.

S vytvořením dělnické třídy také úzce souvisí rozvoj socialistických stran, které postupně získávaly více přívrženců. Po první světové válce došlo obecně k zavádění totalitárních ideologií, které měly zajistit proměnu společnosti, aby se takto rozsáhlý

[1] šlo o povstání lidu proti monarchii v roce 1871 jako důsledek prohrané války s Pruskem
[2] z více než 8,5 milionů mužů povolaných do armády, z nichž 5 milionů se skutečně účastnilo bojů, bylo 1 325 000 prohlášených za mrtvé nebo pohřešované, což představovalo 10,5% produktivní mužské populace

vojenský konflikt neopakoval. Ve Francii se tento radikalismus projevil odštěpením části socialistů, kteří vytvořili komunistickou stranu.

V dalších podkapitolách bychom chtěli charakterizovat vývoj v kultuře a filosofii pramenící z výše naznačených změn.

2.1.1 Proměny v kultuře

Od poloviny 19. století do počátku 20. století vládla světu věda, která měla zaručovat materiální i duševní pokrok. Vzdělávání přispívalo k rozvoji racionalismu a hledání objektivních pravd. Oficiální proud umění oslavoval hrdiny a události, které ovlivnily národní historii.

V literatuře dominovala škola naturalistů, která se snažila vykreslit člověka jako bytost determinovanou svým okolím. Zdůrazňovala nezaujatost autora a hlavní metodou psaní byl popis. V poezii, která rychleji reagovala na společenské změny se vystřídaly následující proudy: Parnasse (1860-70), Prokletí básníci (2. pol. 19. stol.), symbolismus (1886 - přelom 20. stol.) a dekandece (1883-1890).

Ve výtvarném umění dominoval od roku 1886 impresionismus, jenž se snažil o zachycení jedinečnosti okamžiku. Nejvýraznějšími malíři byli Claude Monet, podle jehož obrazu *Impression, soleil levant* (Dojem, východ slunce) bylo pojmenování tohoto směru odvozeno, dále Edgar Degas, Édouard Manet, Paul Cézanne a další. Impresionsimem byli dále ovlivněni např. Toulouse-Lautrec, Paul Gauguin, Vincent van Gogh aj.

Ovšem počátek nového století přinesl objev radioaktivity a první výzkumy v genetice, což otřáslo vědeckými jistotami a racionalismus už nebyl jediným možným východiskem. Např. Henri Bergson, představitel filosofie života, vyzdvihoval intuici jako základní „předpoklad pro poznání světa a lidské existence“,[3] také Charles Péguy odmítl pokrok a moderní svět a navrátil se ke katolicismu a mystice.

V literatuře se prosazoval silný individualismus a antikonformismus. Největší úspěch v próze sklízel Maurice Barrès a po první světové válce pak André Gide a Marcel Proust. Literární proudy jako naturalismus či symbolismus přestávaly být v módě a do popředí se dostávalo spíše psaní do novin. Guillaume Apollinaire svou tvorbou položil základy moderní francouzské poezie, přičemž také propagoval avantgardní malířství, zejména kubismus, jehož nejvýznamnějšími představiteli byli Pablo Picasso a Georges Braque.

[3] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Henri Bergson* [online]. c2010 [cit. 22. března 2009]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Henri_Bergson&oldid=5912487>.

Kubismus se ve výtvarném umění prosadil kolem roku 1910 po fauvismu, který reprezentovali hlavně Henri Matisse a Maurice de Vlaminck a který prožíval největší rozmach mezi lety 1905-7.

I v hudební oblasti došlo k radikálním změnám v harmonii, které prosazovali tři největší francouzští hudební skladatelé počátku století: Claude Debussy, Maurice Ravel a naturalizovaný Rus Igor Stravinski. A vedle klasické hudby si lidové vrstvy oblíbily také operetu.

Po válce se vzpomínalo na Belle Époque jako na něco mýtického. Toto období počátku nového tisíciletí bylo charakterizováno zlepšením životní úrovně a optimismem. Rostla spotřeba a vybavenost domácností díky větší různorodosti potravin, potřebou nosit pohodlné oblečení a využíváním vynálezů moderní doby jako byl automobil a telefon. Také se věnovalo více pozornosti vzdělávání a veřejnému zdraví. Válka velmi ovlivnila smýšlení lidí a po čtyřech letech útrap, lidé toužili zapomenout a uvolnit se. Zejména Paříž žije rytmem tanga a džezu. Za rouškou radovánek se skrýval pesimismus a nedůvěra ve vědu, pokrok a racionalismus. Kultura se rozštěpila na dva proudy, první – založený na bohatých tradicích, jehož obecenstvo oslovovalo stále užší okruh lidí; a druhý – zrozený v rámci moderního pokroku, který vyhledávaly široké lidové vrstvy. Jako hlavní sídlo kultury bylo bez pochyby možné označit Paříž.

V hudbě vynikala tzv. Pařížská šestka, což bylo označení odvozené od tzv. Ruské pětky[4] kritikem Henri Colletem pro skupinu hudebníků – neznámějším byl asi Arthur Honegger – pracujících na Montparnassu, jejichž hudba byla považována „za vzdor proti wagnerismu a impresionismu“.[5]

V Paříži dále sídlila tzv. École de Paris, což je označení pro skupinu malířů, mezi které patřil např. Marc Chagall, Pablo Picasso, Henri Matisse aj., jejich sídlem byla Paříž, nešlo tedy o žádnou instituci. Významným poválečným proudem byl surrealismus, který na základě volných asociací usiloval o osvobození mysli, za jehož zakladatele se považuje André Breton a dále jej rozvíjeli v literatuře Louis Aragon či Paul Éluard, ve výtvarném umění pak např. André Masson či katalánští malíři Joan Miró a Salvador Dalí.

V literatuře byla hlavním tématem samozřejmě válka. Autoři jako Henri Barbusse či Georges Duhamel se snažili zprostředkovat vlastní pocity, které za války zažili. André

[4] Ruská pětka nebo-li Nová ruská škola (1856-1862), do které patřili takoví velikáni jako Alexander Borodin, Modest Musorgskij či Nikolaj Rimskij-Korsakov.
[5] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Pařížská šestka* [online]. c2010 [cit. 29. 3. 2009]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Pa%C5%99%C3%AD%C5%BEsk%C3%A1_%C5%A1estka&oldid=4916138>.

Maurois poukazoval na ideologie, které konflikty ospravedlňovaly. Louis Ferdinand Céline, Roger Martin du Gard, Jules Romains přinášeli svědectví o úzkostech a hrůzách války.

Nový rozkvět zažilo také divadlo, s nímž se snoubila především dvě jména: nositelem prvního byl herec, režisér a profesor dramatického umění Louis Jouvet a nositelem druhého byl malíř, kostýmní návrhář a divadelní dekoratér Christian Bérard.

Kultura lidových vrstev se orientovala jiným směrem, největšími lákadly byly rádio a sportovní utkání např. box, fotbal, tenis, ragby či cyklistika. V rádiu zněla především lehká a veselá hudba, ale také každý týden záznamy z komické opery, operety i opery. Mezi největší hvězdy patřili Maurice Chevalier, Charles Trenet a Tino Rossi.

V neposlední řadě kulturu ovlivnilo filmové plátno, které přitahovalo všechny společenské vrstvy hlavně tedy ve městech, na venkově takové obliby nedosáhlo. Od roku 1929 se k obrazu přidal i zvuk a postupně se začal rozvíjet celý filmový průmysl zahrnující distribuční sítě tzn. kinosály, jejichž majitelé sestavovali a pronajímali filmy, filmová studia i chemický průmysl vyrábějící filmové pásy. Ve třicátých letech se mezi režiséry proslavili zejména Jean Renoir či René Clair a mezi hereckými hvězdami excelovali např. Jean Gabin, Raimu či Michèle Morgan. Vedle filmů se promítaly také týdenní aktuality a dokumentární filmy doplňující hlavní program, jednalo se zejména o folklórní zajímavosti.

2.1.2 Filosofické klima

Jak uvádí Vincent Descombes ve své knize *Stejné a jiné,* první generací 20. století byla generace „tří H“ (ovlivněná Hegelem, Husserlem a Heideggerem), jejichž východiskem byla vůle zbavit se optimistického nazíraní na dějiny. Filosofové této generace se narodili na počátku století a proslavili se těsně před druhou světovou válkou. Bergsonovská generace náležela spíše 19. století, i když filosofové se z vlivu Bergsonových myšlenek vymanili až na sklonku dvacátých let 20. století.

Jak se tedy dá charakterizovat vývoj filosofického klimatu ve Francii na počátku 20. století? V. Descombes uvádí tři základní rysy proměny ducha: jednak to byla vzpoura proti novokantovství, dále ústup bergsonismu a třetí bod byl vliv Hegela. To, že se Hegel dostal do popředí zájmu, mělo dvě hlavní příčiny. Prvním důvodem bylo znovuoživení zájmu o marxismus po Ruské revoluci, jenž souvisel se vznikem dělnické třídy. Dokonce i sám Lenin doporučoval četbu Hegela. Druhou příčinu Descombes spatřuje ve vlivu Alexandra Kojèva, zejména v jeho přednáškovému cyklu z let 1933-39. V roce 1946

Maurice Merleau-Ponty ve svém díle *Sens et non-sens* napsal, že Hegel stál u zrodu zásadních filosofických proudů jako byl: marxismus, fenomenologie, existencialismus, psychoanalýza a měl také vliv na Nietzscheho.

Dále tuto podkapitolu rozčleňujeme pro lepší přehlednost po jednotlivých tématech, která charakterizují proměnu filosofického myšlení.

- DIALEKTIKA

Dále je také pro vývoj filosofického klimatu charakteristický posun v **pojetí dialektiky**. Descombes doslova píše: „Před rokem 1930 se chápala pejorativně: pro novokantovce je dialektika ‚logika jevů', pro bergsonovce z ní nemůže vzejít nic jiného než čistě verbální filosofie. Naopak po roce 1930 se tohoto slova používá téměř vždy v pochvalném smyslu."[6] Dialektika je chápána jako překonávání „analytického rozumu" (Kant hovoří o rozvažovací schopnosti Verstand) či „mechanismu", který celou skutečnost vykládá „jako stroj a každé dění jako nutný výsledek působení mechanických sil".[7]

K této dialektice vycházející z Hegela se hlásí dokonce i existencialisté. Jeví se to jako paradox, jelikož Hegelova myšlenka spočívá na tom, „že všechno, co je skutečné, je rozumné".[8] Naproti tomu existencialisté tvrdí, že existence je od základu absurdní. Descombes tento rozpor vysvětluje poukazem na myšlenku Merleau-Pontyho, že rozšíření rozumu lze chápat dvojím způsobem. Jednak jako **pronikání rozumu** do oblastí, které mu doposud byly cizí, např. násilí v dějinách, nahodilost existence či nástrahy nevědomí. A za druhé jako úplnou **proměnu myšlení**, nejen rozšíření rozumu. Tato proměna rozumu spočívá v nutnosti pozbýt svou původní identitu, tj. rozum musí přestat být stejný a spolu s jiným se pak učiní jiným, aby mohl obsáhnout racionální – stejné i iracionální – jiné.

Kojève tuto proměnu rozumu dovedl až k teroristické koncepci dějin, podle níž dějiny postupují k šťastnému závěru díky krvavým zápasům. Člověk riskuje svůj život, aby obhájil své přesvědčení. Dá se říci, že pravda filosofické ideje se měří jejím uskutečněním v dějinách, to odpovídá pragmatické definici pravdy, tj. že pravdivé je výsledek. Toto pojetí Hegelova myšlení se později stalo inspirací pro stoupence Nietzscheho, u kterých

---

[6] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 21-22.

[7] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Mechanismus* [online]. c2009 [cit. 28. června 2009]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Mechanismus>.

[8] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 24.

dialektika opět ztratila na prestiži. Jednalo se o druhou generaci filosofů 20. století, která se po roce 1960 snažila zbořit uctívané modly a osvobodit se.

- IDEALISMUS VERSUS „KONKRÉTNÍ FILOSOFIE“

Pro generaci 1930 je zcela zásadní **odmítání univerzitního idealismu a hlášení se ke „konkrétní filosofii“**, která je později označována jako existencialismus. Jak vysvětluje V. Descombes: idealismus se dá chápat ve dvou rovinách: běžný a metafyzický smysl.[9] V **běžném smyslu** chápeme idealistu jako člověka, který si pro svoji orientaci volí určitou Ideu nebo Ideál (může to být i duchovní názor). Je to vize, kterou nelze redukovat na to, čemu učí zkušenost. Zkušenost vede spíše k realismu, až cynismu. Idealisté si vytváří svůj vlastní svět, ale neberou v potaz rozdíl, který odděluje rozumný svět (shodující se s dobrem) od světa neklidného, rebelujícího. Idealistům je vytýkán nikoliv jejich Ideál, ale víra, že v jejich ideálním světě je Ideál již naplněn, a tudíž že se vzdávají jakéhokoli jednání. Ale konkrétní filosofie sama si uvědomuje, že dobro ještě není dovršeno a že omyl dneška se může proměnit v pravdu zítřka na základě jednání. Mezi lety 1950-60 se toto jednání označovalo jako praxe, což bylo výsledkem silného vlivu Marxe. Existencialista je oproti idealistovi člověk, který se staví do opozice, respektive do opozice uvnitř opozice, protože dělá přesný opak řádu, ale nikdy nemůže přijmout skutečnost protichůdné filosofie, protože by jí tím dal za pravdu. Jsou pro něho charakteristické časté změny názoru, které vycházejí z rozporných stanovisek, z nerozhodnosti angažovanosti a z politické situace.

V druhé rovině čili v **metafyzickém smyslu** je idealismus nauka, pro kterou je BYTÍ a POZNANÉ BYTÍ ekvivalentní. Existencialisté převzali základní myšlenku Kanta, jehož kritika ontologického důkazu boží existence je brána jako první znak existenciální revolty proti idealistické abstrakci. Pro snadnější pochopení Descombes uvádí Kantův příklad o 100 tolarech.[10] Říká, že 100 tolarů skutečných má stejnou sumu jako 100 tolarů možných – které nemá a potřebuje je. Z hlediska pojmu, z hlediska logiky: poznané bytí je stejné (suma je stejná); když nakonec oněch 100 tolarů, které jsem si přál, získám, jsou to právě ty možné tolary, které jsem si přál. Pojem se nemodifikuje přechodem z možného (pojem) ve skutečné (existence), ale modifikuje se majetek: bytí tedy není stejné (bytí není identické s poznaným bytím, protože je rozdíl, jestli peníze ve skutečném světě mám, anebo nemám, a tudíž jsou jen Ideálem). Existencialisté tvrdí, že existence se vymyká

[9] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 27 – 30.
[10] ibid., s. 30.

pojmu a přesouvá se do oboru neuchopitelného: nahodilost, náhoda, nepředvídatelné, neospravedlnitelné atd. Pojem je podle nich lhostejný k nejzákladnějšímu rozdílu mezi přítomností a nepřítomností: STEJNÝ POJEM platí pro věc přítomnou i nepřítomnou a ignoruje tuto JINAKOST, a proto je třeba opustit pojem a zabývat se EXISTENCÍ anebo NEEXISTENCÍ.

- POVAHA SUBJEKTU

Dalším tématem, které procházelo určitým vývojem, bylo **vymezení povahy poznávajícího subjektu**. V karteziánské tradici, kterou zastávali univerzitní profesoři, platí základní jistota, o které se nedá pochybovat: „Cogito, ergo sum". Solipsismus z toho vyvodil následující skutečnost: „ten, kdo říká *cogito*, nemůže nedojít k závěru: moje existence je jistá, tvoje mnohem méně a – řečeno ještě radikálněji: ‚jsem, tedy ty nejsi'."[11] Idealistům je vytýkáno, že redukují existenci druhého na existenční soud svého vědomí, což by znamenalo, že idealistovo vědomí je jedinečné „a že jediným cílem poznání je vytvořit z jeho představ harmonickou soustavu pro jeho osamělé já".[12] Redukce bytí na představu a problematika Druhého je pak hlavní kapitolou francouzských fenomenologů, kteří se snaží vysvětlit, že Druhý není jen subjekt existenčního soudu v něčím vědomí, ale naopak je také sám subjektem vědomí, v němž se tento soud formuluje.

Existencialisté jasně vymezili své hranice kritiky univerzitních profesorů, a to tak, že převzali cogito jako východisko, ale poukazovali na soupeření, jež tkví v samém pojmu subjektu: „myslím, tedy jsem" je začátkem, pravidlem, principem a příkladem pravdy, je to pravda, která nezávisí na žádné jiné a podmiňuje všechny ostatní. Ego je absolutno, k němuž se vše vztahuje, a proto současně nemůže existovat více absoluten. Takže „druhé absolutno (druhý) nutně označuje soka onoho prvního absolutna (já, ego)".[13] Existencialisté tedy zdůrazňují, že statut subjektu je ohrožená pozice, vždy znovu dobývaná nově příchozími. V této myšlence nacházíme zřetelně vliv Hegela, který pojednává o lidském sebevědomí v páté kapitole *Fenomenologie ducha*. Na příkladu „*pána a raba*" vysvětluje, že každá osoba potřebuje nějakou druhou osobu, „*aby*

[11] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 30.
[12] Bulletin de la Soc. fr. de philosopie, 1921, s. 51. In DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 31.
[13] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 32.

si zjednala své vlastní vědomí o sobě“.[14] Obě se musí utkat v boji na život a na smrt, ze kterého vzejde vítěz a poražený neboli pán a rab. Pán se však postupně stává závislým na rabově práci, kdežto rab se díky práci stává svobodným, tj. tvořivým člověkem. Hegel tedy rozlišuje dvě formy sebevědomí, první, odpovídá žádostivosti, která je charakterizována požitkem z užívání předmětu, tu ztělesňuje postava pána. A druhá forma odpovídá tlumené žádostivosti, jež se projevuje jako práce raba ve prospěch pána.

- PŮVOD NEGACE

Vývoj je také patrný v **chápání původu negace**, což je další téma, kterým se zabýval V. Descombes. Negativno, které se objevuje jako zápor nějakého výroku, můžeme chápat ve dvou polohách. Buď vycházíme z toho, že negativní soud je **výpovědí o tom, jak se věci mají**, takže „statut negace není odlišný od statutu afirmace“,[15] tzn. že bychom museli připustit negativní stavy věcí, tedy že něco chybí nebo že něco není. Nebo negace **vyjadřuje konflikt** mezi pozorovatelným stavem věcí a stavem, který stojí proti tomuto stavu v hlavě popírajícího. V tomto případě statut negace není jen registrací faktické situace, což by znamenalo, že nebytí by mělo možnost prezentovat se samo, anebo že člověk by byl schopen zavádět nebytí, což by ho řadilo na úroveň ducha.

Na počátku století se nejvíce zastával názor, že nicota je odvozována z negace, že „nic“ nemůže být součástí věcí, neodpovídá mu nic záporného ve způsobu bytí či jevení se věcí. Jde o tezi pokantovského idealismu, která tvrdí, že původ tohoto „nic“ je třeba hledat ve svobodě ducha, který má schopnost klást „ne“ proti všemu, co je dané. Hegel hovoří o negaci negace, která je absolutním pozitivnem, tvůrcem všeho jsoucna. Negativní výrok vzniká podle Hegela tak, že „základní myšlenka (teze) se promění ve svůj vlastní opak (antitezi) a nakonec je nahrazena myšlenkou třetí, vyšší (syntezí), která je zase opakem antiteze, ale nepopírá ji už absolutně, naopak je obohacena o zkušenosti obou předchozích myšlenek, teze a antiteze. Zachovává si jejich pozitivní obsah.“[16]

Bergson šel v chápání nicoty ještě dál, neboť tvrdil, že metafyzika předkládá falešné problémy na základě předpokladu, že negativní ideje mají nějaký smysl, zatímco „nic“ je ve skutečnosti jen účinek jazyka, který nám dovoluje mluvit o nepřítomnosti. Nicotu tedy chápal jako „pseudo-ideu“. Řeč nám umožňuje popsat určitý stav dvěma způsoby: formou

[14] *Hegelova filosofie a problematika dialektiky* [online]. 17. 2. 2009 [cit. 4. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://by-alis.blog.cz/0902/hegelova-filozofie-a-problematika-dialektiky>.
[15] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 33.
[16] *Idealistická dialektika Georga Wilhelma Hegela* [online]. 27. 8. 2005 [cit. 5. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://referaty-seminarky.cz/idealisticka-dialektika-georga-wilhelma-hegela/>.

přímou – stůl je černý, ale také formou nepřímou – stůl není bílý. Schopnost řeči vyjádřit něco záporně má v sobě něco navíc, funguje jako nástroj, který nám pomáhá odlišit přítomný stav věcí od stavu minulého (lítost) nebo budoucího (naděje). Podle Bergsona není negativno eliminováno, nýbrž skryto. Nejdříve se nepřítomnost něčeho změní „v *negativní soud* o afirmaci přítomnosti tohoto něčeho (‚stůl není bílý' = ‚chybovali byste, kdybyste říkali, že je bílý') a nato se *negativita* této negace promění v *pozitivitu* žádostivosti, odpovědné za zdánlivě negativní chování: marné očekávání, nostalgie, omyl".[17]

- INTERPRETACE KONCE DĚJIN

Descombes dále pojednává o Kojèvově interpretaci poslední části Hegelovy filosofie, která odpovídá **konečné fázi lidských dějin**. S koncem dějin ustává všechno Jednání, což prakticky znamená vymizení krvavých válek a revolucí, ale také zánik Filosofie, protože se „člověk nijak bytostně nemění, není již ani důvodu měnit (pravdivé) principy, jež jsou základem jeho poznávání světa i sebe sama. Vše ostatní se však může do nekonečna definovat dál: umění, láska, hra atd."[18] Proto vlastně konec dějin je synonymem pro absolutní vědění, které je možné buď jen ve zcela univerzálním homogenním Státu, anebo v přírodě zkrocené prací Člověka. Hegel na místo homogenního státu užívá rozumný stát, u Marxe je to pak beztřídní společnost.

Kojève usiluje o humanistickou interpretaci Hegelova myšlení. Tvrdí, že pravda je pouze v dějinách a že neexistují žádné věčné pravdy, neboť svět se stále modifikuje. Nejedná se o historismus, který pouze zapouští pravdu do dějin a vzdává se jakéhokoli jejího kritéria. Kojèvovo kritérium je ve své podstatě ateistické: pravdivé je to, co se zdaří, nepravdivé, co neuspěje, což je přesným opakem křesťanské theologie, kterou prakticky zastával i Hegel, jen s tou výhradou, že u Kojève je vše aplikováno na reálného Člověka, nikoli na imaginárního transcendentního Boha jako u Hegela.

Také Sartre se vydal humanistickou cestou, když tvrdil, že existencialismus je humanismus. Jako ateismus odmítá božské atributy, protože jsou nepochopitelné a nekonečné, tak humanistický ateismus tyto atributy dokonce vyžaduje pro lidský subjekt. Proti Sartrovi v roce 1947 vystoupil Martin Heidegger, který ve svém *Dopise o humanismu* odpovídá na otázky Jeana Beaufreta a jasně se od Sartra distancuje. Říká, že humanismus

[17] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 35.
[18] KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, s. 435. In DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 36.

není vyvrcholením fenomenologické ontologie, že se jedná o opakování tradiční metafyziky, „pro kterou je právě tvořivá kauzalita božským horizontem“.[19] Heidegger nebyl jediný, kdo Sartra kritizoval, v letech 1965-66 se anti-humanismem vyznačovali marxisté, kteří humanismus vnímali pouze jako buržoazní ideologii Člověka. Dále Sartra kritizovali stoupenci Nietzscheho, který humanismus odsuzoval jako nauku resentimentu, ve které jde o odsouzení židovsko-křesťanské morálky (včetně demokracie a socialismu), jež se staví do opozice proti všemu, co na zemi představuje moc. A třetí skupinu kritiků představovali strukturalisté s Lévi-Straussem, kteří vyhlásili projekt „rozpuštění člověka“. Terence Hawkes, ve snaze vysvětlit tento výraz, tvrdí, „že lidské myšlení není výrazem nějaké autonomní existence lidského subjektu, který by byl omezován strukturami, ale že naopak myslí tyto struktury, tyto imanentní anonymní procesy, jejichž je člověk (to, co se skrývá pod humanistickým pojmem ‚člověk‘) pouhým projevem, funkcí těchto diskurzů“.[20] Slogan 60. let „smrt člověka“, který bývá připisován Michelu Foucaultovi, měl již svůj předobraz v Kojèvových přednáškách, kde tento výraz byl užit ve spojení s koncem Dějin, který znamená smrt Člověka, jelikož mají-li dějiny konec, pak už není co dělat a nečinný člověk už není člověkem: zaniká lidství a začíná panství zábavy.

- NEGATIVITA

Další pojem, který Kojève považoval za ústřední, byl **pojem negativity**, k jehož pochopení vedou dvě cesty: antropologická a metafyzická. Co se týče **antropologického vysvětlení**, tak jak již bylo výše zmíněno, Kojève tvrdil, že pravda je imanentní dějinám podle kritéria úspěchu, tzn. že na poli dějin, což odpovídá poli jednání, platí, že pokud bylo něco úspěšné, tak to bylo i pravdivé. „Kojève často vysvětluje své pojetí jednání protikladem ‚práce a boj‘.“[21] Práci chápe jako zápas s přírodou, kde se každé jednání staví proti něčemu protikladnému, tzn. je v opozici, a díky tomu přináší něco nového do starého. Tato negativita je podstatou tvůrčí moci, která člověka osvobozuje. Jinak řečeno: svoboda se uskutečňuje a projevuje jako dialektické či negující Jednání, které nedospěje k nicotě, naopak vytváří něco nového.

Z metafyzického hlediska má bytí dvojí smysl: jednak je to **přirozené bytí** (kámen, zvíře), které se definuje identitou a je tím, čím mu jeho přirozenost káže být. Přírodní věc

[19] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 39.
[20] PELIKÁN, Čestmír. *Terence Hawkes: Strukturalismus a sémiotika* [online]. 2000 [cit. 14. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://aluze.cz/2000_01/hawkes02.php>.
[21] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 41.

neusiluje o nic víc než o prosté zachování sebe samé. V přírodním procesu jsou věci na konci takové, jaké byly na začátku, tzn. jsou stejné. A za druhé to je **historické bytí** (dějinnost), projevující se jako lidské jednání, které vstupuje do vztahu k „nic“, a tak vnáší do světa něco nového, odlišného od toho, co již známe. Jde o kladení jistého „nic“ mezi výchozí a konečný stav neboli stvoření ex nihilo.

Na základě této rozdílnosti má také svět dvě části: část přirozenou, kde jsou věci takové, jaké jsou, a v němž je dění cyklické, a na druhé straně sféru dějinnou neboli lidskou, kde nic nezůstává takové, jaké je, a neuchovává se tu žádná identita. Toto stanovisko Kojève označuje za dualistickou ontologii a snažil se ji vysvětlit na příkladu zlatého prstenu. Zlatý prsten se skládá ze zlata a otvoru, bez zlata by otvor neexistoval a neexistoval by ani prsten; bez otvoru by sice stále existovalo zlato, avšak neexistoval by prsten. Kojève z toho vyvozuje, že otvor je nicota, která tu jest jen díky zlatu, které ji obklopuje (otvor je přítomností nepřítomnosti a naopak je také absencí přítomnosti).

Descombes však poukazuje na fakt, že dualistická ontologie nemůže fungovat, protože na základě tohoto příkladu není dvojího smyslu bytí, jak Kojève vymezil, tedy „bytí ve smyslu identity, která je vlastní přírodě, a (...) bytí ve smyslu negativity, která je vlastní člověku“.[22] Descombes tvrdí, že na základě tohoto příkladu existuje pouze bytí (zlato) a nicota (otvor). Přičemž zlato (bytí) nepotřebuje otvoru k tomu, aby bylo, zatímco zlatý prsten (svět) by bez otvoru nebyl tím, čím je, to jest: bytí musí být definováno identitou.

Na obranu A. Kojèva je třeba říci, že dualismus chápal ve smyslu dialektickém, nikoliv ontologickém. O tomto rozdílu píše ve svém dopise adresovaném Tran-Duc-Thaovi[23] z roku 1948. Vysvětluje, že na příkladu o zlatém prstenu chtěl ukázat, že prsten existuje jen díky spojení člověka s přírodou, tedy že dualismus má charakter časový. Ve světě bez člověka bylo Bytí pouze ve smyslu přirozeného bytí, zlato bylo jen beztvarou hmotou, ale v momentě, kdy se objevil člověk, Bytí se změnilo v Ducha, tedy bytí, které zahrnuje člověka – člověk dal zlatu tvar a vytvořil z něj prsten.

- IDENTITA A DIFERENCE

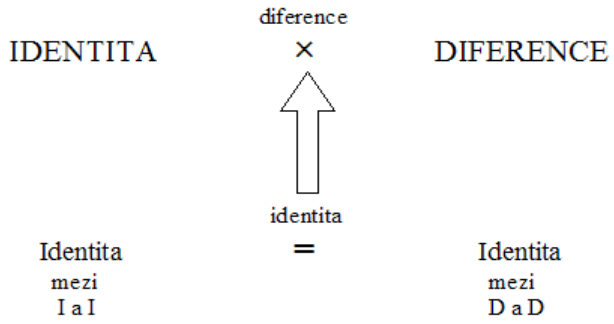
S tím velmi úzce souvisí **téma identity a diference**, které, jak Descombes říká, hraje ústřední roli v Kojèvově interpretaci, ale také v současné francouzské filosofii. Toto téma souvisí s novým chápáním dialektiky, které se rozvinulo na pozadí diskuse o rozdílu mezi

[22] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 43.
[23] Vietnamský filosof (1917-1993), který se snažil sjednotit fenomenologii s marxistickou filosofií.

analytickými a syntetickými soudy, což byla jedna kapitola z úvodní části Kantovy *Kritiky čistého rozumu*. Pokantovská dialektika je interpretací smyslu kopuly „jest“ v kategorickém soudu „S jest P“, přičemž existuje rozdíl mezi syntetickými a analytickými soudy. Moderní dialektika se staví proti analytické interpretaci kopuly jest, tzn. je proti tomu, že slovo „jest“ označuje identitu Predikátu se Subjektem, a zavádí do definice identity diferenci, kterou signalizuje negativní soud „A není B“. Kojève tak doplňuje Parmenidova slova: „Bytí jest a Nebytí není“,[24] protože Bytí máme chápat jako to, co jest, tedy jsoucí (lat. ens) a diferenci jako formu nicoty, která je součástí toho, co jest.

Kojève rozdělil identitu a diferenci do různých oblastí univerza, v Přírodě jsou věci tím, čím jsou, netouží měnit identitu, tudíž „být“ znamená „být sebou samým“. Zde má bytí analytický smysl identity, být = být stejný (jinak řečeno bytí je tautologické: A = A). Naproti tomu v Dějinách vládne negativita neboli diference, působit zde znamená pracovat na tom, abych nebyl takový, jaký jsem.

Descombes však poukazuje na logický závěr tohoto rozdělení, který nám pouze říká, že v přírodě je identita identitou a v dějinách je diference diferencí. Jenže podle formální logiky existuje identita mezi **identitou a identitou** a mezi **diferencí a diferencí**, tzn. že není rozdíl mezi identitami, které jsou na jedné straně mezi I a I a na druhé straně mezi D a D. Avšak jsou-li identita a diference rozdílné vztahy, pak platí, že IDENTITA, která je stejná, ať už je mezi I a I nebo D a D, zodpovídá za DIFERENCI mezi identitou a diferencí. Identické tedy není vždy výlučně identické stejně, jako diference není vždy rozdílná, spojuje je jeden bod; identično je identické s rozdílným v tom, že rozdílné musí být identické samo se sebou. Descombes tedy tvrdí, že Kojèvova dualistická ontologie není schopna popsat proměnu bytí v nicotu, ani přechod identity v diferenci (já v nejá), pouze je staví vedle sebe, proto antropologická dialektika (neboli humanizace nicoty) není možná.



Pro lepší představivost jsme vytvořili schéma znázorňující logické vztahy mezi identitou a diferencí, které jsou popisovány v předchozím odstavci.

[24] KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, s. 491. In DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978)*. Praha : Oikoymenh, 1995, s. 44.

- PROBLÉM VÝPOVĚDI

Poslední bod, který se týká Kojèvovy interpretace, tedy přesvědčení o platnosti dualistické ontologie, rozebírá **problematiku výpovědi**. Ontologie jakožto nauka o bytí se u Hegela *podává pod jménem „logika“*.[25] Kojève tedy říká, že je zapotřebí dvou logik: jedna pro přírodu – **analytická** (zredukovaná na epistemologii fyzikálních věd) a druhá pro dějiny – ta by byla **dialektická**, ale je nutné mít i třetí logiku, která by umožňovala říct, že máme dvě rozdílné logiky, tu nazývá **logikou totality**.

