



F i l o s o f i e p r o s t o r u

Vladimír Šiler
Ostrava 2018

Filosofie prostoru

Vladimír Šiler

Výukový text kurzu

Filozofická fakulta Ostravské univerzity
Ostrava 2018

Text je k dispozici pod licencí Creative commons. Je možno jej volně užívat i šířit, ale je nutno vždy uvést autora a nezasahovat do obsahu.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/cz/>

OBSAH

Úvod	5
1 Filosofie prostoru	9
2 Fenomenologie prostoru	15
Fenomenologie.....	15
Heideggerovo myšlení o věcech a prostoru.....	17
Martin Heidegger: Věc.....	18
Martin Heidegger: Polní cesta.....	32
Martin Heidegger: Budovat, bydlet, myslet.....	35
Filosofie obývání prostoru.....	38
Filosof na periferii	43
3 Filosofie architektury.....	47
4 Filosofie krajiny	53
Ohlédnutí za Heideggerem.....	53
Posvátný prostor.....	55
Typy krajín.....	58
Domov a vlast.....	64
Přízrak něžného ekofašismu	67
5 Zahrada a město.....	71
Rajská zahrada a nebeské město	71
Myslet zahradu.....	73
Zeleň ve městě	79
Fenomén českého zahrádkaření.....	83
Fenomén českého pěstování – a užívání.....	86
6 Posvátno ve městě – tíseň ve městě.....	87
Rozmanitost přístupů – urban studies	87
Posvátno ve městě.....	96
Tíseň ve městě	102
7 Dům a byt.....	117
Fenomenologie domu	117
Kultura bydlení.....	119

Biedermeier	122
Kuchyně.....	123
Filosofie koupelny	125
Domácí štěstí	132
8 Spatial turn.....	139
9 Literární topologie.....	143
10 Sakrální prostor	149
11 Esoterické teorie	153
12 Virtuální prostor	155
13 Dílčí studijní úkoly.....	157
Použitá a doporučená literatura	161

Úvod

Místo úvodu jich tu máme hned několik. Každý je možno číst samostatně. A přesto, ač izolované, dohromady vytvářejí mozaiku (*patchwork*), jejíž celistvost poskytuje komplexnější představu než sémantický obsah jednotlivých sdělení.

O prostoru je možno uvažovat geometricky, fyzikálně, zeměpisně, architektonicky či malířsky. Všechny tyto přístupy se dají rozšířit až do filosofických spekulací. I filosofie přemýšlí o prostoru rozmanitými způsoby. Jedním z nich je **fenomenologie**.

Ve filosofii se dá přemýšlet logicky, analyticky – jako Aristotelés, scholastici, právníci. Budují se vznosné konstrukce přesných argumentů, přísně racionální linie myšlenkových sousledností, smělé klenby závěrů činěných z jednoznačných důkazů.

Avšak existuje i jiný přístup k tajemstvím světa a života: kochat se jedinou květinou, rozjímat o pouhém verši básníka, ve střípku zrcadla zračit výše celku, avšak jedinečnou, pronikavou.

Dá se přemýšlet po mužsku, pronikavě, silově. Ale i uvažovat žensky, soucitně rezonovat, obkružovat jemným předivem řeči a sprádat sémanticky třeba prosté, leč komunikačně husté sítě mezilidských vazeb.

Obojí lze, vše možno. Nic nesmí být zavrženo. Nestavějme jedno proti druhému. Necht' se nikdo nepovyšuje, ať neztrácuje jiné. Potřebujeme vždy oba protichůdné přístupy. Jsou legitimní, doplňují se, nevylučují. Patří však oba na univerzitu? Toť otázka! K civilizaci, kultuře jistě. Věda je však především onen první přístup, umění spíše ten druhý. Přejít mezi nimi je však plynulý, jsou tu četné styčné body. Život to mezitím vyřešil. Máme fakulty umění, na univerzitách se učí literární věda, antropologie jídla, filosofie bydlení...

Chemické formule k výrobě léků se ovšem takovými postupy získat nedají. Někdy musíme užít přesné a přísné myšlení, volit precizní formulace, chceme-li na nich založit například ústavy států a jejich zákony, programy politických stran.

Badatelé pracující těmito striktně ritualizovanými a formalizovanými pravidly racionální činnosti se ovšem rádi uzavírají do slonovinových věží svých sofistických postupů, z nichž vskutku občas vzejde něco užitečného, co dokonce mění svět. Ale svedeni pýchou rozumu, z výšin svého pocitu elitní výlučnosti a nadřazenosti nedohlédají často, co se děje dole, jak funguje reálný svět, jak uvažují takzvaní běžní lidé. Proto potřebujeme i učitele, popularizátory, publicisty, kteří dovedou otvírat ony uzavřené komnaty a esoterické komunity a vynášejí odtud vědění, jež zprostředkovávají srozumitelným způsobem širší veřejnosti. A stejně tak potřebujeme i básníky, spisovatele, výtvarníky a muzikanty, kteří to podstatné, oč v životě jde, dovedou vyjádřit způsobem mimorozumovým, přesto však také plodným. Dokonce potřebujeme možná i ty – myslitele, badatele, umělce –, kteří si tvoří v podstatě jen pro sebe, do šuplíku, jimž málokdo rozumí, zneuznané a nedoceněné, na něž možná jednou přijde řada a svět jim porozumí.

Říkáme, že například katedrála nebo opera je *Gesamtkunstwerk*, tedy dílo, v němž se toho stýká a prolíná hodně, snad všechno. I architektura jako disciplína je svébytný *Gesamtkunstwerk*. Architekt musí být tak trochu stavař, inženýr, technik. Ale taky kreslíř, sochař, malíř, výtvarník, tedy umělec. Má kázeň technika, ale i vzlet básníka. Od lékaře něco takového nečekáme. Ani od soudce. Dokonce bychom se toho obávali. Ale stavba domů, budování měst se bez krásy neobejde. A bez oné vzletnosti a svobodné nevázanosti. Lékař může hrát na klavír, soudce číst Shakespeara. Může. Ale architekt,

designér musí. Tedy měl by... Měl by mít estetické citění, výtvarný talent, malířskou a sochařskou průpravu. Ale hlavně – smělé myšlení, odvahu k tvorbě, dokonce drzost vzepřít se tradičním kánonům, většinovým názorům, panujícím ideálům.

Lékař i soudce se při studiu i v praxi občas letmo dotkne filosofie. Ale profesor medicíny či ústavní soudce se jí nejen nemůže vyhnout, on se v ní svým záběrem už podstatně pohybuje, ať chce nebo nechce. Systematické, koncepční myšlení, nutnost zabývat se celky, celistvostmi, širokými souvislostmi, strategické rozvahy vytvářející komplexní plány – to vše je samo o sobě už filosofií.

Tento kurz chce naučit malinko jinému vidění. Hrabal tomu říkal „posunuté oko“. Máme si všímat jinak, lépe, hlouběji – věcí, prostoru, prostředí, jež nás obklopuje. A přitom se budeme současně stále více a lépe seznamovat s tím, co je to vlastně filosofie, co dělá, jak funguje a k čemu je na světě. Ve skutečnosti to nebude nic nového. Tohle všichni tak nějak víte – a dávno děláte. Ale kdybyste sem nebyli přišli, nevěděli byste, že to víte a co to vlastně děláte...

Studovat na univerzitě je řehole, a přihlásit se do takového kurzu znamená ke všemu ještě vstoupit do velmi přísného řádu. Skočíme do toho po hlavě. Rovnýma nohama do jádra, srdce problematiky. Fenomenologie je pokládána za těžkou, temnou disciplínu. Na povrchu se zdá být všechno jasné, snadné. Kdo však pokročí dál, zjistí, že vše je mnohem hlubší, komplikovanější – avšak zato objeví úchvatnou krásu, skrytou očím vnějšího pozorovatele.

Budeme se tu – možná překvapivě – hodně zabývat uměním, estetikou, poezií, ne striktní vědou v úzkém slova smyslu. Dokonce budeme pracovat i s dojmy a náladami – namísto s argumenty. I v tom ostatně spočívají některé z filosofických metod, které si tu přiblížíme – fenomenologie, hermeneutika, existencialismus.

Filosofie se často zabývá sama sebou. To jistě musí i každá věda: aby si uvědomovala svou vlastní metodiku, své cíle i limity. Ale filosofie to dělá nápadně důkladně, dokonce tak často a intenzivně, že se pak zhusta už ani k ničemu jinému nedostane. Nedovedeme si představit, že by se například medicína měla spokojit s popisem dějin lékařství. Nebo že by se biologie ani nedostala k živé přírodě pro samé ladění svých optimálních přístupů k ní. Filosofii se to ale stává takřka zákonitě. Filosofové rádi píší úvody. A často se už tím zcela vyčerpají. Úvod do... On je to totiž skutečně problém: Jak navést člověka na určitou cestu, ukázat mu nevšední směr, nový horizont, naučit ho, že použije-li jisté způsoby nahlížení, promýšlení, zpracování, bude mu předmět jeho zájmu odhalovat nové, netušené hloubky a dimenze. Filosofie ráda tvrdí, že na tomto vstupním prvním kroku vše záleží.

V tomto kurzu ani nemůže jít o nic jiného než o úvod, návod. Vychutnáme si prostor, prostředí, věci, stavby, interiéry..., ale současně i onen specifický způsob vychutnávání, okoušení, zakoušení. Východiskem nám bude zejména fenomenologie, zvláště pak heideggerovské poetické vidění, myšlení a vyjadřování, kdy to, jak se o věci mluví, je možná důležitější než fakticita toho, co se vlastně říká.

V heideggerovském zamýšlení nejde o důkazy, argumenty, přesvědčování. On se spíše dovolává souznění. Jestli chce přesvědčit, tak spíše už přesvědčené. Chce utvrdit a prohloubit to, co čtenáři a posluchači už tuší. Apeluje na náš niterný souhlas, rezonanci – ne na rozumové přitakání logickým vývodům. Musíme se s ním sladit, stejně se naladit, vydat se ve šlépějích tohoto způsobu přemýšlení. Jen tak je možno s prospěchem číst mnohé myslitele. Například i ty, kteří Heideggerovi v něčem oponují, jako byl třeba Emmanuel Lévinas či Gaston Bachelard. Vyžaduje to přistoupit na jistý jazyk, výrazy, terminologii, diskurs.

Někdo by mohl nabýt dojmu, že v tomto případě, v tomto kurzu, nejde primárně o člověka. Jde o věci, materii, svět, přírodu, stavby a města, interiéry... Ano, zajisté. Jsou disciplíny, které se více zabývají člověkem, například historie. Ale také disciplíny, které člověka, subjektivitu zcela a důsledně vylučují, například matematika, geometrie, fyzika... Budeme-li se my zabývat prostorem, bude to ovšem prostor specificky lidský, obydlený, zakoušený z úběžníku lidského pobývání ve světě. Budeme se zabývat stavbami pro lidi, ne králíkárnami. A subjektivita, naše pocity, emoce, estetické dojmy budou právě velmi důležitým nástrojem pro osvojování si světa i sudidlem pro hodnocení kvality života v něm. Člověk nebude sice vždy primárně předmětem našich úvah, ale jeho podmětem, tedy podstatou nepochybně ano. Byť někdy podmětem explicitně nevyjádřeným.



Jak pracovat s touto učebnicí?

V učebnici jsou základní nástiny témat a úvody do problematiky. Dále vybrané klíčové texty, jež je nezbytně třeba číst. V Čítance jsou další texty, z nichž některé je vhodné si přečíst, pokud chce člověk danému tématu lépe porozumět. V Přílohách pak jsou texty buď doplňkové, sloužící pro rozšiřující a prohlubující studium, nebo příliš dlouhé či cizojazyčné, určené pro úzce specializované zájemce.

Nic není třeba tisknout. Šetřme planetu – i peněženku! Písma jsou volena tak, aby se dobře četla jak na monitoru či displeji, tak na papíře (Cambria, Sitka Display). A když už, tak tisknout oboustranně, lichá strana má být na otevřené dvoustraně vpravo. Levý okraj je dostatečně široký třeba na kroužkovou vazbu. Obrázky jsou v učebnici docela důležité, nejsou jen nahodilým ilustrativním doprovodem nebo zaplněním prázdných míst či zpestřením pro nudícího se čtenáře. Zpravidla mají emotivně doplňovat to, co je diskursivně obsaženo v textu. Neverbální, vizuální složka může být stejně sémanticky hutná jako artikulované sdělení. Ale kvůli tomu není třeba stránky s obrázky tisknout barevně. Obálku je však vhodné nechat si vytisknout barevně na profesionálním zařízení, na lesklý tužší papír. Její rubová strana zůstane prázdná. Rovněž je možno vytisknout si jen určité pasáže. A když už tisknout a číst z papíru, nepodtrhávat, nezvýrazňovat! Výtisk může sloužit dalším čtenářům.

Věnoval jsem textům náležitou redakční péči, potrpím si na jazykovou a formální preciznost a na sice prostý, ale elegantní vzhled. Pokud byste ale přece jen narazili na chyby nebo měli návrhy na zlepšení, prosím upozorněte mě na ně.



1 Filosofie prostoru

Antičtí filosofové a vědci novověku řeší prostor. Geometrie jako královna věd. Geometrizace a matematizace jako univerzální metoda.

Otázka po prostoru je už sama o sobě filosofickým úkonem. Dokonce až tak vysoce abstraktním, že se ji neodvážili výslovně formulovat ani staří řečtí filosofové. Prostor se stal filosofickým problémem až mnohem později. Nám sice dnes připadá myšlenka prostoru zcela samozřejmá, dokonce se stala součástí našich podvědomých intuic, s nimiž denně pracujeme. Pokud bychom ale měli domýšlet, jaký prostor máme tedy na mysli, záhy zjistíme, že se dostáváme do úzkých. Je prostor ono nic, v čem se vyskytují předměty? Může ale „existovat“ nic? Není to v rozporu s naší materialisticky založenou přírodovědou a aktuálně uznávanou teorií vzniku a vývoje kosmu? Byl tedy prostor ještě před prvním třeskem? Byl připraven, aby se v něm mohl odehrávat proces rozpínání hmoty? Kým? Je věčný? Je nekonečný? Možná právě z důvodu těchto nesnází staří Řekové o prostoru jako takovém raději ani neuvažovali. Jejich tématem byl kosmos, tedy řád, systém, ono krásné a účelné uspořádání všech věcí ve všemohíru. Promýšleli vztah středu a okraje, centra a periferie, výrazně se zajímali o hranice, meze, rozhraní. Ale uvažovat o prázdnu, tedy něčem, co není možno strukturovat, rozvrhnout, jim asi připadalo nesmyslné. A představa nekonečna, tedy nepřítomnosti obzoru, orientačních linií je přímo naplňovala hrůzou – byla přesně tím odstrašujícím protipólem jejich usilovného snažení o osvojení si a zdůvěrnění světa známého, člověku přístupného. Řekové samozřejmě znali rozlehlost, objemovost, běžně s ní počítali, ale neuvažovali o ní jako o samostatné entitě, ani ontické, ani psychické.

S abstraktní koncepcí prostoru přišla až renesance. Giordano Bruno byl upálen právě proto, že si dovilil postulovat nekonečno, tedy existenci nekonečného množství takových světů, jako je ten náš. Toho se představitelé tehdejšího většinově převládajícího „světového názoru“ obávali, protože měli pocit, že by to relativizovalo vše, oč lidstvo dosud kulturně a civilizačně usilovalo. Nehledě k tomu, že by to upíralo monoteismu jeho výlučnost. Fakticky ucelenou koncepci prostoru jako homogenní samo-statné entity vypracoval až Newton. Prostoru byla přiznána absolutnost, tedy charakter čehosi posledního, nejzákladnějšího, co není možno žádným způsobem zrušit, natož zpochybnit. Newton ještě tento absolutní prostor spojuje s Bohem. Kant už jen s lidskou myslí, činí z něj jednu z forem, jimiž „nazíráme“ svět.

Významné koncepce prostoru vytvořili také Descartes, Leibniz a Berkeley. Descartes ztotožnil prostor právě s onou rozlehlostí, objemovostí, čímž ho vlastně podstatně svázal s hmotou. Leibniz zase ztotožnil prostor spíše s uspořádaností, tedy tím, co způsobuje, že svět se strukturuje do monád. Berkeley už psychologizuje, prostor je pro něj subjektivní realitou, součástí empirického prožívání.

Spory o to, zda prostor je samostatný, svébytný, nebo naopak odvozený, závislý, tvořily podstatnou součást filosofických prací jak myšlenkových velikánů, jako byl třeba Descartes, Newton, Leibniz, Clarke, Kant, tak i prvních nových vědců, fyziků, matematiků, astronomů, přírodovědců. Stranou těchto myšlenkových pohybů – ale souběžně – řešili problematiku prostoru i výtvarní umělci a architekti, i když ji zpravidla neartikulovali racionálními pojmy a výrazy, nýbrž ji jednoduše testovali praxí své tvorby. Moderní věda mnohdy nepočítala s abstraktností a absolutností prostoru, jak ji uvažovali filosofové. Geometri se

spokojili s rozlehlostí, objemovostí trojrozměrných objektů, fyzikové s tuhostí kompaktních těles. Teprve až Minkowski a Einstein na přelomu 19. a 20. století vracejí filosofickou myšlenku abstraktního a absolutního prostoru i pro vědu do hry.¹

V téže době také geometři, matematici, filosofové i vědci překonávají Eukleida i Descarta a vytvářejí alternativní koncepce geometrie i teorie, že prostor může mít čtyři nebo více rozměrů (například kosmologická teorie strun hovoří o deseti rozměrech).

Naše běžná intuice, ale někdy i praxe fyziků a přírodovědců, ztotožňuje prostor s místem. Místo nás ostatně bude v tomto kurzu často zajímat, a to v různých souvislostech a různých významech tohoto slova. Dokonce se ustavila topologie jako nauka o místě a místech, ale i ta se zásadně liší obor od oboru.

Topologie, jak ji chápou geometři a matematikové, je dnes poměrně nová disciplína, ale odvolává se na staré myslitele, jako byl třeba Locke, Berkeley, Leibniz, Newton, Locke nebo Samuel Clarke.² Je to způsob zabývání se prostorovými objekty jakožto útvary, a to bez ohledu na „množiny“, tedy kvantifikaci, to znamená vlastně bez ohledu na velikosti, proporce, směry a orientace. Co zbyde, když toto vše vyloučíme? Právě jen spojitost útvaru. A tuto spojitost, kompaktnost právě geometrická topologie zkoumá. Zkoumá analogie a ekvivalence útvarů a „prostorů“, v nichž se dané útvary mohou vyskytovat. Matematická topologie pracuje s kombinatorikou a ano, i s množinami, ale opět – ne ve smyslu kvantifikace, měření a počítání, nýbrž jako s příkladem zobrazení, umožňujícího porovnávání podobností.³

Když už jsme u toho, můžeme si rovnou připomenout etymologické kořeny a definiční obtíže některých pojmů, s nimiž se budeme často setkávat.

Τοπος (*topos*) je řecky místo, původně ve smyslu konkrétního území, krajiny, lokality. Později také ve smyslu poloha, stav, a v přeneseném a zobecněném smyslu také prostor. Výraz se užíval také ve smyslu základní položení, rozpoložení, daná situace, jakožto základ, na němž je možno začít vyvozovat nějaké soudy, úsudky, dokonce tedy někdy i ve smyslu důkaz. V tomto případě má blízko k výrazu a pojmu téma, postulát apod. Latinským ekvivalentem je **locus**. Tento výraz byl původně užíván v souvislosti se stláním, prostíráním, znamenal roz-prostřít – v tomto ohledu má blízko i k českému výrazu pro-stor. Pro latiníky to bylo jak konkrétní místo, tak obecný prostor. Místo například v krajině, území, poloha, sídlo, místnost či bydliště, ale i místo například v knize (lokalizace sentencí). V přeneseném významu a v různých souvislostech se pak užívá ve významu pravé místo, příležitost, možnost. V odborných disputacích nebo v rétorice se konkrétní místo v knize či textu (*locus*) změnilo na důležitou větu, silný výrok, obecnou zásadu, poučku, principiální myšlenku, způsob provádění logických důkazů. V angličtině je ekvivalentem *place*, v němčině *Ort*, *Stelle*, *Platz* – podle okolností, jež například Heidegger, jak uvidíme v následující kapitole, přísně rozlišuje.

Χώρα (*chóra*) bylo původně místo v krajině, lokalita, ať už jako půda, země, nebo jako sídlo, obydlí. Později zobecněně spíše venkov, místo mimo město. Ale ještě dále v přeneseném významu rozpoložení, postavení, pořádek. Taky rozmezí, tak u Platóna je to onen interval mezi věcmi, vlastně abstraktní „prostor“. Výraz zaujal postmodernisty – Jacques

¹ Vhled do problematiky poskytuje Jan Patočka v dlouhé studii *Prostor a jeho problematika*, která je v Přílohách. Patočka se ovšem dotýká i dalších aspektů problematiky prostoru.

² Korespondence Gottfrieda Leibnize a Samuela Clarka z let 1715–1716 je v Přílohách, stejně jako užší výběr z ní, který se týká právě prostoru. Zájemcům může posloužit i přehledový článek Jana Janského *Prostor jako interpretace*, který je rovněž v Přílohách.

³ PULTR, Aleš. *Úvod do topologie a geometrie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1982.

HEJNÝ, Milan; KULICH, Ivan; TVAROŽEK, Jozef. *Čo je topológia*. Bratislava: Alfa, 1983.

Rozcestník odborných webových stránek týkajících se topologie: <http://at.yorku.ca/topology/>.

Derrida či Julia Kristeva se jím zabývají, protože je na něm zajímavá ona přechodovost, nemožnost přesného vymezení, axiomatické rigidity, není to ani tam, ani tam, není to ani to, ani to... Výrazu se chopili i filosofové architektury (např. Peter Eisenman), ale také esotericky ladění ochránci přírody, kteří ji ctí jako „posvátný prostor“, *hagia chóra*.

Spatium bylo pro latiniky od počátku opravdu prostor, i když někdy taky prostě jen místo. Výraz se užíval ale i ve smyslu vzdálenost, rozmezí, velikost, rozměr, taky délka, myšleno větší, vyžadující dlouhou chůzi, procházku, výlet. Odtud pak *spatium* jako závodíště, oběh, dráha. Abstraktněji pak pohyb po určitých drahách, délka oběhu – i míra, jež se pro tyto pohyby vžila. Z tohoto základu pochází kořen anglického *space*. Německé *Raum* – prostor – etymologicky souvisí spíše s nějakým vyklizením, učiněním volného místa pro něco.

ἦθος (*éthos*) bylo ve starém Řecku doupě, útočiště, třeba i jeskyně, později spíše už jen stáj nebo taky pastvina. Ale bylo to obvyklé místo, to určité místo. Proto se v přeneseném slova smyslu užívalo i jako označení pro zvyk, mrav, obyčej. Ale taky charakter, povaha, smýšlení jedince. Ještě dále pak obecná mravnost. V zápisu *ἦθος* se pak užívá už zcela ve smyslu zvyk, mrav, z čehož pak vznikla etika (ethika).

Κενος je prázdný, vyprázdněný, prostý, zbavený něčeho, opuštěný, taky planý, marný, nerozumný. *Κενωσις* pak je vyprázdnění, opuštění, ale taky oloupení, zničení, zpustnutí.

Ἀπειρων stejně jako **ἄπειρος** je odvozeno od kořene *πειρα* (sloveso *πειρω*), což znamená zkouška, pokus, zkušenost. Jde ovšem o takovou zkoušku, takový pokus, který podstatně souvisí se snahou překonat nějakou zakázanou mez, vyzkoušet si svou odvalu, dokonce možná lstivým úskokem. Ne nadarmo jsou tímto slovem označeni *peirates* – piráti, odvážní útočníci, kteří zkoušejí jít za hranice legálně přípustného. Výraz empirie (*empeiria*) není tedy jednoduše jakákoli zkušenost, ale původně spíše výsledek odvážného, typicky „mužného“ testování, dorážení na zdánlivě nepropustné hranice a nepřekročitelné meze, tedy možná spíše takového poznání, o jaké se dnes pokouší věda. Předpona *a-* je řecká zápornka. *Apeiron* je tedy snad něco, co nebylo náležitě (odvážně) prozkoumáno, ale Řekové tento výraz používali ve smyslu neprozkoumatelné, nezbadatelné, nespočítatelné, v přeneseném významu pak nekonečné. Etymologicky je zde ale nablízku i výraz *περας*, tedy mez, hranice, konec, cíl, ale taky východisko, šťastný konec, vysvobození. Opak, tedy *ἄπεραντος*, znamená rovněž neohraničené, nekonečné. *Apeiron* je tedy nekonečné ve smyslu nerozlišitelné, nestrukturovatelné, cosi, v čem se nedá zorientovat, co je jako moře... Může se týkat jak prostoru, tak času. A cosi takto neuzavřeného, nelimitovaného naplňovalo Řeky hrůzou. *Kosmos* je rovnovážný systém, je harmonicky vyladěný, toho se Řekové nebojí. Ale přímka, na obou koncích do nekonečna ubíhající, silně znepokojuje jejich mysl, uvyklou na řády a pořádky. Vše, co bezmezně roste, jako třeba pýcha nebo chtíč, je nejen nemravné, ale vlastně není, protože nemá, nesmí být. *Apeiron* tedy nestojí na počátku jako jakási pralátka, z níž vše povstalo, jak se často soudí, ba není to ani prázdný prostor, ještě neobsazený věcmi, objekty, ale je to ona nerozlišenost, nerozlišitelnost, chaotická homogenita, vůči níž je opakem právě *kosmos*.⁴

Αἰθήρ, nám známý jako éter, bylo něco jako nebeská modř, obloha, ona horní vrstva atmosféry, v níž se neodehrávají žádné vskutku atmosférické, tedy pozemské jevy, nýbrž kde už sídlí jen bohové. Je to vlastně natolik řídké ovzduší, že je prakticky možno označit jej právě za prázdný prostor v tom smyslu, jak ho běžně chápeme. Tento pojem ostatně ještě dlouho i v pozdějších dějinách sehrával roli toho, z čeho byla abstraktní koncepce prostoru odvozena. V mytologii je to jeden z řeckých bohů. Někdy ale také vzduch, ale ne ten, který dýcháme a kterým se zabývá pneumatika, disciplína fyziky – tomu říkali Řekové

⁴ Pojem *apeiron* se v řeckém období měnil. Na jeho různé významy a užití v jednotlivých konceptech upozorňuje třeba tato publikace: KOČANDRLE, Radim. *Apeiron Anaximandra z Milétu*. Plzeň: Epocha, 2011.

ἀήρ. Mimochodem πνευμα je taky vzduch, ale i duch a taky dech – podobně jako je v sanskrtu *atman* dech i duch, ale taky duše, respektive princip jáství (srov. *Atem* v němčině – dech).

ἄτομ – τομος je dílek, část, úsek, odsek. Kořen etymologicky souvisí s řezáním, krájením. A- je zápornka, atom je tedy nedělitelný objekt, podle Řeků poslední částice hmoty, pro niž už je nemyslitelné nějaké další vnitřní strukturování. Démokritovská teorie, že svět je složen z atomů, zní sice hezky, ale nastává problém, co je potom mezi nimi. Podobně je-li úsečka řadou bodů, čím jsou odděleny? Jak víme, atom byl nedělitelný až do začátku 20. století, kdy se jej podařilo rozbít. Nejdřív v mysli, teoreticky, představit atomy jako vnitřně strukturované entity, a později reálně, fyzikálně atomy přimět, aby se srážely takovou silou, že se budou rozpadat na subatomární částice, jichž už dnes vědci napočítali desítky – a jež se i dále pokoušejí rozbíjet.

Κοσμος je původně pro Řeky řád, pořádek, něco pěkně uspořádaného. Etymologicky pochází z označení pro ozdobu na postroji koně, později přeneseně slovo označovalo jakoukoli ozdobu, něco, co zkrášluje, například ženy. Κοσμω znamená udržovat něco v pořádku, vlastně jak estetickém, tak mravním i společenském, zajistit upravenost i slušnost. Odtud i slovo kosmetika. Pojem vesmír, jak ho my dnes užíváme, Řekové neznali, kosmos pro ně byla spíše ona harmonie, jež všechna tělesa udržuje ve smysluplném řádu. Ves-mír, něm. Welt-all, je dnes pro nás veškerenstvo, všeho-mír, celek světa (rusky *mir* = svět). Angličtina užívá termín *space*, který má ovšem jak pro vesmír, tak pro prostor.

Οἶκος – bylo původně doupě, hnízdo, později příbytek, domov, domácnost, v přeneseném slova smyslu vše, co k domovu a domácnosti patří, tedy rodina a její provoz, hospodářství, jmění. Oikos ale není jen tak ledajaký domov, je to domov v silném sociálním a kulturním a civilizačním smyslu, tedy ten náš, ten lepší, ten pravý. Výraz οἰκουμένη, *oikúmené* (tedy „ekuména“) označoval pro Řeky jejich svět, jejich kulturní a civilizační prostor. Mimo οἰκúmené byli jen lvi, barbari. Oikúmené byl obydlený (domy osazený) svět, náš svět, celý náš svět. Z kořene *oikos* (dvojhlasčka oi se vyslovovala jako dlouhé otevřené e, do latiny se přepisovala œ, do němčiny ö) pak vznikly výrazy jako ekonomie (domácí hospodaření), ekologie (nauka o domáckém, životním prostředí) nebo ekuména (později v křesťanství – veškerý křesťanský svět, celý „náš“, „jediný správný“ svět, ještě později – úsilí o spolupráci křesťanských církví v širokém veřejném prostoru, „světě“).

Přísně vzato bychom se mohli zabývat striktní filosofií prostoru v tomto doslovném smyslu celý semestr, a jistě bychom s ní nebyli zdaleka hotovi. Nám však v tomto předmětu jde i o jiné způsoby pojetí prostoru, místa, lokality a obydlí, i o jiné disciplíny a diskursy, a zejména nám záleží na tom, aby se v této rozmanitosti potkávaly a vzájemně doplňovaly a vyvažovaly. Nicméně filosofii prostoru ve vlastním slova smyslu budeme mít vždy na paměti a budeme se snažit dílčí témata a přístupy, pokud to jen bude možné, filosoficky korigovat.

Pokud jde o staré Řeky a jimi provozovanou filosofii, nejlepším průvodcem po tematice a problematice prostoru ve filosofickém uchopení by nám mohly být Rozpravy s geometrií významného filosofa a matematika, přímo filosofa matematiky, Petra Vopěnky. Svě čtyři Rozpravy s geometrií vydal souborně pod názvem *Úhelný kámen evropské vzdělanosti*. Kniha má víc než 900 stran. Ale kupodivu je napsána tak, že by jí v podstatě měl rozumět každý, nejen matematický laik (například typický student humanitních a společenských věd), ale i běžný inteligentní a vnímavý člověk bez formální akademické průpravy. Vopěnka ovšem mluví o geometrii, jež je podle něj základem antické, a tím i evropské vzdělanosti. Na Platónově Akademii byl údajně nápis Μεδεις ἀγεωμετρος εισιτω – „Nechť nevstupuje ten, kdo není vzdělán v geometrii“. Mínil se – je zbytečné, aby se zde o cokoli pokoušel někdo, kdo neabsolvoval základy geometrie. Geometrie, dříve než matematika,

platila za disciplínu, jež naučí člověka abstrakci. Vopěnka kupodivu dokáže vysvětlit i poměrně zapeklité myšlenkové úvahy srozumitelně, bez zbytečných odborných termínů a cizojazyčných výrazů, ba dalo by se říct bez jediného nadbytečného slova, a nadto pak krásným českým jazykem, s oduševnělým stylem. Dvě ukázky z obřího svazku jsou umístěny v Čítance a je nanejvýš doporučeníhodné, aby si je studenti přečetli. Budou na sebe hrdí!

Přitom si uděláme lepší představu o tom, co jsme vlastně slyšeli už na základní škole – o eukleidovské geometrii. Rovněž ze základní školy známe Descartovu koncepci prostoru, a sice v podobě kartézských souřadnic, tedy tří os na sebe vzájemně kolmých a stýkajících se v bodě, podle něhož se celá soustava orientuje. Descartova koncepce prostoru jako rozprostraněnosti těles, trojrozměrných objektů, odpovídá zhruba i Eukleidově představě, a toto pojetí prostoru se stalo součástí našich intuic, s nimiž běžně denně operujeme. Je to klasická geometrie, s níž pracuje většina věd i technických oborů v běžném režimu. Můžeme ostatně pracovat i s dvěma souřadnicemi, tedy v ploché rovině. Descartes (a Pierre de Fermat) vytvořil postup, jímž se geometrické vizuální znázornění dá abstrahovat do matematických zápisů, tedy kvantitativních údajů popisujících polohu jednotlivých bodů v kartézském souřadnicovém systému, tedy analytickou geometrii. Tato elementární algebra zvládá v podobě rovnic vyjádřit všechny běžné jevy vyskytující se v nám známém a dostupném fyzikálním světě. A právě zhruba od onoho 17. století se stává matematickým základem všech věd, rozumí se přírodních věd, základní i univerzální metodou exaktnosti, matematika přejímá od geometrie královské žezlo.



Vědění o věcech božských nemůže získat nikdo takový, kdo by byl úplně prost matematického výcviku.
Boethius, nejvzdělanější z Římanů

Tu jich množství, kteří čáry, háky, kříže, kola, kvadráty, body psali, každý sám sobě tiše. Pak jeden k druhému přicházel a ukazovali sobě, některý pravil, že jinak byti má, a tento že dobře, tož se vadili. Vynalezl-li kdo novou nějakou čaru nebo kliku, vřaskal radostí, a svolaje jiné ukazoval, kteříž se divili, prsty a hlavami točili a ve svůj kout každý běže také sobě takovou dělal. Jeden trefil, jiný ne, takže všudeka ta síň po zemi, po stropě plna byla čar, a nedali sobě na ně šlapati ani se jich dotýkati.

J. A. Komenský, Labyrint světa a ráj srdce, pasáž o geometrech



„Archytás, jak říká Eudémos, se takto tázal rozumu: Kdybych se ocitl co nejdále, například v obloze stálic, zdaž bych mohl natáhnout vně ruku nebo hůl, či nemohl? A že bych nemohl, je nemožné; natáhnu-li však, bude vně buď těleso, nebo prostor... Půjde tedy stále tímž způsobem k následující stálé hranici a bude se stejně tázat. A bude-li stále něco jiného, kam zasáhne hůl, je zjevno, že je nekonečno.“

2 Fenomenologie prostoru

Fenomenologie jako metoda. Martin Heidegger: Stavět – bydlet – myslet. Friedrich Otto von Bollnow: Filosofie prostoru. Christian Norberg-Schulz: Genius loci. Člověk se zabydluje a orientuje v prostoru. Architektura je způsob, jak smířit člověka se světem.

Fenomenologie

Fenomenologie je svébytný způsob filosofování, z něhož se ale vyvinula i metoda uplatňovaná v některých společenských a humanitních vědách, například v sociologii, kulturní antropologii, religionistice či literární vědě.

Za jejího tvůrce je pokládán Edmund Husserl (1859–1938). Narodil se německy mluvícím rodičům v moravském Prostějově, studoval ve Vídni, původně se věnoval matematice a logice, ale pak po většinu života působil jako profesor filosofie na německých univerzitách. Ve Vídni ho inspiroval významný rakouský filosof Franz Brentano (1837–1917), ještě více jej však ovlivnil svými díly pražský Němec Bernard Bolzano (1781–1848). Mimonochodem – v té době ve Vídni studoval i Tomáš Masaryk, který se s Husserlem znal (Masaryk, 1850–1937). Později k Husserlovi do Freiburgu přišel mladý Jan Patočka s čerstvým doktorátem – a shodou okolností se stal jeho pozdním žákem a spolu s Eugenem Finkem i správcem pozůstalosti a strážcem odkazu.

Husserl se snažil vyložit lidské poznání, jednání a hodnocení za pomoci dalšího pojmu, a to **evidence** – evidence je to, co je očividné, samo sebou zřejmé. Je-li něco evidentní, znamená to, že daná věc je jasně a výrazně patrná, a to tak, že to vylučuje jakoukoli pochybnost. (Nedejme se zmást tím, že dnešní angličtina užívá výraz *evidence* ve smyslu důkaz, myšleno logický, vědecký, právní, tedy jako výsledek nějakého procesu zkoumání, vyvozování závěrů, argumentace, vítězství ve sporu s pochybovači a odpůrci.) Fenomenologická analýza se musí zaměřovat na prvotní fakt „setkání“ poznávacího subjektu s poznávanými objekty. Je třeba soustředit se na čistý smysl jevící se věci a následně se pokusit uchopit ho v maximálně věrném popisu. Pravidlo všech pravidel hlásá, že základem oprávněnosti všech tvrzení musí být vždy nějaký druh intuice. „Každý druh předmětů, o nichž máme rozumně hovořit a které máme nejdříve předvědecky a poté vědecky poznat, musí být zadokumentován v poznání, tedy ve vědomí samém, a musí být možno jej prezentovat.“ Jinými slovy: vše, co je lidem dáno prostřednictvím intuice, mělo by být přijato prostě jako to, co je přítomno, ale jen v těch mezích, v nichž se to zpřítomňuje. Předmět musí být pojat „osobně“, a ne prostřednictvím nějaké reprezentace, znaku či obrazu. A navíc, měl by být aktuálně přítomen, a nejen zpřítomňován, jak se děje v případě rozpomínání si na něco, co pominulo, anebo při očekávání něčeho, co teprve nastane. Existuje mnoho druhů bezprostředního poznání, přiměřeně množství typů předmětů – například intelektuální intuice, intuice emocionální, intuice konkrétního nebo intuice obecné podstaty.

Cílem je dosáhnout nazírání **podstaty věci** – nahlédnout její bytnost, pravou tvář (*ei-dos*). **Fenomén** je jev, tedy to, jak se věc jeví, jak se sama ukazuje. Samozřejmě záleží na našich smyslech, které jevené určitým způsobem filtrují a zkreslují. Člověk nemá jinou možnost, je na své smysly i na svou vnitřní zkušenost odkázán. Má se ale snažit nezůstat jen u pouhého zdání, dojmu, ale proniknout až k podstatě toho, co chce jevené vyjevit. Cestou k tomu je **epoché**, tedy jakási zdrženlivost, obezřetnost, opatrnost, neukvapenost v úsudku. Proto nemá ulpívat na empirickém zjištění, ale postupovat k hlubší vnitřní zkušenosti. Musí se oprostit od všeho, co dosud věděl, od teoretických předsudků i zkreslujících interpretací – provede **eidetickou redukci**. Vlastní fenomenologickou redukcí však je až tzv. **redukce transcendentální**. Transcendentalita v tomto případě označuje kroky

vedoucí k čemusi poslednímu, absolutnímu, nutnému, co už není možno dále redukovat, čili k čistému vědomí a jeho centru – transcendentálnímu jáství ve smyslu fundamentální podmínky jevení se čehokoliv. Cílem transcendentální redukce ovšem je nikoli stažení se ze světa, nýbrž zaměření pozornosti na něco jiného, co až dosud zůstávalo stranou vědomí, i když to bylo neustále přítomné. Jde o navození jiného druhu zakoušení skutečnosti. V této fázi dochází k totální proměně přirozeného postoje, jímž je především spontánní přesvědčení o objektivní existenci světa a vnějších předmětů. Ze všeho nejdůležitější je zdržet se právě této teze o objektivní existenci poznávané věci, objektivní existence světa se musí „**vyzávorkovat**“. Teprve pak se člověk dostává **k věcem samým**.

Fenomenologii jako disciplínu nebo jen jako metodu následně rozvíjeli a uplatňovali i další myslitelé:

Gerardus van der Leeuw (1890–1950)
 Mircea Eliade (1907–1986)
 Emmanuel Lévinas (1906–1995)
 Gaston Bachelard (1884–1962)
 Edmund Husserl (1859–1938)
 Martin Heidegger (1889–1976)
 Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)
 Eugen Fink (1905–1975)
 Jan Patočka (1900–1977)
 Otto Friedrich Bollnow (1903–1991)
 Christian Norberg-Schulz (1926–2000)

j i ř í n ě m e c

f e n o m e n o l o g i c k á m e t o d a

Fenomenologická metoda je popis fenoménů, ale ty skutečně zajímavé fenomény neleží na dlani. Lze je nahlédnout, ale ne hned; většinou se napřed musíme zbavit brýlí, které nám je zkreslují. Takovými zkreslujícími brýlemi jsou také běžně používané pojmy „prostor“ a „čas“. Totiž prostor jako „prázdná nádoba“ a čas jako „plynoucí řeka“. Že v tom moderní fyzika dělá paseku, ještě nemusí znamenat krizi identity – třeba je to jenom krize pseudoidentit. „Prázdná nádoba“ není ani metaforou prostoru, protože už prostor předpokládá. Původní prostor je prostě „být u“ v jednotlivých svých způsobech (modalitách) – tj. tělesně (včetně smyslového kontaktu distančního – sluchem, zrakem), fantazijně, vzpomínkově, myšlenkově, touhou... a to celé hned nadvakrát (bděle, snově). Teprve na tomto základě (a nikdy bez něj) jsou možné různé abstraktní fyzikální prostory jako systémy souřadnic s různou strukturou (homogenní, nehomogenní apod.). Podobně i čas je původně jednotou přítomnosti, minulosti a budoucnosti, která tedy „neplyne“, ale zůstává stále stejná („stojí“). Fyzikální čas jako souřadnice „t“ je abstrakcí z abstrakce. Totiž z abstraktní představy šňůry po sobě jdoucích ted' – ted' – ted' atd. Každé konkrétní ted' není jen přítomné, ale má v sobě minulost a budoucnost jako přinejmenším možné „směry pozornosti“ (horizonty). Naše identita není dána identitou momentálního obsahu našeho časového „vědomí“ nebo jeho hypotetického „hmotného podkladu“, ale identitou oné svrchu zmíněné časové jednoty. Jestliže ovšem člověk na tuto jednotu a její požadavky „zapomene“ a vloží se výlučně třeba do jedné z časových dimenzí, pak svou identitu deformuje. To ovšem převážně dělá, takže identita je vzácná. Ale s identitou je to ještě jinak divný. Například: ty jsi „nepřítomen“... Ovšem jen „tělesně“ a i to je sporné, protože tvé „chybění“ tě „zpřítomňuje“. To „chybění“ je bezprostředně spojeno se steskem, ale smysluplnost tvého „chybění“ to naplňuje jakýmsi pocitem opačným..., takže kde je tady nějaká solidní pocitová identita? Je to reálný žitý paradox. Paradox (nikoli dia-

lektika, která ho likviduje) je jediná filosofická „metoda“. Řekněme to trochu žurnalisticky: paradox naplňuje identitu konkrétním obsahem... Ojojoj, jak by bylo dobrý si pokecat... Z jiného soudku: k té větší „dojímavosti“ např. filmů v televizi... Lze to vysvětlit jistou – učeně řečeno – „regresí“. Situace nesporné zvýšené závislosti evokuje v nás tu životní fázi, kdy jsme byli „legitimně“ závislí – a dětství je přece také období výrazně emocionální.

Těchto několik lístků napsal Jiří Němec v září 1980 jako podklad pro dopis Ivana M. Havla bratroví do vězení v Heřmanicích (dopis č. 25, datovaný 13. 10. 1980). Václav Havel v dopise 27. 10. 1980 (dopis č. 52, v Sebraných spisech svazek Dopisy Olze, str. 181–184) na tento dopis reaguje těmito úvahami:

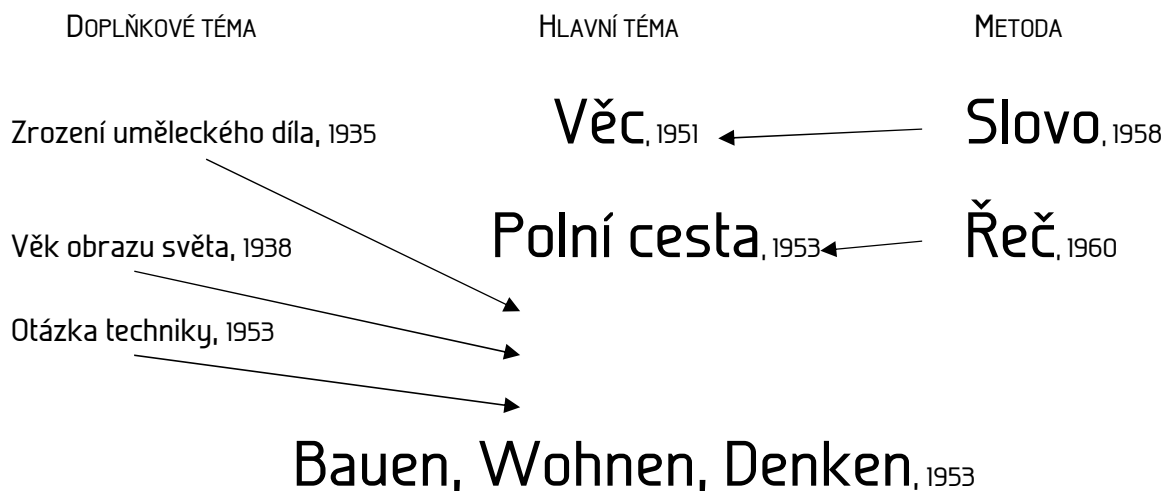
Zároveň jsem dostal Ivanův dopis č. 25, který byl velmi inspirující, neboť některé úvahy, které obsahoval, se dotýkaly přesně toho tématu, o němž jsem se chystal psát – totiž tématu mé nepřítomnosti v našem světě a jejích různých aspektů a důsledků. Ivanův dopis zároveň tak trochu způsobil i to, že se mi včera nepodařilo svůj dopis napsat – chtěl bych jsem totiž musel navazovat na jeho fenomenologické pasáže, což – jak se ukázalo – bylo za daných podmínek nad mé síly. Ten dopis ale teď už před sebou nemám (dojdou-li nové dopisy, staré se odevzdávají), a tak mi snad už nebude tak ztěžovat psaní. [...] Existencialismus, a tudíž i fenomenologie, patřily k tomu, co mne od útlého mládí nejvíce z filosofické literatury dráždilo a přitahovalo. Čist texty těchto autorů mne bavilo, nicméně mé znalosti byly vždycky v tomto směru dost povrchní; ovlivňovala mne spíš atmosféra toho myšlení než nějaká konkrétní téze, pojmy, závěry atd. Vždycky jsem se tím spíš jen tak kochal či se z toho radoval, než že bych se to učil, studoval nebo se snažil zapamatovat si různé konkrétní věci. Měl jsem k tomu tedy po dlouhou dobu přístup podobný tomu, jaký máme k umění. V jednom směru však pociťuji souvislost přeci jen hlubší: estetika mých her byla – trochu zjednodušeně řečeno – založena na určitém druhu ozvláštňení (ve smyslu analýzy Šklovského), tj. pohledu, který zbavuje jevy nánosů konvenčního vnímání, vytrhuje je z navyklých a zautomatizovaných interpretačních kontextů a pokouší se nahlédnout je – jak Ivan píše – „bez brýlí“. To znamená ovšem – mezi jiným – nahlédnout jejich absurditu – jako málo zřetelný (protože konvenčními interpretacemi zanesený) rozměr skutečnosti. Zbavování jevů jejich pseudosmyslu. Vyjavit je jako absurdní. A tím otevřít tázání po skutečném smyslu. Absurdita jsoucna jako výzva k otázce po bytí.



Heideggerovo myšlení o věcech a prostoru

Jeden z plodných způsobů uvažování o prostoru vychází z inspirativních textů Martina Heideggera, a to zejména z pozdních textů, vznikajících po roce 1945. Filosof se stáhl do ústraní z veřejného a akademického života. Veřejně vystupoval a psal vzácně, ale o to soustředěněji. Jde většinou o přednášky pronesené v neakademickém prostředí, pro kruh přátel. Podnětem jsou vesměs verše básníků. Ale fakticky jde o myšlení vracející se až kamsi ke svým původním základům, před veškerou filosofií i vědu.

Výslovně se filosofií prostoru a jeho obývání zabývá v přednášce *Bauen, Wohnen, Denken*, což bychom mohli básnivě přeložit jako Budovat, obývat, myslet. Máme-li ale tomuto zdánlivě stručnému, jen osmistránkovému textu náležitě rozumět, musíme se nejdřív prokousat jinými texty. Klíčová je zřejmě *Věc. Polní cesta* je čtenářsky vstřícnější doplněk. Kdybychom chtěli učinit ještě víc pro náležité porozumění, doporučoval bych číst další Heideggerovy texty podle následujícího schématu.



Martin Heidegger: Věc

Následující Heideggerův text nazvaný *Věc* ve strojopisném samizdatovém vydání přinesl v roce 1990 na tehdy se rodící katedru filozofie Filozofické fakulty Ostravské univerzity Jakub Mátl, veliký „heideggerovec“ a znalec čínské filosofie. Už od 70. let se pohyboval v disidentských kruzích v pražské skupině Patočkových žáků, zejména v okruhu kolem Ivana Chvatíka, kde se připravovaly překlady Heideggerových textů. Bohužel tento nadějný filosof a výrazná opora tvořící se katedry filozofie počátkem 90. let – ač poměrně mlád – náhle zemřel, takže se už dnes nedozvíme, koho tehdy vlastně napadlo Heideggerovu *Věc* „rozbít“ do veršů a přinutit tak čtenáře číst tento text pomalu a meditativně. Důležité je, že tento jednoduchý trik funguje – a to nejen v čínské filosofii, ale, jak je vidět, i v případě západní akademické přednášky: text čtený v jiném rytmu zjevuje své skryté dimenze a odhaluje svá hluboká tajemství.

Z celého textu, jehož kompletní verze je umístěna v Čítance jak v původní německé i české, tak i ve veršované verzi, vybíráme jen některé pasáže, které je třeba náležitě zdůraznit a komentovat.

Je dobré vědět, kdy a za jakých okolností text vznikl. Heidegger ho proslovil jako přednášku v roce 1950. Bylo to tedy relativně krátce po válce, kdy se Heidegger poněkud uraženě stáhl do ústraní, protože mu mnozí vyčítali, jak se koncem třicátých let zapletl s NSDAP. Filosof, v té době už vlastně penzista, se pohybuje spíše jen v okruhu svých známých a sousedů, prostých sedláků ve svém milovaném kraji. Píše jen příležitostné texty, určené rozhodně jinému než akademickému publiku. A píše čím dál tím víc poeticky.

Heidegger začíná pojednání o tom, co je to **věc**, zdánlivě nelogicky otázkou po **blízkosti**. K tomu je ovšem třeba vědět také, co je to **vzdálenost**. A zabývá se vzdáleností a blízkostí překvapivě dlouho a intenzivně. Může nám připadnout zajímavá jeho zmínka o roli tehdy nových médií, zejména televize, při odstraňování vzdáleností. Heidegger, stejně jako ostatně i mnozí jiní filosofové, plní roli věštce, který vizionářsky předvídá a prorocky varuje, kam se společnost řítí.

Vzdálenosti v čase a prostoru
se neustále zmenšují.
Kam se dříve cestovalo týdně a měsíce,
dostaneme se nyní letadlem přes noc.

Co jsme se dříve dověděli až po letech,
nebo vůbec ne,
dovídáme se nyní v rozhlase hodinu od hodiny – ihned.

Klíčení a zrání rostlin,
jež zůstávalo po celá roční období skryto,
můžeme nyní shlédnout ve filmu
během jedné minuty.
Odlehlá místa nejstarších kultur
ukazuje film tak,
jako by šlo o součásti dnešního pouličního
ruchu.
Přesvědčivost svých záběrů

dotvrzuje film navíc ještě tím,
že zároveň předvádí i snímající kameru
a obsluhující personál.
Odstranění jakékoli možnosti dálky
vrcholí v televizi,
která vbrzku
skrz naskrz prostoupí a ovládne
veškerou mašinérii komunikace.

Máme možnost vidět filosofa „při práci“. Neodbytně krouží kolem svého tématu a stále prohlubuje své tázání a není spokojen, dokud nepřestane hlodat jakákoli pochybnost.

Co je to blízkost,
jestliže přesto, že i nejdelší vzdálenosti
byly zkráceny na minimum,
neustále uniká?

chybí i dálka?

Co je to blízkost,
když ji toto neúnavné odstraňování vzdále-
ností
dokonce zapuzuje?
Co je to blízkost,
že když jí není,

Co se to děje,
když právě proto, že se odstranily velké
vzdálenosti,
je všechno stejně daleko
a stejně blízko?
Co je to za jednotvárnost,
v níž nic není ani daleko,
ani blízko,
ale jaksi bez odstupu?

Úvodní pasáž můžeme prozatím přeskočit, ale na konci se k ní vrátíme, protože pochopíme, že zmínka o blízkosti a vzdálenosti byla důležitá.

Jak je tomu s blízkostí?
Jak se můžeme dostat k jejímu bytostnému
jádro?
Zdá se, že blízkost nelze nalézt bezpro-
středně.
Spíše se nám to podaří,
když budeme sledovat něco, co jest v blíz-
kosti.

V naší blízkosti je to,
co jsme zvyklí nazývat věcmi.
Co však je věc?
Na věc jakožto věc
myslel dosud člověk právě tak málo
jako na blízkost.
Věc je třeba džbán.

Filosof volí zdánlivě banální příklad. Džbán. Hliněný džbánek. Obyčejná věc, řekl by člověk, takový starý křáp... Jak se ale ukáže, je to věc neobyčejná. Ale přesto by jistě bylo možno jmenovat mnoho podobných jiných obyčejných věcí, které by se při bližším pohledu jevily jako zcela zvláštní příklady předmětů hodných filosofického úžasu. Tak tedy **džbán**.

Co je džbán?
Říkáme: nádoba, nádrž,
totiž něco takového,
co v sobě může něco jiného podržet.
To, čím džbán v sobě něco drží,
jsou stěny a dno.



Toto podržující
je samo opět možno držet:
proto má džbán ucho.
Jakožto nádoba je džbán něco,
co stojí samo v sobě.
To, že stojí sám v sobě,

charakterizuje džbán jako něco samostatného.

Jakožto něco samostatného,
co stojí samo,
liši se džbán od předmětu,
který stojí před námi.

Něco samostatného se může stát předmětem,
když si to před sebe před-stavíme,

ať už tak, že to bezprostředně vnímáme,
či tak, že si to zpřítomňujeme ve vzpomínce.

Co však dělá věc věcí,
nespočívá v tom, že je to představený předmět,
a vycházíme-li od předmětnosti předmětu,
pak to vůbec ani nelze určit.

Zde vidíme další metodu práce filosofa – zdánlivou hru se slovíčky. Jenomže v rukou filosofa, filologicky vzdělaného a lingvisticky poučeného, slova vydávají svá tajemství. Heidegger archeologicky kutá nejdříve v němčině, pak přejde na latinu a řečtinu, a pokouší se za pomoci etymologie, a vlastně hermeneutiky, přijít slovům na kloub – aby pak tudy přišel i na kloub věcem. Případný zájemce má možnost nahlédnout do německého originálu v bilingvním vydání Heideggerova textu. Ani nemusíme umět dobře německy a ihned pochopíme, jak je důležité uvědomovat si, co vlastně říkáme, když říkáme ty nejobyčejnější věci, jako je **předmět, představa** – německy *Gegen-stand, Vor-stellung*. Nebo třeba, když je něco samo-statné, *selbst-ständig*:

Džbán zůstává nádobou,
ať si jej představujeme, nebo ne.
Jakožto nádoba stojí džbán v sobě.
Co to však znamená,

že toto podržující
stojí samo v sobě?
Že nádoba stojí sama v sobě:
určuje to již džbán jakožto věc?

Nyní se od pouhé samo-statnosti přesouváme k otázce po původu, tedy genetice, historii.

Džbán přece stojí jako nádoba
jen potud, pokud byl do tohoto stavu uveden.

To se však stalo:

džbán byl jistým způsobem postaven,
totiž zhotoven.

Hrnčír zhotovuje hliněný džbán z hlíny,
ze země zvlášť k tomu účelu vybrané a
upravené.

Z té džbán sestává.

Skrze to, z čeho sestává,

může také na zemi stát,

ať už bezprostředně,

či prostřednictvím stolu nebo lavice.

Co je postaveno při takovém zhotovování,
je něco, co stojí samo v sobě.

Vezmeme-li džbán jako zhotovenou nádobu,

pak jej přece, zdá se,

držíme jako věc,

a nikterak jako pouhý předmět.

Zdá se,

že džbán je charakterizován jako věc tím,

že stojí sám v sobě.

Popravdě však

to, že stojí sám v sobě,

myslíme z hlediska zhotovování.

Džbán je věcí jakožto nádoba.

Něco takového jako nádoba

musí být sice zhotoveno;

ale z toho, že hrnčír nádobu zhotovuje,

nikterak nevyplývá,

co je džbánu vlastní, pokud je džbánem.

Džbán není nádobou proto, že byl zhotoven,
nýbrž

džbán musel být zhotoven,

protože je takovou nádobou.

Zhotovování nechává sice vstoupit džbán
do toho, co je mu vlastní;

avšak vlastní džbánovitost džbánu,
to, co je vlastní bytostnému jádru džbánu,
není v žádném případě produktem zhotovování.

Vyvázan ze zhotovování
je pro sebe stojící džbán soustředěn do toho
jediného:
něco v sobě držet.
Při procesu zhotovování

musí džbán ovšem napřed ukázat svému
zhotoviteli
svou podobu.
Avšak to, co se takto ukazuje,
podoba (εἶδος, ἰδέα),
charakterizuje džbán pouze v tom ohledu,
v němž nádoba stojí vůči svému zhotoviteli
jako to, co má být zhotoveno.

A tady pochopíme celého Platóna. Podle jedné koncepce, kterou nepochybně sdílí i Platón, byl džbán vy-myšlen, nikoliv vy-nalezen. Někoho jako prvního muselo napadnout, jak by taková věc mohla vypadat. A pak tuto myšlenku (nápad, ideu) realizoval. Nejdřív je džbánovitost, pak teprve džbán. Obecnina (univerzálie) reálně existuje před věcí. To je názor ve středověkém sporu o univerzálie nazývaný realismem. Dovedli bychom si ale jistě představit i jinou verzi vzniku džbánu: Jakýsi náš prapředek na své cestě narazil na skořápku ořechu, kalich květu naplněný vodou, a pak si vyráběl trvanlivější kopie těchto předmětů. Podle této koncepce by tedy byla nejdřív věc, a pak teprve vznikla její abstraktní idea jako zobecnění společných vlastností více takových věcí. Džbánovitost jako taková neexistuje, je to jen jméno (jak tvrdí středověký nominalismus).

Pojďme se ale s Heideggerem pustit do dalšího zkoumání džbánu.

Věčnost džbánu spočívá v tom,
že džbán jest jakožto nádoba.
To, čím nádoba pojímá,
postihneme tehdy, když džbán naplníme.
Je zřejmé, že pojímání
se ujímají stěny a dno.
Ale ne tak zhurta!
Když naplňujeme džbán vínem,
lijeme snad víno do stěn a do dna?
Nanejvýš mezi stěny na dno.
Dno a stěny jsou ovšem tím,

co je na nádobě nepropustné.
Avšak co je nepropustné,
není ještě pojímající.
Když džbán naplňujeme,
plyne nalévaná tekutina
do prázdného džbánu.
Prázdnost je to,
čím nádoba pojímá.
Džbán jakožto nádoba
je toto prázdno,
toto pojímající nic.

Zde se objevuje další kuriózní myšlenka: To nejdůležitější na celém džbánu není ve skutečnosti žádný džbán, ale to nic, kolem něhož je džbán obkroužen. Tuto myšlenku vyslovil už kdysi Konfucius ve svých Hovorech. Heidegger možná právě proto schválně použil příměr s džbánem. K jeho prázdnu se ale ještě vrátíme po jisté odbočce:

Avšak džbán přece jen sestává
ze stěn a dna.
Z čeho džbán sestává,
skrže to také stojí.
Co by to bylo za džbán,
který by nestál?
Přinejmenším džbán nepovedený;
tedy stále ještě džbán,
a to takový, který by sice pojímal,

ale poněvadž by se stále kácel,
nechával by svůj obsah zase vytékat.
Leč vytékat může něco jen z nádoby.
Dno a stěny,
z nichž džbán sestává,
a skrže které stojí,
nejsou tedy vlastně tím, co pojímá.
Spočívá-li však pojímání
v prázdnotě džbánu,

pak hrnčír, jenž na hrnčírském kruhu
vytáčí stěny a dno,
nezhotovuje vlastně džbán.
Utváří hrnčírskou hlínu.
Nikoli – utváří prázdno.
Kvůli němu,
do něho
a z něho
ztvárňuje hlínu v útvar.
Hrnčír začíná a stále pokračuje tak,

že pojímá nepojmutelnost prázdna
a staví je jako pojímající
do tvaru nádoby.
Prázdno džbánu
určuje každý hrnčírův hmat.
Věcnost nádoby
nikterak nespočívá v látce,
z níž nádoba sestává,
nýbrž v onom pojímajícím prázdnu.

Ukazuje se, že ani ono prázdno není jen tak obyčejné prázdno.

Je však džbán skutečně prázdný?

Fyzika nás ujišťuje,
že džbán je naplněn vzduchem
a vším tím, co tvoří vzdušnou směs.
Když jsme se odvolávali
na prázdno džbánu,
abychom určili to,
čím džbán pojímá,
nechali jsme se svést
takovým napůl básnickým způsobem nazí-
rání.

Jakmile se však pustíme
do vědeckého zkoumání skutečnosti
skutečného džbánu,
ukáže se nám
něco jiného.
Naléváme-li do džbánu víno,
pak dochází pouze k tomu,
že vzduch, kterým byl džbán dosud napl-
něn,
je vytlačován a nahrazován kapalinou.
Naplněvat džbán
znamená z vědeckého hlediska
vyměňovat jednu náplň za jinou.
Tyto údaje fyziky jsou správné.
Věda v nich před nás staví něco skutečného,
čím se objektivně řídí.
Avšak – je tato skutečnost džbán?
Nikoli.
Věda se setkává vždy jen s tím,
co její způsob představování

již předem připustil
jako svůj možný předmět.

Říká se,
že vědecké poznání má
nutkavou přesvědčivost.
Zajisté!
K čemu nás však nutí?
V našem případě k tomu,
abychom se vzdali džbánu
naplněného vínem
a na jeho místo dosadili dutý prostor,
který zaujímá kapalina.
Věda uvádí džbán jakožto věc
vniveč,
protože věci,
jako to, co je směřodátně skutečné,
nepřipouští.

Toto vědění vědy,
jež je ve svém oboru,
totiž v oboru předmětů,
tak nutkavé,
zničilo věci jako věci
už dávno předtím, než vybuchla
atomová bomba.
Její výbuch
je jenom nejmasívnějším
ze všech ostatních masivních potvrzení
již dávno se odehravšího
zničení věci:
je potvrzením toho, že věc jako věc
zůstává nicotnou.

Věcnost věci
zůstává skryta,
zapomenuta.
Bytostné jádro věci
nevychází nikdy najevo,

tzn. nedostává se k řeči.
To mám na mysli, když říkám,
že věc jakožto věc
je zničena.

Toto je první vyvrcholení textu. Připomínka výbuchu atomové bomby je v roce 1950 velmi aktuální – stupňují se závody ve zbrojení a jaderném odstrašování. Množí se i hlasy vědců, kteří litují, že dali lidstvu (politikům, vojákům) do rukou tak nebezpečné hračky. Heidegger ale tvrdí, že ne jednoduše věda je vinna, spíše technika, nebo moderní vědo-technika. Pozitivistický, pragmatický, jednostranně materialistický přístup vědy je podle Heideggera, ale před ním už i podle Husserla a později i podle Patočky, sice pro lidstvo technologickým požehnáním, ale současně i nebezpečím, které ohrožuje celou lidskou existenci v tomto světě. Vědecký přístup bere věcem jejich svébytnou existenci, činí z nich pouhé předměty, s nimiž je možno snadno manipulovat a posluhovat si jimi. To se člověku vymstí.

Co však je tedy věc jako věc,
že se její bytostné jádro ještě nikdy
nemohlo zjevit?

Je tomu tak,
že se věc ještě nikdy dost nepřiblížila,
takže se člověk ještě nenaučil
dostatečně dbát věci jako věci?
Co je blízkost?
To už jsme se ptali.
Abychom se to dověděli,
vypptávali jsme se toho, co je v blízkosti,
totiž džbánu.

Co dělá džbán džbánem?
Ztratili jsme to náhle ze zřetele,
a to v tom okamžiku, kdy se nám vnutilo
zdání,
že věda může říci
poslední slovo o skutečnosti
skutečného džbánu.
Účinnou složku nádoby,
to, čím pojímá,
její prázdno,

jsme si představili jako
dutý prostor vyplněný vzduchem.
Tím skutečně prázdno, fyzikálně myšlené,
je:
ale není to
prázdno džbánu.
Nenechali jsme prázdno džbánu
být jeho prázdnom.
Nedbali jsme toho,
co je na nádobě tím pojímajícím.
Nezamyslili jsme se nad tím,
jak toto pojímající samo
bytostně jest.
Proto nám také muselo ujít,
co džbán pojímá.
Vino se stalo
pro vědeckou představu
pouhou kapalinou,
a ta obecným látkovým skupenstvím,
které je možné všude.
Naší úvaze uniklo,
co džbán pojímá
a jak to činí.

Chyba je zřejmě v tom, jak si člověk co představuje, tedy před sebe staví. Jakou při tom zaujímá vůči věcem distanci. Jakmile si – kvůli disponovatelnému přiblížení – věci zjednoduší, aby mu byly snáze po ruce, něco nesmírně důležitého jim odejme.

Jak prázdno džbánu pojímá?
Pojímá tak, že přijímá,

co se do něj nalévá.
Pojímá tak, že podržuje,

co přijalo.
Prázdnost pojímá dvojím způsobem:
přijímajíc a podržujíc.
Slovo „pojímát“ je tudíž dvojnásobné.
Přijímání nalévaného
a podržování nalitého
patří vždy dohromady.
Jejich jednota je určena vyléváním,
k němuž je džbán
jako džbán předurčen.
Dvojí způsob, jakým prázdnost pojímá,
je založen ve vylévání.
Teprve jako vylévání
je pojímání tím,
čím jest.
Vylévání ze džbánu

je nalévání hostům.
Pojímání nádoby
bytuje
v hostinném nalévání.
Pojímání potřebuje prázdnost
jako to, co je schopno pojímát.
Bytostné jádro pojímajícího prázdnost
je soustředěno do hostinného nalévání.
Nalít hostům
znamená však víc
než něco pouze načepovat.
Hostinné nalévání,
v němž je džbán džbánem,
se soustřeďuje do dvojitého pojímání,
totiž do vylévání.

Ono totiž nejde jen o to prázdnost, ale taky o to, co a proč se do něj dává. A nejde jen o to, že víno není jen tak ledajaká kapalina, ale že džbán ji může také zcela jedinečným způsobem nejen podržet, ale i vydávat. V následujících dlouhých pasážích se pak Heidegger básnicky rozplývá nad tím, že v džbánu naplněném vínem jsou vlastně přítomny všechny živly: země, z níž je vyroben, oheň, který ji vypálil, voda, surovina pro víno, a slunce, které ze země a vody skrze révu vytváří víno. A tyto čtyři prvky, pozemské i nebeské, se podílejí na slavnosti, v níž lidé se ve svém společenství dotýkají věcí nadzemských: země, nebe, božští a smrtelní – to je pozoruhodné součtveří, které se právě v obyčejném džbánu setkává.

Toto rozmanité, a přitom jednoduché shromažďování
je bytování džbánu.
Jedno staré německé slovo
vyjadřuje toto shromažďování.
To slovo zní: thing.
Bytování džbánu
je čisté hostinné shromažďování
jednoduchého součtveří
do prodlení v jediné chvíli.
Džbán bytuje jako věc.
Džbán je džbánem jakožto věc.

Jak však bytuje věc?
Věc věcní.
Věcnění shromažďuje.
Uvlastňujíc součtveří,
shromažďuje věcnění
její prodlení
do toho, co vždy v tu kterou chvíli prodlévá:
do té či oné věci.

Takto zakoušenému a takto myšlenému
bytování džbánu
dáváme jméno věc.

Konečně se Heidegger dobral jakési odpovědi na otázku, co je to věc. Nyní se pustí do etymologie. Ale vlastně provozuje hermeneutiku – chce přivést ke slovu to, jak lidé mysleli kdysi, snad v jakémsi idealizovaném původním, čistém stavu.

Mohlo by to vypadat tak,
jako by bytnost věci,
jak nám nyní tane na mysli,

byla takřkajíc vyždímána
ze slovního významu starohornoněmeckého
jména thing,

na které jsme náhodou narazili.
Mohlo by se ozvat podezření,
že tento pokus dobrat se bytnosti věci
je založen na libovůli etymologické hříčky.

Tím by se utvrdilo beztak již všeobecně roz-
šířené mínění,
že místo abychom promýšleli bytostné ob-
sahy,
hledáme pouze ve slovníku.

Filosof se potřeboval trochu ospravedlnit – že není pouhým filologem.

Starohornoněmecké slovo thing
(podobně jako staročeské slovo vieca, nebo
polské slovo rzecz; pozn. překl.) znamená
shromáždění, takové, které má projednat
záležitost, o níž je třeba mluvit,
totiž nějaký sporný případ.
Následkem toho se staroněmecká slova
thing a dinc
stávají jmény pro záležitost;
označují vždy to, co se člověka nějakým
způsobem týká,

na čem mu záleží,
a o čem se tudíž musí mluvit.
To, o čem se mluví,
nazývají Římané res;
εἶρω (ρητός, ρήτρα, ρημα) znamená řecky:
o něčem mluvit, něco projednávat; res pu-
blica neznámá stát,
nýbrž to, co se každého ze společenství zře-
jmě týká,
co každého „zajímá“,
a co se tudíž veřejně projednává.

Nyní skutečně začínáme tušit, o čem že je řeč. Následující dlouhou pasáž přeskočíme, protože je pro nás v tuto chvíli příliš detailní – rozebírá řecké i latinské výrazy označující věc (*on, res, ens*) i to, jak se v průběhu věků jejich užívání a tedy i význam a smysl mění, jak odlišně je dokonce používají i novověcí filosofové.

Dodejme jen, že v němčině se užívá výraz *das Ding* pro věc v jistém smyslu. Věc v tom smyslu, jak o ní zde Heidegger hovoří, je spíše *die Sache*. Je zajímavé, že Heidegger tento výraz nepoužije. Čeština má pro obojí jen jedno slovo. Ale rozdíl cítíme zřetelně: džbán je věc, ale něco zcela jiného je, když se u soudu projednává věc ta a ta.

Důležité je, že výraz věc se týká nějakého shromažďování, soustředování, ale také společného mluvení a projednávání.

Džbán není věc
ani ve smyslu římsky míněné res,
ani ve smyslu ens,
jak si je představovali ve středověku,
natož ve smyslu novověké představy před-
mětu.

Džbán je věc,
nakolik věcní.
Z věcnění věci
se teprve také uvlastňuje a určuje
bytostná přítomnost toho, co jest zde
a co je takového druhu jako džbán.

Heidegger si ve svých textech často pohrává s jazykem, s němčinou jako básník. Vymýšlí si novotvary, s nimiž pak mají překladatelé práci. Věc je německy *Ding*. Co dělá věc?, ptá se filozof. A odpovídá: *Das ding dingt*. Věc věcní. Chce tím říct – nepokoušejme se vysvětlit nebo ospravedlnit věc tím, že pro ni najdeme instrumentální použití. (Věc se používá na to či ono, slouží k nám k tomu či onomu.) Tím bychom ji automaticky vtahovali do svého lidského světa, odníмали jí její vlastní bytí. – Připadá vám tento způsob myšlení cizí, zbytečný? Záhy uvidíme, k čemu Heidegger míří.

Vše, co je zde,
je dnes stejně blízko
a stejně daleko.
Vládne něco, co nezná žádný odstup.
Všechno to zkracování a odstraňování vzdá-
leností
však s sebou nenese
žádnou blízkost.
Co je blízkost?
Abychom našli bytostné jádro blízkosti,
uvažovali jsme o tom, co je v blízkosti,
totiž o džbánu.
Hledali jsme bytostné jádro blízkosti
a našli jsme bytostné jádro džbánu jako
věci.
V tomto nálezů jsme však zároveň postřehli
bytostné jádro blízkosti.
Věc věcní.

Tím, že věcní, dává prodlévat
zemi a nebi, božským a smrtelným;
tím, že dává těmto čtyřem prodlévat,
přivádí je v jejich dálkách
k sobě blízko.
Přivádět takto
k sobě blízko
znamená přibližovat.
Bytování blízkosti je přibližování.
Blízkost přibližuje dálku,
a to jakožto dálku.
Blízkost dálku uchovává.
Tím, že uchovává dálku,
je blízkost bytostně přibližováním.
V tomto přibližování
skrývá blízkost sebe samu
a zůstává tak svým způsobem
nejblíže.

Věc, v jakémisi původním slova smyslu, je věc, která je důvěrně nablízku. Moderní ko-
munikace, moderní věda nám věci sice přibližují, ale tak, že jim současně odnímají jejich
jisté kouzlo, které právě umožňovalo mít k nim důvěrný osobní vztah. Nechme věcem je-
jich bytí, říká Heidegger. Nechme je být tím, čím jsou, čím chtějí být. I za cenu toho, že nás
budou trochu děsit svou cizotou.

V závěru své přednášky se Heidegger nechává zcela unést poetickým laděním, rozplývá
se nad oním součtveřím, uchvacuje se metaforami světla, aby pak přivedl rozpravu k to-
muto závěru:

Svět bytuje tak,
že světuje.
Tím říkáme:
způsob bytování světa
není možno ničím jiným
vysvětlit ani zdůvodnit.
Není to proto,
že by naše lidské myšlení
nebylo takového vysvětlení a zdůvodnění
schopno.
Nevysvětlitelnost a nezdůvodnitelnost
světování světa
spočívá spíše v tom,
že něco jako příčiny a důvody
zůstává bytování světa

nepřiměřené.
Jakmile se zde lidské poznání
dožaduje nějakého vysvětlení,
pak nejenže bytování světa nepřekračuje,
nýbrž padá pod jeho úroveň.
K jednoduché semknutosti světování
lidská snaha vysvětlovat
vůbec nedosahuje.
Když si ony jednotné čtyři
představíme jako osamocené jednotlivé
skutečnosti,
jež mají být jedna druhou zdůvodněny
a jedna z druhé vysvětleny,
pak jsou již ve svém bytování
udušeny.

