

## Průvodce inteligentní osoby po moderní kultuře I.

### CO TO JE KULTURA?

V polovině 18. století přivedl Johann Gottfried Herder na svět ucelené pojetí kultury, které se od té doby dostalo do mnoha střetů. Pro Herdera je Kultur pro jakýkoliv národ nejen životně nezbytná, ale je také zdrojem mravní síly, která společnost drží pohromadě. Na rozdíl od toho je Zivilisation pouhá povrchová vrstva, jež se skládá ze způsobů chování, právních předpisů a znalostí technických postupů. Civilizaci mohou mít národy stejnou, svými kulturami se však vždy budou lišit, protože kultura je to, čím se vyznačují.

Tato idea se vyvinula dvěma směry. Němečtí romantikové (Schelling, Schiller, Fichte, Hegel, Hölderlin) si vykládali kulturu jako to, co je pro esenci národa rozhodující, jako společně sdílenou duchovní sílu, která se projevuje ve všech zvycích, přesvědčeních a obřadních praktikách lidí – tedy v Herderově smyslu. Přidržovali se toho, že kultura utváří jazyk, umění, náboženství a dějiny a že její otisk lze nalézt i v té nejméně podstatné záležitosti. Žádný člen společnosti, byť sebenedostatečněji vzdělaný, se nemůže vymanit z vlivu kultury, protože kultura a příslušnost k ní jsou jedna a tatáž věc.

Jiní, kteří vycházeli spíše z klasického než z romantického pojetí, nacházeli pro slovo kultura vysvětlení, pramenící z jeho významu v latině. Pro Withelma von Humboldta, kterého lze považovat za otce-zakladatele moderní univerzity, neznamenala kultura přirozený vývoj, ale kultivační proces. Každý se jí totiž není s to dobrat, protože každý nemá dost volného času, sklon či schopnost naučit se, co je třeba. A mezi kultivovanými lidmi existují takoví, kteří jsou kultivovanější než ostatní. Účelem univerzity potom je ochraňovat a šířit kulturní dědictví a předávat je další generaci.

Tyto dvě ideje jsou zde stále přítomny. První antropologové přijali za své Herderovo pojetí, a když psali o kultuře, znamenala pro ně obřadní praktiky a přesvědčení, na jejichž základě se utváří identita nějakého kmene. Přitom je každý jeho člen s to se kultury dobrat, protože její osvojení je vyžadováno, aby se mohl stát jeho členem. Matthew Arnold a literární kritici, které

on sám ovlivnil (včetně T. S. Eliota, Leavise a Pounda), považovali naproti tomu kulturu za vlastnictví vzdělané elity – za vymoženost, jíž se dobrala díky intelektu a studiu – čímž následovali Humboldta.

Abych se vyhnul zmatku, budu rozlišovat „společnou kulturu“, kterou se pokouší popsat antropolog, a „vysokou kulturu“, která je formou odborné schopnosti. To však nic nevyovídá o tom, co vysoká kultura je, zda jde o to či ono, ani zda obsahuje velkou hodnotu, kterou jí Arnold a jeho následovníci přisuzovali. Je tudíž zřejmé, že se těmito problémy musím zabývat, a tato potřeba je o to větší, že – na rozdíl od většiny lidí, s nimiž se setkávám – souhlasím s Matthew Arnoldem. Podle mne je vědění, jež je obsaženo ve vysoké kultuře naší civilizace, mnohem závažnější než cokoli, čeho se nám může dostat obecně rozšířenými postupy, jichž lidé používají po vzájemném komunikování. Prokázat oprávněnost tohoto přesvědčení je obtížné – a ještě obtížnější je s ním žít, protože kromě toho, že je pravdivé, opravdu neexistuje nic, co by pro ně mohlo být dobrým doporučením.