Podobnou třístupňovou strukturu filosofie spatřujeme i u Hegela, jenž jako základ všeho pokládá **logiku**, která platí jak pro přírodu, tak pro dějiny. Logika se zabývá pojmem neboli identitou, tedy tou stránkou věcí, po které jsou stejné (např. pes je živé zvíře mající čtyři nohy, srst, čumák a ocas). Druhým stupněm je **filosofie přírody**, která je logickým důsledkem podmíněnosti identity diferencí. Tedy přechodem od pojmu k přírodě. Aby byl pojem pojmem, musí klást sebe sama jakožto rozdílného od sebe sama a učinit se věcí. Toto kladení je proces čistě logický, je to vztah podmíněného k podmínce v myšlení. Třetím stupněm je **filosofie Ducha**, která popisuje přechod od přírody k logu. Příroda neboli přírodní věci jsou svou podstatou rozdílné, ale ne příliš, protože by je pak nemohl spojovat pojem těchto věcí. Proto můžeme říci, „že ‚příroda‘ je kladení pojmu ‚mimo něj sama‘, do vnějškovosti“.[26] Zde jde o přirozené neboli reálné kladení, nikoli logické, protože je to skutek věci a nikoli pojmu. Jelikož věc zůstává věcí, je s to stát se pojmem sebe samé, což Hegel označuje za zjevování ducha, protože tato věc je absolutno nejen jako substance (věc), ale i jako subjekt (vědění o své identitě).

Tento přechod objektu v subjekt neboli identitu objektu se subjektem nazýváme problémem vypovídání. Jak můžeme dokázat, „že subjekt vypovídající nějaké filosofické tvrzení není konkrétní osoba filosofa, nýbrž že je to svět sám, jemuž filosof pouze dává příležitost k tomu, aby se chopil slova?“[27] U Hegela podle Kojèvovy rekonstrukce je důkazem tohoto přechodu kruhovost diskursu. Pokud je v diskursu možný návrat k východisku tohoto diskursu, dokazuje to, že subjekt vypovídání je identický se subjektem výpovědi.

Také Jacques Derrida připouští jistou blízkost k dialektice, ačkoliv u druhé generace filosofů po roce 1960 dialektika nebyla tolik prestižní. Tato blízkost souvisí se zavedením

[25] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 47.
[26] ibid., s. 47.
[27] ibid., s. 49.

„logiky suplementu“. Suplement chápeme jako něco „navíc“, co se připojuje k úplnému celku. Jestliže však celek připouští nějaký dodatek, znamená to, že celek vlastně není úplný, „přiznává, že se mu uvnitř něčeho nedostává“.[28] Suplement nacházející se mimo celek tedy zastupuje tu část celku, která je uvnitř nepřítomná. Descombes si klade otázku, jak velká je distance, která dělí Derridu od Hegela, a odpovídá si na ní citací Derridy, který hovoří o „posunu, který je současně nepatrný i radikální“.[29] Je to způsobeno tím, že Derrida, jakožto zakladatel teorie dekonstrukce, se snažil rozložit tradiční koncepce jednoty, systému a struktur, a současně byl nucen užívat stejný pojmový jazyk, v němž byly tyto koncepce vypovídány. Jeho cílem totiž bylo odebrat filosofickému jazyku nárok na jednoznačnost a zavést jazyk, který by byl dvojznačný.

Nyní se ještě vrátíme ke Kojèvově kruhovosti diskurzu, protože kruhovost nám přináší obtíže, které jsou spojeny s pokusy o demonstraci „absolutního subjektu“. Jedná se především o **problém vztahu mezi fenomenologií (vědomím) a logikou (pojmem)**. Kojève tvrdí, že zjevení ducha znamená zjevení identity mezi tím, z čeho filosof činí subjekt své výpovědi, a jím samým, tedy filosofem neboli subjektem vypovídání. Dále podle něj k tomuto zjevování dochází ve fenomenologii, tzn. že fenomenologie je úvodem do logiky. Logika pak rozvíjí pojem bytí až do doby, „než v něm poznává nejvyšší bytí (ens verum) v absolutním subjektu“.[30] Aby se však dokázala kruhovost systému, je třeba, aby se logika navrátila k fenomenologii. Proto, když se vydáme cestou logiky, docházíme k hypotéze, že pokud je ens supremum duch, tak se musí zjevovat sobě samému, a proto také musí existovat nějaký „fenomén“ ducha. Podle Kanta fenomén je vždy časo-prostorový tzn. že duch se musí zjevovat v diskurzu, jenž pronáší někdo, někde a někdy. Husserl to ještě redukuje na tvrzení: „Má-li se našemu vědomí něco jevit, musí se jevit zde a nyní. Fenomény se ukazují v přítomnosti a přítomnost vždy již předpokládají (...)“.[31]

Poznání konstituce světa díky dialektickým prostředkům by nám mělo umožnit ukázat místo i čas zjevování ducha. Hegelův systém tento přechod od osoby logika k logickému pojmu vysvětluje pomocí dialektiky přírody. Kojève pak ještě upozorňuje na možnost, že se přechod neuskuteční na základě dialektiky přírody. Jako příklad uvádí

---

[28] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 143.
[29] DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Minuit, 1972. In DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 143.
[30]DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 50.
[31] VÍCH, Marek. *Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie.* E – LOGOS : ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY, 2008. [online]. [cit. 15. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/mind/vich08.pdf>.

Spinozovu Etiku, která byla napsána bez předchozího fenomenologického úvodu. Ale jelikož Spinoza klade pravdivé jakožto věčné a nevysvětluje, jak mohou být věčné pravdy objeveny v čase, někde a někým, kdo je předtím neznal, nedá se potvrdit, že to, co je napsané v *Etice*, je pravdivé. Podle Kojèva můžeme připustit, že *Etika* je pravdivá, ale v tom případě mohla být sepsána pouze Bohem a ještě navíc Bohem nevtěleným. Z toho vyplývá, že „Spinoza musí být od věčnosti Bohem, aby mohl napsat a myslet svou *Etiku*.“[32] Hegelova *Věda o logice* je také soubor božských výpovědí, ale Hegel na rozdíl od Spinozy se stává Bohem tím, že myslí a píše Logiku. Jak je ale možné, že knihu podepsal Hegel, když ten, kdo vypovídá, je Bůh nebo jinak řečeno Logos či Rozum? Z toho vyplývá, že buď je autorem sám Hegel, anebo si Hegel myslí, že on sám je Bůh, ale jelikož víme, že Hegel Bůh není a nemyslel Logiku od věčnosti, musíme připustit, že Hegel je blázen. Proto Kojève požaduje antropologickou interpretaci problematiky vypovídání, která v tomto případě zní: „Hegel se domnívá být lidským, smrtelným autorem, podrobeným při svém myšlení času: nechce tedy být božskou či věčnou bytostí, nýbrž stávat se jí.“[33]

Další obtíží, která je spojena s problémem vypovídání, je tedy **problém pravdivosti výpovědí, uvažovaných z hlediska podmínek jejich vyslovování.** Co si pod tím představit? Znamená to tedy, že „výpověď je ‚nesprávná‘, lze-li ukázat, že je nemožné ji vypovídat“[34] (př. jsem Bůh, jsem mrtev). Kojève se snaží udržet dialektickou implikaci člověka ve světě, která umožňuje vyjádření identity objektu se subjektem. Jeho ontologický dualismus sice zbavuje přírodu dialektického dění, ale ponechává dialektický charakter totalitě. Říká, že pokud subjekt a objekt chápeme izolovaně, jedná se o abstrakce. Ve skutečnosti existuje Subjekt-poznávající-objekt, což je totéž jako Objekt-poznávaný-subjektem. Husserlovskou redukcí řečeno: objekt, pokud je cogitatum (např. papír samotný), vyžaduje nějakou cogitatio, tedy prožitek vědomí (např. vidím papír tak a tak). Jelikož Kojève používá jako důkaz pravdivosti výpovědi kruhovost systému, jedná se o tautologii.[35] Tzn. že přechod od objektu k subjektu vlastně nevysvětluje. „Kojève píše: De facto je tento stůl stůl, o němž mluvím v tomto okamžiku a moje slova jsou právě

[32] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 51.
[33] ibid., s. 51.
[34] ibid., s. 52.
[35] Tautologie je chyba v definici nebo důkazu, kdy se nějaký pojem definuje sám sebou nebo se nějaký jev prohlašuje přímo nebo nepřímo za příčinu i následek zároveň. V logice to pak je vždy pravdivý složený výrok, bez ohledu na pravdivostní hodnotu jednotlivých částí tohoto výroku. Př. *„Buď bude zítra pršet, nebo zítra pršet nebude.“*

tak součástí tohoto stolu jako jeho čtyři nohy anebo místnost, která je kolem něj.“[36] Pokud se od stolu abstrahují naše slova o stolu nebo jeho sekundární kvality, čímž se myslí např. právě ty čtyři nohy anebo místnost, která jej obklopuje, tak pak již nejde o konkrétní skutečnost, ale o abstrakci.

Tento poslední příklad, kterým Kojève chce podpořit svou antropologickou tezi, je zároveň výborným prostředkem k formulaci fenomenologických otázek: je promluva, která se vztahuje k onomu stolu, něčím nahodilým čili sekundární kvalitou vzhledem k jeho bytnosti? „Mohl by stůl být stolem v univerzu, které by mlčelo?“[37] Tyto fenomenologické otázky však Kojève nezodpovídá, vykroutil se z nich napodobením marxistického diskurzu: stůl přichází na svět jen díky lidské práci, která ale již řeč implikuje. Jenže, jak říká Descombes, je třeba si pokládat další otázky typu: „Dožadoval se však strom, který byl poražen, (...) aby byl přetvořen ve stůl a zahrnoval řemeslníka?“[38] Tedy řeč? Je člověk pověřen vykořisťováním přírody anebo je tím, „kdo prací završuje ve svém díle nejpodstatnější možnosti přírody? Toť otázky, které je zde třeba klást.“[39]

Avšak hledání odpovědí na tyto otázky již není součástí této práce. V této části nám šlo především o popsání hlavních tezí, které přispěly formování filosofického klimatu dvacátých a třicátých let 20. století.

Ještě než přejdeme k části věnované charakteristice filosofie dialogu, bylo by vhodné poukázat na jeden filosofický směr, a sice personalismus. Obecně se dá říci, že personalismus vycházel z humanismu (zejména křesťanského) a stavěl se na jedné straně proti individualismu, který byl charakteristický pro liberalismus 19. století, a na druhé straně byl proti kolektivismu a všem druhům totalitárních myšlenek, které začaly pronikat do politiky po 1. světové válce. S křesťanským personalismem ve Francii byli spojováni myslitelé jako Maurice Blondel, Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, Gabriel Marcel či Jacques Maritain. Jejich filosofie měla velmi blízko k filosofii dialogu M. Bubera a F. Rosenzweiga a také filosofické antropologii M. Schelera.

Zastavme se na tomto místě ještě u **Gabriela Marcela** (1889-1973), francouzského spisovatele, dramatika a filosofa, který sám sebe řadil spíše mezi filosofy dialogu než mezi křesťanské existencialisty, „nejčastěji pak své myšlení charakterizoval jako ‚konkrétní

[36] DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995, s. 53.
[37] ibid., s. 54.
[38] ibid., s. 54.
[39] ibid., s. 54.

filosofii‘“.[40] *G.* Marcel byl proti jakékoli schematizaci dějin myšlení a zásadně odmítal veškeré „ismy“, proto také začal být proti Hegelovi, ačkoliv ho původně jeho filosofie hodně přitahovala. Tento antihegelovský protest jej úzce spojoval s myšlenkami dánského filosfofa S. Kierkegaarda, ale nelze říci, že by se jím nechal inspirovat, protože „v době, kdy formuloval některé obdobné otázky i odpovědi jako on, nebyl ještě s jeho dílem obeznámen“.[41] Pro Marcela byla filosofie hledáním neboli prozkoumáváním nekonečného a nehotového vesmíru, kterou zasadil do určitého triadického schématu vyjadřující přechod z ontické roviny (tzn. to, co jest ve světě) do roviny ontologické (tzn. to, co je za světem). Výchozí úrovní pro člověka je **rovina existence**, do které byl vržen, a ve které vládne řád nahodilosti. V této rovině je naše vědomí ponořené do neobjasňovaného empirického vnímání skutečnosti. Druhá úroveň je stále ještě ontická a odpovídá **rovině „mít“** neboli **vlastnictví**. V této rovině se člověk snaží své zkušenosti objektivně analyzovat, tedy vytvořit jakousi síť pojmů, která mu slouží jako ochranná bariéra před zbytkem světa. Tato první reflexe však postrádá participaci na celku světa. Člověk by se měl pokusit překonat tuto odtrženost pomocí tzv. druhé reflexe, která ho dostane na cílovou úroveň ontologického charakteru odpovídající **rovině bytí**. Zde se člověku odhaluje jeho existence ve své podstatě a umožňuje mu osobně se účastnit svobodných vztahů, a dosáhnout tak sjednocení se sebou samým, s druhými osobami a s Bohem.

Jak je z tohoto výkladu patrné, cílem filosofie je tedy navázání svobodných vztahů, což také charakterizuje filosofii dialogu, jejíž hlavní myšlenky se snažíme postihnout v následující kapitole.

2.2 FILOSOFIE DIALOGU

Jelikož se chceme pokusit dokázat ideovou souvislost Romaina Garyho a představitelů filosofie dialogu, musíme nejdříve tuto filosofii vymezit a její základní myšlenky představit.

Základním kamenem této filosofie je pojem dialog. Dialog zde ovšem není myšlen v původním sokratovském smyslu jako dialektická metoda, která spočívala na střetávání myšlenek a jejímž cílem bylo porozumění nějakému obsahu. Dialog chápeme jako „vztahovou vzájemnost, která bytostně překračuje a podmiňuje vše, co se v jejím rámci či jejím prostřednictvím děje“.[42] Toto pojetí bylo poprvé souvisle rozebíráno ve 20. letech

[40] BENDLOVÁ, Eliška. *Gabriel Marcel*. Praha : Filosofia, 1993, s. 9.
[41] ibid., s. 12.
[42] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s.7.

20. století Hermannem Cohenem, Ferdinandem Ebnerem, Franzem Rosenzweigem a Martinem Buberem a následně od 40. let Emmanuelem Lévinasem a dalšími. Zkušenost první světové války tak vytvořila podmínky pro prosazení programové filosofie dialogu.

Hermann Cohen (1842-1918) byl německý židovský filosof navracející se k myšlenkám Immanuela Kanta (jehož kategorický imperativ je jakýmsi hlídačem morálky nebo-li etického jednání) a který také pojednával o otázkách judaismu. Podle něj „biblický Bůh není součástí světa jako pohanské modly; není tedy předmětem zkoumání, nýbrž tím, kdo po člověku vyžaduje etické jednání“.[43]

Franz Rosenzweig (1886-1929) byl také německý židovský filosof, uznávaný odborník na Hegelovu filosofii (Hegel chápal člověka jako pouhou součást dějin řízených světovým duchem), žák H. Cohena a překladatel Bible. Pro jeho filosofii byla ústředním tématem otázka „Kdo jsi, Adame?“, kterou Bůh oslovuje lidské Já a vytváří z něho Ty, které vstupuje do vztahu. Rosenzweig zdůrazňuje „vzájemnou nepřevoditelnost světa, člověka a Boha [a jejich] navzájem diferencované bytí“.[44] Důkazem toho je myšlenka stvoření: svět se nemůže stát lidskou představou, a naopak člověk nemůže být pohlcen světem. Bůh, který se zjevuje Adamovi, ho oslovuje a zavazuje k odpovědi, která povede k jeho vykoupení. Symbolikou tohoto vztahu je židovská Davidova hvězda, jež je tvořena dvěma trojúhelníky: Bůh, svět, člověk a stvoření, zjevení, vykoupení.

Ferdinand Ebner (1882-1931) byl rakouský katolický učitel a filosof opírající se o Kierkegaardovy myšlenky. (Kierkegaard jako první staví člověka a jeho existenci, která je charakterizována úzkostí a odcizením, do středu filosofické reflexe; „je všeobecně považován za zakladatele existenciální filosofie [a] ‚praotce‘ existencialismu 20. století“).[45] Ebner vycházel z osamělosti lidské existence, jež je důsledkem odloučení od absolutního Ty a má se překonat dialogem s Bohem. Bůh se zjevuje jako oslovitelné Ty v modlitbě, a modlitba je tedy „základní způsob lidského existování“.[46]

2.2.1 Martin Buber (1878-1965)

Martin Buber je považován za jednoho z nejvýznamnějších myslitelů 20. století. Byl výrazným představitelem dialogického proudu filosofie. V jeho tvorbě se setkávají

---

[43] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Herman Cohen* [online]. c2010 [cit. 7. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Hermann_Cohen>.
[44] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 11.
[45] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Søren Kierkegaard* [online]. c2010 [cit. 8. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/S%C3%B8ren_Kierkegaard>.
[46] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 13.

duchovní dimenze starých židovských tradic s evropským filosofickým myšlením a jeho humanismus se stal zdrojem inspirace především existencialisticky orientované filosofie.

Narodil se roku 1878 ve Vídni, ale své dětství strávil u polského dědečka ve Lvově, kde vystudoval gymnázium. Dále pokračoval ve studiu filosofie na univerzitě ve Vídni a poté v Lipsku, Curychu a Berlíně. Od roku 1902 žil v Německu, odkud roku 1938 emigroval do Palestiny a roku 1965 zemřel v Jeruzalémě. Sám se považoval za „‚polského žida'".[47] Společně s Franzem Rosenzweigem přeložil Starý zákon do novější němčiny. Po krátké spolupráci s Theodorem Herzlem se stal zastáncem tzv. kulturního sionismu (hlavním cílem tohoto ideového směru bylo přestěhování Židů do Země izraelské a vybudování a udržení židovského státu) a utopického socialismu (představa o dokonalé společnosti založené na společném vlastnictví, společné práci a rozdělování hodnot v duchu rovnosti) a zasazoval se o mírové vyrovnání s Araby. Ve svých pracích se vždy snažil vystihnout jádro židovství, ale zároveň bránil vlastní nezávislost vůči tradici a vazbám k židovské obci. Největší význam se přikládá jeho **filosofickým spisům**, mezi které patří dílo *Já a Ty* (1923). Tento titul je pokládán za klíčový text k pochopení Buberova myšlení, kde se zaobírá otevřeností člověka, která má vést k objevování vlastního „Já" a k lepší komunikaci lidstva. K dalším důležitým filosofickým spisům se řadí *K dějinám dialogického principu* a *Problém člověka* (1943). Podstatnou roli hrají také jeho **biblické práce**: *Mojžíš*, *Falešní proroci*, *Biblický humanismus* a *Temnota Boží* (1953), kde si pokládá otázku: „Čím je bůh dnešnímu člověku?"[48] a hovoří s velkými osobnostmi dějin náboženského a filosofického myšlení. A v neposlední řadě musím jmenovat také jeho **chasidské spisy**: *Chasidská vyprávění*, *Chasidské poselství*, *Moje cesta k chasidismu* a *Gog a Magog* (1949), což je chasidská kronika, kterou napsal dokonce hebrejsky.

Filosofii Martina Bubera významně ovlivnilo tzv. chasidské hnutí, které vzniklo již na počátku 18. století v jihovýchodním Polsku a na Ukrajině jako reakce na pogromy. Šlo o lidové hnutí hlásající radost „z každodenního konání [a] kladlo důraz na intenzivní náboženský prožitek".[49] Přívržencům se vytýkala především nevzdělanost, pověrčivost, víra ve skřítky a démony, tzv. dybbuky (převtělování duší), praktikování meditací a kouzlení. „Bůh není v chasidismu objektem věrouky, ale živým partnerem

[47] BUBER, Martin. *Gog a Magog*. Praha : Mladá fronta, 1996.
[48] BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha : Vyšehrad, 2002.
[49] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Chasidismus* [online]. c2010 [cit. 8. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Chasidismus>.

komunikace.“[50] Vztah mezi člověkem a Bohem má dva základní rysy: ačkoli mezi člověkem a Bohem je nepřekonatelná diference, člověk je pro Boha svobodným partnerem, který může naplnit, nebo odmítnout poslušnost.

Nyní se dostáváme ke stěžejnímu filosofickému dílu M. Bubera, a sice *Já a Ty* (1923). Jak uvádí J. Poláková: „Kniha je rozvržena do tří téměř souměrných částí, z nichž první uvádí do jádra koncepce, provedené pak v horizontálním, sociálně ontologickém[51] průmětu, a v poslední části v průmětu vertikálním, spirituálně teologickém.“[52] Dialog je chápán jako transcendence (překročení zkušenosti našich smyslů), jako obrat myšlení a života od Já k Ty. Smyslem dialogu je „kontakt se skutečností“[53] a vytvoření vztahů, v nichž se odhaluje jejich vázanost k imanenci (vnitřní příslušnost nepřesahující věc, svět, možnou zkušenost), od které se nelze odpoutat pouhou její negací, ale k jejímuž překročení člověk potřebuje božskou pomoc.

M. Buber stanovuje, že princip dialogu je postaven na dvou postojích člověka, které zastává a kterými se situuje do dvou rozdílných světů. Jedná se o **„svět slova Ono“**, což je svět zkušenosti, kde se zpředmětňuje Já člověka. Tento svět zakoušíme, čerpáme z něj vědění a zkušenosti; vnímáme něco, pociťujeme něco, představujeme si něco atd. „Ten, kdo zakouší, se světa neúčastní“,[54] jelikož zkušenost je obsažena v něm (v zakoušejícím) a nikoliv mezi ním (zakoušejícím) a světem. Já je nositelem počitků a svět je předmětem. Věci se stávají souhrny vlastností uspořádané v prostoru, čase a kauzálních souvislostech. Věci trvají a navzájem na sebe působí. Člověk se v tomto pojímání „staví před věci, nikoliv tváří v tvář věcem“.[55]

A druhým světem je **„svět slova Ty“**, kde se uskutečňuje vztahová přítomnost. Jedná se o svět bytí ve vztahu. Buber rozlišuje tři sféry vztahu:[56] život s přírodou, kde vztah je pod prahem řeči; život s lidmi, kde vztah má podobu řeči; život s duchovními jsoucnostmi, kde vztah je mimo řeč. Ve světe Já-Ty dochází k setkávání s jedinou jsoucností, nikoliv podstatou. Tento svět není souvislý v prostoru a času, není uspořádán a není spolehlivý, protože se objevuje jako stále něco nového a vše proniká vším; není trvalý, je naší přítomností a pomáhá „tušit věčnost“.[57]

---

[50] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 14.
[51] Ontologie se zabývá jsoucny, tedy jednotlivostmi, které nás obklopují, a bytím, tedy tím, co tyto jednotlivosti spojuje a přesahuje.
[52] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 16.
[53] ibid., s. 52.
[54] BUBER, Martin. *Já a Ty*. Olomouc : Votobia, 1995, s. 8.
[55] ibid., s. 26.
[56] ibid., s. 9.
[57] ibid., s. 28.

Martin Buber stanovil, že neexistuje žádné Já o sobě. Existuje jen já ve dvou modalitách Já-Ty a Já-Ono. Navíc předpokládá aprioritu vztahu Já-Ty, což znamená, že Ty je člověku vrozené. Na počátku je tedy vztah Já-Ty, který se rozkládá na Já a Ty, Já se pak od Ty odlučuje, aby umožnilo vznik Já-Ono. Buber dále říká, že skutečný svět zůstává myšlení Já-Ono uzavřen, protože zkušenost je v člověku a ne mezi ním a světem. V tomto světě totiž člověk vykonává jednosměrnou aktivitu, když si uspořádává, vysvětluje nebo zachází s předměty světa. Toto nahlížení je důležité jen pro přežití, proto také zde existuje Svět Idejí jako útočiště před nicotností. Naopak skutečný svět se člověku otevírá pouze ve vztahu k věčnému Ty. Tento „vztah je přitom bytostně vyznačen jako člověkem nepřisvojitelná ‚vzájemnost'".[58] Člověk se stává sám „sebou jen díky svému vztahu k ‚Ty' [a zároveň] stávaje se sebou",[59] říká „ty". Skutečný život je setkáním, které je pasivitou (jsem vyvolen) i aktivitou (volím) zároveň. Dokonalé setkání je pak možné jen při sjednocení duše, což může uskutečnit jen myšlení Já-Ty. Svět slova Ono se charakterizuje jako souvislý v prostoru a čase a svět slova Ty má souvislost ve Středu, čímž myslí Boha, kde se protínají linie vztahů a díky němuž se svět stává „zcela přítomný a ozářen věčností".[60] Přítomnost je trvalá a „existuje jen potud, pokud existuje setkání a vztah".[61] Ve světě Já-Ono je jen minulost a předměty „patří tomu, co už bylo".[62]

- MYŠLENKY O UMĚNÍ

Umělecké tvoření je jedním ze tří způsobů, jakým bezprostřední vztah působí na protějšek, a odpovídá sféře života s duchovními jsoucnostmi. Druhý způsob je vztah k lidskému Ty v podobě lásky, jelikož láska se děje, je mezi Já a Ty a odpovídá sféře života s lidmi. A třetí způsob je vztah k tvorům formou vyhlížení, tzn. že vidíme kolem sebe různé bytosti a odpovídá sféře života s přírodou. „Věčný původ umění je v tom, že se člověk setkává s tvarem, který se chce jeho prostřednictvím stát dílem."[63] Umělecké dílo tedy není výtvorem člověka, nýbrž je to jev, který ho oslovuje a podněcuje k činu. Tento čin pak obětovává nekonečnou možnost tvaru tím, že ho ztělesňuje, tzn. převádí ho do světa slova Ono, protože dílo zakoušíme a můžeme jej popisovat jako souhrn vlastností. Princip ztělesnění znamená vystoupení z bezprostorové a bezčasové přítomnosti do existence. Znamená to, že činem vevazujeme Ty do světa Ono, a vzniká tak „symbol,

[58] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 18.
[59] BUBER, Martin. *Já a Ty*. Olomouc : Votobia, 1995, s. 13.
[60] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 22.
[61] BUBER, Martin. *Já a Ty*. Olomouc : Votobia, 1995, s. 14.
[62] ibid., s. 14.
[63] ibid., s. 12.

jehož určením je umožnit nový vstup do vztahu“.[64] Vztah trvá pouze potud, pokud člověk znovu a znovu objevuje hranici mezi skutečným a neosobním světem, protože vždy, když člověk odpoví na pozvání do vztahu, spoutává „Ty“ a zaklíná jej v předmět, protože se snaží předat zkušenost. „Každému ‚Ty‘ na světě je podle jeho podstaty určeno, aby se stalo věcí, nebo aby se znovu a znovu ocitalo v oblasti věcí. (…) ‚Ono‘ je věčná kukla, ‚Ty‘ věčný motýl.“[65] Umělecké dílo trvá v podobě Ono, aby se v něm zablesklo Ty.

- MYŠLENKY O HISTORII A USPOŘÁDÁNÍ SVĚTA ONO

Historie je vlastní světu Ono a je důkazem toho, že se tento svět rozrůstá. Svět je rozdělen na jednotlivé kultury, které se nejen vyvíjejí samy o sobě, ale také přijímají zkušenosti kultury cizí. Čím víc se zvětšuje rozsah předmětného světa, tím víc se musí zdokonalovat schopnost jej zakoušet a užívat. Zakoušení je nahrazováno nepřímou formou zakoušení, tj. „nabýváním znalostí“ a schopnost užívat se zužuje na specializované „zužitkování“. Bohužel to přináší potíž v tom smyslu, že „rozvoj schopnosti zakoušet a užívat jde většinou ruku v ruce se zmenšením síly, která člověku umožňuje vstupovat ve vztah“.[66] Člověk pak rozděluje svůj život do dvou jasně vymezených oblastí: do oblasti institucí, která odpovídá všemu, co je „venku“, tzn. práce, zájmy apod., a do oblasti citů, která naopak je to, co je „uvnitř“, tedy osobní svět emocí. Jenže ani vnější ani vnitřní svět člověku neumožňuje opravdový život a tak vzniká v lidech úzkost. Úzkost probouzí lidi, aby vytvořili společenství, které umožňuje pouze „vztah k živoucímu Středu“.[67]

- MYŠLENKY O LÁSCE A CITECH

Láska bývá zaměňována s city. City jsou něco, co máme, zatímco láska je jen jedna a ta se děje. City jsou v člověku, zatímco člověk je v lásce. Láska je vztah k lidskému „Ty“ a nachází se mezi „Já“ a „Ty“. „Láska je odpovědnost jednotlivého já za jednotlivé ty: v tom je rovnost – která nemůže být v žádném citu – rovnost všech, kteří milují (...)“.[68] Buber jakoby se rozdvojil, sám vznáší námitku, že to vypadá, jako by láska byla jediný vztah mezi lidmi, ačkoliv přeci existuje i nenávist. A odpovídá na ni tím, že pokud láska nevidí celou bytost, tak je slepá. Nenávist je pak slepá již svou povahou, z čehož plyne, že člověk může nenávidět jen část bytosti. Nenávist se pohybuje na pomezí zavržení sebe

[64] HELLER, Jan. In BUBER, Martin. *Já a Ty*. Olomouc : Votobia, 1995, s. 115.
[65] BUBER, Martin. *Já a Ty*. Olomouc : Votobia, 1995, s. 17-18.
[66] ibid., s. 34.
[67] ibid., s. 38.
[68] ibid., s. 15-16.

samého či zavržení druhého, tedy ať už se člověk rozhodne jakkoliv, vždy dojde k nedovršení vztahu „Já“ k „Ty“.

City existují v polárním napětí: city jsou podmíněny svými protiklady. Člověk se ve vztahu cítí nejenom naprosto závislý, ale také naprosto svobodný. M. Buber varuje: „Chtít chápat čistý vztah jako závislost znamená chtít zbavit jednoho z nositelů vztahu, a tím vztah sám, skutečnosti.“[69]

- MYŠLENKY O SVOBODĚ

Buber vychází z toho, že ve světě slova Ono vládne příčinnost, ať už v procesech fyzických či psychických. Každý proces má svou příčinu a také je sám příčinou jiného procesu. Tak funguje kontinuum, které je nezbytně nutné pro vědecké uspořádávání přírody. Ve světě vztahu Já-Ty stojí „Já“ a „Ty“ svobodně tváří v tvář „ve vzájemném působení, které není spojeno žádnou příčinností“.[70] Člověk, který vstoupil do vztahu a ví o přítomnosti „Ty“, dokázal, že je schopen se rozhodovat. A jedině ten, kdo se rozhoduje, je svobodný. Rozhodnutí je vybrání si z mnohosti, která člověka pokouší. Člověk má za úkol vybrat si jednu z bludných idejí a zamítnout její druhou alternativu. Pokud se člověk nedokáže rozhodnout, upadává do zla. Tím, že opouští mnohost, vrací se do světa Ono, ze kterého opět může vstoupit do světa vztahu. Takto naplňuje svůj osud, který spočívá v překračování hranice mezi „Ty“ a „Ono“. „S osudem se setkává jenom člověk, který uskutečňuje svobodu.“[71] Protikladem svobody a osudu je svévole a neuniknutelná sudba. Člověk, který věří ve skutečnost, je svobodný tehdy, když je schopen obětovat svou nesvobodnou vůli, ovládanou pudy a věcmi, ve prospěch své velké vůle, „která opouští určené a jde za určením“.[72] Naopak člověk, který nevěří, není schopen oběti a nedostává se mu milosti, žije ve světě, který je zprostředkovaný a ovládaný účely, v němž prosazuje svoji schopnost ho užívat. Neuniknutelná sudba spočívá v tom, že člověk si je vědom, že existuje opravdová skutečnost, ale odmítá o ní přemýšlet, jelikož by se jeho chápání světa zbortilo, a proto není schopen obratu.