Nevysvětľujte. Co dělá svět? *Die Welt weltet*. Svět světuje. Co dělá světlo? *Das Licht lich-*
tet. Světlo světluje. Nepřevádějte něco na něco jiného. To je redukcionismus.

Když necháváme věc bytovat
v jejím věcnění ze světování světa,
pak myslíme na věc jakožto věc.
V takovém upamatování
necháváme se oslovit

světujícím bytováním věci.
Když takto myslíme,
jsme věcí jako věci
voláni.

Je to ještě filosofie? Není to poezie? Nebo spíš mystika? Ano, to někteří Heideggerovi vyčítají. Jiní zase varují, není radno setrvat u poetického povrchu, ale je třeba následovat Heideggera i tam, kde provozuje opravdu filosofické „řemeslo“. Vlastní vyznění celého textu je však ještě víc než poetické či mystické – je etické. Ba dokonce bychom dnes řekli – ekologické.

Myslíme-li věc jako věc,
pak klademe bytnost věci
šetrně do oblasti,
z níž bytuje.

Všimněme si slova „šetrně“. Heidegger na jiném místě říká, že člověk má být „pastýřem“ bytí. Tato biblická metaforika ukazuje na v zásadě etický aspekt těchto Heideggerových textů.

Tím, že při všem odstraňování vzdáleností
blízkost stále chybí,
dostalo se k vládě cosi,
co nezná žádný odstup.
Chybí-li blízkost,
zůstává věc
v tom smyslu, jak jsme o ní mluvili výše,

jakožto věc zničená.
Kdy tedy a jak
jsou věci jako věci?
Tak se ptáme,
obklopeni vládou toho,
co nezná žádný odstup.

Přichází závěrečné varování. Věda, technika, ale třeba i média (televize), nám věci přibližují. Ale bez úcty, bez cudné tabuizace. Tím se dopouštějí – byť bezděčně – vraždy něčeho živého.

Co se stává věcí,
uvlastňuje se z jemného víru
zrcadlové hry světa.
Teprve až svět zasvitne,
a to patrně náhle,
jako svět,
zaleskne se vířící prsten,
a lehounký vír země a nebe, božských a
smrtných
se mu vykroutí
do svítku své jednoduché semknutosti.

V souladu s tímto lehounkým vírem
je věcnění samo nepatrné
a každá prodlévající věc poddajná,

nenápadně se poddávající své svému by-
tostnému určení.
Poddajná je věc:
džbán a lavice,
lávka a radlice.
Věc je však svým způsobem
také strom a rybník,
bystřina a hora.
Tím, že věcní každá ve svém prodlení po
svém,
jsou věci
volavka a srna,
kůň a býk.
Tím, že věcní každá ve svém prodlení svým
způsobem,

jsou věci i
zrcadlo a spona,
obraz a kniha,
koruna a kříž.

Nepatrné jsou věci
také co do počtu,
v poměru k bezpočtu
ve všem všudy lhostejných předmětů,

v poměru k bezměrné masovosti člověka
jako živočicha.

Teprve lidé jako smrtelní
budou obývat
svět jako svět.
Jen to, co je ze světa nepatrné
se jednou stane
věcí.

Dávno před vznikem ekologie a zelených hnutí to Heidegger prorocky předvídal. To, jak se dnes člověk barbarsky chová k přírodě, má svou příčinu v klasické filosofii a novověké vědě. A kupodivu – filosofie by to dokázala napravit. Kdyby se lidé nechali poučit, jak mají třeba vidět věci.



milan sobotka

mlčení věcí

Proč se věci kolem nás zdají být zbaveny smyslu – na rozdíl od páru sešlapaných bot jedné dávno mrtvé selky, které dokázaly inspirovat k malbě Vincenta van Gogha? Může se svět jevit vlídným člověku, který v něm hledá jen ozvuk sebe sama?

Nad tím se zamýšlí Milan Sobotka ve svém eseji a na pomoc si bere například F. Schillera, M. Heideggera, G. W. F. Hegela, R. Descarta, ale i R. M. Rilka či J. Wolkera.

„Mlčení věcí“, tj. ztráta jejich významu pro nás, jejich naléhavosti pro naše vnímání, jejich schopnosti nás oslovit, je fenomén, který byl poprvé zaznamenán ke konci 18. století. Německý filosof J. G. Herder mluví o naší „papírové“ kultuře, v níž mizí síla prožitku, která vyznačovala člověka na nižších stupních vývoje, a v níž řeč pozbývá dřívější emotivní sílu a schopnost případného pojmenování. Básník a dramatik F. Schiller vyslovil i diagnózu: jde o „odbožštění“, o to, že zejména pod vlivem novověké přírodovědy přestávají věci být božskými a zázračnými nositeli vlastního významu a stávají se zcela profánními předměty. Tam, kde Řekové viděli na nebi Héliu a Selénu, vidíme my fyzikální úkazy, které se řídí přírodními zákony. Mladý Hegel soudil, že věci mají pro nás nepředmětný význam, díky našemu láskyplnému vztahu k nim, a analyzuje okolnosti, za nichž dochází k jeho zániku.

V našem století se pocit lhostejnosti věcí stupňuje v pocit nevlídnosti světa. Je to svět, v němž jsme zvyklí pouze na věci plnící své funkce, a proto jim nevěnujeme pozornost. M. Heidegger nazval, tento statut věcí příručností (*Zuhandenheit*, překlad termínu pochází od J. Patočky). Z horizontu příručnosti se vydělují věci a nabývají samostatného významu teprve tehdy, když přestanou fungovat. Teprve pak objevujeme, že takové věci jsou, a začneme si všímat, jaké jsou. Svým termínem „objednávat“, když říká, že příruční věci čekají na naši objednávku (*bestellen*), upozorňuje Heidegger na jistou podobnost našeho manipulativního zacházení s věcmi fungujícími na základě svého účelu a našeho imperativního chování k přírodě v moderní vědě a technice. V technice „vyzýváme“ (podněcujeme) přírodu k tomu, aby vstoupila do toho či onoho procesu, jehož výsledek je pro nás výhodný. V obou případech jde o vztah imperativní, který vylučuje blízkost.

Od poloviny 19. století se v zamyšleních nad uměleckým řemeslem uvažovalo o tom, zda prohlubující se lhostejnost k věcem nesouvisí se stále se zmenšujícím podílem řemeslné výroby na zhotovování našeho světa. Již před polovinou 19. století se poukazovalo na to, že věci vyráběné manufakturně nemohou být krásné, protože jim chybí individuální ráz, který vtiskoval zdatný

řemeslník svému výrobku. Současná záliba ve starších technických výtvorech, na nichž ještě tkví pečeť rukodělné práce, se zdá potvrzovat jistou oprávněnost tohoto názoru.

Předtím vypracovala německá filosofie ještě jeden příklad diagnózy tohoto vztahu k světu věcí. Je to myšlenka, že mizí-li vědomí pospolitosti a s ním spojená důvěrnost z lidského života, ztrácejí lidé i důvěrný vztah k přírodě. Problém souvisí s větší abstraktností vzájemných vztahů mezi lidmi, jak si povšimli filosofové německého idealismu. Myšlenku vyslovuje Hegel, ale ještě před Hegelem ji najdeme v Listech o estetické výchově F. Schillera, básníka opuštěnosti světa bohy. Jen náprava lidských věcí, která je u Schillera vázána na nápravu jedince uměním, může přinést restituci důvěrného vztahu k přírodě. Myšlenka se objevuje (patrně pod Schillerovým vlivem) i u K. Marxe a je jedním z motivů, jimiž jeho Ekonomicko-filosofické rukopisy zaujaly po svém vydání na začátku třicátých let takové významné myslitele, jako byli E. Fromm či H. Marcuse.

Marně se snaží básníci, a to již od doby před první světovou válkou, vykouzlit opět pocit důvěrnosti v nevlídném světě předmětů určených k pouhému fungování. Hugo v. Hofmannstahl staví „malé věci“ proti „velkým slovům“. U nás vyslovuje J. Wolker ve známé básni Věci (1921) nostalgii věcí nad naší nevšímavostí.

Miluji věci, mlčenlivé soudruhy,
protože všichni nakládají s nimi,
jako by nežily,
a ony zatím žijí a dívají se na nás
jak věrní psi pohledy soustředěnými
a trpí,
že žádný člověk k nim nepromluví.
Ostýchají se první dát se do řeči,
mlčí, čekají, mlčí,
a přeci
tolik by chtěly trochu si porozprávět!

Po této diagnóze následuje i terapie. Věcem, které ztratily své kouzlo, je dodá opět poezie:

Poštovní schránka na rohu ulice,
to není nějaká lečjaká věc.
Kvete modře,
lidé si jí váží velice,
svěřují se jí docela,
psaníčka do ní házejí ze dvou stran,
z jedné smutná a z druhé veselá...

R. M. Rilkeho znepokojoval pocit cizosti světa natolik, že se pokusil i o teoretickou analýzu. V Dopisech z Muzotu můžeme číst tato slova. „Ještě pro naše dědy a babičky znamenal dům, studna, důvěrně známá věc, ba dokonce jejich vlastní šaty, jejich kabát nekonečně více, byly nekonečně důvěrnější. Téměř každá věc byla nádobou, v níž nacházeli něco lidského a něco lidského do ní přidávali. Nyní se na nás hrnou prázdné lhostejné věci, zdánlivé věci, atrapy života.“ (*Briefe aus Muzot*, citováno v Heideggerově studii *Wozu Dichter*) V Poutnické knize, druhé části Knihy hodinek, můžeme číst následující verše. Je v nich vyjádřen smutek nad zanikáním světa, v němž věci měly svůj přirozený řád, nad hektickým pohybem moderního průmyslu.

Králové zemští přežili
a dědiců se nedočkají,
synové v dětství umírají
a bledé dcery vydávají
jich korun všanc násilí.

Luza je potom v mince drobí.
Pán světa podle ducha doby
v ohnících z nich stroje vykovává
jež vztekle jeho vůli slouží,
šťěstí se jim však nedostává...

(Kniha hodinek, přeložil J. Loužil)

Tuto báseň cituje Heidegger v uvedené studii a poznamenává: „Na místo toho, co kdysi ze sebe rozdával uchovávaný obsah světa věcí, vsunuje se stále rychleji, bezohledněji a dokonaleji to předmětové (*das Gegenständliche*) technického panství nad nimi.“ Heidegger má na mysli vyprázdnění původního vlastního smyslu věcí a postavení všeho, věcí i člověka, do horizontu kalkulativního jednání, v němž jsou následky přesně propočteny, takže se vyjevují jen z hlediska své využitelnosti k zamýšlenému účelu. Takový vztah nezaujímáme jen z hlediska své využitelnosti k zamýšlenému účelu. Takový vztah nezaujímáme jen k surovinám, z nichž lze něco vyrobit (a podobný, vztah zaujímáme k „příručním“ jsoucům), nýbrž téměř na vše, dokonce i na své schopnosti a síly, pohlížíme z hlediska jeho disponovatelnosti. V horizontu disponovatelnosti nám věci nic nedávají, ničím nás nevzrušují, to jediné, čím se nám odkrývají a čemu na nich rozumíme, je jejich použitelnost ve statutu podřízování se našim cílům.

Ale snad existuje i jiný svět, než je svět funkční podřízenosti našemu čistě účelovému jednání. (Termín „svět“ zde používáme ve smyslu horizontu věcí, které se nás týkají, k nimž zaujímáme vztah, nikoli ve smyslu veškerenstva.) M. Heidegger ve Zrození uměleckého díla (*Der Ursprung des Kunstwerkes*), poukazuje na „svět selky“ který lze vyčíst z jejích bot, jak je namaloval v Arles roku 1888 van Gogh. „Z temného rozevření sešlapané boty vyzírá námaha kroku při práci. V bytelné tíži boty je zadržena houževnatost pomalé chůze do daleka se táhnoucímí a stále stejnými brázdami pole, nad nímž fičí ostrý vítr. Na kůži lpí vlhkost a sytost půdy. Pod podrážky se vsunula osamělost polní cesty sklánějícím se večerem. V botách, v tomto náčiní, zachvívá se mlčenlivé volání země, její tiché obdarovávání zrajícím zrnem i její neobjasněné sebeodpírání v pustém úhoru zimního pole. Bez nářku proniká tímto náčiním starost o jistotu chleba i nemá radost nad znovu přestálou nouzí, chvění před blížícím se porodem i strach z hrozby smrti. Zemi náleží toto náčiní a v selčině světě je ochraňováno. Z této ochraňované přináležitosti povstává náčiní samo, aby v sobě spočinulo. Toto vše však spatřujeme snad jen na obraze. Selka však boty prostě nosí. Jen kdyby ale toto prosté nošení bylo tak prosté! Kdykoli selka v pozdním večeru boty odkládá v těžké, ale zdravé únavě, a sahá po nich znovu ještě za časného ranního šera, nebo je o svátku mívá, ví to vše bez pozorování a úvah. (M. Heidegger, *Zrození uměleckého díla*, přel. I. Michňáková, Orientace č. 5/1968, s. 60; překlad poněkud upraven)

Heidegger líčí podle bot selky její pracovní svět – pole, brázdy, práci s obilím, chůzi po úhoru. Poukazuje přitom na namáhavost její práce a s tím spojenou únavu. Ale svět selky není jen pracovní svět ve smyslu „regionálního světa“ vědce (Heideggerův příklad) či světa vášnivého automobilisty či zahrádkáře. Není to jen svět, v němž si člověk určitým způsobem vydělává na živobytí nebo v němž rád prodlévá kvůli své té či oné zálibě, nýbrž je to i svět, v němž se nám odkrývá dřev lidské existence, svět ve svém „existenciálním“ významu. Selčiny boty mají na sobě stopy

lidské zakořeněnosti v zemi, její tajemnosti spojené s příslibem úrody, dějišti zrození, smrti a života provázeného starostí o existenci i tušením smrti. To vše jsou poukazy na zemi v existenciálním smyslu.

Heidegger postupuje odtud (v jiných svých pracích) ke stanovení dalších základních referenčních bodů světa v existenciálním smyslu, jemuž je svět selky nesrovnatelně bližší než naše pracovní světy. V tom nebudeme Heideggera sledovat, i když k důvěrnosti světa přispívá, odkrýváme-li pomocí něho i svět v existenciálním významu. Povšimněme si však, proč má svět selky důvěrnější ráz než naše světy zřízenců, úředníků, dozorců či prodavačů, a to bez ohledu na poukazy k lidskému údělu, které nám její svět skýtá. Selka nejen v polních pracích, ale i při obstarávání dobytka „odkrývá“ svět, v němž pracuje. Sleduje vzházení setby a růst obilí, které zasela. Při obstarávání dobytka si osvojuje nejen obecně jeho potřeby, ale poznává i individuální charakteristiky jednotlivých kusů. Říká-li Aristotelés, že věc poznáváme z jejích možností a jejich naplňování, pak selka poznává rostlinu, zvíře a nástroje, s nimiž pracuje, plně a důvěrně. Stejně je tomu v případě řemeslníka, o němž se Heidegger dále zmiňuje. Jeho práce je spojena s odkrýváním vlastností materiálu, z něhož dílo zhotovuje, i prostředků, pomocí nichž je zhotovuje. Naproti tomu „věci“, s nimiž přicházíme namnoze do styku my ve svých pracovních světech, jsou abstraktní a věci, s nimiž manipulujeme, jsou nezajímavé.

U Hegela, původce kritického obratu „metafyzika subjektivity“, zaměřeného proti novověkému subjektivismu, se setkáme ještě s jiným způsobem kritických úvah k našemu tématu. V textu, který má až sarkastický ráz, líčí Hegel oslabení významu předmětů, s nimiž se člověk setkává: „...střídají se mu sice jeho předměty, ale nechybějí mu; tak jako je si jistý, jsou jisté i ony...; odtud jeho uklidnění při jejich ztrátě a jeho jistá útěcha, že ztráta mu bude nahrazena, protože mu může být nahrazena...; ale ovšem – kdyby on sám stále nebyl, nebylo by také nic pro něho.“

V tomto nejvýš ironickém textu z Hegelova mládí je zachycena změněná perspektiva, v níž se dnes člověk setkává s věcmi, oproti člověku starověku či středověku. Novověký člověk se vztahuje k světu méně přímo, prostě a nezaujatěji než člověk dřívějších dob, zato si však více uvědomuje, že je to on, který něco prožívá, něco poznává, v něčem se angažuje. To je každodenní a obyčejný, nikoli speciálně filosofický význam Descartova „cogito“, na něž činí Hegel narážky. Jiný významný novověký filosof, J. G. Fichte, stanovil dokonce nepřímou úměru: čím více reality kládeme do já, tj. čím více si sami sebe při prožívání uvědomujeme, tím méně jí náleží objektu, a naopak.

Větší důraz na to, že jsem to já, který něco poznává, zažívá, provádí, se projevuje v tom, že umělec od renesance opatřuje své dílo jménem. Dílo již není jen tím, co mělo být vykonáno, aby sloužilo slávě Boží nebo – v případě užitečné věci – protože to vyžadoval řád světa, nýbrž je to jedinečné dílo mne jedinečného. V umění a vědě, říká J. J. Rousseau ve své *Rozpravě o uměních a vědách* (1749), nechceme ani tak prospět lidskému pokolení, jako upozornit na svou výtečnost, sami se vyznamenat.

Descartes, který ve svém cogito zafixoval novověký vzorec lidského chování k světu (ne že by jej vytvořil), opětovně dává najevo, že prisma, jehož prostřednictvím se vztahujeme k světu, je mé vědomí sebe sama. Je to patrné i tam, kde se ve svém jednání řídíme principem zcela neosobním, totiž rozumem. Není to rozum vůbec, čím se řídím, když formuluji metodu poznání, nebo když posuzuji urbanistický rozvrh starého města (příklad z *Rozpravy o metodě*), nýbrž je to můj rozum, tj. nikoli snad můj zvláštní rozum, ale přece rozum, jehož jsem si vědom jako něčeho, co je autenticky mé, i když je to rozum společný všem lidem. Odtud vzniká touha sjednotit se se světem tím, že v něm budu spatřovat své projekty, realizace svých plánů, své konstrukce, které jsem svým úsilím do něho vložil. Německý filosof J. G. Fichte se domnívá¹, že cizost světa bude

překonána, bude-li vše původně dané proměněno v manifestaci lidského rozumu, lidského důmyslu, lidského úsilí. Skutečně, Goethův Faust nesnese, aby jeho krajina rozvržená v geometrickém duchu byla porušena zbytečkem původního světa, a umělecký zlatník René Cardillac ve známé novele E. T. A. Hoffmanna Slečna ze Scudéry vraždí zákazníky, jimž prodal své šperky, aby se jimi mohl opět kochat. Jenže může se svět jevit vlídným člověku, který v něm hledá jen ozvuk sebe sama, stopu, kterou v něm zanechal, znamení svého výkonu a vše ostatní je pro něj hlušina?

Literární noviny, č. 50, 9. 12. 2002

Možná jsme zde, bychom řekli: dům,
most, studna, brána, džbán, ovocný strom a okno –
nebo snad: sloup či věž... však bychom řekli to,
rozumíš, řekli tak, jak věci samy v svém nitru
nikdy netušily, že jsou.

Rainer Maria Rilke, *Elegie z Duina*, IX. verš 32–36.

Martin Heidegger: Polní cesta

Nyní si tedy můžeme – už trochu poučení – pozorně, což v tomto případě znamená rozjímavě, meditativně, poeticky, přečíst krátký text nazvaný *Polní cesta* z roku 1949. Navzdory jeho zjevné poetičnosti v něm ale záleží na každém slůvku. A protože je překlad v takovém případě nelehký úkol, uvádíme raději dvě jeho české verze vzniklé na přelomu 60. a 70. let., z nichž tu první přeložil zřejmě Artur Geuss. Německá verze je v Čítance.

martin heidegger

polní cesta

Vybíhá ze zahradních vrat dvora směrem k Ehnriedu. Staré zámecké lípy se za ní dívají přes zeď stále, ať se kolem Velikonoc jasně třpytí mezi klíčí setbou a probouzejícími se lukami, nebo o Vánocích mizí za nejbližším pahorkem pod závějemí sněhu. U božích muk odbočuje k lesu. Na jeho okraji zdraví vysoký dub, pod nímž stojí hrubě otesaná lavice; na ní ležíval občas ten či onen spis velkého myslitele, který se mladá neobratnost pokoušela rozluštit. Když hádanky navzájem dotíraly a žádné východisko se nenabízelo, pomohla polní cesta. Neboť ta vedla nohu tiše na schůdnou stezku dálkami pusté krajiny. Čas od času přichází myšlení vždy znovu v těchže spisech nebo vlastních pokusech na stezku, kterou se dává polní cesta nivami. Zůstává kroku přemýšlejícího tak blízko, jako krok venkovana, jdoucího za ranního rozbřesku na sekání.

S léty stále častěji vzbuzuje dub na cestě vzpomínku na dávné hry a první rozhodnutí. Když kdysi padl uprostřed lesa dub pod ranou drvoštěpkou, hledal otec ihned v houští a na slunných lesních mýtinách metr dřeva, který mu byl přidělen pro jeho dílnu. Tam provozoval rozvážně své obchody v přestávkách mezi službou u věžních hodin a zvonů, jež si udržovaly svůj vlastní vztah k času a časovosti.

Z dubové kůry však chlapci vyřezávali své lodičky, které – vyzbrojeny veslařskou lavicí a kormidlem – plavaly v metenském potoce nebo ve školní kašně. Světové cesty hry nacházely ještě lehce svůj cíl a našly zase cestu zpět na břeh. Snivost oněch cest zůstávala skryta v tehdy ještě sotva viditelném lesku, spočívajícím na všech věcech. Jejich říši ohraničovaly oko a ruka matky. Jako by opatrovaly nevyslovenou starost všech bytostí. Ony cesty her nevěděly ještě nic o poutích, na nichž se všechny břehy stahují zpět, v nichž tvrdost a vůně dubového dřeva počíná slyšitelně mluvit o pomalosti a stálosti, s níž roste strom. Dub sám pravil, že v takovém růstu samém je založeno vše, co trvá a plodí, že růsti znamená: otevřít se vzdálenosti nebe a současně se zakořenit do temnoty země; že vše ryzí jen prospívá, je-li člověk současně práv obému, totiž připraven nároku nejvyšších nebes a uchován v ochraně země nositelky. To říká dub dosud polní cestě, neboť její pěšiny procházejí jistě kolem něj. Co kolem cesty je stejné podstaty s ní, sbírá, a přináší každému, kdo se po ní ubírá, co jeho jest. Táž pole a luční stráně provázejí polní cestu v každou roční dobu ve stále jiné blízkosti. Ať alpské pohoří zapadne v soumraku nad lesy, ať tam, kde se polní cesta zakmitne přes úpatí pahorku, který přelétne skřivan za letního jitra, ať se z krajiny, kde leží domovská obec matky, přizene východní vítr, ať za soumraku táhne dřevorubec svou otep k ohništi, ať se žebříňák kymácí polní cestou k domovu, a děti trhají na mezi u louky první petrklíče, ať mlha posouvá po celé dny svou ponurost přes nivy, vždy a odevšad obklopuje polní cestu táž útěcha.

Jednoduché uchovává hádanku trvajících a velkého. Bez prostřednictví se zastaví u člověka, potřebuje však dlouhé zrání. V nezjevnosti totožného se skrývá jeho pozhledání. Vzdálenost všech vzrostlých věcí, které prodlévají kolem polní cesty, poskytuje svět. V nevysloveném její řeči je, jak pravil starý mistr četby a života Eckhart, Bůh teprve Bohem.

Avšak útěcha polní cesty mluví jen tak dlouho, pokud jsou lidé, kteří zrozeni v jejím vzduchu, mohou jí naslouchat. Ti vnímají její původ a nejsou otroky machinací. Člověk se marně pokouší dát svými plány zemi řád, pokud není vřazen v útěchu polní cesty. Hrozí nebezpečí, že ti dnešní zůstanou pro její řeč hluchými. Padne jim do ucha ještě tak hluk stroje, který považují málem za hlas Boží. Tak se stává člověk rozptýleným a bez cesty. Rozptýleným se jeví jednoduché jednotvárným. Jednotvárné činí omrzelým. Omrzelí naleznou nejvýše lhostejnost. Jednoduché uniklo. Jeho tichá síla vyschla.

Vskutku se rychle zmenšuje počet těch, kteří ještě znají jednoduché jako své nabyté vlastnictví. Avšak ti nemnozí zbudou všude jako nepomíjející. Budou jednou s to díky jemné moci polní cesty přetrvat obří síly atomové energie, kterou si vyumělkovalo lidské počínání a učinilo ji poutem svých vlastních činů.

Útěcha polní cesty vzbuzuje smysl, který miluje svobodné a tak i žal přejde na vhodném místě v poslední jasnost. Brání nešvaru nádeníka, který podnikaje pro sebe, požaduje jen nicotné.

Ve vzduchu polní cesty, měnícím se s roční dobou, dozrává vědoucí jasnost, jejíž tvář vypadá často těžkomyslně. Toto jasné vědění je ono nepotřebné, nikdo ho nezíská, kdo ho nemá. Ti, kdo ho mají, mají ho od polní cesty. Na její pěšině se potká zimní bouře a žňový den, střetne se živé vzrušení jara i lhostejná smrt podzimu, spatří se navzájem hra mládí i moudrost stáří. A přece je vše projasněné v jedinečném souzvuku – jeho ozvěnu s sebou nosí polní cesta sem a tam.

Vědoucí jasnost je branou k věčnému. Její dveře se otáčejí v závěsu, který byl kdysi ukován z hádanek pohybů u zkušeného kováře.

Od Ehnriedu se cesta stáčí zpět k zahradním vratům dvora. Přes poslední pahorek vede svou úzkou stužku plochými svahy až k městské zdi. Mdle se třpytí v záři hvězd. Za zámek se tyčí věž kostela sv. Martina. Pomalu, skoro váhavě doznívá jedenáct úderů hodin v noci. Staré zvony, na jejichž provazech se horce rozdírávaly chlapecké dlaně, se chvějí pod ranami kladívka, jehož tmavý, žertovný obličej nikdo nezapomene.

Ticho je po posledním úderu ještě tišší. Dosahuje až k těm, kdo byli během dvou světových válek obětováni. Jednoduché se stalo ještě jednodušším. Stále totéž udivuje a uvolňuje. Útěcha polní cesty je nyní zcela zřetelná. Mluví duše? Mluví svět? Mluví Bůh?

Vše mluví o vzdání se totožnému. Vzdání neodnímá. Vzdání dává. Dává nevyčerpatelnou sílu jednoduchému. Útěcha činí vlídným dlouhé přicházení.

martin heidegger

polní cesta

Vede od zahradních vrat dvora k Ehnriedu. Staré lípy zámecké zahrady za ní vyhlížejí přes zeď – ať o Velikonocích, kdy jasně svítí mezi klíčovými osením a probouzejícími se lučinami, či o Vánocích, kdy se ztrácí pod sněhovými závěsemi za nejbližším pahorkem. Od božích muk zatáčí k lesu. Při jeho okraji zdraví vysoký dub, pod nimž stojí hrubě tesaná lavice.

Na lavici býval někdy položen ten či onen spis velkých myslitelů, o jehož rozluštění usilovala mladistvá neobratnost. Když se však hádanky kupily a nikde se neukazovalo východisko, pomohla polní cesta. Neboť ona tiše provází naše kroky po klikaté stezce chudého kraje.

Znovu a znovu se myšlení v těchto spisech nebo při vlastních pokusech pohybuje ve stopách, jež vrývá do polí cesta. Je stejně blízká krokům hloubala jako kročejům venkovana, který jde časné zrání žnout.

Častěji během let přivolává dub při cestě vzpomínky na hry mládí a první vyvolení. Když tehdy byl v hloubi lesa poražen ranou sekery dub, vyšel otec hledat lesem a slunnými pasekami hranici dříví přidělenou pro svou dílnu. Tam pak rozvážně pracoval mezi službou u orloje a zvonů, jež oba mají svůj vlastní vztah k času a časnosti.

Z dubové kůry však vyřezávali kluci své lodičky, jež opatřeny lavičkou a kormidlem pluly v mettenském potůčku či ve školní kašně. Tyto plavby do světa nalézaly tehdy ve hrách ještě snadno svůj cíl a lodě se opět vracely ke svým břehům. Pohádkovost těchto plaveb zůstávala ukryta v tehdy ještě sotva patrném lesku, jenž obestíral všechny věci. Jejich říší ohraničovalo oko a ruka matčina. Zdálo se, jako by její nevyslovovaná starost všechno ochraňovala. Ony plavby dětských her ještě nevěděly nic o cestách, při nichž mizí všechny břehy. Mezitím začala pevnost a vůně dubového dřeva zřetelněji promlouvat o zdoluhavém a pomalém růstu stromu. Sám dub pravil, že jedině tak vzniká vše trvalé a pevné; že růst znamená: rozevírat se dálavám nebes a zároveň zakořeňovat v temné zemi; že vše zdárné se zdaří jen tehdy, když je člověk práv obojímu: přístupem nárokům nebeských výšin i chráněn v náručí země, která jej nosí.

Stále ještě to říká dub polní cestě, jež jej míjí, jistá svou stezkou. Cesta shromažďuje vše, co kolem ní žije, a každému, kdo po ní jde, přináší to jeho. Tytéž role a lučnaté stráně provázející polní cestu, avšak v každé roční době jinou blízkostí. Ať se alpské pohoří nad lesy ztrácí do večerního soumraku, ať tam, kde se polní cesta přehoupne přes pahorek, stoupá do letního jitra skřivánek, ať sem zabouří z končin matčiny rodné vísky východní vítr, ať tudy dřevorubec při setmění vleče otep roští, ať se výmoly polní cesty kolébá domů vůz s úrodou, ať na zemi trhají děti první petrklíče, ať po celé dny klade na krajinu svou ponurost a tíži mlhy, vždy a odevšad obklopuje polní cestu útěcha.

Jednoduché uchovává záhadu trvalosti a velikosti. Zavítá mezi lidmi nenadále, a přece potřebuje dlouhého zrání. V nepatrnosti každodenního opakování skrývá své požehnání. Rozsáhlost všeho toho, co vyrostlo a prodlévá kolem polní cesty, je nám dárce světa. V nevysloveném jeho řeči je, jak praví starý mistr písem i života Eckhart, Bůh teprve Bohem.

Ale útěcha polní cesty promlouvá jen tak dlouho, dokud žijí lidé, kteří, zrozeni v jiném ovzduší, ji mohou slyšet, kteří jsou poslušni svého původu, ne však otroky intrik. Člověk se marně snaží uvést zeměkouli do pořádku svým plánováním, nepoddá-li se sám útěše polní cesty. Hrozí nebezpečí, že lidé dneška budou nedoslýchaví vůči její řeči. Zní jim v uších už jen hluk aparátů,

kteřé pokládají téměř za hlas boží. Tak člověk ztrácí střed i cestu. Nesoustředěným se pak zdá jednoduché jednotvárným. Jednotvárnost omrzí. Omrzeli nacházejí jen pořád totéž. Prostota se vytratila. Její tichá síla se vyčerpala.

Pravda, rychle se zmenšuje počet těch, kteří ještě poznávají v prostotě své nabyté vlastnictví. Ale právě těch několik málo to bude, kteří zůstanou. Mírná moc polní cesty jim jednou umožní přetrvat obrovské síly atomové energie, jež vymyšlena lidskými výpočty se okula poutem jejich vlastních činů.

Útěcha polní cesty probouzí smýšlení, jež miluje svobodu a jež dovede ještě v příznivém okamžiku přejít ze zármutku ve vědoucí veselí. Brání zlořádu výlučné práce, který provozován sám o sobě prospívá jen nicotností.

V ovzduší polní cesty, proměnlivém během ročních dob, se daří vědoucímu veselí, jež se na pohled často zdá zádušným. Toto veselé vědění je nepotřebné. Nikdo je nezíská, kdo je nemá. A ti, kdo je mají, mají je od polní cesty. V jejich stopách se setkávají zimní bouře se žňovým dnem, vzrušená čilost jara s odevzdaným umíráním podzimu, zhlíží na sebe hra mládí a moudrost stáří. Avšak všechno je rozjasněno v jednom jediném souznění, jehož ozvěnu s sebou cesty všude mlčenlivě nosí.

Vědoucí veselí je branou k věčnému, jeho dveře se otáčejí ve stěžejích, jež kdysi byly ukovány ze záhad bytí u dovedného kováře.

Od Ehnriedu se cesta zase vrací k zahradním vratům. Její úzká stužka se vine přes poslední pahorek mělkým údolím až k městským zdem. Matně svítí ve třpytu hvězd. Za zámkem ční věž svatomartinského chrámu. Pomalu, téměř váhavě doznívá nocí jedenáct hodinových úderů hodin. Starý zvon, na jehož provazech se často třením rozpálily klukovské dlaně, se chvěje údery hodinového kladiva, jehož ponuře komické vzezření nikdo nezapomene.

Posledním úderem se ticho stává ještě tišším. Sáhá až k těm, kteří byli ve dvou světových válkách předčasně obětováni, jednoduché se ještě více zjednodušilo. Státe totéž nás uvádí v úžas a uvolňuje. Útěcha polní cesty je na ní zcela zřetelná. Mluví to duše? Mluví to svět? Mluví to Bůh?

Vše vyslovuje své odříkání ve stále totéž. Odříkáním neztrácíme. Odříkáním získáváme. Získáváme nevyčerpatelnou sílu prostoty. Útěcha nám poskytuje domov v dávném původu.

Přeložil -ov-



Martin Heidegger: Budovat, bydlet, myslet

Tento osmistránkový text jedné Heideggerovy přednášky představuje hutný úvod do své-
rázné filosofické koncepce prostoru, ale i bydlení. V češtině jeho překlad dosud nevyšel. Ivan Chvatík dal k dispozici pouze následující úryvek. Německou verzi, ale například i slovenský překlad máme však v Čítance. Text je často rozmanitě interpretován. Dá se říct, že teprve díky různým a opakovaným výkladům stává se nám zřejmým, co všechno je v těchto řádcích skryto. Prvním zasvěceným znalcem problematiky Heideggerovy filosofie prostoru u nás byl Jan Patočka. Následně pak jeho pozdní žáci. Zejména překladatelé Ivan Chvatík a Jiří Němec. Později také Aleš Havlíček, Aleš Novák, Marie Pětová, Ladislav Benyovszky, Petr Kouba, Jaroslav Novotný, Martin Nitsche, ale občas i Miroslav Petříček či Ivan M. Havel, bratr Václava Havla. Na Slovensku pak třeba Marián Zervan a Klement Mitterpach. Budeme se k jejich komentářům průběžně vracet.

martin heidegger
(...) Úryvek

budovat, bydlet, myslet

Most je ovšem věc *zvláštního* druhu; neboť most shromažďuje součtveří *tím* způsobem, že mu skýtá *sídlo* (*Stätte*). Ale sídlo (S) může poskytovat jen to, co *samo je místem* (*Ort*). Místo (O) tu není dříve nežli most. Podél vodního toku je sice ještě dříve, než most stojí, mnoho prostranství (*Stelle* = L), která lze něčím obsadit, ale teprve *mostem* se jedno z nich stane místem (O). Most tedy nepřichází, aby se na nějaké místo (O) postavil, nýbrž mostem samým teprve místo (O) povstává. Most je věc, shromažďuje součtveří, ale shromažďuje je takovým způsobem, že mu poskytuje sídlo (*eine Stätte verstatet*). Z tohoto sídla se určují prostranství (*Plätze*) a cesty, jimiž bude rozprostřen (uklizen, uspořádán, zařízen; *engeräumt*) prostor.

Věci, jež jsou takovýmto způsobem místy (O), skýtají (*verstaten*) teprve vždy případ od případu prostory (*Räume*). Co toto slovo „prostor“, „Raum“ znamená, říká jeho starý význam. Raum, Rum znamená prostranství (*Platz*) vyklizené, pro sídliště a tábor. Prostor je něco vyklizeného, uvolněného, uspořádaného, totiž rozprostřeného do rámce nějaké meze, řecky PERAS. Mez není to, kde něco končí, nýbrž, jak poznali již Řekové, mez je to, odkud *začíná něčeho bytnost* (odkud něco začíná být tím, čím je). Pojem je proto: HORISMOS, tj. vymezení, mez. Prostor je bytostně to, co je rozprostřené, uspořádané, uklizené, něco, čemu bylo dopřáno vstoupit do své meze. Toto rozprostřené je vždy skýáno a tím stmelováno dohromady, tj. shromažďováno nějakým místem (O), tj. nějakou věcí takového druhu, jako je most. *Prostory* (*Räume*) *tedy získávají svou bytnost, své bytování od míst, a nikoli od „prostoru“* (aus „dem“ Raum).

Nyní předběhneme a věci, které jakožto místa skýtají sídlo (*eine Stätte verstaten*), nazveme stavbami. Nazývají se tak proto, že jsou vytvořeny budujícím stavěním. Jakého druhu však musí toto vytváření, totiž stavění být, se dozvíme teprve tehdy, když se napřed zamyslíme nad bytností oněch věcí, které ke svému zhotovení potřebují stavění jakožto vytváření: Tyto věci jsou místa, jež poskytují sídlo součtveří, sídlo, jež vždycky zaujímá (*einräumt*) nějaký prostor. V bytnosti těchto věcí jakožto míst leží spjatost místa a prostoru, leží v ní ale také vztah místa k člověku, který se na něm zdržuje. Proto se nyní pokusíme ozřejmit bytnost oněch věcí, které nazýváme stavbami, a to tím, že se krátce zamyslíme nad následujícím: za první: jak se k sobě vztahují prostor a čas? a za druhé: jaký je vztah člověka a prostoru?

Most je místo. Jako takováto věc poskytuje prostor, do něhož je dopřáno vstoupit zemi a nebi, božským a smrtelným. Mostem skýtaný prostor obsahuje rozmanitá prostranství (P), v různé blízkosti či dále od mostu. Tato prostranství (P) se nyní dají brát jako pouhá místa (*Stellen*), mezi nimiž je změřitelná vzdálenost; vzdálenost, řecky STADION, je vždycky obsazena (zaujata), a to pouhými místy (*Stellen*). To, co je takto zaujato (*ein-geräumt*) těmito místy (S), je prostor svérázného druhu. Jakožto rozestup, jakožto STADION, což nám říká totéž slovo stadion latinsky, je tento prostor „spatium“, meziprostor. Blízkost a dálka mezi člověkem a věcmi se tak mohou stát pouhými vzdálenostmi, rozestupy meziprostoru. V prostoru, který je představen jako pouhé spatium, objevuje se nyní most jako pouhé něco na určitém místě, které kdykoli může být zaujato něčím jiným, nebo nahrazeno pouhou značkou. Nedost na tom: z prostoru jakožto meziprostoru lze vytknout pouhé rozměry co do výšky, šířky a hloubky. To, co bylo takto vytčeno, vytaženo, odtazeno, co je tedy odtazité, latinsky abstractum, si představujeme jako čistou rozmanitost tří dimenzí. Co však tato rozmanitost rozprostírá, není už nadále určeno ani rozestupy, není to už ani spatium, ale už jen extensio – rozloha. Prostor jako extensio lze však ještě znovu odtáhnout, totiž abstrahovat z něj analyticko-algebraické relace. Co tyto rozprostírají, je možnost čistě matematicky konstruovaných rozmanitostí o libovolném počtu dimenzí. Toto matematicky rozpro-

střené nazvat „prostor“. Ale „prostor“ v tomto smyslu neobsahuje již žádné prostory a prostranství (Räume und Plätze). Nenajdeme v něm nikdy místa (Orte), tzn. věci takového druhu, jako jsou mosty.

Naproti tomu v prostorech, které jsou rozprostírány místy, leží vždy prostor jakožto meziprostor a v něm zase prostor jakožto čistá rozloha. Spatium a extensio zase vždy umožňují, abychom věci a to, co tyto rozprostírají, proměřovali co do rozestupů, vzdáleností, směrů a abychom tyto míry propočítávali. V žádném případě však tato měrná čísla a jejich rozměry – jenom proto, že je lze aplikovat na vše rozlehlé *obecně* – nejsou *základem* pro bytnost prostorů a míst, které jsou matematickými prostředky měřitelné. Nakolik je nicméně i moderní fyzika věcí samou nucena představovat si prostorové médium kosmického prostoru jako jednotné pole, jež je určeno tělesem jakožto dynamickým centrem, zde nemůžeme probírat.

Prostory, kterými denně procházíme, jsou rozprostřeny místy; jejich bytnost je založena ve věcech, které mají charakter staveb. Dáme-li si pozor na tyto vztahy mezi místem a prostorami, mezi prostorami a prostorem, získáme oporu pro úvahu o vztahu člověka a prostoru.

Mluví-li se o člověku a prostoru, zní to, jako by na jedné straně byl člověk a na druhé prostor. Prostor však není pro člověka něco, co by mu stálo naproti. Není to ani vnější předmět, ani vnitřní prožitek. Není to tak, že by byli lidé, a kromě toho *prostor*; neboť řeknu-li „člověk“ a myslím tím slovem toho, kdo lidským způsobem jest, to znamená bydlí, pak spolu s tímto slovem „člověk“ jmenuji již pobyt v součtveří u věcí. I tehdy, když se vztahujeme k věcem, které nejsou tak blízko, že si na ně můžeme sáhnout, pobýváme u nich samých. Není to tak, že bychom si vzdálené věci – jak se to učí – pouze vnitřně představovali, takže by se náhradou za ně v našem nitru a v naší hlavě odvíjely pouze jejich představy. Když v tomto okamžiku – my všichni – odtud pomyslíme na starý most v Heidelbergu, pak pomyšlení mířící na ono místo není pouhý prožitek ve zde přítomných osobách, nýbrž k bytnosti našeho pomyšlení *na* onen most patří, že toto pomyšlení *v sobě* samém *prostupuje* dálku k onomu místu. My jsme od nás zde u mostu tam, a nikoli snad u nějakého obsahu představy v našem vědomí. Od nás zde můžeme dokonce onomu mostu a tomu, co tento most rozprostírá, být daleko blíže než někdo, kdo jej každý den používá jako lhostejný přechod přes řeku. Prostory a s nimi „prostor“ jsou vždy již rozprostřeny do pobytu smrtelných. Prostory se otevírají tím, že jsou vpuštěny do bydlení člověka. Řekneme-li: smrtelní *jsou*, říkáme tím: *bydlí* a prostupují prostory na základě svého pobytu u věcí a míst. A pouze proto, že smrtelní co do své bytnosti prostupují prostory, mohou prostory procházet. Při chůzi se však nevzdáváme stání. Prostory naopak procházíme vždy tak, že je přitom vždy už prostupujeme, že je přitom vždy už musíme vystát, totiž tak, že stále pobýváme u blízkých i vzdálených míst a věcí. Jdu-li k východu z tohoto sálu, jsem už tam, u východu, a vůbec bych tam nemohl dojít, kdybych nebyl tak, že jsem tam. Nikdy nejsem jen zde jako toto do sebe uzavřené tělo, nýbrž jsem tam, tzn. prostupuji již prostor, a pouze tak jím mohu procházet.

I tehdy, když se smrtelní „obracejí do svého nitra“, když „jdou do sebe“, neopouštějí svou příslušnost k součtveří. Když se zamyslíme – jak se říká – sami nad sebou, přicházíme k sobě zpětným postupem od věcí, *aniž* bychom se pobytu u věcí *vzdali*. Dokonce ani ztráta vztahu k věcem, k níž dochází v depresivních stavech, by vůbec nebyla možná, kdyby i tento stav nezůstával tím, čím jakožto lidský je, totiž pobyt u věcí. Pouze tehdy, když tento pobyt člověka již určuje, mohou nám věci, u nichž jsme, také už *nic* neříkat, mohou se nás *netýkat*.

Spjatost člověka s místy a skrze místa s prostory spočívá v bydlení. Vztah člověka a prostoru není nic jiného než bytostně myšlené bydlení.

Když se způsobem, o který jsme se zde pokusili, zamyslíme nad vztahem mezi místem a prostorem, ale i nad vztahem člověka a prostoru, padne světlo na bytnost věcí, jež jsou místy a jež nazýváme stavby.

Jednou z takových věcí je most. Místo nechává sjednocení země a nebe, božských a smrtelných přijít a usídlit se, a to tím, že toto sídlo zřizuje a uspořádává v prostory. Místo poskytuje součtveří prostor (einräumen), a to v dvojím smyslu. Jednak tím, že *nechává* součtveří *přijít* (umožňuje, aby mělo *kam* přijít, zřizuje, uvolňuje mu sídlo; zulassen), jednak tím, že součtveří *ubytovává* (zařizuje a uspořádává jeho sídlo; einrichten). Toto obojí, poskytování prostoru ve smyslu „nechat přijít“ a poskytování prostoru ve smyslu „ubytovat“ patří dohromady.

(...)

Z němčiny přeložil Ivan Chvatík

HEIDEGGER, Martin. *Bauen Wohnen Denken*. Uveřejněno v sebraných spisech Martina Heideggera: Gesamtausgabe 7, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a. M., ss. 154–159 (ve vydání *Vorträge und Aufsätze* z roku 1954 ss. 148–153).



Filosofie obývání prostoru

Heideggerovo pojetí prostoru se liší od descartovského pojetí prostoru jakožto „rozlehlosti“, trojdimenzionální, tedy geometrické rozprostraněnosti. Heidegger pokračuje ve fenomenologické tradici zdůrazňováním těla, tělesnosti, ale současně otevírá nové pojetí vztahu člověka a světa. Původně akcentoval existenciální temporalitu, tedy v podstatě smrtelnost člověka. Ale pak se v jistém smyslu „uzemnil“, „zapustil kořeny“, od „existence“ přešel k „topos“. Proto vlastně opustil svůj koncept *Bytí a čas* – protože přišel na to, že je tam málo zdůrazněn prostor, prostorovost. Dříve mu šlo o fundamentální ontologii, o bytí. Pak ale spíše o jednotu člověka a světa.

Výraz prostor etymologicky vychází z rozprostírání, prostírání, stření – tedy od snahy uvolnit místo pro něco, co chceme nějak cíleně uspořádat nebo rozestavět. *Räumen* je taky klučit, mýtit, vyklidit, tedy uvolnit, podobně jako *roden* – proklesit divočinu, vymýtit chaos. To těsně souvisí s Heideggerem často užívaným výrazem a pojmem *Lichtung* – světlina, například mýtiny v lese. To není něco vyrobit, postavit, zbudovat. Je to spíš ustavit, konstituovat nějakou bazální otevřenost. Avšak ne ve smyslu vytvoření nějakého prázdna, nýbrž právě v ustavení jistého specifického rozestavení.

Prostor sám je ovšem filosofickým problémem. Existuje prázdno? Vakuum? Že by v tomto prázdnu se vyskytovaly věci, jež by následně byly ve vztahu? Heidegger toto úskalí překonává pojmem, konceptem **místa** (*Ort*). Tam je totiž všechno, už od počátku, podstatně spojeno, takže samostatně stojící objekty následně vstupují do vztahů. Je to podobné jako se vztahem těla a duše (ducha, mysli, vědomí, myšlení či podobně). Někdo je chce pojímat jako samostatné entity a pak řešit jejich vzájemný poměr. Ale už Husserl je vnímá jako bytostně neoddělitelné, nerozlišitelné, provázané tak, že nemohou být jedna bez druhé.

Heidegger obsedantně trvá na svém novotvaru **součtveří** (*Geviert*): To, čemu říkáme **věc** (*Ding*), případně předmět, objekt, je vždy Geviert, součtveří. Tedy nějaké shromáždění, soustředění, usebrání. Věc je věcí právě tím, že jistým propojením oněch principiálně a dimenzionálně odlišných struktur jim dává prodlévat. Věc vše shromažďuje tím, že jim skýtá sídlo (*Stätte*), totiž nějaké rozestavení, vyorientování, konkrétní podobu semknutosti. Přitom země, nebe, božské a smrtelné nejsou jednoduše nějaké „věci“, entity, ale právě způsoby vztahování, orientování. Ani člověk není sám, původně samo-statný, izolovaná, do sebe uzavřená entita. Je, povstává, stává se právě jen ve vztahu – k božskému,

nebeskému, zemi, druhým lidem. Je to rozpřaženost do čtyř dimenzí. A toto je ono naše pobývání na zemi, naše bydlení, obývání.

Takže bydlení není nějaký lhotejný „výskyt“, ale je to podstatně, zásadně, nutně **chránění** a **uchovávání** (*retten*), a také provázení a doprovázení (*geleiten*). Bydlet znamená zdržovat se u něčeho, pobývat v důvěrném vztahu, poměru. Takto je třeba rozumět Heideggerově tezi o jednotě člověka a světa, **bytočné jednotě**.

Bytí člověka není nějaké abstraktní, pouhé „existování“, „výskyt“, ale je to podstatně, tedy závažně **bydlení, obývání**, tedy pobývání v **blízkosti** a **důvěrnosti**. A toto intimní obývání způsobují a umožňují právě **věci**, protože ty shromažďují a dávají prodlévat.

Musíme udělat odbočku: Samozřejmě je třeba vždy vědět, že existují i jiné koncepce pobývání člověka na zemi – včetně filosofických. Třeba koncepce spíše fyzikalistické nebo více geometrické. Tak uvažoval Descartes, ale i Spinoza, Leibniz nebo Kant. A právě tak existují i jiné praktické strategie žití. Například kočovníci mají svébytnou strategii a z ní vyplývající mentalitu, která se neváže na místo (*Ort*), neumí u ničeho důvěrně spočinout.

Lidství, jak se zdá, je možno realizovat různými způsoby. Rozlišujeme eremiální a hyletické kultury a mentality. Eremiální jsou pouštní, kočovné – například semitské (*erémos* je řecky poušť). Hyletické jsou lesní, obývající zalesněnou krajinou, usedlé – například řecká. (*Hylé* je řecky les, přeneseně pak dříví, a dále prostě materiál, jakýkoli materiál, a proto ještě později se výraz hylé používá ve smyslu hmota.) Víme, že Mongolové prakticky žili na koních a ze sedla ovládali svůj svět. Nepotřebovali, vlastně ani neuměli se zastavit, usadit, zabydlet. Pouštní beduíni nebo Tuaregové žijí v lhotejně krajině, orientují se podle hvězd a k nebesům se vztahují. Docela jinak pak asi vnímají svůj svět a život v něm obyvatelé pralesů v Amazonii či Nové Guinei. Tyto národy a kultury ale Heidegger pomíjí. On mluví o nás – a k nám. Ale i u nás přece žili a žijí Cikáni – dokonce můžeme mít na mysli cikány s malým c, jako lidi na cestách, s kočovnou mentalitou. Nejsou snad oni jakýmsi reliktem našeho dřívějšího stavu, živou fosilií našeho někdejšího způsobu života? Případně stavu, který předcházel kultuře či civilizaci? Není náhodou ono cikánství, kočovná mentalita a životní strategie jakýmsi stálým pokušením prvotního chaosu? Úběžníkem **jiného**, bez něhož bychom nevěděli o **našem, vlastním, správném** a **normálním**?

Tyto otázky jsme museli už předběžně vyslovit. Ještě se k nim totiž vrátíme. Ale prozatím jsme je v Heideggerových textech neidentifikovali.

Aby mohly věci shromažďovat, musí tu být ona důvěrná blízkost. Tu vlastně ale působí člověk sám. Člověk konstituuje blízkost tím, že některé věci pěstuje, pečuje o ně, stará se o ně, tedy dohlíží, aby dospěly ke své plnosti. Nebo je někdy dokonce sám zhotovuje a zřizuje (*errichten*). Toto opatrování (*hegen* a *pflügen*) způsobuje, že věci se přiblíží a zdůvěrní, člověk se k nim může vztahovat, bydlet u nich. Toto ustavování, konstituování místa (*Ort*) se může dít nejen zřizováním (*Einrichten*), ale někdy taky připuštěním (*Zulassen*). *Hegen* a *Pflügen* znamená spíš nechat věci být tím, čím být chtějí, *Errichten* a *Einrichten* akcentuje spíše ustavování, stabilizaci.⁵ Jde o dva poněkud odlišné způsoby, jak nechat věci přijít do blízkosti, jak nechat věci být věcmi, a ne jen pouhými předměty.

Ovšem se dá taky hovořit o distanci, oddalování, vydělování, odlišování se. Tak uvažoval Husserl ve své fenomenologii, ale i Heidegger ve svém *Bytí a čas*. Avšak pozdní Heidegger vidí jako podstatné spíše přibližování, blízkost, důvěrnost. Že by to byl projev stáří,

⁵ Tady je vidět, jak má Heidegger blízko k taoismu, a vůbec čínské filosofii a třeba japonské kultuře, například k zásadě *wabi-sabi*. Nikdy to výslovně nepřiznal, i když o ní dobře věděl, nepřiznal dokonce, že ho čínská či japonská kultura a mentalita zajímá, provokuje – svou podobností i nepodobností s námi. Zřejmě za to může Heideggerova nepřiznaná eurocentricita, xenofobie, pocit vlastní kulturní nadřazenosti a výlučnosti, tak typický pro evropské intelektuály. V Přílohách je článek *Heidegger a most* od korejského filosofa, který prokazuje souvislost Heideggerova myšlení s taoismem, ale i tradičním myšlením korejským.

moudrosti? Pozdní Heidegger už neuvažuje o bytí a jsoucnu, nevidí jako primární nějaké existenciály, ale akcentuje blízkost, důvěrnost, péči... tedy ne abstraktní ontologii či existenci, existencialismus.

Heidegger má ve svých úvahách nepochybně vždy na mysli také i stavění, ve smyslu zhotovování budov, tedy architektonické vymezování prostoru. Ale ne jednoduše to. Právě stavění budov je mu jen jednou z možností, jak bydlet, obývat svět s věcmi, jak tvořit Místa (*Orte*) a Krajiny (*Gegend*). Na stavbě taky není nejdůležitější architektonická, inženýrská činnost, ale podstatné je ono shromažďování součtveří, tedy specifické souvztažnosti člověka a světa.

Architektura má v Heideggerově myšlenkovém systému významnou pozici – ona je totiž **skýtáním místa** a otevíráním souvislostí člověka a světa. Architektura vypovídá mnoho důležitého o tom, jak člověk rozumí světu a sám sobě.

Nemusí jít výslovně o budovy zřizované jako obydlí, v podstatě může jít i o to budovat sebe jako příbytek bytí. Na Heideggerově pojetí lidského bytí založili své specifické koncepty i někteří psychoterapeuti (Ludwig Binswanger a zejména Medard Boss⁶). V Přílohách je článek *Proč mluvit o mostě?*, v němž jeho autor, německý terapeut, vysvětluje, jak on sám ve své praxi heideggerovský vztah k člověku a světu terapeuticky uplatňuje.

Heidegger mluví o mostu. Vedle svého pracovního stolu ve Freiburgu měl van Goghův obrazek mostu v Arles. Také říká, že řecký chrám prostě stojí uprostřed skalnatého údolí. Ten chrám nic nezobrazuje, nezpodobuje. Prostě zde stojí a spočívá sám v sobě. Mohl mít na mysli třeba tento Apolonův chrám v Bassai.



Architektura je způsob, jak smířit člověka se světem.

Dobrý úvod do rozmanitých možností filosoficky uchopovat prostor nabízejí Ivan M. Havel a Monika Mitášová na začátku své rozsáhlé statě *Prostor prožívaný jako prostor k jednání*. Nadto tu vidíme, co znamená uvažovat filosoficky – autoři se úzkostlivě snaží myslet a vyjadřovat se přesně, každý důležitý výraz a pojem detailně vymezují s takřka právníčskou důsledností, aby předešli špatnému pochopení, neboť jde o termíny běžně užívané přirozeným jazykem v každodenní lidské komunikaci. Ivan M. Havel je bratr Václava Havla, původním vzděláním a profesí kybernetik, který se ale – rovněž pod vlivem styku s lidmi z okruhu přátel a žáků filosofa Jana Patočky – pustil až na samu mez své vědy a v interdisciplinárním záběru ji přesáhl až do oblasti celostních souvislostí. Není divu, že

⁶ V Přílohách je článek *Otevřenost a intimita*, v němž autor, předseda Mezinárodní daseinsanalytické společnosti, vysvětluje vazbu mezi Heideggerem a Medardem Bossem.

byl přizván do týmu, který na Akademii věd právě tyto globální souvislosti v transdisciplinárním přesahu zkoumá (Centrum teoretických studií). Monika Mitášová je architektka, která se ale zabývá teorií architektury natolik sofistikovaně a filosoficky, že ji rovněž přijali do týmu zmíněného Centra teoretických studií.

Zde je první kapitola. Další tři kapitoly rozsáhlé studie jsou uvedeny v Čítance.

ivan m. havel
monika mitášová

prostor prožívaný
jako prostor k jednání

1. ÚVOD

Lidskou bytost si jen stěží lze myslet bez prostoru, v němž žije a o němž ví. Prostor si naopak lze obecně myslet i bez člověka, jak to známe z kosmologie, běžné fyziky, geometrie a jiných nauk považovaných za objektivní. Nemohu si myslet *sebe* bez prostoru, který obývám a v němž svobodně jednám.⁷ Mohu si myslet prostor, v němž jsem fyzicky přítomen, ale též prostor, v němž si svou (nebo něčí) přítomnost jen domýšlím. Mohu si myslet prostor, který je mi „k něčemu“, který si jako prostor k něčemu zjednávám a jako takový jej prožívám.

V této studii hodláme zkoumat některá z naznačených pojetí prostoru a všimnout si, jak se vyrovnávají se vztahem k člověku, který v něm prodlévá, prožívá jej a užívá. I samo toto naše zkoumání bude vycházet z různých hledisek a z různých stylů myšlení. Proto (či spíše přesto) se aspoň předběžně pokusme své „prostory“ pojmově rozlišit. Každý z nás vrozeně, naivně, předteoreticky, „vždy již nějak“ rozumí prostoru kolem sebe – kde „rozumět“ znamená mít jakousi elementární schopnost se v něčem vyznat, která ještě nepředpokládá (ale nezakazuje) vědomou racionální reflexi. Tento prostor budeme nazývat *prostorem prožívaným*.⁸ Jakmile se začneme prožívaným prostorem (svým nebo kohokoliv, konkrétním nebo obecným) nějak zabývat, uvědomovat si jej, reflektovat jej, přemýšlet o něm, shledáme, že se můžeme vydat dvojí cestou: buď nás bude zajímat spíše to, co je prožíváno, čili jaké vlastnosti prostor má „sám o sobě“, nezávisle na individuálním prožitku, anebo nám více půjde o toho, *kdo* prožívá, co pro něj, jako jednotlivce, „jeho“ prostor znamená, co mu dovoluje a co ne. Prvá cesta nás vede k prostoru, který pracovní nazýváme *prostor objektivizovaný*, u druhé to bude *prostor subjektivizovaný*.⁹ Jde ovšem o poněkud umělé rozlišení dvou tendencí, z nichž buď jedna, nebo druhá může při reflexi prožívaného prostoru převažovat, jsou však obě přítomny a vzájemně provázány.

Objektivizovaný prostor, tak jak se o něm mluví především v přírodních a exaktních vědách, má být zbaven subjektivního hlediska. Ztrácím v něm upřednostněné místo a smím o něm tedy mluvit jen jakoby „odnikud“, bez perspektivy, jen jako o něčem, co poskytuje věcem místo a umožňuje jejich pohyb. V něm věci mají extenzi, tvar a vzhled.¹⁰ (Pravda, také mně poskytuje

⁷ Pokud užíváme první osobu singuláru, chceme tím zdůraznit, že hovoříme o vnitřním prožitku či zkušenosti individuální bytosti (*first-person, subjective experience*). S počtem autorů to nesouvisí.

⁸ V této práci rozlišujeme výrazy „prožívání“ a „zkušenost“. To nám dovolí (neostře) odlišovat děje krátké či průběžné (prožívání, prožitek) od dějů dlouhodobých (sbírání zkušenosti, životní zkušenost). V němčině by to odpovídalo dvojici „Erfahrung“ a „Erlebnis“, zatímco anglické „experience“ toto rozlišení neumožňuje.

⁹ Slovy „subjektivizace“ a „objektivizace“ míníme proces, v němž se prostor stává závislým, resp. nezávislým na těle a bytosti. Nezávislost prostoru na jednotlivci neznámá, že je možné tento prostor myslet bez porozumění, ale že je možné rozumět bez toho, aby byl vztahován k jedinečné lidské bytosti.

¹⁰ Vzhled (ale i tvar a poloha) věci tak či onak závisí na směru pohledu (a pozici) diváka, vždy je tu však snaha od pohledu situovaného diváka abstrahovat a nahradit jej pohledem jakoby „odnikud“ (T. Nagel) či „odkudkoli“ (R. Chrisley). Geometra, jemuž jde hlavně o tvary věcí, jejich rozměry a vzájemné vztahy, totiž nic nenutí, aby sám do takového prostoru vstupoval. Nemusí brát v úvahu nějaké své „zde“, preferované místo, z něhož si ony předměty prohlíží, měří a porovnává. Jako by tedy onen prostor hleděl „zvenku“ – ovšem nikoli ve smyslu, že by ho nějak obcházel, nýbrž z absolutního odstupu.

místo a umožňuje pohyb, i já v něm mám extenzi, tvar a vzhled, avšak nikoliv jinak než kterékoliv jiné věci.) Pokud objektivizaci chápeme jako cestu vycházející z přirozeného prožívání, pak nelze objektivizovaný prostor chápat než jako jakýsi abstraktní, nedosažitelný cíl, dávající této cestě charakteristickou orientaci.

Vyhraněnou podobou objektivizovaného prostoru je *prostor geometrizovaný*. Je to prostor, o němž se mluví ve škole v hodinách exaktních věd a který je samozřejmostí pro novověkou vědu. Umíme v něm měřit, zobrazovat, mapovat, každá věc v něm má svou přesnou (relativní) polohu, číselně vyjádřitelnou velikost a často i pojmenovatelný tvar. Do nitra i dalek tohoto prostoru nahlížíme mikroskopem s libovolným zvětšením a dalekohledem s libovolným přiblížením, aniž bychom tím dohlédli kamsi mimo něj. O vlastnostech takového prostoru nejraději mluvíme, my exaktní vědci, objektivním jazykem geometrie¹¹ – jinými slovy je to prostor „nahlížený očima geometra“.¹²

Naproti tomu subjektivizovaný prostor si představíme jako prostor *k něčemu*, totiž k mému *vlastnímu* něčemu. Pro mne jako člověka je to především *prostor k jednání* (k vlastní činnosti, aktivitě).¹³ V té míře, v jaké nám půjde (v této studii) o vztah k objektivizovanému prostoru, budeme „jednání“ chápat spíše v užším smyslu, totiž jako tělesné, *fyzické jednání* (pohyb, zaujímání místa, prohledávání, setkávání s druhými apod.). V plné obecnosti lze ovšem o „prostoru k jednání“ mluvit ve smyslu *prostoru možností*, kdy „jednáním“ může, ale nemusí být fyzická lidská činnost či aktivita (říkáme: „prostor k rozhodování“, „k vyjednávání“, „k sebeuplatnění“, „k různým interpretacím“ apod.).¹⁴ Nefyzický prostor ovšem neměříme a nezobrazujeme, nezkoumáme v něm polohy, velikosti a vzhledy věcí; říkáme však, že je jednou „užší“, jindy „širší“, že je „můj“ a že je mi kýmisi nebo čímsi „poskytován“.¹⁵ Subjektivizovaný prostor (i v této obecnosti) úzce souvisí se svobodou volby – jako by se v něm přede mnou vždy (tj. pro každou konkrétní situaci) rozevírala *varietá možností*, jakýsi vějíř myslitelných alternativ, jak mohu jednat. Proto též má takto chápaný prostor výrazně subjektivní charakter.¹⁶

Pojem jednání rozšiřujeme i na složitý a temporálně pojatý komplex činností, chování a vztahů k okolí, který lze označit jako *bydlení* (viz kap. 11 a 12). Zajímáme-li se o subjektivizovaný prostor, počítáme s prožívajícím subjektem, který na prožívaný prostor hledí jaksi „zevnitř“, je jím obklopen, obývá ho. Pro naše úvahy o reflexi prostoru se nabízí prostor architektonický (jímž je například obytný interiér nebo urbanistický exteriér).¹⁷

¹¹ Pro naše účely není třeba mluvit o jiné než eukleidovské geometrii.

¹² Na první pohled by se zdálo, že abychom mohli „nahlížet očima geometra“, musíme nejprve *vstoupit* do (abstraktního) *světa geometrického* (viz Vopěnka), a teprve vrátíme-li se s touto zkušeností zpět, jsme schopni přirozený svět „geometrizovat“. Pak by náš běžný „geometrizující“ přístup byl možný až po tomto netriviálním teoretickém výkonu. Hlubší analýzy, zejména fenomenologické, však ukazují, že tomu tak ve skutečnosti není a že schopnost geometrizace má svůj základ hlouběji, v samé povaze lidské existence, stejně tak jako zmiňovaná dovednost vstoupit do geometrického světa a provozovat geometrii jako vědu. (Pozn. M. Pětová)

¹³ *Jednáním* rozumíme jakoukoliv aktivitu subjektu, přičemž (pokud si to nevyžaduje kontext) nepřihlížíme ke stupni, v jakém jde o aktivitu uvědoměnou. Častým případem je, že na globální úrovni subjekt jedná vědomě a intencionalně, přičemž na úrovni detailu má toto jednání nevědomé prvky.

¹⁴ Alternativou *k předložce k* může být i *pro*. Příklad: „[Skutečný svět je] svět možností, je to otevřený **prostor pro** naše činy.“ (I. Klíma, podtrž. námi)

¹⁵ Prostor možností má v exaktních vědách svou matematizovatelnou alternativu v podobě prostoru potenciálních stavů nějakého dynamického systému (stavový, fázový, či konfigurační prostor). Tam však nehovoříme (až na výjimky) o „jednání“, nýbrž o fyzickém nebo abstraktním „chování“ systému.

¹⁶ Máme na mysli, že prostor má v tomto smyslu charakter osobní výzvy, oslovení.

¹⁷ Pokud jej ovšem nechápeme jen skrze jeho geometrické vlastnosti (což by nás přivedlo jen k objektivizujícímu pohledu), ale též, a to hlavně, jako prostor možností subjektu. Architektonický prostor volíme mimo jiné také proto, že právě převaha geometrizujícího pohledu v diskusích – ať již samotných architektů, či teoretiků architektury – byla původním podnětem pro sepsání této studie.

V této studii nejprve naznačíme, jak lze prostor považovat za jednu z *modalit prožívané situace* (kap. 2), a poukážeme na dva možné způsoby jeho reflexe, první s důrazem na vnímání (kap. 3), druhý na jednání prožívajícího subjektu. Hlavně se pak zaměříme na druhý případ (prostor jako prostor k jednání) a zejména na jeho speciální aspekt, prostor „k pohybu“ (kap. 4 až 9). To nám mimo jiné umožní brát v úvahu fenomenologické pojetí, ale nezapomínat ani na obecně přijímané pojetí prostoru, založené na geometrické intuici (kap. 9). O tzv. enaktivní přístup v kognitivní vědě (ovlivněný zejména názory Merleau-Pontyho a později Varelovou školou) se opřeme v kap. 6, kde nám půjde o konstituování čili „zjednávání“ světa (a tedy i prostoru) subjektem. V kap. 10 opustíme užší pohled na jednání (jako pohyb osoby) a v kap. 11 přejdeme ke zjednávání prostoru jako „prostoru k bydlení“. Vzájemná propojenost bydlení a zjednávání nás v kapitole 12 přivede k hypotéze enaktivní architektury.

Uveřejněno ve sborníku AJVAZ, Michal; HAVEL, Ivan M.; MITÁŠOVÁ, Monika (eds.). *Prostor a jeho člověk*. Praha: Vesmír, 2004, s. 153–220.

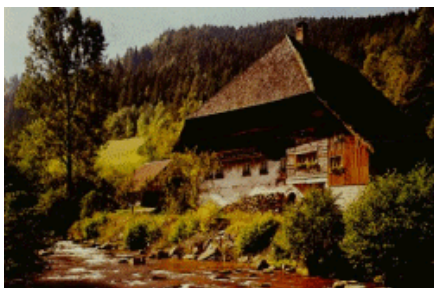
Filosof na periferii

Martin Heidegger svými specifickými myšlenkovými postupy a důrazy a některými svými texty, zejména z posledního tvůrčího období, položil základy svérázné fenomenologii prostoru a filosofii architektury, jež pak byla rozvíjena dalšími mysliteli jako samostatná disciplína (např. Otto Friedrich Bollnow nebo Christian Norberg-Schulz). Heideggerova filosofie v některých svých momentech a důrazech představuje dokonce i jistou „proto-ekologii“, tedy myšlenku, že konkrétní životní prostředí, zejména lokální krajinu, je třeba z podstatných (filosofických a etických) důvodů chránit. I tento inspirativní Heideggerův podnět byl později častokrát v ekologickém myšlení dále rozvíjen. Heideggerovy důrazy by se daly shrnout do zjednodušujících nálepek: konzervativní, lokálpatriotický, selský (venkovský), lokální (periferní). Má odpor ke všemu megalomanskému, přehnanému, novátorskému (přemrštěný, překotný vývoj), odpor k městu (velkoměstu), výstřelkům technické civilizace (automobilismus, masová média, letecká doprava, propojení planety komunikačními sítěmi). Heidegger, filosof ve výslužbě, stárnoucí a osobně zatrpklý, se uzavírá do svého venkovského exilu, utíká z města, od moderní techniky (eskapismus), a upíná se k poetickému a mystickému vytržení (ek-stasis) z globalizujícího se světa a překotně spěchající doby. To by bylo docela pochopitelné – vzhledem k jeho situaci. Ale dnes heideggerovsky konzervativní názory zastávají i poměrně radikální skupiny mladých ochránců přírody, hlásajících odvrát od vymožeností (post)moderní doby a příklon k lokálním komunitám a životním způsobům a strategiím: permakultura, biofarmy, ekovesničky, agroturistika, systémy lokálního výměnného obchodu (LETS – Local Exchange Trading Systems) apod.

Emmanuel Lévinas, kdysi Heideggerův souputník, se proti svému staršímu kolegovi a jemu připisovanému existencialismu často vymezoval důrazy, jež právě popíraly – podle Lévinase příliš nebezpečný – moment usazení se na jednom místě, zbožštěném Místě. Oproti lokálně pojaté periferii (substanční ontologie Místa a Věcí) zdůrazňuje exterioritu (transcendenci) interpersonálních vztahů.

Heidegger si v době, kdy působil jako profesor ve Freiburgu, nechal postavit ve schwarzwaldském kraji venkovský domek, něco mezi chatou a chalupou. Postupem času

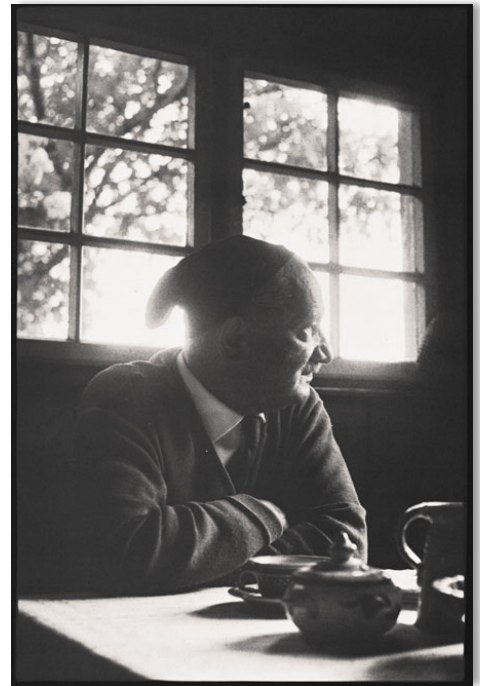
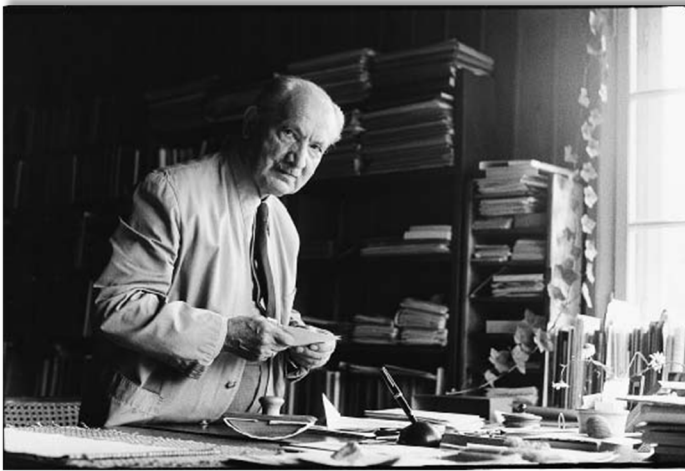
se tam stále častěji a stále raději uchyloval – dál od města, od lidí, od akademického i společenského života. Zejména po roce 1945, už jako penzionovaný akademik, filosofoval spíše mezi svými přáteli a sousedy z periferie. Heideggerova chalupa se díky tomu stala legendou. Navštívili ji Edmund Husserl, Karl Jaspers, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Jean Beaufret, Ernst Tugendhat či Herbert Marcuse a celá řada dalších. Dnes se k ní konají výpravy nadšených heideggeriánů, kteří ale nemají šanci do Mistrovy svatyně nahlédnout, ba ani se k ní přiblížit, protože potomci si to nepřejí. Na základě vzpomínek pamětníků, dobových fotografií, uctivého pozorování z dálky, a dokonce i satelitního snímkování, byly pořízeny podrobné nákresy, o nichž se pak spekuluje v kruzích myslitelů i teoretiků architektury.¹⁸



Kniha jednoho takového badatele už dokonce vyšla i v češtině:
SHARR, Adam. *Heideggerova chata*. Zlín: Archa, 2013.



¹⁸ Ukázka jednoho takového článku i s nákresy a fotografiemi je v Přílohách.



josef krouťvor chvála prkenné boudy

Stavba jen nhrubo stlučená z prken a postavená v nějakém odlehlém koutě, to je ideál. Po takové boudě touží nejen kluci, ale také samotáři, poustevníci, filozofové a básníci. Nejedná se o žádný komfort, stavba je skromná, je postavena z toho, co se sežene, vybavení je nenáročné. Bouda, chata, chatrč, maringotka, altán nabízejí mnoho zážitků a radostí, stojí-li v zahradě nebo na jiném pěkném místě. Pod střechou pokrytou dehtovým papírem bytuje poezie, přebývají tam sny a svobodný duch.