Tato dvě pojetí kultury se po celou dobu moderních dějin dostávala do sporu. A ze šramů, jež utrpěla v četných konfliktech, se zrodilo pojetí třetí. „Společná kultura“ udržovaná v rámci kmene je znakem, že kmen je vnitřně soudržný. Kmeny však z moderního světa mizí stejně jako všechny formy tradiční společnosti. Zvyky, obřadní praktiky, slavnosti, rituály a přesvědčení nabyly proměnlivé podoby a dodržují se jen polovičatě, v čemž se odráží náš kočovný a nezakořeněný způsob života, vypovídající o našem globálním naladění. Navzdory tomu a také navzdory všem vymoženostem a vynálezům, jež ulehčují práci a umožňují čím dále tím lépe se obejít bez přítomnosti dalších lidí, jsou obyvatelé moderních měst stejně společenské bytosti, jakými byli příslušníci kmenů. Nedokáží žít v klidu, dokud nejsou vybaveni společenskou identitou, vnějškovou formou, která jim dodává sebedůvěru, neboť je pro ně symbolem souměřitelnosti s druhými. A toto hledání „identity“ prostupuje moderní

život. Ačkoli jde o proměnlivou záležitost, jejíž zaměření se může změnit několikrát za život, nebo dokonce dvakrát za rok, má mnoho společného s vazbou příslušníka kmene ke společné kultuře. Starost o „identitu“ je jistým druhem „bytí pro druhé“, použijí-li existencialistické fráze, jistým způsobem domáhání se místa ve vnějším světě. Přitom je jejím základem volba, vkus a volný čas, jejími zdroji života jsou lidové umění a zábava, a v nejšířším smyslu jde o činnost, která je výplodem představitivosti. V tomto ohledu se podobá vysoké kultuře projevující se v tradiční literatuře a umění.

Toto třetí pojetí kultury – budu je nazývat lidovou kulturou – se stalo běžným tématem sociologie. Definuje předmět „kulturních studií“ – akademického vědního oboru, který založil Raymond Williams s vyhlídkou na to, že nahradí akademickou angličtinu. Williams byl literární kritik, jeho kladný postoj k rovnostářství však působil, že v literární vědě vystupoval proti elitářské tradici. Tvrdil totiž, že vedle elitářské kultury vyšších tříd vždy byla přítomna další kultura, kultura lidu, jež v žádném případě nebyla horší. Lidem, vystaveným útlaku, pomáhala utvrzovat vzájemnou soudržnost, stala se pro ně vyjádřením jejich společenské identity a pocitu, že někam patří. Williamsův antielitářský přístup se setkal s pochopením a toto pojetí kultury se rozšířilo o popis forem lidového umění a zábavy, jaké se vyskytují v moderní době. V důsledku tohoto akademického rozšíření hranic potom pojetí kultury začalo ztrácet svůj specifický charakter. Jakákoliv činnost či jakýkoliv artefakt je považován za kulturní, je-li produktem vzájemného působení ve společnosti, jímž se utváří identita.

Lidová kultura má dvě podoby: zděděnou a získanou. Globalizace vedla k zániku zděděných (folklorních) evropských a amerických kultur, přičemž jejich místo zaujal zkomercializovaný mišmaš, o kterém budu hovořit v dalších kapitolách. Některé součásti folklorní kultury – zvláště co se týká hudby – se v hrubých rysech staly předlohou pro vyšší formy umění, když se ve vylepšené a proměně-

né podobě znovu objevily ve skladbách Bartóka, Vaughan Williamse a Coplanda. Charakter ostatních rysů této kultury se změnil ze zděděné tradice v komerčně využívané „dědictví“ a dnes na nás civí ze skleněných vitrín v muzeích folkloru. Moderní lidi folklorní kroje, tance a festivaly možná přitahují, nedovedou jim však pomoci při nalézání identity – což je jiný způsob, jak říct, že folklorní kultura je mrtvá. „Folk“ je dnes jedním ze stylů pop music, jeho kořeny však netkví v nějakém společenství, jehož dědictví jsme převzali. Herderova idea kultury je „partikulární“. Charakteristickým znakem takto pojímané kultury je, že jde o něco vyděleného – ostrov „nás“ uprostřed oceánu „jich“. Humboldtovo pojetí je „univerzální“: podle Humboldta kultivovaný člověk nahlíží na lidstvo jako na celek, zná umění a literaturu jiných národů a má kladný vztah k lidskému životu projevujícímu se ve všech jeho ušlechtlejších formách a tužbách.