- MYŠLENKY O VNITŘNÍM ROZPORU

Jak již bylo zmíněno výše. Buber vychází z apriority vztahu, z toho, že člověku je Ty vrozené. Pokud ale člověk vrozené Ty neuskutečňuje ve vztahu, pak „Ty si razí cestu

[69] BUBER, Martin. *Já a Ty*. Olomouc : Votobia, 1995, s. 67.
[70] ibid., s. 43.
[71] ibid., s. 44.
[72] ibid., s. 49.

dovnitř“[73] a rozvíjí se na Já. V člověku se tak utváří jeho vlastní protějšek, což je známkou vnitřního rozporu. Dochází tak k nenaplnění vztahu a vytváření iluze o jeho naplnění. Člověk tak tápe na pokraji života a občas, když začne přemýšlet o tom, jak tento stav napravit, uvědomuje si, že zná pravý směr obrácení, ale není schopen podstoupit oběť, která tento obrat podmiňuje. Proto zděšen z tohoto odcizení mezi já a světem uniká do iluze, která vytváří dva oddělené obrazy. První obraz je obrazem světa jakožto institucí, které buduje a ovládá, a druhý obraz je obrazem Já jakožto nositele pocitů a představ. Pokud člověk střídavě obrací svůj pohled na jednotlivé obrazy, nalézá dočasné uspokojení, jelikož buď neexistuje já nebo neexistuje svět. Pokud ovšem zří oba obrazy najednou, propadne zděšení, protože spatřuje, že neexistuje ani já ani svět.

- MYŠLENKY O MODLÁCH

M. Buber reaguje na tezi jednoho nejmenovaného moderního filosofa, že každý člověk musí věřit „buď v Boha, nebo v ‚modly‘, tj. v nějaké nekonečné dobro“.[74] Tento názor vychází z předpokladu, že poměr člověka k modlám je stejného charakteru jako jeho poměr k Bohu a že tedy stačí roztříštit modlu a nahradit ji Bohem, tedy obměnit předmět, k němuž se člověk vztahuje. Buber však oponuje tím, že poměr člověka k modlám je charakterizován potřebou je zakoušet a užívat, což znemožňuje spatřit Boha. Jedinou cestou, jak s Bohem navázat vztah, je projít znovuzrozením, podstoupit oběť, obrátit se… Z toho plyne, že člověk se musí nejdříve naučit novému způsobu vztahování se: pouhá substituce modly Bohem není možná, jelikož Boha nelze vlastnit.

Tímto bychom ukončili expozici základních východisek Buberovy filosofie a jeho myšlenek vztahujících se k vybraným jevům, jenž jsou svázány s lidskou společností a kulturou. A následně bychom chtěli představit dalšího významného myslitele, který na Buberovy myšlenky navázal.

2.2.2 Emmanuel Lévinas (1906-1995)

Emmanuel Lévinas je považován za velmi významného a originálního filosofa 20. století. Zabýval se především fenomenologií, judaismem a etikou, zpočátku byl velmi ovlivněn Edmundem Husserlem a Martinem Heideggerem, ale po druhé světové válce jeho

[73] BUBER, Martin. *Já a Ty*. Olomouc : Votobia, 1995, s. 56.
[74] ibid., s. 83.

filosofie nachází zdroj v Talmudu[75] a navazuje na filosofii Martina Bubera a Franze Rosenzweiga.

E. Lévinas se narodil podle gregoriánského kalendáře 12. ledna roku 1906 v litevském Kaunasu, který v té době patřil carskému Rusku. To používalo kalendář juliánský, jenž je zpožděn o 13 dní, a proto se jako datum narození uvádí i 30. prosinec 1905. Lévinas pocházel z ortodoxní židovské rodiny, jejíž postoje vycházely z přísného studia Talmudu, a proto byly v přímém protikladu s entusiasmem chasidismu. Před první světovou válkou se rodina musela přestěhovat na Ukrajinu, kde roku 1917 prožívají události Ruské revoluce (jednalo se o sérii politických akcí, po kterých došlo k odstranění ruského systému samovlády Mikuláše II. a následně provizorní vlády tzv. Dumy a převzetí moci bolševickou stranou, což vyústilo ke zřízení Sovětského svazu, který trval až do roku 1991). Roku 1920 se Lévinas opět vrátil do Kaunasu, kde studoval na židovském gymnáziu. Tady si osvojil základy německé kultury a roku 1923 odešel studovat na univerzitu ve Štrasbuku, odkud roku 1928 přešel do Freiburku, kde studoval pod vedením E. Husserla. Od roku 1930, kdy se dostal na pařížskou Sorbonu, se stal průkopníkem fenomenologie ve Francii. Jelikož získal francouzské občanství, byl roku 1939 povolán do armády, kde o rok později upadl na pět let do německého zajetí. Manželka s dcerou přežily ukryty v katolickém klášteře poblíž Orléans, ale celá jeho rodina, která zůstala v Litvě, byla vyvražděna. Po válce se stal ředitelem israelské orientální školy, kde zůstal až do roku 1979. Lévinas také působil na francouzských universitách v Poitiers, na Paris-Nanterre a na Sorboně. Jeho nejvýznamnějším dílem je *Totalita a nekonečno; Esej o Exterioritě*, kterým se habilitoval roku 1961. Druhým jeho nejvýznamnějším dílem je publikace z roku 1974: *Jinak než být aneb za hranice esence.*

J. Poláková píše: „Tím, čím byl pro Bubera chasidismus, je pro Lévinase Talmud. Jeho tradice však nese zcela jiný typ židovství: založený nikoli na principu ‚srdce' a na niterné modlitbě, ale spíše na racionální moudrosti a na eticky motivované profánní [světské, všední] aktivitě."[76] Tento realističtější přístup Lévinasovi umožnil daleko významnější vliv na židovské myšlení, než jakého dosáhl Buber. Lévinas totiž jasně vymezil hranici mezi „čistým" náboženstvím transcendentního Boha a „pohanskými" duchovními praktikami a naukami, které nemusí být na první pohled patrné jako např. pro moderní dobu typický brainwashing, česky vymývání mozku či psychická

[75] Soupis rabínských diskusí týkajících se židovského zákona, etiky, které židovská tradice považuje za směrodatné.
[76] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 28.

manipulace, která se projevuje jako „působení na člověka s cílem ovládnout (formovat) jeho myšlení proti jeho vlastní vůli“.[77] Těmto „nečistým“ praktikám vytýkal, že nejde o jednání vycházející ze svobodné vůle, ale naopak že jde o chování, které je určené vůlí někoho jiného.

Jeho filosofie je však cestou k nepodmíněnému, je hledáním dokonalé svobody vůči nenaplněnému, neosobnímu bytí. Popírá tedy „filosofii Neutra“ ve smyslu Heideggerova „bytí jsoucího“ a Hegelova „neosobního rozumu“, rozumu, jenž není spojován s člověkem a jehož tvořivá síla se ztělesňuje ve formě materiálního světa. Hlavním cílem hledání je tedy subjektivita, která může být osvobozena nikoliv „Stvořením“, jež člověka vnáší do světa mezi věci, ale „Vykoupením“ nebo-li vztahem k Druhému. Jedná se především o vztah etický. Jsme povoláni k odpovědnosti za Druhého a stáváme se jeho “rukojmím”. Být “rukojmí” je však svobodné a osvobozující, protože „svoboda nevyrůstá ze sebestředné autonomie, ale zakládá se právě na heteronomním vztahu k druhému“.[78]

Naproti tomuto neosobnímu bytí zavádí pojem **Tvář** jako centrální pojem pro vyjádření přítomnosti, zjevení Druhého. Ve Tváři druhého, která se nevystavuje smyslovému vnímání, se ukazuje samo nekonečno. V rozhovoru s Bernhardem Casperem odpovídá na otázku, co pro něj znamená tvář člověka: „Přistupovat k člověku jako ke tváři znamená oslovovat ho jako tvář a hned rozumět řeči tváře. Tvář je to, co mluví dřív než řeč, je to výraz ještě než přijdou slova. (…) Vnímám tvář druhého jako nahotu, jako jistou obnaženost – jako ubohost – jako bezbrannost; jako vystavenost smrti. (…) Tvář druhého znamená volání po mně, zavolání. Nesmím ho nechat zemřít o samotě. Nesmím ho zabít.“[79]

Dalším klíčovým pojmem k porozumění filosofie E. Lévinase je **exteriorita**, (vnějšnost, nepřivlastnitelnost, jinakost). V tomtéž rozhovoru vysvětluje, že „jinakost druhého neznamená, že na něm vidím rysy, které mi nejsou podobné (povahy, obličeje), (…) [nýbrž, že tato nepřivlastnitelnost spočívá v tom, že] druhý není zde přede mnou, není přítomen pro mne jen proto, že já ho “myslím”, že je mnou odhalován a vnímán (…) druhý se doslova prolamuje a vpadá do prostoru mé osobní existence, do mého “já” (…) prosazuje se sám od sebe“.[80]

---

[77] ŠMÍDOVÁ, Lucie. *Brainwashing* [online]. [cit. 10. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://www.svengrosman.szm.sk/Demokracia/BRAINWASHING.htm>.
[78] *Emmanuel Lévinas: Být pro druhého* [online]. [cit. 10. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/levinas.htm>.
[79] ibid.
[80] ibid.

- MYŠLENKY O SVOBODĚ A O LÁSCE

Lévinas kritizuje tradiční pojetí svobody, které je spojeno s konceptem autonomie. Což znamená, že člověk je svoboden, pokud naslouchá hlasu svého rozumu a vytváří si vlastní mravní zákon. V podstatě to odpovídá Kantovu kategoriálnímu imperativu, jenž je zodpovědný za etické chování. V rovině společenské se pak toto pojetí shoduje se společenskou smlouvou J. J. Rousseaua, jejíž uzavření a dodržování zajišťuje svobodu. Lévinas však paradoxně zastává východisko heteronomie, která zjednodušeně řečeno znamená přijetí zákonů druhého. Svobodu máme spatřovat v tom, „co je určováno slovem druhého, přičemž tím druhým může být člověk nebo Bůh“.[81] Lévinas totiž tradičnímu konceptu svobody vytýká absenci spravedlnosti. Hovoří o „tradiční posedlosti Jednotou, jež pravidelně vyúsťuje do vylučování těch, kteří do ní nezapadají“.[82] Dále stanovuje, že hranice svobody nemá být spojena s myšlenkou prohry (svoboda končí tam, kde začíná svoboda jiného), ale s myšlenkou viny („„Jaké je mé právo na život tváří v tvář utrpení druhého?““),[83] která není myšlenkou destruktivní, nýbrž vede ke kladení větší náročnosti k sobě samému. Lévinas to nazývá „nesnadnou svobodou“.

Láska v pojetí E. Lévinase obsahuje „odkaz na biblickou tradici: Bůh, který člověka povolává jménem (‚Kdes byl, Adame?‘), mu také nařizuje lásku“.[84] Láska není tedy spontánním citem, který se může kdykoli zrodit, ale je to odpověď na přikázání. Hebrejská tradice, která definuje zákon jako výzvu k lásce, je pak v opozici s křesťanským učením, jenž staví lásku a zákon proti sobě. Člověk, který na sebe bere odpovědnost za druhého, to dělá svobodně, ale tato svoboda je omezena jen na volbu samotnou, neboť ta je omezena v čase a prostoru. Ale ve skutečnosti odpovědnost předchází lidskému rozhodnutí, protože člověk byl vyvolen a povolán, aby byl odpovědný.

Problematika vztahu k Druhému, konkrétně dva jeho modely – milostný a otcovský vztah – je předmětem knihy *Čas a druhý* (1947), kterou mimo jiné reagoval na francouzský existencialismus, jenž byl na vrcholu své působnosti. Hlavní myšlenkou je fakt, že pouze čas – v pojetí Henriho Bergsona, nikoliv jako kontinuum příčin a následku, ale jako trvání, které propojuje minulost a budoucnost – může člověka dovést „k nepřivlastnitelné jinakosti druhého“.[85] Dokládá to na příkladech milostného a rodičovského vztahu. Milostný vztah chápe jako „asymetrický“ vztah k bytosti (oproti

[81] CHALIEROVÁ, Catherine. *O filosofii Emmanula Lévinase*. Praha : Ježek, 1993, s. 18.
[82] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 39.
[83] CHALIEROVÁ, Catherine. *O filosofii Emmanula Lévinase*. Praha : Ježek, 1993, s. 16.
[84] ibid., 1993, s. 19.
[85] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 31.

Buberovi, který předpokládá rovnost těch, kteří milují). Tato asymetrie spočívá v tom, že jsou přitahovány dvě bytosti, které se vyznačují atributem jinakosti. Lásku nelze chápat jako prolnutí dvou komplementárních členů, je to vztah k něčemu, co stále uniká. Rodičovský vztah je vztah směřující k druhému, jenž je naprosto jiný a zároveň je mnou. Oba dva modely vztahů jsou vztahy k budoucnosti, k něčemu, co nemůžeme vlastnit.

- MYŠLENKY O SMYSLU DĚJIN

Lévinas kritizuje filosofii, která se zabývá smyslem dějin: „Nestala se snad filosofie – kdysi děvečka theologie – služkou politiky?“[86] Poukazuje na to, že dějiny jsou ovlivněny průmyslovým potenciálem národů a směloství jejich vládců. Kritizuje také židovství, že tento způsob myšlení přijalo za vlastní a jedinou jeho starostí je zapadnout do řady. Dějiny jsou, až na světlé momenty, kdy jejich běh ovládá morálka, „řetězem zločinů, v němž jeden zločin přivolává druhý“.[87] Lévinas proto nabádá k trpělivosti, k udržení odstupu od toho, co přichází, aby se naplnilo privilegium člověka, jenž dospěje do svobodného bytí, které soudí dějiny, místo aby se jimi nechalo soudit.

- MYŠLENKY O IDENTITĚ

Podobně jako o kritice dějin uvažuje o stavu humanitních věd. Nezměrné množství nových vědomostí je nutné nějak zorganizovat, aby se v nich člověk orientoval, což vede k formalismu. Také na otázky, zabývající se tím, co si člověk sám uvědomuje jako např. smrt či znovuzrození, se hledají odpovědi mající logickou formalizaci, což by se dalo charakterizovat jako poznání z vnějšku. Lévinas říká, že: „Subjekt je nadále vyloučen z oblasti odůvodňování. (…) Už to není tak, že by člověk na základě svého povolání hledal či měl pravdu; to pravda sama si zjednává a drží člověka, na němž nezáleží. Interiorita vlastního já, totožného se sebou, se rozpouští v totalitě bez úkrytu a bez tajemství.“[88] Moderní věda rozkládá svět na jednotlivosti, místo aby obsáhla svět jako celek. A společenská zřízení, ačkoliv v erbu mají ideály humanismu, válku a vykořisťování vymítit nedokážou. Vzniká tak pocit odcizení a lidé trpí úzkostí, která pramení z nezdaru revolucí, jež místo aby nastolily spravedlnost, zavádí nové formy násilí a byrokracie.

V podobném duchu uvažoval již i Martin Heidegger, německý fenomenolog, který odmítá smysl bytí jako stálou přítomnost, protože v tomto chápání se částečně vytrácí časovost, a přechází k pojetí dějinné proměny smyslu bytí nebo-li k rozvinutí smyslu bytí.

[86] LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 125.
[87] ibid., s. 125.
[88] ibid., s. 99.

Ztráta temporálního smyslu je nejvíce patrná na povaze techniky, která je pro něho nejextrémnější pozicí smyslu bytí, „je to samo bytí ve svém nejzazším vyprázdnění“.[89] Lévinas podstatu nebo-li esenci bytí chápe jako zjevování, které se svěřuje člověku jako tajemství a jako úkol. Člověk je poslem bytí, který nevyjadřuje žádné nitro. V otevřenosti, ale i v zapomenutí bytí se člověk stává uzavřenou monádou, duší, vědomím, a dochází tak k potlačení subjektivity, což znamená konec evropské metafyziky. Nitro není svět. „Myslet – po konci metafyziky – znamená odpovídat na tichou řeč výzvy“,[90] žasnout nad tichem. V tom tkví také zásadní úloha umělce, jehož dílo střeží mlčení a „nechává esenci bytí být“.[91]

Lévinas konfrontuje smysl a poslání subjektivity s lidskou příčinností a svobodným činem. Tento vztah vnímá jako a priori daný. V přiblížení k druhému, jenž je předem pod mou odpovědností, totiž pociťuji, že mé svobodně učiněné rozhodnutí bylo obejito a došlo k odcizení mé identity. Subjektivita je radikální pasivita člověka, pro kterou je charakteristická otevřenost nebo-li nemožnost se uzavřít zevnitř. Tato otevřenost je zranitelnost těla vystaveného ranám, bezmocnost, pokora trpění, což je více než jen pasivita. Člověk se odhaluje, vydává a dosahuje tak upřímnosti, pravdivosti.

Otázka cizoty subjektu je odrazovým můstkem k uvědomění si nestejnosti, nelhostejnosti vůči lidem. Krize interiority respektive nemožnost identity odhaluje rozdílnost uvnitř já samotného. „Nikdo nemůže zůstat v sobě: lidství člověka, subjektivita, je odpovědností za druhé, zranitelností.“[92] Já odvrácené od sebe je rukojmím druhých. Ačkoliv se snaží o návrat k sobě, nikdy se se sebou neshledá, naopak se přibližuje k druhému.

V neposlední řadě je důležitá autenticita, aby se kritika humanismu nestala pouhým klišé. Autenticita založená na upřímnosti, jež není násilným činem, ale spočívá v přiblížení k druhému, ujmutí se bližního a vychází z lidské zranitelnosti.

Na tomto místě ukončíme část, která se týká charakteristiky filosofie dialogu, jež tvoří první složku porovnávaného „páru“: filosofie dialogu – tvorba R. Garyho, a přejdeme k části, jejímž středobodem je právě tento autor. Jak již bylo v úvodu naznačeno, považujeme za důležité seznámit čtenáře s osobností R. Garyho, a proto je do této práce zařazen i jeho stručný životopis obsahující i výčet jeho literárních děl.

---

[89] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Martin Heideger* [online]. c2010 [cit. 30. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger>.
[90] LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 101.
[91] ibid., s. 101.
[92] ibid., s. 106.

2.3 STRUČNÝ ŽIVOTOPIS ROMAINA GARYHO

Jak bylo naznačeno v úvodu, tuto část jsme zařadili, abychom seznámili českého čtenáře s osobností Romaina Garyho. Autorka vychází ze zkušenosti, že R. Gary není u nás příliš znám. Tento výjimečný spisovatel je znám převážně pod dvěma pseudonymy: Romain Gary a Émile Ajar, ačkoliv jeho vlastní jméno zní Roman Kacew. Jak bylo napsáno v úvodu - jako jediný francouzský spisovatel získal dvě nejznámější francouzské literární ceny Goncourt, což je ve své podstatě rarita, jelikož podle pravidel Goncourtovu cenu může získat vždy jeden spisovatel pouze jednou za život. Bylo to způsobeno faktem, že pod druhým pseudonymem (Émile Ajar) vystupoval jeho prasynovec z matčiny strany Paul Pavlowitch a toto tajemství nebylo vyzrazeno dříve než po smrti autora samotného.

Životopisná fakta jsme čerpali hlavně ze dvou publikací. Z biografie *Romain Gary*, jejíž autorkou je novinářka a spisovatelka Dominique Bona, která po čtyři roky hledala pravdu o tomto spisovateli mnoha tváří. Vykresluje jej dopodrobna v průběhu celého života. Dětství Romaina Garyho bylo poznamenané chudobou a válkou, dospívání pak strávil na jihu Francie, odkud se angažoval jako letec v hnutí za Svobodnou Francii a připojil se tak k de Gaullovi, dále bojoval v bitvě o Anglii a zúčastnil se mnoha válečných operací v Africe, za což byl odměněn stužkou komandéra Čestné legie a Válečným křížem 1938 – 1945. Po válce začala jeho kariéra ve francouzské diplomacii, kterou nakonec opustil, aby se mohl plně věnovat literární činnosti. Svůj život tragicky ukončil sebevraždou.

Druhá publikace *Romain Gary; À la traversée des frontières*, jejíž autorem je novinář Jean-François Hangouët, jenž v roce 1997 založil společnost Les Milles Gary, která se snaží šířit spisovatelův věhlas.

Velmi důležitým zdrojem byl pro mě také autobiografický text sepsaný Romainem Garym – *Vie et mort d'Émile Ajar*, který byl vydán až posmrtně, kde potvrzuje, že i tento pseudonym patří jemu, a vysvětluje, co ho vedlo k tomu, aby si jej vytvořil.

2.3.1 Dětství

Již pouhé narození je opředeno mnoha nejasnostmi, které jsou způsobeny posunem mezi juliánským a gregoriánským kalendářem. Rodný list nalezený a uschovaný v Litevských archivech udává jako datum narození 21. května[93] 1914 ve Vilniusu. Toto město nejdříve patřilo k Ruskému císařství, později bylo okupováno Němci, poté bylo

[93] Podle gregoriánského kalendáře, jenž je o 13 dní v předstihu před juliánským, tudíž dle juliánského kalendáře se udává datum 8. května 1914.

střídavě v držení Polska a Ruska, které se ho nakonec vzdalo ve prospěch Litvy. Odtud také pramení různé označení tohoto města v jednotlivých publikacích. Jenže Dominique Bona uvádí, že Roman Kacew se narodil v Moskvě, kde jeho matka byla členkou francouzského divadla, a že do Vilniusu přišli až v roce 1917, což je trochu zvláštní, neboť i Romain Gary všude uvádí, že se narodil ve Vilniusu.

Roman Kacew byl vychováván pouze svou matkou Minou Owczynskou (Dominique Bona uvádí Nina), jež pocházela z ruské židovské rodiny, kterou v šestnácti letech opustila a účinkovala v Moskvě pod uměleckým jménem Borisovskaja. Roman Kacew se narodil ve druhém manželství s ruským židovským obchodníkem Leonidem Kacewem (Leïb Kacew), který odešel do ruské armády. Avšak i toto manželství se nakonec rozpadlo krátce po jeho narození.

V září 1915 začala německá okupace Vilniusu a Mina s Romanem se pravděpodobně připojili k herecké kočovné společnosti, která cestovala přes Litvu a Rusko, ale je také možné, že do Ruska byli deportováni. Do Vilniusu, který v té době patřil Polsku, se vrátili až roku 1921. Mina se stala modistkou, učila Romana francouzsky a vykreslovala Francii jako zemi snů. Roman byl však několikrát vážně nemocný a matka přišla o své jmění ve snaze ho vyléčit, proto byli nuceni Vilnius v roce 1925 opět opustit, alespoň tak to líčí ve svém díle *la Promesse de l'aube.* Gary se však ve svých knihách nezmiňuje o válce a antisemitismu, který je ve Vilniusu[94] sužoval, a to byla také pravděpodobná příčina jejich odchodu. Dominique Bona uvádí odchod již mezi lety 1922-23.

Od roku 1926 až do roku 1928 se uchýlili do Varšavy, kde žili snad ještě ve větší bídě než ve Vilniusu. Bydleli společně se strýcem, tetou a sestřenkou Dinah v čekárně jednoho varšavského zubaře, kterou museli každé ráno opustit. Jelikož francouzské gymnázium si nemohli dovolit, od svých deseti let chodil do polské školy, kde byl opět trýzněn kvůli svému židovskému původu. Dominique Bona uvádí jako nástup do školy rok 1924. Roman tedy již od dětství mluvil rusky, polsky a francouzsky a později dokonale ovládl i angličtinu.

2.3.2 Dospívání

V srpnu 1928 opustili Varšavu, aby se definitivně usídlili na jihu Francie v Nice. I zde zaujímali zvláštní postavení, jakožto nepraktikující ruští židé nezapadali ani mezi židy ani mezi Rusy a už vůbec ne mezi Francouze. Paní Mina musela vykonávat ta

[94] Vilnius byl z jedné poloviny obydlen židy a z druhé poloviny Poláky, Němci a Rusy, kteří tradičně drželi židy v nenávisti.

nejskrovnější povolání: venčení psů, hlídání koček a ptáků, úklid domácností, prodej kravat, šátků a parfémů. Od roku 1930 řídila pension Mermonts. Paní Kacewová obývala nejmenší pokojík pod střechou, trpěla cukrovkou, její stav se zhoršoval, ale nikdy si na nic nestěžovala. A do svého syna vkládala všechny své naděje. Mladý Roman špatně snášel nespravedlnost, která nutila jeho matku tvrdě pracovat, a fakt, že jí nemohl pomoci. Odtud pramenil jeho hněv a výbuchy násilností. Svůj první zápis do trestního rejstříku získal poté, co zmlátil jednoho lichváře.

Jediné přilepšení v jejich životě představovaly poukazy a dary od záhadných mecenášů. Netušil, zda je posílá bývalý manžel, přítel či milenec paní Miny, a nikdy se na to nezeptal, přijal toto tajemství a nepřítomnost otce ve svém životě. V jeho literární tvorbě se však skrývá touha mít vlastního otce pod různými narážkami, např. *V životě před sebou* lvice, jež přichází každý večer, aby Momovi olízala tvář; zde je spojitost mezi slovem la lionne – lvice a jménem svého otce Léonid nebo Leïb, což znamená lev. Přesto se nevzdával naděje, že svého otce vypátrá. Nejpravděpodobnějším kandidátem byl Ivan Možžuchin, ruská hvězda němého filmu. Potvrzovala by to i jejich neskutečná podobnost: orientální obličej, světlé oči, obočí, nápadné lícní kosti a černohnědá pleť. Tato teorie mu však nikdy nebyla potvrzena.

Ve škole ve druhém a třetím ročníku zazářil hlavně ve francouzštině, získal cenu za recitaci a napsal nejlepší francouzskou kompozici. Svoji první postupovou zkoušku složil sice ne příliš úspěšně, ale zapsal se do sekce B, kde začal studovat angličtinu jako první jazyk a němčinu jako druhý. Zamiloval se do filosofie, zejména ho oslovila Kantova a Spinozova tvorba. Maturitu pak složil v roce 1933 vcelku dobře.

Po maturitě se rozhodl studovat práva a zapsal se na univerzitu v Aix-en-Provence, kde studoval jeden rok. Od podzimu roku 1934 pokračoval ve studiích v Paříži, kde získal titul v roce 1938. Během svých studií se začal vážněji pouštět do literární tvorby. Po svém prvním románu *La Geste grimaçante* (*Úšklebek*), o přístavech v Šanghaji a Hongkongu, pracoval na románu *Le Vin des Morts* (*Víno zemřelých*), inspirovaném románem *Král Mor* (1835) Edgara Allana Poea, který podepsal pseudonymem Lucien Brûlard.[95] Tento román však vydán nebyl. Ovšem v roce 1935 byly otištěny v literárních listech *Gringoire*, které založil Joseph Kessel, hned dvě jeho novely: *L'Orage* (*Bouře*) a *Une petite femme* (*Ženuška*). Ovšem nejdůležitější událost roku 1935 se stala v červenci: jednadvacetiletý Roman Kacew získal francouzského státní občanství.

[95] Tento pseudonym odráží obdiv k Stendhalovi, který napsal román *Lucien Leuwen.* A dokonce jeho další pseudonym byl Henri Brûlard. Stendhal se vlastním jménem jmenoval Henri Marie Beyle.

2.3.3 Armáda a zrod Romaina Garyho

V roce 1937 začal se svou vyšší vojenskou přípravou a na podzim roku 1938 se rozhodl pro vykonání své vojenské služby u letecké školy v Salon-de-Provence[96] a později v Avordu[97] na východ od Bourges, odkud se vybírali důstojníci letecké armády. Bohužel v březnu 1938 jako jediný z dvě stě devadesáti studentů nebyl povýšen na důstojníka. Příčinou tohoto odmítnutí byl jeho původ, jelikož před válkou bylo třeba pro povýšení být rodilý Francouz nebo mít státní občanství minimálně po dobu deseti let. Takže desátník Kacew zůstal leteckým instruktorem střelby v Salon-de-Provence.

Mobilizován byl až v dubnu 1940. Po měsících čekání za tzv. podivné války[98] je Roman Kacew nejdříve poslán na základnu v Bordeaux-Mérignac. Po nalétání stovek letových hodin je povýšen na seržanta. Po úspěších německé armády začalo být jasné, že Francie utrpí nejhorší porážku ve své historii. Kacew byl zastáncem myšlenky, že je třeba spojit se přímo s Anglií, ale letectvo bylo převeleno do severní Afriky: přes Alžír do Meknèsu v Maroku. Ale 26. června i severní Afrika prohlašuje věrnost Pétainovi, takže je nutné se spojit s Londýnem. Ovšem letadla měla zákaz startování. Kacew se však dozvěděl, že se v Casablance nachází Angličani, aby nalodili polské jednotky. Proto se společně se dvěma Francouzy rozhodl dezertovat a nastoupit na anglickou nákladní loď Oakcrest. Na konci července 1940 se dostali vlakem do Londýna, kde se spojili s Hnutím za Svobodnou Francii F.F.L.,[99] a zapsali se jako dobrovolníci. Romain Gary de Kacew,[100] jak se sám nazýval, byl přidělen 8. srpna 1940 k letecké armádě za Svobodnou Francii FAFL.[101] Gary trénoval v pozici navigátora na lehkém bombardéru Blenheim na letecké základně Odiham západně od Londýna. Jenže do akce je dlouho nepouštěli, ačkoliv bitva o Anglii byla v plném proudu. Nakonec byl přidělen k letce „Topic“ a 18. listopadu 1940 se nalodil na palubu Arundle Castle, aby se dostal do Lagosu, hlavního města Nigérie.

V Africe pak sloužil až do roku 1942. Při příležitosti návštěvy generála de Gaulla 24. dubna 1941 ve Středoafrické republice byl povýšen na podporučíka. Ačkoliv během dvou let v Africe do bojů příliš nezasáhl, o život málem přišel hned několikrát. Vyvázl ze tří leteckých havárií a během cesty po řece Šari v Čadu se dokonce nakazil tyfem, proti kterému nebyl očkován, a tak musel být v září 1941 hospitalizován. Týden se potácel mezi

[96] Jih Francie; nedaleko města Aix-en-Provence.
[97] Střed Francie; Bourges je hlavní město departmentu Cher, region Centre-Val-de-Loire.
[98] la Drôle de guerre; počáteční stádium 2. světové války - svůj název získala podle pasivity Francie a Spojeného království na západní frontě; někdy je také označována za Sitzkrieg = válka v sedě.
[99] Forces Françaises Libres
[100] Pseudonym Gary vzešel z ruského slovesa v imperativu znamenající hořet.
[101] Forces Aériennes Françaises Libres

životem a smrtí, tyfus se komplikoval vnitřním krvácením a Gary upadl do komatu, lékaři mu už nedávali žádnou šanci, nakonec to ale přežil a po šestiměsíčním pobytu v nemocnici byl v březnu 1942 poslán na rehabilitaci do Luxoru v Egyptě.

Během jeho nemoci se v září vytvořily letecké skupiny podle francouzských regionů. V srpnu roku 1942 byl Gary prohlášen za způsobilého, ačkoliv jeho zdravotní stav nebyl zdaleka v pořádku, a konečně si tak mohl splnit svůj sen zasáhnout do válečných operací. Byl přiřazen k letecké skupině Lotrinsko do letky Nancy, která byla určena k obraně pobřeží a pronásledování ponorek na širém moři u Palestiny. Na konci října 1942 byla skupina Lotrinsko převelena do Anglie za účelem přípravy na den D - vylodění v Normandii. Od ledna do dubna roku 1943 se skupina Lotrinsko podrobila přísnému výcviku na novém typu letadla Boston. V Londýně Gary navázal kontakt s Josephem Kesselem, který podporoval jeho literární tvorbu. Od října 1943 do dubna 1944 se Gary zúčastnil dvaceti bombardovacích akcí, což bylo přibližně šedesát letů. Přestože 25. listopadu 1943 byl Gary vážně zraněn, dokázal odnavigovat oslepléhо pilota a bezpečně přistát. 6. června 1944 skupina Lotrinsko zajišťovala leteckou podporu při vyloďování spojeneckých vojsk na normandských plážích. Roku 1944 mu byl udělen Válečný kříž[102] a roku 1945 stužka Čestné legie.[103]

Téhož roku také dokončil svůj román, který započal v Africe, nejdříve vyšel v Anglii pod názvem *The Forest of Anger* (*Les hněvu*), ve Francii pak v červnu 1945 pod názvem *Éducation Européenne* (*Evropská výchova*), za kterou obdržel na podzim Velkou cenu kritiky.[104]

Další nejasnosti přináší smrt Garyho matky. Jean-François Hangouët uvádí, že Gary se o jejím zesnutí dozvěděl již za působení ve Středoafrické republice. Že zemřela 16. února 1941 v Nice ve věku šedesáti dvou let. Dominique Bona tvrdí, že o smrti své matky se dozvěděl až v Anglii z telegramu Dr. René Agida, že zemřela roku 1942 na rakovinu a zanechala mu několik desítek dopisů. Romain Gary pak ve své literární mystifikaci došel tak daleko, že ve své částečně autobiografické knize *La Promesse de l'Aube* paní Kacewová v předtuše své smrti napsala do zásoby dvě stě padesát dopisů, které mu pak po její smrti měla posílat jedna její přítelkyně.