Světově uznávaným klasikem prostého životního stylu je Henry David Thoreau, autor unikátní zprávy o pobytu v krajině Massachusetts. Americký filozof a esejista se usadil na břehu rybníka Walden, který také dal název jeho zápiskům a úvahám o smyslu lidského života, Thoreau vyzývá ke svobodě, k vymanění se ze závislostí spojených zejména v Americe s kultem práce a podnikání.

Chatu či přesněji srub si Thoreau postavil částečně z již rozebrané chatrče a částečně z vlastnoručně přisekaných trámů z pokácených borovic. K životu nepotřeboval mnoho: nůž, sekeru, rýč, trakař, několik kusů nádobí, džbány, umyvadlo, lampu, stůl a židle. Jediným přepychem byly knihy, papír a psací potřeby. Módu nebral vážně, šaty považoval jen za „chvilkový rubáš“. Spoléhal se na práci svých rukou, na svou dovednost, pěstoval boby, brambory, kukuřici a zeleninu, lovil ryby. Počasí nehrálo žádnou roli, každé bylo pro něj dobré. Rád se toulal po kraji, chůzi považoval za základní prostředek uchování duchovního zdraví. Thoreau se spokojil s málem, přesto se nedá říct, že by žil v chudobě a trpěl samotou.

Tak trochu podivín, ale i sečtělý muž čerpal Thoreau jako člověk devatenáctého století z odkazu antiky. Na jeho stole ležely stále eposy *Ilias* a *Odyssea*, srub byl studovnou, soukromou univerzitou, pracovní i přístřeškem filozofa. K prostému životu patřila i moudrost,

ta byla skutečným účelem pobytu. Po dvou letech se Thoreau vrátil do městečka Concord, jeho poustevnická mise byla splněna. Potřeboval se vzdálit od společnosti, vyvázat se z jejích konvencí a nahlédnout na civilizaci jinými očima. *Walden* nenabízí příklad, který je třeba opakovat, *Walden* je spíše poselství, výzva k šetrnějšímu životnímu stylu a k větší ohleduplnosti k přírodě. K Thoreauovi se dnes hlásí ekologické myšlení, environmentalismus, kritika konzumu, establishmentu a nekontrolované technické expanze.

Ve dvacátém století se charakter společnosti podstatně mění a tlak moderní civilizace stále zesiluje. Není tak docela od věci připomenout jinou „boudu“, také filozofovu, chatu Martina Heideggera postavenou v roce 1922 na úpatí Schwarzwald. Die Hütte, čtvercová stavba o rozměrech šest krát sedm metrů je rozdělena křížem na čtyři místnosti. Předsíň se stolem a lavicí, kde se diskutovalo o filozofii, se nazývá Vorraum a je předsíní v praktickém i filozofickém smyslu. Následují kuchyňka, ložnice a soukromá pracovna freiburského profesora. Heideggerova chata na Todtnaubergu byla vzdálena asi třicet kilometrů od jeho bydliště, bylo to jakési druhé, venkovské bydlení.

Na rozdíl od Thoreaua vnímal Heidegger okolní krajinu jen abstraktně, bez zájmu o detail a důvěrné pozorování přírody. Pro něj existovaly jen polní cesty, za nimi masivy hor a lesů a nad nimi nebesa. Jen natrhané luční květiny zdobily jeho stůl. Filozofování tu mělo podobu vznešené hry s pojmy, onoho typického „heideggeri“, a halilo se do tajemné řeči mýtů. Heideggerovu chatu navštívila řada osobností, jako Edmund Husserl, Karl Jaspers, Herbert Marcuse, Ernst Tugendhat, Karl Friedrich von Weizsäcker či básník Paul Celan. Samota Heideggera rozhodně netížila a proklamované „venkovanství“ bylo jistou pózou. Hannah Arendtová nazvala jeho ústraní ironicky „myší dírou“, kde se spílá civilizaci.

KROUTVOR, Josef. *Chvály, pocty i rozpaky*. Praha: Pulchra, 2015, s. 109nn.

3 Filosofie architektury

Filosofující architekti. *Genius loci*.

Heidegger svými pozdními texty o prostoru, stavebách a bydlení inspiroval mnoho dalších myslitelů i architektů. Jedním z jeho autentických a plodných interpretů je Nor Christian Norberg-Schulz. V knize *Genius loci* rozebírá tři města – Řím, Chartum a Prahu – a hledá jejich ducha.¹⁹ Podobně se heideggerovsky zabývá *geniem loci* také Christopher Day v knize *Duch a místo*. Jiným způsobem rozvíjí Heideggerův odkaz německý teoretik architektury Karsten Harries v knize *Etická funkce architektury*.²⁰

Do českého prostředí povědomí o Heideggerovi vnášel především Jan Patočka jako myslitel nejpovolanější. Ten také s okruhem svých žáků začal vytvářet českou terminologii vhodnou pro překlad Heideggerových textů. Bohužel však Patočka nemohl po roce 1948 svobodně publikovat. Vlastně celá naše intelektuální sféra byla odříznutá od informací ze svobodného světa a zbavena možností kontaktovat se s kulturním prostředím Západu. Teprve v uvolněnější atmosféře konce 60. let bylo možno občas něco vydat, Patočka se v roce 1968 nakrátko směl vrátit na univerzitu. Pak ale v chmurných časech normalizace i heideggerovské bádání muselo odejít do intelektuálního undergroundu, do disidentských kruhů s možnostmi publikovat jen v samizdatu.

Přesto měl Patočka v určitých intelektuálních kruzích a v prostředí neoficiální kultury poměrně značný vliv, byť často jen zprostředkovaný přes okruhy přátel. Mezi ně patřil třeba významný historik umění a teoretik architektury Václav Richter nebo odborník na památkovou péči Mojmír Horyna. Ti do svých teoretických úvah dokázali i v oné duchu nepřející době zapracovat výsledky propojování myšlení o umění a architektuře s hlubokými filosofickými úvahami legendami opředeného německého myslitele. Tak se také stalo, že jako jeden z prvních u nás na souvislost Heideggerovy filosofie s bydlením upozornil už v roce 1964 literární kritik a teoretik umění, známý esejista Jindřich Chalupický.²¹

Po roce 1989 už svobodnému myšlení a bádání nic nebrání. Patočkovi žáci začali vydávat překlady Heideggerových textů. Z Patočkovy pozůstalosti byla vydána jeho rozsáhlá studie o filosofii prostoru.²² Ivan Chvatík vydal i Patočkovy nekompletní zápisky k této studii o filosofii prostoru.²³ A už druhá generace filosofů a myslitelů se učí tyto texty číst, vykládat a aplikovat na rozmanitou společenskou praxi. Letos se pozoruhodným způsobem k této filosofické teorii prostoru vyslovil Ivan Blecha, fenomenolog, profesor filosofie na Univerzitě Palackého v Olomouci.²⁴ Tématem se zabývá také mladší akademik z brněnské univerzity Richard Změlík.²⁵

Z českých architektů nebo myslitelů zabývajících se teorií i filosofií architektury, někdy i heideggerovsky inspirovaných, je možno namátkově zmínit a doporučit například tyto: Ondřej Beneš, Oldřich Ševčík, Dalibor Veselý, Petr Kratochvíl, Monika Mitášová, Jana Tichá, Martin Horáček, Marie Pětová, Pavel Kalina, Cyril Říha, Petr Rezek, Rostislav Švácha, Jiří Ševčík.²⁶ Ze světových je možno zmínit kupříkladu tato jména: Ignasi De Sola-Morales,

¹⁹ Část úvodu knihy je v Přílohách.

²⁰ Doslov je v Přílohách.

²¹ Dva jeho texty jsou v Čítance.

²² Je zařazena v Přílohách.

²³ Jsou v Přílohách.

²⁴ Jeho odborný článek je v Přílohách ke druhé kapitole. V roce 2018 včlenil Ivan Blecha tento text do speciální monografie: BLECHA, Ivan. *Prostory zjevnosti*. Zlín: Archa, 2018.

²⁵ Jeho studie je v Přílohách.

²⁶ ŠEVČÍK, Jiří; MITÁŠOVÁ, Monika (eds.). *Česká a slovenská architektura 1971–2011. Texty, rozhovory, dokumenty*. Praha: Akademie výtvarných umění, 2013. Téměř tisícistránková antologie textů povětšinou českých a slovenských

Peter Zumthor, Peter Eisenman, Bernard Tschumi, Simon Unwin, Steven Holl, Robert Venturi.

Je logické, že Heidegger byl vědomě konzervativní, poměrně důrazně se vymezoval proti přehnaně modernistickým snahám a pokrokařským tendencím. A to i v architektuře a urbanismu. Stavěl se do ostré opozice proti Le Corbusierovi, ale také automobilovému běsnění a sídlištnímu moru. Podobné konzervativní tendence v myšlení o městě, stavění a krajině mají i mnozí jiní myslitelé a aktivisté. Například princ Charles, který se poměrně zasvěceně o problematiku zajímá a angažuje se v ochraně přírody, ale i tradičních způsobů života, zejména venkovského. Princ Charles neváhá ani na svých zahraničních cestách zcela nediplomaticky kritizovat stavby a krajinné či urbánní zásahy, které neodpovídají jeho konzervativním konceptům. O těchto tradicionalistických trendech v myšlení o architektuře u nás píše například Martin Horáček.

Následující seznam doporučené literatury k teorii a filosofii architektury si neklade nároky na úplnost. Poskytuje jen inspirativní vodítko.

DAY, Christopher. *Duch a místo*. Brno: Era, 2004.

NORBERG-SCHULZ, Christian. *Genius loci. K fenomenologii architektury*. Praha: Odeon, 1994. 2. vyd. Praha: Dokořán, 2010.

HARRIES, Karsten. *Etická funkce architektury*. Praha: Arbor vitae, 2011.

FRAMPTON, Kenneth. *Moderní architektura, kritické dějiny*. Praha: Academia, 2004.

VESELÝ, Dalibor. *Architektura ve věku rozdělené reprezentace – Problém tvořivosti ve stínu produkce*. Praha: Academia, 2009.

KRATOCHVÍL, Petr (ed.). *O smyslu a interpretaci architektury*. Praha: VŠUP, 2005.

KRATOCHVÍL, Petr. *Rozhovory s architekty 01*. Praha: Prostor, 2005.

REZEK, Petr. *Architektonika a protoarchitektura*. Praha: Galerie Ztichlá klika, 2009.

DE SOLÁ MORALES, Ignesi. *Diference. Topografie současné architektury*. Praha: ČKA, 1999.

ŠEVČÍK, Oldřich. *Problémy moderny a postmoderny*. Praha: ČVUT, 1998 (reprint 2006).

ŠVÁCHA, Rostislav. *Od moderny k funkcionalismu*. Praha: Victoria Publishing, 1995.

MITÁŠOVÁ, Monika (ed.). *Oxymorón & pleonasmus I. Texty kritické a projektivní teorie architektury*. Praha: Zlatý řez a VŠVU v Bratislavě, 2011.

MITÁŠOVÁ, Monika (ed.). *Oxymorón & pleonasmus II. Rozhovory o kritické a projektivní teorii architektury*. Praha: Zlatý řez a VŠVU v Bratislavě, 2012.

TICHÁ, Jana (ed.). *Architektura na prahu informačního věku*. Praha: Zlatý řez, 2001.

TICHÁ, Jana (ed.). *Architektura v informačním věku*. Praha: Zlatý řez, 2006.

TICHÁ, Jana (ed.). *Architektura – tělo nebo obraz? Texty o moderní a současné architektuře III*. Praha: Zlatý řez, 2009.

TICHÁ, Jana. *Prostor a místo. Architektonická tvorba na území České republiky 1989–2014*. Praha: Zlatý řez, 2016.

UNWIN, Simon. *Analysing architecture*. Routledge, 2009.

VENTURI, Robert. *Složitost a protiklad v architektuře*. Praha: Arbor Vitae, 2004.

WORRINGER, Wilhelm. *Abstrakce a vcítění*. Praha: Triáda, 2001.

ZUMTHOR, Peter. *Promýšlet architekturu*. Zlín: Archa, 2009.

HOLL, Steven. *Paralaxa*. Brno: ERA, 2003.

KAHN, Louis I. *Ticho a světlo*. Praha: Arbor Vitae, 1999.

HORÁČEK, Martin. *Za krásnější svět: Tradicionalismus v architektuře 20. a 21. století*. Brno: Barrister & Principal, 2013

MELKOVÁ, Pavla. *Humanistická role architektury*. Praha: Arbor vitae, 2016.

autorů. Mnohé z nich jsou filosofické, zásadní, nadčasové, včetně některých patočkovských a heideggerovských. Viz recenze: http://www.archiweb.cz/blog.php?blog_id=54177&id_article=247&comments=show.

SHEPHEARD, Paul. *Co je architektura*. Zlín: Archa, 2011.
Časopis ERA

Pro naše striktně heideggerovské téma však byly důležité – kromě už zmíněných textů – především tyto publikace:

Fenomenologické studie k prostorovosti I–III. Praha: FHS, 2005–2007.

AJVAZ, Michal; HAVEL, Ivan M.; MITÁŠOVÁ, Monika (eds.). *Prostor a jeho člověk*. Praha: Vesmír, 2004.

NOVOTNÝ, Jaroslav. *Krajina, řeč a otevřenost bytí. Studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti*. Praha: UK FHS, 2006.

NOVOTNÝ, Jaroslav (ed.). *Člověk mezi rozprostraněností a krajinou. Studie k rozmanitosti chápání prostoru*. Praha: Togga, 2008.²⁷

MITTERPACH, Klement. *Bytie, čas, priestor v myslení Martina Heideggera*. Bratislava: Iris, 2007.

Jde-li nám ale o obecnou teorii architektury a zejména o pojetí prostoru v praxi architektů, musíme zmínit některé myslitele, kteří se prostorem v tomto kontextu speciálně zabývali. Stavitelé samozřejmě vždy specificky řešili svůj zastavěný prostor, v gotice třeba usilovali o vzepětí vzhůru a zdánlivé odhmotnění stěn katedrál, v baroku zase o zvýraznění sváru dvou principů, dualitu zdánlivě nekoordinovatelných pohybů, románský sloh zdůrazňoval bezpečí, Bauhaus a funkcionalismus zase uživatelskou vstřícnost a elegantní prostotu. Ale přemýšlet abstraktně o těchto principech ve vztahu k prostoru se naučili až teoretici 20. století, myslitelé, jako byli Bruno Zevi a Phillipe Boudon, později třeba Bernard Tschumi či Peter Eisenman. Předtím teoretici promýšleli spíše tektoniku a estetiku, proporce, tvary, harmonii stavby, vztahy konstrukce a vzhledu, nitra a povrchu. Až ve 20. století však architekti začali uvažovat ne primárně o tvarování objektu a technice výstavby, ale právě o prostorových vztazích, vytvářeli si prostorové rozvrhy, plány. Adolf Loos svůj Raumplan, Corbusier plan-libre, Jiří Kroha prvoplán. Prostor může být vnímán jako ono prázdné původní situace, do něhož má být vestavěna budova, aby tvořila jeho kondenzační jádro, kolem něhož se bude shlukovat nový celek, nový život. Nebo jako to prázdné, kolem něhož má být postavena budova. Podobně jako ono prázdné Heideggerova džbánu je tím podstatným, kvůli čemu se budova staví. Architekt má primárně modelovat prostor, ne hmotu zdí. Ovšemže je to prostor pro člověka, člověk je jeho úběžníkem. Budova je to, co tvoří rozhraní mezi vnitřkem a vnějškem, musí být propustná i nepropustná. Anebo je prostor vnímán jako soubor komplikovaných vztahů mezi objekty a subjekty a tvarování stavby musí respektovat různé žité kontexty. Prostor není lhostejně geometricky homogenní, ale je organicky strukturován živou přítomností lidí, respektive pamětí, jež se do něj vtiskla. V tomto případě se hledá spíše topos než prostor v běžném slova smyslu.

Důraz, jaký na prostor položil Bruno Zevi, vedl k tomu, že se začalo hovořit o **spacialismu**.²⁸ Tento název si ale přivlastnili i někteří výtvarníci, kteří rovněž ve svých vizuálních dílech reflektovali především prostorovost (zejména Luciano Fontana a další italské umělci), a dokonce se jedna vlna avantgardní poezie 60. let 20. století označovala jako spacialismus (Pierre Garnier, u nás částečně Ladislav Novák), ale to spíše proto, že šlo o poetické performance odehrávající se ve veřejném prostoru. Vydatný přehled prostorových teorií v architektuře podává Marian Zervan v publikaci *K premenám priestorovej teorie architektury druhej polovice 20. storočia*, která je v Přílohách.

Zpětně vidíme, že existovaly dva originální koncepty – funkcionalismus, který zdůrazňoval technicistní, mechanistickou, materiální utilitaritu, v podstatě rozpouštěl budovy

²⁷ Texty Marie Pětové a Aleše Nováka z tohoto sborníku jsou v Přílohách.

²⁸ ZEVI, Bruno. *Jak se dívat na architekturu*. Praha: Československý spisovatel, 1966.

v urbanismu a podlehl diktátu hygieny a sanitace, a organická architektura, která čerpala moudrost ze sejetí s přírodou, živými tvary, krajinnými ekosystémy.

V Čítance máme slavný text Adolfa Loose *Ornament je zločin* z roku 1908. Je zařazen spíše do kontextu interiérového designu. Ale v jeho vášnivém zaujetí po oproštění, střízlivosti, jednoduchosti je cítit víc než jen únava ze secese, která v té době zcela ovládla svět, prostory veřejné i soukromé, je zde už patrný náběh k Bauhausu a funkcionalismu a k jeho asketickému minimalismu (který se ovšem později také vyčerpal).

Pozornost věnovaná prostoru však stejnou měrou platí i **místu** (*place*), i když rozdíl mezi prostorem a místem může být značný, jak uvidíme v 7. kapitole, kde se budeme zabývat celkovým obratem v myšlení různých speciálních věd a disciplín k prostoru, ale také k místu.

V roce 1570 vydal Andrea Palladio *Čtyři knihy o architektuře*. Vědomě navazuje na římského klasika Vitruvia, jehož *10 knih o architektuře* z 1. století našeho letopočtu je pokládáno za první a rovnou klasické dílo o teorii architektury. Palladiovy *Čtyři knihy o architektuře* byly v podstatě teprve druhým klasickým, teoretickým dílem tohoto druhu v našich dosavadních dějinách. A na dlouho jediným, a proto kanonickým. Palladiovský styl, palladiovské modely se staly dogmatem stavitelství na dlouhá staletí. Palladio měl za to, že přišel na tajemství krásy římských staveb, pocházející ovšem už od starých Řeků – spočívá prý v přesných matematických proporcích. Například iónský sloup má mít vlys a římsu pětinu výšky sloupu. Korintská hlavička má být vysoká jako šířka sloupu u paty. Výška pokoje má být stejná jako jeho šířka, správné poměry mezi šířkou a délkou místností jsou 1:1 nebo 2:3 nebo 3:4 atd. Palladiovi se zdálo, že krása záleží v určitých harmonických poměrech. Svědčila by o tom už Řeky tak ctěná geometrie se svým zlatým řezem, platónskými tělesy, pentagramem apod. Zajímavé je, že v roce 1990 zkusili v Londýně podle těchto zásad postavit klasicistní palladiovskou vilu v iónském stylu. Kupodivu se nikomu nelíbila, ani kritikům, ani veřejnosti. Přitom podobné neoklasicistní budovy se stavěly všude v západním světě po celé 18. a 19. století. Byly to hlavně veřejné budovy a skromnější šlechtická sídla. Prokázalo se tím, že naše představy o kráse se jednak mění, a jednak nesouvisí tak těsně s pevně danými matematickými a geometrickými zákonitostmi, o nichž tak sofisticky spekovali staří řečtí filosofové. Krása není ani božská, ani vesmírná. Není ovšem ani náhodná.

Romantismus cíleně porušoval tyto klasické principy, velebil nepravidelnost, asymetričnost, před racionalitou dával přednost emocím a intuici. Namísto řádu si cenil osobitosti, individuality a originality. A lidem se to líbilo.

Naše města, dokonce i ta, která měla to štěstí, že byla už za časů osvícenství projektována městskými staviteli a inženýry, nejsou pravidelná, rozrůstají se navzdory plánování chaoticky, organicky – a přesto nám to nevadí, dokonce to pokládáme za lidštější.

Čeští architekti Pavel Janák, Josef Gočár a Vlastislav Hoffmann ihned po vzniku kubismu, ještě před první světovou válkou, uvedli tento prudce avantgardní směr i do architektury. Lomili linie, viditelně porušovali zdání statičnosti budov, zaváděli šikmé plochy, jednali vysloveně anarchisticky, kacírsky – ale svět to ocenil a dodnes se jimi chlubíme.

Krása může spočívat i ve zdánlivě nedbalé eleganci, *lazy chic*, jak moc dobře vědí Angličané. Ostatně i tradiční japonské styly si libují v rafinované nepravidelnosti a asymetrii.

Alain de Botton, známý popularizátor filosofie, napsal kromě jiného také knížku *Architektura štěstí*.²⁹ Není to odborná kniha a není to ani kdovíjaké čtení. Ale hlavní teze, že architektura má přinášet člověku příjemné pocity, že budovy jsou od toho, aby se v nich člověk cítil šťastný, je přirozeně oprávněná. Budovy působí na člověka pozitivně, pokud odpovídají jeho osobnímu psychickému ustrojení. Budou se lidem líbit, pokud jim budou

²⁹ DE BOTTON, Alain. *Architektura štěstí. Tajné umění zařídit si život*. Zlín: Kniha Zlín, 2010.

přiměřené, budou respektovat jejich lidskost. Autor vášnivě nesouhlasí s Corbusierovou tezí, v podstatě funkcionalistickým dogmatem, že architektura musí být nadčasová a nadprostorová, že správná budova může být postavena kdekoliv na světě. Jistěže – Loos má pravdu – zdobnost historizujících stylů či secese byla přehnaná. Ale sklouznout do opačného extrému a nutit lidem uniformitu, strojové produkty, normovanou stejnost je právě tak přehnané. Budovy mohou, někdy dokonce mají člověka formovat (jsou i takové, které ho mají záměrně deformovat). Architektura by měla být humanistická, etická, nestačí jen estetická.

Architekturou se budeme zabývat průběžně i v dalších kapitolách.



Chrám Pallas Athény, kresba českého malíře Ludvíka Kohla (1746–1821)

Empty Space is Beautiful

4 Filosofie krajiny

Prostředí, příroda, divočina. Typy krajin. Domov. Co tvoří národ a vlast? *Blut und Boden*. Něžný přízrak ekofašismu. Václav Cílek.

Ohlédnutí za Heideggerem

Ohlédneme-li se zpět za v druhé kapitole představeným svérázným myšlením pozdního Heideggera o prostoru, místech, věcech a bydlení, vyvstanou nám jako nápadné tři znaky této „filosofie“:

1) Je to vlastně **poezie**. Heidegger říká – Klademe si otázku? Potřebujeme něco zjistit? Jak na to půjdeme? Zaposloucháme se do řeči... To je jeho typická metoda: archeologicky kutá v jazyce, provádí etymologické sondy, jež pak využije v hermeneutickém procesu ustavičného a ustavičně se zlepšujícího vykládání řečeného. Zdánlivá zaumnost jeho komplikovaného vyjadřování, vymýšlení jazykových novotvarů ovšem není prázdné elitářské krasořečnění. Je to jeho úporná snaha dostat se věcem na kloub tím, že sestupuje do hloubi řeči, jazyka, slov – kde právě spatřuje pramen, pramen pravdy, bytí samého. Jednak se jako fenomenolog snaží dostat „k věcem samým“, k tomu, co a jak o sobě samy zjevují, říkají. A jednak se domnívá, že tam, „kde začíná slovo“, odkud se rodí řeč, jsme ještě ryzí, jako děti počínající mluvit, nezatížení přetvářkou kultury a malformací civilizace.

2) Je to vlastně **mystika**. Mystika – se vším tím tajemným nedorozuměním, jež tento pojem a výraz obestírá. Mystika, obecně a zjednodušeně řečeno, je snaha jaksi zkratkou, nelegitimní oklikou, dobrat se toho, oč se tak marně a zdoluhavě snažíme rozumem. Totiž sjednocení, identifikace – s Bohem, Bytím, pravým životem, celkem, přírodou, světem... Mystika začíná introvercí, postupuje dovnitř, ale jde jí o to vystoupat nad sebe, ze sebe – a splynout, zcela se ztotožnit s „Pravdou“. Zajisté si ji primárně spojujeme s extrovercí, extází, vytržením, povznesením. Ale víme, že té není možno dosáhnout bez ukázněného usebrání, soustředění.

3) Je to vlastně **pohanství**. Heidegger ve svém sestupu k základům, kořenům opouští nejen tradiční křesťanství, ale i klasické Řecko a Řím. Snažit se být opět jako dítě nebo Adam v ráji vůbec není snadné. Možná si onen prapůvodní stav lidství idealizuje. Zdá se mu, že bazální spojení s půdou, zemí, krajinou, horizontálním ukotvením nás navrácí k bezpředsudečné nevinnosti. Respektování toho, co je věcem vlastní, ctění ducha místa je možná oním magickým vztahem k prostředí, jaký připisujeme takzvanému archaickému nebo primitivnímu člověku. Ten také údajně věřil, že vše má duši, a všechno ctil, protože se bál duchů sídlících za viditelnými entitami. Návrat k prapůvodnímu vyžaduje odvahu. Současníci budou takového opovážlivce tvrdě stíhat za to, že pohrdl jimi sdílenými představami a hodnotami. Heidegger je sice konzervativní, ale není to žádný přívrženec módního neoprimitivismu či novopohanství. Jeho filosoficky, poeticky a mysticky sublimovaný návrat k základům se projevuje jen myšlením a mluvením, ne šamanskými rituály či extatickými technikami. Neužívá religiózní výrazy ani pojmy, nemluví o posvátnu ani nábožnosti. Ale přesto závěry, které ze způsobu jeho uvažování plynou, logicky vedou k jistému druhu úcty, uctivého zacházení s věcmi, místy, artefakty, přírodninami i živými bytostmi. Úcta není strach. A respekt není chytrácká snaha obelstít obranu a zmocnit se srdce, jádra. Tak bývá líčena taktika archaického člověka, jedajícího v duchu svých animistických, magicko-mytických představ. Filosof ovšem mluví o odpovědnosti, zodpovídání se – ne duchům, bůžkům, bohům, ale věcem samým, hodnotám jim vlastním.

Filosofovi jde o **pravdu**. Heidegger chápe pravdu jako vyjevování bytí. Tak hermeneuticky interpretuje řecký výraz ἀλήθεια (*alétheia*). Kořen ληθη odkazuje k řece Léthé, podsvětní řece zapomnění. A- je zápornka. A-létheia je tedy opakem zapomnění. Pravda je, když něco se samo odhalí, vystoupí ze své původní skrytosti. Pravda je světlna bytí – jako mýtiny v lese nebo roztržená oblaka, z nichž prosvitne čistá, modrá obloha. Není výsledkem našeho úsilí, je milostivým darem. Nemůžeme ji mít, můžeme jí jen být zahrnuti, pobývat v jejím světle. A místem, kde se nejčastěji a nejsnáze děje pravda, je umění. Umění je uměním tehdy, když zjednává pravdě průchod, když odkrývá, co je věcem vlastní.

V textu *Umění a prostor*³⁰ uvažuje Heidegger o sochařství. Určitě nejen proto, také z důvodů podstatnějších, jeví se filosofovi jako významný kontext prostředí uměleckého díla, jež nazývá krajina. Někdy ve smyslu blízkého „vůkolí“, jindy naopak „dálavy“, „širavy“. Blízkost, intimní konektivita, stejně jako oddálení, reifikující distance v Heideggerově myšlení hrají významnou roli.

V této kapitole se tedy pustíme do zkoumání onoho širšího kontextu světa a našeho pobývání v něm, jímž je naše okolí, zvané tu příroda, tu životní prostředí a někdy krajina.

Mohlo by se zdát, že Heidegger je fascinován věcmi, uměleckými díly, přírodními entitami – ale málo mluví a uvažuje o lidech, osobních vztazích. Něco na tom dojmu bude. Ale v *Umění a prostor* říká – spásný domov a neblahé bezdomoví. Člověk může lpět na místě i být bez místa. První je sice lepší než druhé, ale v zásadě v tom není rozpor. Nejhorší je, je-li lhostejný k obojímu. Člověk je v Heideggerově přemýšlení o věcech a krajinách stálým úběžníkem, bez něhož by ono myšlení nemělo smysl. Ale musí to být člověk všímavý, otevřený, citlivý. Také ovšem pokorný. A odpovědný. Heidegger často mluví o chudobě, a to s pomocí výrazů Not (nouze), Armut (chudoba), Elend (bída) a Gelassenheit (ponechanost, odevzdanost) – a vzdáleně také Gefahr (nebezpečí). Chudobu chápe ovšem spíše jako františkánský postoj, nikoli jako askezi.³¹

Říká, že protipól bohatství versus chudoba se má k sobě asi jako centrum a periferie. Je to vztah koincidence, oba póly na sebe vzájemně po-ukazují. „Stali jsme se chudými, abychom byli zbohateni.“ Avšak zbohatnutí nenásleduje za chudobou jako následek za příčinou, nýbrž skutečné chudinství je vpravdě bohatstvím. Kdo nemá již ničeho, obdržel vše. Být chudý souvisí s Gelassenheit, tj. oproštěností, ponecháním věci být tím, čím být chtějí. Vypadá to jako pasivní rezignace, ale je to spíše moudré osvobození se a soustředění se, usebrání. V tomto osvobozujícím spočinutí se bytí, naše existence, vpravdě otevírá a vydává a tím se napojuje na svůj hluboký zdroj. Heidegger se nedovolává rozumu a jeho logických argumentů, nýbrž básníků a jejich veršů. Je to míněno poeticky, ba mysticky. Vlastně až nábožně. Ve víře taky neplatí rozumová pravidla, často je všechno naopak, a přesto je tento paradox jaksi pravdivější, hlubší, než smyslová fakta a racionální konstrukty. Člověk musí sestoupit do osamění a obrnit se trpělivostí, aby se napojil na hlubší pramen životodárné síly. Mystikové mluví o „noci duše“, což může být pád do smutku, deprese, ale taky snášení ubíjející nudy. To je ono Gefahr, nebezpečí, úklady, jež na nás číhají na cestě životem. Ale bez schopnosti snést noc by člověk nemohl zažít svítání.

Heidegger zdůrazňuje Gelassenheit, spočinutí, ponechanost, oproti Nietzscheově apelu na vůli, vůli k moci. Gelassenheit je opakem vůle k životu. Člověk může naleznout a získat sám sebe, jen když nabude schopnosti od sebe poodstoupit, jaksi se vzdát oné zoufalé touhy zabezpečit si život chtěním, vlastními silami. Teprve toto vzdání se ho vskutku obohatí. Chudoba je důležitý existenciální postoj. Nápadně připomíná taoistickou zásadu wu-

³⁰ Je v německo-českém zrcadlovém uspořádání v Čítance.

³¹ BAEZA, Ricardo. *Die Topologie des Ursprungs: Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*. LIT, 2009, s. 90–95.

NOVÁK, Aleš. Chudoba a ponechanost: na cestě k oproštění. *Lidé města*, 2005, č. 1. Je v Přílohách. Dostupné také z: <http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-1/chudoba-a-ponechanost-na-cestech-oprosteni.html>.

wei, činné nečinnosti, jednoty konání a nekonání. Heidegger by to ovšem nikdy nepřiznal, na to byl přece jen poněkud intelektuálně a eurocentricky pyšný.

Opakem tohoto postoje, tím, vůči čemu se Heidegger štítivě vymezuje, je *privatio*, privatizace – v původním slova smyslu, tedy sobecké přivlastňování si, kořistnictví. Nebo dokonce přímo *hybris*, drzá pýcha, zpuštěné ukradení něčeho posvátného, co patří jen bohům.

Oddaní heideggeriáni vnímají to, co jejich Mistr říká, a hlavně **jak** to říká, málem až s nábožnou úctou. Jeho rafinovaný, sofistický způsob přístupu ke světu má v sobě cosi vznešeného, nad úroveň všedního života běžného člověka povzneseného. Má se s ním zacházet jako se vzácnou substancí – užívat cíleně a s mírou, nedávat v plen plebsu. Bylo by to jako hauzírovat se svatými city, zveřejňovat intimní deníky a vyhazovat milostné dopisy na ulici. S takto vážnými slovy je třeba nakládat vybraně, ne školometsky, chladně akademicky. Nedají se hltat, musí se vychutnávat! Zamyšlení... není jen tak ledajaká věc. Potřebuje ticho, čas, soustředění. Plamen svíce, kužel světla lampy, bělost papíru – a na něm text, báseň. Ticho. Samota. Zasnění. Propadání a vznášení... Vpravdě extáze, vytržení. Zde nejde o pouhé informování ve smyslu vzetí na vědomí. To je in-formování, vtiskování nové podoby, nové tváře.



Posvátný prostor

V průběhu 20. století se zejména pod vlivem fenomenologie a strukturalismu, tedy čistě filosofických disciplín, naučili i vědci jiných oborů nově uvažovat o prostoru, prostředí, věcech, přírodních a živých bytostech. Například religionisté či kulturní antropologové, a nepřekvapí že i psychoanalytici.

Mircea Eliade, fenomenologií ovlivněný religionista, Francouz rumunského původu, přichází s tezí, že člověk si odedávna potřeboval prostor svého života nějak smysluplně rozvrhnout a rytmitizovat, aby se v něm lépe orientoval – a tím se možná lépe orientoval i sám v sobě.³² Vertikální dělení na nahoře a dole, nebe a zemi, je doplněno lateralitou – vpravo a vlevo, pravé a levé i v mravním smyslu, něco je daleko a něco blízko, jsou věci ve středu a jiné na okraji, velmi důležité jsou různé meze a hranice, limitující jednotlivé oblasti, a uprostřed horizontální roviny se zpravidla zdvihá vertikální osa, **axis mundi**, osa světa, kolem níž se to všechno stáčí, někdy reprezentovaná symbolickým stromem, posvátnou horou nebo prostě bájným žebříkem do nebe. Pak se postupně vyčlení prostory **sakrální** a prostory **profánní**. Sakrální jsou nějak zvláštní, výjimečné, zprvu zřejmě nebezpečné, tabuizované, protože strašné, nahánějící hrůzu, ohrožující život a zdraví, například související s nemocemi, mrtvolami a hroby, taky propastmi, tůňmi, bažinami, jedovatými výpary. Profánní jsou pak ty ostatní, mimo vyhrazená místa, běžné, obyvatelné, domestikované, civilizované (z latiny – *pro-fanum* = před božištem, mimo chrám, mimo obětiště). Později jsou jako **posvátné** zakoušené takové lokality či předměty, které naopak vzbuzují pocity pozitivní úcty, vznešenosti, povznesení k zázračnému, nadpozemskému, které napojují člověka na **numinózní** síly a duchovní protějšky a partnery za viditelnými kulisami hmotné skutečnosti (démoni, duchové, božstva, bohové).

³² Zejména tyto jeho spisy:

Posvátné a profánní. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994; Praha: Oikúmené, 2006.

Obrazy a symboly: [esej o magicko-náboženských symbolech]. Praha: Computer Press, 2004.

Mýtus o věčném návratu (archetypy a opakování). Praha: Oikúmené, 1993.

Dějiny náboženského myšlení. Sv. I–IV. Praha: Oikúmené, 1995.

Myšlenku, že prostor je strukturován religiózně, Heidegger sice přímo nevyjádřil, ale jeho žáci už se jí chopili. Například pojem **genius loci**, o němž tak sugestivně vypráví Christian Norberg-Schulz, je převzatý z římského náboženství. Posvátno ovšem v tomto smyslu pramálo souvisí s náboženstvím, jak je chápeme dnes. Platónsky splývá s krásou, dobrem, pravdou – ale i s takovými hodnotami, jako je domov a vlast.

Jiný pojem prostoru a orientace v něm mají kočovné národy, **eremiální**, pouštní, a jiný národy usedlé, **hyletické**, tedy lesní, žijící v zalesněné krajině.³³ Logicky pak mají odlišný vztah k místům, na nichž se usazují nebo jimiž procházejí, k lokalitám i krajinnému prostředí.

Fenomenologové, ale i kulturní antropologové či psychoanalytici si všímají toho, jak strukturace vnějšího prostoru souvisí i s orientací v sobě a s orientací v času a dějinách.³⁴ Odtud si pak zpětně berou ponaučení krajinní a parkové architekti, stavitelé měst, budov i designéři interiérů. Psychologové a pedagogové umí číst dětské kresby a analyzovat v obrázcích domečků, co se odehrává v dětské duši a v rodinném prostředí dítěte. Prostor výkresu je svérázným mikrokosmem makrokosmu dětského světa. Stejně jako grafologové dovedou z rozmístění písmen, slov a vět na stránce vyčíst ledacos, co o sobě často ani sám pisatel neví, ale co prozradila koordinace jeho mysli a ruky rozvrhující svůj koncept na papíře. Schopnost geometrické abstrakce vizualizovaných prostorových vztahů je výrazným evolučním pokrokem, který vymaňuje člověka z područí čistě jen magického vnímání světa. Platón a další řečtí filosofové pokládali geometrii za ústřední filosofickou a vědeckou disciplínu. Na bráně Platónovy Akademie byl prý nápis Bez znalosti geometrie sem nikdo nevstupuj. Není divu, že se z nauk těchto filosofů vyvinula tzv. posvátná geometrie.

Citlivost na posvátná místa v prostoru a krajině, stejně jako na posvátné předměty se v archaických dobách dále rozvíjela a kultivovala. Zdá se, že už i šimpanzi někdy projevují zvláštní, pragmaticky nevysvětlitelný vztah k některým stromům a kamenům. Člověk ale získával nábožnou úctu nejen ke stromům, kamenům, skalám a horám, ale také k pramenům, studánkám, hájům a zvláštním krajinným útvarům. V duchu magických a animistických představ, jaké ale zřejmě zvířata ještě nemají, za nimi tušil numinózní síly, jež je třeba si určitými praktikami naklonit a získat tak od nich jisté výhody a výsady. Pak se lidé naučili opracovávat materiály a zhotovovat umělé výtvořky. Objevují se zárodky staveb zjevně sakrálního charakteru, nejstarší doklady máme ve způsobech pohřbívání – jimiž se právě také lišíme od zvířat. Vyrábějí se fetiše, talismany, sošky, předměty obdařené magickou silou, vhodné pro manipulace s tajemnými silami. Lidé si specificky strukturují příbytky, malují vnitřní stěny jeskyní. Tyto praktiky totemismu a šamanismu ještě nejsou náboženstvím v dnešním slova smyslu. Tím jsou teprve takové systémy, kde se pěstuje usoustavněný kult, centrizovaný zpravidla kolem určitých specificky upravených lokalit.

Venkovní oltáře, falické sloupy, astrální observatoře, sochy, a konečně chrámy, kde se to všechno kondenzuje, už pokládáme za sakrální stavby v pravém slova smyslu. Toto archaické podloží si neseme v sobě napříč věky, ve svém podvědomí, individuálním i kulturním, a ono skrze symboly a archetypy stále vystupuje blíže k povrchu i dnes a v nás.

³³ Viz v Čítance umístěný článek Stanislava Komárka *Lejzr a smrž*. Vychází z rozhovorů se Zdeňkem Neubauerem. Stanislav Komárek se k danému tématu ve svých knihách často vrací. Rovněž Zdeněk Neubauer tuto myšlenku podrobněji rozvádí v některých svých spisech.

³⁴ Viz např. v Přílohách (k 2. kapitole) dostupný text přednášky daseinsanalytika Ado Huygense (*Otevřenost a intimita*), v němž popisuje cestu psychoanalytika Medarda Bosse do Indie. Boss po setkání s Heideggerem a jeho texty zatoužil změnit prostředí, pocítit jiný vztah ke světu, okolí, bydlení a obývání, a proto žil v indických poustevnách a absolvoval poutě k posvátným místům v Nepálu, aby si uvědomil vztah mezi otevřeností a intimitou. Lépe pak rozuměl sobě i pacientům a mohl kvalifikovaněji provádět psychoterapii. K tomuto tématu se v dalších kapitolách ještě vrátíme.

V podstatě všude, kam se hneme, se nacházíme v prostoru, setkáváme se s prostorem složitě strukturovaným lidskou činností, ať už vnějším, krajinným, přírodním, tak i vnitřním, umělým, interiérem. Architekti a designéři, kteří tyto stavby projektovali, jistě sledovali především jejich technologické aspekty a ekonomickou efektivitu. Šlo jim ale také o to, že v těchto objektech budou lidé, konkrétní lidé, ve velmi specifických situacích? A uvědomují si, že svým dílem bezděčně prozradili také něco o svých nitrech, svém nevědomí, osobním i kolektivním? Architektura a design není hodnotově neutrální disciplína, není to jen technika ani jen estetika. Má také svůj rozměr filosofický, morální, existenciální, psychologický – a v této celistvosti snad můžeme říct i spirituální. A ovšem, za určitých okolností i religiózní. A vůbec nejde o to, je-li objektem kaple nebo kancelář, je-li interiér určen k obývání či třeba obchodování.

Kolik už bylo napsáno o tom, jak se na české krajině a mentalitě podepsala cíleně – a to nábožensky, spirituálně cíleně – utvářená barokní krajinná architektura. Ve zlidovělé podobě se barokní zbožnost vtiskla i do podoby mikroregionů a míst, strukturovaných drobnými sakrálními památkami v krajině a ve veřejném prostoru – a tento otisk přečkal dobu sekularizace i násilné likvidace všeho náboženského za komunistického režimu, a dnes jsme za něj vděční a pietně o něj pečujeme. Pěkně o tom píše Pavel Hájek, Tomáš Hájek, Radan Květ i autoři konferencí a sborníků z edice *Tvář naší země – Krajina domova*, vydávané Českou komorou architektů.³⁵

Nezacházíme snad až do titěrných malicherností, když řekneme, že analyzovat a interpretovat je možno i mikroprostory psacího stolu, prosklené skříně, koutu pokoje či nočního stolku u postele. Strukturování těchto prostorů intimity, aby navozovaly pocit domova a bezpečné pohody, má tradici minimálně od časů občanského *biedermeieru*, tedy od první půle 19. století. Útulnost (pověstná rakouská *Gemütlichkeit*) vznikala často spíše bezděčně jako druhotný produkt péče žen, matek a babiček, ale za dlouhá desetiletí se vyvinula ve svéráznou součást životního stylu i kvality života, dobrého životního pocitu. Víme dobře, že i v těchto mikroprostorech (mikrokosmech) bychom opět mohli najít ekvivalenty sakrální struktury, dělení na posvátné a profánní, například jakási sanktuária, oltářičky, kam se umísťují předměty vzácné, výjimečné, nabité specifickou osobně intervenující mocí. Není radno do těchto posvátných míst rušivě zasahovat. Naopak, tudy je možno se dostat k člověku, jeho nitru, duši, nejsnáze. Víme, jak citliví jsou lidé na uspořádání prostředí v dosahu svých „osobních bublin“. Na tomto principu je ostatně založena tzv. **reminiscenční terapie**, která cíleným vyvoláváním vzpomínek pomocí předmětů nabitých specifickou hodnotou osobní paměti pomáhá nemocným trénovat mozek a zpomalovat demenci. Metoda se s úspěchem používá i u pacientů s Alzheimerovou nemocí, často spolu s tzv. bazální stimulací.³⁶

Svaté místo je místem hierofanie nebo teofanie, tedy zjevování svatého či božského. Božské je sice všudypřítomné, ale homogenita vede k indiferentnosti. Vše začíná nějakým *systemetry breaking*, porušením rovnovážného systému. Řekové označovali slovem **kosmos** něco pěkně a smysluplně uspořádaného, systematicky skloubeného a efektivně fungujícího, nebyl to jednoduše vesmír, jak ho chápeme dnes. Opakem kosmu byl **chaos**, tedy vše, co je nekoordinované, nezorganizované. Přejít mezi lhostejnou nerozlišitelností, bezbřehou nestrukturovanou stejností a počátkem organizovaného, podle určité logiky uspořádaného systému je zajímavý, důležitý. Je to práh, počátek, mez, hraniční linie (dveře, vchod, přechod, brána...). Budí naději, ale současně i hrůzu, fascinuje, uvádí do vytržení,

³⁵ Sborníky z konferencí *Tvář naší země – krajina domova*: <http://www.prokrajinu.cz/ARCHIV/>.

Nebo také: <https://www.cka.cz/cs/cka/tvar-nasi-zeme/tnzo50211>.

³⁶ JANEČKOVÁ, Hana; VACKOVÁ, Marie. *Reminiscence: využití vzpomínek při práci se seniory*. Praha: Portál, 2010. ŠPATENKOVÁ, Naděžda; BOLOMSKÁ, Barbora. *Reminiscenční terapie*. Praha: Galén, 2011.

ale taky naplňuje obavami z neznámého dalšího průběhu. Tak se rodí existenciální, pro člověka významná strukturace dosud jen lhostejného okolí, fyzikálního prostředí. Člověk si taková významná místa ve svém dosahu označoval, opatřoval symbolickými zkratkami, sémanticky nabitými poukazy. Vyvrcholením tohoto procesu vymezování (rozmezování) a zvýznamňování světa byl ve své době **posvátný okrsek**, božiště, kultovní místo, a později na něm zbudovaný **chrám**. Chrám jako **imago mundi**, obraz světa, mikrokosmos, v němž se zračí makrokosmos. Později jsme pro podobné jevy užívali označení *Gesamtkunstwerk*, totální dílo.

Prostor světa, rozlišný dělicími liniemi, prahy a přechody na lokality vzácné, nabité mimořádnými významy a hodnotami, a lokality všední, v podstatě lhostejné, cenné jen k běžnému užívání, se změnil z pouhého prostředí, vnějšího území, prostoru cizího a nepřátelského, v **krajinu**, tedy prostředí člověkem strukturované, k člověku a jeho lidství vztahované a také člověkem vědomě utvářené, kultivované, tedy kulturní.

Míst člověku drahých si zvlášť povšimnul geograf Yi-Fu Tuan ve svých knihách *Topophilia* a *Space and Place*, jimiž vytvořil obor a založil tradici humánní geografie. Specificky lidský rozměr prostoru, zejména městského, zdůrazňoval sociální myslitel Henri Lefebvre, jehož knihy se rovněž staly klasickými. Spíše filosoficky a literárně hodnotí význam místa Edward S. Casey (*The Fate of Place*), další z klasiků.

Se zajímavou teorií **morfo genetických polí** a **morfických rezonancí** přišel biolog Rupert Sheldrake. Pokouší se vysvětlit, proč nám některá místa v přírodě připadají posvátná a proč se na nich rádi shromažďujeme a zdržujeme, a to i tehdy, když je přímo nepokládáme za posvátná. V podstatě se snaží vysvětlit fenomén *genia loci* biologicky. Tvrdí, že jeden z principů magie, zákon sympatetické magie – tedy že stejné rezonuje se stejným –, funguje i v případě geometrických tvarů a krajinných útvarů. Dokazuje, že například i krystaly nebo molekuly stejných nebo podobných tvarů spolu navzájem „telepaticky“ komunikují, ovlivňují se i na dálku. Podobně i struktury neuronových drah v lidském mozku se prý dokážou na sebe napojovat napříč časem i prostorem. To, co mnoho lidských mozků muselo stejně řešit, bude usnadňovat podobná řešení v jiných lidských mozcích – ve vzdálených zemích nebo časech. Jestliže se na určitém místě generace lidí intenzivně modlily nebo prožívaly extatické rituály, budou se na tomto místě i mnohem později třeba zcela odlišní lidé, lidé jiných kultur, věr a pověr nadále rádi shromažďovat a provozovat něco zvláštního, mimořádného, například turistiku či relaxaci. Sheldrakeova teorie by vysvětlovala, proč se křesťanské chrámy po christianizaci určitého území stavěly zákonitě na místě dřívějších pohanských božišť. Nebo proč máme tendenci obnovovat zaniklé církevní památky, i když už jen jako turistické atrakce. Takto prý se dá vysvětlit kolektivní paměť, paměť místa. A také slavení rituálů při výročních svátcích. Ne všichni odborníci Sheldrakovy teorie přijímají, někteří je dokonce označují za pavědecké. Ale jiní zase tvrdí že právě takové atypické teorie převracějící vědecká paradigmatata naruby aspirují na Nobelovu cenu.³⁷



Typy krajín

Dnes se snažíme užívat dosud jen vágní termíny přesně: **divočina** je příroda nedotčená člověkem, příroda v původním stavu. Někteří namítají, že taková v podstatě na planetě už není, protože jednak i naši dávní předkové své prostředí natrvalo ovlivňovali lovem a mi-

³⁷ SHELDRAKE, Rupert. *Tao přírody*. Praha: Gardenia, 1994. SHELDRAKE, Rupert. *Teorie morfické rezonance*. Praha: Elfa, 2002. SHELDRAKE, Rupert. *Přítomnost minulosti: Morfická rezonance a zvyky přírody*. Praha: Anag, 2017.

grací, a jednak i lokality zcela odlehle a nehostinné, jako jsou třeba ledové pláně v Antarktidě či kamenné horské masivy, jsou zatíženy spadem prachu z člověkem znečištěného ovzduší a proměňované klimatickými změnami způsobenými také lidskou průmyslovou činností. Proto také někteří geologové už říkají současné geologické epoše **antropocén**. **Krajina** je příroda ovlivněná člověkem, ať už cíleně či bezděčně, tedy příroda kultivovaná, formovaná (de-formovaná) lidskou kulturou (kultura, od latinského *colere*, znamená pěstění, šlechtění, tedy cílené zasahování do přirozených biologických procesů). Zřejmě nemá smysl rozlišovat krajinu „umělou“ a „přirozenou“. I ta „přirozená“ už je člověkem nějak ovlivněná. Výraz **životní prostředí** jsme se naučili používat zhruba od 70. let 20. století, kdy se rodilo tzv. ekologické myšlení. Označujeme jím k člověku vztaženou „přírodu“, ve skutečnosti ovšem spíše „krajinu“, jakožto pro lidský život bezprostředně důležité okolí, s nímž vytváříme těsný symbiotický celek. Životní prostředí nás fatálně ovlivňuje, ale i my ovlivňujeme zpětně své prostředí. Ochranářské ekologické hnutí se snaží regulovat lidské vlivy na prostředí tak, aby bylo pokud možno prospěšné (či co možná málo škodlivé) pro člověka, ale také s cílem ponechat „přírodu“ v jí vlastním stavu.

Člověk si své vlastní krajiny začal uvědomovat už v prehistorických dobách, jak jsme naznačili výše. Ale teprve ve starověku se jen pomalu a jen někde rodí povědomí o tom, že krajinu je možno cílenými zásahy pozitivně ovlivňovat tak, aby zůstala krajinou pro člověka, kultivovanou, kulturní, ne jen místem hospodářské činnosti, lovištěm, zdrojem surovin, jež je možno a nutno osídlit, zdominovat a maximálně zužitkovat. Ve starém Řecku a Římě osvědčení vládci občas vydávali nařízení regulující těžbu dříví, lov či zemědělskou činnost, protože pochopili, že dané přírodní prostředí bez ochrany ztratí svou regenerační schopnost a ohrozí tak další pobývání lidí v dané lokalitě. Dnes víme, že podobné ekologické katastrofy, které zavinil člověk svou neuváženou kořistnickou devastací přírody, způsobily zánik mnoha starověkých civilizací. Výrazy Arkádie či bukolická krajina vešly do dějin jako symbol idealizovaného vztahu člověka k okolní přírodě. Idylka pastýře s ovečkami, krajiny s vinicemi, rolníka se srpem se natrvalo usadila v naší imaginaci jako obraz životní pohody.

Zájem o krajiny a přírodní prostředí po stěhování národů a nástupu křesťanství nadlouho utichl. Dokonce se nám dnes zdá, že právě křesťanství (židovsko-křesťanská tradice) svými specifickými důrazy na vytváření obrazu světa (světového názoru), životních strategií, hodnotových orientací a etických zásad přispělo k negativnímu pohledu na „materiální svět“, ke kořistnickému využívání toho, co bylo Bohem člověku dáno „k užitku“, k preferování humánního, antropického před bio-filním či eko-centrickým.³⁸

Když se ohlašoval dějinný převrat, středověk se hroutil a počínala renesance, šlechtici a měšťané v severoitalských městech začali zcela nově koncipovat svá obydlí, volit jiné architektonické vzory a budovy cíleně začleňovat do prostředí, musel to středověký člověk i středověká církev vnímat jako návrat k pohanství, ctění přírody, odvrát od duchovna k hmotě. V malířství a sochařství se středem pozornosti stává člověk, člověk ve své reálné tělesnosti, dokonce nahý. V pozadí vizuálního motivu se objevuje stále realističtěji zobrazené přirozené prostředí, konkrétní krajina, už ne kód symbolů a sémantických poukazů k náboženskému obrazu světa a kontextu života. Renesanční vily, pohodlně usazené v horizontálně zdůrazněné přízemnosti, organicky vsazené do esteticky upravených zahrad, a dokonce i speciálně zvolených, oku pozorovatele lahodících horizontů, se staly kondenzačním jádrem nového stylu, nové doby, nápadně kontrastujícím se vznešenými vertikálami gotických katedrál a opevněnými a nehostinnými místnostmi středověkých

³⁸ Jako jeden z prvních tuto tezi vyslovil Lynn White v článku uveřejněném v roce 1967 v prestižním vědeckém časopisu *Science*. Český překlad: WHITE, Lynn, jr. Historické kořeny naší krize. *Filosofický časopis*, 2000, č. 5, s. 765–775.

hradů. Rozpor mezi křesťanským středověkem a laicizující se, sekularizující se počínající občanskou společností novověku se zviditelňoval v architektuře, estetickém řádu výtvarného umění, v literatuře i divadle – a začal být patrný i v krajině.

Katolická církev opožděně zareagovala na odstředivý pohyb evropské renesanční a novověké kultury barokní rekatolizací. Jedním z plodů tohoto obratu bylo i začlenění krajinářství do nového vizuálního a životního stylu. Barokní krajina cíleně zakomponovala do svých celků i všechno ono pokušení pohanství a předkřesťanské antiky, jež tak strašilo středověké strážce křesťanské duchovní čistoty. V evropském a Evropou ovlivněném světě se tak začaly vedle sebe vyskytovat nápadně odlišné typy a styly krajin, záměrně člověkem vytvářené. A spolu s tím se rodily i teoretické reflexe krajinářství.

Dnes se krajinou a krajinami zabývá mnoho oborů. A vzhledem k tomu, že téma zajímá i veřejnost, a nejen úzce intelektuální, jde o obory kvetoucí, až bující. Kromě klasické architektury a urbanismu jde i o speciální krajinářskou architekturu, parkovou i zahradnickou. Krajinami se zabývá poměrně nová věda – ekologie, tedy přírodovědná disciplína zkoumající interakce živých organismů s jejich prostředím, ale i environmentalistika, tedy ochránářství přírody a životního prostředí. Svérázný přístup volí kulturní antropologie a z jiné strany k témuž často dospívá kulturní a sociální geografie. V 70. letech 20. století zaujal americký geograf čínskému původu Yi-Fu Tuan širší veřejnost svými překvapivými knihami o emoční stránce krajin (*Topophilia; Space and Place*). Inspiroval vznik oboru humanní nebo humanistická geografie. Nesmíme zapomenout ani na estetiku, dějiny umění, teorii umění a literární vědu. Občas se o krajiny zajímají i dějepisci a politologové. A nepřestávají krajinu a přírodu opěvují básníci, spisovatelé, umělci. A filosofové tomu všemu dodávají inspiraci a otvírají nové a hlubší dimenze. Naštěstí si i přírodovědně orientovaní badatelé uvědomují, že i humanitní a společenské vědy mají ke krajině co říct.³⁹

Máme tedy dnes krajiny renesanční či barokní, romantické i průmyslové, kovozezemědělské i přímořské, typicky katolické či příznačně kalvínské. Klasická česká krajina, ovlivněná barokem, je nepravidelně rytmičovaná cestami vinoucími se zvlněným terénem s poměrně jemně rastrovaným vzorcem měnicích se políček, remízků, lesíků, luk, rybníků a útulně sevřených vesniček. Naproti tomu asketická krajina kalvínského Holandska je charakteristická geometrickým uspořádáním rovně mířených cest racionálně nejkratší cestou spojujících farmu s tržištěm či přístavem – a s pravoúhlými políčky jako z Mondrianových obrazů. Fádní rovina je dynamicky upínána k nebesům jen nápadně štíhlými věžemi kostelů, případně topoly větrolamů. V Norsku je třeba v krajině počítat s divokou vodou, rozeklanými skalami a drsnými jehličnatými lesy. Naopak v Toskánsku se idylické obliny terénu pestře strukturují olivovými háji, vinicemi, bizarními korunami pinií a štíhlými cypřiši. Nás neznepokojuje, že naše cesta se v polích klikatí a nakonec třeba nevede nikam. Holanďana by taková iracionalita iritovala. Naproti tomu zase my – uvyklí, že si v krajině můžeme jít nazdařbůh, kam se nám zlíbí – bychom byli velice nespokojení s americkou zvyklostí, že na cizí pozemek se nevstupuje, neboť hrozí, že majitel ho bude bránit střelbou.⁴⁰

Hle, jak se duše vписuje do krajiny – a krajina do duší. Kolik jen vzniklo u nás knih a televizních pořadů a cyklů dokumentárních filmů o magických a posvátných místech v naší vlasti. O studánkách, památných stromech, rozhlednách, malebných krajinných celcích,

³⁹ V Přílohách je pěkný a přesvědčivý úvod do této interdisciplinární spolupráce od Aloise Hynka: O nezbytnosti hlubšího studia kulturní krajiny.

⁴⁰ Pěkný článek o filosofické dimenzi těchto úvah o krajinách napsala Hana Svobodová pro Filosofický časopis. Je v Čítance. V Přílohách pak je sborník *Krajina jako domov*, který Hana Svobodová vydala v roce 1996.

poutních místech, fotogenických scenériích. Většinou jsou tak romantické, až jsou kýčovitě. Nezřídka se opírají o bizarní, pseudovědecké teorie geomantie, magické geometrie, energetických toků či pseudovlastenecké politické mytologie.

Zajímavého výsledku se dobral tým fotografů v projektu *Letem českým světem*. V roce 1898 vydal nakladatel J. R. Vilímek výpravnou knihu *Letem českým světem*, krásnými fotografiemi dokumentující zajímavé a z vlasteneckého hlediska významné krajiny, exteriéry, ale někdy i budovy a jejich interiéry. Fotografy napadlo zkusit tuto akci po sto letech zopakovat a posoudit, zda a co a nakolik se změnilo. Nebylo to vůbec snadné. Na řadě míst už nebylo možné dosáhnout přesného stanoviště, kde původní fotograf stál. A pokud – výhledu často bránil vzrostlý les, strom či dům. Na druhé straně se ale nově pořizovaly fotografie nejen černobílé, ale i barevné, a dokonce i videosekvence. Výsledkem byla nová výpravná publikace a také dokumentární film o překvapivě náročné expedici, ale zejména zásadní zjištění: Česká krajina už není tak malebná, jak bývala. Je zarostlá. Zarostlá nevzhledným křovím, neudržovanými lesy, divokými náletovými dřevinami. A zaplevelená zcela neidyllickými budovami. Kdysi se lidé o krajinu, až do těch nejmenších koutů a koutek pečlivě starali, vše propleli, prořezali, zametli, natřeli...

Zvláštním způsobem pojala svou knihu o krajině Hana Librová, profesorka sociologie, původním vzděláním biologka, zakladatelka oboru a katedry humánní environmentalistiky na Masarykově univerzitě. Přistupuje k předmětu svého zájmu a péče skrze výtvarné umění, malířská zpodobení krajin.⁴¹

Docela jinak k tématu přistupuje Simon Schama, židovský historik a teoretik umění. Potvrzuje tušenou tezi, že vnitřní a vnější spolu souvisí víc, než dnešní věda připouští. Emocionalita je přirozenou součástí naší tělesnosti, stejně jako imaginace součástí existence. Analyzuje naše představy o horách, lesích, vodě i kamení, o stavbách dřevěných i cihlových, městu i venkově, a dokazuje, jak výrazně utvářejí naši psychickou strukturu i životní moudrost.⁴²

Christian Norberg-Schulz rozlišuje tři typy krajin. Romantická je chaotická, s bohatou mikrostrukturou a spoustou přírodních sil i lidských příběhů. Kosmická je naopak monotónní, bez individuálních míst a znaků, se zřetelným zdůrazněním vztahu země – nebe, typicky třeba poušť. Klasická pak zvýrazňuje místa opečovávaná člověkem, dává vyniknout harmonii přírody a člověka.⁴³

Zájem vzbuzuje nejen krajina jako celek, ale také její významné složky – například cesty, ploty, meze a hranice, aleje a stromořadí. Archeologickému výzkumu starých zaniklých cest se věnuje, ale i hledáním jejich širších souvislostí se zabývá Radan Květ. Meze, předěly a hranice zase poutají pozornost napříč disciplínami. O mezní situaci pozoruhodně přemýšlejí například filosofové Søren Kierkegaard, Karl Jaspers či Paul Tillich. U nás pak třeba filosofující literát Michal Ajvaz nebo svérázný myslitel a ochranář Andrej Bažant.

Topos, místo, je oblíbeným východiskem specifických úvah literárních vědců. Přemýšlejí o prostoru literárním, konstruovaném narací, vyprávěním.⁴⁴ A může jít o reálná prostředí či světy zcela uměle vysněné. Na toto téma se pořádají konference a vycházejí objemné sborníky.⁴⁵ Literární vědci z naší Filozofické fakulty, Jan Malura a Martin Tomášek,

⁴¹ LIBROVÁ, Hana. *Láska ke krajině?* Brno: Blok, 1988.

⁴² SCHAMA, Simon. *Krajina a paměť*. Praha: Argo/Dokořán, 2007.

⁴³ NORBERG-SCHULZ, Christian. *Genius loci. K fenomenologii architektury*. Praha: Odeon, 1994. 2. vyd. Praha: Dokořán, 2010.

⁴⁴ Naratologicky o prostoru pojednává například tato publikace: JEDLIČKOVÁ, Alice. *Zkušenost prostoru. Vyprávění a vizuální paralely*. Praha: Academia, 2010.

⁴⁵ V Přílohách je sborník KOMENDA, Petr; MALINOVÁ, Lenka; ZMĚLÍK, Richard (eds.). *Místo – prostor – krajina. V literatuře a kultuře*. Olomouc: UP, 2012.

se tématu věnují dlouhodobě a systematicky.⁴⁶ Specificky se k místům vztahují básníci. Literární vědci pak jejich „topofilní“ vazby analyzují, jak dokazuje pěkný sborník *Básně a místa – Eseje o poezii*.⁴⁷

Vliv ideologií na naši krajinu zkoumal například Pavel Hájek. Jak zásadně krajinu změnilo osvícenství! A to všude, kam jeho vliv dosáhl. U nás to byly například zásahy vlády Marie Terezie do lesnictví a honitby, ale také do obranných strategií. Území po odsunutých Němcích se silně proměnila už po několika letech. Dopad komunistické kolektivizace zemědělství a masivního přechodu na těžký průmysl pocítujeme ještě dnes. Naproti tomu vojenské újezdy, které naše armáda před několika lety opustila, si biologové a ochránci přírody nemohou vynachválit pro jejich pozoruhodnou divokou diverzitu.

Svérázný botanik a literát Jiří Sádlo píše cestopisy po vnitřních periferiích našich měst. Ostatně koncept čtení krajiny zastává už zmiňovaný Michal Ajvaz stejně jako Daniela Hodrová nebo Václav Cílek či donedávna i Bohuslav Blažek.⁴⁸

Pozoruhodné publikace vydávají esteti Karel Stibral a Ondřej Dadejčík. Věnují se lesu, krajině, zahradě i městu.

SHEPHEARD, Paul. *Pěstěná divočina neboli Co je krajina?* Zlín: Archa, 2016.

Předchozí kniha Paula Shephearda, *Co je architektura?* (české vydání Archa 2011), se zabývala tvorbou skutečných, hmotných věcí: krajin, budov a strojů. Pěstěná divočina je o krajinách a o strategiích, jež řídí to, jak člověk krajinu formuje.

Podle autora je tato kniha „o vidění věcí příliš velkých na to, aby byly vidět“. Jeho důraz na strategii přisuzuje krajině zásadní význam – tvrdí, že každý architektonický krok je zasažen v nějaké krajině.

Například normanská Anglie byla vytvořena jako síť pevností, strategií okupace. Pravoúhlá města Ameriky devatenáctého století odrážejí strategii rozumu. Naše současná strategie je ekonomické využití země; složitě utkanou příkrývkou komerce je ovšem zakryta řada jiných možností a mnoho jiných způsobů, jak zacházet se zemským povrchem – a některé z nich tento spis odhaluje. Ve sledu vyprávění v první osobě, připomínajícím jeho předchozí dílo, autor řadí do dvojic celkem šest krajin, v sestupném pořadí od globálních k lokálním, od sedmi divů starověkého světa po zhuštěné ničení na západní frontě první světové války.

Shepheard svým poutavým stylem provádí čtenáře při putování těmito krajinami, spojeném s setkáváním lidí a návštěvami konkrétních míst. Konstatuje, že po století, v němž se neúspěšně hledalo, jaká by krajina měla být, si převládající strategie země jako zdroje zisku zaslouží revizi – a nabízí k tomu tuto knihu jako svůj příspěvek.

⁴⁶ TOMÁŠEK, Martin. *Krajiny tvořené slovy. K topologii české literatury devatenáctého století*. Praha/Ostrava: Nakladatelství Dokořán – Ostravská univerzita, 2016.

MALURA, Jan; TOMÁŠEK, Martin. *Město. Vytváření prostoru v literatuře a výtvarném umění*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2011.

MALURA, Jan; TOMÁŠEK, Martin. *Krajina. Vytváření prostoru v literatuře a výtvarném umění*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2012.

MALURA, Jan; CZAJKOWSKI, Krzysztof; SPYRA, Janusz. *Historik a literát v provincii / Historyk i pisarz na prowincji*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita, 2015.

⁴⁷ HRDLÍČKA, Josef; SOUKUPOVÁ, Klára; ŠPÍNA, Michal (eds.). *Básně a místa. Eseje o poezii*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy/Radioservis, 2015. 315 stran a CD s vybranými nahrávkami rozhlasových pořadů. Recenze na sborník od Jana Malury je v Čítance. Ukázka z knihy pak v Přílohách.

⁴⁸ Viz zejména: SÁDLO, Jiří; POKORNÝ, Petr; HÁJEK, Pavel; CÍLEK, Václav. *Krajina a revoluce. Významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upravené vydání. Praha: Malá Skála, 2008. Ale také např. SÁDLO, Jiří. *Praha a Brno*. Praha: Kodudek, 2015. Recenze zmiňovaných textů jsou v Čítance.

Zde několik odkazů na další doporučenou četbu.

KOL. *Tvář naší země – krajina domova*. Lomnice nad Popelkou: JB, 2001.

HÁJEK, Pavel. *Krajina zevnitř*. Praha: Malá Skála, 2002.

KUPKA, Jiří. *Krajiny kulturní a historické*. Praha: ČVUT, 2010. Dostupné z: http://www.krajinnnyraz.cz/KUPKA_Krajiny_kulturni_a_historicke.pdf.

KVĚT, Radan. *Duše krajiny. Staré stezky v proměnách věků*. Praha: Academia, 2003.

DADEJÍK, Oldřich; STIBRAL, Karel; ZUSKA, Vlastimil. *Česká estetika přírody ve středoevropském kontextu*. Praha: Dokořán, 2009.

STIBRAL, Karel; DADEJÍK, Ondřej. *Krása – krajina – příroda. I. Kapitoly o roli estetických hodnot ve vztahu k přírodě, krajině a životnímu prostředí*. Praha: Dokořán, 2010.

STIBRAL, Karel; DADEJÍK, Ondřej; BINKA, Bohuslav. *Krása – krajina – příroda. II*. Brno: MU, 2009.

STIBRAL, Karel; DADEJÍK, Ondřej; PEPRNÍK, Michal. *Kauza les*. Olomouc: UP, 2010.

HÁJEK, Pavel. *Česká krajina a baroko*. Praha: Malá Skála, 2003.

HÁJEK, Tomáš; JECH, Karel. *Téma pro 21. století: Kulturní krajina – aneb proč ji chránit?* Praha: MŽP ČR, 2000.

CÍLEK, Václav. *Makom – kniha míst*. Praha: Dokořán, 2004.

CÍLEK, Václav; LOŽEK, Vojen a kol. *Obraz krajiny. Pohled ze středních Čech*. Praha: Dokořán, 2011.

CÍLEK, Václav. *Krajiny vnitřní a vnější*. 2. vydání. Praha: Dokořán, 2007.

CÍLEK, Václav; GREMLICA, Tomáš a kol. *Industriální krajina a její přirozená obnova: Právní východiska a rekultivační metodika oblastí narušených těžbou*. Praha: Novela Bohemica, 2013.

CÍLEK, Václav; FUČÍKOVÁ, Renáta. *Krajiny domova*. Praha: Albatros, 2013.

CÍLEK, Václav. *Posvátná krajina. Eseje o místech, silách a dracích*. Praha: Malvern, 2014.

CÍLEK, Václav; DOSTÁL, Ivo; ŠTĚPÁNEK, Václav (eds.) *Krajiny srdce*. Praha: Novela Bohemica, 2016.

KROUTVOR, Josef. *Chvály, pocty i rozpaky: úvahy o řemesle, obyčejných věcech a krajině*. Praha: Pulchra, 2015.

SVOBODOVÁ, Hana (ed.). *Krajina jako domov*. Žďár nad Sázavou: Okresní knihovna M. J. Sychry, 1996.

ZELENKA, Josef (ed.). *Percepce krajiny a genius loci*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2008.



OLŠOVSKÝ, Miroslav. *Průvodce krajinou*. Praha: Dauphin 2011.

Estetika klade otázku, co hledá člověk v přírodě, kde nejsou restaurace. Bedekry nabízejí relaxaci, odpočinku od stresu stísněných velkoměst. Sbírkou *Průvodce krajinou* Miroslava Olšovského nabízí metaforu vnitřního já. Přesněji řečeno: „tiché skučení větru, sesuté zdi, stromy bez listů“. Kdo zná autora víc než zběžně, ví, že křehkost této melancholie je zdánlivá. Z kratičkových textů, psaných na počátku devadesátých let, vyrůstá specifická vůle, držaná při síle tvarem, jenž se vzpírá jakékoli redundanci, což je zřejmě i autorův programový kód. Sympatické je, že tvůrčí přístup koresponduje s realitou, vždyť v lese nevidíme celý stín stromů, jen část stínu vrženého do úbočí, a ten, částečně zakryt, ztrácí se v přítmí lesa.

Je až s podivem, jak málo prostředků a jak málo slov básníkovi stačí, aby naplno rozehrál čtenářovu imaginaci („Krajinou se drží listí / Vítr a hůl“; s. 13). I když se na první pohled může zdát, že některé obrazy jsou jen v obrysech načrtávané a mlhavé, není tomu tak. Síla Olšovského básně tkví především v tom, že dokáže být velmi přesný a průzračný („Strniště mrazu / Ohně vypalují zemi / Mezi kmeny praská vítr / a hoří“; s. 19). Přestože nám jen drobné signály konkretizují bližší časová určení, nemohu se ubránit dojmu cykličnosti, opakování se, odvěkosti popisované krajiny, která tak nabývá až mytických rozměrů. To vše je navíc podtrhováno opakovaným výskytem všech čtyř živlů, jež jsou v nejrůznějších podobách stálou konstantou Olšovského scenerií. Dalším rysem, který textům dodává univerzální platnost, je vytracení lyrického subjektu, jenž byl v předchozí knize stále nedílnou součástí řady básní.

Kratičkové básně, podobně jako haiku omezené jen na určitý počet nezbytných předepsaných znaků, jsou autorem označovány jako kóany. Texty rezonují i v samotářově doupěti, ale v krajině jsou nepostradatelné.

→ Zadejte do internetového prohlížeče adresu: kontaminace.cenia.cz

Po spuštění chvíli čekejte, až se nainstaluje prohlížeč aplikace. Pak je možno vpravo nahoře volit letecké mapy z 50. let i ze současnosti a porovnávat vzhled krajiny z ptáčích perspektiv. Je možno zobrazit roky snímkování, názvy ulic – ale taky kontaminovaná místa, tedy zpravidla ekologicky nezabezpečené průmyslové a komunální skládky.



Domov a vlast

O tom, co je a co znamená domov a vlast, se mohou kvalifikovaně bavit všichni – laici i odborníci, vzdělanci i ryzí amatéři života. A činíme tak neustále, ať už v patrech akademických či uličním parteru. Náležíme ke kulturnímu a civilizačnímu okruhu, kde bydlet a obývat patří k základním humánním právům a výsadám, ale také občanským a snad i lidským povinnostem a ctnostem. Celý život fakticky zušlechťujeme své obydlí a adaptujeme k sobě vzájemně svůj byt i pobyt. Člověk neusedlý, který si neumí své bydliště udržet, platí za asociála, vyloučeného ze slušné a normální společnosti. I když periferně tušíme, že svobodná nevázanost na místo a pevné poměry je tak nějak původnější, ryzejší, lidsky legitimní a vlastně osudová, poněvadž smrt nás koneckonců z připoutání k danému prostoru definitivně vymaní. (Polovina Čechů dnes dokonce nemá ani hrob!) Ale přesto na té své ulitě umanutě lpíme. Jsme extrémně hnízdomy typy. Jako Češi obzvláště.

Filosof, který nás těmito úvahami o prostoru provází, Martin Heidegger, říká, že v posledku bydlíme v řeči, nemáme nic bližšího než slovo – „Básnický bydlí člověk...“ Přesto se postupně stále více ve svém myšlení zaobíral obýváním země, budováním obydlí. Nemluví sice primárně o domech jakožto budovách, spíše o místech, jež ustavujeme tím, že do nich soustředíme radiály existenciálního směřování a centrizujeme souřadnice hodnotových systémů. My, kdysi rozpřažení do dálav, se usazujeme ve zdůvěrněném okrsku blízké intimity. Na takto osobně privilegovaných místech pak ale zpravidla stavíme, utváříme prostorové zhmotnění svých interních životních preferencí, vytváříme domov. Už jsme si všimli, že pro Heideggera jsou velmi důležité věci, věci nabitě ovšem významy a posvěcené, prosvícené vztahy a odpovědnosti. Člověk tu je přítomen, dokonce všudy-přítomen, ale spíše jako nevyjádřený podmět ve větě. Fenomenologie vidí člověka podstatně jako tělesnou bytost, nikoli jako vyabstrahované humanum nebo jen procesualitu vztahů. Jistě rozumíme tendenci, již filosof zastává, a nepochybně ji podobně také často sdílíme. Ale nesmíme opomenout zmínit i druhý pól, pozici jinou, alternativní, odlišně koncipovanou. Tu nám bude prezentovat také fenomenolog, dokonce soupevník Heideggerův, Emmanuel Lévinas. Heideggerovu pozici domova nám přiblíží třeba filosofka Naděžda Pelcová.⁴⁹ Lévinasův text si však musíme pozorně přečíst.

Vladimír Holan
ZMRTVÝCHVSTÁNÍ

Že po tomto životě zde mělo by nás jednou vzbudit
úděsné ječení trub a polnic?
Odpusť, Bože, ale utěšuju se,
že počátek a vzkříšení všech nás nebožtíků
bude ohlášen tím, že prostě zakokrhá kohout...
To potom zůstaneme ještě chvíli ležet.
První, kdo vstane,
bude maminka ... Uslyšíme ji,
jak tichounce rozdělává oheň,
jak tichounce staví na plotnu vodu
a útulně bere z almárky kávový mlýnek.
Budeme zase doma.

emmanuel lévinas

heidegger, gagarin a my

Prý je nutné bránit člověka před technikou našeho věku: člověk v ní přišel o svou identitu a stal se pouhým kolečkem nesmírného soukolí, v němž se točí bytosti i věci. *Existovat* jakoby bylo totéž co *využívat* přírody. Ve víru tohoto podnikání, které stravuje samo sebe, pak nezůstává jediný pevný bod. I osamělý poutník, který se toulá po krajině s jistotou, že patří sám sobě, je ve skutečnosti zákazníkem turistického a hotelového průmyslu a bez svého vědomí i předmětem výpočtů, statistik a plánů. Nikdo neexistuje pro sebe.

V tomto pohledu na věci je kus pravdy. Technika je nebezpečná. Neohrožuje jen identitu lidí. Hrozí roztržít celou planetu. Odpůrci industriální společnosti jsou však povětšinou reakcionáři. Zapomínají na velké naděje naší doby či je přímo nenávidí. Nikdy totiž nebyla v lidských duších tak silná víra v osvobození člověka. Tato víra se neopírá o vymoženosti, s kterými moderní technika a nové zdroje energie vycházejí vstříc dětinské instinktivní touze po rychlosti. Neopírá se o krásné mechanické hračky, které pokoušejí věčné dětství dospělých. Víra v osvobození člověka spadá v jedno s otřesem usedlých civilizací, s rozpadem nánosů minulosti, s vyblednutím lokálních koloritů, s trhlinami, které začínají vrásnit všechny ty překážející a těžkopádné věci, jimiž se zaštiťují lidské partikularismy. Pouze zaostalost se jich může domáhat jako vlastního *raison d'être* a v jejich jménu bojovat o své místo v moderním světě. Technický rozvoj není příčinou, nýbrž naopak důsledkem toho, že lidská podstata ze sebe s úlevou shazuje svou noční tíhu.

⁴⁹ Její článek je v Čítance.

Mám na mysli jistý módní proud moderního myšlení, pocházející z Německa, který zaplavuje pohanské zákoutí naší západní duše. Myslím Heideggera a heideggeriány. Člověk má prý znovu nalézt svět, který lidé ztratili. Údajně prý neznají nic než hmotu, která se před nimi tyčí, jakoby postavená proti jejich svobodě. Lidé už znají jen *objekty*.

Znovu najít svět, to znamená znovu najít dětství tajemně schoulené v Místě, otevřít se jasu širých krajín, okouzlení přírodou, velkoleposti hor; znamená to rozběhnout se cestou, která se vine mezi poli, a cítit jednotu, již vytváří most spínající říční břehy i architektura staveb, přítomnost stromu, lesní přítmí, mystérium věcí – hliněného džbanu, střevíců sešlapaných venkovany, i třpyt karafy s vínem na bílém ubruse. Samo Bytí jsoucna se má projevovat v těchto privilegovaných zážitcích, dávajíc se člověku a svěřujíc se do jeho ochrany. A člověk, strážce Bytí, získává touto milostí svou existenci i svou pravdu.

Učení jemně vypracované a nové. Vše, co se po staletí jevilo jako to, co člověk přidal k přírodě navíc, zde září jako součást nádhery světa. Umělecké dílo – záblesk Bytí, a nikoli výtvar člověka – dává této předlidské nádhře znovu zazářit. Mýtus se vypráví v přírodě samé. Příroda je vsazena do této prvotní řeči, která nás vyzývá a tím teprve zakládá lidskou řeč. A člověk musí umět naslouchat, porozumět a odpovídat. Ale porozumět této řeči a odpovídat na ni, to neznamená oddat se logickým úvahám sestaveným v systém poznání. Znamená to obývat místo, pobývat. Zakořenění. Toto slovo se vnucuje: ale ani rostlina není zakořeněna natolik, aby dokázala definovat ono důvěrné srozumění se světem. Trocha lidskosti od přírody vzdaluje, mnoho lidskosti k ní přivádí. Člověk obývá zemi radikálněji než rostlina, která z ní těží jen živiny. Báje, které vypráví ona prvotní řeč světa, předpokládá pouta jemnější, četnější a hlubší.

A zde se setkáváme s věčným svodem pohanství, jež přesahuje dětinskost modloslužby, už dávno překonaná. *Sakrální pronikající skrze svět* – a právě negací toho a možná ničím víc je judaismus. Kácet posvátné háje – teď už rozumíme čistotě tohoto údajného vandalství. Mystérium věcí je totiž zdrojem krutosti vůči lidem.

Vsazení do krajiny, připoutání k *Místu*, bez něhož by vesmír ztratil svůj smysl a stěžl by vůbec existoval, to je ono rozpolcení lidstva na domorodce a cizince. A z tohoto hlediska je technika méně nebezpečná než genii loci, bůžkové Místa.

Technika ruší výsadu tohoto vkořenění a exilu, který s ním souvisí. Technika od této alternativy osvobozuje. Nejde samozřejmě o to, vrátit se ke kočovnictví, ostatně stejně neschopnému jako usedlá existence vymanit se z určitého kraje a klimatu. Technika nás osvobozuje od heideggerovského světa, od pověr *Místa*. Vzniká tak šance vnímat lidi mimo postavení, v němž se octli, nechat zářit lidskou tvář v její nahotě. Sokrates dával městu přednost před venkovem a stromy, neboť ve městě lze potkat lidi. Judaismus je bratrem sókratického poselství.

Co je obdivuhodné na Gagarinově výkonu? Jistě ne jeho varietní kousek, který uchvacuje davy. Není to ani sportovní hodnota jeho výkonu, kterým překonal všechny rekordy v rychlosti a výšce. Větší význam má otevření dveří k novým poznatkům a novým technickým možnostem, odvaha a osobní Gagarinovy ctnosti; věda umožnila počín, který předpokládá ducha odříkání a oběti. Nejdůležitější je však zřejmě fakt, že člověk opustil Místo. Po dobu jedné hodiny existoval mimo horizont. Kolem něho bylo jen nebe – či přesněji řečeno geometrický prostor. Člověk existoval v absolutně homogenního prostoru.

Judaismus byl vůči místům vždycky svobodný. Zůstal věrný své nejvyšší hodnotě. Bible zná jen Svatou zemi. Zemi bájnou, která sama vyvrhuje nespravedlivé, zemi, v níž nelze zakořenit bezpodmínečně. Jak střízlivá je kniha knih v popisu přírody! „Země, kde teče mléko a med.“ Krajina je zde vystižena potravinářským slovníkem. V jediné větě „... byl čas prvních hroznů“ (Nu 13,21) na okamžik zaleskne se hrozen, zrající ve výhni štědrého slunce.

Je tu ovšem tamaryšek vysazený Abrahamem v Beer-Ševa (Gn 21,33): Jeden z vzácných „individuálních stromů“ v Bibli, svěží a vybarvený, okouzlující představivost uprostřed tolika putování

napříč tolika pouštěmi. Ale pozor! Talmud se asi obává, abychom se nedali zlákat jeho zpěvem v jižním větru a abychom v něm nehledali smysl Bytí. Vytrhuje nás z našich snů: tamaryšek je akronym. Tři písmena, z nichž se skládá jeho hebrejský název, jsou iniciálami pro Potravu, Nápoj a Obydlí. Tři věci nezbytné k životu, tři věci, které člověk nabízí člověku. A země je tu od toho. Člověk je jejím pánem, aby mohl sloužit lidem. Zůstaňme pány mystéria, Jež země vydechuje. Zřejmě v tomto bodě se judaismus rozchází s křesťanstvím nejvíc. Katolicita křesťanství do sebe vstřebává v kultu světců a v kultu svatých míst i ony dobře známé a podmanivé bůžky. Křesťanství sublimuje původní vkořeněnou zbožnost a tím ji udržuje zbožností živící se krajinami, rodinými, rodovými a národními vzpomínkami. Díky tomu dobylo křesťanství svět. Judaismus modly nesublinoval, požadoval naopak jejich zboření. Stejně jako dnes technika, judaismus demystifikoval vesmír, odčaroval přírodu. Díky své abstraktní univerzalitě je judaismus ve střetu s imaginací a vášněmi. Objevil však člověka v nahotě jeho tváře.

LÉVINAS, Emmanuel. Etika a nekonečno.

Emmanuel Lévinas reprezentuje jednu z podob typicky židovského myšlení, které je vysoce humanistické, ale pramálo ekologické. Respektive – je silně antropocentrické. Navíc nás v tomto případě konfrontuje s provokativní otázkou: A co ti barbaři? Co když nějací podlidi nebudou ochotni s námi sdílet naši fascinaci? Vyhnat je? Zavřít do ghetta? Vyhubit...?

Lévinas má samozřejmě osobně spadeno na Heideggera. Zakusil to sám na sobě, jak se Heidegger přidal k těm, kteří ony podlidi vyháněli ze své skvělé vlasti, barbary ze své vyspělé civilizace. Ale jeho výčitka platí i obecně. Uzavřeme se před imigranty, před nomády, kteří nejsou vkořenění do místa, našeho Místa? Není pro nás taky vazba ke krvi a půdě – tedy příběhům, tradicím, paměti a s nimi spojené unikátní krajině – víc než „pouhý“ abstraktní, liberální humanismus?

Podle Heideggera patří k fenoménu domova dům, byt a bydlení. Také krajina, byť třeba i periferní. Podle Lévinase domov spíše souvisí s tělem, tělesností – žitým tělem, v němž je jednota tělesného i duchovního, tedy s tělem, které je i na cestách. Ke kterému z pólů se přikloníme?⁵⁰



Přízrak něžného ekofašismu

Vznik **ekologického myšlení** a **zelených hnutí** je možno datovat do počátku 70. let 20. století a popsat jako vstup něčeho, co do té doby existovalo spíše stranou pozornosti, do veřejného povědomí nebo uvědomění si široké koherence do té doby svébytných jevů (zvědomění, pojmenování). Byl by to tak proces obdobný vzniku druhé vlny feministického hnutí v 60. letech nebo hnutí new age kolem roku 1980 či postmoderny rovněž kolem roku 1980. Celá řada myšlenkových i sociálních pohybů, zprvu neznatelných, s rozmanitou etiologií, vzájemně na sobě nezávislých, s odlišnou dynamikou dobových změn se náhle slije v širší proud a veřejnost je začne vnímat jako jednu „řeku“, zejména pokud se někomu podaří naléznout pro tak komplexní jev šťastné a trefné pojmenování, které se uchytí. Současně probíhá proces intelektuálního uvědomování, kdy se četbou a studiem

⁵⁰ Aktuálně se k tomuto – vlastně už „starému“ – problému vyslovil olomoucký fenomenolog Ivan Blecha. K opozici Heidegger – Lévinas připojil ještě i kritiku techniky u José Ortegy y Gasset. BLECHA, Ivan. Technika, stavění a bydlení u Martina Heideggera a José Ortegy y Gasset. *Filozofia*, 2017, č. 5, s. 333–346. Článek je v Přílohách. V roce 2018 jej vtělil do publikace *Prostory zjevnosti*. Zlín: Archa, 2018.

s překvapením zjišťuje, že hnutí mělo své předchůdce a zdaleka není tak nové a originální, jak se aktuálně zdá.

Do ekologického myšlení a zelených hnutí se počátkem 70. let přelila část energie mládežnických revolt, které právě tehdy poměrně náhle skončily. Mladí po jakémisi šoku či útlumu (který mohl dostat vizuální a emocionální podobu třeba násilným ukončením Pražského jara vpádem sovětských tanků do Československa v roce 1968 nebo tragickými událostmi na koncertech následujících po legendárním Woodstocku v roce 1969) upadli do kocoviny a většina z nich zase nastoupila do škol či v saku a kravatě začala dělat byznys... Ale někteří se nechtěli jen tak vzdát, a přetavili svůj vzdor v hnutí, která byla sice alternativou k nenáviděnému establishmentu, ale přitom byla sociálně konstruktivní. To byl mocný impuls pro už v zárodku existující zelené hnutí. A současně výbuch diverzity rozmanitých sociálně-politických angažmá, oné alternativní rozmanitosti, již Hana Librová dala jméno „pestří“.

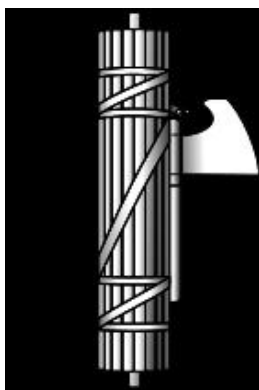
Jak už to tak bývá u podobných řek – když zůstaneme u tohoto průměru –, hlavní tok se skládá vlastně z různých dílčích proudů, dravějších i pomalejších, hlubších i povrchních – a na okrajích či na hladině se občas tvoří dramatická pěna – radikální a extremistická hnutí.

V zeleném táboře se podobné excesy objevily později a teprve až v 80. letech získala zelená hnutí také svou odvrácenou stinnou tvář, která se stala snadným terčem široké společenské kritiky.

Nepátral jsem po tom, kdy přesně se zrodilo označení **ekofašismus**. Ale myslím, že nebudu daleko od pravdy, když se domnívám, že jako hanlivá nálepka přišlo z Ameriky. Tam se tradičně výrazy jako *nazi*, *fascist* nebo *Hitler* (*hitlerize*) nešetří. My v Evropě jsme na tato slova mnohem háklivější. Označení jako *feminacistka* (*feminazi*, *feminazism*) nebo *grammar nazi* už mezitím vešla do oficiálních publikací Urban dictionary. Výrazy jako *fašista*, *nácek*, *Hitler* (*hitler*), ale taky *koncentrák*, *genocida*, *Osvětim*, *Treblinka*, *diktátor*, *rasista*, *Mengele* apod. se užívají ve velmi přeneseném slova smyslu jako hanlivé označení pro jakékoli jednání, které vykazuje třeba jen minimální znaky autoritativnosti, nátlaku, fanatismu, totalitních tendencí, netolerance, rasismu, paternalismu apod. Samozřejmě, že se skutečným italským fašismem či německým nacionálním socialismem to má velmi málo společného.

„Ekofašismus“ tedy může být jen pouhá hanlivá nálepka, prázdný pojem, který chce ublížit, difamovat.

Ale záhy se ukázalo, že zelené hnutí má s německým nacionálním socialismem víc společného, než by se člověk nadál. V nacistické ideologii a politické strategii byl jeden pozoruhodný proud, který vycházel ze společných inspiračních zdrojů, z nichž povstaly i některé alternativy pro-přírodního, ochranářského, a tedy proto-ekologického myšlení a angažmá. Tyto inspirační zdroje jsou domovem převážně v německy mluvících zemích



(zejména střední Evropy – Švýcarsko, Rakousko, jižní Německo), ale rezonují i ve Skandinávii. V tom případě pojem „ekofašismus“ nabývá jiného, konkrétního a specifického významu. Při této příležitosti bych si dovolil etymologický exkurz. Latinské *fascere*, *fascio* znamená vázat, svazovat, poutat k sobě. Fasces byly svazky prutů, do nichž byla zasazena sekera – symbol římské říše, vyjadřující myšlenku shrnutelnou jednoduchým heslem: V jednotě je síla. V české národní mytologii ji známe jako pruty Svatoplukovy. Myšlenka je svůdná: Budeme-li držet pohromadě, budeme nerozborní. Necháme-li se sevřít pevnými obručemi kolektivismu, utrpí sice mírně naše osobní svoboda, ale jako celek snáze dosáhneme svého, totiž

prosazení kolektivního zájmu (obecného dobra). To je obecně platná a fungující strategie, uplatňovaná jak na dětském skautském táboře, tak v náboženských komunitách či sousedských občanských spolcích. Tato idea skutečně spolupůsobila při zrodu italského fašistického hnutí na přelomu 19. a 20. století a také mu dala název. Avšak jev sám v mnohem subtilnější podobě známe i z výrazu **fascinace** – tedy uchvácení, upoutání, stržení, zaujetí, dokonce až zajetí... Při striktním uplatnění etymologie a dodržení náležité fenomenologické a hermeneutické citlivosti bychom mohli přesně rozlišit fascinaci od toho, čemu Řekové říkali *thauma*, *sebas*, *aidos* či *ekstasis*. To, že je něco „fascinující“, neznamená jednoduše úžasné (to by bylo *thauma*), fascinace není nadšení (to je spíše *sebas* – povznášející oduševnění). To, že nás něco přivádí k ustrnutí, je spíše *aidos* – posvátná hrůza. A jsme-li u vytržení, jde o *ekstasis*. V pojmu fascinace je vždy přítomen onen prvek **pout, vazeb**, tedy něčeho nebezpečného, co si nepřejeme, čeho se vlastně bojíme, ale co je, někdy, ach, tak slastné...

Dětská zavinovačka, psí obojek s vodítkem – jaký to obraz bezpečí. Pruty seříznuté, pěkně srovnané do zákrytu, sešněrované glajchšaltujícími pravidly – není to idylický obrázek skvěle uspořádané společnosti? Racionálně, přímo platónsky... Sen každého manažera, politika. Ale i občana – ovčana, jenž tak rád strká hlavu do kdejakého chomoutu, jen aby jí nemusel sám vládnout...

Ale vraťme se k oněm proto-ekologickým prvkům v ideologii nacistického Německa. Jedním z inspiračních zdrojů byly ideové koncepce, z nichž ostatně povstalo třeba i myšlení Rudolfa Steinera. To už je myslím poměrně známo a bylo to popsáno. Nechci dávat do přímé souvislosti nacismus a steinerovské biodynamické rolnictví – ale významné rezonance tu jsou. Ale ty jsou i v celé obecné atmosféře, v duchovním klimatu jistých společenských vrstev, v nichž se pohyboval i mladý Adolf Hitler a jiní pozdější tvůrci nacistické ideologie. Waldorfské školy ani biodynamické farmy nemůžou za excesy hitlerovského režimu. I když některé osobní vazby a konkrétní kauzy ze 30. a 40. let na ně vrhají neblahý stín.

Heslo *Blut und Boden*, Krev a půda, má hlubší a širší inspirační zdroje a původ. Ale i to už bylo prozkoumáno a popsáno, zejména v souvislosti s pádem tzv. zeleného křídla v nacistické straně.⁵¹

Myšlenka, že environmentální hledisko je nějak spjata s rasovým, národním aspektem, je ovšem pozoruhodná a neomezuje se jen na Německo, nacismus či árijský antisemitismus.

Představili jsme si ji ostatně už na heideggerovské fenomenologii prostoru a z ní povstávajícího proto-ekologického přístupu k přírodě, krajině, místu i věcem.

To, jak a nakolik se Heidegger zapletl s nacismem, je předmětem interpretací, které se liší mírou předporozumění autorů. Než přímá afirmace to ale bude spíše rezonance s dávnými hlubokými kořeny obojího. Jde spíše o německý romantismus, Schellinga a Hegela a o mystiku, nikoli jen německou, a ne jednoduše o nějaké pseudovědecké rasové teorie.

Proto můžeme pominout jako naivní a primitivní snahy některých našich dnešních nácků dodat svému učení zelený háv.

Naopak za prozkoumání by stálo, nakolik máme naše národní zkušenosti s romantismem 19. století stejné s podobnými hnutími národního probuzení přinejmenším v sousedních zemích. Copak naše národní hymna není taky opěvováním nějaké té „Blut und Boden“?



⁵¹ BIEHL, Janet; STAUDENMEIER, Peter. *Ekofašismus. Poučení z německé zkušenosti*. Olomouc: Votobia, 1999. Publikace je v Přílohách. Dobré, srozumitelné a poměrně stručné shrnutí nabízí tento autor – SVRŠEK, Jiří. *Ekofašismus. Natura plus*, 2004, č. 4–6. Dostupné z: <http://natura.baf.cz/natura/>.

Za ekofašismus tedy nepokládám jen totalitní tendence nutící občany obětovat vlastní zájmy či svobody na oltář „vlasti“ či „krajiny domova“. Ale pokládám za něj i onu tak fascinující (svůdnou, strhující) nabídku mystického spojení mezi krajinou, lokalitou, místem na straně jedné – a příběhy a tradicemi, které si **náš** lid s oněmi místy spojuje, na straně druhé. Nemusejí to tedy být žádní hnědí náckové, kteří si přimalovávají zelenou tečku na své červenočerné vlajky. Může jít o velmi milé lidi, básníky, romantiky, kteří vemlouvavým hlasem líčí poetickou hodnotu ducha místa a sugerují nám představu, že právě toto místo je třeba pastýřsky chránit, neboť bez něj by naše duše nebyla tím, čím být má. Ono to má blíž spíše k hlubinné ekologii a panteistickému pohanství než k nějaké totalitní ideologii. Ale potenciálně nebezpečné to za určitých okolností být může – totiž sociálně, kulturně. I když ekologicky (environmentálně) to, zdá se, nemá chybu.

Heidegger začal jistým Wiederverzauberung, znovu-zakouzlením, okouzlením, fascinací – tedy opakem k někdejšímu sekularizačnímu Entzauberung (odkouzlení), Entmythologisierung (demytologizaci). Heideggerovi jde o uctivý respekt k autenticitě věcí, o to, že je třeba nechat věcem jejich vlastní bytí.

Christian Norberg-Schulz už mluví o geniu loci a posvátnu. Z místa, lokality už něco aktivně vyzařuje. Konstelace krajiny a místní architektury je neodmyslitelně spjata s konkrétní lidskou komunitou a jí udržovanou tradicí (pamětí).

Rovněž Václav Cílek neváhá užít tyto vágně poetické obraty – genius loci, posvátno, krajina, paměť. Mírně a laskavě předpokládá a stvrzuje, že tuto jedinečnou kombinaci lokality a kulturní identity daného lidu je třeba chránit, povzbuzovat... (Ale otázka je, zda taky bránit před případnými barbary, ať už našimi vlastními, či přistěhovalými.)

Jak rozkošné a milé! Kdo by odolal? Rezonuje to ve mně. Dojímám se.

Co taky namítat, když vidíme věc tak vzácnou – Václav Cílek nebo Erazim Kohák jsou ryzí vlastenci! (Kohák v knize *Domov a dálava* navazuje na Patočku a fenomenologickou metodu).

Ale! Ale... postavme si nyní vůči tomu všemu jako kontrapunkt obavy Emmanuela Lévinase, které to celé staví do zcela jiného světla. Určitá část intelektuální veřejnosti sdílí jisté obavy z oné temné stránky Heideggerova učení a mnozí se dají svést k paušalizujícím předsudkům, že celá heideggerovská a patočkovská a havlovská... (a třeba i cílkovská a jiná sluníčkářská) linie myšlení je náckovská.

Přiznám se, že nevím. Jsem rozpolcen. Jsem heideggerovsky okouzlen věcmi a místy. Ale přitom si myslím, že ctím lévinasovský personalismus a za vším hledám tvář konkrétního člověka. Ale jde to skloubit?

Proto jsem nazval celý komplex problémů „přízrak něžného ekofašismu“. Přízrak proto, že jev je mlhavý, neostrý, jen občas vystupující. A taky se ho trochu bojíme, bojíme se toho, co je v nás skryto. Něžný proto, že je vlastně romantický, milý, hezký, spjatý s tak líbeznými pocity a vznešenými city. No a ekofašismus je skutečně svůdný, těžko komu vyčítat, že mu podlehe.

Inspiroval jsem touto myšlenkou studentku Denisu Pištěkovou, která se ve své diplomové práci pustila do detailního prozkoumání daného jevu. Včetně analýzy veřejných vystoupení Václava Cílka – s cílem zjistit, zda je opravdu natolik nacionalistický a xenofobní, jak tušíme. Její obsáhlá a poctivě provedená práce je v Přílohách.

Podarilo se jí ve stručnosti přehledně popsat i tzv. identitární hnutí, tedy možná jen obyčejné vlastence, kteří se však ve vypjatých situacích chovají trochu křečovitě. Ukazuje se, že i tato škála je poměrně široce rozpjatá od seriózních konzervativců typu prince Charlese nebo britského filosofa a politologa Rogera Scrutona až po holohlavé nácky v maskáčích či do uniforem nadité slovenské kotlebovce. Identitární hnutí se ale někdy účinně halí do národní vlajky a vypouští zelenou mlhu ochránářských řečí. Není snadné rozlišit, kdo je kdo.

5 Zahrada a město

Někdejší napětí město versus venkov už neplatí. Chceme mít obojí – zelená města. Jan Gehl: Města pro lidi, ne pro auta. Guerilla gardening. Fenomén českého zahrádkaření.

Rajská zahrada a nebeské město

Na počátku byla zahrada, tedy rajská zahrada, Eden. Ale na konci má být město, tedy nový Jeruzalém. Podle Bible. V první biblické knize, První knize Mojžíšově, se píše o stvoření člověka a jeho zasazení do idyllické zahrady. V poslední biblické knize křesťanského kánonu, Zjevení Janovu, se po líčení všech apokalyptických hrůz, jež postihnou celý svět, propadlý hříchu, a tudíž zatracení, prorocky zvěstuje vize nové země a nového nebe, jež Bůh svým omilostněným připravil, totiž města, nového Jeruzaléma, sestupujícího shůry. Napětí mezi zahradou a městem zde není polaritní, jde o překonání, růst, vývoj v rámci dějin spásy. Město je jednoznačně viděno jako lepší. Židovství ani křesťanství neuvažuje cyklicky, nemáme se platónsky vrátit k ideálnímu počátku, uvažuje lineárně, vzestupně, možná evolučně, možná dokonce revolučně... Člověk už se zkrátka nemá vrátit do lůna matky přírody, ale ani do oné rajské zahrady. Jeho budoucnost je v krystalicky čisté formě civilizace – ve městě.

Gen 2,7-9,15-17; 3,1-7a: *I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chřípí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem. A Hospodin Bůh vysadil zahradu v Edenu na východě a postavil tam člověka, kterého vytvořil. Hospodin Bůh dal vyrůst ze země všemu stromu žádoucímu na pohled, s plody dobrými k jídlu, uprostřed zahrady pak stromu života a stromu poznání dobrého a zlého. ... (15) Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil. A Hospodin Bůh člověku přikázal: „Z každého stromu zahrady smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti.“ ... (3.1) Nejzchytralejší ze vši polní zvěře, kterou Hospodin Bůh učinil, byl had. Řekl ženě: „Jakže, Bůh vám zakázal jíst ze všech stromů v zahradě?“ Žena hadovi odvětila: „Plody ze stromů v zahradě jíst smíme. Jen o plodech ze stromu, který je uprostřed zahrady, Bůh řekl: »Nejezte z něho, ani se ho nedotkněte, abyste nezemřeli.«“ Had ženu ujišťoval: „Nikoli, nepropadnete smrti. Bůh však ví, že v den, kdy z něho pojíte, otevrou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré i zlé.“ Žena viděla, že je to strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševědoucnost. Vzala tedy z jeho plodů a jedla, dala také svému muži, který byl s ní, a on též jedl. Oběma se otevřely oči: poznali, že jsou nazí.*

Zj 21, 1-4,10-18: *A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město, nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha. (...) „Hle, příbytek Boží uprostřed lidí, Bůh bude přebývat mezi nimi a oni budou jeho lid; on sám, jejich Bůh, bude s nimi, a setře jim každou slzu z očí. A smrti již nebude, ani žalu ani nářku ani bolesti už nebude – neboť co bylo, pominulo.“ (...) Ve vytržení ducha mě vyvedl na velikou a vysokou horu a ukázal mi svaté město Jeruzalém, jak sestupuje z nebe od Boha, zářící Boží slávou; jeho jas jako nejdražší drahokam a jako průzračný křišťál. Město mělo mohutné a vysoké hradby, dvanáct bran střežených dvanácti anděly a na branách napsaná jména dvanácti pokolení synů Izraele. (...) Město je vystaveno do čtverce. (...) Hradby jsou postaveny z jaspisu a město je z ryzího zlata, zářícího jako křišťál.*

V minulé kapitole jsme si ukázali, jak Emmanuel Lévinas jako správný žid velebí město, protože to je místo lidí, pro lidi. Jak se dovolává Sókrata, který měl taky radši města než přírodu, krajinu, kde jsou „jen stromy“, zatímco ve městě jsou lidé. Judaismus přešel od staré židovské kočovné mentality k novému usedlému životu, usazenému v místě, městě, totiž v **civis**, civilizaci, nikoli k zakořenění v krajině, v pohansky, pověřčivě zbožštěné „vlasti“. Jisté rysy a tendence naší židovsko-křesťanské tradice, podporované i rysy antickými, řeckými a římskými, nás táhnou k civilizaci, racionálně, technicky a industriálně zmustrovanému světu, novému prostředí ideálně uzpůsobenému člověku stále se vyvíjejícímu, skvělým populacím, lepším, než byly kterékoli předchozí.

Město se buduje jako ohrazený prostor bezpečí před nepřátelskou „šíravou“ a „dálavou“ neomezené otevřené krajiny, jako vnitřek před „**venkovem**“. Podle jistých archeologických a historických náznaků se od počátku města budovala jako sídelní centra moci malých územních státních celků. Jejich obranný charakter byl namířen proti jiným podobným městským státům, jež si tehdy v ustavičných válkách vzájemně konkurovaly. Ale hradby a střežené brány sloužily stejnou měrou také jako ochrana před nekontrolovaným vstupem „venkovanů“, vůči nimž se „měšťané“ stále více kulturně a civilizačně vymezovali. Polopropustné membrány hradeb a bran umožňovaly vzájemně výhodnou směnu mezi vnitřním a vnějším okruhem, město totiž disponovalo koncentrovanou řemeslnou výrobou a obchodem, venkov zase produkcí potravin. Vzájemný styk obyvatel byl ale stále více regulovaný.

Stejné napětí panovalo i mezi prostorem zastavěným, tedy civilizovaným, a volným, tedy „divoce“ bující okolní přírodou. Obyvatelé města se také částečně věnovali produkci potravin, měli malé polnosti, zahrady, domácí zvířata – ale zpravidla za hradbami, v příměstském, relativně chráněném prostoru. Do města si mnoho zeleně nepouštěli, na to byla jeho půda příliš drahá.

Tato napětí mezi městem a přírodou (otevřenou krajinou) a měšťany a venkovany fungovala od počátku civilizace až do 20. století. Pak se náhle rozdílly setřely a město jako způsob života, jako mentalita, se vítězně rozprostřelo po téměř celé krajině. Připisuje se to zejména televizi, ale zásluhu mají i automobily a asfaltované silnice. Styl – způsob oblékání, vybavy domácností, mluvy, okruh sdíleného vědění a názorů, životních hodnot a strategií – se rychle homogenizoval, vlastně převládl onen městský. I když se někdy pro tento jev vžilo i označení **globální vesnice**: média, celoplanetární zasíťení, ale i dopravní prostředky, zejména nadzvuková letadla, způsobila, že k sobě máme najednou tak blízko jako lidé na vesnici. I lidé na vesnici začali žít, myslet jako lidé ve městě. A lidé z města už se přestali štítlivě vymezovat vůči venkovanům, a okupovali vesnice a krajinu svým rekreačním průmyslem. Vztah město – příroda a město – venkov už není výlučný (vzájemně vylučující), ale polaritní (vzájemně doplňující). Často žijeme tam i tam, na pomezí, v suburbii, příměstském prostoru, nebo rychle střídáme prostředí pomocí dopravních prostředků. Tak to alespoň platí pro vyspělé země euroatlantické civilizace. Posun tímto směrem je ale patrný všude. V krátkém čase několika posledních desetiletí se obyvatelstvo i v takzvaných rozvojových zemích přesunulo do měst. Dnes už nadpoloviční většina obyvatel Země žije ve městech, a nejrychleji rostou města velká, megalopole. Nápadně rychlý byl tento proces v Číně. Velmi brzy bude počet obyvatel měst v celoplanetárním měřítku přesahovat 80 %. A to navzdory tomu, že život ve městech, zvláště těch přelidněných, je v mnoha ohledech těžší – a kratší.

Prudká **urbanizace** je spolu s **industrializací** pokládána za definiční znak moderny, modernizace, **moderní doby**. Zpravidla se za její hlavní hnací impuls označuje uvedení plodů osvícenské filosofie do různých oblastí života společnosti, zejména v 18. století. A za typický znak dobového obratu slouží vynález parního stroje na sklonku 18. století. Továrny a železnice totiž nejdříve a nejrychleji způsobily onu homogenizaci životního stylu a myšlení. Moderní město je uskutečnění dávného snu lidstva. Ale od chvíle, kdy se lidé

osudově s městy spojili, nepřestávají se nostalgicky ohlížet za přírodou, s níž ztratili životodárný kontakt, a za venkovem, na nějž jim díky selektivní paměti zůstaly jen idealizované vzpomínky.

Město se skutečně stalo součástí vidiny spásy nebo žádoucího cíle evoluce (vývoje, pokroku), jak vidíme například v žánru sci-fi nebo i v občasných pokusech realizovat utopické představy o ideálním městě, jako byl např. už náš Tábor nebo města budovaná jezuitskými misionáři v Paraguayi či post-hippie komunitami (Auroville nebo Arcosanti).

K městu se v dalších kapitolách ještě vrátíme. Bádání o městě se věnují nové obory jako urbanistika, sociální či politická geografie, urbánní antropologie, ale nově o něm přemýšlí i filosofie (která o městě ostatně přemýšlela už od dob svého vzniku, například ta řecká). My se však nyní – s vědomím toho všeho – zaměříme na zahradu.



Myslet zahradu

Myšlení začíná **údivem**. Buď je něco skutečně hodno žasnutí, nebo věc dosud známá, až banální, náhle ztratí svou samo-zřejmost a stane se vlastně zcela neznámou a novou, jakoby prvně spatřenou.

Vystavme se tedy v duchu fenomenologické metody tomu, jak se věci samy jeví. V našem případě zahrada. Můžeme to zkusit pomocí **brainstormingu**:

zahrádní terapie; meditační zahrady; náboženské zahrady; klášterní zahrady (vnitřní dvůr, rajská zahrada); mariánské zahrady; mystické zahrady; čínský mudrc a jeho zahrada; japonské zahrady; miniaturní zahrady; suché zahrady; visuté zahrady Semiramidiny; Epikúrova zahrada; komunitní zahrady; zahrádkářské komunity; guerilla gardening; zeleň ve městech (městská zeleň); zelená města; české zahrádkářství; Elysium; Arkádie; Eden...



A správné myšlení pokračuje **otázkou**, pokud možno přesně položenou otázkou, nelze-li jinak, zvědavým tápáním. Výsledkem by mělo být, že se nám předmět zájmu lépe rozlišuje od jiných, vymezuje se, **definuje**. Co je to tedy zahrada?

Zahrada – je to ochočená, domestikovaná příroda? Nebo naopak extenze domova do vnějšího prostředí? Na druhé straně je zahrada něco jiného než pole, louka, tedy zemědělství, rolnictví. Ale také to není ani striktně příroda, ani krajina. Jak vůbec rozlišíme zahradu, krajinu, park, sad, krajinný útvar či prvek?

Jsou zde širší **kontexty**: Divočina – pustina – příroda – krajina – venkov – město – životní prostředí – domov... I užší kontexty: Pole, louka, les, háj, sad, alej, park, vinice...

I zde jsou samozřejmě různá **pnutí**, **duality** a **polarity**: zahrada versus město; venkov versus město; *natura* versus *cultura*; práce versus odpočinek (relaxace); práce versus zá-

bava; progres (průmyslová velkovýroba potravin) versus regres (malovýroba, samozásobitelství); tlak globalizace a firem velkého kapitálu versus lokalizace, drobné farmaření. Jistě to vše souvisí i s typologií a hierarchií profesí – lovec, rolník, pastýř...

Přidáme etymologii jako archeologii slov a už můžeme začít filosofovat.

Etymologie: garden, z franc. jardin, v pozadí je představa něčeho uzavřeného a střeženého – garda. Blízko k tomuto termínu má i hort, cohorta jako něco střeženého, ohrazeného. A k tomu má blízko i yard – dvůr. Orchard je zelinářská nebo ovocná zahrada blízko domu, usedlosti, tvořící její součást. Slovanské grad podobně byl hrad, ale i město.

Nejen město, i zahrada se v dějinách filosofie stala předmětem hlubokomyslných úvah. Jednak jako věc hodná zamyšlení. Ale také jako záminka k přemítání a rozmlouvání. Je to téma pro interdisciplinární diskurs. V záběru je biologie, ekologie, ekonomie, estetika, sociologie, psychologie, dokonce i psychoterapie, architektura – ale třeba i náboženství, i psychoanalýza, zahrada je totiž kromě jiného i archetyp.

Zahrada je **ohrazená země**. Malý kousek zemědělské půdy vychvácený okolní krajině, vymezující se proti divočině, přírodě (volnosti, šíři, dálavě), ale vůbec vůči světu. A ovšem i vůči druhým lidem, cizím. V tom smyslu jde o podobný jev jako domov. Zahrada je stejně jako dům, domov výsledkem procesu privatizace, soukromnění. Tedy i budování identity, individuality, personality, konceptu jáství. Je tam i prvek skrývání se, zanoření, ponor, možná útěk (eskapismus).

Jako ohrazená země je ekonomicky trojnásobně efektivní oproti zemi neohrazené. Metaforicky to značí výhodu soukromého vlastnictví oproti komunitnímu společnému sdílení, osobní odpovědnosti za sebe sama oproti solidaritě a kolektivní nezodpovědnosti. Civilizačně je to pokrok v rámci neolitické revoluce.

Zahrada nám byla vložena do vínku jako vize ráje, jež od doby, co jsme z něj byli osudově vypuzeni, marně hledáme. Je to sen, a zdaleka ne až a jen romantický. Arkádie se nám stala symbolem líbezného prostředí (líbeznice) kombinujícího všechno – širou krajinu i útulně blízké zemědělské okolí obydlí: háj, pole, zahrady, sady a vinice spjaté v jeden idylický horizont.

Zahrada je něco mezi, je to průnik (syntéza?) protiběžných pohybů. Klademe si nad ní otázku, co je vlastně podstatou, smyslem **přirozenosti** a **umělosti**. Co to znamená **nechat to být** a co znamená **pěstít, šlechtit**? Je přirozená i umělá, je místem spočinutí a užívání si, ale i práce a péče, je soustředná a soustředující, ale může fungovat i komunitně, jako kondenzační jádro komunity, sbližuje a buduje společenství. Je to svět běžný a banální – ale je to i umělý výtvar, estetický artefakt. Je produkční, obživná, tedy jde o ekonomický statek, výrobní nástroj či sílu, ale je současně i místem odpočinku, tedy svátečního, svátostného nicnedělání. Může být obojím – je užitečná i pěkná (*utile i dulce, profit i ornament*).

Jak už bylo řečeno, *cultura* je latinský novotvar (Ciceronův) pro řecké *epimeleia*, péče. Oproti tomu stojí *natura*, přirozené, zrozené, samo se rodící, což je překlad řeckého *fysis*. Řekové jako protiklad k *fysis* měli *nomos*, což je zákon, zákony, zvyky, konvence, tradice, ale taky geometrická jsoucna a abstraktní pojmy. Nomos je ovšem původně etymologicky pastvina, protože kolem vymezení pastvin krystalizovalo zvykové právo.

Jak souvisí **příroda** s (lidskou) **přirozeností**? Je to příroda člověkem zušlechtěná, tedy kultivovaná, tedy kultura? Anebo je naše přirozenost nějakou „druhou přírodou“, „jinou přirozeností“? Je zahrada nebo krajina onou druhou přírodou?

Podstatu problému si uvědomíme, podíváme-li se na rozdíl mezi francouzskou zahradou, ornamentálně geometrickou, a anglickým parkem, kultivovanou lesostepí, roman-

ticky nepravdělnou. První je výsledkem pracné péče, díky níž vše je zbaveno své přirozenosti, keře a stromy jsou střižené do geometrických tvarů. Druhá je výsledkem okázale rafinované nedbalosti – *lazy chic*.

Vezmeme-li to ze strany recepce, pak se nám tu vynořuje otázka: **Co je to krása?** Co je umění? Věci tak, jak jsou? Anebo tam musí být záměrný tvůrčí akt člověka? Proč je krásný strom, kámen, les, krajina? (A je krásný třeba pták, kůň? Je to přece živá bytost!?) Je vlastně vůbec krásný? Co to znamená krásný? Co je potom smyslem práce umělce? Nápodoba přírody? Kondenzace emočního prožitku nebo účinku? Kondenzace sémantického obsahu?⁵²

Teoretikové umění se přou, kam patří **navrhování zahrad**, parků či krajin. Někteří klasikové je řadí k malířství, jiní k architektuře. Přou se, je-li to tvorba, nebo výběr (volba), případně zhuštění, soustředění. Nebo je to pořádání, uspořádání? Zahrada – na rozdíl od malířství či sochařství v klasickém smyslu – nemusí napodobovat. Možná je to „jen“ **parergon**, tedy to, co je vedle díla (*para ergon*), pozadí, kontext, který ale právě od renesance nabývá na významu. Teprve renesance ostatně oceňuje přírodu jako krásnou. Ale už antičtí filozofové zmiňovali příjemná místa – strom, háj (stín!), pramen, studna, louka s květy, zpěvné ptactvo... Nemysleli to ale zřejmě esteticky, spíše prakticky. Sókratés dokonce pohrdá stromy (venkovem, krajinou), dává přednost lidem, tedy městu, civilizaci.

V moderní době se „**umění zahrad**“ vytěsňuje z definičního rámce umění, současně i opadá zájem filosofů o zahradu, parky, krajinu – dříve býval větší. Například Kant i Hegel se zahradami ve svých estetických teoriích poměrně hodně zabývali. Teprve až postmoderně a společenské etablování ekologického diskursu vrací tuto tematiku do zorného pole myslitelů.⁵³

Zahrada je mikrokosmem. Je to realizace esenciálního jádra přírody, vnějšího světa. Umělé přeskupení eliminuje nahodilost, jež brání nazření podstaty přírody. Zmenšení podílu nepodstatného zvyšuje šanci zření podstaty. Ale je esence přírody a esence zahrady táž? Užijme tedy výrazu reprezentace – zahrada je reprezentací (zpřítomněním) přírody. Změní se něco, užijeme-li výraz exemplifikace? Zahrada je příkladem, narativním předivem kloubícím celek. Může být znakem, ikonou – ale v tom případě nemusí být esenciálně identická s přírodou.

Významné je pro zahradu její ohraničení, příroda je totiž naproti tomu neohraničená. Ale – ohrada není zahrada! Oplocením zahrada nevzniká. Smysluplné vymezení, ohrazení, dává vzniknout, vyniknout celku. Ale ani to ještě nečiní zahradu zahradou. Zásadní je artificialita, tedy vstup záměrnosti a vědomé manipulace.

Dá se na to taky nahlížet pomocí metafory **figura a pozadí**. Máme figuru nebo ohniskový objekt (strom, jezírko, skalka) – a potřebujeme horizont. Pozadím zahrady možná je příroda. Ale třeba čínské nebo japonské zahrady imitují, reprezentují, exemplifikují přírodu, krajinu. Zahrada je zkrátka komplexní znak, který odkazuje ke konceptu přírody – ukazuje, **jak má příroda správně vypadat**. Jsou ale i jiné koncepce, které zdůrazňují více artificialitu složku.

Zajímavé jsou **metafory užívané v moralizování, v pedagogice, terapii**. Častý je obraz plevelu, chceme „vykořenit býlí“. Mluvíme o pěstování ctností. Prořezávání stromů se stává příměrem k výchově. (Lidová moudrost: „Na ořech a ženu je třeba vzít hůl...!“ „Stromek se má ohýbat, dokud je mladý.“) Člověk ponechán sám sobě, zplání. Ve zcela vážných

⁵² V Čítance je text estetika Karla Stibrala *Odkdy je les krásný*. V přílohách pak text dalšího estetika, Ondřeje Dadejky, *Estetika životního prostředí*.

⁵³ V Přílohách jsou vstupní kapitoly z důležité publikace našich předních estetiků: STIBRAL, Karel; DADEJÍK, Ondřej; STANĚK, Jan (eds.). *Zahrada. Přirozenost a umělost*. Praha: Dokořán, 2012.

teoriích a praktických konceptech práce s lidmi se to hemží výrazy jako hnojení, kypření, zalévání, květy a plody.

Výrazně se to vše uplatňuje v teoriích a konceptech myslitelů, jako byli Montaigne, Locke, Rousseau (Elysium v knize Julie aneb Nová Heloisa). Jedni radí zvýšenou péčí, jiní zase spontaneitu a přirozenost (*laissez-faire*), nenásilí a nezáměrnost. Problémem je jak přílišná strojenost, umělost, afektovanost, tak i přílišná volnost, „divokost“, zvlčení. Někdy se cení sofistikovaná „záměrná nezáměrnost“, rafinovaně inscenovaná iluze původní přirozené spontánní divokosti, avšak cíleně navozená kontrolovaným řádem, působícím neviditelně v pozadí. Požadavek ponechat otevřenost růstu, nepředvídatelnému, je pozoruhodným předchůdcem darwinovsky pojaté evoluce. Schopnost přerůst, překonat sebe sama je netriviální a kontraintuitivní strategií a životní moudrostí, jež se vymyká dosavadní zkušenosti, tradicím a konzervativním tendencím. Rousseauovský model výchovy fungující díky neviditelným zásahům vychovatele je významným prvkem moderních koncepcí výchovy, ale i některých státních politických programů – dodejme, že obtížně realizovatelným. Jak ve vedení zahradních úprav, tak ve vedení lidí můžete uplatnit principy, jako jsou: Předstíraná prostota, „umělá pustina“, mondénní nenucenost, mistrné skrývání umnosti. Nechcete měnit, to by bylo násilí, jen usměrňovat. Chcete vyvolat dojem hravosti, snadnosti, ale, ó, jak je to obtížné! Vznešená prostota (*noble simplicity*) je cílem té nejušlechtlejší z podob šlechtictví.

Zahradu můžeme nejen kultivovat, ale také si ji a v ní **užívat**. Čím zahrada léčí? Jak funguje **zahradní terapie**? Prostým pobytem? Pasivním vnímáním? Užíváním (si), kocháním se? Nebo naopak aktivitou, prací, smysluplnou (a ještě k tomu produktivní) činností? Nebo spíše tím, že harmonizuje různé cykly, rytmy? Napojuje na dávné zdroje, kořeny. To by takto mohla a měla fungovat i práce se zvířaty – lov, chov (koně, domácí mazlíčci). Taký nás napojuje na dávnou přirozenost.⁵⁴

Těmito vstupními myšlenkovými kroky jsme se připravili k přečtení jednoho vskutku filosofického textu o jedné vskutku filosofické zahradě. Jistý Epikúros v roce 306 př. n. l. zakoupil nedaleko Athén pohodlný dům s velkou zahradou a přesídlil sem i s početnými žáky své filosofické školy. Zejména zahrada, oplocená, uzavřená před nezvanými, se stala nápadným symbolem jádra Epikúrova učení. Epikurejská životní moudrost spočívá v rozumné míře užívání si běžné pohody. Kdo by proti takové filosofii mohl co namítat? Jenomže znát důvody a ukotvit moudré postoje v hloubi duše vůbec není triviální. Pokusí se nás do nich uvést Eugen Fink, žák Husserlův, spolupracovník Martina Heideggera a přítel a kolega Jana Patočky, v textu nazvaném **Zahrada Epikurova**. Pouhých osm stran, ale hutného textu, vyžaduje pomalé a soustředěné čtení. Je v Čítance. V Přílohách pak je Epikúrov List Menoikeovi, obsahující stručné shrnutí svérázné filosofie.

Podobně dokázali v zahradách či přírodních scénériích přemítat, a dokonce i o nich přemýšlet, i myslitelé čínští či japonští. Umění čínských a japonských zahrad nás, lidi Západu, výrazně inspiruje, a to i přesto, že je za ním skryta teorie kosmu, přírody a člověka, značně se lišící od našich antropologických a humanistických konceptů. Ač se to nezdá, vlastní umění zahradní architektury rozvinuly i některé islámské civilizace, navzdory své údajné kočovné mentalitě, v níž jediné poušť je „zahrada Alláhova“, mystická, meditativní, vedoucí k odvratu od světa. Sám Mohamed ale měl rád zeleň a islámské zahrady jsou opulentní, zejména přetékají vodními prvky...

⁵⁴ Zahradní terapie je novým, ale možná jen staro-novým způsobem léčení různých lidských neduhů. V Přílohách je několik základních informací o stavu zahradní terapie u nás. Na internetu je možno hledat také pod anglickými výrazy *Healing garden* nebo *Horticultural therapy*.

Máme ostatně i své vlastní, novodobé hlasatele „moudrého nicnedělání“, obdoby epikurejismu. Jedním z nich je Tom Hodgkinson, guru zahálčivého života, pisatel humorných knížek o umění lenošení.⁵⁵

V jeho verzi **dolce far niente**, sladkého nicnedělání, jde o tři věci: filosofii, hospodaření a zábavu.

- Filosofii chápe jako hledání pravdy, ale také jako hledání spokojeného života.
- Hospodaření se týká toho, jak zabezpečit sebe a svou rodinu.
- A zábava, to je přece – hodovat, tančit, zpívat, veselit se.

To všechno kdysi ve „starých dobrých časech“ lidé uměli. Ty ale skončily kolem roku 1535, kdy nastoupila renesance, reformace, kalvinismus a zánik klášterů. Chybný vývoj tehdy nastal kvůli jednostranným etickým důrazům, jež prosazoval přísný reformátor Jan Kalvín. Kalvínské zdůraznění samoučelné práce a samoučelné askeze, šetrnosti (odložení spotřeby) a reinvestování uspořených peněz do dalšího rozvoje podnikání mělo za následek vznik kapitalismu, tedy samoučelného vydělávání peněz, kumulace volného kapitálu a nástup industrie, průmyslu (pro-myšlenosti, spíše vymyšlenosti). Od té doby nás průmyslově-finanční systém a zbyrokratizované státní instituce zotročují a nutí, abychom chodili u žentouru se zavázanýma očima a hubou nebo běhali v otáčející se klícce jako krysy.

Vymizelo **kultivované nicnedělání**. Přemýšlení, rozjímání bylo oceňováno nálepkou ztráty času, marného lelkování. Průmysl nás odnaučil samostatně si opatřovat jídlo a učinil nás závislými na svých šidítkách.

Hodgkinsonovy knihy jsou vlastně o tom, jak se o sebe postarat. Jak být soběstačný. Jak neutročit zbytečně. Jak neživit armádu parazitů a pijavic. Jak vystoupit ze Systému (*fuck the system*). Jak se obejít bez nich („oni“!). Stačí k tomu kousek půdy a dům. Trochu farmarit, trochu zahradničit. Cílem není vydělat prachy a kupovat všechny ty krámy v supermarketu, říká profesionální lenoch. Cílem není chodit do roboty a pak doma civět do televize nebo monitoru. Cílem je hovět si, užívat, rozšafně se věnovat spokojenému nicnedělání, čtení, přemýšlení, umění, duchovnu, zkrátka sobě. Důležité je být svobodný, nezávislý, nenechat se zotročit.

„Zjistili jsme, že prostý venkovský život je nesmírně obtížný a tvrdý. Na každém rohu na vás čeká nějaké zklamání, ale pokud se vám něco podaří, radost je naprosto nepopsatelná. A když se to všechno spočítá, nezbude než říct: při farmaření ušetříte spoustu peněz a budete mít daleko lepší jídlo. A mezitím – při jeho přípravě a obdělávání půdy – budete v neustálém kontaktu s živoucím světem, s přírodou, vesmírem. Také se vrátíte ke starobylé péči o domácnost, domácí výroby, hospodaření či jak tomu chcete říkat. Jakmile se naučíte takto žít, uniknete ze světa ovládaného supermarkety s jejich nízkými, supernízkými cenami a ubohou kvalitou nabízeného zboží – stanete se zdravými, celistvými lidmi.“ (s. 13)

Jeho knihy nejsou jen nostalgickým ohlédnutím zpět, melancholickým stýskáním. Snaží se přijít na to, jak to dřív lidé dělali, že uměli žít a užívat si i bez všech těch marností, které k tomu dnes potřebujeme my. Je to o umění dobrého života. A tomu se skutečně věnovalo mnoho filosofů. Bohužel ne všichni, ne dost. Spousta filosofů produkuje podobné hlouposti a zbytečnosti jako ten náš průmysl. Stali se součástí pastí, do nichž jsou lidé houfně lapáni.

Samozřejmě, že to vůbec není snadné ani idylické. Hodgkinson nepochybně přehání a hodně věcí zamlčuje.

„Nevěřte nikomu, kdo vám například tvrdí, že pěstování zeleniny je snadné: naopak, je to nesmírně komplikovaná záležitost. Já pěstuji zeleninu už pátým rokem a teprve tento rok

⁵⁵ HODGKINSON, Tom. *Staré dobré časy, Praktická příručka moderního hospodáře aneb Jak se o sebe postarat*. Brno: Jota, 2011. A další knihy tohoto autora: *Líný rodič; Jak být líný; Jak být volný; Kniha líných radostí...*

jsem opustil »bezpracný« přístup, při němž by se o vše měla postarat sama příroda. Vyzkoušel jsem to a skončilo to naprostou katastrofou: záhony byly tak děsivě zarostlé, úplná džungle, že jsem se na ně nemohl ani podívat, natož abych se přinutil vstát z gauče a jít s nimi něco udělat.“ (s. 14)

To se mu to mluví! K tomu je totiž třeba mít nějaký vstupní „kapitál“ – dům, pozemek, auto, nářadí... To se mu to mluví, když on si na svých pár hodin denně zaleze do své pracovny, kde si čte a sepisuje své knížky. A zatím jeho žena zaveze děti do školy, přiveze ze supermarketu vše potřebné, navaří pro všechny jídlo, po škole se o děti postará, mezitím všude uklidí... Jistě – on si psaním vydělává, takže má štěstí: svou radostnou činností, která ho těší a baví, současně zabezpečuje rodinu. Ale kdo z nás to má?

To se mu to mluví! Zahrada, sebeobživná činnost... Ale přitom občas mezi řádky prozradí, že třeba „rytí a pletí je činnost, kterou byste měli přenechat někomu jinému“. On si sedne s knížkou na zahradu, vypustí děti – protože mají oplocený pozemek – a už se o ně hodiny nemusí starat. Kdo z nás to má? Takovou ženu, která nežehrá a nevyhání chlapa z gauče. Děti, které se dokážou zabavit a hrají si venku. Anebo naopak takového chlapa, který na tom gauči necívá na televizi, ale kupodivu i z gauče dokáže vydělávat peníze.

„Takže i když se mi to jako zatvrzelému lenochovi rozhodně neříká snadno, zahrada potřebuje hodně péče. (...) Dobrou zprávou ale může být zjištění, že i tahle dřina je milionkrát příjemnější a přináší nepoměrně větší radost než každodenní otupující vysedávání v kanceláři, kde člověk naprosto postrádá nějaký hmatatelný výsledek práce, jenž by mu mohl poskytnout alespoň trochu uspokojení.“

Mimochodem, v podobném duchu filosofuje a píše knížky **Alain de Botton**. V češtině máme např. *Útěcha z filosofie*, *Architektura štěstí*, *Umění jako terapie*. Založil Školu života (The School of Life), organizaci s pobočkami v různých zemích, která formou knih, seminářů a přednášek šíří myšlenky přínosné pro každodenní život.

Z hlediska ekologického je obdobou tzv. **permakulturní hnutí**, které vzniklo na přelomu 70. a 80. let 20. století. Jde mu o osobní soběstačnost a ekologickou udržitelnost.

Zájemce o různé aspekty zahrad a zahradničení má dnes k dispozici ohromné množství informací, i praktických možností ledacos vyzkoušet a uskutečnit. Jen v češtině máme stovky titulů knih, časopisů, webových stránek, blogů a facebookových profilů o pěstování i zkrášlování svých kousků zeleně. Dokonce i o umění si v nich hovět a kochat se.⁵⁶ Také o širších a hlubších kulturních, společenských a intelektuálních souvislostech, včetně filosofování, mystiky, a bohužel často i pokleslé esoteriky. Vůbec není snadné se v této záplavě zorientovat, odlišit hodnotu a kvalitu od bulváru a kýče, věcnost a správnost od obchodních svodů a manipulací. Jedním z cílů tohoto našeho kurzu je poskytnout pomocné vodítko při vyhledávání a rozlišování. Pracujeme zde s publikacemi akademicky etablovaných odborníků, filosofů, estetiků, humanitních a společenských vědců, které nám představují etalon kvality. Jím pak posuzujeme i úroveň dalších autorů, publicistů, popularizátorů, případně vhodnost jiných materiálů a zdrojů. Kromě už zmíněných titulů je možno doporučit například ještě tyto:

STIBRAL, Karel. *Proč je příroda krásná?* Praha: Dokořán, 2005.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann a synové, 1994.

COOPER, David E. *A Philosophy of Gardens*. Oxford University Press, 2006.

⁵⁶ PLOBERGER, Karl. *Zahrada pro inteligentní lenochy*. Praha: Brázda, 2003. Druhé vydání pod názvem *Nová zahrada pro inteligentní lenochy*, 2016.

Bill Bryson je Američan žijící v Británii, popularizátor takřka všeho – historie, architektury, vědy... (napsal knihu *Stručná historie téměř všeho*). Kromě jiného napsal také objemnou knihu *Dům*.⁵⁷ Ještě se o ní zmíníme. Prozatím z ní vyjímáme kapitolu nazvanou *Zahrada* a umísťujeme ji do Čítanky. Není to odborný text, i když se opírá o seriózní historické a vědecké zdroje, ale svým odlehčeným stylem nás nenásilně a zábavně uvede do prožitku komplexity fenoménu zahrady a zahrad, zejména anglických a amerických.



Zeleň ve městě

Města si v minulosti se zelení příliš nerozuměla, a to z principiálních důvodů, o nichž už byla řeč. Město se zásadně vymezuje právě vůči přírodě, krajině, šíři a dálce, divokosti a barbarství, organické spontaneitě a nespoutané svobodě. Dává přednost bezpečí a řádu, malým, ale domáckým poměrům, umělému, racionálně konstruovanému prostředí, introverci a individualitě. Jen vysoká aristokracie, pokud žila ve městech, si mohla dovolit velkorysejší zábor městského prostoru pro estetickou zeleň (např. Lucemburské zahrady v Paříži, zahrady Pražského hradu). Přibližně od časů renesance se však příroda do města pomalu vkrádá, takřka výlučně jako estetický doplněk intravilánu i interiéru, v podobě okrasných rostlin, ptáků, domácích mazlíčků. Romantismus už začíná ctít přírodu, přirozenost jako takovou, ovšem značně ochočenou, uzpůsobenou k estétskému, rozkošnickému užívání. Středoevropský *biedermeier* vytvořil na počátku 19. století model domácké intimity a pohody, který nám od té doby představuje jeden z pólů, k nimž se utíkáme před poryvy moderny vedeni nostalgickou iluzí bezpečí zakonzervovaného v tradicích. Okrasné rostliny a květiny od té doby dotvářejí idylku měšťanského bydlení, snad i venkovské muškáty v truhlíku za oknem.

Prudký nástup průmyslu do měst, nezvládnutelný vzrůst počtu obyvatel, nekontrolovatelné šíření měst za jejich někdejší hradby a vznik do té doby neznámých sociálních problémů – to jsou nápadné rysy urbánní revoluce, jednoho z projevů moderny 19. století. Sociální a politické poměry města, stejně jako specifické problémy urbánní architektury se záhy staly předmětem rozsáhlých obecně intelektuálních i speciálně vědeckých reflexí, analýz i vizí optimálních řešení. Intelektuální reflexí města a urbanismu se budeme zabývat v následující kapitole. Nyní tedy konkrétně jen o vztahu k zeleni. Ale kontext obecné kritiky civilizace a různých podob veřejných politik neztratíme ze zřetele.

V průběhu 19. století se města, zejména ta nejvíce zasažená průmyslovou revolucí, typicky v Anglii, Spojených státech a pak také v zemích Beneluxu a Německu, výrazně vzdálila venkovu, vesnici. Venkovské obyvatelstvo, které do měst masivně migrovalo, během jedné, dvou generací ztrácelo vesnickou mentalitu a opouštělo tradiční způsoby života. Ve městě totiž brzy všichni relativně bohatli, navzdory rostoucím novým sociálním problémům a křiklavým nerovnostem. Za pochodu se rodila zcela nová společnost s novou morálkou i hierarchií hodnot, novou mentalitou, identitou, životním stylem, a to bez jakékoli analogie a opory v minulosti. Profiloval se zcela nový člověk, občan, světoobčan, hrdý jedinec, dobrovolně vstupující do osobně vybraných komunit a kolektivních identit. Měšťan, měšťák, buržoa se jevil být vyvrcholením a krystalicky čistým uskutečněním tendencí a ideálů vzešlých ze židovsko-křesťanských a antických, řeckých a římských tradic, posílených novými impulsy v čase renesance i novověkého osvícenství, romantismu a liberalismu. Vzhledem k tomu, jak rychle tento pokrok probíhal, nestačily se jeho stinné stránky

⁵⁷ BRYSON, Bill. *Dům. Domov, domácnost, dějiny architektury*. Praha: Pragma, 2013. 447 s.

projevit za života jedné generace. Dopady překotného vývoje pocítily až děti a vnuci nadšených budovatelů světlých zítřků.

Už od přelomu 18. a 19. století se objevovaly romantické reakce na excesy osvícenství. Konzervativní reakcionářství, politické, náboženské či obecně kulturní po celé 19. století hledělo zpět, k idealizovaným starým zlatým časům. Je ironií oněch dějin, že společenské elity, jak intelektuální, tak rodová šlechta, často okázale předváděly zpátečnické manýry – aby daly najevo, jak si oškliví běsy pokroku. Přitom z moderního pokroku nejvíce profitovaly právě ony. Katolická církev vyhazovala kotvy a obracela kormidlo zpět ke středověku, agrárníci hlásali návrat k idylickému venkovu a selskému způsobu života a myšlení. Národní buditelé velebili prapůvodní stav idealizovaného slovanství. A filosofové proroci sýčkovali, že všechny ty telegrafy, železnice, osvětlené ulice a automobily vedou do pekel. Staví proti sobě bezduchý stroj a živý organismus, tupou masovost a osobní svobodu, mechanické odlidštění a humanismus.

A skutečně, důvod k podobným kritikám někteří sami nabízeli – architekt Le Corbusier ještě ve 30. letech 20. století velebí funkcionalistické činžáky jako „**stroje na bydlení**“. A továrník Baťa zakazuje svým dělníkům cokoli pěstovat na zahrádkách u svých řadových domků. Ve městě se má městsky bydlet, městsky pracovat a měšťansky odpočívat, ne se hrabat v hlíně. Ostravské havířské a dělnické kolonie sice mají malé zahrádečky, dokonce s králíky a slepicemi, ale úředníci hledí nelibě na snahy krmit v chlívků pašíka.

Jako protichůdnou tendenci ale zmiňme anglická **zahradní města**. Navzdory veškerým snahám o modernizaci průmyslových měst a humanizaci života v nich, byla tato prostředí velmi nezdravá a zkracovala lidem život. Ten, kdo uvažoval v celostních souvislostech a měl k ruce zdravotní statistiky i výsledky ekonomických a sociologických analýz, musel vidět, že překotný průmyslový a urbánní rozvoj je kontraproduktivní. Na přelomu 19. a 20. století tak **Ebenezer Howard** (1850–1928) nabídl představu města kombinujícího staré a nové, města sice moderního, průmyslového, ale s hojností zeleně, avšak specifické, už ne venkovské, ale nové, urbánní. Zahradní města měla být protiváhou průmyslových megalomanských velkoměst. Zajímavé je, že inspirací mu byly právě spisy filosofů, anglických sociálních myslitelů, velkých kritiků panující civilizace. Jeho holistické koncepty zdravého bydlení a spravedlivého sociálního řádu uplatňovaly ve městě v podstatě renesanční nebo antické pojetí zeleně s dominantně okrasnou a rekreační funkcí. Zemědělské zásobování těchto zelených měst dál existovalo na venkově. Dnes nám připadá neuvěřitelné, že tyto převratné myšlenky se podařilo v relativně krátké době experimentálně realizovat. V Anglii vyrostla modelová zelená města doslova na zelené louce. A již velmi záhy se podobné projekty zkoušely v Holandsku, Německu a také v tehdejší Československu.⁵⁸ Ideál zeleného města nemá nic společného s reakcionářským konzervatismem, který by rád oživoval venkovského ducha a selský stav. Mělo jít o města pro dělníky a pro nižší střední vrstvy. Jak ale ukázaly realizace v Praze – osady Ořechovka a Zahradní město na Spořilově, budované podle anglických vzorů zahradních měst, byly osídleny spíše movitější klientelou úřednických profesí. Rozsáhlé parky, rekreační zóny a klimatické pásy se v Praze nedaly realizovat, výsledkem byly kvalitní rodinné domky utopené v příjemné zeleni, tedy model spíše americký. Sociálně vyrovnávací efekt zde nepůsobil. A idylické zahradničení v čapkovském stylu bylo zde viděno spíše s nevolí. Na druhé straně ale excesy socialistického plánování a stavění měst a sídel v duchu komunistické ideologie, jaké se už od 30. let experimentálně testovaly v Sovětském svazu a které se po roce 1948 masivně aplikovaly v komunisty ovládaném Československu či NDR, neměly nic společného s původní ideou anglických zahradních měst, i když do nich byla jistá zeleň zakomponovaná a některé myšlenky sociálního bydlení ze Západu byly přejaty. S takovým poje-

⁵⁸ Howardova kniha *Zahradní města zítřka* byla vydána v češtině už v roce 1924.

tím by Howard nesouhlasil. Idea zahradních zelených měst se částečně uplatnila i v Ostravě, a to v rámci městského plánu, jež navrhl už na počátku 20. století jeden z prvních urbánních architektů Camillo Sitte. Rovněž ale nešlo o bydlení pro dělníky, spíše pro motivější úředníky. Dodnes jsou některé realizace patrné v Mariánských Horách.

Anglická zahradní města se nakonec nestavěla. Ale jejich inspirační vliv trvale zapůsobil na městské plánování i architekturu. Od té doby víme, že do měst patří trávníky, parky, rekreační zóny, hřiště a sportovní areály pro všechny generace, ale také okrasné dřeviny a keře a nelze-li jinak, alespoň květiny v betonových kontejnerech. Projekt zelených měst představuje alternativu jak vůči americkému osídlovacímu způsobu se stereotypními rozlehlými čtvrtěmi domečků s trávníky a auty, tak vůči evropské rozplazovací architektuře živelně se rozrůstající z měst do suburbií, zaplevelených podnikatelským barokem s jeho zelenými vdovami. Hnutí za cílené a promyšlené zakomponování zeleně do života měst souvisí se stížnostmi na špatný stav ovzduší, dopravní obslužnosti a dostupnosti služeb, vyliďňování center měst (shrinkage – smršťování), gentrifikaci (změnu vlastníků nemovitostí a s tím související proměnu sociokulturního prostředí), kriminalitu, ghettoizaci, exkluzi apod.

Rozpomenuli jsme se, že města, která měla štěstí na osvícené radní a společenské elity, dokázala i v překotném průmyslovém a urbánním rozvoji už v 19. století do intravilánu zakomponovat krásné oázy zeleně, zcela v duchu nejlepších tradic renesančního a barokního umění parkové a zahradní architektury. Ve 20. století, které, zdá se, umělo lépe jen ekonomicky kalkulovat, nebylo snadné přesvědčit odpovědné činitele k velkorysejšímu nakládání s veřejným městským prostorem, aby sloužil i zdraví a potěše oka, ne jen utilitární reprodukci pracovní síly.

Po roce 1989, kdy se opět učíme demokracii a občanské odpovědnosti, jsme často svědky zaťatých sporů o konkrétní podobu zeleně ve městech. Chytré hlavy ve vedení měst občas něco prozíravě naplánují, ale občané mají jiný názor. Sepisují se petice, zakládají občanská sdružení, lidé se přivazují ke stromům. Radnice se učí vyjednávat a trpělivě vysvětlovat. Konsensus se hledá těžko, sotva se dá vyhovět všem, někdy vyhraje rozum, jindy emoce. Hledá se optimální podoba stromořadí v ulicích, vhodnost typů parků a rekreačních areálů, kompromis mezi užitnou a estetickou funkcí zeleně.

Někdy jsou iniciativnější občané. Přišli s překvapivým projektem městských **komunitních zahrad**. U nás zahrádkaření nic nového není, dokonce ani uprostřed území měst. Ve většině západních zemí jsou ale podobné občanské iniciativy novátorským počinem. Zahrady, které v tradičním venkovském prostředí přiléhaly k domům (záhumenek) a sloužily především k produkčním účelům, doplňkovému pěstování drobného ovoce a zeleniny, najednou ve městě plní souběžně několik funkcí. I obyvatelé měst mívali – alespoň v našem středoevropském a východoevropském prostoru – zahrady, dokonce často sdružené do kolonií, ale ty byly rozmístěné v okolí města, za předměstím. Nyní se kupodivu daří i uvnitř městského prostoru vyšetřit každý kousek místa, zdánlivě k pěstování čehokoli nevhodný, a proměnit jej v pozoruhodně multifunkční prostředí. Už se ani nedivíme zahradám na střechách.

Jindy jsou to spíše nápady přicházející shora. Řada našich měst například začala vysazovat ve svém vnitřním prostoru **vinice**, protože se ukázalo, že tam už ve středověku byly a docela reálně sloužily svému účelu. Jen v Praze bylo obnoveno mnoho vinic, v průběhu modernizace zrušených, včetně těch slavných na svazích Pražského hradu nebo Grébovky na Vinohradech. Co na tom, že jejich produkce bude zřejmě neefektivní a nevydělají si ani samy na sebe. Jejich estetická a kulturní funkce nám najednou připadá lukrativnější.

Některé nápady působí až bláznivě – například založit si včelín na střeše. **Úly ve městě** se už ale mezitím staly velikou módou. Luxusní pražské hotely nabízejí hostům svůj

vlastní – střešní – med. Nejvíc překvapení jsou tradiční včelaři, protože musejí konstatovat, že ve městech mají včely kupodivu velmi pestroutu potravu a med tak mívá zajímavější chuť než na venkově.

Zdánlivě extrémním příkladem je divoké zakládání ilegálních zahrad ve městech – **guerilla gardening**.⁵⁹ Někdy jde o formu protestu proti odlidštěnému prostředí nebo necitlivému počínání majitelů či developerů. Ale někdy o docela běžnou produkční činnost, jen praktikovanou partyzánským způsobem bez všemožných razítek a byrokratických průtahů.

Všechny formy občanské ochrany a prosazování zeleně ve městě jsme zažili i v Ostravě. Občanské sdružení ostravských literátů bránilo lipovou alej v Komenského sadech. Výsledkem bylo kompromisní řešení, alej nešla k zemi celá a najednou, ale byla postupně revitalizována. Jiné občanské sdružení bránilo poslední větší úsek zeleně v Porubě před plánovanou stavbou hypermarketu. Sice marně, ale dosáhlo štědré kompenzace, která pak byla využita na oživení městské zeleně v jiných částech obvodu. Vznikla komunitní zahrada pod patronací kulturního centra Cooltour. Centrum rovněž zorganizovalo akci na adopci uličních květinových kontejnerů. Dokonce se objevily recesistické akce guerillového štrikování (**guerilla knitting**). Někdo obháčkoval kmeny stromů na Masarykově náměstí. Guerilla knitting přímo navazuje na partyzánské zahrádkaření, které probíhá i formou „diverzních“ akcí, kdy se vrhají „semínkové bomby“ do míst, kam veřejnost nemá přístup, ale kde majitelé nenechají nic pěkného vyrůst. Připomíná tak eticky i právně kontroverzní a ambivalentní squatting. Po připomínkách občanů, že drahá rekonstrukce Nádražní ulice nechala tuto významnou ulici smutnou a odlidštěnou, nechal magistrát nahradit skromné trávníčky poněkud pestřejšími kytičkami – a chystá luxusnější lavičky a odpadkové koše.

Co na tom poutá filosofy? Jistě ne primárně ekologická nebo zdravotní funkce městské zeleně. Spíše ta estetická, humanizující. A rozhodně ta politická. Mění se opět pojetí veřejného prostoru, jak konkrétního, městského prostředí, třeba náměstí, ulic, kaváren či předzahrádek restaurací, tak symbolického, tedy obdoby antické agory, míst, kde se utváří veřejné mínění, kde se ustavuje názor veřejnosti, kde se vyjednáváním dosahuje konsensu. To se dnes děje převážně ve virtuálním prostoru, ale ani ten neexistuje ve vakuu, je provázán s konkrétními místy. Oceňujeme obnovení politické kultury, schopnosti se domluvit a také převzít odpovědnost za věci veřejné a společné (*res publica*). A možná nás poutá to, že daná zahrada, alej, park nebo jen strom má díky angažmá občanů svůj příběh. Příběhy legitimizují lépe než právní záznamy a úřední rozhodnutí.