[102] La Croix de la Libération
[103] la Légion d'Honneur
[104] Le Grand Prix des Critiques

2.3.4 Diplomatická kariéra

V Londýně se setkal s Lesley Blanch, cestovatelkou, ilustrátorkou a malířkou píšící pro Vogue a různé další noviny, kterou si 4. dubna 1945 vzal za manželku. V říjnu 1945 díky svým gaullistickým známostem nastoupil na ministerstvo zahraničních věcí. Místo aby se usadil, přijal post na ambasádě v hlavním městě Bulharska, v Sofii, kde zůstal do roku 1948, a tak začala jeho patnáctiletá kariéra v diplomacii. Po Sofii následovalo dvouleté působení v Paříži na ministerstvu zahraničních věcí, odkud se vydal do Švýcarska na francouzskou ambasádu v Bernu, kde působil mezi lety 1950-51. Dále se dostal do New Yorku, kde byl od roku 1952 až do roku 1954 mluvčím francouzské delegace Spojených národů. V roce 1955 se vrátil do Londýna, kde pracoval v komisi Bruselské dohody. Roku 1956 se vrátil do Ameriky, ovšem do Los Angeles, kde okupoval post generálního konsula Francie permanentně až do roku 1961 s výjimkou několikatýdenního působení na konci roku 1956 v La Paz v Jižní Americe. Nakonec v březnu 1961 požádal o dočasné suspendování na deset let a v květnu 1968 podal demisi a tak jeho diplomatická kariéra skončila.

V Los Angeles se seznámil s americkou herečkou Jean Seberg, která mu učarovala. Začali se spolu stýkat, ačkoliv oba byli ve svazku manželském. Pro Garyho to navíc znamenalo ohrožení jeho diplomatické kariéry. Sám pak 20. března 1961 zažádal o dočasné suspendování na deset let a tak své působení v diplomacii ukončil. Lesley mu milenku tolerovala, a dokonce ho v tomto vztahu podporovala a doufala, že zůstane jeho manželkou. Gary byl však rozhodnut, že ji opustí, protože on chtěl mít dítě a Lesley nikoliv anebo ho mít nemohla. Jako první se dala rozvést Jean Seberg, Gary ještě váhal, protože Lesley byla pro něho nenahraditelná pomocnice jak při jeho literární tvorbě, tak při navazování kontaktů. Lesley nakonec připustila rozvod po sedmnácti letech společného života, když jí Romain oznámil, že Jean je těhotná. Svatba se konala 16. října 1963 na Korzice a jejich syn se jmenoval Alexandre-Diego. Jejich manželství se však časem rozpadlo, ale i nadále oba udržovali přátelské styky. Jean nakonec 8. září 1979 spáchala sebevraždu, předávkovala se léky. Po týdnu pátrání ji policie našla ve svém bytě s dopisem v ruce pro svého syna.

Samozřejmě i během své diplomatické kariéry byl poměrně produktivním spisovatelem, proto bych zde také chtěla uvést díla, která se během tohoto období zrodila. Po úspěchu prvního románu *Éducation européenne* (*Evropská výchova*) roku 1946 vyšel

román *Tulipe* (*Tulipán*), jehož název chtěl na poslední chvíli změnit na *La Protestation* (*Protest*).

Roku 1948 byl publikován jeho třetí román *Le Grand Vestiaire* (*Velká převlékárna*), jehož název skrývá paralelu s Dvorem Zázraků[105] vykresleném v díle velikána Victora Huga - *Chrám Matky Boží v Paříži*. Dvorem Zázraků se myslí tajné společenství žebráků a zlodějíčků, kteří za Starého režimu,[106] převážně za vlády Ludvíka XIV., okupovali různé pařížské čtvrti a s pádem noci se vždy jako zázrakem vypařili. V roce 1979 vznikla také divadelní adaptace tohoto románu nesoucí název *La Bonne Moitié* (*Dobrá polovina*).

Další román, který vyšel roku 1952 pod názvem *Les Couleurs du jour* (*Barvy dne*), je dnes těžko k sehnání v původní verzi, běžněji se dá sehnat v anglickém vydání z roku 1953 pod názvem *The Colors of the Day*. Gary totiž patřil mezi ty autory, kteří svá díla neustále přetvářeli, a tak z původního románu vznikl ale až v roce 1979 román *Les Clowns lyriques* (*Lyričtí klaunové*).

Ovšem nejvýznamnějším dílem z prvního období Garyho tvorby je román z roku 1956 *Les Racines du Ciel* (*Nebeské kořeny*), za který obdržel Goncourtovu cenu v době, kdy zastával svůj úřad v Bolívii, v La Paz. Po vydání tohoto románu se kritika rozdělila na dva tábory a nastolila otázku, zda je či není Romain Gary dobrý spisovatel. Zatímco jedni na něj neúnavně pěli chválu, druzí mu vytýkali především chyby v syntaxi a časování a vedle toho také opakování stejných myšlenek a témat.

Pro další román – satiru *L'Homme à la colombe* (*Muž s holubicí*) našel inspiraci, když byl mluvčím OSN. Z důvodu zachování etických pravidel diplomacie byla tato publikace vydána až roku 1958, a to ještě pod pseudonymem Fosco Sinibaldi. Po prvním vydání knihu přepracoval a finální verze vyšla až posmrtně roku 1984. Gary také vytvořil divadelní adaptaci s názvem *Johnnie Cœur* (1961), která měla premiéru v Paříži roku 1962.

V roce 1958 také vyšla kniha *Lady L.*, ale v angličtině. Ve francouzském znění byla publikována až roku 1963. Tato kniha se také dočkala filmového zpracování v roce 1965 v režii Petera Ustinova a v hlavních rolích vystoupili Sophia Lauren, Paul Newman a David Niven.

Posledním dílem a zároveň triumfem v období diplomatického působení byla kniha *La Promesse de l'aube* (*Příslib úsvitu*), která vyšla v roce 1960. Tento příběh inspirovaný autorovým životem zpracoval pro divadlo Samuel Taylor pod názvem *First Love* (*První*

[105] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: La Cour des Miracles* [online]. [cit.17. srpna 2008]. Dostupné na WWW: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Cour_des_miracles>.
[106] Ancien Régime

láska), která se hrála na Broadwayi od konce prosince 1961. Roku 1970 vzniklo také filmové zpracování, ovšem film, který natočil Jules Dassin, autora zklamal a vyjádřil se k tomu v rozhovoru z roku 1973 následovně: „Celý film je zradou knihy (…) Pokud pan Dassin má problémy se svou židovinou, je to jeho věc – ať to nesvaluje na mě.“[107]

2.3.5 Tvůrčí období – jako Romain Gary

I když oficiální ukončení své diplomatické kariéry oznámil až v květnu 1968, tak se této činnosti věnoval zcela minimálně. Jeho americký agent a nakladatelství Gallimard mu zaručovali rentu, která nezávisela na prodeji knih. Také se mu otevřela brána do Hollywoodu, první scénář zrealizoval roku 1958 podle své knihy *Les Racines du Ciel* (*Nebeské kořeny*) pro 20th Century Fox. Podle rozhovorů pak pracoval na asi patnácti scénářích. Dokonce se také sám postavil před kameru v několika filmech např. po boku Jean Seberg a Jean-Paul Belmonda.

Roku 1962 vyšla sbírka povídek *Gloire à nos illustres pionniers* (*Sláva našim proslulým průkopníkům*), jež mimo jiné obsahuje povídku *Les Oiseaux vont mourir au Pérou* (*Ptáci zemřou v Peru*), kterou Gary zadaptoval pro film a sbírku znovu vydal pod tímto názvem. Původ tohoto názvu vysvětlil v rozhovoru 1967: „Nedaleko Limy jsem pozoroval jednu pláž, kam ptáci, zahnáni zimou, přilétali vydechnout na teplém písku…“[108]

V roce 1965 vyšla publikace *Pour Sganarelle* (*Pro Sganarella*) s podtitulem *Recherche d'un personnage et d'un roman* (*Hledání postavy a románu*). Byla to předmluva k trilogii[109] s názvem *Frère Océan* (*Bratr oceán*). První díl vyšel roku 1967 *La Danse de Gengis Cohn* (*Tanec Gengise/Čingise Cohna*), ve kterém se vysmívá jak pro-židům, tak anti-židům. Gengis Cohn byl duch žida, který byl deportován a přežíval ve vědomích různých postav i v následujících dílech této trilogie. Druhý díl *La Tête coupable* (*Provinilá hlava*) publikoval roku 1968 a poslední díl *Charge d'âme* vychází až roku 1977 (v angličtině vyšel dříve: v roce 1973 pod názvem *The Gasp* [lapání po dechu]).

Ještě před vydáním dílu *La Danse de Gengis Cohn* (*Tanec Gengise Cohna*) Gary napsal knihu *Les Mangeurs d'Étoiles* (*Pojídači hvězd*), která vyšla nejdříve v angličtině v roce 1961 pod názvem *The talent scout* (*Hledač talentů*), ve francouzštině až v roce 1966. Obdobně je na tom vydání knihy *Adieu Gary Cooper* (*Sbohem, Gary Coopere*), která

[107] překlad autorky práce; originál textu je uveden v přílohách 1)
[108] překlad autorky práce; originál textu je uveden v přílohách 2)
[109] Někdy se jako díly této trilogie uvádí pouze *Pour Sganarelle* (1965), *La Danse de Gengis Cohn* (1967) a *La Tête coupable* (1968), asi proto že díl *Charge d'âme* vyšel až v roce 1977.

ve francouzštině vyšla v roce 1969, zatímco v angličtině pod názvem *The Ski Bum* (*Nebeský třesk*) již v roce 1965. Publikace *Les Mangeurs d'Étoiles* a *Adieu Gary Cooper* tvoří dvoudílnou sérii *La Comédie américaine*, 1966-1970.

Šedesátá léta a rok 1968 ovlivnila jak Ameriku, která čelila rasistické válce, když byl 4. dubna 1968 v Memphisu ve státě Tennessee zavražděn Martin Luther King, tak Francii, která prožívala politickou i sociální krizi umocněnou květnem 1968 a velkou studentskou demonstrací. Ale také ovlivnila soužití Jean, ze které se stala opravdová hvězda Hollywoodu, a Romaina, který za ní jezdil z Paříže do Los Angeles. Jejich manželství skončilo rozvodem po vzájemné dohodě v roce 1968 (Jean-François Hangouët uvádí rok 1970). Garyův postoj k těmto událostem a jeho vzpomínky se objevují v knize *Chien Blanc* (*Bílý pes*), která vyšla roku 1970.

Od roku 1971 díky časopisům jako Life Magazine, France-Soir, Travel and Leisure začal cestovat od Afriky (Nairobi – Keňa, Djibouti – malá země u Rudého moře sousedící s Eritreou, Etiopií a Somálskem), přes Asii (Sana – Jemen, Kaboul – Afghanistán, Bangkok – Thaisko, Kuala Lumpur – Malajsie) až do Jižní Ameriky (Mexiko). Z těchto cest psal reportáže, ačkoliv turismus jako takový neměl rád. V roce 1971 vyšla kniha *Les Trésors de la mer rouge* (*Poklady Rudého moře*), která vznikla právě na základě několika reportáží pro časopis France-Soir.

V roce 1971 se také pustil do natočení svého druhého filmu *Kill* s Jean Seberg v hlavní roli, ale úspěch se nedostavil.

Poslední dva[110] romány, které vyšly před zlomovým rokem 1974, kdy se zrodila senzace jménem Émile Ajar, nesou název: *Europa* (*Evropa*) publikovaná roku 1972 a *Les Enchanteurs* (*Kouzelníci*) z roku 1973. Tyto knihy mají nejen společné téma – nostalgické hledání štěstí napříč stoletími – ale spojuje je také duch ženských postav, které zachycují rysy Jean Seberg. Jaroslav Fryčer píše: „Vidina Jean bude Garyho stále pronásledovat, bude v jeho mysli stále přítomná, její rysy bude vkládat do svých ženských postav a v románě *Evropa* (*Europa*, 1972) mu její obraz dokonce splyne s obrazem matčiným."

2.3.6 Tvůrčí období – stvoření Émila Ajara

Přibližně od roku 1965 prodej jeho knih a zájem kritiky o jeho texty začal pomalu upadat. Navíc jeho neodmyslitelné spojení s postavou de Gaulla mu v očích generace

[110] Nepočítám již zmíněný román *The Gasp* patřící do trilogie *Frère Océan,* který také vyšel v roce 1973 ale v Angličtině, jeho francouzská verze *Charge d'âme* vyšla až v roce 1977.

května 68 na popularitě zrovna nepřidávalo. Gary se s tím nechtěl smířit, což také dokazuje věta z knihy Paula Pavlowitche *L´homme que l´on croyait* (*Muž, jak jsme si ho představovali*),[111] která se vyskytuje hned na první stránce: „„Na konci roku 1972 mi Romain Gary řekl, že zamýšlí napsat «zcela něco jiného, pod zcela jiným jménem », protože zdůrazňoval « nemám již potřebnou svobodu ».““

Gary si zvolil pseudonym Émile Ajar. Émile možná podle Émila Zoly, jehož geniální pseudonym mu záviděl, nebo snad podle Emila, postavy nemanželského syna ze své knihy *La Tête coupable* (*Provinilá hlava*). A Ajar? Zde se naskytuje také vícero vysvětlení. Pokud hledáme význam slova v angličtině, ajar znamená mírně otevřený, v češtině i ruštině existuje jen žár (v azbuce жар), ale ve spojení s francouzštinou vznikne má[112] žár, a v somálštině ajar znamená klamat. Pro toto jméno ale také mohl najít inspiraci u ruského režiséra Aïarova – Ajarova, který roku 1913 v Moskvě uvedl premiéru divadelní hry *Naděje* nizozemského autora Hermana Heijermanse. Jednalo se o příběh chudé vdovy po jednom rybáři, která byla dohnána k tomu, že svěřila svého syna lodi s příznačným názvem Naděje, jež byla však značně zchátralá a při první bouři se potopila.

Ve stejné době, kdy napsal *Europu* a *Les Enchanteurs*, měl připraven rukopis nového románu *Gros-Câlin* (*Velký mazlík*, v češtině vyšel pod názvem *Život s krajtou*) a rozhodl se, že ho vydá pod pseudonymem. A jelikož psal již pod několika pseudonymy, které byly ale brzy odhaleny, dal si na utajení nového pseudonymu velmi záležet. Román se stal nejen čtenářsky úspěšnou publikací, ale také rozpoutal snahy novinářů a kritiků odhalit záhadu, kdo vlastně je ten člověk s neznámým jménem, ale píšící stylem zkušeného umělce.

Ve roce 1974 (ještě před vydáním *Gros-Câlin*) vyšly další dva romány. Knihu *Les Têtes de Stéphanie* (*Hlavy Stéphaniiny*) vydal dokonce také pod pseudonymem, jenže tentokrát si vymyslel jméno Shatan Bogat, což v ruštině znamená Satan Bohatý. Ale kniha se netěšila příliš velkému úspěchu, a proto se Gary, řídící se heslem „značka prodává“, k autorství brzy přiznal. Druhý román *La Nuit sera calme* (*Noc bude klidná*), vydaný pod „vlastním jménem“, byl v podstatě rozhovor, který s ním vedl François Bondy, spolužák z gymnázia v Nice.

Rok 1975 přinesl další dvě publikace. Jako Gary napsal román *Au-delà de cette limite votre ticket n'est plus valable* (*Za hranicí tohoto prostoru Váš lístek pozbývá platnosti*), jehož název odvodil z předpisu vyvěšeném v metru. Kniha se sice stala podkladem

[111] Kniha vyšla šest měsíců po smrti Romaina Garyho, protože Gary si nepřál, aby jeho pseudonym byl za jeho života odhalen.
[112] „a“ při rozložení slova [ažár] totiž můžeme chápat jako tvar slovesa avoir

pro film George Kaczendera s Jeanne Moreau v hlavní roli, ale uznání kritiků mu nepřinesla, ba právě naopak: zatímco jako Gary byl prakticky odepsán, jako Ajar získal Goncourtovu cenu za román *La Vie devant soi* (*Život před sebou*).

Jak se to vlastně mohlo stát, když se prix Goncourt mají udělit jednomu spisovateli vždy jen jednou za život? Jednoduše. Po prvním úspěchu Paul Pavlowitch[113] na žádost R. Garyho propůjčil svou osobu ke ztělesnění spisovatele Émila Ajara, i když zpočátku jen za účelem jednání s nakladateli. Ale po vydání druhého díla pařížský časopis *Point* odhalil existenci Paula Pavlowitche v domění, že se vskutku jedná o Ajara, a tak pátrání po záhadném spisovateli skončilo. Avšak Gary pravou identitu Émila Ajara nevyzradil, a tak Paul Pavlowitch začal žít život slavného spisovatele. Tato hra však nevěstila nic dobrého. Gary diktoval roli Pavlowitchovi a postupem času se Pavlowitch začal osvobozovat, a naopak začal svou roli brát do svých rukou. Tento příběh pak skončil až posmrtným odhalením historie pseudonymu Émila Ajara, které po sobě Romain Gary zanechal v podobě několika stránkového textu *Vie et mort d'Emile Ajar* (*Život a smrt Émila Ajara*).

V roce 1976 Gary napsal třetí knihu pod pseudonymem Émile Ajar, jejíž název zní *Pseudo* (*Pseudo*). Aby dokonale zmátl všechny své a Paulovy pronásledovatele, vžil se v *Pseudu* do postavy Paula Pavlowitche a psal o tom, proč vymyslel pseudonym Émile Ajar. V podstatě tak vymyslel minulost Paula Pavlowitche a udělal z něj románovou postavu, která trpěla poruchami osobnosti a různými obsesemi. Zkrátka jej vylíčil tak trochu jako blázna. Nejdříve však požádal o svolení, že ho Paul nebude cenzurovat, a to získal. Gary nejenže vytvořil postavu Paula Pavlowitche, ale vlastně také vytvořil postavu Romaina Garyho, udělal ze sebe svou vlastní karikaturu v této pseudoautobiografii, kde si říkal strýček Macoute.

Následující rok 1977 vydal překlad knihy The Gasp z roku 1973 s francouzským názvem *Charge d'âme*. V témže roce vyšel i román opěvující pravou lásku a život v páru *Clair de femme* (*Jas ženy*), jehož hlavní postavy ztvárnili Yves Montand a Romy Schneider ve filmu Costy-Gavrase.

Poslední[114] román pod pseudonymem Émila Ajara *L'Angoisse du roi Salomon* (*Úzkost krále Šalamouna*)[115] vyšel v roce 1979. V témže roce vyšla i přepracovaná verze románu *Les Couleurs du jour* s novým názvem *Clowns Lyriques* (*Lyričtí klaunové*)

[113] Garyho prasynovec, syn Garyovy sestřenice Dinah.
[114] celkem tedy vydal 4 knihy jako Émile Ajar
[115] český překlad nese název Soukromá linka důvěry

a divadelní adaptace románu *Le Grand Vestiaire* pod názvem *La Bonne Moitié* (*Dobrá polovina*).

Poslední román *Les Cerfs-Volants* (*Papíroví draci*) byl vydán v roce 1980 pod jménem Romain Gary. Dominique Bona k tomu dodává, že poprvé v díle Romaina Garyho nejsou jasně rozděleny role mezi dobrem a zlem. Kolaboranti jsou sympatičtí, odbojáři směšní, Němci jsou humanisté a někteří Francouzi barbaři a naopak. Jako by to byl Garyho epitaf, protože román se nese ve znamení míru a usmíření.

Na začátku knihy je napsané věnování: „A la mémoire“, které nelze zcela jednoznačně přeložit, protože slovo „la mémoire“ v sobě skrývá význam památky a paměti. Pokud si dané věnování vysvětlíme jako „na památku“, je třeba hledat, komu nebo čemu je toto věnování určeno. Myriam Anissimov píše, že kniha byla vydána v den, který předcházel 40. výročí dne, kdy generál de Gaulle pronesl z Londýna svou výzvu, aby Francouzi pokračovali v odboji. Gary na žádost generála Simona, kancléře řádu Osvobození, nechal vydat speciální edici *Papírových draků,* která byla věnována žijícím válečným druhům; každá kniha z této edice nesla jméno jednoho z nich.

Nabízí se však ještě druhé vysvětlení této zvláštní dedikace, které vyplývá z jednoho námětu tohoto románu, a sice paměti. Ludo, mladý vypravěč, má fenomenální paměť, dokonce by se dalo říci, že trpí specifickou variantou hypermnezie,[116] která se projevuje neschopností zapomenout určité informace (často se jedná o traumatizující zážitky). Tato porucha člověku znemožňuje projít celým procesem truchlení, který podle psychologů probíhá přibližně v sedmi fázích: šok, fáze popírání, pocit viny, strach z budoucnosti, pocit hněvu, deprese a přijetí, které zahajuje proces hojení. Touto poruchou trpěl i Gary, nedokázal se přenést přes určité události svého života: opuštění otcem, smrt matky, postoj k židovství, válečné zážitky atd.

2.3.7 Sebevražda

Romain Gary ukončil svůj život na začátku prosince 1980. Tento způsob odchodu ze života byl bezpochyby promyšlený a plánovaný. Jaroslav Fryčer píše: „Na začátku roku 1980 jako by začal účtovat se životem a připravovat se na smrt. Finančně zajistil svého jediného syna Alexandra Diega, za přítomnosti právního zástupce uzavřel s Paulem Pavlowitchem smlouvu, podle níž se synovec zavázal, že do šesti měsíců po jeho smrti uveřejní své vzpomínky a že v nich vypíše pravdu o Émilu Ajarovi. (…) 10. listopadu 1980 se svěřil Gary svým blízkým, že se zabije: ‚Zítra, za týden nebo za měsíc.‘

[116] zvýšená schopnost uchovávat si některé informace, tato schopnost bývá selektivní

12. listopadu rozeslal prosby, aby byly spáleny jeho dopisy, a 3. prosince 1980 odpoledne obrátil hlaveň pistole proti sobě a stiskl kohoutek.“[117]

V den své smrti napsal ještě dopis na rozloučenou, který zanechal u své postele, a jeho další kopii společně s dopisem pro svého syna schoval v prádle své poslední družky Leïly Chellabi, jelikož věděl, že policie tento dopis zabaví.

„Pro tisk Den D

Žádný vztah s Jean Seberg. Nadšenci zlomených srdcí, nechť ať se obrátí jinam.

Můžeme to připsat na účet psychické deprese. Jenže museli bychom přiznat, že trvá již od mé dospělosti a dovolila mi zdárně završit mé literární dílo.

Tak tedy proč? Asi je třeba hledat odpověď v názvu mého autobiografického díla *Noc bude klidná* a v posledních slovech mého posledního románu: ‚protože se to nedá říct lépe‘. Nakonec jsem se zcela vyjádřil.

Romain Gary“ [118]

Poslední rozloučení s Romainem Garym se konalo v úterý 9. prosince 1980 v Invalidovně. Pohřeb byl vykonán ve vojenském duchu. Rakev potaženou francouzskou vlajkou, na které byl položen polštářek s jeho vyznamenáními, neslo jedenáct letců, spolubojovníků z války. Na jaře 1981 podle poslední vůle Leïla Chellabi rozprášila jeho popel ve Středozemním moři. Až do 3. července 1981, kdy vyšla kniha Paula Pavlowitche *L'Homme que l'on croyait* (*Muž, jak jsme si ho představovali*), nebylo tajemství o Émilu Ajarovi vyzrazeno. Několik dní na to bylo toto odhalení potvrzeno posmrtným vydáním textu Romaina Garyho *Vie et Mort d'Émile Ajar* (*Život a smrt Émila Ajara*), který autor sepsal již 21. března 1979 a jejž v den své smrti odeslal Robertu Gallimardovi a svému advokátovi s instrukcemi, kdy má být tento text publikován. Tato výpověď odhaluje důvody, proč Gary začal psát pod pseudonymem Émila Ajara, a jak udržoval toto tajemství před novináři.

Jako jeden z důvodů, proč chtěl psát pod pseudonymem, byl fakt, že se cítil být uvězněn ve svém stylu psaní. To, jak byl vnímán literární společností, vysvětlil následující historkou. „Když jsem pracoval na prvním Ajarovi, Gros-Câlin, ještě jsem netušil, že tento román vydám pod pseudonymem. Nedával jsem tedy pozor a mé rukopisy se jako obvykle povalovaly všude. Jedna přítelkyně, paní Lynda Noël, která ke mně přijela na Mallorku, viděla na mém stole černý sešit, jehož titul byl jasně označen na obale. Později, když jméno Émila Ajara, tohoto záhadného neznámého, vyvolalo odezvu, jejíž měřítko můžeme

[117] GARY, Romain. *Lady L.* Práce : Praha, 1990.
[118] překlad autorky práce; originál textu je uveden v přílohách 3)

pochopit při čtení novin z té doby, tak paní Noël všude marně chodila a opakovala, že autorem tohoto díla je Romain Gary, že to viděla na vlastní oči. Nikdo nechtěl nic slyšet: a přesto se tato milá dáma tolik snažila vrátit mi, co mi patří! Jenže, pochopte: Romain Gary byl naprosto neschopný toto napsat. (…) « Gary je spisovatel na konci cesty. To je nemyslitelné. » Byl jsem autor zařazený, katalogizovaný, potvrzený, což zprošťovalo profesionály, aby se ponořili do mého díla a poznali ho.“[119]

Gary také píše o své potřebě se vyjádřit. „Znovu začít, oživit se, být někdo jiný, bylo velkým pokušením mé existence (…) Všechny mé oficiální životy byly v určitém smyslu zaregistrovány, byly zdvojené, ztrojené mnoha jinými, tajnějšími, ale ten starý dobrodruh ve mně nikdy v žádném nenašel uspokojení.“[120] Stvoření Émila Ajara pojímal jako nové zrození, mohl začít vše znovu. Také mu to umožnilo sledovat svůj život pohledem diváka, cítil se být na dosah svého absolutního románu, o němž píše ve své eseji *Pour Sganarelle*.

Gary věděl, že jeho tajemství mohlo být odhaleno na základě literární analýzy jeho knih. Když toto nebezpečí hrozilo, zahrál si na ješitného autora a upozorňoval na to, jak jeho dílo ovlivňuje mladé autory, a že tento vliv není dostatečně vyzdvižen.

Na závěr Romain Gary vyjmenoval všechny lidi, kteří o této mystifikaci věděli (cca 15 zasvěcených), a vzdal jim tak hold, že udrželi jeho tajemství. Poslední věty tohoto textu zní: „Dobře jsem se pobavil. Nashledanou a děkuji.“[121]

2.4 FILOSOFIE DIALOGU A TVORBA ROMAINA GARYHO

Na úvod, než začneme srovnávat charakteristické prvky, které můžeme najít jak v určitých tezích filosofie dialogu, tak ve tvorbě Romaina Garyho, asi můžeme říci, že dialog ve smyslu zmíněné filosofie se dá hledat v podstatě v románech jakéhokoli autora. Je ovšem důležité nezaměňovat román s jiným literárním žánrem. K tomuto přesvědčení jsme dospěli na základě pojetí románu literárního teoretika Michaila Michajloviče Bachtina. Jenže musíme zároveň citovat i Vladimíra Svatoně a Danielu Hodrovou, kteří právě v Bachtinově knize *Román jako dialog*, varují: „Na druhé straně ovšem hrozí nebezpečí, aby teoretik na základě zkušenosti s dialogem v novověkém románu nepodlehl iluzi o jeho všudypřítomnosti.“

Abychom vysvětlili své přesvědčení, je nutné uvést základní myšlenky Bachtinovy teorie týkající se románu jako žánru. Literární teorie mají potíže s definicí nebo dokonce

[119] překlad autorky práce; originál textu je uveden v přílohách 4)
[120] překlad autorky práce; originál textu je uveden v přílohách 5)
[121] překlad autorky práce; originál textu je uveden v přílohách 6)

jen se stanovením stabilních znaků románu. Je to způsobeno tím, že „román je totiž jediný dosud se utvářející a nehotový žánr“.[122] Ostatní žánry mají své pevné formy, které se novým epochám pouze přizpůsobují. Román má mezi ostatními žánry výlučné postavení: některé formy paroduje nebo vytlačuje, jiné zase zapojuje do své struktury a udílí jim nový smysl. Podle Bachtinovy periodizace vývoje románu získal román významnou pozici v některých obdobích starověku, pozdního středověku a za renesance, a tato období se označují se jako první fáze nebo první stylová linie románu. Druhá fáze (linie) pak nastala od poloviny 18. století.

Bachtinův zásadní přínos tedy tkví v tom, že se pokusil „postihnout hlavní strukturní rysy (...), kterými jsou determinovány tendence jeho proměnlivosti a působení na ostatní literaturu“.[123] Jedná se o tři základní rysy: 1) román je založen na konfrontaci mnohojazyčných vědomí a na dialogu jejich promluv; 2) radikální proměna časové struktury literárního obrazu v románu; 3) nová zóna výstavby literárního obrazu v románu, odpovídající zóně maximálního kontaktu s nezavršenou přítomností neboli současností. Všechny tyto rysy spolu úzce souvisí a jsou dány přerodem dějin evropské civilizace, která se z uzavřeného polopatriarchálního systému překlenula do nového systému, který je otevřen mezinárodním stykům a podporuje rozmanitost jazyků a kultur.

První specifikum tkví v tom, že román není výrazem pouze jediného hlasu, hlasu autora, který reprezentuje jedno vědomí, jeden světonázor. Autor je v sepětí s hlasy postav, které v románu vystupují, a zastávají odlišné světonázory. Jedná se tedy o více vědomí, jejichž promluva je průsečíkem dostředivých (centralizujících) a odstředivých (decentralizujících) tendencí v jazyce, jinak řečeno zápasem mezi „jednotným jazykem“, jenž se odráží ve spisovném či literárním jazyce, a „plurilingvismem“, který vnímáme prostřednictvím např. sociolektů či profesionálních dialektů.

Druhé dva body, tedy proměnu časové struktury a novou zónu výstavby literárního obrazu, Bachtin vysvětluje na základě porovnání románu a epopeje. Epopej se od románu liší ve třech rovinách: 1) v předmětu – epopej je básní o minulosti, nikdy ne o přítomnosti respektive o současnosti, naproti tomu román vychází ze soudobých skutečností a může pojednávat o minulosti, přítomnosti i budoucnosti; 2) ve zdroji – epopej je založena na ústním podání a na tradici, která implikuje všeobecně platné hodnocení, vyžaduje pietní vztah a nepřipouští možnost jakéhokoli jiného přístupu; zatímco román se zakládá na osobní zkušenosti, která podmiňuje svobodnou invenci, individuální chápání

[122] BACHTIN, Michail Michajlovič. *Román jako dialog*. Praha : Odeon, 1980, s. 7.
[123] ibid., s.13.

a hodnocení světa a jednání v něm, a také dovoluje román svobodně zkoumat, provádět s ním experimenty, které mohou vést k přehodnocení názoru; 3) v tzv. absolutní epické distanci, kterou je epický svět oddělen od současnosti; jinak řečeno: autor (pěvec) a jeho posluchač se nacházejí v jedné hodnotově časové úrovni, ale zobrazovaný svět hrdinů se nachází v druhé, odlišné, vzdálené hodnotově časové úrovni; román tuto distanci ruší a pomyslný trojúhelník: autor – čtenář – autorem zobrazovaní hrdinové (svět), přesouvá do téže hodnotově časové roviny, která se nachází v aktuální současnosti.

Po ozřejmění charakteru románu lze přistoupit k vysvětlení, v čem tkví ona dialogičnost. Bachtin chápe dialog jednak zcela přirozeně jako vnější a vnitřní interakci mezi jedinci, ale také jako moment aktivity předmětu románové promluvy. Předmět románu je tedy subjektem, který modifikuje promluvu.[124] Tento subjekt má vesměs parodický postoj a odhaluje nepřiměřenost skutečnosti. S tím souvisí dvě dialogické ideje – zkoušky a proměny, jež se setkávají v románu na poli času a prostoru. Člověk je různými způsoby zkoušen a pokud existuje v čase a prostoru, tak se mění, stává se jiným. To Bachtina vedlo k zavedení pojmu chronotop[125] a k chronotopické analýze románu v letech 1937-38. Chronotopy chápeme jako schémata časoprostorových vztahů, které vypovídají o syžetu,[126] a také nám umožňují určovat žánry. Jedním z chronotopů, kterému Bachtin přikládá zvláštní význam, je chronotop cesty. Můžeme ji vnímat jednak jako chronotop otevřený, a sice v románech, kde cesta vede po „horizontále historického a sociálně diferencovaného světa“[127] a umožňuje setkávání lidí nestejného společenského postavení, povolání, generací. Ale má také charakter uzavřený jako např. v eposu, kde hrdina cestuje naopak po vertikální ose – do podsvětí nebo do nebe. Je nutné podotknout, že tato Bachtinova teze platí jen pro romány s lineární strukturou. Existují však i jiné romány, které si zachovávají dostředný charakter, v nichž hrdinův pohyb je kruhový a čas má charakter cyklický nebo diskontinuitní. Jedná se o romány např. utopické, iniciační nebo detektivní a jiné pokleslé typy.