Městské plánování, urbanismus, architektura, ale i veřejná politika se dnes spojují v interdisciplinárním záběru, protože problémy, které je třeba v městských aglomeracích řešit, jsou komplexní a komplikované. Jako příklad nového myšlení o městě a nových strategiích v jeho řízení a plánování uveďme aktivity a publikace **Jana Gehla**, dánského architekta, který se inovativně zabývá vytvářením městského prostoru pro lidi. Gehla si dnes spojujeme především s Kodaní a řešením dopravních problémů pomocí vytváření sdílených prostorů pro chodce, řidiče aut a cyklisty. Jeho metody se ale bezprostředně týkají i občanské společnosti, politické kultury, umění vyjednávat a vtahovat do jednání a rozhodování další účastníky. V tom je jeho záběr vpravdě filosofický, neboť je jednak celistvý, a jednak mu jde – jak sám říká – o to, aby lidé mohli vést dobrý život. Jan Gehl má dobrý

⁵⁹ Jako jedna z prvních o tomto fenoménu napsala souhrnnou zprávu ve své bakalářské práci Zdislava Formáčková. Práce (i s obrázky) je v Přílohách.

vztah k naší zemi, dlouhodobě například pomáhá odpovědným lidem v Praze vyřešit obtížnou dopravní situaci s pražskou magistrálou, která přetíná Václavské náměstí.⁶⁰

GEHL, Jan. *Život mezi budovami – Užívání veřejných prostor*. Brno: Partnerství, 2000.

GEHL, Jan. *Nové městské prostory*. Praha: Era, 2002.

GEHL, Jan. *Města pro lidi*. Brno: Partnerství, 2012.

Zajímavým fenoménem je dnes tzv. **druhá divočina**, nová divočina, tedy to, co vyrůstá na místech, kde dříve zeleň nebyla ani být neměla, uvnitř měst, v prolukách, v bývalých průmyslových areálech, v opuštěných lomech, na výsypkách a skládkách (brownfields). Touto atypickou urbánní flórou se zabývá svérázný surrealistický botanik Jiří Sádlo nebo ekolog David Storch (viz hlavní téma časopisu Vesmír, 2017, č. 4).

SÁDLO, Jiří. *Praha – Brno*. Praha: Kodudek, 2015.

Ostrava mívala přívlastek ocelové srdce republiky. A pověst města černého od mouru a sazí. Případly jí heraldické barvy zelená a černá. Dodnes většina neznalých soudí, že Ostrava je (musí být) černá, průmyslová, špinavá. Na místě pak ale s překvapením konstatují, že jde o místo plné zeleně – a svůj obraz o Ostravě mění. Ostrava je velkoměsto uměle vytvořené po první světové válce postupným slučováním obcí, avšak bez jednoho dominantního centra. Postupně přibyla na okrajích rozlehlá sídliště. Ostrava je tedy polycentrická. Na druhé straně je ale celkově jen řídce zastavěná. V jejím obvodu se nachází nejen mnoho velkých průmyslových areálů, ale také urbánní zeleně, většinou ovšem neudržované, spontánně rostoucí. Geologicky a klimaticky se nachází ve vlhkém mělkém údolí vyhloubeném dvojím postupem skandinávského ledovce, kde se mimořádně daří zeleni, ovšem více plevelnaté než užitkové. Bujná žírná zeleň je i všude v širém okolí.

Přesto ale mnohé překvapí, že Ostrava usiluje o titul **Evropské Zelené město roku 2020**. Přece jen máme stále Ostravu spojenou s průmyslovými exhalacemi a nedýchatelným ovzduším. Nicméně o titul Zelené město se může ucházet nejen město prokazatelně zdravé, málem lázeňské, nýbrž i takové, které pro své ozdravení a ozelenění hodně udělalo a nastartovalo si tak lepší budoucnost. Tak jsme zvědaví!



Fenomén českého zahrádkaření

Výše řečené je třeba vzít v úvahu jako kontext fenoménu českého zahrádkaření, které je primárně záležitostí městských lidí, ne venkova. Na venkově mají lidé samozřejmě také zahrady, dokonce ne vždy jednoznačně produkční. Ale ve vztahu k městu jsou zahrádky větším kontrastem. Paralelním jevem je české chataření a chalupaření. **Chaty** jsou rekreační domky nebo různé provizorní stavby, většinou dřevěné, které údajně mají primárně sloužit rekreaci, a proto jsou takto i navrhované a „designované“. Mohou být v rekreačních oblastech, ale také na zahradách v blízkosti měst nebo v zahrádkářských osadách a koloniích v městském intravilánu. **Chalupy** jsou naproti tomu venkovská obydlí upravená pro rekreační užívání městskými lidmi a podle toho taky designovaná zpravidla v nějakém rustikálním nebo retro stylu.

České zahrádkářství, chataření a chalupaření je vděčným tématem našich společenských i humanitních vědců. Sociolog Jan Keller, sociální ekologové jako Bohuslav Blažek či Ivan Rynda, guru

⁶⁰ Jiné zajímavé projekty viz např.: kokoza.cz; nadacepartnerstvi.cz.

milovníků míst paměti a genia loci Václav Cílek, humánní environmentalistka Hana Librová a desítky dalších, méně známých, se snaží přijít na kloub tomuto českému svérázu tím, že odhalují jeho aspekty umělecké, ekologické, ekonomické a politické, a dokonce i psychoanalytické. Z trojice chalupa, chata, zahrada má zahrada k městu nejbližší, ať už je za domem, nebo na předměstí. Na rozdíl od jiných míst Evropy a světa je české zahrádkaření projevem eskapismu, narkotizace, švejkování, náhradního uspokojování fikcí a snem, svérázné romantiky, ale taky mimořádného nevkusy, pokleslé kultury zdevastované komunistickou totalitou (a v posledních dvaceti letech Přemkem Podlahou).⁶¹ Těžko bychom návštěvníkovi z nějaké vzdálené země vysvětlovali, co to vlastně na své zahrádce provádíme, konstatuje světoběžník André Vltček.⁶² Jan Keller se ale v roce 2000 českých zahrádkářů zastal. Zahrádka je podle něj třetí cesta. Je to alternativa vůči státu i vůči tržní ekonomice. Samozásobitelství je starší než stát, kapitalismus i průmysl. Vlastní parcela uprostřed zahrádkářské kolonie udržuje křehkou harmonii mezi autonomií a kooperací. To je alternativa vůči tržní konkurenci (soupeření) i státní byrokracii (ovládání). Zahrádkářská osada je model vskutku zdravé společnosti. Chrání před neřestí konzumu i patologií elektronické virtuální reality. Supermarket nás vlastně vrací zpět před éru kulturní agrární revoluce do éry primitivního lovectví a sběračství.⁶³ Zahrada ovšem i u nás plnila svou tradiční produkční funkci, zejména v 50. až 70. letech 20. století, kdy centrálně řízené a plánované socialistické hospodářství nedokázalo pro obyvatele zajistit dostatek potravin, především ovoce a zeleniny. Po roce 1989 však domácí pěstování prakticky čehokoli ztratilo ekonomický smysl a lidé své zahrady buď proměnili v rekreační oázy – anebo pěstovali dál, čímž ale vyjevili všechny výše zmíněné mimoekonomické aspekty svého počínání. Spory o zahrádkářské osady v mnoha našich městech, které si dokonce vynutily vydání nového kontroverzního zahrádkářského zákona v roce 2010, ve kterém je zahrádkářství definováno jako veřejně prospěšná činnost, ukazují, že vazba obyvatel města ke svému směšně malému kousíčku půdy je hlubší, než aby mohla být vysvětlena jen racionálními a ekonomickými důvody. Pokles produkce i pokles počtu aktivních zahrádkářů – členů Českého zahrádkářského svazu by logicky měl vést k likvidaci většiny zahrádkářských kolonií uvnitř měst a jejich proměnu v něco užitečnějšího – buď stavební parcelu, nebo veřejnou zeleň sloužící všem. Argumenty, které i za této situace na obranu zahrad a zahrádkaření někteří vznesli, jsou ovšem závažné a rozhodně stojí za pozornost. I když problematika má taky ještě jiné dimenze, například politickou (jde o občanská práva místních komunit, a to jak zahrádkářů, tak těch občanů, kteří zahrady nevlastní), urbánně architektonickou (zájmy developerů, dopravy apod.), ekologickou (biodiverzita, ale i ohrožení introdukovanými nevhodnými druhy), a konečně estetickou. A nejde jen o problém domácí, stejnou situaci řešil nedávno i Londýn, kde na místě rozsáhlých příměstských zahrádkářských osad měla vyrůst zařízení sloužící letní olympiádě.

FORMÁČKOVÁ, Zdislava. *Zelená revoluce ve městě*. Bakalářská práce, FF OU, 2012, s. 29–30.

Zahrady obyvatel měst jsou přechodovou zónou mezi městem a venkovem, snad pokusem, jak oba dosud nesmiřitelné protiklady harmonizovat, aniž by ale ztratily svou výlučnou jedinečnost. Zahrádky jsou koncentrátem nejhlubší, symbolické, archetypální vazby člověka k půdě, k zemědělství, jíž není ochoten se vzdát ani po generacích prožitých ve

⁶¹ ROUS, Jan. Druhý život v Česku. Proč je u nás tolik oblíbené chataření? *A2 Kulturní týdeník*, 2007, č. 45, 7. 11. 2007, s. 31.

⁶² VLTČEK, André. Odlišná vůně půdy. Proč v Asii a Latinské Americe nejsou zahrádkáři. *A2 Kulturní týdeník*, 2007, č. 34, s. 21.

⁶³ KELLER, Jan. Chvála zahrádkářů. *Právo*, 25. 5. 2000.

městě. Nemá-li jinou možnost, uchyluje se měšťan instinktivně alespoň symbolicky k půdě v květináčích a truhlících za oknem. Samy zahrady ve městě tedy nejsou ničím divným a ani ty české ničím výjimečným. Známe slavné zahrádky anglické. Němčina pro ně užívá výraz *Schrebergarten*. Vzniknout mu dal lipský lékař Moritz Schreber (1808–1881), průkopník teorie, že mládež by se měla tužit prací v zeleni. Po celé 19. století byl patrný trend posilování mimoekonomických funkcí zahrad. Německá *Schrebergarten* měla mít původně výrazně výchovný efekt. Anglická zase okrašluje. Už od sklonku 19. století se v mnoha evropských městech projevují tendence zahrádkářů sdružovat se do komunit lépe hájících společné zájmy, ale také umožňujících sdílet ony mimoekonomické požitky a rozkoše, které by se venkovským zahrádkářům asi těžko vysvětlovaly.

Zahrádkaření nabylo na významu zejména za první světové války, kdy byla nouze o potraviny. Ukázalo se, že původní smysl zahrad, poněkud už opomíjený, kupodivu neztratil ani ve městě svou efektivitu. Dodnes jsou například kolem Vídně zahrádky, jež ovšem obyvatelé města už užívají jinak než za války. Dále na východ, na Balkáně a v zemích Sovětského svazu bylo domácí samozásobitelství vždy holou nutností. Bez záhumenků a zahrádek by obyvatelé nepřežili. Převaha produkčních funkcí zahrádek a zahrádkaření je tam patrná dodnes.

Nápadné proměny stylu zahradničení jsme prodělali v 90. letech. Souvisely se změnami vlastnických práv a pravidel. Chaty a chalupy, a někdy i pozemky zahrádek, byly za vlády komunistů prakticky jediným majetkem, který mohl člověk soukromě vlastnit. Byty zpravidla ne. Proto se lidé vyžívali v excesivním zvelebování svých rekreačních zón, zatímco jejich obydlí chátrala. Nebylo jisté, zda by se investice do městského bydlení dala udržet po generace. Jakmile ale lidé získali jistotu, že jim něco vskutku patří a že soukromé vlastnictví je nedotknutelné, vrhli se do budování a zušlechťování vlastního bydlení – a na chaty a zahrady najednou nebylo dost času, sil ani peněz. Ceny chat a zahrad v půli 90. let prudce poklesly. Lidé měli jiné možnosti rekreačního vyžití. Produkční funkce zahrádkářství se zmenšila na zlomek výkonu před rokem 1989.⁶⁴ Po deseti letech se ale situace začala obracet. Lidé se nasytili zahraničních dovolených, viděli a zažili vše, co jim bylo dříve odpíráno – a mnozí už víc nepotřebovali. Ceny chat a zahrad začaly opět pomalu stoupat, lidé si koupili lepší auta a začali opět investovat do pohodlnější týdenní příměstské rekreace.

Otázka je, zda to, co lidé dnes na chatách a zahradách provádějí, je nějak porovnatelné s tím, k čemu je dohnala husákovská normalizace. Kocovina, která se dostavila po porážce myšlenek pražského jara, a tvrdé, byť sofistikovaně změkčované represe nového husákovského režimu vyhnaly lidi do vnitřní emigrace, ke stažení se do privátního prostoru, malého zbytku osobní svobody, do něhož totalita nezasahovala. Byla to skromná, bázlivá forma odporu a protestu, snad typicky česká – uražení a ponížení se otočí zády k politice, veřejným záležitostem i veřejnému prostoru a v mikroprostředí své *splendid isolation*, obdoby hrdé britské ostrovní izolace, si pěstují své malé štěstíčko, na malém dvorečku, vlastním smetištěm, s hrdostí sobě vlastní...

Bizarní vzhled našich zahrádek a zahrádkářských kolonií, nápadně se lišících od čehokoli podobného, co je možno vidět v Německu, Rakousku, o Anglii ani nemluvě, svědčí o tom, že zde občané provozují také ještě něco poněkud jiného než jen běžné pěstování jahod, rajčat a tulipánů. Je tu nějaký resentment – uražení jsme teď už ne na Husáka, ale na Evropu, celý svět? Nebo je to obdoba fundamentalistického návratu k vytoužené jednoduchosti, jaký spatřujeme u sektářů či milovníků konspiračních teorií? Svět je složitý, zejména ten globalizující se, multikulturní, neúnosně pestrý, plný rovnocenných alternativ, mezi nimiž je nesnadné volit. Vše se proměnilo v tržiště s nepřebornou nabídkou lá-

⁶⁴ Stesky jednoho zahrádkáře, Zdenka Simka, si můžete přečíst v Čítance.

kadel, mezi nimiž je těžké odlišit kvalitu od šmejdů. A na naše otázky, dokonce i na ty nejzásadnější, svět nabízí jen komplikované odpovědi. Je obtížné nepodlehnout pokušení uchýlit se do malého útočiště, silně zjednodušeného mikrosvěta, komunity stejně jednoduchých, kam nedoléhá znepokojivý mumraj vnějšího světa. Je zahrádkářství **eskapismus**, jako je třeba sbírání známek či pivních tácků, prožívání fotbalové ligy či telenovel, život v esoterické duchařské komunitě?

Naštěstí se objevily i v českém zahrádkářství nové trendy. Zejména mladší ročníky experimentují s bio-alternativními životními styly. Mnozí pochopili, že ovoce a zelenina ze zahrady není ani levnější ani zdravější než z obchodu, a proto si přestali nalhávat, že šetří, a otevřeně se přiznávají k mimoekonomickým aspektům svého zahradničení, estetickým, terapeutickým, či dokonce duchovním. To odpovídá i vývoji ve světě. Lidé ve městech už nežijí jen průmyslem, ba ani prací, dokážou kombinovat různé životní strategie a styly, ba přicházejí na prastarou životní moudrost – že to, na čem vsutku záleží, je **dobrý život** (dosadme si případně: štěstí, kvalita života, pohoda, celostní zdraví, spokojenost, smysl života...). Vracíme se tak k myšlence, kterou jsme učinili jádrem této kapitoly, k myšlence Epikúrově – že dobrého života je možno nejlépe dosáhnout pěstováním filosofie s přáteli v krásné zahradě.

Václav Vokolek Mytologie
Richard Čermák zahrádkářské
kolonie



Fenomén českého pěstování – a užívání...

I v tom máme zřejmě jedno z prvenství. Vynalézavost českého kutilství – a přitažlivost eskapismu... působí mimořádnou oblibu napříč věkovými skupinami, sociálními vrstvami



i subkulturami. Proti legalizaci pěstování a užívání marihuany se vyslovuje stále méně občanů. Jde přece o terapii... a dobrý život... Kdo by protestoval? Mluví se o tom, v čem všem mají Češi prvenství – ve spotřebě piva a v příznivém vztahu k alkoholu vůbec, ve velikosti prodejní plochy hypermarketů na počet obyvatel, v sekularizaci, toleranci homosexuálů, v malém odporu proti legalizaci eutanazie... Zdá se, že kalifornské Silicon Valley nedostihneme, ale hippie atmosféře liberálního San Francisca jsme se přiblížili velice...

Pěstování rostlin není zločin!

6 Posvátno ve městě – tíseň ve městě

Procházet městem s otevřenýma očima nás naučí jinému čtení města a místa. Daniela Hodrová, Michal Ajvaz, Italo Calvino, Jiří Sádlo.

Rozmanitost přístupů – urban studies

Město je stejně revoluční lidský vynález jako zemědělství. Město je koncentrátem světa i lidské pospolitosti, mikrokosmem, v němž se zhuštěně dějí a zobrazují procesy makrokosmu. Ale současně také zcela novou realitou, nemající obdoby v dosavadním vývoji. Nepočítáme-li tedy za své přímé předky včely nebo termity – analogie se totiž nabízí. Už od starověkých civilizací, založených právě na kumulaci lidí ve městech, sehrávají města roli katalyzátorů urychlujících kulturní vývoj. Současně se ale sama stávají středem intelektuální pozornosti a reflexe, a to jako ambivalentní symbol, poukazující současně k růstu i úpadku. Významní myslitelé vždy inklinovali ke konzervatismu, kritizovali města a varovali před kontraproduktivitou civilizačního pokroku. Ve staré Číně, Indii, Mezopotámii – ale i v antickém Řecku a Římě. Navzdory tomu obyvatelé měst – i jejich společenské elity – města dále vylepšovali a zvětšovali.

Mohli bychom dlouho rozvíjet řadu jmen **filosofů a literátů**, jejichž díla byla podstatně spjata s městy nebo konkrétním městským prostředím. Řeční filosofové reflektovali ono nové politické prostředí (polis = město) a snažili se je kultivovat, vylepšovat pravidla jeho fungování (například ústavu). Ale našli se i takoví, kteří okázale stavěli na odiv své pohrdání tím, za čím se hrne většina, a bydleli v sudu nebo na venkově či v zahradě. Pěkně o tom píše bratislavský filosof Miroslav Marcelli (vyučující také v Praze):

MARCELLI, Miroslav. *Filozofi v meste*. Bratislava: Kalligram, 2009.

MARCELLI, Miroslav. *Město vo filozofii*. Bratislava: Kalligram, 2011.

Aurelius Augustinus svou zásadní knihou *O obci Boží* formuloval a na dlouhou dobu předznamenal dvojznačný vztah, jaký má křesťanství nejen k městu, tedy Římu, ale i k civilizaci jako takové, tedy „světu“. Jean Jacques Rousseau byl podstatně spjat s Paříží a jejím intelektuálním prostředím, přesto si ale nepřestává stěžovat na faleš a intriky a dvojakou morálku měšťanů (*bourgeoisie*) a utíká z velkoměsta do přírody, ve skutečnosti na venkov, kde ale, jak zjišťuje, nemůže žít, poněvadž by se tam neuživil. Předznamenal tak naše od té doby se počínající „cesty z města“, marné cukání se sem a tam a věčnou nespokojenost tu i onde. Rousseau dal impuls romantické idealizaci přírody jako místa, kde člověk může být sám sebou, bez přetvářky, kde vše je ještě původně idylicky čisté, dětské, kde má člověk blíž k Bohu a pravé víře. Ve městě vidí jen vysoké šedivé zdi a zakusí nanejvýš tak kriminalitu. Rousseauovy myšlenky dodnes inspirují mnohé k další a sofistikovanější kritice města i moderní civilizace, k romantickému eskapismu do přírody a blahého dětství, ale navzdory tomu všichni – i tito kritikové – dál hojněji a ochotněji ve městech přebývají.⁶⁵ Podobný vztah k městu měl i Friedrich Nietzsche. Zatímco klasici německé filosofie, včetně Kanta a Hegela, byli typickými muži města, Nietzsche velebil hory a lesy. Město je podle něj jen pro slaboduché – dav, tržiště velkého ducha obtěžuje jako otravné mouchy. Velcí filosofové mohou žít a tvořit jedině v ústraní. A budoucnost patří lidem, kteří odmítanou masovost. Nietzscheův postoj opět mnozí kritizovali, ale mnozí nadšeně sdíleli, i když

⁶⁵ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978; druhé vydání: Praha: Rybka Publishers, 2017. Rousseau názvem své autobiografické knihy vědomě odkazuje na Augustinovo Vyznání. Kniha bývá často uváděna v seznamech nejvlivnějších knih světa a dějin.

i nadále žili ve městech. Třeba jako Martin Heidegger, který pendloval mezi univerzitním Freiburgem a svou schwarzwaldskou venkovskou chatou. Jean Paul Sartre, velký levicový kritik buržoazie, tedy měšťanstva, který koketoval s marxismem a zastával se Sovětského svazu, si nedovedl představit život bez gauloisek v mondénních pařížských kavárnách, kam chodil se svou Simone de Beauvoire, a kde vysedávali i Hemingway, Fitzgerald či Beckett. V roce 1968 si šel se studenty na demonstraci zaházet dlažebními kostkami a pak se zase vrátil do svého luxusního bytu na bulváru Raspail. Dobrý důkaz, jak nezastupitelní jsou filosofové pro poznávání podstaty a duše města, nabízí ve svém textu Karel Veselý (v Čítance).

A co teprve literáti! Kafka se ze své Prahy nedokázal hnout, i když ho to občas táhlo jinam. Co by bylo Buenos Aires bez Jorge Luise Borgese – a co by byl Jorge Luis Borges bez Buenos Aires? Chcete poznat Lisabon? Pak čtete básně, které ve městě a o městě psal Fernando Pessoa. Anebo si pusťte film, který kongeniálně vypráví právě o Pessoaovi a Lisabonu – Lisabonský příběh, režie Wim Wenders, Německo/Portugalsko, 1994. Orhan Pamuk nás spolehlivě provede Istanbulem a uvede do jeho nostalgicky patinované zašlé slávy – podobně jako to činil třeba Bohumil Hrabal s Libní. Zcela zvláštním způsobem na městech ulpívá spisovatel Italo Calvino, ovšem na městech imaginárních.⁶⁶ Gabriel García Márques si rovněž vytvořil fiktivní město – Macondo, ale jak opulentně je dokázal vybudovat! To Isaak Babel líčí svou Oděssu syrovou, realistickou, z pohledu. Podstatně s fenoménem města pracuje i spisovatel Miloš Urban – ale i méně známý Pavel Brycz.

Žánr pragensie se mezitím stal samostatným oborem. Praze se speciálně věnuje celé muzeum – a stovky publikací, časopisů, edic, výstav a akcí pořádaných shora, úřady, i zdola, občanskými iniciativami a neziskovými spolky. A takřka každé město a snad i víska má své nadšence, lokálpatrioty, vlastence a buditele, kteří bádají v archivech a muzeích a iniciují ožívování kolektivní paměti či ochraňování kulturního dědictví a zušlechťování vzhledu i funkčnosti místa. Také Ostrava, samozřejmě...

Jiné je město ve dne a jiné v noci. Jinak vidí a obývají město bezdomovci a sběrači. A jinak skejtáči a parkuroví skokani. A docela jinak město čtou – a píšou – sprejeři a graffitáři.

Svérázný přístup volí filosofující literáti, jako je Daniela Hodrová či Michal Ajvaz. **Chodí** městem, rázuje je křížem krážem, ale také jen tak nazdařbůh. A čtou město jako **text**. Alternativně, selektivně. A vždy objeví něco nového. V pozadí tohoto přístupu je teoretická sémiotika, zejména ta její škola, kterou vytvořili už za časů Sovětského svazu svérázní myslitelé kolem univerzity v estonském Tartu, Jurij Loman, Vladimir Toporov a Boris Uspenskij – a ovšem i Michail Bachtin.⁶⁷ „Na cestě chodce, který zdvihne oči od chodníku nebo od mimojdoucích vzhůru, na fasády domů (obvykle mu přitom pouhý zrak nestačí, musí být vybaven dalekohledem nebo fotoaparátem s dostatečně velkým zoomem), se hlavy vynořují ve sledu, který určuje obvyklá cesta nebo procházka, při níž bloumá, obchází, opisuje smyčky nebo kruh kolem svého bydliště. Každá taková cesta je vlastně svého druhu jedinečným textem – textem, jenž je tvořen nejen sledem míst propojených chůzí, ale právě i sledem konkrétních okamžiků, v kterých tu či onu hlavu spatřil, sledem, jenž chodci podobně jako kniha I-t'ing může poskytnout (mnohoznačnou) odpověď na důležitou otázku, orientovat ho v jeho momentální životní situaci.“ Píše Daniela Hodrová v kapitole Chůze mezi hlavami ve své knize *Citlivé město*.⁶⁸ Pro Hodrovou jsou důležité

⁶⁶ CALVINO, Italo. *Neviditelná města*. Praha, Dokořán, 2017 (3. vydání).

Recenze zde: <http://www.iliteratura.cz/Clanek/38763/calvino-italo-neviditelna-mesta>

⁶⁷ Dobrý odborný úvod do této problematiky je podán v disertační práci (která je v Přílohách): KRATOCHVÍL, Jiří. *Poetika prostorů měst*. Disertační práce. Brno: FF MU, 2013.

⁶⁸ HODROVÁ, Daniela. *Citlivé město (eseje z mytopoetiky)*. Praha: Akropolis, 2006. Recenze na tuto knihu je možno si přečíst zde:

<https://casopis.hostbrno.cz/archiv/2007/9-2007/hledani-poetiky-mesta>.

dva městotvorné pohyby. Prvním je gesto vymezení se, ohraničení vůči okolní, „cizí“ přírodě (město ovšem do ní ustavičně prorůstá, rozpíná se do venkovského prostředí). A druhým je „městnání“, jež je jedním z etymologických aspektů města (avšak to jen v češtině). Hodrová čte město, jeho jednotlivé lokality, ale i sítě „syntopicky“, tedy právě v onom prostupování a překřičování různých časových vrstev a kulturních pamětí na jednom místě.

Chůzi jako svérázný nástroj poznávání a prožívání zmiňoval ostatně už Heidegger. Ve městě však bloumá **flâneur**, tulák či spíše zevloun. Do specifického způsobu procházení a poznávání města nás uvedou například krátké texty Sylvie Polákové a Andreje Bažanta v Čítance, ale téma je to obsáhlé a intelektuálně stále přitažlivé, minimálně od doby, kdy Walter Benjamin tento modus městského bytí rozpoznal u Baudelaira. Guy Lafranchi jev pozoruje a popisuje jako urbánní nomádství, a to na různých místech světa. Metodu předvádí ve svých knihách i Michal Ajvaz. Zde je ukázka z recenze.

j o a n n a d e r d o w s k a

r o z p á r a n á k r a j k a

Michal Ajvaz: *Padesát pět měst.*

Katalog sídel, o kterých vyprávěl Marco Polo Kublaj Chánovi, sepsaný k počtě Italu Calvinovi. Knihovna Jana Drdy – Pavel Mervart, Příbram – Červený Kostelec, 2006, 96 stran.

Italo Calvino napsal *Neviditelná města* před pětatřiceti lety. Dnes je to klasika italské literatury, součást postmoderního kánonu a povinná četba studentů architektonických škol na celém světě. Není divu, takové působivé dílo může být bohatým zdrojem tvůrčí inspirace.

Calvino inspiroval i Michala Ajvaze: ten pod jeho vlivem napsal svou novou knihu *Padesát pět měst*. Připomeňme, že v *Neviditelných městech* jsou všechny minikapitoly, z nichž každá popisuje jedno imaginativní město, uspořádány podle zvláštního klíče. Ten je nejlépe patrný, když se celý systém rozepíše na papír do podoby schématu, nicméně i tak skrývá kouzlo kombinatoriky a symetrie. Kupříkladu série pěti kapitol označených *Nepřetržitá města* je umístěna v několika oddílech knihy a střídá se s ostatními skupinami kapitol.

V úvodu své knihy Ajvaz ohlašuje, že „přijímá Calvinovu výzvu skládání prvků díla na základě variačního principu“ a že je seřadí podle vlastního uspořádání, které neopomene také označit symbolickými písmeny a čísly. Zde se však rodí první znejistění, není-li toto prohlášení myšleno ironicky. Takový princip totiž Calvinovu strukturu nejjednodušším z možných způsobů narovnává: sbírá dohromady všechna příkladová *Nepřetržitá města* a hází je do pytle jedné kapitoly. Mistrně utkanou krajku tak Ajvaz páře a nabízí v podobě metrového zboží. Svůj postup prezentuje jakožto svého druhu test Calvinova uspořádání, který má odpovědět na otázku, zda taková „kompozice vystavená na zcela vnějším kombinatorním principu nenarušuje podstatu literárního díla“. Na posledních stránkách ji však Ajvaz hodnotí ve prospěch Calvinova algoritmu a přiznává, že je programová nahodilost *Neviditelných měst* asi tím nejúčinnějším způsobem, jak ukázat rozmanitost zminiaturizovaných měst a souvztažnosti mezi nimi. Nabízí se tedy otázka, bylo-li vůbec potřeba sepsat nový text, abychom dospěli k takovému závěru.

(...)

KOŠNAROVÁ, Veronika. Trhliny, jimiž lze spatřit (jiný) svět. *Tvar*, 2007. č. 8, s. 2.

HRBATA, Zdeněk. Města uvnitř města. *Tvar*, 2007. č. 8, s. 2.

http://old.itvar.cz/prilohy/98/o8TVAR_07.pdf

Viz také: HODROVÁ, Daniela. *Místa s tajemstvím (kapitoly z literární topologie)*. Praha: KLP, 1994.

HODROVÁ, Daniela. *Chvála schoulení: eseje z poetiky pomíjivosti*. Praha: Malvern, 2011.

HODROVÁ, Daniela. *Poetika míst: kapitoly z literární tematologie*. Praha: H & H, 1997.

Čtenář se dozví podrobnosti o povaze, osobitostech a paradoxech všech padesáti pěti měst z Calvinovy knihy, ale je to analýza podobná vědě populárního turistického průvodce, v němž se potenciálnímu návštěvníkovi muzea předem sděluje, čím ho mají oslnit Pollockovy klikyháky, co vlastně symbolizují surrealistické koláže a které Matissovo plátno mu připomene styl Gauguinův. Ale zatímco se v případě emblematické soudobého umění pro potřebu čtenáře bedekru takový postup dá opodstatnit jistou kulturní negramotností cílové skupiny spotřebních průvodců, z podobné paušalizace jednoho literárního díla pomocí díla jiného je cítit spíše autorova nemohoucnost přenést se nad variovanou předlohu a rozvinout její inspirující potencialitu.

Rané Ajvazovy knihy, *Druhé město*, *Návrat starého varana* či básnická sbírka *Vražda v hotelu Intercontinental*, byly skutečně čerstvým dechem a jistě originálním vkladem do české literatury devadesátých let, a to i přesto, že by některé z jeho předchozích románů mohly také nést v podtitulu nějakou poznámku – nejčastěji asi „pocta Jorgeovi Luisi Borgesovi“. Z poslední románové produkce se zdá, že zlaté zřídlo oné typické „urbánní mystiky“ není nevyčerpatelné. V samostatné naraci nejnovější knihy se, podobně jako v jednom z popisovaných měst, „ztratily plochy a objemy, zbyly jen spletené linie potrubí, kterým protéká voda. A potrubí je zároveň i lešením – lešením, jehož jediným úkolem je nést samo sebe.“

Autorka je doktorandka Ústavu české literatury a literární vědy FF UK.

A2 – Kulturní týdeník, 5/2007, 31. 1. 2007

Flâneura zařadil do svého výčtu postmoderních sociologických typů i Zygmunt Bauman. Do češtiny byl přeložen jako zevloun. Tulák, turista, zevloun a hráč jsou čtyři prototypy postmoderních lidí, nejen obyvatel města.⁶⁹ Téma je, zdá se, nevyčerpatelné. Přibývají další tituly.

LAFRANCHI, Guy. *Urbanomad*. Springer, 2004.

COLE, Teju. *Open city*. Random House, 2012. (Autor je nejen spisovatel, ale i pozoruhodný fotograf.)

BEAUMONT, Matthew. *Nightwalking: A Nocturnal History of London*. Verso Books, 2015.

ELKIN, Lauren. *Flâneuse. Women walk the city in Paris, New York, Tokyo, Venice and London*. Chatto & Windus, 2017.

Nejen krajiny vnější, ale i vnitřní, městské prochází svérázný botanik Jiří Sádlo a je překvapen, jak skrze dlažbu, asfalt i beton proráží nová městská divočina. Nabízí zcela jiné čtení a poznání Prahy nebo Brna. Ovšem také díky své poetické a surrealistické optice.⁷⁰ Podobných poutníků je ale víc, např. Petr Andrlé⁷¹ nebo Petr Mikšíček.⁷²

Jsou i jiné přístupy k uchopení a vyložení městského prostoru. Michel Foucault navrhl pojem **heterotopie**, což jsou místa, která převrací dosavadní způsoby výkladu, vymykají se panujícím rozumným důvodům a vysvětlením, nezapadají do funkčních diskursů.⁷³ Heterotopie není jednoduše periferie, ani místo, jemuž je třeba se vyhýbat – spíše se vyhýbáme nutnosti je pojmenovat, pojmut v řeči a myšlení, takové místo-nemísto. Například nová městská divočina.⁷⁴ Anebo holubi – jak ukazuje další příspěvek v Čítance.

⁶⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Slon, 2006.

⁷⁰ SÁDLO, Jiří. *Praha – Brno*. Praha: Kodudek, 2015.

⁷¹ Kdysi jako „vlastenecký poutník“ mapoval krajiny a městečka od Bruntálska až po Poodří, v posledních letech z Čeladné nevšedním způsobem popisuje Beskydy.

⁷² MIKŠÍČEK, Petr. *Sudetská pout' aneb Waldgang*. Praha: Dokořán, 2006.

⁷³ Ukázka je v Čítance.

⁷⁴ KRYLOVÁ, Radoslava. Městská divočina: dystopie a heterotopie v současném městě. *Antropowebzin*, 2015, č. 1–2. Dostupné z: <http://www.antropoweb.cz/webzin/index.php/webzin/article/viewFile/206/214>.

Marc Augé založil na místech-nemístech celou antropologickou teorii městského prostoru. Za nemísta označuje především dopravní infrastrukturu, silnice, dálnice, mimoúrovňové křižovatky, tranzitní prostory, čerpací stanice, letiště – a také hypermarkety a obchodní centra.⁷⁵

Město je vděčným předmětem zájmu sociologů, dokonce vznikají samostatné obory urbánní sociologie. Richard Sennett se jako sociolog zabýval především specifickým způsobem života obyvatel velkoměst, samozřejmě v tradicích chicagské sociologické školy, tedy značně neortodoxními metodami.

Už byl zmíněn (i v minulé kapitole) další významný rozměr města – jeho **veřejný prostor**. Na vesnici všechny funkce plnila náves. A ovšem obecní pastvina, o kterou se vedly časté spory a kolem níž krystalizovala a kultivovala se rozprava o věcech veřejných, základ veškeré politiky, tedy umění dohodnout se na věcech společného zájmu.

„Městský veřejný prostor patří k základům liberální demokracie, neboť je takřka institucionalizovaným nástrojem trvalé obměny společnosti, která ji ale nedeinstabilizuje. Takovými pilíři jsou i svobodný trh, univerzity, svobodné volby, sociální stát apod. Kdysi byly instituce garantem nehybnosti, stabilizovaly společnost tím, že bránily jakékoli změně. Dnes jsou demokratické instituce ustaveny tak, aby samy generovaly důvěru ve změny a zahrnovaly probíhající vědecko-technicko-ekonomický pokrok do celkového růstu společnosti.“ Píše Václav Bělohradský.⁷⁶

Na počátku byla **agora**, městská „náves“ typického antického řeckého města. Místo, kde se konaly trhy, kde místní vládce pronášel projevy a řešil spory, kde se občané potkávali a rozmlouvali spolu a klevetili, kam se nahrnuli nespokojení se svými protesty a demonstracemi, místo každodenního provozu i svátečních slavností. Také se zde konaly veřejné popravy. A rádi sem chodívali filosofové, aby oslovili běžný lid, nikoli jen své vybrané žáky. A právě díky nim se agora stala veřejným sociálním prostorem, kde se boří mýty. Zde se začíná formovat sdílená verze světa, obecný světový názor, obraz o světě. Je otevřený a umožňuje růst, změnu, vývoj (není to kostel, škola, kasárna, věznice, kde se indoktrinuje, disciplinarizuje). Tady se rodí občanská společnost, která je alternativou a protiváhou jiným typům pospolitostí, jimž říkáme třeba klan, kmen nebo národ. Zde se ustavuje **veřejné mínění**. Ve městech se postupně od sebe odlišoval veřejný prostor a intimní prostor (soukromí, rodina, domácnost). Takové rozlišení na venkově nebylo možné.

Typickým centrem občanského, politického veřejného prostoru bylo římské Forum Romanum. Dodnes takovým místům, byť třeba jen symbolickým, říkáme fórum. Tak funguje – v malém – slavný londýnský Hyde park. Ale spontánně tuto roli plnily městské kavárny (nejlépe pařížské či vídeňské), v Čechách tradičně hospody. (Ale fenomén „pražské kavárny“ zřejmě také existuje!) Zárodky občanské společnosti ovšem vznikaly už v 18. a 19. století v městských šlechtických salonech. Salonní společnost je pozoruhodnou alternativou nebo další vývojovou fází agory, veřejného prostoru. Má dokonce neskrývaně programový genderový aspekt. Ženy, dámy (které měly omezenou možnost vyskytovat se ve veřejném prostoru) si vytvořily náhražku (?), segment (?) veřejného prostoru ve svém intimním prostoru. A muži – géniové – tu hráli tu roli, která v případě mužů bývá přisuzovaná múzám.

Jürgen Habermas ve své habilitaci v roce 1960 formuloval tezi o veřejném prostoru jako místu, kde se formuje veřejnost a formuluje veřejné mínění. V 60. letech se podle něj

⁷⁵ AUGÉ, Marc. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999. Ukázka z jeho textu je v Přílohách, stejně jako dvě studentské práce – analýza ne-míst je vděčným cvičným úkolem.

⁷⁶ BĚLOHRADSKÝ, Václav. Obrana „ujetého světa“, 29. 3. 2017. Dostupné z: <http://vaclav-belohradsky-texty7.webnode.cz/eseje-a-clanky/>.

ukazuje rozpad klasické politické veřejnosti (z 18. a 19. století), a to kvůli nástupu masových médií. Český tato publikace vyšla v roce 2001, s předmluvou autora z roku 1990. Už jen z toho je patrné, že tato jeho teorie nutně zastarala, protože nemohla reflektovat ani nástup počítačů, ani internetu. A zejména to, čemu se kolem roku 2003 začalo říkat Web 2.0. Mluvílo se především o jeho interaktivitě, o tom, že stírá rozdíl mezi tvůrcem obsahu a pasivním příjemcem. Interaktivitou se ovšem tehdy myslely nanejvýš diskuse pod články a chaty. Blogy (tehdy se říkalo weblog) vznikly sice už mezi lety 1994–1997, ale šířit se začaly až kolem přelomu milénia a první odborné reflexe jejich masového rozšíření se objevily kolem roku 2003.

Facebook ovšem vznikl ještě později – na přelomu let 2006/2007. MySpace roku 2003, vrcholu dosahoval 2005. Po nástupu Facebooku upadal. Twitter vznikl 2006. GooglePlus byl pokus konkurovat Facebooku – založen 2011, ale dodnes se neuchytil (až na velmi specializované skupiny). LinkedIn se zrodil už 2002, ale zůstal omezen jen na profesionální HR a headhuntery.

Habermas ve svých 80 letech v roce 2008 napsal povzdech Ach, Europa!, kde reviduje své teorie: *Strukturwandel der Öffentlichkeit reloaded*. Klasická veřejnost se drobí, agora neexistuje nebo nefunguje. V politice už nic nebude jako dřív.

Blogosféra se ukázala být plnohodnotnou náhražkou salonní společnosti. Dokonce se i v oficiálních mediálních studiích a teoriích připouští, že blogeři do značné míry nahradili žurnalisty. Mnohá elektronická média si pokládají za čest, že v okruhu svých blogerů mají pozoruhodné osobnosti s výraznou „karmou“ (indexem sledovanosti), a mnozí blogeři jsou hrdí, že se směli přisát k významnému médiu.

Otazníky se vznášejí nad facebookovými komunitami. Ty ale ukázaly svou sílu v různých protestních akcích i volebních kampaních všude po světě (viz např. „arabské jaro“ nebo „vejce pro Paroubka“). Na Facebooku zdomácněly už i generace středního věku a internet vzala na vědomí, a dokonce umí používat i nezanedbatelná část starší generace. Přesto se experti domnívají, že politický potenciál sociálních sítí už ukázal své maximy i limity a výrazné překvapení se odtud už nečeká.

Neodvratná smrt tištěných médií v celém západním světě, rozpačitá podoba jejich elektronických náhražek a nástupců souvisí sice nepochybně s rozpadem masové společnosti, koncem národního státu, restrukturalizací klasické buržoazní sociální stratifikace, zásadní proměnou životních hodnot, způsobů a strategií, ale zatím není jisté, co přinese a co znamená globalizace, co, a zda vůbec něco, se stane nástupcem veřejného prostoru a jaká bude, bude-li jaká, veřejná rozprava o věcech společného (veřejného) zájmu.

Filosofové, jako např. Jürgen Habermas, Richard Rorty nebo u nás Václav Bělohradský či Tomáš Hauer, se ve svých knížkách zasazují o to, aby v duchu a atmosféře tolerance, svobody a otevřenosti byl veřejný prostor s mimořádnou péčí střežen, neboť jedině zde se může kvalifikovaně podrývat každý ideologický systém hrozící totalitou – a aby s nasažením všech intelektuálních ctností byla pěstována kultivovaná rozprava, zaručující pestří, tolerantní životní prostor pro dosud nebývalou možnost osobní seberealizace rozmanitých individualit.

Je to ale pořád ještě také reálný prostor architektonický a urbánní.

Architektura a veřejný prostor

texty o moderní a současné architektuře IV

Petr KRATOCHVÍL

Nakladatelství Zlatý řez, Praha, 2012

ISBN 978-80-903826-4-0

165 stran

Téma veřejného prostoru patří dnes ke klíčovým tématům architektonické diskuze i k důležitým motivům městských politik a plánů. Co je však tak nového na tématu veřejného prostoru, že přitahuje pozornost tvůrců, politiků i teoretiků na architektonických výstavách, konferencích a v médiích?

Možná, že je to právě novodobá nesamozřejmost veřejného prostoru: jeho zpochybnění, rozklad jeho fyzické formy i tradiční funkce a opětovné hledání jeho nových forem i nové náplně.

Výběr textů předních architektů, urbanistů, sociologů i právníků se pokouší postihnout dvojnásobnost veřejného prostoru jako prostoru fyzického i sociálního a zároveň poukázat na rozdílné hodnotící postoje, na rozkmit mezi ohlašováním krize a rozkladu veřejného prostoru na jedné straně a pozitivním hledáním nových forem a programů na straně druhé.

Obsah:

Petr Kratochvíl: Veřejný prostor jako předmět architektonické teorie a tvorby

Richard Sennett: Prostory demokracie

Hans Paul Bahrdt: Veřejnost a soukromí jako základní formy městského společenství

Peter Marcuse: Ohrožení veřejně využívaného prostoru v době stagnace měst

Margaret Crawfordová: Svět v shopping mallu

Paul Goldberger: Rozpojený urbanismus

Klaus Selle: Veřejné prostory evropských měst – rozpad a zánik, nebo proměna a oživení? Argumenty a protiargumenty.

Oriol Bohigas: Forma veřejného prostoru

Manuel de Solà-Morales: Nemožný projekt veřejného prostoru

Juhani Pallasmaa: Obývání prostoru a času – ztráta a návrat veřejného prostoru

Vito Acconci: Veřejný prostor v soukromém čase

Adriaan Geuze: Ulice

Jan Gehl: Veřejné prostory pro proměňující se veřejný život

Jürgen Bruns-Berentelg: Veřejné městské prostory a vznik veřejné sféry – HafenCity Hamburk

Kniha je v Přílohách.

Každodenností městského veřejného prostoru se zabývají i sociologové a urbanisté, jako je například klasik Henri Lefebvre nebo u nás nově třeba Pavel Pospěch.⁷⁷

Město může být dokonce viděno jako **médium** – se vší mnohoznačností, jež tento pojem dnes obestírá. Takto popisuje současné společenské procesy významný sociolog města **Manuel Castells**. Město je předivo, tkáň, síť komunikací. Je to ekosystém. Ale i stav myslí, souhrn zvyků, názorů, tradic, pocitů... Jeho architektura je vizualizací ideových postojů, sociální a kulturní terapií. Město je struktura, vnější, ale i vnitřní. Město samo je také médiem. (Musíme si uvědomit naši terminologickou neujasněnost a neukázněnost. Je médium jako prostředek totéž, co médium jako prostředí? Komunikací je to, jak spolu mluvíme, i ulice, na které se tak děje. Je médiem kniha, jazyk, jímž je napsána?)

Město může být nahlíženo i kriticky jako centrum sociálně patologických jevů. Jako vřed, rakovina, kde bují, symptomatizuje se porušení imunitního systému celku, a kde je současně zdroj nákazy, z něhož se ono porušení šíří do zbytku dosud zdravého organického prostředí. Město – betonová, asfaltová džungle. Město jako labyrint. Anebo jako zavirovaný počítač.

⁷⁷ POSPĚCH, Pavel. *Od veřejného prostoru k nákupním centrům*. Praha: Slon, 2015.

Navzdory dokonalému provázání a zasítní se nám základní vazby společnosti rozpadají. Nebo se jen restrukturalizují? Nastala atomizace – díky (anebo navzdory?) dokonalému zasítní, vysoké hustotě přenosů. Nepotřebujeme společenství, stačí nám jen samotné vazby, spoje (links). Jsme zapojeni, jsme součástí globální vesnice – a přesto uvěznění ve svém solipsismu. Každý je současně vysílačem i příjemcem, žurnalistou i čtenářem. Je to ekosystém, prostředí, krajina zcela jiného typu, než jaké jsme dosud znali. A ani město už v takovém světě neplní ty funkce, co dřív.

Manuel Castells je v našem prostředí málo znám. Dosud nevyšla žádná jeho kniha česky. Zde výčet jeho nejvlivnějších titulů.

- The Rise of Network Society (1972)
- The Power of Identity (1972)
- End of Millennium (1998)
- The Internet Galaxy, Reflections on the Internet, Business and Society (2001)
- The Information Society and the Welfare State: The Finnish Model (2002)
- The Network Society: A Cross-Cultural Perspective (2004)
- The Network Society: From Knowledge to Policy (2006)
- Mobile Communication and Society: A Global Perspective (2006)
- Communication power (2009)
- Aftermath: the cultures of the economic crisis (2012)
- Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age (2012)

Z jiné strany k podobným závěrům, totiž propojení města a nových médií, dospívá William Mitchell, architekt vyučující na MIT (Massachusetts Institute of Technology) a autor projektů e-topia a Smart Cities.⁷⁸



Slavný habitat v Quebecu, 1967

V roce 1908 napsal Adolf Loos svůj provokativní článek *Ornament a zločin*. Je v Čítance, můžeme si na něm cvičit umění polemiky. Dnes vidíme, v čem všem se Loos mýlil, a doba mu nedala za pravdu, i když současně chápeme, proč právě ve své době takto zoufale zvolal. Byl to jeden z manifestů **moderní architektury**, vzpoury proti secesi, klasicismu

⁷⁸ MITCHELL, William J. *e-topia: život ve městě trochu jinak*. Praha: Zlatý řez, 2004.

a historizujícím slohům. Přidali se Groopius, Le Corbusier a mnozí další. Brojí proti povrchní zdobnosti, tvarové a slohové přebujelosti, ale vlastně proti emocionalitě, subjektivitě. Chtějí budovy a města co možná nejvíc oprostit, geometrizovat, abstrahovat, učinit „čistými“, tedy zbavenými veškerých poukazů k něčemu mimo sebe, nad sebe. Především chtějí město a jeho stavby demokratizovat, imanentizovat. Proto zdůrazňují, že jim jde „jen“ o bydlení, „jen“ o člověka, v důsledku však – už ne o krásu, ducha, Boha, nebesa..., ale vlastně ani o identitu, region, kulturu. Tento technicistní odvrát od premoderního předávkování vizualitou, symbolikou a hodnotovým kódováním zbudel v Bauhausu a funkcionalismu a na dlouho, takřka natrvalo ovlivnil moderní architekturu i urbanismus. Přesto postupně ztrácel svou naléhavost. A zejména v postmoderním obratu byl záměrně odvržen. Dnes nejen že se s chutí vracíme k ornamentu, zdobnosti až rozmarnosti, ale zejména si uvědomujeme, že architektura není jen mechanická technologie, ale svrchovaně kulturní a kulturotvorný artefakt. Opět se vracíme k symbolům, hodnotám, významům, ctíme přesahy – i když ne třeba religiózní, jako v minulých epochách, ale transcendentní ve spirituálním a humanistickém smyslu. Učíme se znovu včleňovat stavby a městské celky do kontextů, krajin, lokálních identitárních vztahů. Na druhé straně ale stavební boom, jaký vidíme v Číně nebo některých arabských zemích, dál masivně nerespektuje ducha místa a opakuje chyby, jimiž tak neslavně proslula americká města.

Právě to, že se architekturou a urbanismem zabývá tolik vědeckých oborů a specializací, vzájemně ještě složitě provázaných, je pozitivním znamením, že bereme budovy i města s vážností, jakou zasluhují, jako svrchovaně kulturní statky, nikoli jen jako utilitární konstrukce. Městy se zabývají například sociologové, sociální a kulturní geografové, ale i literární vědci, existuje dokonce urbánní antropologie, zkoumáme urbánní legendy – a jako samostatný obor se ustavují **urban studies**, kde se všechny tyto přístupy prolínají a doplňují.⁷⁹ Naštěstí si tyto širší souvislosti a hlubší dimenze uvědomují i někteří architekti, urbanisté a krajináři – a občas i odpovědní lidé na úradech. Pěkně o tom píše na svém blogu Filip Landa, šéfredaktor architektonického časopisu *Era*21.⁸⁰

Výběr z dalších doporučených knih

MITÁŠOVÁ, Monika; ŠEVČÍK, Jiří. *Česká a slovenská architektura 1971–2011*. Praha: AVU, 2013. Obří svazek (956 stran!) obsahuje teoretické a vědecké studie, kritické eseje, dokumenty, rozhovory s odborníky, ale také texty filosofů, filosofujících architektů a myslitelů-teoretiků, včetně některých zahraničních.

HORSKÁ, Pavla; MAUR, Eduard; MUSIL, Jiří. *Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa*. Praha: Paseka, 2002.

JACOBS, Jane. *Smrt a život amerických velkoměst*. Praha: Mox Nox, 2013. (Třetí vydání)

KOOLHAAS, Rem. *Třešticí New York*. Praha: Arbor Vitae, 2007.

LYNCH, Kevin. *Obraz města*. Praha: Polygon, 2004.

HRŮZA, Jiří. *Svět měst*. Praha: Academia, 2014.

HALÍK, Pavel; KRATOCHVÍL, Petr; NOVÝ, Otakar. *Architektura a město*. Praha: Academia, 1996.

HERMACH, Jiří Eduard. *Filosofie architektury*. Praha: Triton, 2001.

REZEK, Petr. *Architektonika a protoarchitektura*. Praha: Jan Placák – Ztichlá klika a Nakladatelství Filosofie, 2009.

⁷⁹ Sympaticky ucelený a přiměřeně srozumitelný přehled takových přístupů k městu, jaké nás zde právě zajímají, podává ve své disertaci Markéta Panoušková (v Přílohách). Doplnuje jej i praktickými analýzami a aplikacemi, jako je zaměření se na seniory a zdravotně znevýhodněné, lavičky, mosty a lávky – a obchodní centrum, město ve městě.

⁸⁰ <http://blog.filiplanda.cz/>.

FERENČUHOVÁ, Slavomíra; GALČANOVÁ, Lucie; VACKOVÁ, Barbora (eds.). *Československé město včera a dnes: Každodennost – reprezentace – výzkum*. Červený Kostelec a Brno: Pavel Mervart a Masarykova univerzita, 2010.

VACKOVÁ, Barbora. *Prostor, moc a utopie. Ideální město a jeho společnost*. Brno: Masarykova univerzita, 2010.

VACKOVÁ, Barbora; GALČANOVÁ, Lucie; FERENČUHOVÁ, Slavomíra (eds.). *Třetí město*. Červený Kostelec a Brno: Pavel Mervart a Masarykova univerzita, 2011.



Posvátno ve městě

O sakrální strukturaci prostoru už byla řeč (s. 43, 55). Pojdme nyní do detailů uvnitř města.⁸¹ Nebudeme ale vlastně hledat posvátno v podobě tradičních chrámů či sakrálních okrsků, nemusí jít primárně a explicitně o náboženství, spíše o obecné kulturní a hodnotové znaky. Město je ovšem silně nabitě náboženskou energií a zatížené tradicemi, jež z něj činí místo hodnotově ambivalentní. Ve všech dobách na různých místech světa vznikala posvátná města, která tak byla cíleně založena a budována. Jiná se posvátnými stala díky různým okolnostem. Ale není možno popřít, že tatáž náboženství, která spatřují ve vybraných městech koncentrát svatosti, dala vzniknout i tradicím okázale se k městům obracejícím zády – poustevnictví, mnišství, poutnictví. Přesně z těchto důvodů se například některé mnišské řády ve středověku začaly usazovat ve městech, aby daly najevo, že nechtějí dopadnout jako benediktini, kteří ve svých oázách, údajně izolovaných od civilizace, rozesetých po kraji, daleko od „světa“, ve skutečnosti provozovali zemědělské velkostatky, bohatli a tloustli a na hony se vzdalovali svým původním mnišským ideálům. Dominikáni a františkáni se programově usadili ve městech, kde kromě přístřeší a chrámového prostoru nevlastnili nic a živobyť si museli obstarávat žebrotou. A konkrétním skupinám městského obyvatelstva poskytovali své specifické služby. Ještě radikálněji to pak činili jezuité, kteří pojali svůj útěk od světa jako útěk právě do centra, nitra, srdce světa – totiž do města a jádra „politického“ dění, kam chtěli přinést „osvícení“.⁸²

Vývoj není jednoduše přímočarý, plynulý, vzestupný. Je spíše multilineární, vnitřně komplikovaně strukturovaný. Proto je těžké mluvit o primitivních či archaických kulturách, náboženstvích, mentalitách – a stavět nad ně ty vyspělé, rozvinuté, pokročilé (pokrokové). Obojí je spolu spjato víc, než si naše naivní evolucionistické koncepty představovaly. Diachronní (evoluční) postupy byly doplněny synchronními (strukturálními), které vidí, že půdorys, daný v šerém dávnověku, se nemění a svým tvarem ovlivňuje i to, co se buduje ve vyšších patrech, tedy pozdějších epochách. Proto si musíme povšimnout i toho, co spočívá v prehistorickém základu našeho lidství a v nejhlubších vrstvách kolektivního i individuálního nevědomí, neboť to spoluurčuje i náš aktuální život. Ukazuje se, že donedávna zřetelná opozice náboženství versus sekularizace přestává platit. Moderna věřila, že evoluce znamená pokrok, revoluce pak dramatický skok – ale v každém případě opuštění starého, zavržení překonaného. Postmoderní atmosféra sklonku 20. století – a ostatně i naše vlastní přímá zkušenost – nás ale přesvědčila, že staré nemusí být jednou provždy mrtvé a nové ne tak životaschopné, jak se zdálo. Odborníci poněkud překvapeně konstatují, že tezi o sekularizaci budou muset opustit či přepsat. Zrodilo se **postsekulární paradigma**. Zkrátka, staré náboženství nevymizelo, jen se transformovalo. Nový moderní

⁸¹ ŠILER, V. Sakrální ve městě. In: *Architektura v perspektivě 2013*. Ostrava: Vysoká škola báňská – Technická univerzita Ostrava, Fakulta stavební, 2013. s. 21–26. ISBN 978-80-248-3148-0.

⁸² NOBLE, Tim. Budování duchovního místa v hesychasmu a u Ignáce. In: RECHLÍK, Karel; HANUŠ, Jiří; VYBÍRAL, Jan (eds.). *Sensorium Dei. Člověk – prostor – transcendence*. Brno: CDK, 2013, s. 67–80.

člověk není nenáboženský, sekulární, jen vykazuje znaky religiozity, pro niž dosavadní religionistika neměla kategorie. I zdánlivě bezbožné město může v neobvyklé perspektivě a nových souřadnicích zjevit své běžnému pohledu skryté posvátné struktury, byť bychom je třeba nakonec museli označit jako pseudo-, kvasi- či krypto-religiózní masky.

Pokusme se tedy pojednat vývoj měst v poslední době z perspektivy těch oblastí humanitních a sociálních věd, které učinily tuto paradigmatickou reflexi naivního evolucionismu a pracují i fenomenologicky a strukturalisticky.

Bez ohledu na to, je-li město vnímáno jako svaté či ne, zůstává v lidské mentalitě a kulturní paměti vepsán fenomén města se vši jeho symbolikou, která se na něj postupem doby nabalila. Jen si to někteří uvědomují víc, jiní méně.

Fenomenologický přístup, jak jej v duchu Husserlovy a Heideggerovy filosofie uplatnil třeba Mircea Eliade, Christian Norberg-Schulz, Christopher Day či Otto Friedrich Bollnow, zkoumá, jak si archaický člověk rytmitizuje prostor pomocí os, dělicích linií a kondenzačních bodů svatosti. Už názvy kapitol Bollnowovy knihy *Člověk a prostor* hodně napoví: Elementární členění prostoru; Širý svět; Dům jako útočiště; Aspekty prostoru; Prostor lidského života. Jde mu o taková témata jako například: Axialita a lateralita (nahore – dole, vpředu – vzadu, vpravo – vlevo), a to v kombinaci s Kierkegaardovou koncepcí úzkosti. Fixační a orientační body. Sociální a prostorová hierarchie (struktury prostoru, centrizace). Řeka a vítr (světové strany, moře, hory). Bollnow popisuje, jak Petrarkou počínaje renesanční a novověký člověk postupně objevuje přírodu. Za pomoci příkladů z literatury dokazuje, jak je psychologicky a existenciálně pojímáno to, co je prostorově širé a co úzké, svobodné a skličující, známé a neznámé, cizí a důvěrně blízké. Velkou pozornost věnuje cestám, ulicím, chodníkům, a to ve vztahu k archetypům kočovníka a usedlíka, poutníka a domorodce. Za nejposvátnější ale pokládá dům, obydlí. Jeho vnitřní prostor je opět strukturován: dveře a okna, postel. To je zcela jiná koncepce než Le Corbusierovo město jako stroj na bydlení. Dům a chrám jedno jsou, říká fenomenolog náboženství van der Leeuw. Gaston Bachelard v Poetice prostoru fenomenologii domu a jeho archetypální symboliku rozvádí do nejmenších detailů a nachází uvnitř domu další ohniska, jakési specifické svatostánky. Bollnow ale rozlišuje i v městském prostoru prostor hodologický (cesty, komunikace), prostor akční (práce, organizovaná činnost), prostor denní a noční (vizuální a akusticko-haptický). Jsou i prostory naladěné, psychologicky působící a existenciálně účinkující.

Tento způsob uvažování o fenomenologii prostoru (v angličtině se užívá spíše termín human space) bývá někdy označován jako **spatial turn** (v narážce třeba na *linguistic turn* ve filosofii nebo *visual turn* ve vizuálních studiích).⁸³ Plodem tohoto obratu je třeba kniha *Duch a místo*, určená poměrně konkrétně a prakticky architektům.⁸⁴

Tematika posvátného, sakrálního se ovšem musí sledovat velmi obezřetně, neboť v oblasti se pohybují i různé obskurní spolky pěstující geomantii, prožitkovou psychologii, steinerovci i guruové hnutí new age.

Jak už bylo řečeno, město je nábožensky ambivalentní. Na jedné straně se v něm posvátno koncentruje, na druhé se ale stává symbolem vzpoury proti Bohu a místem neřestí. Naše evropská (euroatlantická) kultura spočívá na třech pilířích, jež tvoří tři města a jejich duchovní a kulturní odkaz: Jeruzalém, Athény a Řím. Tedy židovsko-křesťanská náboženská tradice, řecká kultura a římské právo. Křesťanství se postupně stalo dědicem pozdně antické, helénistické kultury a ideovým tmelem římské říše, rozpadlé pod tlakem stěhování

⁸³ Srov. např. DÖRING, Jörg. *Spatial Turn: Das Raumparadigma in der Kultur- und Sozialwissenschaften*. 2. vyd. Transkript, 2008. GÜNZEL, Stephan (ed). *Raum-wissenschaften*. Suhrkamp, 2008. GÜNZEL, Stephan. *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Metzler, 2010. SCHROER, Markus. *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Suhrkamp, 2005. SELLE, Gert. *Die eigenen vier Wände. Wohnen als Erinnern*. Form+Zweck, 2011.

⁸⁴ DAY, Christopher. *Duch a místo*. Šlapanice: ERA, 2004.

národů. Právě židovská mentalita, vepsaná do půdorysu křesťanství, má s městem rozporuplné zkušenosti. Náboženství Abrahamovo a Mojžíšovo bylo kočovné. Lid smlouvy je lid na cestě, jdoucí za božím příslibem do nové země zaslíbené. Jenomže země zaslíbená už byla osídlená vyspělými kulturami s městskými státy a rozvinutými náboženskými systémy. Monoteistická náboženství žálí na své předchůdce, pohrdavě je označuje za pohany, vězíci v primitivní magii a mytologických pohádkách. Jestliže se ale Židé nakonec začali usazovat na okrajích měst a integrovali se do místních civilizací, byl to sice nutný, ale obtížný kompromis. A když si ještě ke všemu zvolili krále, byl jen krůček k tomu, aby vzniklo hlavní město s palácem. A brzy byl postaven ústřední Šalomounův chrám v Jeruzalémě. Židovskému Pánubohu se to pranic nelíbilo, ale musel uznat, že tento ústupek lidské přirozenosti, a tedy temným pohanským zákoutím duše bylo nutno učinit. Malá židovská pospolitost byla drcena tehdejšími velmocenskými spory. Tak Židé přišli o Jeruzalém i chrám a roku 587 př. n. l. byli odvezeni do Babylóna do zajetí, kde obyvatelstvo trpělo 70 let v exilu. Po návratu se sice opět pustili do budování chrámu a města, ale právě zkušenost pobytu v cizím prostředí, ono vykořenění, bezdomoví, zhroucení materiálně viditelných náboženských jistot je teprve nábožensky zocelilo. Tehdy se zrodilo to, čemu později religionisticky říkáme judaismus. I o ten druhý chrám ale Židé přišli, tentokrát jim ho roku 70 n. l. zbořili Římané – a Židy v podstatě rozehnali po celé tehdejší římské říši. Judaismus je tedy náboženství jednoho, neviditelného Boha, v něhož je možno a nutno věřit i bez chrámu, bez obětí a bez obřadů, dokonce v diaspoře. Synagogy jsou pouhá shromaždiště, nikoli chrámy v sakrálním slova smyslu. Zde se slovem utvrzuje víra. Nic víc.

A toto je zkušenost, kterou převzalo i křesťanství. Ježíš, když přichází do Jeruzaléma a učedníci mu ukazují impozantní zdi Hospodinova chrámu, se o nich vyjadřuje velmi skepticky. Křesťanství je takzvaně „levné“ náboženství. Kdekoli se shromáždí dva nebo tři, tam já budu mezi nimi, říká Ježíš. Křesťané – to platí i pro židy a muslimy – jsou primárně komunita, lidé opět bazálně na cestě, vykořenění, mířící k novému životu mimo tento svět. Na druhé straně se ale v tomto entuziastickém, chiliastickém vzepětí nedá žít dlouho, natož trvale. Proto opět jako kompromis vzniká strategie usazení se, vkořenění, budování institučních opor, posléze i budov a chrámů... se vším tím pohanským balastem, který je lidské přirozenosti vlastní.

Toto muselo být řečeno, aby bylo patrné, jaká pnutí vneslo křesťanství (židovsko-křesťanská tradice) do vínku evropské kultury. Mytický, idylický ráj na počátku je vylíčen jako zahrada. Apokalyptický, vysněný ráj na konci je očekáván jako nový Jeruzalém, skvělé město (Apokalypsa – Zjevení Janovo). Je vidět, že v křesťanském pojetí je ve spáse nějaký vývoj, Bůh není zacyklený, ale dál své stvoření inovuje. Což se nedá úplně říct o judaismu ani o islámu. Napětí mezi nevázaností lidu na cestě a odpovědností vkořeněných, mezi svobodou lásky a kázní řádu, spontaneitou a tradicí, askezí a přirozeností si musíme být vědomi, chceme-li porozumět rozdílům mezi typy a mentalitami jednotlivých proudů v křesťanstvu – například mezi katolíky, pravoslavnými a protestanty, mezi kalvinisty a luterány, konzervativci a liberály, venkovany a měšťany. Tyto rozdíly totiž nacházejí výraz nejen ve formování komunit věřících, ale i ve vizuální stránce staveb, jež si tyto komunity pořizují, dokonce i v utváření krajiny jimi osídlené. Jeruzalém, svaté město, je pro všechny v podstatě sen, už nerealizovatelný. Řím, pro první křesťany „nevěstka d'áblova“, obraz dávného Bábelu, vzpoury lidské pýchy, pokoušející se obejít se bez Boha a vystavět si vlastní žebřík do nebe, se po několika staletích paradoxně stane svatým městem, centrem západního latinského křesťanstva (podobně jako Konstantinopol centrem křesťanstva východního). Harmonická zahrada versus dokonalé nové město, konzervativní zacyklená selská mentalita versus objevitelsko-dobyvatelský duch člověka tvořivého, spolupracovníka na božím dotváření světa – mezi takové, a mnohé další, úběžníky je rozpjato, křížováno historické křesťanstvo.

Vezměme si jako příklad husity, kteří vyštívání z Prahy, přestanou svou zbožnost fixovat na chrámy a obřady, stanou se opět lidem na cestě, víru posilují v horizontálních, sociálně nestrukturovaných komunitách po vzoru prvokřesťanských obcí, bohoslužby konají na polích a kopcích – ale nakonec, pod tlakem okolností, opět budují město, nové město, založené cíleně na svých náboženských představách – Tábor. A proti Táboru si postavme jiné město, vědomě založené na jiné myšlence, ideologii, pragmatice – Havířov, jako kontrastní protipól. Nové město bez Boha, bez kostelů, město pro nové lidi, smělé ateisty, kteří se obejdou bez středověkého tmářství a starého měšťáckého haraburdí. Hle – příležitost ke komparaci.

Básník Jan Zahradníček, křesťansky spirituální a křesťansky trpící, meditoval nad dominantami Brna – na jednom kopci Petrov, na druhém Špilberk. Dvě moci vypínající se k nebesům, soupeřící o vliv na lidi dole... Chrám a palác, trůn a oltář byly v dějinách složitě provázané, plné vnitřních kontroverzí. Katedrála, biskupský chrám, ve městech nově budovaných v období vrcholného středověku po celé západní latinské Evropě, byla určena pro obyvatele města, už ne primárně a výlučně pro feudály. A radnice, od počátků renesance v severoitalských městech symbol měšťanské samosprávné demokracie, vymaněné z moci feudála, panujícího „z boží milosti“, se začne ve městech vypínat, aby konkurovala ještě i moci církevní, soupeří nejen s palácem, ale i s věží kostela, nádherou, zvony, orlojem, odbíjejícím jiný než liturgický čas, čas občanský, astronomický, fyzikální. Kolik významů, co myšlenek je tu vizualizováno! A teď si k tomu přidejme brněnský mrakodrap AZ Tower, vypínající se dokonce i nad Prahu. A vzápětí si brněnští postaví ještě vyšší mrakodrap, a dokonce od Jiříčné. (Na projekt 117 metrů vysoké stavby se stále hledají peníze.) Nepřipomíná to furiantské soupeření měšťanských věží v italských městech, čnicích dnes bizarně a zcela zbytečně z panoramatu města k nebesům? Jak neuvažovat nad těmito stavbami o lidské pýše, marnosti a marnivosti, ale i o prométheovské a ikarovské snaze pozemšťanů vyrovnat se bohům – a obejít se bez nich. David, pětimetrový trpaslík, umístěný vzpurně na florentském fóru jako symbol vítězství nad obrem Goliášem, za nějž si můžeme dosazovat libovolné mocnosti, nad nimiž potřebuje občan, malý měšťák, triumfovat. Městské náměstí, ústřední místo, citlivě plánované, nábožně zdobené, obdoba antické agory a římského fóra, veřejný občanský prostor, vyňatý z privátních zájmů, se pragmaticky mění v tržiště, volební shromáždění, pohřební kondukt i lidovou veselici. Vhodné pro hlavní chrám, radnici, místo souběhu všech cest, kam se tak dobře umísťují sochy a památníky. Místo posvátné i profánní zároveň, kde zbožnost a neřest těsně sousedí, vznešené i plebejské, otevřené, a přesto nejvíce ukryté v srdci města.

Dlouze by se dalo hloubat nad symbolikou a fenomenalitou městských bran. Hradby zajisté měly sloužit proti nepřátelům, ať už nebezpečným cizákům, drobným nájezdníkům nebo konkurenci jiných měst. Méně už se ví, že symbolicky hradby spíše oddělovaly městský lid od venkovského živlu, od přírody, technické od organického, institucionalizovaně uspořádané od prvobytně chaotického, vzdělané a zjemnělé od hrubých a primitivních sedláků. Ale membrána hradeb musí být flexibilně polopropustná. Brány jsou velmi citlivá místa, informačně a komunikačně zahuštěná. Pokroky ve válčení, ale i osvětské reformy a samozřejmě příliv obyvatelstva do industrializujících se měst si vynutily rozboření hradeb a rozšíření center měst k další expanzi.

Celá architektura města a její symbolika se dnes spíše přesouvá do kyberprostoru, médií a komunikací. Zdi a filtry, polopropustnost a ochrana, všudypřítomní hlídači a výběrčí – celá ta středověká komedie se dnes opakuje ve virtuálním světě. Má v tomto světě, kromě toho, že i zde jsou fóra, zdi, prostory soukromé a veřejné, hradby a brány, taky nějaké místo sakrální, spiritualita? Otázka čeká na bedlivé promýšlení.

Humanitní a sociální vědy nabízejí zainteresovaným odborníkům celou řadu pomůcek, jak účinně a s náležitým moudrým rozhledem a vhledem pečovat o to, co ve městech není jednoduše imanentní, zvladatelné jen technickým a ekonomickým kalkulem. A nejde jen

o to poučit se o náboženských komunitách, ve městech žijících – kdysi i aktuálně, a o typologii staveb, jež si tyto komunity ke svým náboženským účelům zřizují. Například kniha o historických městech a jejich posvátných místech, vydaná péčí Světové banky, pojednává o složitých situacích, v nichž si místní odborníci nemusí vědět rady.⁸⁵ Jde například o města překotně rostoucí a prudce se měnící, nebo postižená zemětřesením, nacházející se v zásadním ekonomickém přerodu. Jiné problémy mají města, jejichž posvátné památky mají už pouze neživou, historickou, kulturní hodnotu, jiné naopak ta, kde náboženské komunity jsou živé a vše je citlivě spjato s nějakou náboženskou, etnickou, sociální a kulturní identitou. Kniha nabízí případové studie, ale i poměrně praktické návody pro architekty, ale i pro různé instituce veřejného života, činěné odpovědnými za péči o kulturní dědictví.

Jiného typu je publikace Douglase R. Hoffmana *Seeking the Sacred in Contemporary Religious Architecture*.⁸⁶ Zde se mluví o moderní architektuře, stavbách cíleně zřizovaných k náboženským účelům. Jde o velmi praktickou, konkrétní publikaci, určenou speciálně architektům, nezatežovanou zbytečně komplikovaným filosofováním či literárně rozevlátými odkazy na beletrii. Zde se opravdu věcně zkoumá, co činí stavbu posvátnou, jak dát budově sakrální charakter, které znaky jsou univerzálně srozumitelné a přenositelné mezi jednotlivými náboženskými komunitami, a které už ne. Kniha je navíc sympaticky stručná.

Nakonec je ale třeba vrátit se k už zmíněnému postsekulárnímu paradigmatu. Zatím jsme se omezili jen na evropskou kulturu a její klasické tradice. Žijeme ale v globalizovaném světě, multikulturně promíseném. Čelíme setkáním, na jaká nás dosavadní bádání humanitních a sociálních věd nepřipravilo.

Vezměme si třeba už jen Spojené státy, součást takzvané euroatlantické kultury či civilizace. O jejich religiozitě se tříští evropská religionistika, neboť zdejší kategorie tam neplatí. O USA se říká, že jsou prakticky nedotčené sekularizací, alespoň takovou, jakou známe v Evropě. Na druhé straně právě v této tak pobožné zemi proběhla průmyslová a urbánní revoluce nejrychleji, protože pramálo brzděna ohledy na krajinu, tradice či místní komunity. Vše, co v Evropě vzniklo a bylo sem importováno, zde prudce vzešlo jako ve skleníku, aby pak bylo reexportováno zpět do Evropy – nezřídka za protestů konzervativců a žehraní náboženských tradicionalistů, proklínajících vše americké jako liberální a bezbožné. Překotný americký průmyslový a urbánní vývoj dal ostatně světu množství nových a bizarních náboženských forem (jako byli například adventisté, jehovisté, mormoni, letniční hnutí apod.). Sociální vědy tvrdí, že je to reakce duše na příliš rychle se transformující společnost, jakýsi vedlejší produkt jednostranně materiálních změn.

Amerika byla do značné míry založena a utvářena náboženskými disidenty z Evropy – blouznivci, fanatiky, radikály a extremisty, jež většinová křesťanská společnost doma nedokázala vstřebat. Exaltovaná zbožnost, radikální víra, sklon k totalitnímu organizování komunit – to vše bylo vepsáno do americké mentality. Není divu. Tito z Evropy odcházející křesťané, se opět ocitli v oné situaci poutníků, vykořeněných z míst a tradic, jdoucích za příslibem země zaslíbené podobně jako starozákonní Židé nebo první křesťané za časů pronásledování. Zakládali si své obce v cizině, divočině, na zelené louce, zcela od základů, a to na rovnostářském principu, s důrazem na protestantské laické obecné kněžství, bez přítomnosti šlechty, feudálních principů a tradic vůbec. Z divočiny vyhnali nebo vyvraždili indiány, zvěř vyhubili, a zemi, člověkem zcela domestikovanou, utilitárně a nesentimentálně pragmaticky využívanou, tak zcela desakralizovali. Irští a italsí katolíci zůstávali

⁸⁵ SERAGELDIN, Ismail; SHLUGER, Ephim; MARTIN-BROWN, Joan (eds). *Historic Cities and Sacred Sites. Cultural Roots for Urban Futures*. Washington, D. C.: The World Bank, 2001. Pozoruhodná je zejména 1. a 49. kapitola.

⁸⁶ HOFFMAN, Douglas, R. *Seeking the Sacred in Contemporary Religious Architecture*. Kent: Kent State University Press, 2010.

v tomto protestantském (anglikánském) moři významnou menšinou, která ale v tomto ohledu neměla na výsledný vývoj velký vliv, protože i tito katolíci byli vlastně vykořenění, vyrvaní ze svých míst a tradic (podobně jako poražení Francouzi, kteří se přesunuli do Kanady). Židé, další výrazná a vlivná menšina, ostatně vazby na místa a lokální tradice principiálně už dávno nemají.

Spojené státy se ovšem po druhé světové válce nápadně mění. Podíl katolíků stále roste, zatímco vliv místních anglosaských protestantů slábne – a zejména sílí vliv hispánských katolíků. Tento vývoj byl předmětem výzkumu, jehož výstupem je publikace *Souls of the City*.⁸⁷ Tříletý projekt se zaměřil zejména na středně velká americká města. Zkoumal ovšem převážně komunity, nikoli architekturu či prostorové souvislosti měst. Urbánní prostředí znamená sociálně především mobilitu, anonymitu, tranzitivnost, tvrdou konkurenci a soutěživost, sociální konflikty – a především trvalou změnu. Po druhé světové válce se ovšem především proměňuje samo urbánní prostředí, ztrácí se tradiční napětí mezi urbánním, suburbánním a rurálním. Najednou se všechno změnilo – města, krajina, průmysl, ale i komunity. Vzniklo nové prostředí, nová sousedství, nové instituce. Otázkou této knihy je, jak to vše souvisí s náboženským kontextem. Sociální vědy až dosud náboženství vztahovaly jen k etniku. Nyní je třeba zaměřit se na prostředí, metropoli. Autor a jeho výzkum si ovšem všímá primárně lidí, komunit, méně budov, architektury,

Zmíněný jev ovšem registrujeme i my v Evropě. Dnešní města nejsou tím, čím byla historicky vzato ještě nedávno. Venkov získal městský charakter, příroda se změnila v industriální krajinu, centra měst vymírají a předměstí rostou. Urbanisté tomu říkají **urban sprawl**, Pavel Hnilička „sídelní kaše“, Rem Koolhaas **junk space**. Je to neurčité, fádňí, unifikované, homogenizované, hybridní, emergentní prostředí... nemá to hranice, předěly, je to natolik nerozlišitelné, že to současně je, i není. Zdá se, že nejen religionisté, ale i urbanisté či sociální geografové budou muset přepsat své teorie.

Jedna z možností, jak řešit odcizení městské architektury a nových městských komunit je pokusit se o návrat, revokaci osvědčených stavebních modelů, a to právě těch, které mají kondenzovanou náboženskou symboliku. O to se pokouší Herbert Bangs v knize *Návrat posvátné architektury*.⁸⁸ Publikace poněkud podezřelého českého editora je ve skutečnosti solidním příspěvkem určeným speciálně architektům. Odráží postmoderní klima své doby a věří, že v situaci totální relativizace a bezbřehé tolerance nebude návrat k některým tradicím působit nebezpečně dogmaticky. Autor zřejmě ještě věří v moc nové postmoderní religiozity a spirituality. V naší zemi máme ale spíš pocit, že její boom vyšuměl už v polovině 90. let. Esteticky a architektonicky je to ale autor konzervativní.

Zcela zvláštní úkol – jemuž se zde ale nemůžeme věnovat – před nás staví situace překotného rozvoje měst mimo euroatlantickou civilizaci, zejména v Číně, Indii, Jižní Americe i Africe a nově pak v některých arabských zemích. Jak je tomu v tamních městech s náboženstvím, religiozitou, spiritualitou? Jak reaguje sakrální architektura na příliv takového množství lidí, nadto lidí v posledních dekádách značně proměněných? Na takový úkol naše evropské humanitní a sociální vědy se svými dosavadními paradigmaty nestačí. Nadějí snad jsou nové disciplíny rozvíjené v poslední době v Londýně – nejvíce multikulturálním městě starého kontinentu. Říká se jim postsekulární studia⁸⁹ a postkoloniální studia⁹⁰. Anebo musíme čekat, až v oněch zemích povstanou noví odborníci a budou svou

⁸⁷ DIAMOND, Etan. *Souls of the City. Religion and the Search for Community in Postwar America*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

⁸⁸ BANGS, Herbert. *Návrat posvátné architektury*. Praha: KMa, 2008.

⁸⁹ Centre for postsecular studies. London Metropolitan University. Web: <http://www.jnani.org/postsecular/centre.htm>.

⁹⁰ Viz např. Postcolonial studies Association. Web: <http://www.postcolonialstudiesassociation.co.uk/>.

situaci reflektovat sami. Knihy, jako je tato publikace indického autora, oprávněně vzbuzují naši zvědavost – *Landscapes of Urban Memory*.⁹¹

Do struktury města, zejména zkoumáme-li ji z hlediska posvátna, sakrální stavby neodmyslitelně patří. Teorii **sakrálního prostoru** máme dobře propracovanou. Myslíme jím ale v dnešní době a v západním prostředí takřka výlučně **liturgický prostor**, tedy stavby a interiéry křesťanských chrámů.

Křesťanství si začalo budovat speciální stavby pro své bohoslužebné účely v druhé půli 4. stol. n. l., po nástupu tzv. konstantinské epochy, kdy se z původně pronásledované sekty stalo nejdříve tolerované a záhy jediné povolené náboženství. Církev se stala v hroutící se římské říši jednotícím tmelem, převzala část dědictví římské státní správy i její státní ideologie. A ovšem i helénistickou kulturu, vůči níž se dosud spíše negativně vymezovala. A její štafetu pak – klopotně – nesla dál. Zpočátku se křesťané shromažďovali, kde se dalo, na typu prostoru jim nezáleželo. V nové situaci, kdy „pohanské“ kulty byly v podstatě zakázány, začala adaptovat římské chrámy a bezděčně převzala i jejich „filosofii“. Helénistický chrám a helénistické mystérium se tak staly kondenzačním jádrem, kolem něhož krystalizovala rodící se křesťanská liturgika, a to jak ve východním, byzantském, tak v západním, římském prostředí, i když v každém postupně jinak. Staletí vývoje křesťanské sakrální architektury nás natolik ovlivnila, že už neumíme uvažovat o sakralitě prostoru jinak než v souvislosti s křesťanskou bohoslužbou. Občas dostávali stavitelé i jiná zadání – protestantské církve se často zásadně bránily přejímání katolických stavebních vzorů. Stavěly se i židovské synagogy. Komunistický režim v 70. letech masivně budoval tzv. obřadní síně, jež měly nahradit církevní kaple. Od nástupu moderní architektury, zejména po první světové válce, se stavěly i kostely ve zcela jiném architektonickém řádu, v duchu moderny. Umíme ale postavit, umíme vůbec myslet, stavbu sice s posvátným obsahem, rozměrem či charakterem, avšak nikoli křesťanskou, či vůbec náboženskou? V čem by pak spočívalo její sakrální či **spiritualita**? Tyto otázky zde bohužel musíme ponechat stranou, ale částečně je rozvíjím ve dvou textech, jež jsou v Čítance (Ostravské dominanty; Prostor pro spiritualitu ve zdravotních a sociálních zařízeních).

Na okraji města – i našeho zájmu – se však ocitá i **hřbitov**, místo sakrálně i emočně silně exponované. Vydalo by nejen na celou kapitolu, ale rovnou několik knih. Opět se spokojím s textem, jímž jsem do jedné takové knihy přispěl, abych vytvořil protiváhu vůči jejím ostatním příspěvkům. Je v Čítance (Hřbitov jako postsekulární prostor).

Proti posvátnu jako specifickému rastru zkoumání města postavme nyní jako jeho protějšek tíseň.



Tíseň ve městě

V roce 1928 slavila Technická univerzita v Drážďanech sté výročí svého založení a při té příležitosti uspořádala výstavu nazvanou „Technické město“. Zahajovací projev na ní přednesl Paul Tillich, protestantský teolog, který na univerzitě působil jako profesor filosofie. Paul Tillich se už za svého předchozího pobytu v Marburgu seznámil s tam působícím Martinem Heideggerem a byl výrazně ovlivněn jeho myšlením. Tillich, a s ním i další protestantský teolog, Rudolf Bultmann, se stali významnými myšlenkovými soupeřnými Martina Heideggera a kongeniálními spoluvůdci rozvíjející se existencialistické filosofie.

⁹¹ SRINIVAS, Smriti. *Landscapes of Urban Memory. The Sacred and the Civic in India's High-Tech City*. University of Minnesota Press, 2001.

Paul Tillich v přednášce, kterou nazval „Technické město jako symbol“, předjímá Heideggerovo myšlení o architektuře o celá desetiletí.⁹² Filozofové jsou přirozeně žárliví, a všichni ti, kteří jsou označováni jako existencialisté, tuto nálepku cudně odmítají a zapřísahají se, že se nenechali svými souputníky inspirovat či ovlivnit. Tillich a Heidegger o sobě moc dobře věděli a jistě vzájemně sledovali, co kdo píše. Rok po vydání Heideggerova přelomového spisu *Bytí a čas* (Sein und Zeit, 1927) už Tillich používá některé typické heideggerovské obraty. Na druhé straně ale také tematizuje skutečnosti a zkušenosti, k jejichž myšlenkovému rozvinutí Heidegger dospěje až k stáru jako penzionovaný a uraženě se do ústraní stáhnuvší venkovský učenec.

Tillich o technickém městě v roce 1928 říká:

Technický dům, technické město zůstává cizí. Věci je odňat její vlastní život, a proto ji nemůže s naším vlastním životem pojit žádný erós. Věc ustrnula a přivádí nás k ustrnutí. Ztratila se půda, spojení s živou zemí. Dělí nás od ní opracovaný nebo umělý kámen. Železobetonový dům nás odděluje od kosmických záření víc než hlína, dřevo, cihla. Voda je spoutaná do rour, oheň do drátů. Zvířata jsou vyloučena nebo připravena o své vitální síly. Stromy a rostliny jsou vřazeny do technických souvislostí, sloužíce racionálnímu účelu „rekreace“. Cizota zůstává vzdor všemu osvojení a roste nepřekonatelně a vševládně ve velkoměstě. S cizotou technizovaného zvěcnělého světa se ale pozvedá nová odtažitost, hrůza před ustrnulým světem, který nám slouží, ale neumí mluvit jako živý k živému. Tehdy přichází okamžik, kdy zatoužíme (většinou ve falešné romantice, občas ale ve skutečném zoufalství) vrhnout se do všech odtažitostí minulých dob, abychom unikli hrůze z cizoty, která stoupá z podrobeného zvěcnělého světa.⁹³

Objevují se nám tu témata: dálka (vzdálenost) a blízkost, cizota a důvěrné osvojení, technikou umožněná snadná manipulace, disponovatelnost, ostře kontrastující s organickou přirozeností, spojenou ovšem s uctívou bázní a šetrným přístupem hospodáře. Tedy myšlenky zaznívající z pozdních Heideggerových textů, jako například *Věc* (1951), *Otázka techniky* (1953), *Polní cesta* (1953) či *Wohnen Bauen Denken* (1951–1953).

Klíčovým pojmem Tillichovy přednášky je ale něco jiného:

Každý člověk může objevit ve svém vztahu ke světu pocit, který by mohl být označen jako „pocit odtažitosti“ („*Gefühl des Unheimlichen*“). Ne že bychom se stále setkávali s odtažitými věcmi. Takzvané odtažené věci jsou jen měnlivými symboly prapůvodního pocitu odtažitosti, který má člověk vůči existenci samé (*Dasein*). Naše existence, to, že jsme zde, je pro nás vlastně to odtažené. Odtažené, to znamená, že samo naše pobývání ve světě je nedomácké, nezdůvěrné, cizí a hrozné, a to i tehdy, když zde není nic zvláště hrozného a odtaženého. Ano, právě tehdy: protože když jsme ohroženi něčím určitým, bráníme se – a už to, že se bráníme, odnímá věci část její odtažitosti. Ale tam, kde se nemůžeme bránit, protože není nic, co by uchopitelně stálo proti nám, tam je teprve odtažitost plně ve své moci.

Německý výraz pro onen pocit – *Unheimlichkeit* – není možno přeložit do žádného jazyka pouhým jedním slovem. Sama němčina tento výraz užívá odlišně ve dvou kontextech a navíc v obou případech může jak jádro výrazu, tak jeho negace nabývat ambivalentního

⁹² Text přednášky je v Čítance.

⁹³ TILLICH, Paul. Technické město jako symbol. Přednáška, kterou Paul Tillich přednesl při otevření výstavy v Drážďanech v roce 1928, byla uveřejněna v *Dresdner Neueste Nachrichten*, 1928, č. 115. Přeloženo z výboru textů Paula Tillicha: TILLICH, Paul. *Auf der Grenze*. Stuttgart: Siebenstern-Taschenbuch Verlag, 1962. s. 174–179. Přeložil: Vladimír Šiler. Překlad uveřejněn v časopise *Protimluv*, roč. 3, 2004, č. 2, s. 24–25.

významu, tedy jak pozitivní, tak negativní konotace. Kořen slova *heim* ve výrazech *heimisch*, *heimlich* znamená domov, domácnost, domáckost, tedy něco důvěrného, intimního, osvojeného, přívětivého, poskytujícího ochranu; současně ale taky skrytost, ukrytost, tajemnost, utajení. Negace – *Unheimlichkeit* – pak může znamenat něco nedomáckého, cizího, nezdůvěrného, neosvojeného, neobyčejného, výjimečného, vzdáleného – proto „odtažitého“. Na druhém konci této negativní škály se pak vyskytují významy jako cizí, neznámé, nezařaditelné, zvláštní, divné, podivné, až hroživé, strašné, strašidelné. Němčina běžně užije výraz *unheimlich* třeba ve smyslu strašně, například strašně moc nebo strašně málo apod. Současně se ale tento výraz používá pro označení něčeho záhadného, mysteriózního, takže se často vyskytuje například v souvislosti s žánrem hororu, sci-fi či fantasy. Tillich však má na mysli něco spíše psychologického, až existenciálního. Výraz *unheimlich*, *Unheimlichkeit* použil i Martin Heidegger ve svém tehdy právě nedávno vydaném spisu *Bytí a čas* (1927), ale spíše okrajově.⁹⁴ Častěji analyzuje spíše fenomén úzkosti (něm. *Angst*, angl. *anxiety*, lat. *anxietas*), který ale s pocitem oné *Unheimlichkeit* těsně souvisí. Mimo jiné i tím, že skutečná úzkost, v tom smyslu, jak se stala předmětem existenciální filosofie, nemá žádný zřetelný důvod, který by k nějakému pocitu ohrožení vedl. Úzkost stoupá z existence samé. Přesně tak to říká Tillich i o *Unheimlichkeit* – odtažitosti.

Tohoto zvláštního pocitu si však ještě o něco dříve než Heidegger a Tillich všiml Sigmund Freud a věnoval mu samostatný spis *Das Unheimliche* (1919).⁹⁵ Freud analyzuje, že onen divný pocit má člověk například z toho, co, ač bylo vytěsněno do nevědomí, vrací se do vědomí, případně z toho, co se nutkavě dožaduje pozornosti a opakování (rituální repetice, *Wiederholungszwang*, *repetition compulsion*), protože ač je to nepříjemné, a vlastně odpudivé, chce tím dosáhnout kompenzace nějaké traumatické zkušenosti. V podstatě je to součást komplexního pudu k smrti, jeden z jeho projevů. (V praxi se s tímto druhem zkušenosti setkáváme nejčastěji při kontaktu s mrtvým tělem, mrtvolou, a se vším, co k tomu náleží – myšlenkami na možnost návratu nebožtíka či jeho ducha, tedy s démony a strašidly.)

Je to zvláštní mechanismus naší psychiky, že je přitahována, fascinována (poutána) právě tím, co by ji mělo odpuzovat, protože je to ošklivé, hroživé a nebezpečné. A právě toto němčina opíše slovem *unheimlich*.

Freud výslovně uvádí, že často se tato zkušenost vyskytuje také v souvislosti s domem – *das unheimliche Haus*, mohli bychom přeložit jako nepřívětivý dům, dům, ve kterém se necítíme dobře (*haunted house*). Dokonce uvádí jakousi historku z bulvárního časopisu, kde byl velmi přesně popsán onen nepříjemný pocit vycházející z určitého kusu nábytku. Mladí manželé se ve svém novém, kompletně zařízeném bytě nedokázali sžít se stolem s vyřezávanými krokodýly. Jako opak uvádí nápadně častou zkušenost, kterou lidé vyjadřují slovy: Tady se mi líbí, tady bych chtěl bydlet – cítím totiž, jako bych tu už někdy byl, jako bych tu bydlel už kdysi dříve. Freud triumfálně uzavírá: Zajisté – matčina děloha!

Podle Freuda je tato zkušenost jednak projevem různých patologických stavů (například kastrálního komplexu), ale také původcem animismu, magického myšlení. Proto tak souvisí s tzv. „primitivními“ představami, pohádkami (Freud říká, že hlavně s Andersenovými), mytologickým obrazem světa.

Hélène Cixous, lacanovská feministická psychoanalytička, ve svém rozboru tohoto Freudova textu (mimočodem – dvojnásob dlouhém, než je rozebíraný text) poukazuje

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikúmené, 1996. § 40, s. 217, § 57, s. 307 (výraz „tísňivá nehostinnost“).

⁹⁵ FREUD, Sigmund. *Das Unheimliche*. In: FREUD, Sigmund. *Psychologische Schriften*. Band IV. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1976. s 241–275. Česky: FREUD, Sigmund. Něco tísnivého. In: FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1917–1920*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2003.

na to, že Freud si byl dobře vědom souvislosti estetiky s psychoterapií. Krása a ošklivost se chovají podobně jako tzv. kontrénní představy, o nichž mluví psychologie.⁹⁶

Nechme už stranou Freuda – i to, že Freud v tomto detailu vlastně bezprostředně navázal na psychiatra Ernsta Jentsche a obecně na Schellinga (který nejenže svou filosofií fakticky položil základy psychoanalýzy, ale který rovněž tematizoval zkušenost Unheimlichkeit), ale zůstaňme ještě chvíli u onoho obtížně přeložitelného výrazu. Naši fenomenologické a hermeneutické citlivosti hodně pomůže slovníček (etymologický průzkum si ostatně udělal i Freud – my ho ale doplníme). Výrazy *unheimlich*, *Unheimlichkeit* se v jiných jazycích dají vyjádřit takto:

Latinsky: locus suspectus – podezřelé místo; o noční hodině: intempesta nocte – unheimliche Nachtzeit, dismal night hours, pozdní noční hodina.

Řecky: ξενος (xenos) – cizí, cizorodý (strange, foreign).

Anglicky: uncomfortable, uneasy, gloomy, dismal, uncanny, uncanniness, ghastly, haunted (o domě: haunted house = strašidelný dům), a repulsive fellow (o člověku = odporný chlapík), unhomely, unfamiliar, unknown, eerie, frightening, untamed, weird, homelessness, mysterious, strange, strangeness.

Francouzsky: inquiétant, sinistre, lugubre, mal à son aise.

Španělsky: sospechoso, de mal, agüero, lugubre, siniestro.

Polsky: niesamowity, nieśamowitość.

Čínsky: 怪誕。阴森。胆怯。

Názorné rozvinutí toho, co všechno se za tímto pojmem a v tomto pocitu může skrývat, nabízejí různé popularizace i odborné publikace.⁹⁷

Není to samozřejmě jediný psychologicko-existenciální fenomén moderní architektury a urbanismu, který se dá popisovat těmito takřka medicínsko-terapeutickými metodami. Kromě už zmíněné úzkosti je to třeba taky agorafobie (opět Freud, anebo později i Walter Benjamin ji analyzovali na Pascalovu případu – jak na jeho osobě, tak na jeho zájmu o hydrauliku, tlaky působící na plyny a kapaliny, tedy na fenomén *horror vacui*). Opakem agorafobie je klaustrofobie. Často se vyskytují různé závratě (*vertigo*). Byl popsán i strach z dotyku, jakási kontaktní přecitlivělost, zejména ve vztahu k ulicím, venkovnímu prostředí. Hojně jsou panické hrůzy z davu, kumulace lidí, hustého osídlení. Různé urbánní fobie

⁹⁶ CIXOUS, Hélène. Fiction and Its Phantoms: A Reading of Freud's Das Unheimliche (The "Uncanny"). *New Literary History*, Vol. 7, No. 3, Thinking in the Arts, Sciences, and Literature. (Spring, 1976). s. 525-548+619-645. Dostupné také z: <http://iurl.cz/vBBZ>. Německý překlad: CIXOUS, Hélène. Die Fiktion und ihre Geister. Eine Lektüre von Freuds »Das Unheimliche«. In: HERDING, Klaus; GEHRIG, Gerlinde (eds.). *Orte des Unheimlichen. Die Faszination verborgenen Grauens in Literatur und bildender Kunst*. Schriften des Sigmund-Freud-Instituts. Reihe 2: Psychoanalyse im interdisziplinären Dialog, Band 2. Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. ISBN 978-3-525-45176-2. s. 37-59.

⁹⁷ Například Michael Arnzen na svém blogu uvádí zdařilou slideshow vysokoškolského učitele Roba McMinna. ARNZEN, Michael. Notebook on the Strange in Everyday Life. *The Popular Uncanny* [online]. 11. 1. 2008 (aktualizace 29. 4. 2012) [cit. 25. 11. 2017] Dostupné z: <http://www.gorelets.com/uncanny/theory/slideshow-on-freuds-uncanny/>. Rovněž Matt Roberts si založil blog věnovaný speciálně pojmu Unheimlich. *The Unheimlich* [online]. 2010 [cit. 25. 11. 2017] Dostupné z: <http://theunheimlich.blogspot.com/2007/12/das-unheimliche-by-sigmund-freud.html>. Na fotoblogu Fotocommunity byla vytvořena kategorie nazvaná Unheimlichkeit, kde jsou fotografie ilustrující tento pocit. *Fotocommunity* [online]. 2013 [cit. 25. 11. 2017] Dostupné z: <http://www.fotocommunity.de/photos/Unheimlich?> Viz dále také např.: MASSCHELEIN, Anneleen. *The Unconcept. The Freudian Uncanny in Late-Twentieth-Century Theory*. New York: SUNY, 2011. ROYLE, Nicholas. *The Uncanny*. Manchester University Press, 2003. Americké vydání: New York: Routledge, 2003. COLLINS, Jo; JERVIS, Jon. *Uncanny Modernity. Cultural Theories, Modern Anxieties*. Palgrave Macmillan, 2008.

a urbánní traumata se stávaly už na přelomu 19. a 20. století předmětem zájmu tzv. metropolitní psychopatologie.⁹⁸ V intelektuálních kruzích se šíří proustovské úniky do nitra od okolí dobře izolovaných salonů (tehdy se takto zejména homosexuálové museli uzavírat před světem, příliš širým světem). Homosexualita byla vnímána jako chorobná zženštilost. A ženy byly vděčným tématem psychoterapeutů. I hysterie byla tehdy vztahována na jedné straně k neschopnosti některých žen vymanit se z ochranného dosahu matky, na druhé straně k podvědomému úběžníku městsky provozované prostituce. Obava mnohých žen svobodně se pohybovat po velkoměstských ulicích se popisovala jako typická nemoc hospodyněk. Feministické psychoanalytičky se pokusily až v 80. letech vymanit tento diskurs o ženské agorafobii z jeho genderové jednostrannosti (např. Julia Kristeva). Etnologové či kulturní antropologové už v počátcích budování svého oboru na přelomu 19. a 20. století registrovali nápadné podobnosti v chování městských obyvatel a tzv. primitivů, přírodních národů: zachovávání různých tabu ve vztahu k prostoru, zvýrazňování symboliky určitých míst. Mentalita přírodních národů, „divochů“, byla tehdy vnímána jako buď nedostatečně rozvinutá, nebo deformovaná, ale v každém případě patologická.

Ale i když nebudeme přehánět medicínsko-terapeutický přístup, i ve filosofických analýzách se začíná hovořit o pocitu odcizení, jehož opakem je pocit *déjà-vu*. To sice není medicínská diagnóza, ale pro mnohé filosofy jakási sociální či existenciální patologie ano. Mluví se o labyrintu, bludišti, ztracenosti, tápání, konfúzi. Městu je vyčítána rozptýlenost, stavěná do protikladu k filosoficky velebenému usebrání (*Zerstreuung* versus *Sammlung*, *dispersion*, *distraction* versus *collection*). Mnozí o těchto tématech tehdy přemýšleli, mluvili a psali: George Simmel, Walter Benjamin, Wilhelm Worringer, Siegfried Kracauer... a samozřejmě i architekti sami, včetně názorově silně vyhraněného Le Corbusiera.

Není divu, že se nechtěli nechat vměstnat do medicínsko-terapeutického způsobu uvažování nebo nechat si vnutit základní psychoanalytickou představu, že všechno důležité se odehrálo v dětství a v návratu k dětství se taky musí všechno řešit. Osvobozují se od tohoto způsobu viktimizace obyvatel města. Přece nemusí být vždy všechno potlačeno a vytěsněno, možná to bylo jen zapomenuto. Takto se snaží třeba Gaston Bachelard osvobodovat vzpomínky vázané na prostor (prostor v domě).⁹⁹ Christian Norberg-Schulz v duchu husserlovské fenomenologie a paralelně s heideggerovskou filosofií rozvíjí koncept *genia loci*, pozitivně konstruované image daného města nebo místa, aniž by přitom upadal do nevědeckého náboženského či spirituálního blouznění nebo si vysloužil hanlivou nálepku regresi k pohanskému primitivismu.¹⁰⁰

Tillich říká, že překonáním onoho nepříjemného životního pocitu *Unheimlichkeit*, tedy jakési odtažitosti, cizoty, hrozivě nestrukturované a vše unifikující a zlhostejňující dálavy otevřeného a prázdného prostoru je lidská stavební činnost – dům, a posléze město:

Aby člověk unikl odtažitosti, pokouší se zabydlet v bytí (*Dasein*), pokouší se bytí odejmout jeho cizotu, jeho hrozivost. Vynikajícím symbolem této snahy je dům (a také jeho předchůdci – jeskyně a stan). Dům má svůj věcný obsah, svůj účel, jemuž musí sloužit, jímž je utvářen a přetvářen. Ale má současně i svůj symbolický obsah. V domě je zdomácněn, zdůvěrněn kousíček bytí. Odtažitost nekonečného prostoru, který nás chce strhnout do sebe, je držena zpovzdálí vymezeným prostorem, který

⁹⁸ VIDLER, Anthony. *Warped Space. Art, Architecture, and Anxiety in Modern Culture*. The MIT Press, 2000. s. 36. Viz např. také: VIDLER, Anthony. *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*. The MIT Press, 1994.

⁹⁹ BACHELARD, Gaston. *Poetika priestoru*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1990. Česky: BACHELARD, Gaston. *Poetika prostoru*. Praha: Malvern, 2009.

¹⁰⁰ NORBERG-SCHULZ, Christian. *Genius loci: K fenomenologii architektury*. Praha: Odeon, 1994. 2. vyd. s podtitulem *Krajina, místo, architektura*. Praha: Dokořán, 2010.

vyplňujeme naším bytím. Ale přitom odtažitost naprosté omezenosti, jeskyně, labyrintu, stísněnosti (s níž souvisí tíseň, úzkost, strach) je současně prolomena spojením s nekonečným prostorem skrze okno, balkón, věž, dvůr, zahradu. Mezi odtažitostí neomezeného a omezeného leží „domáckost domu“ – podle životního pocitu doby a kultury přiblížena tu k jednomu, tu k druhému pólu. Tak například moderní dům, v němž stěna přechází v okno, kde se vzájemně prolíná nekonečný a omezený prostor, kde základna je povznesena nad úroveň zemského povrchu, je symbolem moderního životního pocitu – pronikajícího do nekonečna, ale současně se strachujícího úzkosti jeskyně.

Dům je buňkou města a tak jako dům je i město symbolem onoho pralidského útěku před odtažitostí. Izolovaně bydlící dolnosaský rolník vzdoruje domáckostí svého domu odtažitosti dálky, která ho obklopuje a odsuzuje k osamělosti: symbol a současně příčina jeho typického klidu. Středověký měšťan se tlačí do těsného prostoru, aby unikl odtažitosti dálky. Jen vzpínající se věže prolamují stísněnost, ale směrem vzhůru, k onomu světu, ne do šíře bytí. Cítíme všeobjímající domáckost těchto měst, ale současně odtažitost jejich stísněnosti, jeskyňovitost, podzemnost jejich úzkých uliček. (Vzpomeňme jen na Meyrinkovy popisy pražské židovské čtvrti.) Moderní město je široké a jasné. Nádherné osvětlené ulice a náměstí našich velkoměst jsou symboly překonání stísněnosti, aniž by byla vpuštěna neomezená dálka.

Lidské příbytky trpí občas i nadále ambivalencí tohoto pocitu – i domácké a zdůvěrněné se může zvrátit ve svůj opak a stát se najednou cizím a podivně neznámým. To je obecná zákonitost našeho dočasného pobývání na této zemi. Ale od jisté doby jsme nabyli dojmu, že jsme našli prostředek, jak této dvojakosti účinně čelit:

Jako je dům a město prostředkem vstavení se do lidského bytí, tak je veškerá technika překonáním odtažitosti věcí.



Heinrich Wittmeier: Unheimlichkeit

Tillich říká, že moderní technika nám vsugerovala pocit, že díky ní umíme vzít věcem jejich tajuplnou neproniknutelnost, dosud pokládanou za démonickou, a budící proto respekt. Tím Tillich téměř doslova předjímá Heideggerovy kritické texty o technice napsané až po druhé světové válce. Ano, technika založená na matematicky kalkulovaném předvídání zákonitého průběhu věcí umožňuje se vším disponovat a cíleně manipulovat. Člověk

zanechal magie, v níž se pokoušel ovlivňovat démonické síly skrývající se za věcmi, a nahradil ji technologií, s níž věci ovládá nikoli z temného zákulisí, ale přímo na jevišti, v jasném světle osvícenského rozumu. Vypadá to na triumf moderní doby:

Technický dům, technické město, technickým městem ovládnutá, v domov lidí proměněná země: to je celý symbol našeho věku, věku uskutečnění technické utopie, věku zabydlení se člověka na zemi, osvojení a přetvoření země lidmi.

Ale Tillich překvapivě – v situaci, kdy by měl svým posluchačům potvrzovat jejich triumfální pocity – naopak zvedá varovný prst:

Ale právě tím se technické město stává symbolem pochyb, které se nad naším věkem, nad uskutečněním technické utopie vznášejí. Neboť s technickým městem povstala nová hrozba, nová odtažitost, už nespoutatelná vědou a technikou, naopak spíše jimi samotnými vyvolaná. (...)

A současně povstává zvláštní paradox: technická věc sice ztratila svou původní odtažitost věci. Ale vlastně se tím nezdůvěřila. Technický dům, technické město zůstává cizí.

A pak následuje pasáž, kterou jsme uvedli na začátku naší prezentace Tillichova textu. Vypadá to, že Tillich si stěžuje na přílišné odcizení moderního přetechnizovaného města od přírody, zeleně, organičnosti. Jenomže on nadto poukazuje na fakt, že je-li nám něco až příliš domácké a zdůvěřné, vydané nám všanc a napospas, podrobené naší manipulující moci, může se to překvapivě vymknout z kontroly a začít si žít svým vlastním novým životem, tentokrát už nezvládnutelným našimi sofistikovanými technologiemi. Věci, jimiž jsme se obklopili, svět, v němž jsme se tak dobře zabydleli, se nám mohou nějak jinak, nově, na vyšší úrovni vzdálit, zahalit neproniknutelným tajemnem a svým vzdorem, s nímž se nám vymkly z rukou, nám nahánět hrůzu. Tillich varuje jednak před nezvládnutou sociální dimenzí vědecko-technické a průmyslově-urbánní revoluce, a jednak před nesprávně položenou a nedostatečně zodpovězenou otázkou po smyslu naší existence, zejména našeho bydlení, obývání této země. Varuje ovšem i před instinktivně zkratkovitým pokusem řešit to vše nějakým romantickým eskapismem do idealizovaných pastoušek a „bio“ přírodního způsobu života. (A přesně to o pár desetiletí později Martin Heidegger udělal – jak ve svém vzpurně konzervativním romantickém exilu do schwarzwaldské selské chaty, tak ve svých poválečných humanizujících textech, byť filosoficky excelentních.)

Pokusme se prověřit, zda tento – nejen Tillichův, ale vlastně existenciální, existencialistický způsob promýšlení architektury a urbanismu je dodnes nosný a přínosný.

V posledních několika málo desetiletích jsme se stali svědky globálního úprku lidí z venkova do měst. Venkovská mírná izolovanost soudržných rodin spojených těsnými a mnohočetnými společenskými vazbami, byla nahrazena městsky hustým osídlením spjatým ale s anonymitou, individuální atomizací, osaměním a virtuálními vztahy. V zemích ovlivněných rozvinutou západní civilizací se setřely rozdíly mezi venkovem a městem, přírodou a kulturní krajinou, usedlý život byl rozkmitán těkavým dopravním pohybem, tvář světa rozryly husté vrásky komunikačních sítí. V nově rostoucích a teprve nedávno zalidňovaných velkoměstech se lidé tísní k sobě. Ve starých a menších městech naopak mají k sobě dál. Města starého světa se vyliďňují a stárnou, stávají se městy duchů, prázdných bublin hrobů a památníků, nikomu už nic nepřipomínajících. V novém světě se lidé vrhají do velkoměstských dobrodružství, pro něž nemají ve zkušenosti věků žádnou

oporu. Nic už není jako dřív – a sotva kdy bude. Přímo ze srdce naší, tak narychlo proměněné, existence se derou zoufalé otázky, úpěnlivá touha po přehledných konceptech, strategických vizích, smysluplných trajektoriích Filosofové, přemýšliví architekti a urbanisté, intelektuálové všech druhů i úrovní nabízejí svá řešení, ale my je v tom chaosu a spěchu neslyšíme nebo neumíme najít. Proto bych rád upozornil alespoň na některé.

Bernard Waldenfels, německý fenomenolog, používá prizma rozlišující naše a cizí. V této optice se zjevují věci, které se nás citelně dotýkají a existenciálně týkají, a ukazují svou zřetelnější podobu. Jde jednak o setkávání domorodců, usedlíků, s cizinci, přistěhovalci. Ale také o podobu našich měst a způsob života v nich.¹⁰¹ Prakticky nikde zde neužívá pojem *unheimlich*, *Unheimlichkeit*, ale vlastně o ničem jiném nemluví. Jde o onu podivnou jinakost, neznámou odlišnost, znepokojující zkušenost toho, co neumíme snadno zařadit do zavedených pořádků: „Vše cizí a cizorodé je dvojznačné podobně jako podivné ne-hosťtíno, jež se podle Freuda skrývá v pohostinném domově a osciluje mezi tím, co nás udivuje, vábí, ohrožuje a volá po opatřeních a metodách zahrazení, omezení a vyloučení, krátce: po zvládnutí.“¹⁰²

Jakoby ilustrací Tillichových tezí o odtahované tísnivosti spleť starobylých uliček města může být literárně osobitý popis vlastních zkušeností George Orwella z pobytu na okraji sociální spodiny některých měst.¹⁰³

Literárně a esejisticky výsostně kultivovaným stylem píše o zakoušení města třeba Daniela Hodrová¹⁰⁴ nebo Michal Ajvaz¹⁰⁵. Oba užívají i metaforu labyrintu, kterou ostatně hojně rozpracovali už mnozí, včetně slavných Jorge Luise Borgese a Umberta Eca. A oba si taky všímají nočního města, kdy se tak rázně mění jeho topos i démos a ve zdánlivě blízkém a mělkém horizontu města se prolamují nečekané hlubiny a zvedají nebetyčné metafyzické přesahy.

K Tillichově kritice přetechnizovaného města by se jistě přidali i mnozí z nás, kteří mohou z vlastní zkušenosti potvrdit: Že je člověku v noci na hřbitově úzko, to není divu. Ale že na socialistickém sídlišti i za bílého dne na něho všechno padá a dusí se tam, to je hodno zamyšlení a zkoumání. Ne všechna socialistická sídliště takto ale působí, jen ta, kde corbusierovsky technicistní stroj na bydlení byl doveden až do svých nelidských důsledků.¹⁰⁶

Děsivé, a přesto fascinující jsou jizvy, které zůstaly ve městech a v industriální krajině po průmyslu, který dohrál svou roli, ale neuměl po sobě uklidit své ostatky. Torzo šachty, koksovy a vysokých pecí v ostravské Dolní oblasti Vítkovic působí spíše jako vrak Titaniku nebo přeříznutá ponorka Kursk než jako exponát technického muzea. Pahýly zbažené kontextu někdejších funkčních celků se staly mysteriózními kulisami docela jiných spektaklů, než byla průmyslová výroba v časech svých triumfálních úspěchů. Ale není možno popřít, že tato místa mají přitažlivou svérázně převrácenou estetiku ruin, známou ostatně už i dřívějším věkům. Podivná, přepodivná jsou místa, na nichž někdejší povrchové doly, výsypky a brownfields překryla nová divočina. Ani příroda, ani krajina, nemáme pro to jména ani kategorie. Zato tu pobíhají nadšení přírodopytci, kteří si připadají jako Darwin či Humboldt, objevující dosud neprobádaná místa planety. Najdou se i noví romantici, v Máchových šlépějích postihující krásu v apoteóze zmaru?

¹⁰¹ WALDENFELS, Bernard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: Oikúmené, 1998.

¹⁰² Tamtéž, s. 68.

¹⁰³ ORWELL, George. *Na dně v Paříži a Londýně*. Olomouc: Votobia, 1996.

¹⁰⁴ Viz např. HODROVÁ, Daniela. *Citlivé město. Eseje z mytopoetiky*. Praha: Akropolis, 2006.

¹⁰⁵ Viz např. AJVAZ, Michal. *Druhé město* Brno: Petrov, 2005. Nebo: AJVAZ, Michal. *Padesát pět měst*. Pavel Mervart: 2006.

¹⁰⁶ Srov. např. LIPUS, Radovan. *Scénologie Ostravy*. Praha: KANT, 2006. ZARECOR, Kimberley Elman. *Manufacturing a Socialist Modernity*. University of Pittsburg, 2011.

Nápadné je, jak často se v odborné literatuře zmiňuje pocit *Unheimlichkeit* v souvislosti s architekturou a urbánním prostředím – ve filmu. A to spíše v typicky postmoderních filmech než v prvoplánových hororech.¹⁰⁷

S Tillichovou kritikou přílišné technizace života, zejména ve městě, by asi nebyla v rozporu estetická, a snad až patologicky úchylná záliba v technicistní kráse a roboticky mechanické dokonalosti. Tillich měl výrazný smysl pro moderní umění a vždy se pohyboval mezi umělci a společenskou bohémou. Úskalí a dvojznačnosti techniky a robotiky jsou si všichni milovníci její krásy jistě dobře vědomi. O tom, že roboti, zvláště ti japonsky dokonalí, jsou *unheimlich*, pojednává i svérázná posthumanistická hypotéza Masahari Moriho. Ten tvrdí, že míra dokonalosti robotů a jejich podobnosti s člověkem stoupá a s ní přímo úměrně stoupá i jejich obliba u lidí. Ale pak od jisté míry vysoké podobnosti najednou nastane „uncanny valley“, „úžlabina odporu“ či „údolí nedůvěry“, kdy roboti začnou vzbuzovat podivné nepříjemné pocity, ztrácejí sympatie, jsou odmítáni, ale jakmile se tato fáze vývoje překoná, začnou být ještě dokonalejší roboti najednou nadšeně přijímáni a jsou akceptováni v podstatě už jako lidé.¹⁰⁸ O estetice vztahu člověka a stroje a o robotickém umění zase odborně píše Jana Horáková.¹⁰⁹

Jistě není náhodou, že nejhojněji se na dané téma publikuje na univerzitách ve Vídni a východoněmeckém Cottbusu¹¹⁰.

Nicméně problém není omezen na naši starou dobrou střední Evropu. Kanadský sociolog Daniel A. Bell (neplést s Danielem Bellem, o generaci starším slavným americkým sociologem) léta působí na asijských univerzitách (Singapur, Peking)¹¹¹, až se natolik inkulturoval, že se pokládá za neokonfuciánského filosofa. S využitím západní filosofie a intelektuální učenosti kriticky analyzuje situace překotně se rozvíjejících asijských měst a navrhuje řešení jejich problémů. Současně hlásá tezi, že lidé se snáze identifikují se svými městy a jejich komunitami než s národními státy, jejichž role v dějinách zřejmě končí. Doporučuje proto, aby se pozornost občanské společnosti a politické veřejnosti zaměřila tímto směrem, nikoli k tradiční velké, mediálně podporované politice. Daniel A. Bell říká této nové městské hrdosti *civismus*.¹¹² Vše, co zakládá vazbu k městu a jeho komunitám, včetně emocí, kolektivní a individuální paměti, sdílených i osobních příběhů a vyprávění, ale také estetických hodnot, je třeba podporovat a rozvíjet, neboť to jednou bude tvořit jednu z buněk nové struktury společenského organismu.

¹⁰⁷ DREV, Tesa. *Verortungen des Unheimlichen in filmischen Darstellungen suburbaner Räume der Gegenwart*. Diplomarbeit. Universität Wien, 2010.

¹⁰⁸ KAGEKI, Norri. An Uncanny Mind: Masahiro Mori on the Uncanny Valley and Beyond. *IEEE Spectrum* [online] 12. 6. 2012 [cit. 25. 11. 2017] Dostupné z: <http://iurl.cz/SBBU>. Srov. HSU, Jeremy. Robotics' Uncanny Valley Gets New Translation. *Live Science* [online]. 12. 6. 2012 [cit. 16. 11. 2013] Dostupné z: <http://www.livescience.com/20909-robotics-uncanny-valley-translation.html>.

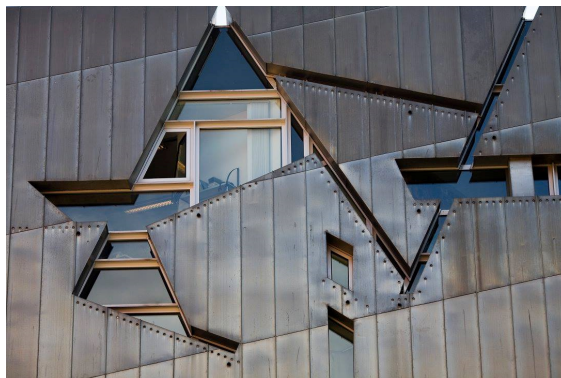
¹⁰⁹ HORÁKOVÁ, Jana. Robotické performance. Proces. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity. Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis*, Q 8/2005. s.57–76.

¹¹⁰ Viz zejména časopis vycházející v němčině, angličtině a ruštině: *Internationale Zeitschrift zur Theorie der Architektur. International Journal of Architectural Theory. Международный журнал по теории архитектуры*. Dostupné z: http://www.tu-cottbus.de/theoriederarchitektur/Wolke/wolke_neu/Start.html.

¹¹¹ Viz např. BELL, Daniel A.; DE-SHALIT, Avner. *The Spirit of Cities. Why the Identity of a City Matters in a Global Age*. Princeton University Press, 2011.

¹¹² BELL, Daniel A. Self and the City. *Project Syndicate*. [online]. 17. 2. 2012 [cit. 25. 11. 2017] Dostupné z: <http://www.project-syndicate.org/commentary/self-and-the-city>.

A k tomu, na závěr, zmínka o ještě jednom pozoruhodném případě výskytu ambivalentního pocitu tiché hrůzy povstávající za bílého dne z našeho všedního městského prostředí. O fenoménu *Unheimlichkeit* se nápadně často odborníci vyslovují v souvislosti s různými památkami holokaustu. Takřka všechny jsou vždy středem diskusí a střetů, nejen odborných, ale i občanských. Pozoruhodné je třeba Židovské muzeum v Berlíně architekta Daniela Libeskinda. Stavba je cíleně budována tak, aby vzbuzovala rozporuplné pocity, aby provokovala otázky, evokovala různorodé zkušenosti. Rozhodně na ní a v ní působí mnohé znepokojivě až depresivně. To je záměr.



Zejména ona neurčitá prázdnota, tedy nenabízení odpovědi na otázky, jež budova klade, musí působit rozladění a neukojení.¹¹³

Chlácholivé uklidnění nepřinesl ani berlínský památník holokaustu od Petera Eisenmana. Myšlenka labyrintózní konfúze, ale současně úděsné byrokratické mašinerie a nelidsky technické dokonalosti zde splývá do jednoho smíšeného, a nikoli jednoduchého, pocitu.



Pozornost vzbudil i památník obětem holokaustu na Židovském náměstí ve Vídni od Rachel Whitereadové. Objekt bez oken, strukturou připomínající knihovnu, ale opět s významně mlčící prázdnotou.

Pocit *Unheimlichkeit* má spíše endogenní etilogii, podle Freuda ho sytí dávná dětská traumata, potlačená a vytěsněná do nevědomí, ale je i projevem obecného pudu k smrti. Podle Hei-



¹¹³ Viz např. VIDLER, Anthony. *Warped Space. Art, Architecture, and Anxiety in Modern Culture*. The MIT Press, 2000.

deggera je zdrojem občasných výlevů tohoto pocitu samo naše dočasné pobývání na této zemi, tedy opět fakt smrtelnosti. Všichni ale připouštějí, že startovacím podnětem tohoto pocitu jsou často exogenní příčiny: prostředí (zejména nehostinné), lidé (cizinci, nepřátelé), někdy zřejmě psychické poruchy způsobené ale opět (třeba jen momentálním) fyzickým nepohodlím a duševní přecitlivělostí. Člověk se naučil těmto nepříjemným pocitům chladné cizoty či přímo nevraživé hostility čelit aktivním přetvářením svého prostředí – jednak formováním krajiny a jednak stavbami. Strukturace prostoru, stanovení mezí, ohrazení země, vybudování přístřeší a vystavění zdí, zřízení mikrosvěta pro sebe a své nejbližší – to vše máme společné i se zvířaty, jsme extrémně hnízdomé typy, máme animální potřebu afiliace, familiérní hospitality, doupě (nora, jeskyně) je nejen fyzickým, ale i symbolickým výrazem sebeafirmace. Budováním obydlí, v posledku domů a měst, se nám podařilo držet v odstupu nebezpečnou neomezenost (*apeiron*) prostoru či neuchopitelnost prázdnoty (*horror vacui*). Omezení (limitace), strukturace (členění, článkování – artikulace) je daň, jíž svobodou platíme za bezpečí. Ale přesto ani takto technicky sofistikované způsoby nedovedou zabránit tomu, že na nás třeba uprostřed moderních, osvícenským rozumem prozářených měst jukne nějaká hrůza, jak z nedostatečně zkrocených démonických sil, tak prostě z faktu vlastní smrtelnosti. Paul Tillich krotí náš technologický optimismus. Varuje před chlácholením se neopodstatněnými nadějemi. V desetiletích, která následovala, na jeho slova došlo.

Sociální stratifikace společnosti (nepřirozená nerovnost, nepřiměřeně velké rozpětí mezi společenskými vrstvami) a strukturace do skupinových identit, ať už vytvořených přirozeně (biologicky, fyziologicky, rasově, etnicky) či uměle (kulturně, nábožensky, politicky) vytváří napětí, které se někdy nepodaří udržet v harmonických rovnováhách a propukají běsi sociálních revolt a rasových či jiných skupinových animozit (společenské převraty, totalitní režimy, války, genocidy). Únava a rozčarování z techniky, mimochodem koncentrovaná třeba zkušenostmi z obou válek i atomovou bombou, jak o tom mluví Heidegger, případně zkušenostmi mnohem banálnějšími a vleklejšími, jako jsou negativa automobilismu, stíny byrokracie či poškozování životního prostředí extenzivním růstem produkce spotřebního zboží, dává opět průchod úzkostným stavům a bazálnímu strachu o život, o sebe sama, o společnou budoucnost (což možná nachází výraz právě v žánru hororu a dystopických sci-fi). Tillich se zejména v druhé půli svého života, kterou prožil na univerzitách amerických velkoměst, projevoval jako mírně levicový intelektuál a estét s až lehce bohémskými sklony, který přitahává modernímu umění i životnímu stylu. Heidegger se naproti tomu, po druhé světové válce výrazně a nápadně, přiklání k politickému konzervatismu, velebí vernakulární architekturu a selský životní styl, svou filosofií vlastně připravuje cestu určitým způsobům ekologického myšlení, a vehementně odmítá život ve městech, oškliví si Le Corbusiera, a zrazuje lidi od touhy žít v zahuštěné a mobilní civilizaci – kompromisní řešení vidí v životě na periferii.



Edward Hopper

Nezdá se, že by nám naši myslitelé poskytli návody či návrhy na řešení problémů. Nicméně jejich otázky a analytické postřehy jistě umožňují zahlédnout další skryté dimenze a netušené kontexty těchto problémů.¹¹⁴

Pozoruhodnou publikaci k tématu vydali čeští freudovští psychoanalytici (s přispěním zahraničních kolegů). Víc než fenomén Unheimlichkeit/uncanny zde ovšem řeší vlastní, vnitřní, stavovské problémy. Nicméně už jen názvy příspěvků naznačují, jak významný problém z těžce definovatelného pocitu dokážou psychoanalytici udělat. (Vybrané kapitoly z knihy jsou v Přílohách.)



TELEROVSKÝ, Roman; MAHLER, Martin (eds.). *Strach z cizího. Antisemitismus a zkušenost „uncanny“*. Praha: Česká psychoanalytická společnost, 2015.

Poděkování	9
Editoři a autoři příspěvků	11
Úvod	
Roman Telerovský	21
I. Strach z cizího	33
1 Cizinec Otto Fenichel, zkušenost „uncanny“ a stísněnost v současné společnosti Martin Mahler	35
2 Strach z cizího je součástí lidské mysli Jiří Pehe	41
II. Osobnost Otto Fenichela	47
3 Osobnost Otto Fenichela a jeho význam pro Prahu Elke Mühlleitner	49
III. K Fenichelově studii „Psychoanalýza antisemitismu“	61
4 Několik poznámek k Fenichelově teorii antisemitismu Werner Bohleber	63
5 Pokus o pochopení fenoménu antisemitismu v minulosti a v současné době Ilany Kogan	76
IV. Bezmocnost a zkušenost „uncanny“	87
6 Pocta Fenichelovu odkazu Haydée Faimberg	89
7 Bezmocnost a psychoanalytikův boj proti ní Axel Hoffer	99
8 Bezmocnost, všemocnost a kolaps myšlení: předzvěsti totalitních režimů Adrienne Harris	116
V. Zkušenost „uncanny“ v klinické situaci	123
9 Odcizení Yehoyakim Stein	125
10 Základní nejistota, totalitní objekty a totalitní ego-syntézy Michael Šebek	132
11 Psychická jinakost: přechodové stavy nebo opevnění Eva Dubská Papiasvili	142
VI. Psychický domov, bezdomovectví	149
12 Tolerance k cizím a cizosti. Čí je to domov? Roger Kennedy	151
13 Tolerance k cizincům: „Čí je to domov?“ Sverre Varvin	169
14 Psychický domov, bezdomovectví Václav Mikota	179
VII. Trpící cizinec, hlas druhého člověka	183
15 Jiný, cizí, nebezpečný? Jan Sokol	185
16 Několik poznámek k pojetí cizího v psychoanalýze: cizinec v mém nitru Jiří Jakubů	191
17 Násilí, subjekt a politika Josef Fulka	202
VIII. Antisemitismus a xenofobie dnes	211
18 Zpětný tah. Jak se přeživší začne podobat pachateli. O konceptu identifikace s agresorem Elisabeth Brainin a Samy Teicher	231
19 Zlý, šílený a funkční. Kolik je antisemitismů, jeden nebo mnoho? Eran J. Rolnik	229
20 Útěchy univerzálního viníka Jefim Fištejn	238

Zcela zvláštním případem je **estetika ruin**, přitahující pozornost městských dobrodruhů, **urban explorers** (urbex), objevitelů nových městských kontinentů. Estetika užívá kategorii krásy, ale i ošklivosti.¹¹⁵ Záhy poté, co jsme dozráli k novodobé filosofické koncepci dějin (Giambattista Vico, 1668–1744), naučili jsme se doceňovat minulost. Rozum, logika, jazyk, realita... už nejsou nehybné, neměnné skutečnosti, ale útvary měnící se v čase.

¹¹⁴ Tato kapitola je založena na přednášce, kterou jsem prezentoval na konferenci: Krása, krajina, příroda – Město a příroda. Uspořádala: Společnost pro estetiku při RVS ČR, Ústav estetiky a dějin umění FF JU v Českých Budějovicích, Katedra estetiky FF UK Praha a Katedra environmentálních studií FSS MU. Praha 19. 11. 2013.

¹¹⁵ ECO, Umberto. *Dějiny ošklivosti*. Praha: Argo, 2007.

Chceme-li skutečně rozumět, nevystačíme si jen s racionální argumentací a logickou konzistencí, ale musíme vždy také zohlednit dobový kontext. Historiografie není jen archivní faktografií, ale je snahou pochopit ducha každé doby, vcítit se do duší předků. Vedle osvícenského rozumu, který triumfoval v pokrocích novověké vědy a techniky, jsme najednou potřebovali i disciplíny, které pracovaly dějinně, diachronně, vykládaly minulost tak, aby ji i přítomnost mohla autenticky prožít. Počala nová záliba v minulosti, jiná, než byla pouhá renesance, tedy křísení mrtvé antiky, marné navracení do platónsky idealizovaných zlatých časů. Romantismus nás od sklonku 18. století ve stále nových vlnách provází a krotí výstřelky jednostranného osvícenského rozumu a hojí šrámy utržené splašenými vědecko-technickými vynálezy. Melancholie a nostalgie nabyla nového významu, ztratila cejch nemoci, duševní úchyvky.

Křesťanství sice mělo zvláštní tendenci k masochismu – v kultu mučedníků uchovávalo paměť i na jejich trýznitele, s jistou zvráceností si libovalo v prožívání odporu, jaký kladlo pohanství a hřích nové či pravé víře. Revokace vzpomínek na přečkaná utrpení se pěstovaly v umně aranžovaných scénách emočně působivého spektaklu zmaru, smrti a pekla, nad nímž nakonec slavně vítězí věrnost v Boží spásu. Ale jinak křesťanství primárně a principiálně nemá na minulosti zvláštní zájem, pěstuje totiž jen historii spásy. Jakkoli je – stejně jako judaismus – náboženstvím historickým, přísně zdůrazňujícím, že jistota spásy se opírá o dějinné události, ne o logiku mytických vyprávění.

Novověk a jeho filosofie dějin, a zvláště romantismus s onou troškou zvrácenou zálibou v temnotě, strachu, záhadách a nostalgickou touhou po fatálně zmizelých časech, však znamenal zásadní převrat oproti klasickému křesťanskému středověku. Církev přistoupila na novověkou koncepci dějin a naučila se pracovat s moderními historiografickými disciplínami a metodami v podstatě až ve 20. století (i když protestanté už trochu dříve).

Colosseum a jiné ruiny starého Říma byly výjimkou – církev si je nechávala na očích jako viditelný znak svého triumfu. Občané města však dál vesele po staletí z těchto památek brali stavební materiál na své domy. V 18. a 19. století se ale podobné ruiny a nostalgický vztah k minulosti staly módou. Romantičtí šlechtici si dokonce stavěli nové zříceniny na svých pozemcích, aby se jimi mohli kochat při pohledu z okna zámku nebo při projíždě na koni v parku.

Chceme tím říct že záliba v ruinách a estetice zmaru je stále jevem paradoxním, neodpovídajícím přirozenému vývoji kulturních stylů a módních proudů. Je spíše jeho kontrapunktem, výjimkou potvrzující pravidlo. Chátrání, zvláště je-li grandiózní, je vlastně také vznešené – a vznešeno je legitimní estetická kategorie.

V postmoderní atmosféře sklonku 20. století, kdy zásadní proměnou prochází právě paradigma novověké filosofie dějin, je ovšem paradox paradoxně normální. Moderna s gustem bořila vše nemoderní, zastaralé, tradiční. Planula pro lepší zítřky. Starého haraburdí nelitovala. Pak se ale situace neobrátila, ale spíše zkombinovala – romantické staromilství se už nejevilo tak neslučitelné s nadšením pro vše nové.

Romantická estetika ruin jen částečně vysvětluje mimořádnou oblibu žánru **urbex**. Ten má možná ještě i jiná pozadí. Kromě požitku ze svérázné estetiky je tu i masochistické šimrání se pocity oné stísněnosti, odcizení a odtazitosti, která nám nahání tak příjemnou hrůzu. A nepochybně je tu i hrůza reálná – přesvědčivá vizualizace kataklyzmatu, jaké naší civilizaci může hrozit, budeme-li se bez rozmyslu hnát jen za pozlátky pokroku.

Fenomén urbexu se stal široce známým zejména díky děsivým snímkům z Detroitu jako města duchů. To, co se stalo Detroitu, ovšem v menší míře probíhá takřka v každém průmyslovém městě vyspělého světa.

Případ ostravského obchodního domu Ostravica-Textilia je výmluvným příkladem. Areál odstavených Vítkovických železáren strašil uprostřed města vlastně jen krátce. Jeho

skon nastal šťastně ve chvíli, kdy si veřejnost už technických ruin začíná vážit jako svébytného artefaktu, takže rekonverze zakonzervovaného skeletu fabriky na sebe nenechala dlouho čekat.

Konsternovaná veřejnost fascinovaně zírá na apoteózu zmaru v Černobyli – i když tam byly důvody zkázy jiné. Do blízkosti ruin elektrárny i města Pripjať se dnes pořádají turistické zájezdy. Typické urbexové snímky nabízí na své stránce např. Martin Pavlík: www.martipavlik.cz



Detroit



Ostrava

HAVLÍKOVÁ, Katka; DiverZant. *Urbex. Krása zániku*. Praha – Lito-myšl, Paseka, 2015.

FAIGLOVÁ, Barbora; HAVLÍKOVÁ, Katka. *Urbex. Opuštěná místa v Čechách*. Praha: Grada: 2014.

urbex.cz

Requiem pro Detroit, dokumentární film, 2009.

ZUSKA, Vlastimil. *Umění, krása, šeredno: Texty z estetiky 20. století*. Praha: Karolinum, 2003.

DADEJÍK, Ondřej. *Druhá příroda*. Praha: UMPRUM, 2014.

VIRILIO, Paul. *Estetika mizení*. Praha: Pavel Mervart, 2010.

GINSBERG, Robert. *Aesthetics of Ruins*. Rodopi, 2004.



Černobyl

EDENSOR, Tim. *Industrial Ruins. Spaces, Aesthetics and Materiality*. Oxford – New York: Berg, 2005.

ALDAMA, Frederick; LINDENBERGER, Herbert. *Aesthetics of Discomfort: Conversations on Disquieting Art*. Ann Arbor: University of Michigan, 2016.

ALLEN, William S. Allen. *Aesthetics of Negativity: Blanchot, Adorno, and Autonomy*. New York: Fordham University, 2016.



Urbexeři jsou nápadně často fascinováni opuštěnými školami, nemocnicemi, blázinci a sociálními ústavy.



7 Dům a byt

Fenomenologie domu. Symboly a archetypy. Prostory intimity. Gaston Bachelard: Poetika prostoru. Bohuslav Blažek: Úložné prostory. Kuchyně a koupelna.

Fenomenologie domu

Na cestě prostorem se stále více soustředujeme. Místo se sémanticky zhutňuje. Dům je srdcem prostoru i místa. A jádro se paradoxně jeví složitější a obsažnější než celý vnější vesmír. Nezbyvá než v útržcích naznačit, co vše se uvnitř dožaduje naší pozornosti, na niž se ovšem nedostává právě času.

Začneme **fenomenologií**. **Gaston Bachelard** podobně jako Martin Heidegger předpokládá, že myslitel by se měl pokusit navrátit do jakéhosi pomyslného původního stavu, kdy na prahu bytí se vše rodí – vnímání, myšlení, řeč. Byt jako dítě nebo příslovečný divoch či Adam ve stavu rajske nevinnosti. Vrátit se před lsti rozumu a mimikry civilizace. Gaston Bachelard psal svou **Poetiku prostoru** v roce 1957, kdy mu bylo 73 let. Měl za sebou knihy analyzující živly – oheň, vodu, zemi, vzduch, ale také bádání o povaze vědy a snění. Zájem o poetiku domu logicky vyplýval z jeho zaměření. Ale současně se tak dělo v době, kdy shodou okolností celá řada dalších myslitelů, a to nejrozmanitějších oborů – včetně samotného Heideggera – obrací svou pozornost k prostoru, takže tuto dějinnou konstelaci později označujeme jako **spatial turn**, obrat k prostoru, podobně jako se například ve filosofii hovoří o *linguistic turn*, obratu k jazyku. Vycházela díla, jež znamenala paradigmatický zvrát perspektivy, a stala se záhy novu klasikou pro nové subdisciplíny v různých vědeckých oblastech, od geografie přes historii, literární vědu až po antropologii, sociologii, a také umění a design.

Zkusme přistoupit k domu, k tomu koncentrovanému prostoru a zhutněnému místu, způsobem, jaký nabízí Gaston Bachelard. Je to vskutku nevšední myslitel. Na jedné straně znalý přírodních věd, fyziky, chemie i inženýrských technologií. A na druhé straně nadšený čtenář a dobrý znalec poezie, a nejen francouzské, dokonce sám básnivý duch. Poněkud neukázněně mezi oběma mody přepíná a v žádném neulpívá důsledně. Nicméně právě tento široce rozkročený záběr mu v obou táborech čtenářů – přírodovědců i humanitních vzdělavců – zjednával respekt. Bachelard bývá pokládán za jednoho z prekurzorů nového holistického myšlení a paradigmatického obratu spojovaného s postmodernou. Inspiroval mnohé myslitele, kteří jeho postupy uplatnili důsledněji. Bachelard vlastně není čistý fenomenolog, ani psychoanalytik, ani fyzik, ani básník, ani psycholog – i když se sám za ně pokládá. Všechny vědecké postupy částečně používá, ale ne tak důsledně, jak je v přísných vědách zvykem. Říká, že pracuje fenomenologicky, ale vlastně provádí psychoanalýzu, zkoumá archetypy, jenomže od nich sklouzává k psychologii, a odtud k literárněvědnému zkoumání básnických obrazů. Sám svou metodu označuje za blízkou snění. To není nic naivního, iracionálního, nevědeckého. Snění souvisí s mýty a s těmi intelektuálními postupy, z nichž se na prahu dějin rodila filosofie a později, na prahu novověku věda. Musíme tedy tohoto neukázněného génia brát s rezervou a nechytat ho za slovíčka, i když on si na nich tak dává záležet. Necháme si jeho bohémsky rozevlátým myšlením jen rozněcovat vlastní imaginaci, což je ostatně přesně to, oč mu jde. Precizní argumentaci, logickou konzistenci výroků ani usoustavněné koncepce nečekejme. Ale poetické naladění se dostaví.

Básnický obraz je měnlivější než pojem, tedy mentální nástroj na uchopování světa. Básnický obraz je nástrojem imaginace, okouzlení. Bachelard pojednává o interiéru domu, ale mluví o básních. A rozebírá básně, a přitom mluví o archetypech domu. Ale činí tak ne

jako architekt nebo interiérový designér, nejde mu primárně o budovy. Jde mu o obrazy, obrazotvornost. Tedy primárně o člověka, jeho myšlení, jeho bytí, jeho způsob obývání světa, osvojování si vnější reality uvnitř sebe – a tím také současně o tvorbu světa vnějšího zevnitř, z moci obrazotvornosti. Obrazy totiž nejsou jednoduše odrazy, reflexe, zástupné reprezentace. Jsou to skutečné entity, nová realita, naše stvoření. A to je vlastní pole Bachelardova zájmu: konkrétní **šťastné prostory**, obrazy bezpečného **útulného prostředí**. Užívá výraz **topofilie**, a to ještě než ho použil v názvu své převratné knihy Yi-Fu Tuan.¹¹⁶ Jsou to prostory navýsost lidské, výsledky soustředěné péče a lásky. A taky obranné hráze před smrtí, nicotou, zmarem. Proto jsou také tak často opěvované. Tyto prostory mají konkrétní, reálné funkce a materiální hodnoty. Ale také hodnoty imaginativní, představované, a už jen proto nemohou být člověku lhostejné, nemohou být vydány napospas pouhému geometrickému měření a technickému přetváření. Takové místo poutá, přitahuje, soustřeďuje bytí. Samozřejmě existuje i opak – prostory nebezpečné, nenáviděné, odmítané, odsouzené k opuštění nebo zničení. To ale nevylučuje, že mohou existovat i prostory ambivalentní, současně přitahující i odpuzující, jak je tomu ostatně i ve fyzice.

Bachelardova Poetika prostoru nemá usoustavněnou koncepci, ale témata, jež nastoluje, a otázky, jež klade, jsou originální a cenné. Knihou se táhne elementární psychologická zákonitost – dům je obrazem naší psychiky, osobnosti, její celistvosti a centrizace, niterného jáství. To ostatně potvrzují i psychoanalytické výzkumy. Obraz struktury domu o různých podlažích a podlažích, se sklepem, půdou, schodišti, odpovídá vrstevnatosti naší psychiky. A uvnitř domu, jež duše obývá, jsou ještě další vnitřní, skryté prostory – skříně, zásuvky, úložné prostory. Odtud se pak Bachelard vydává k abstraktnějším obrazům skrytosti a bezpečí – k hnízdům a ulitám. Ptáci a moře evokují jeho trvalý zájem o žily – vzduch a vodu. Jak lze obývat širý prostor? Musíme ho radikálně zmenšit. A to činíme i uvnitř svého domu – budujeme si v nich další hnízdečka a úkryty, místa, kde se můžeme schoulit.¹¹⁷ Proto zájem o kouty a koutečky. Odtud se pak vydává zpět do čiré abstrakce, k zobecněné tematice okrouhlosti, jež je zřejmě řešením dialektiky vnitřku a vnějšku, otevřenosti a uzavřenosti.

Bachelard přistupuje k domu zevnitř, z pohledu, či spíše z pocitu obyvatele, ne zvnějšku, z pohledu stavitele, architekta, geometra. Dům totiž existuje primárně v našich představách. A jeho gruntem je ulita. Dům je náš kout světa. Nezáleží na tom, je-li to momentálně mnišská cela, hotelový pokoj nebo zámek o desítkách místností. Podstatná je ona existenciální útulnost, psychologicky vytvořená hradba vůči ohrožujícímu bezbřehému okolí. Proto je představa domu srdcem každého obývaného prostoru, proto jsou všechny přístřešky, útulky, budovy v podstatě snem. Ve snění totiž přebývá celá paměť věků, synchronní minulost. A dobrý dům umí evokovat snění, totiž obrazotvornost, imaginaci.

Bachelard oproti Heideggerovi tvrdí, že člověk není „vržen do světa“, spíše byl něžně položen do kolébky domu. Život se vskutku počíná uzavřený, chráněný, v lůně domu. Nejsem vržen do hmoty jako do žumpy. Hmota nás vlídně přijímá a bezpečně halí. Dům je mateřský prostor.

Mohli bychom se samozřejmě ptát, zda to takto cítí všechny kultury. Kočovní kmeny nelnou k domům, ale spoléhají na přenosné příbytky. Vidíme ostatně i u našich Romů stále ještě přežívající lehkou klaustrofobii. Jak jen mohou, uchylují se ven, otevírají okna. Dál od nás na východ, už na Balkáně, dále pak ještě radikálněji, vše žije a děje se na ulici – i když se tam třeba jen tak dřepí před domem a kouká do prázdna. Asi je tu dialektika – obě protichůdné tendence, dostředivá i odstředivá, obývajcí i putující, působí současně.

¹¹⁶ TUAN, YI-FU. *Topophilia*. New York: Columbia University Press, 1990 (první vydání 1974).

¹¹⁷ Proto taky píše Daniela Hodrová Chválu schoulení. HODROVÁ, Daniela. *Chvála schoulení*. Praha: Malvern, 2011.

Čím dál do hloubi domu postupujeme, tím je všechno složitější. V domě je sklep a půda v podkroví, schodiště a temné kouty – místa plná vzpomínek, z nichž psychoanalýza plodně těží. „Topoanalýza“ si klade otázky: Byl pokoj prostorný? Půda špinavá? V koutku bylo teplo? Odkud přicházelo světlo? Bývalo tam ticho? Dalo se v nějaké komůrce osaměle snít? Paměť obsahuje zkameněliny času – a ty se objevují právě v souvislosti s místy, ne vždy se je daří vyvolat narací, tokem časového vyprávění, natož pak přesnou historiografickou prací. A hodnota útulných míst je ukotvená hluboce v podvědomí, odkud se vzpomínky a obrazy vynořují čirou evokací, zjevují se, nepřivolané pojmy a popisnými výrazy. Proto skutečné domy, opravdové domácnosti vzdorují snaze o přesný popis. Exekutor, úředník provádějící inventuru, nenajde to nejcennější, co je uvnitř. Dům miluje přítmí, inklinuje k bájnému dětství, kam se můžeme vrátit jen sněním. Domov můžeme i číst nebo psát – jako text, literaturu. Ale ne změřit, schematicky popsat. Stejně má každý vždy tu svou představu domu, svého pokoje – ať mu kdo líčí cokoli.

Uvědomujeme si to například, když vidíme dětské kresby. Archetyp domu je současně archetypem osobnosti i rodiny. Z toho, jak dítě kreslí domečky, dokážou psychologové vyčíst, jak je dítě psychicky zralé i jak to u nich doma chodí. Dlouho děti malovaly domečky se štítovou střechou, kouřícím komínem a oplocenou zahradkou. Po jisté době si ale kladli terapeuti a analytici otázky, jak dlouho tato tradice vydrží, když děti žijí ve městech, kde nejsou takové idylické domky. A děti skutečně začaly malovat paneláky s rovnými střechami, se spoustou oken a s anténami místo komínů. Co to vypovídá o naší duši? Změní se nám archetypy? Kolik symboliky nacházel Carl Gustav Jung ve sklepech, v podkroví a na temných schodištích! Z čeho máme dnes úzkostné pocity, když bydlíme ve zcela jiných prostředích? Bachelard si to uvědomuje a také si trpce stěžuje na velkoměstské bydlení – ostatně podobně jako Heidegger. Dokonce ani v paláci prý není možno najít skutečnou důvěrnost a intimitu. Ta se paradoxně najde spíše v poustevně. Bachelard připomíná ony novodobé poustevníky, jako byl třeba Thoreau (nebo naše Anna Pammrová, žijící osamoceně v domku na lesní mýtině). Poustevna je místem soustředěného bdění, intenzifikovaného obývání.

Jedno z ohnisek Bachelardovy poetiky domu je **lampa**. „Vše, co svítí, vidí.“ Lampa bdí, střeží. Čím užší je pruh jejího světla, tím lépe. Lampa za oknem je okem domu. V říši obrazotvornosti se lampa nikdy nezažihá venku. Je to uzavřené světlo, které zevnitř svítí ven. (My můžeme leda tak smutně konstatovat, že to, co svítí za okny našich domů, je „soublik“ – modravé světlo televize Nova rytmicky blikající celým sídlištěm.) Vzápětí nato napsal Bachelard milou meditativní knížečku **Plamen svíce**, jíž se jeho tvorba zaokrouhluje.

Podobně fenomenologicky, a přímo bachelardovsky píše třeba o židli Daniela Hodrová ve své příznačně nazvané knize *Chvála schoulení* (ukázka je v Čítance).



Kultura bydlení

Domy, interiéry a bydlením se zabývá mnoho oborů. Například historie. Srovnáváme, jak se žilo kdysi a dnes. Poměrně nedávno se historiografie naučila psát i o dějinách každodenního života, ne jen historie států, panovnických rodů či společenských elit a jejich vzájemných válek. Dokonce nahlíží dobu a svět prostřednictvím tzv. mikrohistorií. Dozvídáme se tak, jak žili obyčejní lidé kdysi i poměrně nedávno, jak bydleli, co jedli, kde spali. Folkloristika popisuje tzv. lidovou kulturu, zpravidla venkovskou, která se donedávna dost lišila od městského způsobu života. Sociální a kulturní antropologie zase porovnává různá etnika a tradice. Máme propracovanou sociologii bydlení, ekonomii i politiku. Myslíme i na nebydlení – třeba squaty nebo bezdomovce. Existují samozřejmě i speciální

obory architektury a designu. Petr Brunecký dokonce navrhl název domiciologie – nauka o obývaném prostředí, který se ale šířeji neujal.¹¹⁸

Zde několik tipů na obecně informativní publikace:

DULLA, Matúš a kol. *Kapitoly z historie bydlení*. Praha: ČVUT, 2014.

BRYSON, Bill. *Dům. Domov, domácnost, dějiny architektury*. Praha: Pragma, 2013.

BRUNECKÝ, Petr. *Dějiny a bydlení*. Brno: Mendelova univerzita, 2003.

LENDEROVÁ, Milena; JIRÁNEK, Tomáš; DOUŠOVÁ, Hana. *Dějiny každodennosti „dlouhého“ 19. století. 1. díl: Dějiny hmotné kultury*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2001.

VAN DÜLMEN, Richard. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století): dům a jeho lidé. I*. Praha: Argo, 1999.

VESELÁ, Jaroslava. *Dům a domácnost našich babiček*. Praha: Proměny, 2000.

TYLLNER, Lubomír a kol. *Velké dějiny zemí Koruny české – Lidová kultura*. Praha: Paseka, 2015.

MATOUŠEK, Oldřich. *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997.

MUSIL, Jiří. *Sociologie bydlení*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1971.¹¹⁹

VONDRUŠKA, Vlastimil. *Intimní historie od antiky po baroko*. Brno: Moravská Bastei Moba, 2007.