Co se chronotopů týče, ještě bych se chtěla zmínit o té části Bachtinovy analýzy, která se týká dialektiky vnitřku a vnějšku. Propojuje zde vnitřek a vnějšek člověka s vnitřním a vnějším prostorem, z čehož vyvozuje tři chronotopy: 1) **chronotop vnější**,

[124] Zde je možné srovnání s problematikou výpovědi, která je blíže rozpracována v 1. části, kapitola 5, s. 18; Bachtin tedy vstupuje na pole ontologie, což dokazuje, že problematiku dialogu chápe jako filosofickou otázku.
[125] česky se také někdy označuje jako časoprostor
[126] Syžet chápeme jako způsob, jakým jsou v literárním díle uspořádány tematické složky (tj. děj, postavy, vypravěč, prostředí).
[127] SVATOŇ, Vladimír; HODROVÁ, Daniela. In BACHTIN, Michail Michajlovič. *Román jako dialog*. Praha : Odeon, 1980, s. 463.

jenž souvisí s chronotopem náměstí, kde je všechno veřejné, tudíž i člověk zde nemá žádné tajemství, je otevřen ve všech směrech; 2) **chronotop vnitřní** je z logiky věci opačným chronotopem, souvisí chronotopem domu, kde se ukrývá soukromý člověk, který má svůj intimní život; 3) a poslední typ, který je důsledkem dialektiky, je **chronotop pomezní** neboli **pootevřený** odpovídající např. chodbě, prahu nebo salónu, kde se vyskytuje tzv. postava „třetího" - bývají to sluhové, prostitutky, prosťáčci, blázni – kteří mají možnost stát se svědkem utajovaného života. A právě tito lidé jsou velmi často hlavními postavami románové tvorby Romaina Garyho. Jaroslav Fryčer se k jeho románovým postavám vyjadřuje takto: „Jeho hrdiny jsou lidé poznamenaní válkou, původem nebo společenským zařazením."[128] Jsou to postavy z okraje společnosti, které se různými způsoby vyrovnávají se svým postavením. Uveďme příklad postavy Lady L. ze stejnojmenného románu, který popisuje osud ženy, jež se propracovala z úplné spodiny až do nejvyšších kruhů, u kterých si získala všeobecnou vážnost. Avšak sama je touto novou pozici zklamána, cítí, že v sobě stále ukrývá mladou dívku z ulice, která se touží pomstít této vysoké společnosti. Nebo hlavní hrdina z románu *L'homme à la colombe*, je mladý Texasan, který chce zesměšnit organizaci OSN, protože je zklamán z toho, že tato organizace nedokázala naplnit původní ideál Spojených národů – nedokázala zajistit mír a bezpečnost rozvoje ve světě. Proto se mladík vydává za ducha, který v sídle této instituce straší. Na základě těchto příkladů můžeme konstatovat, že Garyovo pojetí románu je nápadně podobné pojetí pikareskního románu, jehož název je odvozen ze španělského slova picaro – šibal, taškář, šejdíř, pobuda. Tento typ románu vznikl ve Španělsku v období renesance, který měl za úkol rozvrátit stávající společenský systém (feudalismus). M. Bachtin hovoří o funkcích postavy pikara: říká, že existence této postavy má „přenesený význam", protože pikaro není tím, čím se navenek zdá být, naopak je odrazem jiné existence. Tato postava slouží k odhalování niterného člověka – jeho subjektivity.

Tento pomezní chronotop je velmi úzce propojen s románovým motivem setkání, které nabývá různých významů i v jiných oblastech kultury, nejenom v literatuře. Zmíním jen dvě oblasti, které využívají tohoto pojmu v jeho transcendentálním významu. První oblastí je náboženství, kde se setkání pojí se „zjevením" (epifaniií). Rudolf Otto, německý fenomenolog náboženství, zavádí nové označení náboženské zkušenosti: fascinující a zároveň děsivý mystický zážitek. Druhou oblastí je filosofie, kde pojem setkání nabývá různých významů. Bachtin jako příklad jmenuje pojetí setkání F. W. J. Schellingem, který

[128] GARY, Romain. *Lady L.* Práce : Praha, 1990.

tento pojem spojuje podstatou vědění, jež je dáno setkáním „Já“ a Přírody, kde „Já“ je souhrn všeho subjektivního a Příroda je souhrn všeho objektivního v lidském vědomí. Buber dále uvádí jako příklad Maxe Schellera, který chápe setkání jako sociální interakci: jde o vztah mezi myšlením lidí a sociálním prostředím. A posledním uvedeným příkladem je Buberovo pojetí setkání, které rozvádíme v následující kapitole. Ontologickým principem setkání se také zabýval E. Lévinas, jenž rozlišuje podstatu bytí, které je vlastní mému „Já“ a podstatu bytí, které je vlastní „Druhému“. Podle něj druhý člověk, se kterým se setkáváme, není zde před námi, není přítomen pro nás jen proto, že si ho myslíme, nýbrž druhý se doslova prolamuje do prostoru naší osobní existence, „prosazuje se sám od sebe“.[129]

Na koncepci setkání také můžeme nahlížet z hlediska literární teorie. Jmenujme např. pojetí setkání skupinou belgických rétoriků označovanou jako Groupe μ, která na počátku 70. let 20. století přišla s teorií, že podstatou básnického textu je střet mezi subjektem básníka a světem skrze jazyk. Tento střet zprostředkovává metafora, která nabourává princip isotopie (jednoznačný výklad textu) a zavádí princip alotopie (možnost vysvětlovat text různými způsoby). Alotopie je charakteristická např. pro žánr sci-fi. Umberto Eco tvrdí, že svět vědecko-fantastické literatury je alotopický, tzn. že čtenář je „přesvědčován o tom, že podoba reálného světa je jiná než ta obecně přijímaná“.[130]

Na závěr se ještě ve stručnosti vraťme k zhodnocení Bachtinovy dialogické koncepce žánru. Svatoň a Hodrová vyzdvihli zejména její komplexnost, která se zakládá na vymezení žánru ve třech významných aspektech: 1) noetickém – „román je uveden do vztahu k poznání, sociálně a historicky determinovanému“;[131] 2) lingvisticko-stylistickém – rozebírá souvislost vývoje románu se stavem jazyka a jeho stylu; 3) ontologickém – „žánr románu vyjadřuje určitý stupeň vývoje bytí a vědomí“.[132]

Tolik na úvod této kapitoly, nyní již překročíme k jednotlivým tématům, která shledáváme jako průřezová pro filosofii dialogu a tvorbu Romaina Garyho.

---

[129] *Emmanuel Lévinas: Být pro druhého* [online]. [cit. 10. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/levinas.htm>.
[130] MERENUS, Aleš. *Literární žánr fantastické literatury aneb „žánrologie“* [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.phil.muni.cz/clit/fantasticka_literatura/merenus.doc>.
[131] SVATOŇ, Vladimír; HODROVÁ, Daniela. In BACHTIN, Michail Michajlovič. *Román jako dialog*. Praha : Odeon, 1980, s. 465.
[132] ibid., s. 465.

2.4.1 Dialog

Jak jsme již naznačili v předchozím úvodu k této kapitole, sjednocujícím motivem Bubera jakožto zakladatele filosofie dialogu a Garyho románové tvorby je setkávání.

Podle Bubera lidský život je vždy setkáváním, které se odehrává ve dvou rovinách. V rovině „Já – Ono“ dochází k navázání monologického vztahu člověka k představě svého protějšku, se kterým pak zachází jako s předmětem. Takové „já“ se dopouští reifikace bytí neboli zvěcnění, protože bytí redukuje na reálno (reálné jsoucno), které vede k absolutizaci reality, jejímž důsledkem je rozložení člověka. Člověk se stává pouze místem zrcadlení skutečnosti bez vlastní identity subjektu.

Zde se dostáváme k otologické otázce bytí, jež znovu vznesl M. Heidegger, podle něho se totiž západní metafyzika věnovala pouze zkoumání různých jsoucen a bytí musela pouze předpokládat. Heidegger rozlišil dvě základní modality bytí: bytí neživých věcí a bytí člověka. Bytí neživých věcí zakládá dva způsoby jsoucna: **výskytové jsoucno** označené jako výskyt (jde o jsoucno, které se nás nijak netýká, např. skála, potok, poušť atd.); a **příruční jsoucno**, se kterým člověk nějakým způsobem zachází, a jehož podstatou je vhodnost k něčemu (např. stůl, vůz, most atd.). Bytí člověka Heidegger nazývá **pobyt**. Pobyt je takové jsoucno, kterému na bytí záleží a stará se o něj. Vidíme tedy, že podstata bytí člověka je dána vztahem k bytí. Tento vztah Heidegger označuje jako **existenci** neboli bytí pobytu.

Po této odbočce k otologické otázce bytí, je třeba vrátit se k Buberově interpretaci setkávání a dokončit ji. V druhé rovině „Já – Ty“ člověk navazuje dialogický vztah, právě skrze Ty, a zde se odehrává i vztah člověka k Bohu. Pro Bubera dialog znamená transcendenci, překročení zkušenosti našich smyslů, které vede k navázání vztahů a lepší komunikaci lidstva.

U Garyho můžeme setkávání hledat díky Bachtinově dialogické koncepci románu, který umožňuje, ba vyžaduje komunikaci jednak mezi autorem a čtenářem, ale také mezi autorem a autorovým „já“. Román tedy dovoluje čtenáři, aby jeho obsah sdělení (předmět) zkoumal a analyzoval z různých zorných úhlů, vykládal si jeho smyl a odhaloval jeho skrytou tvář atd. A na druhé straně román také umožňuje autorovi, aby vytvořil dialogický vztah s postavami svého románu. V tomto bodě spatřuji společnou myšlenku s pojetím dialogu M. Bubera: román se stává prostředkem k objevování vlastního „já“.

Lévinasovo pojetí je posunuté ještě dále. Setkání je pro něj setkáním s Tváří, jež má podstatu etickou. Tvář je chápána jako synonymum pro zjevení Druhého, ke kterému

si vytváříme vztah, jenž je vyjádřením odpovědnosti za Druhého. Proč usilujeme o setkání? Protože lidské bytí je charakterizováno samotou, což vyplývá z faktu, že člověk se nemůže o svou existenci podělit. „Podílet se můžeme o to, co máme, ne o to čím jsme.“[133] Proto se chceme vymanit z bytí a to lze jedině skrze vztah, ke kterému dospějeme díky vykoupení subjektivitou. Subjektivitu Lévinas chápe jako dokonalou svobodu vůči neosobnímu bytí a hledání této subjektivity považuje za hlavní cíl filosofie dialogu. Jak můžeme propojit Lévinasovo pojetí setkání s tvorbou R. Garyho? Tento společný moment spatřujeme právě v etičnosti vztahu. V převzetí zodpovědnosti za druhého v jeho odhalené zranitelnosti a zejména v jeho vystavenosti smrti. Tvář člověka vystaveného smrti vyjadřuje žádost a výzvu druhému ke službě a také příkaz: neponechat druhého samotného ve smrtelném ohrožení. Člověk dostal příkazem, aby se staral a pečoval o druhého. Zde je patrný vliv židovství: člověk má povinnost starat se o své rodiče a příslušníky své rodiny. Avšak platí to pouze do určité míry, např. malomocenství či paralýza tvořily výjimku, neboť „lidé považovali tato onemocnění za boží trest za spáchaný hřích“.[134] Teprve až učení Ježíše Krista zavádí solidaritu se všemi trpícími jako základní požadavek náboženství bez ohledu na to, zda byli přáteli či nepřáteli. Pro srovnání můžeme uvést opačný přístup k solidaritě, který charakterizuje hinduismus. Toto náboženství je založené na víře v reinkarnaci neboli stěhování duší. Lidé si navzájem nepomáhají, protože věří, že utrpením je trestem za hříchy v předchozích životech anebo si člověk „dobrovolným utrpení připravuje lepší podmínky v příštím životě“.[135]

Jako příklad bych uvedla závěrečnou pasáž příběhu Moma z románu *Život před sebou*. Když paní Rosa umírala, měla velký strach, aby ji neodvezli do nemocnice. Momo ji tedy odvedl do sklepní místnosti, která pro ni znamenala útočiště z dob pronásledování židů. A tam s ní zůstal do posledního vydechnutí a ještě dlouho potom. „Viděl jsem zřetelně, že nedýchá, ale bylo mi to fuk, miloval jsem ji i bez dechu. Položil jsem se vedle ní na matrace (...) a snažil se cítit ještě hůř, abych umřel úplně. (...) Bál jsem se nechat paní Růženku samotnou, mohla se probudit a myslet si, že je mrtvá, když je všude kolem ní tma. (...) Není pravda, že jsem zůstal tři neděle po boku mrtvoly své adoptivní matky, protože paní Růženka nebyla má adoptivní matka.“[136] Momo by tam

[133] *Lévinasova etika* [online]. [cit. 26. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.getsemany.cz/node/104>.
[134] MALÝ. *Starost o druhého v dějinách a kulturách* [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:btWeLLdmHT0J:charita.xf.cz/tfjcu/Starost_o_druheho2.doc+p%C3%A9%C4%8De+o+druh%C3%A9ho+starost&cd=1&hl=cs&ct=clnk&gl=cz>.
[135] ibid.
[136] AJAR, Émile. *Život před sebou*. Praha : Odeon, 1993, s. 148, 150.

zůstal snad napořád, kdyby lidé nepřišli vyrazit dveře kvůli zápachu, který se ze sklepní místnosti linul.

Vyzdvihněme na tomto místě ještě motiv vděčnosti, který je úzce spjat s motivem věrnosti. Momo pomohl paní Rose, protože jí chtěl oplatit lásku, se kterou se o něj paní Rosa starala. Tato vděčnost ho vlastně zavázala k tomu, aby o paní Rosu pečoval, když už se ona sama o sebe postarat nemohla. Vděčnost byla základním pojmem etiky německého teologa Bernharda Häringa, který byl velmi ovlivněn filosofií G. Marcela. Věrnost pro oba představovala základní myšlenku, na které stojí trvalost mezilidských vztahů. Věrnost je podle Marcela opakem nečinného konformismu, naopak „je to aktivní uznání čehosi trvalého, trvalého ne formálně, [ne] jako zákon, ale ontologicky“.[137] Člověk se bude vždy aktivně vztahovat k tomu, co „má být udržováno v nás a před námi jako přítomnost“,[138] co ale zároveň může být zapomenuto nebo setřeno – zde se objevuje motiv zrady. Marcel ještě poukazuje na neoddělitelnost věrnosti od lásky. Tak také funguje vztah Moma k paní Rose: jelikož Momo paní Rosu miluje, nemůže ji opustit, protože by ji tím zradil.

Další společný rys je svázán s Bachtinovým pojetím chronotopů na základě dialektiky vnitřku a vnějšku. Jak jsem již naznačila, Gary využíval poměrně často tzv. „třetích“ postav, které se dozvídají různá tajemství a jsou svědky utajovaných skutečností. Vysvětlím to blíže na analýze románu *Život před sebou*. Gary respektive Ajar jakožto autor napsal knihu, jejímž hlavním hrdinou a zároveň vypravěčem je malý alžírský chlapec jménem Momo, který představuje reálného Romaina Garyho, když byl ještě dítětem. Dá se tedy říci, že to je vlastně příběh o autorovi, který má svá tajemství, o nichž však nemůže mluvit, protože kdyby se stal postavou svého příběhu, stal by se chronotopem vnitřního člověka. Jenže Gary se potřebuje vyjádřit, a proto využívá Moma, který má charakter „třetí“ postavy, tedy naivního dítěte, které nám tajemství vyzrazuje. V rovině románu tedy čteme příběh Moma, který nám vypráví o svých problémech, ale v reálné rovině chápeme, že se nejedná o Momovy problémy, ale o problémy Romaina Garyho. Gary tedy využívá „třetí roviny“, která je propojením obou rovin (románu a reality), a umožňuje tak posunutí původního problému do sféry, kde již není tabuizován.

[137] *Gabriel Marcel: Postavení ontologického tajemství a jak se k němu konkrétně přiblížit* [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/marcel1.htm>.
[138] ibid.

S touto „třetí rovinou“ se dostávám k tématu, které se ve francouzské terminologii označuje jako „l´indicible“.[139] „L´indicible“ znamená nemožnost vnést zkušenosti extrémního charakteru do promluvy. Autor se tedy potýká s dilematem: chci se vyjádřit, ale nemohu. Autor je tedy nucen zvolit cestu nepřímou a tyto zkušenosti do promluvy zakódovat, tzn. sdělit a zároveň utajit. To lze udělat různými způsoby např. využitím symboliky, her se slovy atd.

Pro konkrétnější představu – Gary využívá např. již zmíněného symbolu lvice (v románu *Život před sebou*), která ztělesňuje jeho otce,[140] ovšem takového, jakého by si přál ve skutečnosti, tedy pečujícího, ochraňujícího, který by neopustil rodinu. Když k symbolům ještě přidáme hru se slovy, zjistíme, že skrytých narážek se v jeho románech skrývá nepřeberné množství. K tomu je však zapotřebí jisté dávky fantazie a znalostí skutečných událostí nejen z jeho života. Jako příklad můžeme uvést fakt, že autorka diplomové práce se během stáže ve Francii na hodinách literatury, kde Garyho a tento román probírali, dozvěděla, že slova nebo vlastní jména začínající na cha- mohou znamenat narážku na Garyho otce. Bohužel nedovedeme říct odkud přednášející Pascal Torrin tuto informaci čerpal, ale je pravděpodobné, že to byla jeho původní myšlenka, protože se vykládáním textů a životem Romaina Garyho hodně zabýval, ale k naší škodě žádnou publikaci nevydal. Zpětně si tento příklad vysvětlujeme tím, že jde vlastně fonetický přepis slova le chat – kočka. Lvice je, lidově říčeno, velká kočka. Takže např. v postavě Louis Charmette můžeme najít tři slova, pokud si trochu upravíme fonetiku: lui-chat-remet (on-představuje-kočku). Tento příklad a i jiné bychom chtěli podrobněji rozebrat až v kapitole o dybbucích, což jsou podle Kabaly (židovské mystiky) duchové, kteří nemohou najít klid, a proto se převtělují do jiného člověka.

Gary k vyjádření „l´indicible“ využívá mimo jiné i humor, který propojuje jednotlivé roviny výpovědi. Příběh neboli abstraktní rovina je popisem nějaké humorné situace, která čtenáře ve své reálné rovině rozesměje, ale zároveň si čtenář uvědomí, že ve „třetí rovině“ ona humorná situace znamená něco závažného. V románě *Život před sebou* humor spočívá v tom, že Momo jakožto naivní dítě se snaží mluvit o závažných věcech ze světa dospělých, a mnohdy se mu tyto „dospělácké“ výrazy pletou. Tak např. když Momo mluví o pasácích, tak používá slovo pašák,[141] protože je považuje za dobré lidi, kteří se ženám věnují, na rozdíl např. od manžela paní Rosy, který ji opustil; nebo třeba potrat užívá

[139] v češtině nemáme přesný ekvivalent, proto ponechávám francouzský výraz.
[140] Arieh-Leïb (Arieh je hebrejské jméno, které se do jidiš překládá jako Leïb, se stejným významem: lev)
[141] v překladu Vladimíra Saudka, v originále jsou zaměňována slova proxénète a proxynète

i ve smyslu euthanázie; také si pletl amnézii, kterou paní Rosa trpěla, s amnestií, což ale vlastně pro ni bylo také určitým způsobem osvobození: člověk se totiž těžko vyrovnává s tím, že je pro druhé břemenem; atd.

2.4.2 Dybbukové

Tento termín vychází z Kabaly, tedy z židovské mystiky. Dybbuk je duch, který nemůže najít klid, vtěluje se do člověka a způsobuje jeho posedlost. Dybbukové jsou součástí chasidismu, jenž ovlivňoval M. Bubera. A u Romaina Garyho se tento jev také objevuje ať již v rovině románové tvorby, kde dybbuk může být vyjádřen explicitně nebo symbolicky, ale vlastně i v rovině reálného života, ve které Gary sám stvořil svého dybbuka: byl jím Émile Ajar, kterého vtělil do Paula Pavlowitche.

Příkladem explicitně vyjádřeného dybbuka (tzn. víme, že se jedná o démona) je Gengis Cohn, který se objevuje v trilogii *Frère Océan* (*Bratr oceán*). Nejpozoruhodněji je však tento fenomén pojat v prvním díle nesoucí název *La Danse de Gengis Cohn* (*Tanec Gengise/Čingise Cohna*). Vypravěčem tohoto románu je Gengis, což je pseudonym židovského herce Moïché Cohna, který byl za 2. světové války zavražděn v Osvětimi. Jeho duch však neodešel z tohoto světa, ale usídlil v těle německého důstojníka S. S. Schatze, kterého trýznil a způsoboval mu výčitky svědomí. Takto v jeho nitru žil téměř 22 let. Zpočátku se ani příliš neprojevoval, ale postupně začal prosazovat své požadavky. Nejdříve požadoval židovskou stravu, později se chtěl projevovat i hlasově, takže si Schatz dokonce musel koupit židovský slovník, aby sám sobě rozuměl, a nakonec se inkarnoval do vizuální podoby, která ovšem byla stejně jen produktem Schatzova mozku. Cohn tedy zabíral stále více prostoru na úkor Schatzovy identity, až pomalu přestalo být jasné, kdo koho vlastně okupoval. Ale přesně uprostřed knihy si Schatz uvědomil, že by bylo zbytečné, aby oni dva vedli spor o tom, kdo koho vytlačuje, jelikož oba se nacházeli v podvědomí někoho třetího a ten se je snažil vytlačit oba. Tím dalším samozřejmě nebyl nikdo jiný než sám autor knihy, pro něhož byli dybbuky oni dva. Garyho trápil rozpor mezi tím, že on sám byl pro svůj původ pronásledován, ale také sám shazoval bomby na nevinné lidi, protože byl válečným pilotem. Sice bojoval za spravedlnost, ale to je pojem ve válce velmi relativní. Gary o svých zkušenostech z války nikdy nepsal, respektive nikdy nenapsal celou knihu. Válka a vzpomínky na jeho válečné kamarády se objevují jen v některých jeho knihách, a to ještě v zakódované podobě. Byl totiž přesvědčen, že umění těží z krutosti historie, že vytváří krásno z něčeho, co bylo zdrojem utrpení pro jiné. Tato kniha tedy ve své podstatě není jen příkladem explicitně vyjádřeného dybbuka, ale je také

příkladem jeho symbolického zpracování (tzn. že skrývá i hlubší vysvětlení tématu, které se v příběhu vyjevuje, a zároveň slouží k propojení roviny reálné skutečnosti s románovou fikcí).

Tuto práci jsme však chtěli zaměřit především na analýzu románu *Život před sebou*, na kterém jsme chtěli doložit dva celoživotní „dybbuky" Romaina Garyho, kterými byly jeho matka a otec. Matka se vtělila do postavy paní Rosy, která je více méně věrným popisem toho, jaká byla. Otec se objevuje hned v několika románových postavách, ale dohromady vytváří obraz člověka, jakým by ho Gary chtěl mít. Tato kniha je tedy zpracováním dvou námětů: jednak je to hledání ideálního otce, se kterým by mohl navázat vztah, ale zároveň autor vyjadřuje potřebu pouta zpřetrhat, jde tedy o loučení s rodiči.

Z hlediska psychologie se jedná o separaci neboli oddělení či odloučení od významné, blízké osoby. Úmrtí významné osoby v člověku vyvolává separační úzkost, která se dá vysvětlit jako strach z neznámého způsobený ztrátou významné osoby, která člověku dávala pocit bezpečí a jistoty. Trvalá ztráta nenahraditelné osoby vyvolává v člověku pocit osamělosti, který může způsobit neschopnost jedince zvládat i běžné nároky života. Aby mohl život pozůstalého normálně pokračovat, je nutné, aby se zemřelé osoby vzdal. Toho lze dosáhnout v procesu truchlení, během kterého se člověk brání separační úzkosti pomocí deprese. V depresi jedinec své psychické obsahy[142] soustřeďuje kolem ztraceného objektu. „Můžeme doslova říci, že [člověk] je ztraceným objektem okupován – je v duchu stále s ním.[143]

Zde navážeme vysvětlením pojmu „dybbuk" z hlediska filosofického problému vztahu mezi identitou a dualitou. Obecně můžeme identitu chápat jako vyjádření jednoho stavu, naproti tomu dualita vyjadřuje pnutí mezi dvěma stavy. Lidskou identitu chápeme jako subjektivní vědomí, které dokáže vnímat svou odlišnost od druhého člověka. Na základě analogie můžeme říci, že lidská dualita vyjadřuje pnutí mezi dvěma subjektivními vědomími. Tato dvě odlišná vědomí se střetávají v jednom subjektu, který ale není s to odlišit jedno vědomí od druhého. Příkladem této lidské duality je dybbuk: duch, který okupuje vědomí jiného člověka. Tento duch představuje jakési externí vědomí, které proniklo do subjektu člověka, kde společně s jeho vlastním (původním) vědomím

[142] psychické obsahy jsou specificky získané dispozice během života: vědomosti, dovednosti, návyky, zájmy a postoje

[143] VYMĚTAL, Jan a kolektiv. *Speciální psychoterapie* [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://books.google.cz/books?id=_WCXB1u0FosC&pg=PA145&lpg=PA145&dq=psychick%C3%A9+odd%C4%9Blen%C3%AD+separace+truchlen%C3%AD&source=bl&ots=ySiODdvQoh&sig=MMwqeBXHMkvfrcY_Id8ZRhU8Sgk&hl=cs&ei=SPXiTISuNsrMswaRntjWCw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CCsQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false>. Nelze zde přidat hypertextový odkaz.

kohabituje. Časem však není možné rozlišit, kdo koho okupuje, které vědomí bylo původní a které se „nastěhovalo“ později. Ostatně to spatřujeme i na příkladu soužití Cohna a Schatze, které jsme uvedli výše.

Nyní se vraťme k analýze románu *Život před sebou* a k rozebrání „dybbků“ matky a otce Romaina Garyho. Nejprve se pokusíme rozebrat „dybbuka“ matky, jejíž role je v tomto románu jasně patrná, i když v rámci příběhu jsou některé charakteristiky smyšlené. Paní Rosa byla stará, velmi nemocná paní židovského původu. To je v naprosté shodě s realitou. Dále ji Momo popisuje jako vysloužilou prostitutku, která řídí něco mezi školkou a sirotčincem pro podobné sociální případy. Ve skutečnosti to, zda Mina byla prostitutkou, není zcela podložené, ale bídné podmínky ve Wilnu a Varšavě této domněnce připisují jistou dávku věrohodnosti. A co se týče vedení sirotčince, tak to sice pravda není, ale v jistém směru se dá říci, že vedení pensionu je do určité míry podobné. Momo tedy vypráví o jejich vztahu, o tom jak se zdraví paní Rosy zhoršovalo, jak ji ukryl v její malé sklepní komůrce, kam se sama uchylovala, když měla strach, aby ji uchránil před převozem do nemocnice, kde by jen uměle prodlužovali její, ale vlastně i jeho trápení. Když ji Momo viděl v takovém stavu, probouzela se v něm lítost. Přál si, aby paní Rosa byla opět mladá, krásná a zdravá. Chtěl tak oddálit smutný moment loučení (separace a následující proces truchlení). Momo tedy pečoval o paní Rosu až do jejího posledního vydechnutí a ještě několik dní potom s ní zůstal, tak těžké bylo zpřetrhat ona pouta, jež je spojovala. Takto tedy Gary symbolicky pohřbil dybbuka své matky.

Dybbuk otce se v románu objevuje hned v několika postavách. Jedním z nich byl doktor Katz. Již jeho příznačné jméno skrývající symbol kočky[144] nás k jeho otci odkazuje. Doktor Katz je však přesným opakem reálného otce. Už jen ten fakt, že byl doktorem, je v dokonalé opozici: lékaři zachraňují život, vojáci nosí smrt. Doktor byl vlídný nejen k němu, ale také pečoval o zdraví paní Rosy. Momo vzpomíná, že často chodil do jeho ordinace, ne proto, že by byl nemocný, ale proto, že ho měl rád. „‚Často jsem ho pozoroval a říkal si, že kdybych měl mít nějakého otce, byl by to pan doktor Katz.‘“[145]

V předchozí kapitole jsem se také zmínila o postavě pana Louise Charmetta. Momův postoj k němu však spíše vysvětluje důvody, proč Gary svého otce neměl rád. „Ve druhém patře žil dokonce jeden Francouz, ale přesto se ani trochu nechoval, jako by tu byl doma.“[146] Jednoho dne přišel k paní Rose na návštěvu, když se dozvěděl, že ona je na tom

[144] v jiddiš Katz znamená kočka
[145] AJAR, Émile. *Život před sebou*. Praha : Odeon, 1993, s. 21.
[146] ibid., 1993, s. 81.

zdravotně špatně. Bylo to zvláštní setkání. Paní Rosa měla pocit, že skrze něj dostává znamení, že umře, a v Momovi vyvolával pocit lítosti. Momo si myslel že, tento starý pán „byl opuštěný a chtěl s paní Růženkou probrat možnost spojenectví“.[147] Pan Charmette pak vyprávěl o svém životě u železnice, protože byl vysloužilým zaměstnancem Francouzských státních drah. Gary píše: „Ale zážitek to byl, poslechnout si pana Charmetta, jak vypráví o vlacích, nádražích a jízdních řádech, jako kdyby v sobě choval naději, že ještě vyvázne, když nastoupí do správného vlaku ve správnou chvíli a zjistí si, jak správně přestoupit, a přitom moc dobře věděl, že už je v cíli a zbývá mu akorát vystoupit.“[148] Dle našeho názoru toto je pasáž, která se týká smrti Leïba Kacewa, Garyho otce, který zemřel pravděpodobně v září 1943 při finální likvidaci ghetta ve Wilniusu.

A jako třetí inkarnaci Garyho otce se v tomto románě objevuje postava Kadira Yoûssefa. I jeho jméno odkazuje na rodinné kořeny: Yossef bylo hebrejské jméno Garyho děda z matčiny strany. Profesor Torrin dokonce toto jméno rozebral jako kryptogram: Ka-dir-Yoû-ssef, ze kterého po fonetické úpravě dostaneme: dir = dear = drahý, Yoû = you = ty, Ka + ssef = Kacew, tedy něco jako oslovení autorova otce. Kadir Yoûssef přišel do domu, kde bydlela paní Rosa, aby před smrtí viděl svého syna, kterého jí svěřil před jedenácti lety, byl to tedy Momův pravý otec. Tvrdil, že byl celých jedenáct let zavřený v nemocnici a že ho dnes pustili. To by odpovídalo skutečnosti, že Leïb Kacew žil v ghettu, odkud se mohlo vyjít jen s propustkou. Jenže paní Rosa se Moma nechtěla vzdát. Tak panu Kadirovi namluvila, že udělala chybu, že si děti a jejich jména popletla, a tudíž muslimského chlapce vychovávala pod jménem Moïse a židovského jako Moma. A za panem Kadirem poslala Moïse. To pana Kadira strašně rozzlobilo a chtěl odejít, avšak protože byl slabý na srdce, tak mu tento příval emocí způsobil smrtelný infarkt. Jeho mrtvolu nechali vynést na schodiště, aby z toho neměli problémy u policie. Momo pak ale u něho na chvíli zůstal a čtenáři pak vyprávěl: „Prohlídl jsem mu kapsy, abych našel něco na památku, ale měl v nich jen krabičku od modrých gauloisek. Jedna tam ještě zbyla, a tak jsem ji vedle něj vykouřil, protože on vykouřil všechny ostatní a já symbolicky tu poslední. Dokonce jsem trochu pobrekával. Dělalo mi to dobře, jako kdybych ztratil někoho blízkého.“[149] Tak se R. Gary zbavil i svého druhého dybbuka – otce.

[147] AJAR, Émile. *Život před sebou*. Praha : Odeon, 1993, s. 82.
[148] ibid., s. 83.
[149] ibid., s. 113.

To, že Momo zůstal u svého otce, znázorňuje moment bdění u mrtvého. V židovské tradici[150] platí pravidlo, že ani nemocný ani zemřelý nemá zůstat sám. Je také zvykem mrtvého položit na zem, přikrýt ho a u jeho hlavy zapálit svíčku. Pohřeb by se měl konat ještě tentýž den, kdy došlo k úmrtí. Pohřeb je obecně přijímán jako obřad, jenž zahrnuje několik rituálů. Arnold Van Gennep vymezuje tři základní typy rituálů: odlučovací, pomezní a přijímací. **Odlučovací rituál** slouží k oddělení mrtvého od světa živých. V křesťanské tradici je toto oddělení symbolizováno posledním pomazáním a posléze umytím a oblečením mrtvého. V židovské tradici platí zásada, že „omývání muže přísluší pouze mužům a omývání ženy jen ženám.“[151] Také je zvykem, že všichni zemřelí jsou oblékáni do stejného oblečení, a je zakázáno do rakve cokoliv vkládat, aby nebyl patrný rozdíl mezi chudým a bohatým. **Pomezní rituál** představuje ukládání nebožtíka do rakve, pohřeb a uložení do hrobu. **Přijímající rituál** symbolizuje ukončení smutku, bývá uspořádána smuteční hostina a později se konají vzpomínkové slavnosti. Z uvedeného úryvku je patrné, že i Momo provádí určitý rituál, když vykouří poslední otcovu cigaretu. Momo také říká, že „pobrekával“ a že mu to dělalo dobře, což znamená, že mu tento rituál pomohl oddělit se od zesnulého a umožnil mu přijmout ztrátu blízkého člověka.

2.4.3 Umění a symbol

Nejdříve si ve stručnosti připomeňme Buberovo chápání uměleckého tvoření, které se uskutečňuje v dialogickém vztahu. Jak víme, v dialogickém vztahu jde o vytvoření vztahu k „Ty“, tento vztah se uskutečňuje ve třech rovinách, jejichž odlišujícím principem je lidská řeč. Na první úrovni, která odpovídá **sféře života s přírodou**, se vztah uskutečňuje s tvory ve **formě vyhlížení**, řeč zde není přítomná, pouze vidíme jiné bytosti, ale nebereme je jako předměty, ale jako různá „Ty“, k nimž se můžeme vztahovat. Druhá úroveň odpovídá **sféře života s lidmi**, se kterými mluvíme, a díky řeči se vztah naplňuje **formou lásky**. A třetí úroveň odpovídá **sféře života s duchovními jsoucnostmi**, kde se vztah uskutečňuje ve **formě uměleckého tvoření**, které se naplňuje mimo-řečovými prostředky (cítíme, že jsme voláni, a odpovídáme na to tvořením). Tímto duchovním jsoucnem je např. tvar, který se prostřednictvím člověka ztělesňuje, je převáděn do světa

[150] Kořeny zvyku bdění nad mrtvými je možné nalézt již v době pohanské: lidé se obávali zlých duchů, a proto zemřelého hlídali.
[151] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Židovský způsob pohřbívání* [online]. c2010 [cit. 17. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/%C5%BDidovsk%C3%BD_zp%C5%AFsob_poh%C5%99b%C3%ADv%C3%A1n%C3%AD>.

Ono, kde se s ním může zacházet jako s předmětem. Umělecké dílo tedy není výtvorem člověka, ale je symbolem, který mu umožňuje opětovný vstup do vztahu k „Ty".

R. Gary jakožto spisovatel patřil mezi ty, kteří k životu dialog potřebovali. Souvisí to s problematikou „l´indicible", jež se dá zpracovat na poli symboliky, která umožňuje určité tajemství sdělit a zároveň nesdělit. Zde narážíme na komplexní problematiku symbolu, kterou není v naší moci systematicky rozebrat nebo roztřídit. Můžeme se pouze pokusit o částečné vymezení definice symbolu a uvést příklady některých teorií symbolu. Symbol pochází z řeckého slova symbolon, které má několik významů: „poznávací znamení, emblém, značka, obraz".[152] Definice symbolu může znít následujícími způsoby: symbol „označuje znamení, které se samo vysvětluje";[153] symbol je „znak s hlubším nebo skrytým významem";[154] symbol je „znamení s hlubším nebo skrytým významem";[155] atd.

Klasifikace symbolu pak závisí na volbě kritéria, podle kterého chceme symboly třídit. **Z hlediska pozice**, který symbol zaujímá vzhledem k určité skutečnosti, můžeme rozlišovat následující kategorie: **signál** – je znamením, které je součástí označované skutečnosti, uvádí se např. kouř je signálem ohně; pokud je vztah mezi symbolem a označovanou skutečností dán z vnějšku na základě nějaké společenské konvence, pak hovoříme o **znamení**, jde např. o slovo, piktogram, dopravní značku atd.; naopak jestliže je tento vztah dán zevnitř, pak se jedná o **symbol**. Symbol je „způsob přítomnosti označovaného",[156] např. duše je symbolem, která se zpřítomňuje formou těla. Na základě teorie symbolu Paula Tilicha můžeme doplnit tuto klasifikaci ještě o **symptom**, jenž je přímým důsledkem nějaké skutečnosti, na kterou odkazuje. Pro ilustraci se nabízí příklad bolesti, která je důsledkem nějaké nemoci. Jiným kritériem klasifikace může být **obor lidské činnosti**: jiný význam má symbol pro filosofii, estetiku, náboženství, psychologii, matematiku, politiku, sport atd. V této práci na symbol nahlížíme především z hlediska estetického a filosofického, parciálně pak z hlediska náboženského a psychologického.

Ještě pro doplnění, ale spíše jako výchozí bod k dalšímu bádání, můžeme uvést některé osobnosti, které se teorií symbolu zabývali. První teorie symbolu lze najít již ve starověku, symbolem se zabýval např. Platón a Sókrates, ale nechceme zde dělat

---

[152] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Symbol* [online]. c2010 [cit. 17. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Symbol>.
[153] ibid.
[154] *Slovníček pojmů* [online]. [cit. 17. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.help24.cz/index.php?page=slovnicek-pojmu&view=vyraz_S>.
[155] REJMAN, Ladislav. *Kapesní slovník cizích slov*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1971, s. 175.
[156] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Symbol* [online]. c2010 [cit. 17. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Symbol>.

chronologický výčet jednotlivých autorů různých teorií, protože nám jde spíše o konkrétní interpretaci symbolu, objevující se v díle R. Garyho.

V Garyho případě tedy spíše než o symbolu mluvíme o jiných stylistických figurách, které mají symbolický charakter jako např. metafora, alegorie, parabola aj. Přesto i takové figury umožňují symbolickou interpretaci, která vypovídá o vytvoření vztahu k tématu, respektive k autorovi, který o daném tématu píše. V předchozí kapitole jsme pojednávali o dybbucích, o kterých se dá říci, že mají velký symbolický potenciál. Tak např. můžeme tvrdit, že Gengis Cohn je v tomto románu symbolem špinavého svědomí. Je ovšem nutné zdůraznit slova: v tomto románu, protože v obecném povědomí lidí Gengis Cohn samozřejmě takovým symbolem není. Zde se opět dotýkáme další možné klasifikace symbolu: na základě kritéria, komu je symbol určen, rozlišujeme symbol individuální a symbol kolektivní. V individuálním symbolu může najít skrytý smysl jen určitý okruh zasvěcených lidí, např. graffiti je svou podstatou druh výtvarného umění, které chce v novodobé historii vyjádřit protest vůči společenskému konformismu, nezasvěcení lidé graffiti vnímají jako projev vandalismu. Na druhé straně kolektivní symbol je srozumitelný širokému okruhu lidí, klíč k odhalení skrytého smyslu je všeobecně znám, někdy může dojít k tomu, že symbol ztratí svůj hlubší smysl a stane se z něj klišé. A ještě poslední zmínka k dybbukovi Gengise Cohna: Nancy Huston ve své knize o Romainu Garym upozorňuje na alegorickou část románu *Tanec Gengise/Čingise Cohna* a vysvětluje, že Gengis Cohn představoval, kromě dybbuka, také reinkarnaci Ježíše Krista. Klíčem k takovéto interpretaci je fonetická shodnost iniciál obou postav, jejich úmrtí v témže věku, ale hlavně závěrečná pasáž románu, která zcela jasně evokuje ukřižování.

Nejdříve jsme uvedli příklad individuálního symbolu: Gengis Cohn představující špatné svědomí, nyní se přesuneme k příkladu kolektivního symbolu – tím je vejce symbolizující život. V staroegyptské kosmologii je vejce spojováno s počátkem stvoření světa, respektive se zrozením slunečního boha. Tento výklad vychází z mytologicko-ontologického konceptu Osmera – stvořitelských bohů (bohů nekonečna). V podstatě se jedná o čtyři páry partenogenetických bohů, tzn. že tito bohové v sobě zahrnují mužský i ženský princip. První pár bohů Nun a Naunet představují princip hloubky nebo nehybnosti prvotního praoceánu, další dvojicí je Heh a Hauhet (Hehet) zastupující beztvarost či bezmeznost nebytí, třetím párem jsou Kuk (Keku) a Kauket (Keket), kteří odpovídají temnotě. Poslední pár (spolu s ním i jejich význam) se v průběhu vývoje Egyptské říše měnil: nejprve se uznával pár reprezentující neuspořádanost (Tenemu a Tenemut), v období střední říše byl nahrazen dvojicí Amon a Amaunet znamenající

skrytost a v období pozdní říše se uctívali Gerh a Gerhet, kteří byli ztotožňováni s hloubkou noci. Toto Osmero společně vytvářeli jakousi pralátku, která umožnila vznik prvotního pahorku uprostřed kosmického praoceánu. Prvotní pahorek je jednou z možných nauk o vzniku světa egyptské kultury, vedle něj se také uvádí motiv lotosového květu, ze kterého se každý den rodí sluneční bůh. Nejpozdnější variantou kosmogonie počátku je kosmické vejce, které bylo stvořeno Osmerem a ze kterého se zrodil stvořitelský sluneční bůh. V období uctívání boha Thovta se věřilo, že kosmické vejce snesl Thovt v podobě husy na tzv. Ostrově plamenů, aby se z vejce vylíhl svět. Motiv kosmického vejce byl vytvořen pravděpodobně ve snaze „propojit Osmero s jinými už rozvinutými kosmologiemi.“[157]

Tento symbol se vyskytuje hned v první kapitole, kdy ještě Momo nemá tak důvěrný vztah k paní Rose a představuje si, jaké by to bylo mít svou vlastní matku. Proto také často kradl v obchodech, aby byl přistižen a získal tak alespoň něčí pozornost. Nejraději však byl přistižen nějakou ženou, protože jak říká: „má jediná jistota byla, že moje máma je ženská, jinak to nejde“.[158] Zde je jasně patrný motiv krádeže: Momo se snažil naplnit svou základní citovou potřebu – potřebu mateřské lásky. Krádež tu představuje záměrné jednání, které bylo způsobeno narušením jeho základního „vlastnického“ práva. Člověk sice nemůže nikoho vlastnit, ale dítě by mělo být vychováváno v rodině, aby byl zajištěn jeho zdravý citový rozvoj, jenž je jednou z podmínek optimálního způsobu socializace. Momo prostřednictvím krádeže navazoval kontakt s potenciálními rodiči. Doufal, že se někomu zalíbí a že se dostane do nové rodiny. Jednou ukradl vejce, majitelka ho viděla, ale nevynadala mu, ale naopak mu dala pusu a ještě jedno vejce navíc. Momo z toho byl překvapený: „Na chvilinku jsem začal tak doufat, že se vůbec nepokusím vám to popsat, protože to ani nejde. Zůstal jsem před krámem celé odpoledne. Na co jsem čekal, nevím. Ta ženská se na mě občas usmála a já tam stál s vajíčkem v ruce. Bylo mi šest let nebo tak nějak, myslel jsem si, že je to na celý život, a zatím šlo jenom o vajíčko.“[159] Také jde o vyjádření nenaplněného očekávání z krádeže. Znamená to, že pokušení krádeže je klam při rozhodování, který vyvolává představu, že zisk z krádeže bude větší než ve skutečnosti je. Momo doufal, že se ta paní stane jeho matkou, protože mu dala vejce, symbol života, ale nakonec se zklamal, protože nic víc nepřišlo – bylo to jen vejce. V neposlední řadě vejce může symbolizovat mužnost. Podobnost shledáváme na základě oválného tvaru vejce

[157] *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Osmero* [online]. c2010 [cit. 18. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Osmero#Kosmick.C3.A9_vejce>.
[158] AJAR, Émile. *Život před sebou*. Praha : Odeon, 1993, s. 13.
[159] ibid., s. 13.

a varlete. Na druhé straně vajíčko v sobě skrývá i ženský prvek, jde přeci o ženskou pohlavní buňku, a proto obdarování vajíčkem znázorňuje naprostou oddanost ženy vůči muži a její připravenost zplodit muži potomka. Konkrétní příklad je nasnadě: v rámci Velikonočních oslav ženy vytváří kraslice, které pak předávají mužům. Jde o prvek pocházející z pohanského kultu plodnosti. V dnešní době je také zvykem zdobit vyfouknutá vajíčka, což dříve bylo chápáno jako urážka mužnosti, protože vyfouknuté vajíčko symbolizuje zmar.

Dále bych se v této kapitole chtěla věnovat symbolice čísel, která je velmi markantní právě v knize *Život před sebou*. Nejdůležitějším číslem tohoto románu je číslo čtyři, které bývá v numerologii spojováno s vesmírným řádem. Obvykle se spojuje s neměnnými jevy, jako jsou čtyři roční období, čtyři světové strany nebo čtyři základní elementy – oheň, voda, vzduch a země. Je tedy známkou stability, kterou Gary v tomto románu hledal. Číslo čtyři je nejzřetelnější na jménech postav skládajících se ze čtyř písmen: paní Rosa, Momo, doktor Katz, paní Lola aj. Ještě můžeme připomenout čtyři bratry Zaoumovy, již tvořili stěhovací partu a které Momo obdivoval, protože to byli nejsilnější muži z celé čtvrti. Byli pro něj ztělesněním síly a jak říkal: „já bych chtěl být čtyři zrovna tak“.[160]

Se čtyřkou souvisí i číslo 22, které symbolizuje pokoru a obezřetnost, varuje před iluzí a bludem a slibuje splnění snů. Kdybychom si očíslovali jednotlivé kapitoly knihy, zjistili bychom, že právě ve 22. kapitole se objevuje a zároveň hned umírá postava Kadira Yoûssefa, Momova pravého otce, kterého nejdříve uvítal s velkou opatrností, ale zároveň s jakousi lítostí, ale nakonec jako by mu vše odpustil a pokorně jej přijal za svého, takového, jaký byl.

Dále s těmito čísly souvisí číslo dvě, které je spojováno s emocemi. Představuje intuici, citlivost, výchovu a dualitu. Dále je číslem vztahujícím se k opozici, ale také k jednotě a navzájem se doplňujícím silám, jako je noc a den, mužský a ženský princip atd. Dualita je nejvíce patrná u postavy paní Loly, která mimochodem bydlela ve čtvrtém patře, tudíž to je postava velmi důležitá. Paní Lola je totiž travestita, takže v sobě spojuje prvky muže a ženy, respektive pro Moma prvky otce a matky, protože měla dobrý vztah k dětem. Sama dokonce děti chtěla mít, ale to se jí nemohlo splnit. S Momem a paní Rosou měla velmi dobré vztahy a vzájemně si pomáhali. A když paní Rosa zemřela, byla paní Lola první, za kým Momo šel a ona mu nabídla, aby žil s ní, jenže to Momo odmítl, protože už měl vyhlédnutou novou rodinu. Dvojka je tedy nejen významným číslem pro tento román,

[160] AJAR, Émile. *Život před sebou*. Praha : Odeon, 1993, s. 84.

ale je také charakteristická pro celý reálný život Romaina Garyho, který byl ztělesněním dualismu Gary versus Ajar.

2.4.4 Láska a svoboda

Buber rozlišuje lásku a city. Láska je jen jedna, která se děje. Je to právě onen vztah mezi „Já“ a „Ty“, který je založený na odpovědnosti a rovnosti. City jsou pak vlastní člověku a jsou v polárním napětí. Člověk, který má rád, je na druhém závislý, ale je zároveň i svobodný. Protože svoboda je dána tím, že se člověk rozhodl vstoupit do vztahu.

Lévinas se opět posunul o krok dál. O lásce tvrdí, že není spontánní, že je to odpověď na přikázání. Člověk byl povolán, aby byl odpovědný. Láska je tedy odpovědnost za druhého. Oproti Buberovi rozlišuje dva druhy vztahů: milostný a otcovský (rodičovský). Milostný vztah je svou podstatou asymetrický, je dán atributem jinakosti. Dva partneři jsou k sobě přitahováni na základě své jinakosti, která jim stále uniká. Otcovský vztah je pak vztahem směřující k druhému, který je jiný, ale je zároveň i mnou. „Otcovství můžeme chápat jako možnost vyjít z vězení vlastní identity, protože vidíme možnosti toho druhého jako své vlastní, i když nám samotným dány nebyly, pochází z nás.“[161] Co se týče svobody, Lévinas kritizoval autonomní pojetí, které je již od Kanta charakterizováno kategoriálním imperativem, jenž vytváří člověku vlastní mravní zákony, které jsou v rámci společnosti zakotveny ve společenské smlouvě. Dodržování této smlouvy pak zaručuje svobodu. Jenže, jak říká Lévinas, toto pojetí je nespravedlivé, jelikož vylučuje ty, kteří do tohoto systému nezapadají. Proto požaduje svobodu, která by svým charakterem byla heteronomní, což znamená, že by byla dána přijetím zákonů druhého. Také chce, aby hranice svobody nebyly určovány myšlenkou prohry (svoboda končí tam, kde začíná svoboda jiného), ale myšlenkou viny. Požaduje tzv. nesnadnou svobodu, která si k vymezení svých hranic klade otázku: jaké mám právo žít tváří v tvář utrpení druhého?

Téma lásky se v Garyho knihách objevuje v mnohých podobách. Např. již v jeho prvním románu *Evropská výchova*. Jaroslav Fryčer ji ve svém doslovu ke knize *Lady L.* hodnotí jako lásku vznášející se nad partyzánskými boji v okolí Vilniusu, která je však vinou války deformovaná: jde o lásku „Janka k mladičké Zosii, která se prostituuje s německými vojáky, aby pro partyzány získávala informace“.[162]

[161] *Lévinasova etika* [online]. [cit. 26. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.getsemany.cz/node/104>.
[162] GARY, Romain. *Lady L.* Práce : Praha, 1990.

Když Janek a Zosia v sobě našli zalíbení, tak si slíbili, že zůstanou spolu a že se Zosia již nikdy nepůjde nabízet vojákům, aby z nich výměnou vytáhla nějaké informace. Přesto jednoho dne za ní přišel jeden z partizánů (Zborowski) a požádal jí, aby to udělala ještě jednou, protože u Vilniusu zastavila německá kolona pásových vozů, která pravděpodobně převážela výbušniny, a bylo třeba ji zničit. Zosia to již ale dělat nechtěla a Zborowski se ji snažil přesvědčit.

- „Zósko, je to naposledy, to ti přísahám, naposledy. Až do teď si to dělala dobře.
- Nevěděla jsem, co dělám. Necítila jsem nic. Nebylo to důležité. Nedávala jsem nic ze sebe. Ale teď...

  Podívala se chladně do jeho chlapských očí.
- Teď už ale cítím. Nechci to už dělat s někým jiným než s Jankem. To ne!
- Nikdy neucítíš nic s někým jiným než s ním, Zošo...“[163]

Zosia se nakonec podvolila, ale byla z toho velmi nešťastná. I Zborowski se cítil provinile, protože věděl, že se s Jankem mají rádi. Tento úryvek vypovídá o problematice rozhodování: zda má člověk dát přednost svým potřebám, anebo jsou důležitější potřeby ostatních. Kdyby Zosia neobětovala svůj vztah k Jankovi, tak by kvůli tomu mohlo zemřít hodně vojáků bojujících u Stalingradu. Zborowski jí tento úkol vnucoval jako povinnost vůči své vlasti. Zosia to však udělala, protože měla zodpovědnost vůči ostatním. Rozdíl mezi povinností a odpovědností je v tom, že povinnost zahrnuje svobodu volby, která umožňuje povinnost porušit. Odpovědnost je však, jak říká Lévinas, člověku dána od Boha příkazem.

Z pohledu Zosky se nám odhalují témata zrady a oběti. Vypadá to, jakoby Zosia byla propojením Jidáše, který zradil, a Ježíše, který přinesl oběť. Jak je vůbec toto spojení možné? Zrada je přeci ze své podstaty věc sobecká, je to záměrné a druhou stranou nečekané porušení závazků (porušení loajality vůči druhému), které první straně přináší prospěch na úkor druhého. Oběť je naopak z principu nesobecká, pokud pomineme prospěchářství. Vypočítavý člověk totiž za cenu malých ústupků, dosahuje větší odměny. Oběť v křesťanském smyslu je odevzdání se druhému. A stejně jako dialektický obrat prohry ve vítězství, který je typický pro křesťanství, sledujeme i obrat ve významu oběti. Člověk něco učiní pro druhého a v důsledku toho to je dobré i pro něho samého, protože si zvolil správnou cestu – cestu nesobeckosti.

[163] překlad autorky práce; originál textu je uveden v přílohách 7)

A z pohledu Zborowskeho se projevila nedůvěra a výčitky svědomí. Nedůvěra je vlastnost člověka, která proniká do vztahů. Je to neschopnost připustit, že konání druhých lidí by mohlo být nezištné a poctivé. Ztráta víry je známkou povrchnosti ducha, jež člověka vede k sobeckému jednání. Avšak člověk si je vědom toho, že takové jednání není správné, a proto nemůže prožívat radost a štěstí. V důsledku této rozpolcenosti se jedinec uzavírá do sebe, stává se zatvrzelým a ostražitým vůči druhým. V současné době jsme svědky toho, že nedůvěra se stává jakousi společenskou normou, proti které vyvstává důvěra, jež je vnímána jako naivita.

Fenomén svědomí souvisí s etickým jednáním člověka. Z pohledu psychoanalýzy hovoříme o funkci Superega, jež je jednou ze složek osobnosti. Stejnou funkci zastává i Kantův kategorický imperativ. Svědomí má za úkol člověka varovat před určitým jednáním, které je v rozporu s jeho zvnitřněným přesvědčením, hodnotami a postoji. Výčitky pak zdůrazňují funkci kárající a trestající. Svědomí je obecně určitým regulátorem chování, jenž má pro společnost jako celek nesmírný význam. Dá se říci, že svědomí je jedním z pilířů demokratického chování.

Další pojetí lásky v románech R. Garyho již jen naznačíme několika příklady. Deformovanou lásku můžeme nalézt také v quasi-autobiografickém románu *Příslib úsvitu*, který odráží vztah Garyho a jeho matky Miny. Mina totiž sice svého syna milovala a v dobré víře snila o jeho úspěších, přesto ho však svými představami svazovala. Vnucovala mu své představy o životě a nedala mu tak možnost svobodně o svém životě rozhodovat. Láska ve významu etického vztahu dle Lévinase se objevuje v románu *Život před sebou*. Tento vztah jsme podrobněji rozebírali v kapitole Dialog, a proto zde již nebudeme tento rozbor opakovat. Dále ještě můžeme uvést román *Kouzelníci*, kde láska je schopna překonávat časovou překážku mezi stoletími. Také román *Soukromá linka důvěry* (*Úzkost krále Šalamouna*) pojednává o osudové lásce starého žida Salomona Rubinsteina ke stárnoucí zpěvačce Coře, jejichž prostředníkem se stal mladý taxikář Jeannot. A poslední příkladem je román *Jas ženy*, jenž opěvuje pravou lásku a život v páru.

2.4.5 Svět způsobující úzkost a odcizení

Historie je pro Bubera důkazem, že se svět rozrůstá. Lidstvo má o světě stále více znalostí, které je třeba vstřebat, aby byla zajištěna historická kontinuita. Avšak vidina neustálého pokroku vede ke kumulaci a zužitkovávání poznatků, což oslabuje schopnost lidí vstupovat do světa „Ty“, tedy do vztahu. Člověk si uměle rozděluje svět na venkovní, kde se odehrává jeho pracovní a zájmový život, a svět vnitřní, který odpovídá emoční

stránce života. Jenže ani jeden z těchto způsobů vnímání světa neumožňuje navázání vztahu, čímž se v lidech probouzí úzkost, která jim hrozí nicotností, ale také jim dává naději, že existuje opravdový svět. Tato výzva pak vede člověka k rozhodování, zda se chce obrátit a vstoupit do vztahu k „Ty“ nebo zda chce setrvat v iluzi, kterou si vytvořil, aby se chránil před propadnutím se do nicoty.

Také Lévinas kritizuje způsob, jakým se člověk vyrovnává s velkým nárůstem nových informací. Svět přestává vnímat jako celek a rozkládá jej na jednotlivosti, což vede pouze k poznání světa z vnějšku, jež je ještě navíc pouze dočasné. V lidech vzniká pocit úzkosti, protože navzdory ideálům humanismu nespravedlnost a války nebyly vymýceny. V člověku také vzniká pocit odcizení, protože bytí člověka je charakterizováno samotou, ze které může uniknout jen skrze navázání vztahu s druhým.

V románech R. Garyho se tato problematika zúžila na reflexi o důsledcích, které mohou vyústit z rozvoje vědeckých technologií. Tuto tématiku můžeme najít např. v románu *Charge d'âme*, jehož hlavním hrdinou je Marc Mathieu, geniální vědec, který vynalezl nový zdroj nevyčerpatelné a levné energie, která může rozsvěcovat žárovky, pohánět motory, ale také sloužit k výrobě atomových bomb. Jeho systém umožňuje zadržet energii duší v momentě, kdy opouští tělesnou schránku, takže duše lidské bytosti může přežívat např. ve sto wattové žárovce. Mathieu si je však vědom nehumánních důsledků, které by jeho vynález mohl způsobit v rukou těch, kteří prahnou po moci, a proto s ním utíká do Albánie, odkud chce hrozit degradací lidstva celé planety do podoby nemyslících tvorů. K tomu ale nakonec nedojde, protože si americký prezident konečně uvědomí vážnost celé situace a dá příkaz k sabotáži Mathieuva přístroje.

2.4.6 Vnitřní rozpor a krize interiority

Tato dvě témata úzce souvisí s předchozí kapitolou. Buber vychází z tvrzení, že „Ty“ je člověku vrozené, a pokud se neuskutečňuje ve vztahu, je nuceno se rozvíjet na „Já“. Člověk si v sobě vytváří svůj vlastní protějšek, jenž je znakem vnitřního rozporu. Jedna část člověku říká, že je třeba se obrátit, protože existuje opravdový svět, ale druhá část raději uniká do iluze, ve které nachází dočasné uspokojení.

Lévinas je v tomto směru opět o něco dále než Buber, protože vztah k druhému rozšířil o etickou dimenzi. Lévinas říká, že vztah k Druhému je nereciproční, protože

„etickému nároku Druhého neodpovídá žádný nárok ze strany subjektu“.[164] Tento vztah zakládá subjektivitu, tedy „bytí-pro-druhého“,[165] která je člověku dána apriori. Druhý je totiž již předem pod mou odpovědností, z čehož je patrné, že moje svobodné rozhodnutí bylo obejito. Řečeno jinými slovy: došlo k odcizení mé identity. V tomto směru tedy Lévinas hovoří o krizi interiority, která odhaluje rozdílnost uvnitř samotného „já“. Subjektivita je zranitelnost, která je dána nemožností uzavřít se zevnitř, a vede k uvědomění si nestejnosti a nelhostejnosti k Druhému. Jelikož se nemohu uzavřít zevnitř, znamená to, že jsem otevřen, Druhý se může kdykoliv prolomit do mého vědomí, jsem mu vydán, protože odpovědnost za druhého je příkaz, tedy něco, co není věcí mé svobody.

Spíše než v románech můžeme tento vnitřní rozpor hledat v životě R. Garyho. Příčiny můžeme spatřovat v nesvobodném vztahu mezi ním a jeho matkou a také mezi ním a jeho literárními kritiky. Gary neměl možnost jít za svými ideály, ale naopak byl nucen naplňovat přání své matky a dodržovat hranice, kterými jej omezovala literární kritika. Tato situace v něm vyvolávala, řečeno terminologií sociální psychologie, utrpení z bezmoci, které je důsledkem chronické krize identity. Gary se z tohoto stavu snažil dostat prostřednictvím osobnosti Émila Ajara, umožňující mu odpoutat se od světa, který mu vnucoval určité chování. Ajar pro Garyho znamenal možnost realizovat vše, co si přál. S touto novou identitou nebyl nucen vnějšími pravidly dělat, to co nechtěl.

Alice Kliková ve své studii Mimo princip identity analyzuje dvě literární díla Milana Kundery. Jedním z nich je román *L´Identité*, jehož hlavní hrdinkou je Chantal, která se rozhodla uskutečnit revoltu proti světu, který ji svazoval. Rozhodla se žít život ve všech potenciálních možnostech, což jí sice přineslo větší uspokojení, než žití v původní situaci, ale také „občas prožívá chvíle, kdy pociťuje podivnou únavu. V těchto chvílích ji přepadá neurčitý dojem, že něco nefunguje“.[166] Aby mohla fungovat v této neustálé změně identit, musela se od nich odpoutat a udržet si odstup od světa. Tento postoj však nebylo možné udržet trvale a postupně se vše začalo odvíjet jiným směrem, než ona chtěla. Její osoba se začala propadat do dezintegrace, protože již nemohla zůstat ve své nové podobě, jelikož cítila, že „s ní manipuluje nějaká neznámá a nekontrolovatelná síla“.[167] Zkrátka, přestala

[164] TATRANSKÝ, Tomáš. *Lévinas a metafyzika*. [online]. [cit. 1. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-2/Tomas-Tatransky-Levinas-a-metafyzika.html>.
[165] HRABAL, Jiří. *Lévinasova etika odpovědnosti k druhému*. [online]. [cit. 1. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.inext.cz/texty/book/p021.html>.
[166] KLIKOVÁ, Alice. *Mimo princip identity*. Praha : Filosofia, 2007, s. 303.
[167] KUNDERA, Milan. *L´Identité*, c.d., s. 105nn. In KLIKOVÁ, Alice. *Mimo princip identity*. Praha : Filosofia, 2007, s. 305.

být svým vlastním pánem. Což ji nakonec dovedlo k naprostému vyčerpání a lhostejnosti vůči světu a byla donucena vnějšími okolnostmi akceptovat svou bezmoc.

Tento román vyjadřuje napětí mezi autenticitou a konformismem. V psychologickém významu autenticitou rozumíme „stálejší charakteristiku osobnosti, [která] vyjadřuje stupeň, jímž je člověk subjektivně ‚sám sebou' a zároveň do jaké míry je jeho projev vůči okolí ve shodě s touto charakteristikou.[168] Podle C. G. Junga se struktura osobnosti rozděluje na čtyři části: kolektivní nevědomí, osobní nevědomí, ego neboli vědomé Já a bytostné Já. **Kolektivní nevědomí** obsahuje duševní život našich předků a v člověku utváří vědomí příslušnosti k lidské rase, také z něho pramení symbolické ideje neboli archetypy. Jedním z těchto archetypů je persona, která má člověku pomoci „při podřizování se určitým požadavkům společnosti".[169] Persona funguje jako maska, která u ostatních vyvolává nějaký dojem, ale zároveň skrývá pravou povahu jedince, ale nesmí ovšem ovládnout celou psyché, protože pak by jedincovu autenticitu nahradil konformismus. Je nutné aby vládla rovnováha mezi potřebami společenského přijetí a osobní nezávislostí, jedině pak je možné hovořit o autenticitě člověka. Tuto rovnováhu zaručuje **bytostné Já**, jež spojuje vědomí s nevědomím, a umožňuje vnitřní růst osoby. S bytostným já je v úzkém kontaktu **vědomé Já** neboli **ego**, které odpovídá „za trvalou identitu osoby a za její chování – uvažování, cítění, rozhodování a cílesměrné snažení."[170] A poslední část psyché tvoří **osobní nevědomí**, které na rozdíl od kolektivního nevědomí člověk nezdědil, ale během života získal. „Vynořuje se z citů, myšlenek a interpersonálních zážitků, které byly zapomenuty, vytěsněny, potlačeny nebo nějakým jiným způsobem zmizely z vědomí."[171]

Autenticita je také jedním z klíčových pojmů existencialismu. Podle Heideggera člověk může dosáhnout autenticity jedině tehdy, když se jeho bytí odvrátí od rozptýlení obyčejného života a začne zkoumat sebe samo jako totalitu. Aby člověk dosáhl autenticity, musí si uvědomit svou smrtelnost. Kritický postoj existencialistů ke konformismu je proto nasnadě: konformita je pro ně výrazem lidské rezignace na vlastní svobodu a odpovědnost.