Sympatický televizní dokumentární seriál natočila britská historička Lucy Worsleyová – a vydala k němu i knihu (je v Přílohách):

Kdyby stěny mohly mluvit (2015). Díl 1 – Obývací pokoj; díl 2 – Koupelna; díl 3 – Ložnice; díl 4 – kuchyně. (Seriál vysílala i Česká televize a je k nalezení na internetu.)

WORSLEY, Lucy. *If Walls Could Talk. Intimate History of the Home*. New York: Walker & Company, 2013.

Postupně se ustavila zvláštní disciplína **bytové kultury**, spojující návrhářství, umělecké řemeslo a průmyslovou výrobou, a přesahující dokonce i do oblasti umění a estetiky, psychologie či zdravotnictví. Týkala se běžného bydlení moderních lidí, obyčejných občanů, tedy přesněji střední a vyšší měšťanské vrstvy, která si zkrášlování domácností mohla dovolit, vlastně nových mas, na něž se začal zaměřovat specializovaný trh s průmyslově vyráběným spotřebním zbožím. Jako jeden z prvních se interiérovým designem programově začal zabývat britský architekt Robert Adam (1728–1792), vyškolený ovšem klasickými učiteli v Itálii. Jeho neoklasicistní styl inspirovaný barokem začal ovlivňovat širší společenské vrstvy. Podobně utvářel veřejný vkus umělecký truhlář Thomas Chippendale (1718–1779), výrobce proslulého nábytku, nebo Thomas Sheraton (1751–1806), návrhář neoklasicistního nábytku, jehož „sheraton style“ ovlivnil celou evropskou i americkou společnost. (Stejný vliv na širokou veřejnost měla později, od 40. let 19. století, produkce ohýbaného nábytku Michaela Thoneta, jejíž výrobní závody byly i na Moravě, kde ostatně existují dodnes.) Na veřejné mínění silně zapůsobila první velká světová výstava uspořádaná v Londýně roku 1851. Triumf britského kolonialismu, počínající viktoriánské éry a sílící transatlantické spolupráce s Amerikou znamenal zárodek pohybu, pro nějž jsme později zavedli pojmenování globalizace. Veřejné mínění, dobový vkus i životní styl se unifikuje, homogenizuje a díky tomu rychleji šíří světem. V designu bytové kultury už nevládne Francie a Itálie, ale dominuje vliv Británie a Spojených států, přičemž Amerika slouží jako pomyslné „pařeniště“, kde se evropské trendy urychlují a zpětně se pak přesazují do Evropy. V Anglii se na estetiku interiérů a bytovou kulturu speciálně zaměřovali

¹¹⁸ BRUNECKÝ, Petr. *Domiciologie – nauka o obývaném prostředí*. Brno: Mendelova univerzita, 1998.

¹¹⁹ Viz také např. MUSIL, Jiří. Jak se formovala sociologie bydlení. *Sociologický časopis*, 2005, č. 2, s. 207–225.

i známí teoretikové, jako byl John Ruskin, umělecký a společenský kritik, nebo proslulý estét a dandy Oscar Wilde.¹²⁰

Za zrod teorie bytové kultury je pokládán rok 1878, kdy vyšla kniha *The House Beautiful* od Clarence Cooka, amerického uměleckého kritika.¹²¹ To, co si dříve mohla dovolit jen šlechta a úzké vrstvy společenské smetánky, najednou začaly objevovat a přisvojovat si masy, zejména rychle rostoucí městské populace. Počinání aristokracie je pro nás už jen muzejním artefaktem, kdežto chování nové buržoazie se nás bezprostředně týká. Tam, v 19. století, se zrodila doba, do jejíž pozdní fáze jsme se narodili i my. Bohatí si vždy přiměřeně dobovému vkusu a svým finančním možnostem zkrášlovali svá obydlí. Moderní doba však vnesla demokratizaci i do estetiky. Krása se postupně, po menších dávkách, stávala součástí každodenního života i průměrných občanů. Zasloužila se o to kromě celkového zbohatnutí společnosti a jejího lepšího vzdělání právě průmyslová výroba spotřebního zboží, vznik obchodních sítí s převahou nabídky nad poptávkou, a také média, jež pomáhala utvářet životní názory i styly. Název Cookovy knihy *The House Beautiful* – Krásný dům – záhy převzal časopis radící čtenářům, jak si mají zařídit dům či byt. Vychází dodnes – a s ním stovky podobných po celém světě.¹²² Estetika se samozřejmě projevovala v oblékání, účesech, úpravách tělesného vzhledu, ale také v zařízení interiérů domácností, zejména obývacích pokojů, a v designu předmětů každodenní potřeby. Etapy veřejných estetických stylů a vkusů se začínají rychle střídat v módních vlnách.¹²³ Vývoj však probíhal v místních podmínkách jiným tempem a pro jednotlivé vlny stylů se vžila různá pojmenování. V Anglii na styl georgiánský (1714–1830) navázala slavná a dlouhá epocha viktoriánská následovaná pak krátkým obdobím eduardovským (1900–1920). Ve Francii bylo významné stylové období Ludvíka XIV. (1643–1715), kdy se podle neoklasicistních, z baroka odvozených dvorských vzorů začal manufakturně vyrábět nábytek a bytové doplňky. V průběhu 18. století se pak vystřídaly inspirace rokokové i antické. Římské vzory cíleně uplatňoval Napoleon Bonaparte – jeho stylu se proto říkalo empír, císařský. Na přelomu 18. a 19. století do něj ale přibýly dekorativní prvky starého Egypta. U nás, ve střeoevropském prostoru, se jako významný epochální styl ustavil *biedermeier*. V lednu 2015 jsem k výročí jeho vzniku napsal článek, který může posloužit jako následující podkapitola.



¹²⁰ GERE, Charlotte. *The House Beautiful: Oscar Wilde and the Aesthetic Interior*. Lund Humphries, 2000.

¹²¹ COOK, Clarence. *The House Beautiful. Essays on Beds and Tables, Stools and Candlesticks*. New York: Scribner, Armstrong, 1878. Reprint: North River Press, 1980.

¹²² I u nás, i v dobách, které příliš nepřály zkrášlování, začal v roce 1960 vycházet například časopis *Domov*, na tehdejší poměry relativně luxusní. V roce 1959 vznikl ÚBOK – Ústav bytové a oděvní kultury, pozoruhodný ostrov kultivace v moři všeládné šedi. V 70. a 80. letech byl u nás zjevením německý časopis *Schöner Wohnen*, který se občas podařilo propašovat přes hranice a který pak koloval mnoha rukami, aby působil němý úžas nad možnostmi, jaké měl západní občan a spotřebitel. Za první republiky, dokonce už i za Rakouska, takových časopisů a publikací radících se zkrášlováním obydlí u nás existovalo víc.

¹²³ Viz např. publikace Gillese Lipovetského: LIPOVETSKÝ, Gilles. *Říše pomíjivosti. Móda a její úděl v moderní společnosti*. 2. vyd. Praha: Prostor, 2010; LIPOVETSKÝ, Gilles. *Věčný přepych*. Praha: Prostor 2005. Nebo také: RAWSTHORNOVÁ, Alice. *Zdravím, světě. Jak design vstupuje do života*. Zlín: Kniha Zlín, 2014. BURIANOVÁ, Miroslava a kol. *Móda v kruhu času: Retro, 200 let inspirací*. Praha: Grada, 2016. COBLENCIOVÁ, Françoise. *Dandysmus: Povinnost pochybnosti*. Praha: Prostor, 2003. DORFLES, Gillo. *(Nová) módy módy*. Praha: Rubato, 2014. KROUTVOR, Josef. *Dandy a manekýna*. Brno: Vetus via, 1999.

Biedermeier

Periodizace dějin je pomůcka, která nám usnadňuje orientovat se ve lhostejně plynoucím čase. Některé historické události považujeme za milníky, umožňující nám interpretovat dějiny podle jistého ideologického konceptu. Na přelomu let 2014 a 2015 takto vzpomínáme na Vídeňský kongres, který se odehrál před 200 lety.

Jedním z podstatných milníků na cestě k moderní době je Velká francouzská revoluce. Někdy se jí říká buržoazní. I když právě tento výraz byl předmětem různých ideových interpretací. Francouzská revoluce může být viděna jako vyústění osvícenství, tedy vývojového proudu myšlení. Je ale také nápadným momentem procesu sebeuvědomování si měšťanstva, nové společenské a politické vrstvy obyvatelstva. Ostatně i samotné výrazy moderna a revoluce jsou ideologickými konstrukty, jež mohou být použity s odlišnými hodnotovými znaménky v různých historických narativech.

Francouzská revoluce byla vnímána už svými současníky jako veliká, převratná událost. A to se všemi svými ambivalencemi. Kontroverzní charakter si uchovává i s odstupem staletí, kdy hledíme na minulost přes další vlny, jejichž rytmy vnímáme jako pravidelné, a tudíž zákonité.

Revoluce se francouzskému měšťanstvu vymkla z ruky a její excesy pak umožnily vznik režimů, jejichž autoritářství a imperiální choutky si v ničem nezdaly s počínáním historicky znemožněné aristokracie. Vídeňský kongres měl ukončit éru napoleonských válek, v nichž se rozplynuly ideály Francouzské revoluce, ale v nichž se současně začala rýsovat podoba nové, moderní doby, jakož i nová mapa Evropy.

Z tradičního pohledu je Vídeňský kongres kontrarevolucí, restaurací starých pořádků. Ale z jiného pohledu je právě onen politický mír a sociální smír, zde dočasně nastolený, počátkem postupného, evolučně mírného vzestupu onoho měšťanstva, jež zdánlivě na Vídeňském kongresu prohrálo.

Četné publikace a konference věnované v posledních měsících kulatému výročí připomínají bizarní atmosféru vídeňských jednání. Pokud se ale povzneseme nad striktně politologický horizont k pohledu reflektujícímu širší společenské a kulturní procesy, pak zjistíme, že právě tehdy, přibližně v době konání schůzky představitelů vítězných velmocí, se nová společenská vrstva, buržoazní živel, etablovala jako vítěz, který už předem dobyl všechny pozice – zrodil se měšťák.

Všichni revolucionáři a alternativci – a co jich následně bylo! – si měšťáka oškliví, spílají mu do šosáků, vyčítají mu bázlivé zpátečnictví, regresy ke šlechtickým manýrám, ale měšťák, blahobytně usazený v biedermeieru, je všechny přemůže, protože se úspěšněji rozmnožuje.

Biedermeier je pojem spojovaný se střední Evropou a za jeho počátek je pokládán právě rok 1815, kdy se jeho latentní přítomnost v novém politickém uspořádání Evropy mohla v plnosti projevit a vítězně šířit a prohlubovat. Nejde jen o jev kunsthistorický, týkající se designu měšťanských interiérů, je to současně i životní pocit, obraz světa, způsob života, ideologie.

Nám ve střední Evropě splývá s procesem národního obrození a je tedy vepsán do naší identity a kulturní mentality. Už 200 let nám hrozí, že utopíme všechny převratné myšlenky a ideály v zahnívajících stojatých vodách měšťácké spokojenosti a domácké pohody, češství v čechákovství. Měšťanstvo, druhdy nositel společensky převratných hnutí, revoluční živel, se z náměstí a ulic stahuje do soukromí domácností, namísto zbraní se chápe vidličky a nože a obrní se ubrouskem zastrkaným za límec. Měšťanské salony a intelektuálské kavárny – to byla jen mezipoloha ústupu z veřejného prostoru končícího v zakopaných pozicích české hospody a nakonec privatissima gauče a televize. Nikoli nepřipadně se sociální a politické strategii, již česká většina zvolila za husákovské normalizace, říká

socialistický *biedermeier*: paneláková kultura, zahrádkářský či chalupářský eskapismus a gulášový komunismus (spíš konzumismus).

Nejde o moralizování (i když k novoročnímu zamyšlení nějaká ta morálka patří). Vývoj, či přesněji historické kontinuum, je sám o sobě lhostejný, hodnot prostý. Hodnocení činíme až se značným odstupem – a s brýlemi nějaké víry, optikou paradigmaticky předem přijatého předporozumění. A právě z tohoto odstupu vidíme, že měšťák je nesporně dějinnou silou. Má statistickou většinu, voličský potenciál, tržní moc. Je tvárný, submisivní, sugestibilní, manipulovatelný.

Urbánní vývoj dal buržoazii za pravdu. Venkov v podstatě zanikl, ze zemědělců se stala statisticky zanedbatelná menšina. Většina lidí žije ve městech. Město pohltilo krajinu. Měšťák se stal občanem a občan měšťákem, ať chceme, nebo nechceme.

V 19. století vyrostla měšťanstvu konkurence – dělnictvo. Jenomže průmyslový proletariát po sto letech začal slábnout, až zcela vyhynul. Jen střední stav dále bytněl, až sociologové dnes s překvapením konstatují buď, že střední vrstva vymizela, nebo se naopak tak rozšířila oběma směry, že přestalo mít smysl mluvit o nějakém středu. Zůstala jen homogenní masa – či spíše typizovaný spotřebitel, klient, koncový uživatel.

I dnešní elektronická či digitální revoluce dala tomuto vývoji za pravdu a legitimizovala individualizaci, subjektivizaci a privatizaci, k níž buržoazie vždy tíhla. Dnešní mladí jsou, zdá se, všechno, jen ne revolucionáři. Vyznávají *biedermeier*.

Můžeme se leda přít, zda ikeácký design je lepší než empírový. Jestli vlastenecká literatura národních buditelů byla umělecky hodnotnější než dnešní novoromantické odstíny šedi či novogotické severské detektivky. Jestli kuchyně Magdaleny Dobromily Rettigové byla víc *haute cuisine* než ta, kterou nabízejí dnešní televizní kuchaři. Nezasmějme tím ale, že princip je v obou případech stejný – triumf individua, introverce a interiéru, místo revoluce involuce.

Vídeňský kongres stabilizoval poměry v Evropě na příštích sto let. Můžeme se dohadovat, zda měšťanské revoluce roku 1848 dokázaly změnit zakonzervované pořádky nebo zda bylo moudré vpustit Rusko do evropské velmocenské politiky. Některé interpretace vidí i obě světové války ve 20. století jako pokračování koncertu ponapoleonských velmocí – vedeného naneštěstí už ne gentlemanskou diplomacií a dvorskou noblesou, nýbrž technicky vyspělými zbraněmi. Politologové a historici mají v reflexi podobných výročí osvědčený nástroj k porozumění době.

Ale tvrzení, že *biedermeier* neskončil rokem 1848, jak jej periodizují kunsthistorici, ale že má své další analogie, či že snad dokonce trvá jako vítězná životní strategie převládajících vrstev obyvatelstva, je odvážné. Jeho evidence je však dnes natolik vtíravá, že si zaslouží trochu toho přemýšlení i studia. Zájemcům tedy doporučuji:

TARABA, Luboš. *Vídeňský kongres*. Praha: Baset, 2002.

VONDRÁČEK, Radim (ed.). *Biedermeier. Umění a kultura v českých zemích 1814–1848*. Praha: Uměleckoprůmyslové muzeum, 2008.



Kuchyně

Dům je srdcem prostoru, prostoru polidštěného, individualizovaného. Ale i uvnitř nacházíme další významnou strukturaci. Rádi říkáme, že srdcem domu je kuchyně. Myslíme ovšem spíše domácnost jako societu. Kupodivu tomu tak nebylo vždycky. V kuchyni či v tom, co bylo dříve jejím ekvivalentem, se sice odehrávala větší část každodenního provozu domácnosti, ale jako prostor, prostředí nebyla příliš vážená. Bylo to totiž místo, možná překvapivě, nehostinné. Kuchyně byla černá. Sice tam bylo teplo a potrava, ale také nedýchatelné ovzduší, špína, zápach a nepořádek. Teprve až vývoj obytného domu 19.

století postupně umožnil oddělit jednotlivé činnosti do specializovaných prostor domu. Pomohly tomu komíny a nová topidla a také nové způsoby osvětlování pomocí svíček, petrolejových lamp, plynu a konečně elektřiny. Jakmile měla každá místnost samostatné vytápění a relativně nečadivé osvětlení, mohla teprve začít plnit své specifické funkce. Ze světnice, tedy světlé, to znamená čisté, nezakouřené místnosti se vyvinul obývací pokoj. Stále více lidí si mohlo dovolit samostatnou ložnici jako další místnost. Přibýly pánské pracovny a dámské budoáry. Zvláštní roli hrály přijímací salóny nebo haly. Vznikly dětské pokojíky. Pokoje pro služby dokonce ještě dříve.

Kuchyně je specificky femininní prostor, postupně v něm přebírá vůdčí postavení žena, manželka a matka, paní domu, nikoli služebná. Magdalena Dobromila Rettigová jako typická představitelka měšťanského biedermeieru je současně předchůdkyní feministicky emancipovaných žen. Snaží se radit ženám, jak být dobrou manželkou a současně i hospodyňkou v jedné osobě – což nebylo snadné, tehdy, a zřejmě ani dnes. Celý další moderní vývoj kuchyňských technologií a interiérového designu se nese ve znamení emancipace žen od rutinních prací. Nás by však dnes spíše zajímal rozbor onoho protichůdného trendu, který domácnost postupně osvobozenou od kuchyňských prací opět do kuchyně přivádí, ale tentokrát s kulinární rozkoší a zálibou ve vaření, podporovanou nadto televizními kuchaři. Fenoménu se ne nadarmo přezdívá food porn.

Základní vhled do sociologického „čtení“ kuchyně nám může poskytnout diplomová práce Kláry Stojanové, do technologického a designového pak zase bakalářská práce Kateřiny Plškové (v Přílohách).

Filosoficky zajímavější jsou však spíše tyto publikace. Bohuslav Blažek, pozoruhodný sociolog a kulturní antropolog, psával spolu se svou družkou Jiřinou Olmrovou čtenářsky úspěšné populární knížky, plnící částečně roli psychoterapeutických příruček a manuálů manželské komunikace, ale vždy také poučující o nevšedních pohledech společenských a humanitních věd na zdánlivě banální a všední skutečnosti. V knížce *Dorozumění o nedorozumění* pojednávají o bytě, jako by šlo o divadelní scénu s kulisami a rekvizitami, na níž se odehrávají ve skutečnosti klasická archetypální dramata.¹²⁴ Vlastně uplatňují i kulturní antropologii či religionistiku, když mluví o prostorech v bytě jako o posvátných či tabuizovaných zónách, jimž dominují různé osoby, jež si na ně činí posvátný nárok. Kuchyně spadá do ženské domény, zatímco muž má „svaté právo“ na nářadí, hodiny, žárovnky... Problémy nastávají, když jeden druhému zasáhne do jeho domény. Nebo tam, kde se linie pohybů protínají, což je třeba právě kuchyně – nebo koupelna.

Bohuslav Blažek si všímal i toho, co dosud nikomu nestálo za zmínku, všelijakých kůlen, přístavků, dřevníků, nepohledných to přílepků, živelně rostoucích kolem jinak láskyplně vyšperkovávaných rodinných domů, chat a chalup. Analyzoval je ale psychologicky, existenciálně, dokonce i esteticky, poeticky a literárně. Proto si bral na pomoc i kvalitního fotografa, takže výsledné brožury měly sice málo textu, ale zato výmluvnou vizuální složku. BLAŽEK, Bohuslav. *Úložné prostory aneb Kam s tím vším?* Praha: Mona, 1988.

BLAŽEK, Bohuslav. *Okolí chalup*. Praha: Mona 1989.

Prostory, jež kolem sebe vytváříme a postupně zaplňujeme, o nás vypovídají víc, než si myslíme, dokonce víc, než co sami o sobě víme. Fenomenologií a humanitními vědami inspirovaný přístup předvedly socioložky města Barbora Vacková a Lucie Galčanová ve stati *Prostory domova*, kde analyzují právě strukturaci bytu a přisvojování si jeho prostoru rozmísťováním osobních věcí.¹²⁵

¹²⁴ BLAŽEK, Bohuslav; OLMROVÁ, Jiřina. *Dorozumění o nedorozumění. Hry, rituály a mýty v rodinné komunikaci*. Praha: Mona, 1982. Viz také: <http://www.archicakes.cz/cs/bohuslav-blazek>.

Nebo: https://cs.wikipedia.org/wiki/Bohuslav_Bla%C5%BEEK.

¹²⁵ VACKOVÁ, Barbora; GALČANOVÁ, Lucie. *Prostory domova*. In: MATOUŠEK, Roman; OSMAN, Robert (eds.) *Prostor(y) geografie*. Praha: Karolinum, 2014, s. 167–187.

Je to zcela jiný přístup k tématu, než jaký očekávaně nabízí třeba bytový architekt a zakladatel obchodního řetězce Habitat Terence Conran. (Habitat v 80. letech sehrál ve světě podobně revoluční roli v zařizování a vedení domácností, jakou u nás později zastával Přemek Podlaha a boom hobbymarketů.)

CONRAN, Terence. *Kuchyně srdce domova*. Praha: Slovart, 2005. ISBN 80-7209-676-1.

CONRAN, Terence. *Úložné prostory a jejich uspořádání*. Praha: Slovart, 2006. ISBN 80-7209-805-5.

Pro srovnání – z jiné doby a společenského kontextu:

PELAN, Jaroslav. *Kuchyň v organismu bytu: Pojednání o kuchyni a kuchyňské práci s hlediska disposičního, pracovního*. 1. vyd. Praha: O. Pyšvejc, 1946, 52 s.

Když se tedy následně přesuneme do koupelny, nebude to jistě proto, že si chceme prostě jen umýt ruce... Ale vezmeme to přes ložnici, do níž nás zavede, přes různé okliky, Bill Bryson, autor populárně napsané knihy *Dům*. Jeho Ložnice je v Čítance.



Filosofie koupelny

V roce 2015 se v Dolní oblasti Vítkovic konal festival 3artbeat. Jeho součástí měly být i „intelektuální“ přednášky. Byl jsem požádán o vystoupení. Když jsem zjistil, že „filosofická stage“ bude umístěná do prostoru bývalých hornických koupelen, hned mě napadlo – no tak to jediné filosofie koupelny! Zde je část mé přednášky.

To, co vám chci předvést, se nebude týkat tohoto typu koupelny, vlastně ani samotné hygieny. Půjde spíš o bydlení, byt. Ale hodně také o to, co to je filosofie, co filosofie dělá, jak funguje, co všechno může být filosofie, a co možná už není a neměla by být...

Filosofovat se dá skutečně o kdečem. Třeba i o hovně. A to ne metaforicky. Doslova. Mám knihu *History of Shit*.¹²⁶ Česky vyšla *Velká kniha o hovně*, taky *Velká kniha o prdu*.

Existuje populární edice, která zřejmě chce přiblížit filosofii davům a všednímu životu – a zabývá se proto jevy popkultury: Rock and Philosophy; Batman and Philosophy; House and Philosophy; Metallica and Philosophy; South Park... Terminator... Led Zeppelin, Black Sabbath, Rolling Stones...¹²⁷

Filosof Harry Frankfurt napsal krásnou knížečku *Sračka*. V originálu je to ovšem *Bullshit*, jde o cosi, čemu říkáme spíš kydy – prázdné řeči.

Vyšla celá řada knížek o medvídkovi Pú ve vztahu k filosofii, k taoismu, zenu atd. (Prasátko a tao, Pú a management...). Dokonce pak musel vyjít i slovník medvídky Pú, který provádí celou touto ediční řadou.

Tak proč tedy nefilosofovat o koupelně? Řada lidí si v koupelně zpívá – a to i ti, kteří zpívat neumějí. Kdekdo medituje na záchodě... Proč tedy nefilosofovat o koupelně...

Nejdřív budu ale své téma vymezovat, obkružovat. Přemýšlením a prvními pokusy o formulování myšleného tříbíme balast a postupně se dostáváme stále blíže k tušenému jádru.

Nejde o můj osobní problém, konkrétní, existenciální. Nehraje v tom žádnou roli, že jsme sami právě dokončili renovaci své panelákové koupelny – a stali jsme se díky tomu vnímavějšími a zaregistrovali ve svém okolí celou řadu lidí zabývajících se stejným pro-

¹²⁶ LAPORTE, Dominique. *History of Shit*. MIT Press, 2002.

¹²⁷ <http://andphilosophy.com/>

blémem – budováním, rekonstruováním koupelny. Ne, v mém případě jde o ryze intelektuální problém, který v sobě nosím už pár let jako dračí vejce, a teď jsem se jen pokusil ho vysedět...

Čili – o co jde? Nejde vlastně ani tak o tu místnůstku. Jde o člověka. Proč se k ní tak vyhraněně vztahuje? Co si s ní spojuje, co od ní očekává? Proč si ji s takovou láskou buduje a tak nákladně zařizuje? Proč se do ní utíká, skrývá? Co si tím supluje a co si v ní sublimuje?

Jeden z možných způsobů, jak se daným tématem zabývat, je **anatomie domu, bytu**. Dům, byt je mikrokosmos, na němž je možno modelovat dění ve vnějším světě, ale i v člověku

Tak to ale nefunguje u každého a pro každého. Jsou lidé usedlí – a jsou lidé putující, vágusové, nestálí, stále *on the road*, procházející skrz, dál. Říká se, že jsou mentality *eremiální* a *hyletické* – eremiální jsou pouštní, kočovné, třeba semitské (židovské a arabské), hyletické (lesní, zalesněné) jsou usedlé, zabydlující a kultivující krajinu, třeba staří Řekové či Římané.

Lidé stabilní a stabilizující si kolem sebe budují hnízdo, hrad. A v něm nějaké srdce. Významná, sémanticky a existenciálně kondenzovaná místa jsou kuchyně, postel, pro někoho gauč nebo fotrovské křeslo, pracovní stůl. Kdysi to byl krb, tedy ohniště jako zdroj tepla a místo přípravy potravy. Taky stůl, stůl jako místo rodinného sdílení, setkávání.

Říká se, že jedna z revolucí, která změnila naše domy, byty, bydlení, přišla s komíny. Původně nemělo centrální ohniště v domě žádný komín, kouř odcházel krovy a střechou. Proto bylo všechno začazené. Čadily samozřejmě i louče, svíce a lampy. Proto taky existovala parádní světnice – byla světlá, nebyla začouzená jako černá kuchyň. Ale byla v ní zima a nedala se jednoduše užívat.

Jakmile se začaly budovat k jednotlivým ohništím komíny, mohly vzniknout další vytápěné pokoje. A rodina se začala rozpadat, vzniklo soukromí, *chambre séparée*, budoár, pánský pokoj, dámský pokoj, salon pro přijímání hostů... (Podobně zafungoval později i rozvod vody a kanalizace, nejdřív do ulic, pak do domů, pak do bytů, a nakonec i do jednotlivých místností.)

A v tomto vnitřním tkanivu domu, v této struktuře domácího mikrokosmu může hrát specifickou roli koupelna. **Nikoho dosud nenapadlo zabývat se speciálně koupelnou.**¹²⁸ Ačkoli fenomenologií domu a bydlení se už zabývali mnozí. Třeba o kuchyni už toho bylo napsáno docela hodně. Je otázka, zda a nakolik k oné domácí pohodě, k fenoménu domácké a rodinné identity, k jádru *privatissima* patří dnes tak obligátní televize nebo dříve spíše noviny, čaj, káva... a taky koupelna.

Tématem domu, bydlení se zabývají samozřejmě dějiny architektury, filosofie architektury, dějiny kultury, dějiny každodenního života, taky sociologie i sociální a kulturní antropologie.

Domem a jeho nitrem se zabývala poezie. Či spíše básnická imaginace. Toho si povšiml Gaston Bachelard ve své *Poetice prostoru*. Poetika je pro něj specifický filtr, rastr, objektiv, clona – jiné vidění. Takto nachází v domě významuplná místa, dokonce i kouty – schodiště, sklep, půdu, zásuvky. My skutečně myslíme v obrazech, a to dříve než v pojmech. Básníci nám to umějí intenzivně připomenout. Třeba Jiří Wolker psal o okně, kamnech, dveřích („lidé lidem dveře otvírají“ – *Host do domu*). Vítězslav Nezval napsal roztomilou knížečku, určenou sice dětem, ale dospěle závažnou – *Věci, květiny, zvířátka a lidé*. Věc si osvojujeme tak, že ji uchopujeme pomocí jistých mentálních kategorií, chapadel, jež se stávají stále

¹²⁸ Jen částečně jsou zmínky zde: JIROUŠKOVÁ, Šárka. Koupelna a záchod od středověku k dnešku. *Dějiny a současnost*, 2003, č. 2. GERGELOVÁ, Barbora. *Interiér domova a jeho proměny*. CD-ROM. Praha: Etnologický ústav AV, 2006, s. 261.

komplikovanějšími, komplexnějšími – obraz, metafora, symbol, archetyp (při jemnějším rozlišení zaznamenáme třeba metonymii, synekdochu, hyperbolu, parabolu...). Věci z vnějšího světa tak nejsou jen věci, předměty, objekty, nějaké krámy... Stávají se psychologicky a existenciálně závažnými jádry, v nichž se koncentruje význam a smysl. Archetypy jsou živly básnického umění. (Pojmy jsou pak základními pracovními nástroji i stavebními kameny filosofického a vědeckého myšlení.)

Domy jsou v nás a my jsme v nich. V Bachelardově *Poetice prostoru* jde o dům, ale vlastně o fenomenologii a estetiku skryše, úkrytu. Proto jsou v domě odhalovány další skryše, mikroprostory v mikrokosmu domu – třeba skříně a v nich zásuvky. Ve vnějším světě našemu domu odpovídají hnízda a lastury. A ovšem jeskyně.

Na domě je nejzajímavější a nejcennější to, že ještě i uvnitř hledáme a nalézáme kouty a útočiště. Schoulit se patří fenomenologicky k bydlet, obývat. Dům má imaginativní přitažlivost, soustřeďuje kolem sebe obrazy. Bachelard sám své metodě říká **topoanalýza** nebo **topologie bytí**. Dům je pro Bachelarda **privilegované bytí**.

Prostorem se filosoficky zabývalo více myslitelů. Dokonce tomu říkají **spaciologie** nebo **spatial studies**. Jindy zase **topologie**. Královskou disciplínou je zřejmě **fenomenologie prostoru**, jíž poskytl výrazné inspirační impulsy sám Martin Heidegger. Propracoval ji ale spíš Otto Friedrich Bollnow a k proslulosti přivedl Christian Norberg-Schulz.

Jak už bylo řečeno – člověk se ke koupelně nemusí vůbec nijak vztahovat, ostatně ani k bytu či domu. Jsou lidi, kteří jsou všude jen jako v nájmu, v dočasném příbytku. Nezapouštějí kořeny. Nemají domácí bůžky, které by museli tahat s sebou. Ti nás vlastně nezajímají.

Nás zajímají lidé, kteří si s sebou nesou vzpomínky z dětství, kteří se emočně vážou k předmětům, věcem, prostředí. Kterí hledají a vytvářejí **domov**.

Všichni žijeme v polaritním napětí mezi **domovem** a **dálavou**. Erazim Kohák o tom napsal docela tlustou knížku. Naděžda Pelcová dva kratší, ale hutné texty.¹²⁹ To jen, abych jmenoval české autory či texty v češtině.

Přitom onen domov i onen vnější přírodní či světový horizont může mít u každého jinou podobu a rozsah a váhu. Každý inklinuje víc k jednomu nebo druhému. Nás ale zajímá spíš ten usedlý, domácký, vkořeněný, vrostlý do místa. Z pouhého prostoru či místa, jež má nějakého genia, se potřebujeme stáhnout do domácnosti, intimity domova.

Bylo by zajímavé přemýšlet o koupelně, domě, bytu, **genderově**. Některé feministické autorky to dělají. Píší o specifickém ženském přístupu k architektuře, o přednostech žen při navrhování určitých intimních prvků interiéru.¹³⁰

Jistě svébytná kapitola by mohla být napsána o tom, co dělají v koupelně pubertální dívky. Máme o tom ostatně svědectví v záplavě selfie fotek s kachličkovým pozadím. Jan Nejedlý jim říká *špulkohubky koupelnové* – podle toho, jak špulí rty, když se fotí před zrcadlem – duck face.

Podobně jako o domu, bytu, by se dalo filosofovat i o automobilu. Je to přece jen tak trochu i dům na kolečkách. Jeho skořápka často funguje jako útočiště, jeskyně, mateřská děloha – navíc mobilní. To je úžasné téma. Jistě jsme o něm už mnozí přemýšleli. Ale nevíme, jestli kdo o tom co filosofického, nebo vůbec jakkoli chytrého, napsal.

¹²⁹ PELCOVÁ, N. Dům, domov a bydlení. In *Emmanuel Lévinas – filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Editori Josef Kružík a Karel Novotný. Praha: UK FHS 2006, s. 87–92. PELCOVÁ, N. Fenomén domova. *PAIDEIA – Philosophical E-journal of Charles University*, 3-4/V/2008. Dostupné z: <http://www.pdf.cuni.cz/paideia/>.

¹³⁰ ROSNER, Victoria. *Modernism and the Architecture of Private Life. Gender and Culture*. New York: Columbia University Press, 2005. RENDELL, Jane; PENNER, Barbara; BORDEN, Ian. *Gender Space Architecture*. London and New York: Routledge, 2000.

Mohli bychom se k problému koupelny dostat nejen přes dům, byt, ale také přes **hygienu**. Existují různé publikace pojednávající o dějinách hygieny.¹³¹ Jen v češtině máme tuším dvě publikace o dějinách záchodů. Hygiena je ale problém nejen zdravotní, ale i sociálně psychologický a svrchovaně politický – jak nás naučil třeba Michel Foucault. Z Foucaulta ostatně vychází i můj oblíbený Alain Corbin (*Narcis a miazma. Pach a společenské představy 18. a 19. století*): „Dezodorizace veřejného prostoru postoupila i do privátního prostoru. Buržoazie se separuje od oděru chudoby. Vytváří si osobní klima. V ústraní domova, daleko od pachu chudoby a jeho nebezpečí, může příslušník buržoazní vrstvy plnými doušky užívat narcistních slastí a věnovat se s novým zanícením péči o vlastní tělesnou schránku.“¹³²

Tady cítíme jiný diskurs, kterým se dostáváme přímo do koupelny a přímo k jádru věci, pod povrch toho, co si myslíme, že tam děláme. To není jednoduše očista. Je to možná další fáze demokratizace kulturních a civilizačních statků. My, druhdy chudina, plebejci, dopřáváme si buržoazních, a předtím spíše jen aristokratických slastí.

Jak to říkáme? Jak to slýcháme? – Mít střechu nad hlavou. Mít kam hlavu složit. Teplo domácího krbu. Postel a peřina. **Vůně domova. Smrádek, ale teploučko.**

Rodina, jíž se navenek přičítá tolik ctností, uvnitř kryje spoustu nebezpečí, a proto musí dodržovat zvláštní hygienická pravidla. Tento aspekt je třeba mít na zřeteli, jakkoli se na první pohled zdá bezvýznamný. Týká se především doby před Pasteurovými objevy a v podstatě odpovídá studiím o obavách z dědičných chorob a predispozic. Již v roce 1844 varuje jeden z největších hygieniků své doby, doktor Michal Lévy, své posluchače před zhoubnými následky „ovzduší rodiny“ a před „plynným odpadem v rámci rodiny“. „Rodinné ovzduší“ představuje syntézu individuálních pachů, jež se v prostoru obydlí mísí tak, jak se emanace společnosti mísí na území celého města. Tentokrát se ale jedná o zcela specifické nebezpečí, jež nespočívá v nedostatku dýchatelného vzduchu či kolektivní hygieny: ba dokonce se ani nejedná o souvislost s lidskou špínou. Přesto ale může jít z „rodinného ovzduší“ strach. Miazmatické škodliviny nahromaděné příbuznými exhalacemi jsou nepředstavitelnou hrozbou. Vzniká „kolektivní idiosynkrazie“, jež proniká do toho, co nazýváme „habitus vital“ čili „domácí ovzduší“. Tento koitus rodinných miazmat způsobuje, že každý dům má svůj vlastní pach a „osobité endemie“, které jsou obsaženy i ve stěnách obydlí.¹³³

Vidíme, že vůně domova alias rodinný pach byl pro hygieniky 19. století něčím nebezpečným. Rodinný smrádek, zatuchlá atmosféra, se stává něčím, z čeho je třeba člověka vysvobodit, a nejen jedince, je hrozbou pro celou společnost. Přitom nejde o kouř z ohnišť a zápach domácích zvířat, případně dým z lojových svíček a petroleje. Ne, jde o lidský pach, specifický zápach, který zůstává v obydlí i léta poté, co už tam jeho obyvatelé nejsou. Tak jako lidé napřed utíkali z veřejného prostoru do privátního, tak nyní proces individualizace, jehož vývoj se od 18. století urychlil, vede jedince, aby se odděloval i od svých nejbližších. Oddělují se komnaty, pak lůžka... my už jsme dnes úplně separovaní.

Koupelna je vlastně místem osobní dezodorace, dezindividuace a tím vlastně plně a definitivně individuace, odosobnění, neutralizace – všichni vydesinfikovaní, uzpůsobení k neškodnému spolubytí s podobně odvšivenými chovanci Systému...

Tak i sekání anglického trávníku nemá nic společného s estetikou ani hygienou. Je výrazem vkódování jedince do panující kultury. Pojždění se sekačkou si dodatečně ospravedlňujeme zpětnou racionalizací, protože vlastně nevíme, proč to podvědomě děláme. Je to výraz integrace člověka do občanské společnosti. Znak podřízení se kulturní a civilizační kázni moderny. Neformální společenská kontrola konformuje jedince do v podstatě

¹³¹ SMITHOVÁ, Virginia. *Dějiny čistoty a osobní hygieny*. Praha: Academia, 2011.

¹³² CORBIN, Alain. *Narcis a miazma. Pach a společenské představy 18. a 19. století*. Praha: Argo, 2004. s. 151.

¹³³ Tamtéž, s. 152–153.

vojenského pořádku. Divoce bující vegetace kolem obydlí je naopak znakem anomie, občanské nekázně, nepřizpůsobivosti – i kdyby to bylo bejlí sebevíc rafinovaně zbujelé a sebelíp esteticky a zahradnický zdůvodněné. Vytáhnou na vás městské vyhlášky a předpisy Antialergického a protipylového úřadu...

Unifikovaná latrína a viditelné znaky odvšivení jsou snem každé věznice a pracovního lágru. Řádná koupelna je plodem buržoazní buzerace.

Nic proti mytí... Přiznávám, že přes všechny anarchistické choutky a asociální tendence, které mám, koupelna s teplou vodou patří k těm věcem, jichž bych se nejméně rád vzdával (stejně jako postel v suchu a teple, splachovací záchod – a ovšem soukromí...).

Ano, hygienu nám vnutili – napřed osvícenci, pak Semmelweis a Pasteur, nakonec moderna přelomu 19. a 20. století. Říká se, že po první světové válce se lidé naučili si denně čistit zuby a po druhé válce denně se sprchovat.

Ale koupelnou nemáme na mysli prostě místo očisty, osobní hygieny. Mám spíš na mysli koupelnu, kterou si člověk buduje uvnitř svého bytu ke svému obrazu, kterou si utváří emočně tak, aby nejen fyzikálně/fyzicky vyhovovala, ale taky intimně pasovala.

Člověk se může osprchovat kdekoli, v hotelu, na studentské koleji, konečně i ve veřejných lázních či dokonce na nádraží či stanici metra. Ale od takového místa nic víc neočekává. Kouká z něj co nejdřív vypadnout. Ale doma po čase začne onu místnůstku vnímat jakou součást svého vnitřního světa – i jako výraz sebe sama. Jistě to může u někoho souviset s dětstvím, se zasutými vzpomínkami. A jistě mohou být ty vzpomínky ambivalentní. V dospělosti se s tím pak člověk vyrovnává, když si designuje zařízení bytu podle svého vlastního stylu. To je, pokud bychom uvažovali o designu.

Jiná věc je, uvažujeme-li o tom, co v koupelně děláme, jak se tam chováme. Což nemusí souviset s tím, jak náš lazebnický salónek vypadá. Hygienu bychom opět mohli zobecnit na vztah k tělu, tělesnosti – na narcistní péči o své modernou vyhýčkané a postmodernou vymazlené ego. Opět bychom se snadno dostali zpět k fenomenologii, třeba k Patočkovi a jeho pojetí tělesnosti.

A ještě jeden možný přístup ke koupelně existuje. Proč, proboha, za zařízení nebo rekonstrukci koupelny dají lidi statisíce? Ptají se někteří, zřejmě neznalí ještě věci a života... buď proto, že jsou ještě mladí, nebo proto, že jako lůžři na to nemají.

Zařízení, které se v bytech objevilo relativně nedávno, které má být skryto očím veřejnosti a které slouží upřímně řečeno poněkud žinantním činnostem, se stává vyšperkovaným koutem, klenotem interiérového designu.

Sotva se buržoazie občansky etablovala ve Francouzské revoluci, převzala po aristokracii její choutky – jak ukázala kultura a mentalita *biedermeieru* po roce 1815. Jako by se situace po dvou staletích opakovala a ještě vystupňovala. Elektronické digitální vymoženosti usnadnily a ještě víc iniciovaly ústup z veřejného prostoru do soukromí rodiny, vědomé přitakání individuaci a společenské izolaci. Ale jaksi paradoxně se k tomu druží snaha vyrovnat se hédonisticky rozmařilé aristokracii. Možná je to skutečně analogie posledních fází římského impéria před vpádem barbarů. Proč se ale tolik investuje zrovna do toho malého a ryze intimního lazebnictví?

Stovky knih, tisíce článků byly napsány za oněch sto let od časů Thorsteina Veblena a jeho kritiky zahálčivé třídy.¹³⁴ Dnes kritikům nevadí ani tak zahálka jako spíše excesivní spotřeba, konzumní způsob života, plebejská hra na buržoazní luxus. Čteme a mluvíme o *the art of living, american life style, people of plenty*, o novodobém dandysmu, demokratizaci playboye. Nacházejí se nápadné znaky náboženské představy ráje a obchodního domu, sekulární podoby Chrámu konzumu.

¹³⁴ VEBLEN, Thorstein. *Teorie zahálčivé třídy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999.

Tabulka je přeložena z publikace Arthura Bergera o vlivu reklamy na spotřební chování Američanů.¹³⁵

Obchodní dům jako funkční alternativa ke katedrále

Obchodní dům	Katedrála
moderna	středověk
ráj: nebe na zemi	ráj: po smrti v nebi
obchod	spása
prodej: utržit peníze	modlitba: spasit duši
posvátné texty: katalog a ceník	posvátné texty: Bible a modlitební knížka
účetní	kněží
zboží	Bůh (boží)
stav vyvolení: vlastnictví	stav vyvolení: svatost
výprodejní akce	náboženské svátky
prodej předraženého výrobku	obrácení hříšníka
podařilo se koupit fantastické dárky	stal se zázrak
placení daní	placení desátků
reklama	misie
registrační pokladna	kasička na milodary
věrnost značce	oddanost církvi

Koupelna asi neslouží vysloveně k exhibici společenského postavení. To spíš *swimming pool*. Pierre Bourdieu tomu říká **distinkce**. Myslí tím drobné předměty, jež fungují jako nenápadné znaky sociálního zařazení jedince nebo rodiny, **statutární symboly**. Když se ve společnosti s muži začnete bavit o čerpadlech a pískových filtracích – myslí se u vašeho bazénu – spolehlivě se zařadíte do *upper middle class society*. Mimochodem podle jakýchsi statistik je v Česku počet domácích venkovních bazénů a bazénků na počet obyvatel vyšší než v západní Evropě. Dá se to ostatně jednoduše zjistit a dokumentovat na Google Earth. Domácí koupelna se ovšem většinou nešperkuje pro vnější efekt.

Vlastní rodinný dům či dokonce vila je pro Čechy oním vysněným standardem – jak ukazují třeba kauzy našich podvodných politiků, kteří si za uhamouněné peníze nakonec pořizují co? No docela obyčejné měšťanské, měšťácké bydlení. Statutárním symbolem patřičného luxusu je pak okázale upravené okolí budovy – anglický trávník, bazén, grilování... Kdysi to byl například balkón. Ten zvyšoval hodnotu i obyčejného činžovního městského bytu či bytu v paneláku. Ve své době to byla mánie – tři balkóny na baráku – aby lidi čuměli. Nikdy tam sice nikdo nesesedl, na balkónech byly košťata, v lepším případě bicykly, ale kdo má balkón, je honorace, kdo má dva nebo tři, trumfne celou ulici.

Koupelna sama o sobě k předvádění neslouží. I když známe dobrý postřeh Roberta Fulghuma o koupelnových skříňkách. Když jsme na návštěvě a jsme zamknutí v koupelně, nedokážeme odolat voyeurskému pokušení a nahlížíme do skříňek s osobními potřebami domácích – ony totiž velmi stručně a velmi výmluvně o svých majitelích něco vypovídají. A ještě ukojíme tu špetku potřeby šmírování...

Pochopil bych, že vystajlovaná koupelna, efektní design, lampy, světlo, elegantní kachličky, důstojná dlažba, pečlivě vybrané doplňky patří ke kvalitě života, dokonce k existenciální výbavě lidství. Možná že na to máme dokonce právo, nebo že je to naše povinnost – neodbývat se. Bachelard by ale asi řekl, že stačí velmi málo, rafinovaná prostota, ale vkusně aranžovaná. Ano, existují katalogy zenových koupelen. Stejně jako firma nabízející

¹³⁵ BERGER, Arthur Asa. *Ads, Fads, and Consumer Culture. Advertising's Impact on American Character and Society*. Rowman and Littlefield Publishers, 2011.

oděvy i luxusní kosmetiku s názvem Philosophia. (Jedno takové mýdlo už jsem vymydlil. Cítil jsem se po něm filosoficky naladěný.)¹³⁶

Takže shrnutí: Našel jsem celkem čtyři různé typy diskursů, v jejichž rámci je možno přemýšlet a hovořit o koupelně.

- Fenomenologie prostoru, místa, genius loci, fenomenologie domu, bytu, jeho skrytí a útočistných míst. Koupelna je privilegovaný, a proto specificky designovaný intimní interiérový prostor.
- Gender. Koupelna je specificky ženské místo, utvářené, spravované, ale taky zdominované ženami.
- Hygiena. Pravidelná a systematická osobní očista je výsledkem poměrně nedávného a nesamozřejmého vývoje.
- Luxus. Koupelna je zvláštním prvkem hédonistického narcismu, většinou soukromým a skrytým, občas ale okázale vystavovaným jako statutární symbol.

Pokusil jsem se nabídnout nevšední pohled na všední věc. I banalita může zazářit – ale musíme se umět dívat. Hrabal tomu říkal posunuté oko.

Pojal jsem téma jako patchwork – ne souvislý výklad sledující jednu linii nebo umně vystavěnou konstrukci. Významné body jsou roztroušené a organicky těkají, aby se tu a tam nečekaně propojovaly do syntaktických souvislostí smysluplných výpovědí. Nakonec i z takto letmo načrtnutých čar člověk může tušit tvar.

Právě tím posunutým okem něco odhalujeme, něco necháváme vystoupit ze skrytu, z denní šedi, z rutinního provozu

Ne vždy jde ve filosofii a vědě o pravdu, o takovou pravdu, která se prosazuje evidentními fakty a prokázanými zákonitostmi. Někdy jde taky o to, abychom jevy vůbec zahlédli a pojmenovali. Už to je záslužný počin, když někdo nastolí téma, o němž je možno, a nutno, mluvit či přemýšlet. Když někdo ukáže na problém, který je třeba řešit. Že něco vůbec stojí za to, abychom tomu věnovali pozornost a abychom to náležitě prožili, abychom si to užili. A tohle dělá jak věda, tak poezie (literatura, umění), a i filosofie.

A nakonec jedna významná teze. Moje soukromá teze. Není filosofická. Ale pojmám ji jako manifest. **Záchod je něco jiného než koupelna.** Bohužel se to dnes zaměňuje. Zajisté, je společensky přijatelnější, když někde hledáte onu místnůstku, že to eufemisticky vyjádříte slovní maskou – Kde si, prosím, u vás můžu umýt ruce? Víím, že se mnou 99 % lidí nebude souhlasit. Jen obtížně hledám kompetentní autory, kteří by mi relevantními argumenty potvrdili, že **ty dvě místnůstky mají být oddělené**. Četl jsem, že při splachování se do ovzduší dostává spousta kolimorfních bakterií. Zvláštní – hygienické nacistky, které v těchto místech totalitně vládnu, na to neslyší. Samozřejmě – na záchodě musí být možnost se umýt, ať člověk nepřebíhá z jedné místnosti do druhé. Ale lázeň má být principiálně odlišná od vyměšování. Nehledě k tomu, že všechny tyto intimní činnosti by jedinec měl mít možnost konat opravdu izolovaně, i od členů vlastní rodiny.

Záchodu jsem se záměrně vyhnul. I když bohužel právě to, že *záchod* kryjeme slovní maskou *koupelna*, vede k nedorozuměním. Narazil jsem na ediční řadu komických knížek, které se jmenují čtení do koupelny. Pochopil jsem, že bylo míněno čtení na záchod – něco

¹³⁶ Existuje dokonce speciální umění do koupelen, bathroom art: <http://www.fulcrumgallery.com/c7567/bathroom-art.htm>.

jako, jak to tak lidé mívají – někdo tam má Chvilka pro tebe, jiný Reflex, další křížovky nebo Pivrnecovy vtipy. Takto existuje i brožurka Filosofie do koupelny.¹³⁷ Je to ovšem spíš něco jako Filosofie do kapsy, nebo Jak blufovat o filosofii.

Defekace i očista se přesunula z veřejného prostoru do intimity domova. Přestala být společenskou záležitostí a byla zahalena novým kulturním a civilizačním ostychem. Možná je to další známka dekadence, rozpadu naší společnosti před vpádem barbarů.

Ale filosofování by nemělo takto skončit rozpadem do mikrosvětů privátního prozpěvování si v koupelně či meditování na záchodě. Filosofie se právě snaží propojovat individuální s veřejným, společným. Usiluje, aby lidé vyšli ze svých ulit a domluvili se.



Ještě jednou Bill Bryson. Má ve svém *Domě* i koupelnu. Dali jsme ji do Čítanky. Případně se můžeme podívat na další podobnou verzi britského aspektu koupelny v podání Lucy Worsleyové.¹³⁸



Domácí štěstí

Dům jsme rozebrali jen částečně. Mohli bychom pokračovat i dále, třeba ložnicí či dokonce jen postelí.¹³⁹ Nepochybně je důležitý obývací pokoj, ten rozebírá – ovšem ze svého anglického úhlu pohledu – Lucy Worsleyová. Vrátime se ještě k domu jako celku. Už bylo řečeno, že jde o domov, útulnost, bezpečí, místo štěstí, vzpomínek, ale také osobního zranění, celistvosti a dobrého života.

¹³⁷ BERGMAN, Gregory. *The Little Book of Bathroom Philosophy*. Fair Winds Press, 2004. ISBN 978-1592330751.

¹³⁸ Dokumentární televizní seriál *Kdyby stěny mohly mluvit* (2015). Díl 1 – Obývací pokoj; díl 2 – Koupelna; díl 3 – Ložnice; díl 4 – kuchyně. (Seriál vysílala i Česká televize a je k nalezení na internetu.)

WORSLEY, Lucy. *If Walls Could Talk. Intimate History of the Home*. New York: Walker & Company, 2013. (Kniha je v Přílohách.)

¹³⁹ SOUKUPOVÁ, Lydia. Lůžko a postel – pokus o sémioticko-funkční analýzu. In: BENEŠ, Zdeněk; MAUR, Eduard; PÁNEK, Jaroslav (eds.). *Pocta Josefu Petráňovi. Sborník prací k 60. narozeninám prof. Josefa Petráně*. Praha, 1991.s. 113–116.

Rachel Whitereadová vzdala nejvyšší poctu domu, který měl být zbourán, tím, že mu vystavěla pomník, totiž jeho přesný odlitek z betonu. Výtvarnice už měla jméno, proto její čin zaujal média i širší veřejnost. Bylo jí líto řady typických londýnských viktoriánských domků, které měly ustoupit výstavbě nových prosklených kancelářských paláců. Použila tedy už svou vyzkoušenou metodu – zhotovování otisků, odlitků různých předmětů a jejich zakonzervování do plastu, papíru, sádry či betonu. Jednotlivé odlité části domu pak seskládala do bizarní sochy. Dílo nazvané Dům rozpoutalo velkou diskusi i odborníků a teoretiků a vedlo nakonec k tomu, že sochařka získala v roce 1993 prestižní Turnerovu cenu za architekturu – i když její „socha“ nakonec musela být také zbourána.

Také u nás máme občanskou iniciativu lidí, kteří trpí, když domy chátrají opuštěné – říkají si Prázdné domy a zveřejňují osudy ohrožených budov (prazdnedomy.cz).

Zvláštním případem je squatting. V Holandsku, ale i v Británii mají zákony, které squatting po jisté době legalizují, nenajde-li majitel pro objekt důstojné využití. Předpokládají totiž, že vlastnictví zavazuje a že i materiální věci jsou hodny odpovídající péče.



Kvalita života je měřitelným způsobem spjata s domácnostmi, interiéry domů a bytů. A kvalita života je stále důležitější pojem, v politice nahrazuje výrazy jako obecné blaho nebo prospěch společnosti, ve zdravotnictví pak samotný výraz zdraví. Jenomže už se nedá jednoduše převádět na materiální vybavení domácností, třeba pračkami, televizory či počítači. Atmosféra domácí pohody, jež je tak důležitým faktorem občanské spokojenosti i osobního zdraví, spočívá v těžko postižitelných kombinacích mnoha různých činitelů. Rakouský výraz **Gemütlichkeit** je těžko přeložitelný a k jeho přibližnému popisu a opisu je třeba mnoha vět. Jde o kombinaci domácí atmosféry v útulném prostředí bytu a srdečných, přátelských, sousedských vztahů i mezi nepřibuznými lidmi. Je otázka, zda je uměle navaditelná a přenositelná i do jiných prostředí. To dánské **hygge** se v posledních letech stalo módou napříč kontinenty. Lidé si myslí, že tento stav navodí jednoduchým aranžmá ležérního oblečení, pohodlného usazení a několika nezbytných rekvizit, jako jsou svíčky, teplý nápoj a třeba milá knížka. Dánové ale zakoušejí hygge třeba i na náměstí uprostřed davu... Dokážou totéž jiné národní povahy?

Podobně se v posledních letech valí západními společnostmi vlna módního interiérového **minimalismu** diktovaného japonskou úklidovou fanatičkou jménem Marie Kondo. Její metoda, pojmenovaná **KonMari**, spočívá v tom, že se většina věcí z bytu prostě vyhodí. A ty zbývající se efektivně uspořádají tak, aby byt působil znovu prostě.¹⁴⁰

Zajisté – víme, že nutkavé hromadění věcí je skoro obsedantně-kompulzivní porucha, která je ale vepsána do genetického kódu kapitalismu a konzumní společnosti. Bez tohoto novodobého sběračského a vlastnického pudu by nebylo obchodu se spotřebním zbožím, rozuměj se zbožím, jehož hlavní charakteristikou je, že se rychle opotřebuje, zejména „psychologicky“, „morálně“, a proto musí být nahrazeno „novým“. Zanášení se věcmi se dá rozlišit do stupňů. V menší míře je prostě osobní zvláštností, dále sice už povážlivou, ale v zásadě neškodnou úchylnou, ale od jisté míry už se psychiatři shodnou na diagnóze. A právě tato shoda psychiatrů je to, co obvykle silně znepokojovalo Michela Foucaulta. Patologické sběračství nebo neschopnost cokoli vyhodit je vděčným předmětem zájmu ulice a médií – totálně zanesené byty a zaneřáděné okolí veřejnost šokují. Možná je v tom špetka masochistické fascinace čímsi, čeho se sami v sobě bojíme. Výzva ke skromnosti

¹⁴⁰ KONDO, Marie. *Zázračný úklid. Pořádek jednou provždy*. Praha: Knižní klub, 2015.

a uměřenosti je tedy na místě. Asketické tendence ostatně vždy byly součástí většiny filosofických škol, morálních nauk i náboženských soustav. Materialismus a vlastnický pud je totiž vděčným terčem a obětím beránkem kritiky takřka z jakýchkoli ideologických pozic – je všudypřítomný, vždy na ráně, a neumí se účinně bránit.

Ale i onen jednodušší a skromnější životní styl, je-li vědomý a dobrovolný, může být hodnocen podle stupňů. V menší míře je ctností, protože je ještě provázen zdravým rozumem, ve vyšší už začíná být znakem sektářství a fanatismu, a od určitého stupně pak projevem choroby, jež člověka ničí.

„Dobrovolná skromnost“ (voluntary poverty) či „simple life style“ (simple living) jsou termíny, které už zdomácněly v různých nazelenalých i narudlých hnutích. Gándhí či Thoreau jsou však výjimeční jedinci, inspirativní, ale nenapodobitelní. Zenoví mniši, trapisté a bosí karmelitáni či amišové jsou snad ostrůvky pozitivní deviace, ne program pro masu.

Někteří vítají současnou módu interiérového minimalismu jako vlaštovku dlouho očekávaného odvratu od konzumismu. Guruové sociální kritiky jako Alvin Toffler či Ernst F. Schumacher věstili už v 70. letech 20. století, že lidé se přece musí jednou přejít, že pochopí, že tzv. „zahazovací společnost“ (throwaway society, Wegwerfgesellschaft) vede ne do slepé uličky, ale přímo do záhuby.¹⁴¹ Že by toto vystřízlivění z konzumu dorazilo už i do Čech? Nemí bytový minimalismus jen další z podob hipsterství, dalším zoufalým pokusem stimulovat se něčím, když už jiná dráždidla nefungují?

Bytový minimalismus můžeme vidět v širší souvislosti vývoje architektury a designu. Minimalistické tendence jsou už řadu let znovu v módě – po únavě z postmoderny. Nemí to ale návrat k Bauhausu a funkcionalismu, který sice ve své době sehrál důležitou úlohu, ale trvalým řešením nebyl? Loosovy interiéry jsou sice prosty ornamentů, ale ne krásy, byť sofistikovaně oholené až na kost. Když se podíváme na domy a interiéry, které byly v posledních deseti letech oslavovány v časopisech a odměňovány cenami, nemůžeme si nevšimnout, že jsou architekty a designéry navrhovány právě tak, aby byly opěvovány v časopisech pro architekty a designéry a následně odměňovány příslušnými cenami. Opravdu se dá v takových domech lidsky žít? Skutečně budou interiéry i po letech užívání naaranžované jako do snobských a estétských časopisů?



Oceněný interiér: byt pro mladou rodinu



Oceněný interiér: kantýna v kancelářské budově



Záměrně bez dekorací

¹⁴¹ TOFFLER, Alvin. *Future shock*, 1970. Česky: *Šok z budoucnosti*. Praha: Práce, 1992. SCHUMACHER, Ernst F. *Small is beautiful*, 1973. Česky: *Malé je milé, aneb: Ekonomie, která by počítala i s člověkem*. Brno: Doplněk 2000.



Brick Award 2013



Dům roku 2011



Pasivní dům, 2016



Pasivní dům roku 2016

Osobně bych před vyhazovací mánií Marie Kondo a hysterických sledovačů trendů dal přednost – rovněž japonské – tradici **wabi sabi**, tedy šetrné úcty k věcem, ke kterým jsme díky důvěrnému soužití získali takřka osobní vztah.¹⁴²

Proto jsem neváhal, když mě dámy z jednoho spolku požádaly, abych jim napsal průvodní slovo k výstavě Šikovné ruce našich babiček.

¹⁴² KOREN, Leonard. *Wabi-sabi pro designéry, básníky a filozofy*. Praha: K-A-V-K-A, 2016.

Péče a stálost

Šikovné ruce našich babiček. Výstava ručních prací.

Pokud se obáváte nudné přehlídky rukodělných výrobků nějakého domova důchodců, můžeme vás uklidnit. To, co je zde vystaveno, dnešní babičky sotva svedou. A právě proto si s nostalgickým zasněním naaranžovaly několik idylických poukazů ke světu, který zanikl už s jejich babičkami a prababičkami. Tato výstava není o háčkovaných dečkách. Je o světě, v němž věci měly stálost, a lidé byli schopni péče. Přitom ale nejde o muzejní kousky či folklórní rarity – je to pocta detailu a maličkostem.

Jaké ruční práce našich babiček? Vždyť naše babičky už léta sedí u televize a luští křížovky! Leda tak nasypou granule pejskovi, rybičkám, případně kanárkovi – a to je všechno. Věk háčkovaných deček definitivně skončil na počátku 60. let, když přišla televize. A na počátku let devadesátých levná asijská konfekce vytlačila šicí stroj do skříně a v second-handech jsme strategii péče a trvání nahradili zahazovací mentalitou.

To, co je zde vystaveno, jsou umělé idylky, fikční svět. Ve skutečnosti naše babičky chtěly vypadat jako Bardotka a prababičky tančily swing. Ano, na veřejnosti. Ale doma ještě dožíval svět starý. Svět, v němž všední maličkosti měly své kouzlo (Chesterton), kde fungovala poetika prostých věcí (Wolker, Nezval) a kde důvěrná blízkost byla vyvažována uctivým respektem (Heidegger). (Těm, kdo vědí, netřeba nic dodávat. Kdo neví, ať si vyhledá – Gilbert Keith Chesterton: Ohromné maličkosti; Jiří Wolker: Host do domu; Vítězslav Nezval: Věci, květiny, zvířátka a lidé; Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, zejména stat' nazvaná Věc.)

Postmoderní nostalgie

Tato výstava vytváří obraz jedné iluze. Moderní idea pokroku dostala tvrdou ránu v postmoderním zpochybnění hegelovské filosofie dějin s její optimisticky vzestupnou křivkou. Ne že bychom se teď naopak konzervativně shlédlí v minulosti, ale detabuizovali jsme incestuální spojení starého a nového. Mosazný hmoždíř v technologicky sofistikované kuchyni. Sépiové fotografie předků jako pěst na oko v hypermoderně designovaném interiéru. Co kdysi iritovalo, nám dnes konvenuje.

Moderna nutila mladé, aby vzpurně negovali vzorce vytvořené rodiči a daleko překročili horizont svazující prarodiče. Ale romantický korektiv osvícenského pokroku už od přelomu 18. a 19. století dává vzniknout různým retromániím a nyvým nostalgii. Tak se idyla babičky, stvořená Boženou Němcovou, stala součástí romantických zákoutí naší moderní duše. Snad to má i biologické vysvětlení. K vnoučatům lnou lidé víc než k dětem. Více genetických vloh se totiž dědí obgeneračně. Možná proto si vnuci na oplátku idealizují babičky a dědečky.

Zajisté že my bychom už nechtěli štepovat ponožky a prát na valše. Ale na rekreačních chalupách si na rustikální minulost – zřejmě z nějakých mlhavých terapeutických důvodů – hrajeme.



Staré krámy

V tomto nostalgickém stesku není jen špatně maskovaná sebelítost nad vlastním stárnutím, ale současně i memento, že svět, který si nedokáže vážit obyčejných věcí, řítí se do katastrofy.

Pragmaticko-instrumentální přístup nectí ve věci to podstatné – hodnotu její svébytnosti. Jednostranné přecenění technologické funkčnosti a snadné manipulovatelnosti vzalo věcem lidsky důvěrnou blízkost. Tato výstava je o tom, že věci, s nimiž jste se důvěrně sžili, nemůžete jednoduše vyhodit jako staré krámy. A taky o tom, že dnes si věci nechceme vpustit do intimní blízkosti, abychom je právě mohli ihned zahodit a nahradit novými krámy.

Každý zde vystavený artefakt má totiž svůj příběh – i rodokmen. Tento svetřík nosil kdosi, když mu byly dva roky. A tamtu zástěru vyšívala jeho matka, když chodila do páté třídy. Někdo přitáhl stůl z půdy, jiný přivezl hrnky z chalupy. Vyšíváný obraz je památečný, ale ty špulky od nití, staré knoflíky a rozbité brejle prostě někde zůstaly a unikly periodickým čistkám.

A hlavně: pletení, háčkování, výšivky svědčí o dnes nepředstavitelné trpělivosti a smyslu pro detail. Koho by dnes napadlo vyšít si monogram na utěrku?
(2012)



8 Spatial turn

Obrat k prostoru, zájem o místo. Space and place ve filosofii, v humanitních, společenských i přírodních vědách.

V řadě vědeckých oborů proběhl v 70.–80. letech 20. století zásadní paradigmatický obrat, jemuž se říká **prostorový obrat** nebo **obrat k prostoru**, i když fakticky šlo ve většině případů o místo, místa, ne doslova o prostor. Vžil se výraz **spatial turn** připomínající podobně revoluční přivrácení pozornosti k jazyku, *linguistic turn*, k němuž došlo už dříve. V humanitních a společenských vědách taková změna tématu a pozornosti není tak neobvyklá jako ve vědách přírodních. Například geografové, zvyklí od 19. století pracovat pozitivisticky, pokládají dodnes obrat pozornosti k Místu za šokující vlom čehosi cizorodého, totiž „kulturního“, „humanistického“, za příklad těžko stravitelné paradigmatické revoluce v původním kuhnovském smyslu. To, že se postupně ustavila sociální a politická geografie, už nějak rozdýchali, ale „humanistickou geografii“ mnozí dosud pokládají za pavědu, herezi, rouhání. Pozoruhodný sborník *Prostor(y) geografie*, na němž se podíleli doktorandi a mladší učitelé našich univerzit, představuje zdejší veřejnosti v geografii dosud ne příliš známý a akceptovaný posun tematiky a metodiky posledních dvaceti let. Prostor není to, co provokuje, prostorové analýzy či speciální prostorová studia samozřejmě nejsou nic nového v oborech, jako je geometrie či geografie. Nové jsou jen možnosti, jež jim daly počítačové technologie zobrazování, například v 3D, nebo modelování na základě ohromných souborů podrobných dat. Této specializaci se někdy říká *spatial studies*. Ale revolučně nové je tematizování místa, *topos*, a to místa specificky lidského, konkrétního, a nový je i přístup k takovému tématu. Všimněme si znepokojení jednoho našeho geologa:

radek mikuláš

krajiny typu dandžia

Na konferenci o geologii mluví čínský profesor. Sděluje, že pískovcovým krajinám, jakými jsou skalní města severních a severovýchodních Čech, Číňané rozumějí jinak než Evropané, Američané a Australané. Pro ně není tak moc důležité, jestli jsou strmé skalní pilíře složené z pískovce nebo jiné propustné horniny. Důležitější je, aby byly červené. Podle jedné z místních oblastí totiž čínští geologové takováto místa na Zemi nazývají „dandžia“, což znamená „červený oblak“.

Jsem konsternován. Červené zbarvení hornin může mít různé důvody a kromě estetického vjemu nemusí být důležité. Profesor však myšlenku rozvádí dál. Nabízí srovnávací tabulky pískovcových krajin a krajin typů dandžia. Říkám svému sousedovi: „To nemyslí vážně. On chce, aby se třeba Velkému kaňonu v Coloradu říkalo Dandžia?“ Následující snímek moje podezření potvrdí: mapa světa a „globální rozšíření krajin typu dandžia“. V Číně jich je několik desítek, několik oblastí je také na západě USA – například Velký kaňon...

Jakkoliv má celá koncepce z hlediska čínské zkušenosti svoji logiku, nechápu, proč tuto záležitost tamní kolegové tahají za hranice své země. Neexistuje snad již jiné, osvědčené a logičtější pojetí?

Diskuse k přednášce nebyla kupodivu žádná. Zaprvé kolega přetáhl čas a zadruhé – což je podstatnější – nemluvil anglicky; jeho řeč tlumočila mladší kolegyně jménem Fang...

O den později už přednáší Fang sama. A titul jejího příspěvku je pozoruhodný: Vztahy mezi taoistickou filozofií, krajinami typu dandžia a lidskými bytostmi. „Taoismus vznikl v zemi Dandžia“, říká. Promítá portrét Laa-c' a známý černobílý kruhový symbol. „To je jin a jang“, sděluje překvapeným posluchačům. „Analogie je i ve skalách, vypuklé tvary jsou jang, duté jin.“ „Čínská krajina je tak harmonická“, pokračuje Feng, „že pobyt v ní už před staletími přímo vybízel k moudré životní filozofii. Jsme součástí přírody. Když nás tady na Západě hostíte, přinesete nám

spoustu jídla – a my vám děkujeme za vaši snahu. Ale taoista vás uctí šálkem čaje. Nežijeme přece proto, abychom jedli. Taoismus chrání přírodu. Děláme to tak už po staletí.“

Myslím na čínské továrny v Sečuanu, na Tři soutěsky a další megalomanské přehradu, na čínské politiky posledního století. Snažím se připomenout si také každodenní čínskou pracovitost a touhu po vzdělání. To, na co jsem na konferenci narazil, mi však připomíná i další věci, o kterých jsem zatím jen četl: civilizovaný přišel mezi barbary a káže pravdu! Vzal na sebe podobu mladé čínské dívky s planoucím pohledem a jednoho profesora, s nímž se nedomluvíte bez tlumočení. Bizarní je to, nic víc...

Pak si ale prohlížím knihy a časopisy, které s sebou dvojice přivezla. Za nimi musí být spousta dalších lidí, času a taky peněz. Začíná mi být úzko. Za dva tři roky se několik dalších renomovaných evropských geologů může ocitnout bez prostředků na výzkum. Objeví se lákavá nabídka na grant financovaný z Číny. Jeho tématem budou třeba „Krajiny typu dandžia v Evropě“. Kdo by odolal?

Takhle se dá postupně přijít o to, co se ještě donedávna zdálo být neotřesitelným.

Lidové noviny, 12. 5. 2012

Ano, i Patočka mluvil o „zkušenosti otřesených“, a právě zkušenost s otřesnou, otřásající realitou husákovské normalizace ho vedla k formulacím „kacířských“ myšlenek a k politickému angažmá s Chartou 77. Paradigmatický obrat bývá bolestivý. Filosofové na něj bývají zpravidla lépe připravení.

Filosofové odedávna řešili problém prostoru abstraktně, tedy mysleli abstraktní prostor, geometrický, fyzikální, vesmír. I když někteří někdy dokázali mít na mysli spíše místo. Ale snadno na ně pak zapomínali. Názorně jsme si ukázali právě na Martinu Heideggerovi, jak původně tematizoval čas, tedy přesněji jeho lhostejné plynutí, jímž předurčuje lidské bytí k smrti. Existencialismus, který z tohoto soustředění na smrtelnost a jiné silně exponované životní situace vzešel, řešil lidské problémy bez ohledu na místo, lokalizaci v kultuře, místních podmínkách, vlastně i době. V tom byl bezpochyby revoluční. Ale unikaly mu právě ty skutečnosti, které se týkaly těla, tělesnosti, materiálních podmínek existence, tedy světa – a také místa, konkrétního zakořenění daného života. Na tělo a tělesnost, na reálný žitý svět se rozpomenuli fenomenologové, například Jan Patočka, kouzlo míst pak filosoficky docenili Otto Friedrich Bollnow nebo Christian Norberg-Schulz. A s kultivovanou poetikou se k věcem samým a zbožštěnému Místu navrátil i sám Heidegger.

Jeden z prvních textů, který tematizoval prostor či místo z hlediska literatury, byla *Idea prostorových forem* od Josepha Franka (*The Idea of Spatial Form*, 1945). Soustředil pozornost na statiku, která teprve umožňuje rozvíjení dynamiky narace (plynutí času děje). Teprve pak vyšly texty Heideggerovy. A po nich Bachelardova *Poetika prostoru* (1957), vlastně domu, hnízda a ulit. Topos, jak jsme si už řekli, může být za určitých okolností etymologicky vzato místo, ale i téma. Pro literární vědu byla tato tematizace míst něčím novým. Ale připravila půdu pro podobný obrat i v jiných disciplínách

Pak teprve přišel Henri Lefebvre se svou příčnou vědou o místech, propojující filosofii a urbanismus (*The Production of Space*, *Vytváření prostoru*, 1974). K zájmu o místa ho paradoxně přivedl marxismus, ovšem západního typu. V téže době vydal své převratné a inspirující knihy čínský geograf žijící v Americe Yi-Fu Tuan (*Topophilia*, 1974; *Space and Place*, 1977). Yi-Fu Tuan znamenal právě onen obrat od sociální geografie k humánní geografii.

Michel Foucault, jako ostatně vždy, i v této oblasti nastolil zcela novou perspektivu, když tematizoval jiné prostory, heterotopii (už od roku 1967), a to z pozic strukturalismu a rodícího se postmodernismu. (Jeho text *O jiných prostorech* je v Čítance.)

Četbou Lefebvra a Foucaulta se inspiroval Edward William Soja, pokládáný za tvůrce nové, a to postmoderní teorie prostoru v rámci urbanismu i politické geografie.

Mezitím se mimořádně plodně uplatnily aplikace prostorových analýz v literární vědě.¹⁴³

Shrnující teorii toho, jaký byl vlastně osud místa v prostoru, zejména z filosofického hlediska, a to až do časů postmoderny, podal Edward Casey v knize *The Fate of Place* (Osud místa, 1998), jež se mezitím stala klasikou a standardní učebnicí studentů různých oborů.

Svébytně řeší prostor umělci, výtvarníci. Někteří jej mají za pouhé pozadí, kontext, parergon. Nově ho umělci řeší koncepčně. Záměrně pracují s prostorem jako součástí artefaktu (landart, enviroart, site-specific art). Za pozornost by stály i možnosti estetické teoretické reflexe, která dovede opět přesáhnout hranice svého úzkého oboru a spolupracovat třeba i s environmentalisty. Ostatně na problematiku prostoru, vnímání prostoru, upozornil teoretiky umění fenomenolog Maurice Merleau-Ponty.

Příkladem takové mezioborové spolupráce je třeba Daniela Hodrová. Vychází z literatury, poetiky, ale pracuje i s fotoaparátem, směřuje k vizualitě. Topologii rozvíjí komplexně, takže zahrnuje vlastně i architekturu a urbanismus. Podobně Michal Peprník, amerikanista, přešel od tématu topos lesa v anglicky psané literatuře až k environmentalismu, angažovanému ochranářství. Michel de Certeau se jako historik zabýval dějinami každodennosti, ale mimořádnou pozornost věnoval městu a místům, v nichž se ona každodennost všedního života koncentruje. Witold Rybczynski, americko-kanadský architekt polského původu, píše esejisticko-populárně o drobných rozmanitostech, z nichž se skládá dům, domov (často z něj cituje a jeho přístupem se inspiroje i Bill Bryson, jehož čtivé kapitoly jsme si umístili do Čítanky). Zkoumáním tzv. *place attachment*, tedy vazby, přináležitosti člověka, lidí na konkrétní místo, se dobereme pozoruhodných zjištění, ale současně získáme nástroj, který můžeme využít k terapii, jedinců i komunit, právě prostřednictvím cílených intervencí jak do místa, tak do vazby na ně.