Konformita může mít závažné důsledky na chování lidí ve společnosti. V nejširším měřítku se projevuje jako globalismus, v rámci jednoho státu může způsobit totalitarismus

---

[168] VYMĚTAL, Jan. *Autenticita v psychologii a psychoterapii* [online]. [cit. 18. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cspsych.psu.cas.cz/result.php?from=264&to=264>.
[169] *Psychologie : Carl Gustav Jung* [online]. [cit. 18. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://sestrylf3.unas.cz/p-jung.html>.
[170] *Psychologie : Carl Gustav Jung* [online]. [cit. 18. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://sestrylf3.unas.cz/p-jung.html>.
[171] ibid.

a v rámci určité sociální skupiny je příčinou deviantního chování, např. šikany, jež je jedním ze závažných problémů dnešního školství. Šikana totiž není jen problém vztahu mezi obětí a agresorem případně agresory, je to nemoc vztahů celé skupiny. Ostatní spolužáci totiž jsou svědky šikanování, ale neodváží se zasáhnout, protože se bojí, aby se terčem šikany nestali oni sami. Člověk, v tomto případě dítě nebo adolescent, se chová konformně, protože mu to přináší prospěch, i když je to prospěch na úkor fyzického i psychického zdraví někoho jiného, jenž se stal v podstatě obětním beránkem.

Vraťme se opět k tématu krize identity. Uvedením analýzy románu *L´Identité*, kterou provedla A. Kliková, jsme chtěli poukázat na podobnost vývoje hlavní hrdinky románu s životním příběhem R. Garyho. Gary také nejdříve fungoval jako režisér, jenž určoval jednání Ajara, kterého ztělesňoval Pavlowitch, ale postupně se jeho výtvor začal ubírat svou vlastní cestou, a Gary přišel o pozici režiséra a namísto toho se stal postavou, kterou řídila skutečnost sama, a kterou být nechtěl. Píše o tom ve svém románě *Pseudo*: „Bojovaly ve mě dvě postavy: ta, kterou jsem nebyl, a ta, kterou jsem být nechtěl. (...) Každý den jsem se pouštěl do vymýšlení postav, kterými jsem nebyl, abych dospěl ještě víc k tomu nebýt sám sebou.“[172]

Již samotný název tohoto románu naznačuje, že Gary využívá určité falešné identity, která podle J.-P. Sartra vzniká jako důsledek „špatné“ neboli „falešné“ víry, respektive sebeklamu – neupřímnosti vůči sobě samému. Falešná identita je důsledkem toho, že se jedinec zříká výkonu své svobody. Člověk se totiž musí sám rozhodnout a vybrat si, jak se bude chovat, a najít si svou „vlastní cestu ke ‚svobodě‘“.[173]

Z uvedeného úryvku je patrné, že R. Gary se neztotožnil ani s jednou možností chápání sebe sama, protože jeho podstata byla jiná. Jeho nespokojenost odráží střet mezi esencí a jevem, který je dán tím, že esence vlastně vyjadřuje identitu (podstata je jen jedna) a jev naopak pluralitu (možností realizace je více). Avšak navzdory jejich opozici je esence s jevem úzce spojena, protože pouze prostřednictvím jevení poznává bytí svou esenci. Esence, která byla ukrytá, vystupuje napovrch, tedy existuje. Tak to ostatně myslel i Hegel ve své *Fenomenologii Ducha*, kde místo slov jevení a esence užíval slov zvnějšnění a sebevědomí. Člověk je podle něho „sebevědomí, tedy jeho zvnějšněná předmětná

[172] překlad autorky práce; originál textu je uveden v přílohách 8)
[173] *Návrat Jeana-Paula Sartra* [online]. [cit. 19. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.blisty.cz/art/23854.html>.

podstata“,[174] protože subjektem není skutečný člověk jako takový, ale pouze abstrakce člověka, tedy sebevědomí, které je zvnějšněné.

2.4.7 Náboženství a modly

Poslední téma, kterému bychom se chtěli věnovat, se týká náboženství. Pro Bubera náboženství není ani tolik dogmatem jako spíše osobní zkušeností, protože náboženství staví na svědectvích, která vycházela z dialogu mezi člověkem a Bohem. Bůh je pro něj partnerem komunikace, nikoli kategorickým imperativem, který by po člověku vyžadoval etické jednání – takto to vnímal např. H. Cohen zmiňovaný v úvodu kapitoly o filosofii dialogu. Buber říká, že vztah k Bohu je podmíněn obrácením se, ochotou podstoupit oběť. Naproti tomu staví vztah k modlám, který je dán potřebou užívat.

Lévinas kritizuje pohanské duchovní praktiky, které, jak tvrdí, formují myšlení proti vůli člověka. Uznává jen čisté náboženství, které vychází z meziosobního vztahu, „v němž se ohlašuje a zjevuje ‚ten absolutně Druhý a zcela Jiný‘, tj. Bůh. Nárok druhého člověka na uznání a přijetí ve světě, jeho oslovující přítomnost vyzývající k odpovědi a k odpovědnosti mají něco přesažného a transcendujícího nahodilosti lidských setkání. (...) Setkat se tedy tváří v tvář s bližním je také v posledku stát před tváří Nejvyššího, který v požadavku uznání druhého vyžaduje být uznán a přijat. ‚Boží dimenze se nám otvírá, vycházíme-li z lidské tváře‘“.[175]

Garyho postoj k náboženství byl velmi rozporuplný. Na otázku, zda je žid, dokonce odpovídal: „Jestli se chce, abych byl žid, tak jím rád budu.“[176] Jedno je však jisté, ve svých románech často naráží na židovství a na Krista, např. v románu *Pseudo* je pasáž, ve které se Kristus a Momo dohadují, jestli Garymu zápalka popálí prsty, nebo ne.

- „Já si myslím, že mu ta zápalka, než zhasne, popálí prsty, řekne Momo logikou dítěte, které si dává na čas, aby se z toho vzpamatovalo. O co se vsadíme?
- Ne, odpoví Kristus pevným hlasem, protože to byl a vždy bude slaboch. Já se nikdy nevsázím. Moje víra mi to zakazuje.
- Máš strach, že prohraješ, povídá Momo, jenž byl muslim a jako takový byl zároveň i křesťan, buddhista a žid.

---

[174] *Kritika Hegelovy dialektiky a filosofie vůbec* [online]. [cit. 23. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/efr44/efr44_11.htm >.
[175] *Emmanuel Lévinas: Být pro druhého* [online]. [cit. 2. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/levinas.htm>.
[176] překlad autorky práce; originál textu je uveden v přílohách 9)

- Kašlu na to, že bych prohrál, řekne Kristus hlasem s akcentem z Belleville, které navštěvoval kvůli jeho ubohosti. Vždycky jsem prohrál. Narodil jsem se proto, abych prohrával. Rád prohrávám, vždycky jsem byl poražený, v tom je moje síla.“[177]

Ústředním tématem tohoto úryvku je problematika prohry. Kristus říká, že se narodil, aby prohrával. Přesto jeho prohra je zároveň jeho vítězstvím, protože Ježíš kázal: „Miluj svého bližního jako sebe samého.“[178] a také: „Tomu, kdo tě udeří do tváře, nastav i druhou, a bude-li ti brát plášť, nech mu i košili!“.[179] To vše vlastně vychází z pravidla, že člověk se má k druhým chovat tak, jak chce, aby se oni chovali k němu. Ježíš řekl: „Zlo nevejde do člověka nemytýma rukama. Zlo vychází z člověka, a jen toto zlo které vychází z něho samotného, ho může poskvrnit.“[180] Člověk se proto nesmí nechat poskvrnit zlem, i kdyby to znamenalo, že musí přijmout velké ponížení a pokoření od druhého. Je na člověku, aby se svobodně rozhodl, jestli se chce vydat cestou dobra nebo zla. A zdánlivá prohra se pak obrátí ve vítězství Boha. Proto v tomto úryvku Kristus říká, že vždycky byl poražený a že v tom je jeho síla.

V této pasáži také vidíme Garyho snahu poukázat na společné východisko různých náboženství, když říká, že Momo byl muslim, a tudíž i křesťan, buddhista a žid. Všechna náboženství vznikla, aby nastolila jakýsi řád spravedlnosti, aby člověk skrze jejich pravidla poznal, co je dobré a co je zlé. Kdežto pro fenomenology se svět člověku už vždy zjevuje v polaritě dobra a zla. Gary ponechává stranou všechny neshody, které jednotlivé věrouky rozdělují, a soustřeďuje se na jedno – na etickou stránku náboženství.

Ještě bych chtěla poukázat na jeden příklad, který vypovídá o vztahu k modle. Mám na mysli pasáž z románu *Život před sebou*: malý Momo si z deštníku vyrobil panáka, kterému říkal Artur a který se stal jeho kamarádem. Ale jak říkal: „Panu Hamilovi se to nelíbilo, říkal, že Artur připomíná modlu a to se příčí našemu náboženství. Já sice v Boha nevěřím, ale pravda je, že když máte takové podivné udělátko, které se ničemu nepodobá, začnete doufat, že něco zmůže. Když jsem spal, svíral jsem Artura v náručí a ráno jsem se díval, jestli paní Růženka ještě dýchá.“[181]

Když říkáme, že modly jsou špatné, vycházíme z židovsko-křesťanské a islámské tradice, která modly výslovně zakazuje. Víru v jiné bohy a vytváření model zakazuje hned první přikázání z Desatera. Proč? Protože Bůh o sobě říká, že je žárlivý. Člověk, ačkoli to

[177] překlad autorky práce; originál textu je uveden v přílohách 10)
[178] ANDRES, Stefan. *Velký příběh Bible*. Praha : Vyšehrad, 1969, s. 419.
[179] *O milování nepřátel* [online]. [cit. 19. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://nymburk.evangnet.cz/index.php?page=ctikazani&id=5>.
[180] ANDRES, Stefan. *Velký příběh Bible*. Praha : Vyšehrad, 1969, s. 409.
[181] AJAR, Émile. *Život před sebou*. Praha : Odeon, 1993, s. 45.

nemuselo být jeho záměrem, začne modle připisovat větší význam, než ve skutečnosti má, tzn. že člověk věří, že modla dokáže změnit i „božskou vůli“, tedy staví ji ještě výše než samotného Boha. Tento proces charakterizuje Momův postoj: myslí si, že člověk začne doufat, že modla snad něco zmůže – v tomto případě, že dokáže zvrátit přirozený běh života. Nicméně jde o pouhou iluzi, která zaměňuje Boha za jeho reprezentaci.

Přirovnání k modle využívá F. W. Nietzsche při kritice systému hodnot a filosofie celé západní tradice. Poukazuje na škodlivost náboženství a zejména křesťanství ve svém díle *Soumrak model aneb Jak se filosofuje kladivem*. Nietzsche se snažil vyburcovat lidi, aby žili podle své přirozenosti a nenechali se „svazovat omezeními danými zvenčí.“[182] Zásadně se stavěl proti „ideálu průměrnosti a proti všem slepě přijímaným stereotypům“.[183] Zejména nesnášel křesťanství, které podle něho falšuje skutečnost, vytváří vlastní, lživý svět a degraduje člověka na „sublimní nedochůdče“. V kontrastu s tímto označením vytváří koncept nadčlověka, který již nebude svazován dosavadními ideály.

Na problematiku modly se dá nahlížet i z perspektivy dalších vědních disciplín jako je psychologie, sociologie, pedagogika aj. Ovšem v těchto případech bychom pro modlu užívali spíše slovo vzor nebo idol. V procesu socializace člověka dochází k sociálnímu učení, které může fungovat na různých principech, jedním z nich je princip identifikace. Jedinec se snaží přiblížit nějakému modelu např. na základě chování, stylu oblékání nebo přebírá určité morální vlastnosti atd. V současné době kvůli rozvoji televize, dochází k masovému uctívání určitých idolů, které zejména adolescenti staví na roveň modly. Příkladem je masové šílenství, které doprovází různé hudební nebo talentové soutěže, jež se vysílají v televizi po celém světě. Společnost prostřednictvím médií lidem diktuje různé módní trendy. Pokud je však člověk nenaplňje, mohou být příčinou jeho vyloučení z kolektivu.

Nyní přejděme k tématice tváře, kterou opět můžeme najít v románu *Život před sebou*, ovšem není možné ji brát ve významu zjevení Druhého, jak ji myslel Lévinas. Ale chceme jen poukázat na to, že Gary kladl velký důraz na popis výrazu tváře, která o člověku hodně vypovídá. V závěrečné části knihy, kdy paní Rosa umřela, jí Momo

[182] NOVOTNÁ, Lenka. *Nietzsche a křesťanství* [online]. [cit. 19. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:ByQQG-kjyw0J:www.pedf.cuni.cz/paideia/download/nietzakrest.pdf+nietzsche+Soumrak+model&hl=cs&gl=cz&pid=bl&srcid=ADGEESjP7FSVp5MuP3wMp-G5_jUhNjK2n5lSbtMC-Sr0PLMdH1SLc3ldEAsbk38XyEnzkMyIqTja5KL8H0vtu1nVKbWE5Ddx49Y0sZarAAjyQ9D7S0tv_SxKUjc74c4GmQ9jzf1513Gk&sig=AHIEtbR5r0k41F1uRZvSjlwPeBvYeGr0NQ>.
[183] ibid.

několikrát maloval obličej, aby zůstala hezká, respektive, aby zamaskoval to, že je mrtvá, protože se s ní ještě nechtěl rozloučit. „Vzal jsem její šminky a namaloval jí rty a tváře a taky obočí, jak to měla ráda. Víčka jsem jí namodřil, nabílil a zasypal stříbrnými hvězdičkami, jak si to sama dělávala. Pokusil jsem se jí nalepit falešné řasy, ale nedržely. (...) Tu a tam jsem ji přibarvil, protože pokaždé když jsem se probudil, byla trochu šedější a modřejší. (...) Musel jsem ji znovu namalovat, natřít ji pořádně červenou a jinými pěknými barvami, aby na sebe viděla co nejméně. (...) natřel [jsem] jí znovu a znovu obličej všemi barvami, abych zamaskoval zákony přírody, ale stejně se příšerně kazila, úplně všude, protože slitování neexistuje.“[184]

Z této ukázky vidíme jasnou snahu zvrátit přírodní zákony, které ovlivňují jak přírodu, tak člověka. Přírodní zákon funguje na základě cyklických údobí, kdy se střídá princip vzestupu a sestupu. Pozorujeme to při střídání dne a noci, při změně ročních období, ale také při celkovém vývoji člověka, kde narození je počátkem dětství, které se dospíváním překlene k dospělosti, jež se nakonec promění ve stáří zakončené smrtí. S tímto zákonem se člověk těžko smiřuje, proto si vytváří různé představy o posmrtném životě. Může se jednat o království nebeské, jež vyznávají křesťané, nebo o převtělování duší, které můžeme nalézt v různých formách náboženství, pocházejících především z indické tradice (buddhismus, hinduismus atd.).

Myšlenku o převtělování duší můžeme nalézt také v Kabale, jak je naznačeno v kapitole o dybbucích. Kabalisté věří, že duši má úplně všechno, dokonce i neživé předměty jako např. kámen či prach. Také na rozdíl od jiných náboženství uznávají existenci několika lidských duší. Nejčastěji hovoří o třech duších: Nefeš – nejnižší tzv. živočišná duše – která se dá připodobnit k vitálnímu principu, jež zajišťuje životní funkce; dále je to Ruach – střední duše (duch) – která umožňuje přechod k duši nejvyšší – Nešama (nebeská duše), jež je podmínkou posmrtného života. Tyto poslední dvě duše člověk získává během života. Někdy se uvádí ještě další dvě duše, které jsou určitými archetypálními pravzory.

Kromě snahy zvrátit přírodní zákony také vidíme Momovu snahu zkrášlit obličej paní Rosy. Líčení obličeje a zdobení lidského těla vůbec má své důvody. Jedním z nich je snaha zvýšit sexuální přitažlivost na základě maskování nedokonalostí a zdůrazňování předností. Tento aspekt ostatně spatřujeme i v přírodě, příkladem může být na jedné straně pestrobarevné odlišení samečků od samiček, pestrobarevnost květin, které mají

[184] AJAR, Émile. *Život před sebou*. Praha : Odeon, 1993, s. 148, 150.

za úkol přilákat hmyz za účelem opylení nebo získání potravy, a na druhé straně může naopak nenápadnost a splývavost barev s okolím sloužit jako mimikry atd. Mimikry nakonec vlastně využívají i lidé – vojáci, kteří potřebují zůstat v utajení. Zdobení těla může být také iniciačním znakem, který je typický zejména u různých afrických kmenů. V neposlední řadě malování a zdobení mohou být součástí různých rituálů apod.

Nejpodstatnější důvod, proč Momo stále obnovoval Rosino líčení, však spočíval v tom, že Momo nedokázal přijmout fakt, že je paní Rosa mrtvá. Zde opět narážíme na obrannou reakci psychiky člověka, který se v daném okamžiku dozví o ztrátě milovaného člověka. Z Momovy reakce je patrné, že se nacházel v první fázi truchlení, která je obvykle doprovázena šokem. Momo nebyl schopen přijmout novou skutečnost, a proto se ji snažil popřít. V dané situaci jedinec také může neadekvátně jednat: člověka může postihnout náhlý záchvat paniky nebo ho mohou přepadnout návaly emocí jako např. pláč, smích atd. Smích sám o sobě je často obrannou reakcí jedince na nějakou závažnou, významnou či nepříjemnou situaci. Ve škole na hodině sociální komunikace jsme provedli takový pokus, kterým jsme chtěli dokázat existenci intimní prostorové zóny, jež člověka obklopuje. Dva lidé stáli proti sobě, jeden se nehýbal a druhý se začal k prvnímu přibližovat. Ten, co se nehýbal, měl říci „stop“, až mu vzájemná vzdálenost nebude vyhovovat. Byli jsme svědky toho, že první člověk sice „stop“ neřekl, ale začal se smát. Což dokazovalo fakt, že přibližující se člověk pronikl do intimní zóny svého kolegy, který na nepříjemnou situaci nedokázal nereagovat.

Tímto tématem bychom chtěli uzavřít poslední kapitolu, ve které jsme se snažili najít společnou tématiku filosofie dialogu a tvorby R. Garyho. Při jednotlivých rozborech ukázek z Garyho díla jsme narazili na témata, která vypovídají o společenských vztazích, o vztahu k jednotlivým lidem, o vztahu k sobě samému a také o vztahu k tomu, co nás přesahuje. Je však nutné podotknout, že jednotlivé oblasti nejsou od sebe izolovány, naopak se prolínají, např. ztráta autenticity člověka se projeví i v celkovém obrazu společnosti atd. Podle nás kritika společnosti 20. století odráží zejména nespokojenost se ztrátou identity, autenticity a svobodné volby subjektu. Příčinu můžeme hledat ve velkém rozvoji vědy a v nevyhovujícím způsobu zacházení s novými poznatky. Kritikové se snažili nalézt řešení této krize pomocí nápravy společenských a interpersonálních vztahů. Jestliže však chceme reformovat společenské vztahy, musíme nejdříve upravit vztahy interpersonální, které jsou ovšem podmíněny vztahy jednotlivých lidí k sobě samým. A vztah člověka k sobě samému se zase utváří na základě chápaní

celistvosti světa. Vypadá to, že se nacházíme v začarovaném kruhu, z kterého není úniku. Ale je tomu opravdu tak? Pokud budeme chtít, aby svět byl „uniformní“ a aby v něm vládly konformní vztahy, tak nám nezbývá než souhlasit s předcházejícím tvrzením. Jestliže ale začneme respektovat pluralitu kultur a názory ostatních lidí, tak si uvědomíme, že heteronomie je podstatou našeho světa, a tudíž nebudeme mít potřebu z něho unikat.

3 ZÁVĚR

Nyní bychom se pokusili stručně odpovědět na otázku, která vyjadřuje cíl této práce: existují styčné body mezi filosofií dialogu a myšlenkami Romaina Garyho? Doufáme, že se nám podařilo čtenáře přesvědčit, že tomu tak opravdu je. Proto si ještě dovolíme na tomto místě shrnout témata, která to dokazují.

V první řadě je to téma dialogu, které vyplývá z podstaty názvu porovnávané filosofie. Zásadní propojení spatřujeme v **motivu setkávání**, které se ve filosofii dialogu uskutečňuje navázáním vztahu k druhému, a u Garyho prostřednictvím románu, jenž má dialogický charakter, který blíže rozebral M. Bachtin ve své studii *Román jako dialog*. Román umožňuje jak vnitřní, tak i vnější interakci mezi jedinci a zároveň pomáhá autorovi v objevování vlastního „já“. Vztah v Lévinasově pojetí zdůrazňuje **etičnost vztahu**, která je charakterizována převzetím odpovědnosti za druhého. Tento význam jsme hledali i v tvorbě R. Garyho a doložili jsme jej ukázkou z románu *Život před sebou*, která vypovídala o vztahu mezi Momem a paní Rosou.

Dále jsme probírali téma umění. Umělecké tvoření je podle M. Bubera jednou z mnohých forem, jak navázat vztah. Jde o vztah s duchovními jsoucny, která nás volají a na jejichž volání my odpovídáme tvořením. Umělecké dílo však není pouze jsoucno, ale je to mnohovrstevná struktura, která na sebe ve své významové vrstvě váže hodnotová a estetická hlediska. Umělecké dílo se pak stává **symbolem**, který si dovolujeme přirovnat k jakési bráně, která nám umožňuje vstoupit do vztahu. Gary využívá ve svých románech mnoho různých stylistických figur, které mají symbolický charakter, protože se sám potýkal s „l´indicible“, tedy nemožností sdělit určitou zkušenost mající extrémní charakter. Ale jelikož měl potřebu se o tuto zkušenost podělit, musel zvolit nepřímou formu. Gary pracoval především s tzv. **postavami „třetího“**, které charakterizoval M. Bachtin jako postavy, které nemají vysoké společenské postavení, ale často jsou svědky různých významných událostí a dozvídají se všelijaká tajemství, která čtenáři zprostředkovávají. Obecně vzato, svědkové by měli zaručovat pravdivost nějaké události, ale vždy se může najít někdo, kdo navzdory svědectví dané události věřit nebude. Vezměme si příklad nevěřícího Tomáše, jednoho z dvanácti učedníků Ježíšových. Tomáš jako jediný nebyl společně s ostatními učedníky, když se jim Ježíš po svém vzkříšení poprvé ukázal. A proto, když ostatní učedníci Tomášovi řekli, že se jim Pán ukázal, odpověděl: „Dokud neuvidím na jeho rukou stopy po hřebech a dokud nevložím do nich svůj prst a svou ruku do rány

v jeho boku, neuvěřím.“[185] Tomáš nepovažoval za dostatečný důkaz pravdivosti svědectví jiných, potřeboval Ježíše vidět na vlastní oči, aby této zprávě uvěřil. Zárukou pravdivosti pro něj byla osobní účast, nikoli svědectví.

Se symbolickým vyjádřením úzce souvisí téma **dybbuků**, což jsou duše zemřelých, které nemohou najít klid, a proto posednou jiného člověka. Tento termín pochází z židovské mystiky a byl součástí chasidismu, tedy židovského náboženského hnutí, které velmi ovlivnilo i M. Bubera. Gary těchto dybbuků hodně využíval, jako příklad využití této mysticko-náboženské figury jsme uvedli postavu Gengise Cohna z románu *Tanec Gengise Cohna*, za dybbuky je také možné považovat autorovy rodiče, které Gary projekuje do určitých postav románu *Život před sebou*.

Dále M. Buber i E. Lévinas kritizovali stav světa, zejména způsob zacházení s novými poznatky, které byly dány **rozvojem vědy a techniky**. Poukazovali na to, že dochází k poznávání světa pouze povrchně, že člověk si vytváří kolem sebe zeď, která mu znesnadňuje vstoupit do vztahu. Technika je odvozena z řeckého slova techné znamenající dovednost, řemeslo nebo umění. Techné opravdový vztah k Ty nebo Druhému nahrazuje vztahem, v němž je druhý redukován na objekt – je zvěcněn. Důsledkem tohoto zvěcnění je člověku odcizena jeho vlastní identita. Gary poukazuje na možné důsledky zneužití technologií a odlidštění v románu *Charge d'âme.*

A právě z uspořádání moderního světa vyplývá poslední významné téma, a sice téma **odcizení**, které vede k vnitřnímu rozporu a krizi interiority. Odcizení je důsledkem neschopnosti navázat opravdový vztah, který by mu umožnil nalézt pravé poznání. Člověk je odtržen od participace na celku světa. Vnitřní rozpor pak vzniká z toho důvodu, že člověk uniká do iluze o naplnění svého života, ačkoli však zároveň ví, že opravdu naplněn není. Krize interiority je způsobena podstatou subjektivity, která je dána člověku apriori, a neumožňuje mu uzavřít se zevnitř. Jak jsme naznačili v úvodu, život R. Garyho by se mohl charakterizovat jako hledání identity, jenže Gary trpěl chronickou krizí identity, jež byla způsobena touhou zbavit se pout, která jej svazovala, a naplnit své možnosti. Proto využil šance a stvořil Émila Ajara, jenž mu zpočátku vše umožňoval, ale nakonec jím byl pohlcen a opět svázán. Proto také svůj život dobrovolně ukončil: nechtěl žít svůj původní život, ale už také ani nemohl žít život fiktivního spisovatele.

[185] SOKOL, Jan. *Čtení z Bible*. Praha : Česká biblická společnost, 1996, s. 222.

Na závěr nám dovolte poukázat na významnost problematiky vztahu, kterou se ve 20. století zaobírala nejen filosofie a literatura, ale také další vědní disciplíny jako např. sociologie, antropologie, etnologie, psychologie, pedagogika aj.

Filosofické interpretace týkající se problematiky vztahu jsme uváděli v první kapitole, ale nezmínili jsme, že vůbec první, kdo vytkl vztah Já a Ty, byl Ludwig Feuerbach, jenž se v polovině 19. století zabýval otázkou vzniku náboženství. Vymezil dva základní důvody, proč lidé věří: 1) je to důvod psychologický – lidé mají strach ze smrti, proto si vytvářejí představy, že jejich život bude pokračovat i po smrti, i když v jiné formě; 2) je to důvod gnoseologický, který vypovídá o tom, že člověk si do náboženství promítá své touhy: člověk je bytost nedokonalá, proto si vytvořil Boha, jenž je obrazem ideálního člověka. Podle Feuerbacha je tedy náboženství zotročující a odcizuje člověka sobě samému. Proto místo náboženství Feuerbach nabízí lásku, která se projevuje jako vztah Já a Ty. Láska ponechává člověku svobodu, protože je to něco, co vychází z něho samého (láska je v člověku zakotvena).

O studium vztahů projevila výrazný zájem sociologie, která se snažila pochopit společnost jako celek. Pokoušela se o nápravu nežádoucích společenských jevů, a proto si kladla otázky, které se týkaly mezilidských vztahů, např. jakým způsobem se člověk začleňuje do společnosti, co způsobuje konflikty mezi menšinami a většinami, jaký mají význam různé subkultury pro celek společnosti atd. Tato témata také nacházíme v díle R. Garyho, jehož začleňování do společnosti bylo vždy složité, což zapříčiňoval jeho „exotický“ původ. Ve Vilniusu a ve Varšavě lidem vadilo, že byl žid, ve Francii bylo na obtíž to, že nebyl Francouz.

Jednou z příčin 1. světové války byl neblahý vliv fyzické antropologie, která vyzdvihovala studium lidských ras, a jejíž závěry vedly k propagaci rasismu a antisemitismu. Etnologie neboli kulturní a sociální antropologie se pak snažila najít hlavní vývojovou osu lidských společenství. Tento evolucionistický přístup se stal terčem kritiky pro svůj zjednodušující přístup zejména v 60. letech 20. století. Vytýkal se zejména rasistický a degradující postoj bělochů vůči jiným etnikům. Není náhodou, že ve stejném období probíhal také zánik evropských koloniálních říší – Francie ztratila v roce 1954 Vietnam, v roce 1956 Tunisko a Maroko a v roce 1962 Alžírsko. Gary zaujal jednoznačně negativní postoj vůči rasismu, který promítl do románu z roku 1970 *Chien Blanc* (*Bílý pes*).

Při analýze literárních textů se také hodně využívaly psychologické přístupy, které se snažily vysvětlit skryté motivy jednání literárních postav. Největší ohlas získala asi

hlubinná psychologie,[186] která se soustředila na poznání nevědomých aktivit psychického života jedince, které ovlivňují jeho vnější projevy. Díky psychologickému rozboru Garyho díla jsme schopni dokázat jeho nesmírně složitou osobnost, která se do jeho tvorby promítala.

Všechny sociální problémy společnosti i jednotlivce ovlivnily vzestup významnosti pedagogiky. Nový přístup ve výchově-vzdělávacím procesu měl přispět k lepší socializaci – k začlenění jedince do společnosti. Pedagogové se snažili, aby během výchovně-vzdělávacího procesu navázali harmonický dialog s žáky v duchu demokracie a tolerance. Od konce 60. let došlo k oslabení autority učitele v důsledku koncipování demokratické společnosti a radikalizace studentů, což vedlo k symetrizaci vztahu mezi učitelem a žákem. Cílem těchto nových pedagogických principů bylo vychovat zdravě sebevědomé jedince, kteří by byli schopni tolerantního a solidárního jednání a na základě získaných vědomostí a dovedností by si dokázali vytvořit jisté politické přesvědčení. Jsme přesvědčeni o tom, že Gary psal o tak závažných problematikách, které by mohly být předmětem diskuse s žáky. Máme na mysli zejména problematiku holocaustu, která současným dětem může díky časové distanci připadat neaktuální.

Jako tečku za touto prací uveďme citát Johna Paula Kottera, který by nás měl motivovat k tomu, abychom o vztazích nepřestali přemýšlet. „Je neuvěřitelné, kolik dobrých nápadů je denně zavrženo kvůli neschopnosti zvládat vzájemné vztahy.“[187]

[186] řadíme sem Freudovu psychoanalýzu, Jungovu analytickou psychologii, Adlerovu individuální psychologii a neopsychoanalýzu

[187] *Pelmel citáty jen tak* [online]. [cit. 22. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://citaty.pelmel.info/citaty/c10-vztahy>.

4 RESUMÉ

En introduction de ce mémoire de maîtrise l'auteur attire l'attention du lecteur sur l'importance de la personnalité de Romain Gary, un écrivain français d'origine russe, qui est connu aussi sous le pseudonyme d'Émile Ajar. Ensuite il présente son objectif qui consiste en l'application des pensées de la philosophie du dialogue sur l'œuvre de cet écrivain en expliquant le motif qui l'avait conduit à cette confrontation. Une raison principale et unificatrice était basée sur l'affinité de la notion de relation. D'un côté Romain Gary au travers de ses personnages romanesques exprime sa relation envers quelqu'un ou bien envers quelque chose et de l'autre côté la philosophie du dialogue emploie la notion incriminée au sens de la réciprocité (la relation Je-Tu étant une relation réciproque). À propos du cadre méthodologique, cette étude conjugue l'interprétation des textes philosophiques et celle des textes littéraires.

Ce mémoire est organisé en quatre grands chapitres : le premier chapitre – l'évolution de la France au début du 20^{e} siècle – constitue une partie préliminaire qui nous permet d'entrer dans le cadre culturel et philosophique, influencé par le progrès industriel et social à la charnière des 19^{e} et 20^{e} siècles et surtout après la Grande Guerre ; le deuxième chapitre – la philosophie du dialogue – aborde la problématique et l'évolution de cette philosophie qui forme l'un des éléments comparé ; l'autre élément comparé est l'œuvre de Romain Gary dans lequel on peut pénétrer dans le troisième chapitre qui cible la biographie de l'écrivain ; le dernier chapitre – la philosophie du dialogue et l'œuvre de Romain Gary – a un caractère synthétique et l'auteur y essaie d'expliquer et de documenter l'enchaînement idéologique de ces deux perspectives. Au terme d'une caractéristique générale de ce mémoire et alors nous allons pouvoir continuer par une présentation plus détaillée du développement.

Le premier chapitre démarre sur l'exposition des changements qui ont été causés par le progrès industriel et par les conséquences de la Grande Guerre. D'abord, il faut souligner les pertes humaines : la France a subi proportionnellement les plus grandes pertes en comparaison avec les autres pays qui ont participé à la guerre. Ensuite on peut constater qu'après la guerre la population rurale a diminué au profit de la population urbaine et aussi que le nombre des immigrants a augmenté. D'autre part grâce au progrès industriel une nouvelle couche sociale, celle des ouvriers, s'est formée donnant ses origines au mouvement socialiste en France. Après, l'auteur enchaîne avec une brève

caractéristique de l'évolution de la culture en France à partir de la fin du 19e siècle jusqu'aux années trente du suivant.