Obrat pozornosti k prostoru a místu, ona konceptuální toponomie prostupující napříč obory a kreativně překlenující i odlehlé disciplíny, by měla být jádrem našeho předmětu, ustavičným úběžníkem, z jehož perspektivy vlastně čteme i všechny ostatní kapitoly. Může jít o krajiny, městské části, domácnosti, sociální mobilitu, politiku i kyberprostor, dokonce i sexualitu. O celky i detaily. O literaturu, antropologii, teorii umění, architekturu, sociologii i geografii, ekologii i feminismus. A to pokládáme za obohacující.

O jak nevšední a rozmanitá pojetí může jít, si předvedeme na dvou textech umístěných do Čítanky. Sociolog Pierre Bourdieu rozlišuje sociální prostor pomocí symbolických distinkcí, a filosof Vojtěch Kolman se dokonce pokouší mluvit o akustickém prostoru. Jak to myslí, když hudbu umísťuje do prostoru, vysvětluje v článku Hudební gramatika, který je v Přílohách.

Zde je poukaz na některé klíčové publikace a přehledové práce, v nichž je prováděn nebo reflektován obrat k prostoru a místu. (Většina z nich je v Přílohách.)

TUAN, Yi-Fu. *Space and Place*. University of Minnesota Press, 2001 (1. vyd. 1977).

CASEY, Edward S. *The Fate of Place*. University of California Press, 2013 (1. vyd. 1998).

¹⁴³ Dobrý přehled poskytují tyto dvě studie: ZORAN, Gabriel. K teorii narativního prostoru. *Aluze*, 2009, č. 1, s. 39–55. Dostupné z: http://www.aluze.cz/2009_01/06_studie_zoran.php. RYANOVÁ, Marie-Laure. Narativní prostor. *Aluze*, 2010, č. 3, s. 38–46. Dostupné z: http://www.aluze.cz/2010_03/06_studie_ryanova.php. Speciálně filosofický rozměr těchto přístupů pak popisuje filosoficky zdatný olomoucký bohemista Richard Změlík: ZMĚLÍK, Richard. Pokus o teoretickou reflexi prostoru v literárním díle s ohledem k vybraným filozofickým a literárněteoretickým koncepcím (I. Kant, M. Heidegger, strukturální stanovisko). *Bohemica Litteraria*, 2011, č. 2, s. 75–89. (Článek je v Přílohách.)

- LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991 (1. vyd. 1974).
- AUGÉ, Marc. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999 (1. vyd. 1994).
- GIESEKING, Jen Jack; MANGOLD, William; KATZ, Cindi; LOW, Setha; SAEGERT, Susan (eds.). *The People, Place, and Space Reader*. New York and London: Routledge, 2014.
- HUBBARD, Phil; KITCHIN, Rob (eds.). *Key Thinker on Space and Place*. Sage, 2011.
- WARF, Barney; ARIAS, Santa (eds.). *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. London and New York: Routledge, 2009.
- DÖRING, Jörg; THIELMAN, Tristan (Hrg.). *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: Transcript, 2009.
- JANZ, Bruce B. (ed.). *Place, Space and Hermeneutics*. Springer, 2017.
- MANZO, Lynne C.; DEVINE WRIGHT, Patrick. *Place Attachment: Advances in Theory, Methods and Applications*. Routledge, 2014. ISBN 978-0415538213.

Zmiňovaný geografický sborník *Prostor(y) geografie* bychom však mohli používat jako trvalou pomůcku, jež bude kontrapunktem i korektivem k nám běžným přístupům humanitním a společenskovedním. Porovnávání diskursů je užitečné.¹⁴⁴



¹⁴⁴ MATOUŠEK, Roman; OSMAN, Robert. *Prostor(y) geografie*. Praha: Karolinum, 2014.

9 Literární topologie

Topos jako bod obratu v teoriích. Analýzy míst, měst a krajin. Literární konstrukce lokalit a světů

Přirozeně že mluvíme-li o prostoru a místě, myslíme to často metaforicky. Mentální mapy nejsou v hlavě nakreslené a narativní prostor se nedá geometricky změřit. Bloumá-li noční zevloun městem a čte ho jako text, jde o poetický příměr. Většinu věcí, které běžně denně řekneme, nemyslíme doslova. Naštěstí. Metafory a jiné jazykové figury jsou nesmírně užitečné, mluví sice jakoby o něčem jiném, ale překvapivě jsou sémanticky kondenzovanější a lépe trefují zamýšlený cíl.

Literární vědci, kteří se začali zabývat „prostorem“ či vyhledávají specifická „topoi“, odvozují vznik této své vášně někdy od Bachelarda, jindy už od Bachtina. Přiměřeně přehledně a stručně popisují rozvoj zájmu o prostor a místo napříč disciplínami editoři sympatické knihy *Básně a místa*.¹⁴⁵ Část jejich popisu stojí za to, aby byla umístěna do Čítanky.

Jeden z prvních textů, který tematizoval prostor či místo z hlediska literatury, byla *Idea prostorových forem* od Josepha Franka (*The Idea of Spatial Form*, 1945). Soustředil pozornost na statiku, která teprve umožňuje rozvíjení dynamiky narace (plynutí času děje). Teprve pak vyšly texty Heideggerovy. A po nich Bachelardova *Poetika prostoru* (1957), vlastně domu, hnízda a ulit.

Systematicky rozvinul a založil literárněvědnou „spaciologii“ Janusz Slawiński v 70. letech. Rozdělil ji do sedmi perspektiv: 1) Prostor jako systematický způsob organizace zobrazovaného světa; 2) historická poetika; 3) sémantika prostoru; 4) kulturní vzorce prostoru; 5) archetypální analýza; 6) filosoficko-spekulativní rozměr úvah o literárním prostoru; 7) celek díla, dílo samo pojímané jako prostor.¹⁴⁶ I v zemích bývalého Sovětského svazu se objevili myslitelé, kteří zcela nemarxisticky uvažovali o literárních dílech, jako byl například Michail Bachtin, Aron Gurevič nebo Jurij Lotman, na jejichž novátorské postupy pak navazovali i mnozí badatelé na Západě. Tak třeba i naše Daniela Hodrová, která ale za své předchůdce pokládá i Jana Mukařovského a hlavně Vladimíra Macuru.

Nejde samozřejmě (jen) o to, kde se děj díla odehrává. Často spíše o to, co si ani sám autor neuvědomuje – že jeho výchozí situace, včetně její lokalizace v prostoru a čase, ovlivnila způsob jeho psaní. Badatelé si musí vyřešit zásadní metodologickou otázku, zda budou chtít tímto způsobem dílo redukcionisticky vysvětlovat něčím jiným, či ho dokonce kádrovat z jakýchsi ideologických pozic, anebo zda jim jde právě o lepší analýzu, případně interpretační dotažení díla do situace jiné. Zaměření se na topos má charakter paradigmatického obratu, založení nové disciplíny, užší specializace, a přirozeně proto inklinuje k zakonzervování svých pozic v nové dogmatice, povyšující se nad tu starší, vyčerpanou a překonanou, proti níž se logicky vymezuje, například literárněvědnou analýzu jazyka a stylu, nebo regionalistická studia. Dobře to ukazují badatelé ostravského Centra regionálních studií, literární vědci Jan Malura a Martin Tomášek. Vzešli sice z regionálních studií, ale to, že a jak se zabývají třeba industriální krajinou, už překračuje rámec pouhého regionalismu. Systematicky se zaměřovali na město a krajinu, uspořádali konference, vydali speciální publikace, vstoupili do jiného proudu myšlení o literatuře – literární topologie.

¹⁴⁵ HRDLIČKA, Josef; SOUKUPOVÁ, Klára; ŠPÍNA, Michal (eds.). *Básně a místa. Eseje o poezii*. Praha, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy/Radioservis, 2015.

¹⁴⁶ SŁAWIŃSKI, Janusz. Prostor v literatuře: základní rozdělení a úvodní samozřejmosti. In: TRÁVNÍČEK, Jirí (ed.). *Od poetiky k diskursu. Výbor z polské literární teorie 70.–90. let XX. století*. Brno: Host, 2002, s. 116–129.

V úvodu své poslední knihy *Příroda versus industriál*¹⁴⁷ píše:

Tato kniha navazuje na předchozí publikace *Město* (2011) a *Krajina* (2012), které se snažily z různých perspektiv reflektovat zobrazování prostoru v literatuře a výtvarném umění. V přítomné monografii se obracíme k tematizaci vztahu přírodního a industriálního prostředí. Neocitáme se tím v oblasti, kde by pro uměleckou reprezentaci prostoru platila zcela jiná pravidla. Na zmíněnou dvojici knih naopak můžeme koncepčně navázat. Venkovní prostory totiž – jakkoliv se na první pohled zdají být diametrálně odlišnými – od sebe nejsou odděleny neprostupnou hranicí ani ve skutečnosti (daleko častěji se totiž přirozeně prostupují a plynule přecházejí jeden v druhý), což platí i pro jejich umělecké reprezentace, jež jsou navíc limitovány vyjadřovacími možnostmi zvoleného média (výtvarné dílo i literární popis zachycují fikční svět končící s rámem obrazu a tečkou za poslední větou). Je zjevné, že průmyslový pokrok znamenal nejen podobu měst a zemědělského venkova, ale potřeba využití přírodních zdrojů vedla i k jeho pronikání do lůna přírody, která se ve srovnání s dnešním, vysoce technologizovaným prostředím jeví jako nedotčená. Rozlišování jednotlivých „typů“ venkovního prostoru proto přednostně nesměřuje k jejich striktnímu odlišení a katalogizaci, nýbrž nabízí úhel pohledu umožňující soustředěný dialog příbuzných vědních oborů. Stejně jako dříve zůstáváme věrni snaze o historickou perspektivu (jednotlivé sondy knihy se vztahují k různým obdobím novověku, od 16. do 20. století), díky níž můžeme zachytit postavení tématu v dobové diskuzi a jeho vývojové proměny. Analýzy uměleckých reprezentací prostoru, jeho jazykových i vizuálních „obrazů“ či urbanistických konceptů, vypovídají o vztahu našich předků ke světu, který je obklopoval, a mohou být vodítkem při vlastní sebereflexi.

Základem pro tuto knihu byly příspěvky, které zazněly na stejnojmenném ostravském sympoziu, uspořádaném 10. a 11. září 2015 v ostravském klubu Fiducia Centrem regionálních studií FF OU. O inspiračních impulzech jednotlivých badatelů vypovídají mj. soupisy odborné literatury otištěných statí, z jejich minimálního překrývání pak lze usuzovat, že s čestnou výjimkou prací Vladimíra Macury nemůžeme pro toto téma pokládat určité texty za kanonické a závazné. Přesto nestavíme zcela na zelené louce: stejně jako v předchozích knihách navazujeme mj. na rovněž tematologicky zaměřená plzeňská sympozia a sborníky z nich, zejména *Město v české kultuře 19. století* (1983), *Průmysl a technika v novodobé české kultuře* (1988), *Člověk a příroda v novodobé české kultuře* (1989) a *Člověk a stroj v české kultuře 19. století* (2013), přičemž poslední dva evokují napětí mezi lidským a ne-lidským již svými názvy. Námi zvolené téma chtělo přesunout pozornost k úvaze, za koho se spíše považovat, zda za součást přírody, nebo za výsledek civilizačního úsilí, s čímž souvisí i otázka, zda své přirozené prostředí ztrácíme, nebo jej naopak teprve vytváříme.

Tím, že jsme se soustředili na vytváření industriálního, respektive industriálně-urbánního prostoru a na jeho vztah k prostoru přírodnímu v historické perspektivě, mohli jsme zaznamenat trendy, jež předbíhají svou dobu. Naše zjištění přitom do značné míry korespondují s pohledem Otto Urbana, tak jak jej představil v roce 1986, respektive 1989, kdy byl ve jmenovaném plzeňském sborníku publikován. Vzájemné působení člověka a přírody rozdělil podle tří aspektů: ekologického, sociálně ekonomického a estetického. Z hlediska **ekologického** ještě v 19. století nedocházelo k výslovné devastaci větších přírodních celků ani ke změnám geofyzikálního prostředí a klimatických podmínek vyvolávajících neklid, naopak se během století podstatně zlepšily obecné životní i zdravotní podmínky. Zásahy do přírodní skutečnosti dosud nebyly chápány jako „boj proti přírodě“, nýbrž jako realistické, pozitivistické, naturalistické domýšlení a dotváření

¹⁴⁷ MALURA, Jan; TOMÁŠEK, Martin. *Příroda versus industriál. Vytváření prostoru v literatuře a výtvarném umění*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2016.

přírody, jako specifický lidský vklad do velkého díla přírody“ (URBAN 1989, s. 40). Proto se v této době neobjevuje ani soustavnější kritika negativních dopadů průmyslové výroby, na druhé straně ale od poloviny padesátých let vznikaly spolky na ochranu zvířat, v sedmdesátých letech byly v zemském sněmu přijímány první zákony na ochranu ptactva a na sklonku století se dostává také na ochranu památek historických (1897 vychází Mrštíkův esej *Bestia triumphans*) a posléze i přírodních. Z hlediska **sociálně ekonomického** se nové, kapitalistické vztahy týkaly i přírody, která se stala eldorádem tvořivé lidské činnosti, potenciálním zbožím a předmětem neomezeného kořistnictví. Co bylo z hlediska podnikatelské činnosti technicky možné a ekonomicky účelné a výhodné, to se bez zvláštních ohledů a rozpaků realizovalo (s. 42). Z hlediska **estetického** představovala industrializace a stavební činnost 19. století jeden z nejméně citlivých a esteticky příznivých zásahů do přírody. Trauma, které to vyvolalo, přispělo „k fetišizaci 'původní' nedotčené přírody“, takže lze říci, že „romantická sentimentální idealizace šla ruku v ruce s barbarským znetvářením, ve které se primitivně účelově pojatá 'kultivace' proměnila“ (s. 44). Pro naši knihu je právě estetické hledisko určujícím, byť ne jediným aspektem. Zjištění obsažená v jednotlivých příspěvcích estetiků, literárních a kulturních historiků, lingvistů, historiků urbanizace a architektury i rozšíření časového záběru hlouběji do minulosti a zároveň směrem k dnešku by měla dříve formulované náhledy potvrzovat, relativizovat i upřesňovat. O tři desetiletí starší navíc vidíme, že apelativní zaměření Urbanova textu lze bez problémů vztáhnout i na současnost, že devastace přírody nezávisí na socialistickém či kapitalistickém systému hospodaření a že industrializace zůstává fenoménem, jenž člověka nepřestává fascinovat, takže je za něj nadále ochoten platit přírodou – nejen zbytky té divoké, ale i již kultivovanou, ještě nedávno vyhovující jeho potřebám.

Výsledná kniha sice vyrůstá, stejně jako obě předchozí, z programu sympozia, od něhož se ovšem tentokrát zřetelně odchyluje. Některé příspěvky, jež zazněly, totiž neodpovídaly zamýšlené koncepci, další autoři naopak byli dodatečně přizváni, některé texty musely být výrazně upraveny. Sympozium navíc ukázalo, jak různorodě je dnes téma konfrontace přírody a industriálu společenskovědními obory chápáno a pojímáno a jak obtížné bude z jednotlivých pohledů vytvořit koherentní celek (nakonec chybí hlas environmentalistů a sociologů, resp. sociálních geografů podnětně uvažujících o budování „image“ průmyslových měst s využitím uměleckých a dokumentárních fotografií, o komunikačních a marketingových strategiích industriálních center nebo o tzv. městské divočině, která je dnes „zabydlována“ netradičními uměleckými projekty, oželeť jsme museli literární vizi města Mostu z pera Pavla Brycze atp.). Tuto šíři a nesourodost, danou jistě i zmíněnou absencí jednotících teorií a pojmů, bylo nutné usměrnit a regulovat. Jádrem naší knihy jsme proto učinili příspěvky literárněhistorické, jež jsme obklopili jednak kapitolami pojednávajícími o estetických východiscích, jednak kapitolami, jež optikou historických, uměleckých a filologických oborů analyzují několik fenoménů souvisejících s industrializací. Stejně jako u předchozích svazků jsme dbali na to, abychom neztráceli ze zřetele konkrétní industriální prostory (kromě Ostravska i severní Čechy, Kladensko aj.).

Martin Tomášek, Jan Malura

Kniha má následující obsah. Vyjímáme z něj jeden pozoruhodný text a umístíme do Čítanky – Ondřej Dadejčík: Centrum a periferie.

Obsah

13	Úvod	181	III. Industriální místa, města, krajiny a jejich reflexe
	Martin Tomášek – Jan Malura	183	Ondřej Durczak
19	I. Estetická východiska		<i>Obraz Ostravy ve fotografických publikacích</i>
21	Ondřej Dačejík	194	Svatava Urbanová
	<i>Centrum a periferie: O estetické zkušenosti obyčejných míst</i>		<i>Průmyslová krajina ve fotografiích Viktora Koláře</i>
41	Veronika Faktorová / Karel Stibral	205	Jaroslav David / Jana Davidová Glogarová
	<i>Počátky estetického ocenění a uměleckého zobrazení industriální krajiny</i>		<i>Most – bourání města jako obraz stavu společnosti v zrcadle analýzy publicistiky Rudého práva</i>
69	II. Literární obrazy industrializace	225	Kristýna Bílková / Lucie Nováková
71	Jan Malura		<i>Reflexe průmyslu ve standardizované a nestandardizované urbanismii (na příkladu měst Bohumín a Karviná)</i>
	<i>Dobývání země v české a německé literatuře raného novověku</i>	236	Martin Strakoš
85	Martin Tomášek		<i>Architektura, urbanismus a životní prostředí průmyslového velkoměsta ve 20. století na příkladu Ostravy</i>
	<i>Industriální motivy v české literatuře 19. století</i>	263	Michaële Závodná
103	Lukáš Pěchula		<i>Městská kolejová doprava jako součást každodenního života Ostravska koncem 19. a počátkem 20. století</i>
	<i>Oživená příroda a industriální pokrok. Procesy mytologizace v komparativním srovnání děl Vojtěcha Martínka a Augusta Scholtise</i>	279	Shrnutí / Summary
125	Jakub Jedounek		Jan Malura / Martin Tomášek
	<i>Hudba továren, barvy periferie. Magie smyslů jako průvodní jev při ztvárnění industriálního prostoru v prózách Karla Schulze</i>	303	Obrazová příloha
133	Agnieszka Janiec-Nyitrai	339	Autoři
	<i>„Vrchy užirané rovinami“. Konfrontace přírodního a industriálního prostoru v Čapkově románu Hordubal</i>	343	Rejstřík jmenný
143	Jakub Češka	347	Rejstřík míst
	<i>Hrabalovo pozvolné přitakávání periferii</i>		
158	Romana Cieslarová		
	<i>Zobrazení prostoru v prvotině Josefa Jedličky Kde život náš je v půli se svou poutí</i>		

Zde jsou údaje o dalších dvou zmiňovaných knihách, s nimiž v našem kurzu budeme pracovat.

MALURA, Jan; TOMÁŠEK, Martin. *Město. Vytváření prostoru v literatuře a výtvarném umění*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2011.

MALURA, Jan; TOMÁŠEK, Martin. *Krajina. Vytváření prostoru v literatuře a výtvarném umění*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2012.

Někteří literární vědci se dotýkají prostoru a míst jakoby letmo, třeba na pozadí zkoumání historické látky v beletristickém zpracování, jako např. anglista Ladislav Nagy: NAGY, Ladislav. *Palimpsesty, heterotopie a krajiny. Historie v anglickém románu posledních desetiletí*. Praha: Karolinum, 2016.

Zato jiní provozují cíleně topologii:

PEPRNÍK, Michal. *Topos lesa v americké literatuře*. Brno: Host, 2005.

HRBATA, Zdeněk. Prostory, místa a jejich konfigurace v literárním díle. In: ČERVENKA, Miroslav et al. *Na cestě ke smyslu. Poetika literárního díla 20. století, III*. Praha: Torst, 2005, s. 317–509.

JEDLIČKOVÁ, Alice. *Zkušenost prostoru. Vyprávění a vizuální paralely*. Praha: Academia, 2010.

Přesné vymezení cíle a metody literární topologie užívající metafory prostoru a místa k popisu struktury vyprávění nám nabízí Gabriel Zoran ve studii *K teorii narativního prostoru* (je v Přílohách). A od literatury zpět k filosofii nás vede Richard Změlík v textu *Teoretická reflexe literárního díla s ohledem k vybraným filosofickým a literárně teoretickým koncepcím* (je rovněž v Přílohách).

Zcela specifický, originální, takřka s nikým a ničím porovnatelný přístup k prostoru volí Josef Vojvodík v knize *Povrch, skrytost, ambivalence*¹⁴⁸, v níž v postmoderní perspektivě porovnává baroko s moderní avantgardou, a to na příkladu architektury, výtvarného i hudebního umění, ale zejména také poezie, především současné, a české. Texty z jeho knihy by se nám hodily jak do kapitoly týkající se architektury, tak i do této literární. Umístujeme je do Čítanky.



¹⁴⁸ VOJVODÍK, Josef. *Povrch, skrytost, ambivalence. Manýrismus, baroko a (česká) avantgarda*. Praha: Argo, 2008.

10 Sakrální prostor

Sakrální architektura a liturgický prostor. Prostory pro sekulární spiritualitu a nenáboženské rituály.

Základní informace o strukturaci prostoru na posvátný a profánní v díle Mircea Eliadeho jsme podali už ve 4. kapitole Filosofie krajiny (s. 55). Toto členění, ovlivněné fenomenologií i jungovskou analytickou psychologií, je dnes pokládáno za klasické. Rovněž už byla zmíněna pozoruhodná a provokující teorie morfogenetických polí Ruperta Sheldraka, který se netradičně snaží vysvětlit, proč jsou posvátná místa vnímána jako posvátná i poté, co jejich institucionalizovaná vazba na konkrétní náboženství vyhasne (s. 58). Religionistika navazuje na etnologii a kulturní antropologii a čte prostor, krajinu, město i budovy obecným způsobem, bez vazby na konkrétní náboženství. V našem prostředí, a vůbec v celé naší západní euroatlantické civilizaci, máme však takřka vše religiózní spojeno s křesťanstvím a jeho zdejší dvoutisíciletou tradicí. Přesněji s jeho západní tradicí. Východní, pravoslavná, je jejím vzdáleným úběžníkem. Západní, latinské křesťanství si už od 4. století utvářelo specifické prostory ke konání svých bohoslužeb, a to stále více samostatně, odlišně od tradic východního křesťanství. Proto když dnes hovoříme o sakralitě či spiritualitě prostoru, máme ji už neodmyslitelně spjatou s liturgickým prostorem, a to katolickým. Protestanté se s katolickou formou mše poměrně zásadně rozešli a nápadně se odlišili i výstavbou svých chrámů, kostelů či modliteben.

Naším cílem nyní není podávat přehled vývoje církevní architektury ani jejího liturgického prostoru. Tato témata byla zpracována už mnohokrát, a vyčerpávajícím způsobem.¹⁴⁹ Je v nich samozřejmě mnoho pozoruhodných přesahů a podnětů i pro filosofické uchopení architektury, a dokonce i estetiky a fenomenologie prostoru obecně. Budovy chrámů a klášterů ve městech i na venkově stejně jako drobné sakrální památky rozeté v intravilánu i po krajině jedinečným způsobem rytmičují náš svět a polarizují jeho horizontálu k vertikále. Skromným způsobem jsem tuto myšlenku vyjádřil v drobném textu Ostravské dominanty, který byl již jednou zmíněn, a je umístěn do Čítanky.

Zásadnější je otázka, zda a nakolik sama religiozita či spiritualita patří mezi estetické kategorie a hodnoty. Je sakrální totéž, co vznešeno? Vznešeno (*sublime*) je estetickou kategorií. Je samo povznášení či prohloubení průlomem do oné jiné dimenze, již si spojujeme s duchovnem? Platónské propojování dobra, pravdy a krásy častěji připomíná a také realizuje spíše východní křesťanská tradice, která ikonoklastické spory o povahu křesťanského umění rozhodla právě příklonem k platonismu a mystické jednotě hodnotové triády. Latinské křesťanství, které principiálně umění, tedy obrazy a sochy, neodmítlo, vizuální umělecká díla vnímá jako pouhou reprezentaci, ne artefakty substančně identické s božským.

Tyto otázky se zpravidla řeší, když se sakrální prostor musí nově koncipovat a realizovat, tedy zpravidla při stavbě nového kostela nebo jiného náboženského zařízení. V současné době má katolická církev pro tyto účely platnou Konstituci o liturgii, přijatou druhým vatikánským koncilem v roce 1963.¹⁵⁰ Populární výklad najde čtenář na webu liturgie.cz v rubrice Liturgický prostor. S hlubším odborným záběrem i širším teoretickým

¹⁴⁹ Viz např. VAVERKA, Jiří (ed.) *Nové kostely a kaple z konce dvacátého století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. KOPEČEK, Pavel. *Liturgie a architektura. Moderní sakrální architektura v Čechách a na Moravě*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2013.

¹⁵⁰ Její česká verze je dostupná zde: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_cs.html. U nás je respektovaným odborníkem na liturgiku a také sakralitu prostoru František Kunetka: KUNETKA, František. Teologie liturgického prostoru. In: *Moderní sakrální stavby*. Sborník konference FA VUT v Brně. Brno: FA VUT, 2002, s. 2–3. Nejen v německé jazykové oblasti se stal klasikem a respektovaným expertem Romano Guardini (1885–1968), teoretik (nejen) církevního a spirituálního

rozhledem řeší tuto problematiku teoretikové církevního umění, odborníci na liturgiku a občas i sami architekti a umělci, církví povolání. Jako příklad můžeme uvést tuto publikaci:

RECHLÍK, Karel; HANUŠ, Jiří; VYBÍRAL, Jan (eds.). *Sensorium Dei. Člověk – prostor – transcendence*. Brno: CDK, 2013.

A jednu – poněkud atypicky – z evangelického prostředí:

MAZÁČ, Tomáš. *Hledání českobratrského výtvarnictví. Funkce a význam výtvarného umění v bohoslužebných interiérech Českobratrské církve evangelické od roku 1945*. Brno: CDK, 2018.

Zkušeným architektem církevních staveb u nás je brněnský Marek Jan Štěpán, který mimo jiné navrhl i kostel Svatého Ducha v Ostravě – Zábřehu.¹⁵¹

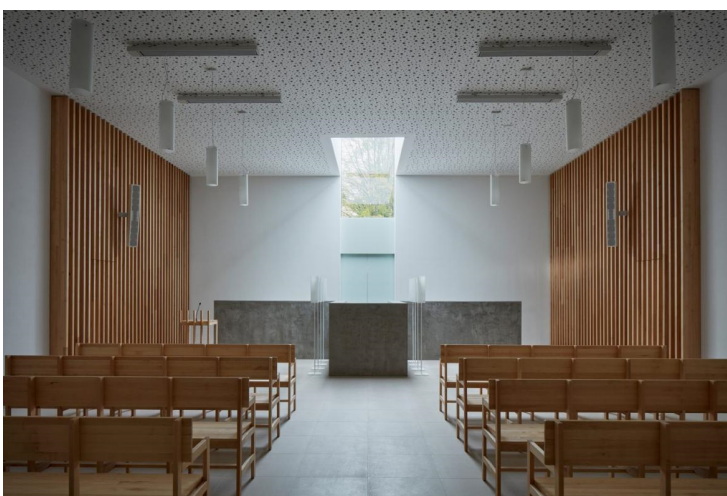
Stálou chválu sklízí trapistický klášter Nový Dvůr u Toužimi, architekt John Pawson, 2005.

Jako ukázkou pozoruhodně koncipovaného textu umístíme do Čítanky kapitulu K sakralitě prázdná z knihy Friedhelma Menekese *Nadšení a pochybnost*.¹⁵²

Nemusíme být věřící, abychom cítili, jak závažný je to úkol – postavit stavbu pro takto specifický účel. Architekti, designéři, umělci, ale i zadavatelé a budoucí uživatelé musejí do teoretických, a vskutku filosofických hloubek promýšlet všechny souvislosti: soulad mezi estetickou stránkou a spirituálním určením, vyvážení architektonické monumentality s křesťanskou skromností a pokorou, skloubit veřejný ráz shromažďující se komunity s privatissimem osobní zbožnosti jedince... Sakrální stavby, i tehdy, jsou-li malé svými rozměry a náklady, k sobě soustřeďují stejný tvůrčí potenciál jako jiné silně exponované architektonické počiny, jako jsou třeba budovy významných veřejných institucí, divadla, koncertní či výstavní sály nebo třeba národní pavilony na světových výstavách.



Kaple, kterou navrhl japonský architekt Tadao Ando



Městská smuteční síň v Dobrušce, ateliér Suda – Horský, cena za architekturu 2018

Právě prázdný prostor budí pochyby – a je výzvou. Už jsem zmínil, že naši současnou situaci je možno označit jako postsekulární. Staré formy a staré způsoby prožívání náboženství končí, ale nové se rodí a nastupují na uprázdněné místo. Mnozí dnes tvrdí, že jsou spirituální, ale ne religiózní. Něco na tom bude. Skutečně se množí výzvy, aby byly konci-

umění. Často citovaným teoretikem je i architekt Rudolf Schwarz (1897–1961), autor mnoha moderních církevních staveb v Německu.

¹⁵¹ Významné mezinárodní ocenění získal v roce 2017 za svou stavbu kostela v Sazovicích.

¹⁵² MENEKES, Friedhelm. *Nadšení a pochybnost*. Praha: Triáda, Centrum teologie a umění, 2012.

povány prostory, které budou působit oduševněle, dokonce probouzet spirituální nastavení, a přesto nebudou propojeny s žádnou náboženskou tradicí ani institucionalizovanou náboženskou komunitou. Jde například o prostory pro občanské obřady, zejména pohřební. Nebo meditační místnosti v nemocnicích. Psal jsem o tom v časopisu Dingir a můj příspěvek je umístěn v Čítance.



11 Esoterické teorie

Feng šuej. Geomantie. Teorie morfogenetických polí Ruperta Sheldreka.

Přiznávám, že na žádné z těchto témat nejsem odborník, ba dokonce jsem vůči nim zdravě skeptický. Sheldrakova teorie **morfogenetických polí** a **morfické rezonance** sice dosud nebyla přesvědčivě potvrzena vědeckými metodami, ale nebyla ani vyvrácena. Některé náznaky skutečně dokládají, že tvary spolu „komunikují“ napříč časem a prostorem a že takto se spolu mohou telepaticky dorozumívat nejen krystaly a molekuly, ale i lidské mozky.¹⁵³

K čínskému tradičnímu „umění“ **feng šuej** musíme mít zdvořilou úctu jako k paradigmatické alternativě, která se s naším vědeckým paradigmatickým míjí, aniž by je rušila. Pochyby mám jen o stovkách západních „expertů“, kteří se po absolvování několika kurzů rázem stali čaroději a s typickým leskem v oku matou důvěřivou veřejnost.

Ještě víc to platí o neošamanech, kteří dovedou sugestivně najít virgulí nebo kyvadélkem pozitivní místo pro spánek nebo odrušit negativní energii pod pelíškem domácího mazlíčka. **Geomantie** či **radiestezie** ale může mít v některých případech racionální vysvětlení a logické odůvodnění. Psychologie přesvědčivě prokázala souvislost mezi určitými barvami, tvary, prostory i prostředními a dobrou životní a pracovní pohodou člověka a také těchto poznatků prakticky využívá.

Pravda je, že **posvátná geometrie** je rodnou sestrou klasické geometrie eukleidovské. Staří Řekové, včetně slavných filosofů, se věnovali oběma. Naše spontánní intuice, ale i přesvědčivě vědecké výsledky psychologických výzkumů potvrzují, že na nás jisté tvary odlišně působí. Grafologie nebo arteterapie pracují s čarami – a nepokládáme je za nějaké čarování. Jisté tvary a geometrické útvary jsou nepochybně součástí naší archetypální výbavy, a tedy i jazyka nevědomí, snů. Některé kultury rozpracovaly mandaly, jiné madony v mandorlách. Není důvod jedno hanět a druhé uctívat. Obezřetná nepředpojatost a tolerance je stejně tak nezbytným předpokladem vědeckosti jako metodická skepse.

Skvělou, dnes už klasickou, knihu o **labyrintech** napsal Hermann Kern.¹⁵⁴ Tu bohužel v češtině nemáme. Zato máme lehce esotericky laděnou od Uwe Wolffa.¹⁵⁵ Naštěstí jsou tu i odborné publikace:

WRIGHT, Craig. *Labyrint a bojovník*. Praha: Vyšehrad, 2008.

HOCKE, Gustav René. *Svět jako labyrint. Manýrismus v literatuře*. Praha: H+H, Triáda, 2001.

S architektonickým prostorem i designem interiéru cíleně a velmi svérázně pracuje steinerovská antroposofie. Známe ji například ze specifického utváření budov waldorfských škol. **Antroposofická architektura** se ale uplatňuje i při stavbách budov a zařízení farem camphillského hnutí, komunit pečujících o postižené a hospodařících v duchu antroposofického biodynamického rolnictví.

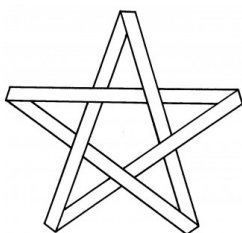
Zařazení této kapitoly bylo tedy výrazem nepředpojatosti a tolerance. Bude-li někdo chtít tato témata rozvíjet, musí tak ale činit způsobem racionálně kritickým, slučitelným s našimi akademickými disciplínami – jež jsou ale na svých okrajích, doufejme, nepředpojatě a tolerantně otevřené.



¹⁵³ SHELDRAKE, Rupert. *Teorie morfické rezonance. Nová věda o životě*. Praha: Elfa, 2002. SHELDRAKE, Rupert. *Přítomnost minulosti – Morfická rezonance a zvyky přírody*. Praha: Anag, 2017. Případně i další autorovy knihy.

¹⁵⁴ Anglické vydání KERN, Hermann. *Through the Labyrinth: Designs and Meanings over 5 000 Years*. Prestel, 2000. Původní německé vydání: KERN, Hermann. *Labyrinthe*. München: Prestel, 1982.

¹⁵⁵ WOLFF, Uwe. *Labyrint. Cesta k vlastnímu středu*. Praha: Portál, 2003.



12 Virtuální prostor

Slovo virtuální má zajímavý etymologický původ. *Vir* je latinsky muž. A to silný muž, voják, hrdina. Od něj je odvozen výraz *virtus* – udatnost, mužnost, zmužilost, vlastně statečnost související s vítězstvím a slávou. Dalším odvozením pak výraz nabude významu ctnost, v mravním slova smyslu, myslí se ale stále ona mužná čestnost, mravní síla, duchovní převaha, všestranná dokonalost. Ale je tu přítomna i původně míněná sláva vítězství, tedy něco skvělého, až zázračného. Jako virtuální jsme tedy označili takové zázračné technické novinky, nad nimiž zůstáváme v úžasu stát a jsme ochotni jim nadšeně provolávat slávu. Virtuální je tedy cosi skvělého až zázračného. Život se ovšem ubírá i jinými než skvělými a ctnostnými cestami, a tak jsme byli nuceni za virtuální – třeba realitu – označit i lži a falše, fikce a předstírání, výmysly a výmluvy, manipulativní šizení s nekalými úmysly. Začalo to ale nevinně – fiktivním zobrazováním reality, vytvářením iluze pomocí smyslových klamů či klamání smyslů. To je někdy zábavné, výskáme nadšením jako u pouťových atrakcí. Ale může to být i užitečné, například když si lékaři v modelech 3D zobrazení nacvičují operační zákroky. Horší je, když nám realitu zobrazují třeba média nebo popisují politici způsobem, který nahrazuje fakticitu líbivější iluzí. I tomu pak říkáme „virtuální realita“. Začíná to zdánlivě nevinnými dětinskými videohrami a počítačovými simulacemi, ale končí to kyberválkou, vedenou pomocí dálkově řízených robotů.

Řekneme-li dnes virtuální prostor, nemyslíme už jen digitální zobrazovací metody, které pomocí speciálních brýlí či masek navozují smyslům pocit, že se někde pohybujeme, aniž bychom tam ale fyzicky byli – nýbrž označujeme tak celý kyberprostor, v jehož sítích často na dlouho uvízneme.

Zajímavé je, že v případě fantazie, imaginace či snění jsme neužili výraz virtuální.... Přitom vždy byli lidé, kteří fikce vytvořené v mysli brali jako reálné, zatímco reálný svět často jako sen. Takové situace se ostatně přihází občas každému.

A tím také končí veškeré mé povědomí o dané věci. Přiznám se, že mám k virtuálním prostorům velmi odtahitý vztah. Ale tuším, že otázka, kde se tento prostor nachází a zda a nakolik je reálný či jinak reálný, je v podstatě filosofická. Přenecháme ji tedy iniciativě kompetentnějších tazatelů. Odpovědi, které nabízejí geografové, byť třeba humánní geografové, mi nepřipadají filosoficky uspokojivé. Jiné ale zatím nemáme. Geografové se chovají jako všichni vědci – tu svou disciplínu pokládají za královnu věd, na niž je možno redukovat a jí vysvětlit a vyřešit vše. Tak se pokoušejí vidět virtuální realitu a kyberprostor (což jim splývá) z nadhledu jako území zachytitelné v mapách. Výsledek prezentují ve svém sborníku humánní geografie *Prostor(y) geografie*. Příslušnou kapitolu (Jakub Trojan: Virtuální prostor) jsem umístil do Čítanky spíše jen pro srovnání přístupů, nebude nám reálně mnoho užitečná.

Stále čekám, až se na toto téma zjeví něco nejen filosoficky relevantního, ale vůbec humanitního intelektuála uchvacujícího.





13 Dílčí studijní úkoly

Představili jsme si různé způsoby přemýšlení o prostoru a místě. Zejména stručnou historii jeho nedávných časů. V řadě oborů znamenalo toto (znovu)objevení a (znovu)docenění prostoru a místa převratnou změnu perspektivy, která vedla k rozmachu celých subdisciplín. **Spatial turn**, obrat k místu, se zpravidla datuje od 50.–70. let 20. století.

Eminentně **filosofické promýšlení** problematiky prostoru jsme učinili jen jedním z úběžníků celku našeho tématu, a to nikoli hlavním – protože bychom se pak už k jiným hlediskům snad ani nedostali. Ale měli bychom mít stále na paměti, že problému, co je to prostor a zda existuje jako samostatná entita, se částečně dotkli už staří řečtí filosofové. Taký si ale pamatujeme, že o prostoru neuvažovali tak, jak se stalo zvykem v evropském filosofickém myšlení po Descartovi, kdy došlo na opravdu zásadní problémy. Ty se řešily ve filosofii i rodících se novověkých vědách až do přelomu 19. a 20. století. Od té doby jsme měli zato, že základní otázky byly zodpovězeny.

Fenomenologie však nastolila jiný diskurs (podobně jako hermeneutika nebo i existencialismus) a ovlivnila řadu jiných disciplín. Fenomenologie náhle vidí jiný prostor než geometrie, matematikové, fyzikové i tradiční filosofové. Fenomenologie prostoru je druhým úběžníkem a silně akcentovaným motivem, který nás měl v předmětu stále provázet.

Hlavním cílem našeho předmětu ale je přimět **různé obory a disciplíny** k prolnutí, přesahům a spolupráci. (Případné konstatování nesmiřitelných rozepří je ovšem také vědeckým výsledkem.) Proto třetí ohnisko našeho předmětu spočívá právě v onom kulturním obratu, jak mu mnozí vědci říkají, v soustředění pozornosti na prostor, často ve skutečnosti spíše na místo, k němuž došlo v různých oborech, čímž se i vzájemně odlehlé disciplíny nečekaně potkaly.

Silně exponovaná pole našeho zájmu jsou proto **architektura** (exteriéru i interiéru), **město** (urbanismus), **krajina** a kulturní zeleň (humánní ekologie, environmentalistika, případně ochránářství) a **dům a byt**. Periferní pozornost jsme věnovali sakrálnímu prostoru a virtuálnímu prostoru a kyberprostoru.

Nahlédli jsme do myšlenkových dílen filosofů, teoretiků architektury, urbanistů, sociologů, humánních geografů, environmentalistů, ale také estetiků a literárních vědců. (Geometrie, matematika, fyzika a třeba kosmologie tu, jak je vidět, přichází zkrátka.) Jen jako raritu jsme zmínili některé „paralelní“ disciplíny („esoterika“).

V našem záběru nápadně chybí **výtvarné (vizuální) umění** i jeho teoretická reflexe. Tuto proluku bychom mohli vyplnit v dílčích, speciálních a individuálních studijních úkolech a projektech, jež z předmětu plynou. Možná by víc pozornosti zasluhovala i **poezie**.

V Ideálním případě by se měli ve výuce setkávat studenti různých oborů – filosofie, dějin umění, historie, literární vědy, sociologie, psychologie... Optimální by bylo, kdyby dokázali reprezentovat svůj obor a hájit jeho silné stránky, jak v záběru, tak v metodách. Na druhou stranu je ale pedagogicky oprávněné svěřit studentům i úkoly přesahující jejich úzkou specializaci – a pověřit kolegy, aby jejich počiny podrobili kritice a korekcím.

Náplň práce v seminářích zhruba odpovídá tématům kapitol v této učebnici. Studenti by měli prokázat, že se s danou látkou náležitě seznámili, tím, že budou schopni zapojit se do poučené rozpravy k jednotlivým bodům tématu, ale i k podnětům a motivům rozvíjejícím látku dál za předložené texty. K některým seminárním tématům by proto měli studenti určitých oborů tvořit něco jako arbitry, akademickou porotu, mohou být proto pověřeni, aby prezentovali stav bádání v dané věci na jejich oboru, nebo aby představili jistý dílčí výsledek nebo soubor poznatků v krátkém referátu nebo prezentaci.

Bývá běžné, že minimálně jeden seminární úkol je komplexní a přesahuje rámec přípravy na dílčí lekci (individuální celosemestrální úkol). Zde je inspirativní nabídka témat takových individuálních studijních úkolů, projektů (pořadí je nahodilé):

- Zahrada jako mimo-řádný prostor. Příklady zahrad, které se vymykají běžné praxi českého zahrádkaření, okrasného i hospodářského.
- Zahradní terapie.
- Studie konkrétního prostoru/prostředí z hlediska optimálního skloubení kulturního městského bydlení a kultivované městské zeleně.
- Studie konkrétního prostoru (exteriéru či interiéru) se snahou o zvýraznění filosofické nebo jiné vědecky relevantní dimenze nebo aspektu.
- Studie konkrétní stavby, budovy nebo její části, případně vybraných architektonických artefaktů se snahou o zvýraznění filosofické nebo jiné vědecky relevantní dimenze či aspektu.
- Spirituální prostory, meditační místnosti, oázy klidu apod. ve zdravotnických a sociálních zařízeních. Jaká funkce? Jaký vzhled?
- Spor o sochy, pomníky a památníky ve veřejném prostoru. Místa paměti a někdy taky smíření. Kontroverzní umělecká díla (ve veřejném prostoru).
- Vlastenectví a identitární hnutí. Zemské vlastenectví versus etnický nacionalismus. Vlasteneckou výchovu do škol? Hrozí šovinismus a rasismus?
- Heidegger versus Lévinas. Dualita, nebo polarita? Zapouštění kořenů versus mobilita. Vlastenectví a lokálpatriotismus versus svoboda a odstup. Krev a půda versus komunita občanů a sdílený prostor. Je mezi nimi nesmiřitelný rozpor, nebo je možno přepínat mezi póly, případně obě tendence kombinovat?
- Geomantie, radiestezie, Hagia chora. (Racionální pohled, střízlivě kritický odstup.)
- Junk space. (V Brně na VUT už existuje speciální samostatný předmět nazvaný Junk space.)
- Obchodní centrum – město ve městě.
- Posvátné zóny v bytě. Sanktuaria, domácí oltářičky a svatostánky. Studie o struktuře mikroprostoru.
- Náš dnešní *biedermeier*.
- Automobil jako domeček na kolečkách. Je i tento mikrokosmos archetypálním obrazem makrokosmu?
- Biblický obraz domu.
- Biblický obraz stolu a stolování.
- Ženské prostory už byly tematizovány mnohokrát. Ale co mužské prostory?
- Vede Heideggerovo soukromnění na periferii k bytovému či interiérovému minimalismu? Jde o pseudonáboženskou askezi? (Aleš Novák: Chudoba a ponechanost)
- Marie Šťastná: Interiéry (Vystudovala dějiny umění na FF OU!)
- Petr Hruška: Obývací nepokoje (Žije v Ostravě, studoval, kromě jiného, na FF OU, kde také občas učí.)
- Bruno Latour a jeho ANT – actor-network-theory. Souvisí nějak s naším tématem? Dá se využít v bádání o prostoru?
- Fenomén *unheimlich/uncanny* – příklady.
- Interiérový design (nábytek, vkus a styl) – prezentovat na něm zásadní otázky dotýkající se (snad) filosofie, tedy týkající se estetiky, teorie umění, kultury...
- Václav Cílek – lokálpatriot, milý pábitel, šaman, nebo už nebezpečný šovinista krajiny jablečného štrůdlu?
- Domáckost (*domesticity*) Witolda Rybczynského.

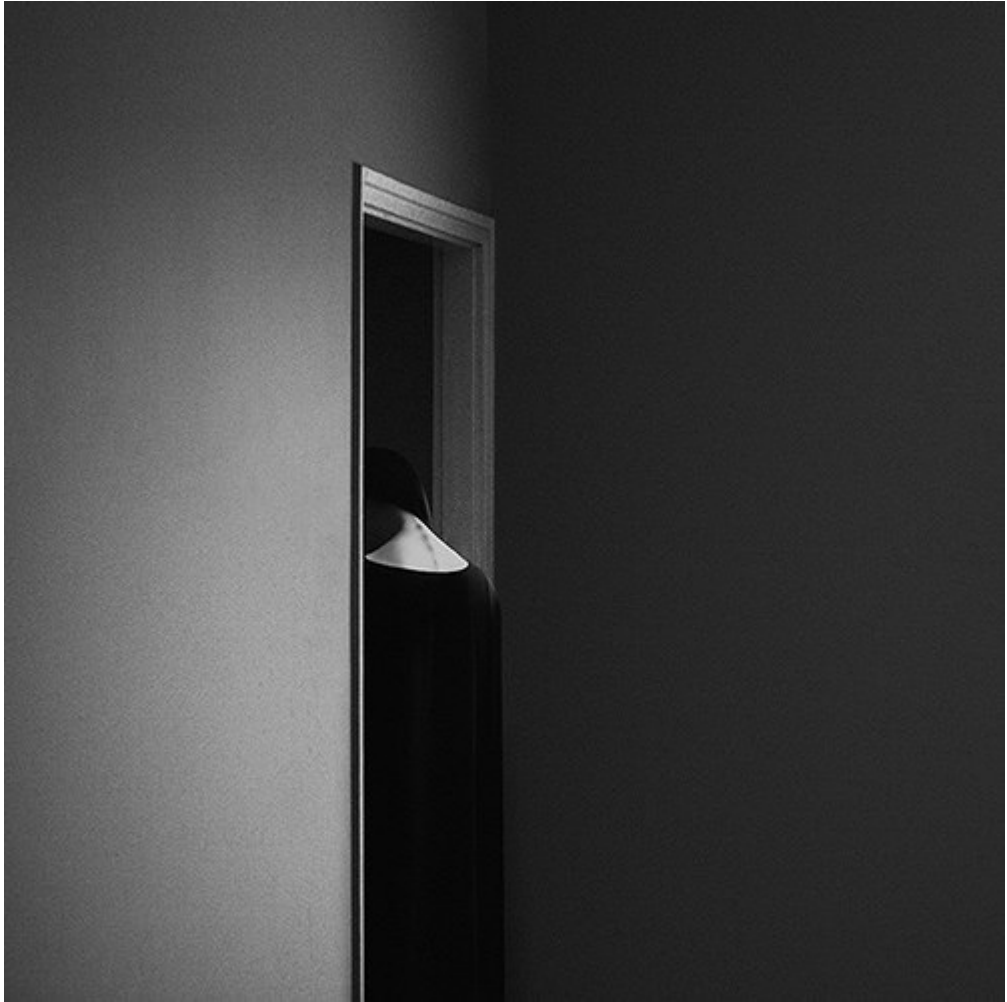
- Analogie k vlastnímu pokoji Virginie Woolfové.
- Geopoetika Elžbiety Rybické

Další témata jsou možná, je ale lépe konzultovat je předem s vyučujícím.

Forma a metody zpracování

(Mohou být různé, filosofie se taky pěstuje vysoce individuálním a alternativním způsobem.)

- Referát, zpráva, klasická „seminárka“. Pojednání o určité publikaci, skutečnosti apod. Shrnutí, výtah. Cílem je podat cennou informaci, která by mohla být ostatním účastníkům kurzu k užítku.
- Výbor, výběr, kompilace materiálů, zpráv, informací týkajících se konkrétního tématu. Výběr musí být sestaven promyšleně, aby plnil cíl, jímž je opět užitek pro další účastníky kurzu.
- Doplněk, dodatek, replika, polemika, konstruktivní kritika k nějaké části skriptu, Čítanky. Cílem je vylepšení studijních materiálů a evaluace kurzu.
- Esej – je královská disciplína studentského psaní na nejlepších univerzitách. Není to jednoduše úvaha. Přesto může být osobní a autor smí projevit vlastní názor – avšak proto, aby ho obhájil. Proto je třeba náležitě uspořádat myšlenkovou konstrukci tématu, problému, vsadit do náležitého kontextu, třeba dějinného, a prověřit souhlasnými i nesouhlasnými stanovisky uznávaných odborných autorit. Od strohé vědecké pojednání se však liší duchaplností a literární ambicí. Emoce jsou přípustné, hravost i vtip, i když věc, o kterou jde, je vážná.
- Vlastní literární, výtvarný nebo jiný umělecký počín – přispívající k uchopení, pochopení některého aspektu našeho tématu.
- Dokumentace. Shromáždění materiálů, jež by vhodně ilustrovaly, doplňovaly, zpestřovaly nebo prakticky aplikovaly probíranou látku. Mělo by jít o materiály, které nejsou běžné a snadno dostupné. Například je možno vytvořit ilustrativní powerpointovou prezentaci, fotodokumentaci apod.
- Úvaha. Volná myšlenková konstrukce se subjektivními rysy a osobními názory. Měla by se ale snažit o takovou míru zobecnění, aby mohla být zveřejněna. A měla by se snažit přiblížit nárokům kladeným na vysokoškolské studentské práce, tedy argumentovat racionálně, artikulovat intelektuálně, opírat se o odborné zdroje a respektované autority a mít kultivovanou jazykovou formu.
- Analýza, interpretace konkrétního prostoru nebo jeho části.



Použitá a doporučená literatura

Nejdůležitější tituly

- AJVAZ, Michal; HAVEL, Ivan M.; MITÁŠOVÁ, Monika (eds.). *Prostor a jeho člověk*. Praha: Vesmír, 2004. ISBN 80-85977-60-5.
- AUGÉ, Marc. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999. ISBN 80-7108-154-X.
- BACHELARD, Gaston. *Poetika priestoru*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1990. ISBN 80-220-0005-1.
- BACHELARD, Gaston. *Poetika prostoru*. Praha: Malvern, 2009. ISBN 978-8086702-61-2.
- BIEHL, Janet; STAUDENMEIER, Peter. *Ekofašismus. Poučení z německé zkušenosti*. Olomouc: Votobia, 1999. ISBN 80-7198-355-1.
- BLECHA, Ivan. *Prostory zjevnosti*. Zlín: Archa, 2018. ISBN 978-80-87545-60-7.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. *Mensch und Raum*. 11. vyd. Kohlhammer, 2010. ISBN 978-3170212848.
- BRUNECKÝ, Petr. *Dějiny a bydlení*. Brno: Mendelova univerzita, 2003. ISBN 80-7157-677-8.
- BRYSON, Bill. *Dům. Domov, domácnost, dějiny architektury*. Praha: Pragma, 2013. ISBN 9788073493745.
- CASEY, Edward S. *The Fate of Place*. University of California Press, 2013. ISBN 9780520276031.
- CÍLEK, Václav. *Makom – Kniha míst*. Praha: Dokořán, 2004. ISBN 80-86569-91-8.
- CÍLEK, Václav. *Krajiny vnitřní a vnější*. 2. vydání. Praha: Dokořán, 2007. ISBN 80-7363-042-7.
- CÍLEK, Václav. *Posvátná krajina. Eseje o místech silách a dracích*. Praha: Malvern, 2014. ISBN 978-80-87580-72-1.
- CÍLEK, Václav; DOSTÁL, Ivo; ŠTĚPÁNEK, Václav (eds.) *Krajiny srdce*. Praha: Novela Bohemica, 2016. ISBN 978-80-87683-58-3.
- CÍLEK, Václav; FUČÍKOVÁ, Renáta. *Krajiny domova*. Praha: Albatros, 2013. ISBN 978-80-00-03335-8.
- CÍLEK, Václav; GREMLICA, Tomáš a kol. *Industriální krajina a její přirozená obnova: Právní východiska a rekultivační metodika oblastí narušených těžbou*. Praha: Novela Bohemica, 2013. ISBN 978-80-87683-10-1.
- CÍLEK, Václav; LOŽEK, Vojen a kol. *Obraz krajiny. Pohled ze středních Čech*. Praha: Dokořán, 2011. ISBN 978-80-7363-205-2.
- COOPER, David E. *A Philosophy of Gardens*. Oxford University Press, 2006, ISBN 0199290342.
- CORBIN, Alain. *Narcis a miazma. Pach a společenské představy 18. a 19. století*. Praha: Argo, 2004. ISBN 80-7203-529-0.
- DADEJÍK, Oldřich; STIBRAL, Karel; ZUSKA, Vlastimil. *Česká estetika přírody ve středoevropském kontextu*. Praha: Dokořán, 2009. ISBN 978-80-7363-247-2.
- DAY, Christopher. *Duch a místo*. Brno: Era, 2004. ISBN 80-86517-95-0.
- DE BOTTON, Alain. *Architektura štěstí. Tajné umění zařídit si život*. Zlín: Kniha Zlín, 2010. ISBN 978-80-87162-64-4.
- DE SOLA-MORALES, Ignasi. *Diference. Topografie současné architektury*. Praha, Zlatý řez, 2013. ISBN 978-80-87068-10-6
- DÖRING, Jörg; THIELMAN, Tristan (Hrg.). *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: Transcript, 2009. ISBN 978-3-89942-683-0.
- DULLA, Matúš a kol. *Kapitoly z historie bydlení*. Praha: ČVUT, 2014. ISBN 9788001054338.

- ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. 2. vyd. Praha: Oikúmené, 2006. ISBN 80-7298-175-7.
- Fenomenologické studie k prostorovosti I*. Praha: FHS UK, 2005. ISBN 80-239-6559-X.
- Fenomenologické studie k prostorovosti II*. Praha: FHS UK, 2006. ISBN 978-80-239-8974-8.
- Fenomenologické studie k prostorovosti III*. Praha: FHS, 2007. ISBN 978-80-903086-9-5.
- FERENČUHOVÁ, Slavomíra; GALČANOVÁ, Lucie; VACKOVÁ, Barbora (eds.). *Československé město včera a dnes: Každodennost – reprezentace – výzkum*. Červený Kostelec a Brno: Pavel Mervart a Masarykova univerzita, 2010. ISBN 978-80-210-5308-3.
- FRAMPTON, Kenneth. *Moderní architektura, kritické dějiny*. Praha: Academia, 2004. ISBN 80-200-1261-3.
- GEHL, Jan. *Život mezi budovami – Užívání veřejných prostor*. Brno: Partnerství, 2000. ISBN 80-85834-79-0.
- GEHL, Jan. *Nové městské prostory*. Praha: Era, 2002. ISBN 80-86517-09-8.
- GEHL, Jan. *Města pro lidi*. Brno: Partnerství, 2012. ISBN 978-80-260-2080-6.
- GIESEKING, Jen Jack; MANGOLD, William; KATZ, Cindi; LOW, Setha; SAEGERT, Susan (eds.). *The People, Place, and Space Reader*. New York and London: Routledge, 2014. ISBN 978-1-315-81685-2.
- HÁJEK, Pavel. *Krajina zevnitř*. Praha: Malá Skála, 2002. ISBN 80-902777-8-0.
- HÁJEK, Pavel. *Česká krajina a baroko*. Praha: Malá Skála, 2003. ISBN 80-902777-6-4.
- HÁJEK, Tomáš; JECH, Karel. *Téma pro 21. století: Kulturní krajina – aneb proč ji chránit?* Praha: MŽP ČR, 2000. ISBN 9788072121342.
- HALÍK, Pavel; KRATOCHVÍL, Petr; NOVÝ, Otakar. *Architektura a město*. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0245-6.
- HARRIES, Karsten. *Etická funkce architektury*. Praha: Arbor vitae, 2011. ISBN 978-80-87164-97-6.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikúmené, 1996. ISBN 80-86-005-12-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Oikúmené, 1993. ISBN 80-85241-40-4.
- HEIDEGGER, Martin. *Bauen Wohnen Denken*. Uveřejněno v sebraných spisech Martina Heideggera: *Gesamtausgabe 7, Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a. M., ss. 154–159 (ve vydání *Vorträge und Aufsätze* z roku 1954 ss. 148–153). Vittorio Klosterman, 2000. ISBN 978-3-465-03099-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikúmené, 2004. ISBN 80-7298-083-1.
- HERMACH, Jiří Eduard. *Filosofie architektury*. Praha: Triton, 2001. ISBN 80-7254-184-6.
- HODROVÁ, Daniela. *Místa s tajemstvím (kapitoly z literární topologie)*. Praha: KLP, 1994. ISBN 80-85917-03-3.
- HODROVÁ, Daniela. *Poetika míst: kapitoly z literární tematologie*. Praha: H & H, 1997. ISBN 80-86022-04-8.
- HODROVÁ, Daniela. *Citlivé město (eseje z mytopoetiky)*. Praha: Akropolis, 2006. ISBN 80-86903-31-1.
- HODROVÁ, Daniela. *Chvála schoulení: eseje z poetiky pomíjivosti*. Praha: Malvern, 2011. ISBN 978-80-86702-91-9.
- HOLL, Steven. *Paralaxa*. Brno: ERA, 2003. ISBN 80-86517-68-3.
- HORÁČEK, Martin. *Za krásnější svět: Tradicionalismus v architektuře 20. a 21. století*. Brno: Barrister & Principal, 2013. ISBN 978-80-7485-002-8.
- HORSKÁ, Pavla; MAUR, Eduard; MUSIL, Jiří. *Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa*. Praha: Paseka, 2002. ISBN 80-7185-409-3.
- HRDLÍČKA, Josef; SOUKUPOVÁ, Klára; ŠPÍNA, Michal (eds.). *Básně a místa. Eseje o poezii*. Praha, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy/Radioservis, 2015. ISBN 978-80-7308-577-3

- HRŮZA, Jiří. *Svět měst*. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-1808-3.
- HUBBARD, Phil; KITCHIN, Rob (eds.). *Key Thinker on Space and Place*. Sage, 2011. ISBN 978-1-84920-101-8.
- JACOBS, Jane. *Smrt a život amerických velkoměst*. Praha: Mox Nox, 2013. (Třetí vydání) ISBN 978-80-905064-4-2
- JANZ, Bruce B. (ed.). *Place, Space and Hermeneutics*. Springer, 2017. ISBN 978-3-319-52212-8.
- JEDLIČKOVÁ, Alice. *Zkušenost prostoru. Vyprávění a vizuální paralely*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1829-8.
- KAHN, Louis I. *Ticho a světlo*. Praha: Arbor Vitae, 1999. ISBN 80-86300-02-1.
- KOL. *Tvář naší země – krajina domova*. Lomnice nad Popelkou: JB, 2001. ISBN 80-86512-02-9.
- KOČANDRLE, Radim. *Apeiron Anaximandra z Milétu*. Plzeň: Epoque, 2011. ISBN 978-80-7425-096-5.
- KOMENDA, Petr; MALINOVÁ, Lenka; ZMĚLÍK, Richard (eds.). *Místo – prostor – krajina. V literatuře a kultuře*. Olomouc: UP, 2012. ISBN 978-80-244-3023-2.
- KOREN, Leonard. *Wabi-sabi pro designéry, básníky a filozofy*. Praha: K-A-V-K-A, 2016. ISBN 978-80-270-0082-1.
- KOOLHAAS, Rem. *Třešticí New York*. Praha: Arbor Vitae, 2007. ISBN 978-80-86300-77-1.
- KRATOCHVÍL, Petr (ed.). *O smyslu a interpretaci architektury*. Praha: VŠUP, 2005. ISBN 80-86863-04-2.
- KRATOCHVÍL, Petr. *Rozhovory s architekty 01*. Praha: Prostor, 2005. ISBN 80-903257-6-9.
- KRATOCHVÍL, Petr. *Architektura a veřejný prostor. Texty o moderní a současné architektuře IV*. Praha: Zlatý řez, 2012. ISBN 978-80-903826-4-0.
- KROUTVOR, Josef. *Chvály, pocty i rozpaky: úvahy o řemesle, obyčejných věcech a krajině*. Praha: Pulchra, 2015. ISBN 978-80-87377-66-6.
- KUPKA, Jiří. *Krajiny kulturní a historické*. Praha: ČVUT, 2010. Dostupné z: http://www.krajinnyras.cz/KUPKA_Krajiny_kulturni_a_historicke.pdf.
- KVĚT, Radan. *Duše krajiny. Staré stezky v proměnách věků*. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-2000-1012-2.
- LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991(1. vyd. 1974). ISBN 0-631-18177-6.
- LENDEROVÁ, Milena; JIRÁNEK, Tomáš; DOUŠOVÁ, Hana. *Dějiny každodennosti „dlouhého“ 19. století. 1.díl: Dějiny hmotné kultury*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2001. ISBN 80-7194-414-9.
- LYNCH, Kevin. *Obráz města*. Praha: Polygon, 2004. ISBN 80-7273-094-0.
- MENEKES, Friedhelm. *Nadšení a pochybnost*. Praha: Triáda, Centrum teologie a umění, 2012. ISBN 80-7474-057-2.
- MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology*. MIT Press, 2006. ISBN 978-0-262-13470-5.
- MALURA, Jan; TOMÁŠEK, Martin. *Krajina. Vytváření prostoru v literatuře a výtvarném umění*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2012. ISBN 978-80-7464-176-3.
- MALURA, Jan; TOMÁŠEK, Martin. *Město. Vytváření prostoru v literatuře a výtvarném umění*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2011. ISBN 9788073689964.
- MALURA, Jan; TOMÁŠEK, Martin (eds.). *Příroda vs. industriál. Vytváření prostoru v literatuře a výtvarném umění*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2016. 348 s. ISBN 978-80-7464-864-9.
- MANZO, Lynne C.; DEVINE WRIGHT, Patrick. *Place Attachment: Advances in Theory, Methods and Applications*. Routledge, 2014. ISBN 978-0415538213.
- MARCELLI, Miroslav. *Filozofie v meste*. Bratislava: Kalligram, 2009. ISBN 978-80-8101-199-3.

- MARCELLI, Miroslav. *Mesto vo filozofii*. Bratislava: Kalligram, 2011. ISBN 978-80-8101-400-0.
- MATOUŠEK, Oldřich. *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997. ISBN 80-85850-24-9.
- MATOUŠEK, Roman; OSMAN, Robert. *Prostor(y) geografie*. Praha: Karolinum, 2014. ISBN 978-80-246-2733-5.
- MAZÁČ, Tomáš. *Hledání českobratrského výtvarnictví. Funkce a význam výtvarného umění v bohoslužebných interiérech Českobratrské církve evangelické od roku 1945*. Brno: CDK, 2018. ISBN 978-80-7325-451-3
- MELKOVÁ, Pavla. *Humanistická role architektury*. Praha: Arbor vitae, 2016. ISBN 978-80-7467-114-2.
- MITÁŠOVÁ, Monika (ed.). *Oxymorón & pleonasmus I. Texty kritické a projektivní teorie architektury*. Praha: Zlatý řez a VŠVU v Bratislavě, 2011. ISBN 978-80-903826-3-3
- MITÁŠOVÁ, Monika (ed.). *Oxymorón & pleonasmus II. Rozhovory o kritické a projektivní teorii architektury*. Praha: Zlatý řez a VŠVU v Bratislavě, 2012. ISBN 978-8-0903826-5-7.
- MITÁŠOVÁ, Monika; ŠEVČÍK, Jiří. *Česká a slovenská architektura 1971–2011*. Praha: AVU, 2013. ISBN 978-80-87108-28-4.
- MITCHELL, William J. *e-topia: život ve městě trochu jinak*. Praha: Zlatý řez, 2004. ISBN 8090281036.
- MITTERPACH, Klement. *Bytie, čas, priestor v myslení Martina Heideggera*. Bratislava: Iris, 2007. ISBN 9788089256143.
- MUSIL, Jiří. *Sociologie bydlení*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1971.
- NAGY, Ladislav. *Palimpsesty, heterotopie a krajiny. Historie v anglickém románu posledních desetiletí*. Praha: Karolinum, 2016. ISBN 978-80-246-3232-2.
- NORBERG-SCHULZ, Christian. *Genius loci. K fenomenologii architektury*. Praha: Odeon, 1994. ISBN 8020702415. 2. vyd. Praha: Dokořán, 2010. ISBN 978-80-7363-303-5.
- NOVOTNÝ, Jaroslav (ed.). *Člověk mezi rozprostraněností a krajinou. Studie k rozmanitosti chápání prostoru*. Praha: Togga, 2008. ISBN 978-80-87258-04-0.
- NOVOTNÝ, Jaroslav. *Krajina, řeč a otevřenost bytí. Studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti*. Praha: UK FHS, 2006. ISBN 80-239-8972-3.
- PALASMAA, Juhani. *Myslicí ruka. Existenciální a ztělesněná moudrost v architektuře*. Zlín, Archa, 2012 ISBN 978-80-87545-09-6.
- PALLASMAA, Juhani. *Oči kůže. Architektura a smysly*. Zlín: Archa, 2012. ISBN 978-80-87545-10-2.
- PATOČKA, Jan. Prostor a jeho problematika. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*. F 34–36. Brno, 1990–1992, s. 33–69.
- PEPRNÍK, Michal. *Topos lesa v americké literatuře*. Brno: Host, 2005. ISBN 978-80-7294-153-4.
- POSPĚCH, Pavel. *Od veřejného prostoru k nákupním centrům*. Praha: Slon, 2015. ISBN 978-80-7419-186-2.
- RECHLÍK, Karel; HANUŠ, Jiří; VYBÍRAL, Jan (eds.). *Sensorium Dei. Člověk – prostor – transcendence*. Brno: CDK, 2013. ISBN 978-80-7325-322-6
- REZEK, Petr. *Architektonika a protoarchitektura*. Praha: Galerie Ztichlá klika, 2009. ISBN 978-80-903898-3-0.
- ROWE, Collin. *Matematika ideální vily*. Praha: Era, 2007. ISBN 978-80-7366-094-9.
- SÁDLO, Jiří; POKORNÝ, Petr; HÁJEK, Pavel; CÍLEK, Václav. *Krajina a revoluce. Významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upravené vydání. Praha: Malá Skála, 2008. ISBN 80-86776-02-6.
- SHARR, Adam. *Heideggerova chata*. Zlín: Archa, 2013. ISBN 978-80-87545-19-5.
- SHEPHEARD, Paul. *Co je architektura*. Zlín: Archa, 2011. ISBN 978-80-904514-6-9.
- SCHAMA, Simon. *Krajina a paměť*. Praha: Argo/Dokořán, 2007. ISBN

978-80-7363-071-3.

SMITHOVÁ, Virginia. *Dějiny čistoty a osobní hygieny*. Praha: Academia, 2011. ISBN 978-80-200-1885-4.

STIBRAL, Karel. *Proč je příroda krásná?* Praha: Dokořán, 2005. ISBN 80-7363-008-7.

STIBRAL, Karel; DADEJÍK, Ondřej. *Krása – krajina – příroda. I. Kapitoly o roli estetických hodnot ve vztahu k přírodě, krajině a životnímu prostředí*. Praha: Dokořán, 2010. ISBN 978-80-7363-286-1.

STIBRAL, Karel; DADEJÍK, Ondřej; BINKA, Bohuslav. *Krása – krajina – příroda. II*. Brno: MU, 2009. ISBN 978-80-210-4890-4.

STIBRAL, Karel; DADEJÍK, Ondřej; PEPRNÍK, Michal. *Kauza les*. Olomouc: UP, 2010. ISBN 978-80-244-2572-6.

STIBRAL, Karel; DADEJÍK, Ondřej; STANĚK, Jan (eds.). *Zahrada. Přírozenost a umělost*. Praha: Dokořán, 2012. ISBN 978-80-7363-431-5.

SVOBODOVÁ, Hana (ed.). *Krajina jako domov*. Žďár nad Sázavou: Okresní knihovna M. J. Sychry, 1996. ISBN 80-90098-5-7.

SVOBODOVÁ, Hana (ed.). *Prostorovost: místa, území, krajiny, regiony, globiony*. Brno, GaREP, 2011. ISBN 978-80-904308-7-7.

ŠEVČÍK, Oldřich. *Problémy moderny a postmoderny*. Praha: ČVUT, 1998. 3. vyd., rozšířené a přepracované, 2006. ISBN 80-01-01872-5.

ŠŤASTNÁ, Marie. *Socha ve městě*. Ostrava: En Face, 2011. ISBN 9788087264072.

ŠVÁCHA, Rostislav. *Od moderny k funkcionalismu*. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85605-84-8.

TELEROVSKÝ, Roman; MAHLER, Martin (eds.). *Strach z cizího. Antisemitismus a zkušenost „uncanny“*. Praha: Česká psychoanalytická společnost, 2015. ISBN 978-80-260-9204-9.

TICHÁ, Jana (ed.). *Architektura na prahu informačního věku*. Praha: Zlatý řez, 2001.

TICHÁ, Jana (ed.). *Architektura v informačním věku*. Praha: Zlatý řez, 2006. ISBN 80-902810-8-7.

TICHÁ, Jana (ed.) *Architektura – tělo nebo obraz? Texty o moderní a současné architektuře III*. Praha: Zlatý řez, 2009. ISBN 978-80-902810-0-4.

TICHÁ, Jana. *Prostor a místo. Architektonická tvorba na území České republiky 1989–2014*. Praha: Zlatý řez, 2016. ISBN 978-80-88033-01-1.

TOMÁŠEK, Martin. *Krajiny tvořené slovy. K topologii české literatury devatenáctého století*. Praha/Ostrava: Nakladatelství Dokořán – Ostravská univerzita, 2016. ISBN 978-80-7363-745-3.

TUAN, Yi-Fu. *Space and Place*. University of Minnesota Press, 2001. ISBN 978-0816638772.

TUAN, Yi-Fu. *Topophilia*. New York: Columbia University Press, 1990. ISBN 978-0231073950

TYLLNER, Lubomír a kol. *Velké dějiny zemí Koruny české – Lidová kultura*. Praha: Paseka, 2015. ISBN 978-80-7432-442-0.

UNWIN, Simon. *Analysing architecture*. Routledge, 2009. ISBN 978-0415489287.

VACKOVÁ, Barbora. *Prostor, moc a utopie. Ideální město a jeho společnost*. Brno: Masarykova univerzita, 2010. ISBN 978-80-210-5252-9.

VACKOVÁ, Barbora; GALČANOVÁ, Lucie; FERENČUHOVÁ, Slavomíra (eds.). *Třetí město*. Červený Kostelec a Brno: Pavel Mervart a Masarykova univerzita, 2011. ISBN 978-80-210-5834-7.

VAN DER LAAN, Dom Hans. *Architektonický prostor. Patnáct naučení o povaze lidského bytí*. Zlín: Archa, 2012. ISBN 978-80-87545-13-3.

VAN DÜLMEN, Richard. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století): dům a jeho lidé. I*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-116.

VENTURI, Robert. *Složitost a protiklad v architektuře*. Praha: Arbor Vitae, 2004. ISBN 80-86300-17-X.

VESELÁ, Jaroslava. *Dům a domácnost našich babiček*. Praha: Proměny, 2000. ISBN 80-902917-0-8.

VESELÝ, Dalibor. *Architektura ve věku rozdělené reprezentace – Problém tvořivosti ve stínu produkce*. Praha: Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1647-8.

VOJVODÍK, Josef. *Povrch, skrytost, ambivalence. Manýrismus, baroko a (česká) avantgarda*. Praha: Argo, 2008. ISBN 978-80-257-0020-4.

VONDRÁČEK, Radim (ed.). *Biedermeier. Umění a kultura v českých zemích 1814–1848*. Praha: Uměleckoprůmyslové muzeum, 2008. ISBN 978-80-7101-080-7.

VONDRUŠKA, Vlastimil. *Intimní historie od antiky po baroko*. Brno: Moravská Bastei Moba, 2007. ISBN 978-80-243-2672-6.

VOPĚNKA, Petr. *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci*. Souborné vydání Rozprav s geometrií. Praha: Práh, 2000. ISBN 80-7252-022-9.

WARF, Barney; ARIAS, Santa (eds.). *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. London and New York: Routledge, 2009. ISBN 978-0-203-89130-8.

WORRINGER, Wilhelm. *Abstrakce a vcítění*. Praha: Triáda, 2001. ISBN 80-86138-35-6.

WORSLEY, Lucy. *If Walls Could Talk. Intimate History of the Home*. New York: Walker & Company, 2013. ISBN 978-1620402351.

ZELENKA, Josef (ed.). *Percepce krajiny a genius loci*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2008. ISBN 978-80-7041-191-9.

ZERVAN, Marian. *K premenám priestorovej teórie architektúry druhej polovice 20. storočia*. Bratislava: Katedra dejín umenia Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity, 2008. ISBN 978-80-8082-248-4.

ZUMTHOR, Peter. *Promýšlet architekturu*. Zlín: Archa, 2009. ISBN 978-80-901926-1-4.

Časopisy:

Era 21

Zlatý řez

Lidé města

Sborníky Cahiers du Cefres

Intro

Architekt – Architect+

Atelier

Stavba

Weby:

archiweb.cz

earch.cz

archicakes.cz

msstavby.cz