Ce chapitre continue par une présentation de différents sujets philosophiques qui étaient traités par la première génération des philosophes appelée la génération des trois H. Il s'agit des penseurs nés au début du 20e siècle, qui ont été influencés surtout par Hegel, Husserl et Heidegger. Le premier sujet est la conception de la dialectique qui est interprétée comme l'extension de la raison à partir des années trente et qui sert à franchir le raisonnement analytique pour arriver à une réflexion synthétique. Cette conception issue de Hegel était adoptée aussi par les philosophes existentiels.

L'objectif des existentialistes est de mettre en question l'idéalisme universitaire. Ils reprochent aux idéalistes de croire que l'Idéal est déjà accompli et de rénoncer à l'action. L'idéalisme réduit l'Être à une représentation que nous en avons, c'est-à-dire à une notion. Autrement dit, l'idéalisme ne distingue pas la notion (la possibilité) et l'existence (la réalité). Tandis que les existentialistes postulent qu'il faut abandonner la notion qui renvoie à une essence et qu'au contraire il faut se préocupper de l'existence ou bien de la non-existence. La critique de l'idéalisme est le deuxième sujet de ce chapitre.

Suit une thématique de la nature du sujet est abordée. Les philosophes existentialistes respectent en partie la tradition cartésienne, mais en accentuant cependant que l'égo est menacé par l'égo de l'autre. Ici, on aperçoit l'influence de Hegel et son concept du maître et de l'esclave.

Un autre sujet concerne la problématique de la négation. Soit nous acceptons que le statut de la négation est identique avec le statut de l'affirmation, soit la négation exprime un conflit entre une situation que l'on perçoit et une situation opposée présente dans l'esprit de celui qui nie. Dans le premier cas nous admettons que quelque chose manque ou bien que quelque chose n'existe pas. Dans le deuxième cas il faut avouer que le non-être peut se présenter à son gré, éventuellement que l'homme serait capable de l'établir.

Ensuite l'auteur commente la critique de Kojève et de Sartre, qui refuse l'Esprit absolu de Hegel. Kojève affirme que la verité absolue n'existe pas, puisque le monde ne cesse d'évoluer. D'après lui la vérité appartient à l'histoire : le vrai est ce qui réussit. L'existentialisme de Sartre est un humanisme : il nie les attributs divins en exigeant en plus qu'ils soient propres à l'homme. Cette approche était critiquée d'abord par M. Heidegger, puis par les tenants du marxisme et par les structuralistes.

On poursuit par une explication de la négativité. Kojève enchaîne à sa thèse que le vrai est ce qui réussit avant d'exposer sa conception de l'action sur l'exemple du travail

et la lutte. La créativité de l'homme est déterminée par une négativité qui n'arrivera pas au néant, mais par contre elle produit quelque chose de nouveau.

Le problème de l'identité et de la différence est très proche du sujet précédent. Il est étroitement articulé avec une conception de la dialectique qui distingue le raisonnement analytique et synthétique. Kojève décide que l'identité appartient à la nature (où l'être ne veut pas changer d'identité) et d'autre part que la différence règne dans l'histoire (où l'homme s'efforce de devenir autre).

Le dernier sujet expose la problématique de l'énonciation qui résulte de la nécessité du dualisme ontologique. Kojève s'inspire dans le système hegelien en appliquant la règle de trois niveaux : une logique pour la Nature qui est réduite à l'épistémologie des sciences physiques ; une autre logique pour l'Histoire qui a un caractère dialectique ; et il nous faut encore une troisème logique – une logique de totalité qui nous permet de distinguer les deux précedentes. Mais le problème consiste dans la transition du sujet en l'objet. Autrement dit : dans l'identité du sujet avec l'objet. Pour Kojève, la preuve de cette transition réside en son caractère cyclique. Cette théorie nous conduit aux deux problèmes : d'abord on observe une relation entre la phénoménologie et la logique et puis on termine avec une problématique de la véracité de l'énonciation attachée au moment de sa déclaration (c'est-à-dire que l'énonciation est fausse si l'on prouve que cette énonciation est impossible).

Avant de passer au deuxième chapitre relatif à la présentation de la philosophie du dialogue, l'auteur mentionne la philosophie personnaliste qui a beaucoup en commun avec la philosophie du dialogue, afin de continuer avec l'initiation aux pensées principales de G. Marcel.

Le deuxième chapitre s'ouvre par une définition du dialogue et après on cite les précurseurs de cette philosophie et leurs pensées essentielles. Ensuite on enchaîne avec un développement des thèses principales de M. Buber en s'appuyant sur son œuvre appelée *Je et Tu*. Dans ses idées nous pouvons découvrir une influence du mouvement hassidique qui puise dans une tradition juive. Sa théorie est basée sur l'attitude duelle à l'égard du monde : la relation Je-Tu et la relation Je-cela. La relation Je-cela se déroule dans le monde naturel où l'homme perçoit, imagine et manipule avec des objets. Et de l'autre côté l'homme découvre une réciprocité dans la relation Je-Tu, qui lui permet de présager l'éternité. Après, les explications de différents sujets succèdent : les réflexions sur l'art, la constitution du monde « réel », les notions de l'amour et des sentiments, le concept

de liberté, les idées sur la contradiction intérieure et le dernier sujet – les remarques à propos des idoles.

La philosophie du dialogue a été développée par E. Lévinas qui l'a enrichie par une dimension éthique. Alors que Buber était influencé par le mouvement hassidique, Lévinas s'est inspiré en Talmud. L'objectif de sa philosophie consiste en la recherche de la subjectivité qui peut être libérée par une relation à l'Autrui. Cette relation a un caractère éthique puisque l'homme était appelé à une responsabilité envers l'autre qui se révèle à lui comme un visage. Ce visage est exposé dans sa nudité qui exprime une misère, une vulnérabilité et une exposition à la mort. Puis l'auteur introduit les sujets suivants : les réflexions sur la liberté et l'amour, le propos sur la signification de l'histoire et les pensées sur l'identité ; et il les compare avec les idées de M. Buber.

Une troisème partie est consacrée à la biographie de R. Gary puisque sa vie se reflète dans son œuvre et il est donc important de se familiariser avec les circonstances qui l'avait influencé. On évoque d'abord son enfance et son adolescence : cette période est marquée par la misère et l'antisémitisme. Ensuite on relate son engagement dans l'armée française pendant la deuxième guerre mondiale pour passer à sa carrière diplomatique, après laquelle il se livre entièrement à l'écriture des romans. Ce chapitre continue par l'événement le plus curieux dans sa vie : c'était l'invention de la personnalité d'Émile Ajar, qui était incarnée par Paul Pavlowitch, le petit neveux de R. Gary. Malheureusement cette expérience l'a conduit jusqu'au suicide. Mais pendant sa vie il a réussi de garder le secret devant le monde entier.

Finalement nous pouvons passer au dernier chapitre qui a un caractère synthétique puisqu'on essaie de prouver un rapport entre les idées de la philosophie du dialogue et de l'œuvre de R. Gary. D'abord l'auteur introduit une approche de la théorie littéraire qui était représentée par M. M. Bachtin, historien et théoricien russe de la littérature, qui a développé les concepts de dialogisme et de polyphonie. On s'intéresse surtout à ce caractère dialogique que l'on peut découvrir sur les deux niveaux : premièrement, nous découvrons un dialogue intérieur entre les personnages du roman et un dialogue extérieur qui se déroule entre l'auteur et le lecteur ; deuxièmement, on trouve aussi le discours de l'auteur avec lui-même, donc un discours monologique qui lui permet de se mieux connaître. Ensuite il procède à une explication du terme chronotope et son discernement selon la dialectique de l'intérieur et l'extérieur.

Ensuite l'auteur se concentre sur les sujets dans lesquels les deux perspectives se rejoignent : la philosophie du dialogue et l'œuvre de Romain Gary.

Le premier aspect unifiant c'est le motif de la rencontre. Buber l'intérprète comme une possibilité de nouer un contact avec un « Tu ». Il est persuadé que l'enchaînement du dialogue va contribuer à une meilleure communication entre les gens. Gary réalise la rencontre grâce à ses romans : d'abord il partage ses pensées avec les lecteurs (parfois il s'agit de l'indicible, c'est-à-dire des expériences extrêmes, qui devraient être cachées) et puis le roman lui permet de pénétrer dans sa propre individualité à travers ses personnages.

Si on compare la conception de Buber avec celle de Lévinas, on découvre que la rencontre avec le visage de l'Atrui exprime une relation éthique. L'Atrui nous appelle pour que nous ne le laissions pas dans la solitude. On trouve ce motif éthique par exemple dans la relation entre les personnages du roman *La vie devant soi* : Momo n'a pas laissé madame Rosa seule dans son agonie.

Dans l'œuvre aussi bien que dans la vie de Romain Gary on découvre le sujet des dybbouks. Ce sont les esprits des morts qui n'arrivent pas à trouver la paix et ils s'incarnent dans un homme qui devient possédé. Ce terme est emprunté du mysticisme juif – Kabbala. Gary utilise les dybbouks dans ses romans puisqu'ils ont un potentiel symbolique. Cela lui permet symboliser ses problèmes intimes qu'il n'arrivait pas à resoudre.

Cette idée des dybbouks suscite des réflexions sur l'art en tant que moyen d'expression de la créativité humaine. D'après Buber une œuvre d'art est non pas un produit de l'homme, mais c'est un symbole qui ouvre une possibilité d'entrer en relation avec l'Esprit. Gary à travers les symboles individuels entre en contact avec un groupe des lecteurs qui sont capables de déchiffrer une signification allégorique. Dans l'œuvre de Gary on peut révéler beaucoup de figures stylistiques ayant un caractère symbolique : des allégories, des paraboles, des métaphores etc. Même, on peut y déceler une symobolique des nombres.

Après l'auteur enchaîne avec une thématique de l'amour et de la liberté. D'abord on rappelle une confrontation des idées de Buber avec celles de Lévinas et puis on démotre les différentes modifications de l'amour : un amour deformé par la guerre, un amour privé de liberté entre le fils et sa mère, un amour fatal etc.

L'un des derniers sujets vise une critique de la constitution du monde contemporain. Buber et Lévinas reprochent aux gens surtout un mauvais traitement des informations, qui n'encourage qu'un apprentissage utilitaire. En décomposant le monde, on cesse

de le percevoir dans sa totalité. Gary accentue des menaces du développement technique : il craint qu'une autorité puisse abuser son pouvoir.

Puisque les gens deviennent incapables d'engager une relation, ils ne peuvent pas vivre à la solitude non plus, et donc se sentent aliénés. Cette aliénation guide à une contradiction intérieure, puisqu'on fuit dans une illusion d'avoir mené une vie comblée bien qu'on sache que ce n'est pas vrai. Lévinas introduit une notion de crise d'intériorité, qui est donnée par l'essence de la subjectivité. Il dit que l'Autrui est sous ma responsabilité a priori, alors on peut en déduire que notre désicion a été contournée, autrement dit : notre identité a été aliénée. On peut voir le symptôme de la crise d'identité dans la vie réelle de R. Gary, concrètement dans la création d'Émile Ajar.

Le dernier chapitre aborde une thématique de la religion et des idoles. En comparant les conceptions de Buber et de Lévinas, on observe une certaine différence : pour Buber Dieu est un partenaire de la communication, tandis que pour Lévinas Dieu est plutôt une instance qui lui ordonne d'aimer l'autrui. En ce qui concerne l'attitude de Gary envers la religion, elle n'est pas bien marquée, mais ce qui est sûr, c'est qu'il en parle beaucoup dans ses romans.

Ce mémoire de maîtrise se termine par une conclusion dans laquelle l'auteur souligne les idées principales que l'on peut désigner comme unificatrices. À partir de ces idées on peut conclure sur l'existence des parentés entre la philosophie du dialogue et l'œuvre de Romain Gary.

5 SEZNAM LITERATURY

ČESKÉ PUBLIKACE

AJAR, Émile. *Život před sebou*. Praha : Odeon, 1993.

ANDRES, Stefan. *Velký příběh Bible*. Praha : Vyšehrad, 1969.

BACHTIN, Michail Michajlovič. *Román jako dialog*. Praha : Odeon, 1980.

BENDLOVÁ, Eliška. *Gabriel Marcel*. Praha : Filosofia, 1993.

BUBER, Martin. *Gog a Magog.* Praha : Mladá fronta, 1996.

BUBER, Martin. *Já a Ty*. Olomouc : Votobia, 1995.

BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha : Vyšehrad, 2002.

DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978).* Praha : Oikoymenh, 1995.

GARY, Romain. *Lady L.* Práce : Praha, 1990.

HAVLÍK, Radomír. *Úvod do sociologie*. Praha : Karolinum, 2002.

CHALIEROVÁ, Catherine. *O filosofii Emmanula Lévinase*. Praha : Ježek, 1993.

JŮVA, Vladimír sen.; JŮVA, Vladimír jun. *Stručné dějiny pedagogiky*. Brno : Paido, 1997.

KLIKOVÁ, Alice. *Mimo princip identity*. Praha : Filosofia, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1994.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993.

SOKOL, Jan. *Čtení z Bible*. Praha : Česká biblická společnost, 1996.

TRPIŠOVSKÁ, Dobromila; VACÍNOVÁ, Marie. *Základy psychologie*. Ústí nad Labem : Univerzita J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, 2001.

FRANCOUZSKÉ PUBLIKACE

ANISSIMOV, Myriam. *Romain Gary, le caméléon*. Folio, 2006.

ARMENGAUD, André; FINE, Agnès. *Que sais-je? La Population française au XX^{e} siècle*. Paris : Presses Universitaires de France, 8^{e} édition corrigée : 1992.

BAYARD, Pierre. *Il était deux fois Romain Gary*. Presses Universitaires de France, 1990.

BONA, Dominique. *Romain Gary*. Mercure de France : Paris, 1987.

DUBY, Georges; MANDROU, Robert; SIRINELLI, Jean-François. *Histoire de la civilisation française: XVII^{e} – XX^{e} siècle*. Paris : Armand Colin, 1984.

GARY, Romain. *Éducation européenne*. Folio, 2007.

GARY, Romain. *La vie devat soi*. Folio, 2006.

GARY, Romain. *Pseudo*. Folio, 2005.

GARY, Romain. *Vie et mort d'Emile Ajar,* Gallimard, 1981.

GUILLAUME, Pierre. *Histoire sociale de la France au XX^e siècle*. Paris : Masson, 1993.

HANGOUËT, Jean-François. *Romain Gary; À la traversée des frontières,* Gallimard, 2007.

HOUSTON, Nancy. *Tombeau de Romain Gary*. Babel, 1999.

PAVLOWITCH, Paul. *L'homme que l'on croyait*. Fayard, 1987.

SCHOR, Ralph. *La France dans la premièrre guerre mondiale*. Armand Colin, 2005.

INTERNETOVÉ ZDROJE – řazené podle kapitol

2.1 Proměny Francie na počátku 20. století

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Henri Bergson [online]. c2010 [cit. 22. března 2009]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Henri_Bergson&oldid=5912487>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Pařížská šestka [online]. c2010 [cit. 29. 3. 2009]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Pa%C5%99%C3%AD%C5%BEsk%C3%A1_%C5%A1estka&oldid=4916138>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Pětka [online]. c2010 [cit. 29. března 2009]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/P%C4%9Btka_(um%C4%9Bleck%C3%A1_skupina)>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: École de Paris [online]. [cit. 29. března 2009]. Dostupné na WWW: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Nouvelle_%C3%A9cole_de_Paris>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Georg Wilhelm Friedrich Hegel [online]. c2010 [cit. 8. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Immanuel Kant [online]. c2010 [cit. 8. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Mechanismus (filosofie) [online]. c2009 [cit. 28. června 2009]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Mechanismus_(filosofie)>.

Hegelova filosofie a problematika dialektiky [online]. [cit. 4. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://by-alis.blog.cz/0902/hegelova-filozofie-a-problematika-dialektiky>.

Idealistická dialektika Georga Wilhelma Hegela [online]. [cit. 5. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://referaty-seminarky.cz/idealisticka-dialektika-georga-wilhelma-hegela/>.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel [online]. [cit. 4. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:uB3Mu1SRyvYJ:sociologie1.wz.cz/download/Filosofie/LS%2520(2)/HEGEL.doc+hegel+fenomenoglogie+ducha+sebev%C4%9Bdom%C3%AD&cd=2&hl=cs&ct=clnk&gl=cz>.

Resentiment [online]. [cit. 14. října 2010]. Dostupné na WWW: < http://www.cojeco.cz/index.php?id_desc=80740&s_lang=2&detail=1&title=resentiment>.

PELIKÁN, Čestmír. *Terence Hawkes: Strukturalismus a sémiotika* [online]. [cit. 14. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://aluze.cz/2000_01/hawkes02.php>.

Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite [online]. [cit. 5. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1990_num_2_1_1033>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Tran Duc Thao [online]. [cit. 9. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Tran_Duc_Thao>.

Jacques Derrida [online]. [cit. 9. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://film.ff.cuni.cz/rozcestnik/glosar/jderrida.pdf>.

VÍCH, Marek. *Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie.* In E – LOGOS : ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY, 2008. [online]. [cit. 15. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/mind/vich08.pdf>.

Druhá kapitola : Vědomí a přirozená skutečnost. Poznámky. In HUSSERL, EDMUND *Ideje*. [online]. [cit. 16. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://ufar.ff.cuni.cz/2004/kohak/Husserl_33-38.pdf>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Tautologie [online]. c2010 [cit. 16. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Tautologie>.

2.2 Filosofie dialogu

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Herman Cohen [online]. c2010 [cit. 7. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Hermann_Cohen>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Franz Rosenzweig [online]. c2010 [cit. 7. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: < http://cs.wikipedia.org/wiki/Franz_Rosenzweig>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Ferdinand Ebner [online]. [cit. 7. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://sk.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_Ebner>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Søren Kierkegaard [online]. c2010 [cit. 8. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/S%C3%B8ren_Kierkegaard>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Chasidismus [online]. c2010 [cit. 7. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Chasidismus>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Ontologie [online]. c2010 [cit. 8. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Ontologie>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Emmanuel Lévinas [online]. c2010 [cit. 10. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_L%C3%A9vinas>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Talmud [online]. c2010 [cit. 10. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Talmud>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Říjnová revoluce [online]. c2010 [cit. 10. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/%C5%98%C3%ADjnov%C3%A1_revoluce>.

Etika a tělesnost v myšlení Emmanuela Lévinase [online]. [cit. 10. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://www.cts.cuni.cz/new/data/Repad2dbedb.pdf>.

ŠMÍDOVÁ, Lucie. *Brainwashing* [online]. [cit. 10. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://www.svengrosman.szm.sk/Demokracia/BRAINWASHING.htm>.

Emmanuel Lévinas: Být pro druhého [online]. [cit. 10. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/levinas.htm>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Martin Heideger [online]. c2010 [cit. 30. listopadu 2008]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger>.

2.3 Stručný životopis Romaina Garyho

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: La Cour des Miracles [online]. [cit.17. srpna 2008]. Dostupné na WWW: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Cour_des_miracles>.

Základní okruhy obecné psychopatologie [online]. [cit. 15. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:4G73vblobbsJ:kacah.webgarden.cz/file/3449776+hypermnezie&cd=7&hl=cs&ct=clnk&gl=cz>.

Trnitá cesta procesem truchlení o sedmi zastaveních [online]. [cit. 15. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.funeralq.cz/rubriky/trnita-cesta-procesem-truchleni-o-sedmi-zastavenich>.

2.4 Filosofie dialogu a tvorba Romaina Garyho

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Syžet [online]. c2010 [cit. 20. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Sy%C5%BEet>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Rudolf Otto [online]. c2010 [cit. 15. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Rudolf_Otto>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling [online]. c2010 [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Wilhelm_Joseph_von_Schelling>.

Peter L. Berger & Thomas Luckmann: Sociální konstrukce reality - pojednání o sociologii vědění [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SOCjU4wrZp8J:sociologie.unas.cz/SSS_2003_2004/BergerLuckmann_Socialnikonstrukcereality3.doc+Scheller+max+soci%C3%A1ln%C3%AD+interakce&cd=2&hl=cs&ct=clnk&gl=cz>.

Emmanuel Lévinas: Být pro druhého [online]. [cit. 2. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/levinas.htm>.

VÁCLAVÍK, Ladislav. *Le voyage, la femme et la poésie dans l'oeuvre poétique de Marcel Thiry – essai d'un modèle triadique* [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://is.muni.cz/th/20439/ff_d/?lang=en>.

MERENUS, Aleš. *Literární žánr fantastické literatury aneb „žánrologie“* [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.phil.muni.cz/clit/fantasticka_literatura/merenus.doc>.

Rozvoj ve světle zjevení [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:prZrW47SLAoJ:www.tf.jcu.cz/getfile/516a43592dbf2e4e+reifikace+Buber&cd=7&hl=cs&ct=clnk&gl=cz>.

ČAPEK, J. *Fenomenologie vnímání* [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:h34tTRnyWxIJ:www.cfb.cuni.cz/capek/vnimani/texty/11_fv_zs.doc+p%C5%99%C3%ADru%C4%8Dn%C3%AD+jsoucno+heidegger&cd=5&hl=cs&ct=clnk&gl=cz>.

Lévinasova etika [online]. [cit. 26. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.getsemany.cz/node/104>.

MALÝ. *Starost o druhého v dějinách a kulturách* [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:btWeLLdmHT0J:charita.xf.cz/tfjcu/Starost_o_druheho2.doc+p%C3%A9%C4%8De+o+druh%C3%A9ho+starost&cd=1&hl=cs&ct=clnk&gl=cz>.

Křesťanský existencialismus [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:HMar-nB4Ho8J:www.tf.jcu.cz/getfile/53f728e950762623+vd%C4%9B%C4%8Dnost+filosofie&cd=3&hl=cs&ct=clnk&gl=cz>.

Gabriel Marcel: Postavení ontologického tajemství a jak se k němu konkrétně přiblížit [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/marcel1.htm>.

RINN Michael. *L´humour pathétique de Romain Gary. Sémio-pragmatique des figures de la véhémence*. [online]. [cit. 21. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.fabula.org/actualites/article33664.php>.

VYMĚTAL, Jan a kolektiv. *Speciální psychoterapie* [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://books.google.cz/books?id=_WCXB1u0FosC&pg=PA145&lpg=PA145&dq=psychick%C3%A9+odd%C4%9Blen%C3%AD+separace+truchlen%C3%AD&source=bl&ots=ySiODdvQoh&sig=MMwqeBXHMkvfrcY_Id8ZRhU8Sgk&hl=cs&ei=SPXiTISuNsrMswaRntjWCw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CCsQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false>. zde nelze přidat hypertextový odkaz

Psychické vlastnosti, stavy, procesy a obsahy [online]. [cit. 16. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.studentske.cz/2007/08/1b-psychick-vlastnosti-stavy-procesy.html>.

MALINOVÁ, Lucie. *Kultura a smrt* [online]. [cit. 17. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:jvp0XQ-qAIsJ:www.umirani.cz/res/data/006/000680.pdf+ob%C5%99ad+bd%C4%9Bn%C3%AD+u+mrtv%C3%A9ho+smutek&hl=cs&gl=cz&pid=bl&srcid=ADGEESikO4NL4G_FN4ehZ8hVz75bJ2gXzQNvSu6x1ckKNvSCO5q4AkERwRlc5wBMWCS6qao6AQHW8wwxyEnzdGqYvXiCbaYvaJUeHFYvrC-XGGoPav0vDnK3-fOrwcIdxCcoDliAKhln&sig=AHIEtbRX2wvDVIqhSds4xaLa63Ts3TrWQA>.

Židovský způsob pohřbívání [online]. [cit. 17. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/%C5%BDidovsk%C3%BD_zp%C5%AFsob_poh%C5%99b%C3%ADv%C3%A1n%C3%AD>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Osmero [online]. c2010 [cit. 18. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Osmero#Kosmick.C3.A9_vejce>.

Numerologie [online]. [cit. 26. října 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.magicabohemica.cz/numer6.htm>.

SMITH, Jean-François. *Charge d'âme de Romain Gary.* [online]. [cit. 2. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.extrudex.ca/cgi-bin/extrudex/articles.cgi/opter>.

TATRANSKÝ, Tomáš. *Lévinas a metafyzika*. [online]. [cit. 1. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-2/Tomas-Tatransky-Levinas-a-metafyzika.html>.

HRABAL, Jiří. *Lévinasova etika odpovědnosti k druhému*. [online]. [cit. 1. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.inext.cz/texty/book/p021.html>.

VYMĚTAL, Jan. *Autenticita v psychologii a psychoterapii* [online]. [cit. 18. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cspsych.psu.cas.cz/result.php?from=264&to=264>.

Psychologie : Carl Gustav Jung [online]. [cit. 18. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://sestrylf3.unas.cz/p-jung.html>.

Existencialismus [online]. [cit. 18. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:vWX0xwEm4CgJ:www.osu.mysteria.cz/mtr/FILO/31.doc+autenticita+existencialismus&hl=cs&gl=cz&pid=bl&srcid=ADGEESjBWKJEp7Q4bSLtD7n4Qp7bJ2GTiivLqCQ8g1cxdvipQ9u2Jfx5Hqbq5KZbOaZNiyOriomMGifzH3FGwo4iN1vHvjTX0KlL_SsEx6kJWmT75s_U1uSB01_h5iQ1Tz3IAmNtT9i8&sig=AHIEtbRkIO6Oyrru3JFkAa0YNrUFAOOkgw>.

Kritika Hegelovy dialektiky a filosofie vůbec [online]. [cit. 23. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/efr44/efr44_11.htm >.

Návrat Jeana-Paula Sartra [online]. [cit. 19. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.blisty.cz/art/23854.html>.

O milování nepřátel [online]. [cit. 19. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://nymburk.evangnet.cz/index.php?page=ctikazani&id=5>.

NOVOTNÁ, Lenka. *Nietzsche a křesťanství* [online]. [cit. 19. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:ByQQG-kjyw0J:www.pedf.cuni.cz/paideia/download/nietzakrest.pdf+nietzsche+Soumrak+model&hl=cs&gl=cz&pid=bl&srcid=ADGEESjP7FSVp5MuP3wMp-G5_jUhNjK2n5lSbtMC-Sr0PLMdH1SLc3ldEAsbk38XyEnzkMyIqTja5KL8H0vtu1nVKbWE5Ddx49Y0sZarAAjyQ9D7S0tv_SxKUjc74c4GmQ9jzf1513Gk&sig=AHIEtbR5r0k41F1uRZvSjlwPeBvYeGr0NQ>.

Sociologie [online]. [cit. 19. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:huzYdNl1FJIJ:ucitse.vitej.net/redirect.php%3Fsoubor%3D235+modla+vzor+ztoto%C5%BE%C5%88ov%C3%A1n%C3%AD&cd=10&hl=cs&ct=clnk&gl=cz>.

Judaismus : převtělování duší v Kabale [online]. [cit. 20. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://www.buh.kvalitne.cz/judaismus/prevtelovanidusi.htm>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Symbolický interakcionismus [online]. c2010 [cit. 21. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Symbolick%C3%BD_interakcionismus>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Antropologie [online]. c2010 [cit. 21. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Antropologie>.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Kulturní a sociální antropologie [online]. c2010 [cit. 21.listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Kulturn%C3%AD_a_soci%C3%A1ln%C3%AD_antropologie>.

Německý romantismus v 19. století [online]. [cit. 22. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:9zhWkbpVOucJ:www.osu.mysteria.cz/mtr/FILO/25.doc+Feuerbach+vztah+j%C3%A1+ty&cd=1&hl=cs&ct=clnk&gl=cz>.

Pelmel citáty jen tak [online]. [cit. 22. listopadu 2010]. Dostupné na WWW: <http://citaty.pelmel.info/citaty/c10-vztahy>.

6 PŘÍLOHY

Originály textů, které byly přeloženy autorkou diplomové práce

1) HANGOUËT, Jean-François. *Romain Gary; À la traversée des frontières,* Gallimard, 2007, s. 65.

« Tout le film est une trahison du livre [...] Si Monsieur Dassin a des problèmes avec sa juiverie, ça le regarde – qu'il ne me les mette pas sur le dos ».

2) ibid., s. 75.

« J'ai observé, non loin de Lima, une plage où les oiseaux, chassés par le froid, viennent expirer sur le sable chaud… ».

3) dopis na rozloučenou:

pour la presse Jour J

Aucun rapport avec Jean Seberg. Les fervents du cœur brisé sont prié de s'adresser ailleurs.

On peut mettre cela évidemment au compte d'une dépression nerveuse. Mais alors il faut admettre que celle-ci dure depuis que j'ai âge d'homme et m'a permis de mener à bien mon œuvre littéraire.

Alors, pourqoui ? Peut-être faut-il chercher la réponse dans le titre de mon ouvrage autobiographique *la nuit sera calme* et dans les derniers mots de mon dernier roman : « car on ne saurait mieux dire ». Je me suis enfin exprimé entièrement.

Romain Gary

4) GARY, Romain. *Vie et mort d'Emile Ajar,* Gallimard, 1981, s. 16-17.

Lorsque je travaillais au premier Ajar, *Gros Câlin*, je ne savais pas encore que j'allais publier ce roman sous un pseudonyme. Je ne prenais donc aucune précaution et mes manuscrits, comme d'habitude, traînaient partout. Une amie, Madame Lynda Noël, venue chez moi à Majorque, avait vu sur mon bureau le cahier noir, avec le titre clairement marqué sur la couverture. Plus tard, lorsque le nom d'Emile Ajar, ce mystérieux inconnu, prit le retentissement dont on retrouvera la mesure en consultant les journaux de l'époque, c'est en vain que Romain Gary était l'auteur de l'œuvre, qu'elle avait *vu*, de ses yeux *vu*. On ne voulait rien savoir : et pourtant, cette gentille dame s'était donné tant de mal pour essayer de me faire rendre mon dû ! Seulement, voilà : Romain Gary était bien incapable d'avoir écrit cela. (...) « Gary est un écrivain en fin de parcours. C'est impensable. » J'étais

un auteur classé, catalogué, acquis, ce qui dispensait les professionnels de se pencher vraiement sur mon œuvre et de la connaître.

5) ibid., s. 29

Recommencer, revivre, être un autre fut la grande tentation de mon existence. (...) Toutes mes vies officielles, en quelque sorte, répertoriées, étaient doublées, triplées par bien d'autres, plus secrètes, mais le vieux coureur d'aventures que je suis n'a jamais trouvé d'assouvissement dans aucune.

6) ibid., s. 43

Je me suis bien amusé. Au revoir et merci.

7) GARY, Romain. *Éducation européenne*. Folio, 2007, s. 181.

- C'est la dernière fois : Je te le jure, Zóska, c'est la dernière fois. Tu l'as bien fait jusqu'à présent.
- Je ne savais pas ce que je faisai. Je ne sentais rien. Ça n'avait pas d'importance. Je ne donnais rien de moi. Maintenant...

Elle le regarda froidement dans ses yeux d'homme.

- Maintenant je sens. Je ne veux plus le faire avec un autre que Janek: Oh! non!
- Tu ne sentiras toujours rien avec un autre que lui, Zocha...

8) GARY, Romain. *Pseudo*. Folio, 2005, s. 154.

J´avais deux personnages qui luttaient en moi : celui que je n´étais pas et celui que je ne voulais pas être. ; Je me suis mis à inventer chaque jour des personnages que je n´étais pas, pour parvenir à encore moins de moi-même.

9) HOUSTON, Nancy. *Tombeau de Romain Gary*. Babel, 1999, s.18.

„Si on veut que je sois juif, je veux bien l´être."

10) GARY, Romain. *Pseudo*. Folio, 2005, s. 86-7.

- Moi, je crois que cette allumette va lui brûler les doigts avant de s'éteindre, dit Momo avec la logique des enfants, qui mettent du temps à s'en remettre. On parie quelque chose ?
- Non, dit le Christ, fermement, car c'était un faible et il durait encore. Je ne parie jamais. Ma religion me le défend.

- T’as peur de predre, dit Momo, qui était musulman, et comme tel, était aussi chrétien, bouddhiste et juif.
- J’m’en fous, moi d’perdre, dit le Christ, avec l’accent de Belleville qu’il fréquentait par misérabilisme. J’ai toujours perdu. Je suis né pour perdre. J’aime perdre, j’ai toujours été un perdant, c’est ma force.