Proč používat stejné slovo pro dvě tak protichůdné ideje? Proč psát knihu o kultuře, která by se měla zabývat „společnou kulturou“ a „vysokou kulturou“ jako by v jistém hlubinném smyslu měly něco společného? Jako vzdělanec mám kladný vztah k Humboldtovi i k Matthew Arnoldovi. Jako staromódní Angličan se přikláním k Herderovi. Jednou z pohnutek k napsání této knihy je pocit, že tyto dva kladné vztahy napájí společný zdroj.

Chceme-li se však vypořádat s problémem kultury, musíme začít předpokladem, že se zabýváme třemi a více rozdílnými idejemi. Kdybyste položili jednoduchou otázku: „Je zubní pasta součástí kultury?“, Herder by odpověděl: „Rozhodně nikoli, i když je možné, že jde o součást civilizace.“ Arnold by také odpověděl, že nikoli, dodal by však, že zubní pasta použitá Pam Germovou v díle *Portrait of a tape-worm* (Portrét tasemnice), za něž obdržela hlavní cenu, je součástí národní kultury, byť asi politováníhodnou. Profesor v oboru kulturních studií by nejspíš odvětil: „Zubní pasta zcela určitě je součástí kultury,“ protože v zubní pastě se koneckonců odráží způsob, jakým lidé tvoří a vyjadřují svou společenskou identitu, a rozhodnutí, zdal ji budou nebo nebudou používat, je rozhodnutí zaměřené k ostatním. (Představte si Ameriku bez zubní pasty.)

Metoda, již dále budu v textu používat, by se dala nazvat archeologickou. Budu zkoumat vrstvy moderního vědomí, z nichž některé jsou starodávné a geologické, jiné se usadily později a ještě nemají konečnou podobu. Začnu zevrubným pozorováním společné kultury a místa, jež zaujímala v životě kmene. Možná je výstřední začínat právě tímto momentem, stejně výstřední by však bylo začínat jakýmkoliv jiným. Ti, kdo píší o kultuře, zřídka začínají od počátku. V literatuře, kterou jsem prošel, autoři spíše začínají in mediis

rebus, bojující na té či oné straně bitev natolik zmatených, že jejich smyslu sotva kdo rozumí. Není to proto, že pro stromy nevidí les, ale proto, že pod stromy nekopou, k životu, který je tajně napájí.

#### KULTURA A KULT

Jádrem „společné kultury“ je náboženství. Kmeny přežívají a prospívají, protože mají bohy, kteří spojují vůli mnoha lidí v jedinou a kteří vyžadují a dostávají oběti, na nichž závisí život společnosti. Modlitba však není postačující projev úcty pravému božstvu, to obvykle vyžaduje náboženské úkony v podobě rituálu a oběti. Existuje mnoho druhů náboženských úkonů, ale v naší tradici – v tradici, která obsahuje helénistické, judaistické a křesťanské kultury a která se zrodila na úrodných středozemních pobřežích – však lze odhalit zajímavý model.

Za prvé tam existuje společenství – kolektivní „my“ obyvatel, kteří náležejí k sobě, společenský organismus, který vzkvétá a trpí jako jedno tělo. Společenství (nebo jeho sjednocená část) se shromažďuje ve svatyni a koná v ní kolektivně akt, jímž zakouší a obnovuje zkušenost své příslušnosti ke společenství.

Za druhé je v pocitu společenství uložena a vystupuje z něj zkušenost znečištění, odloučení nebo „pádu“: vědomí jednotlivce, že je z kolektivu jistým způsobem vyloučen kvůli přestupku, který musí odpykat. Někdy je to přestupek morální – jinými slovy zločin, který by byl za zločin pokládán i bez náboženského hlediska. Často však náboženství přestupek, který léčí, také samo vytváří – jako je tomu s řeckým miasma či znečištěním, které vzniká pozitivním zakázaného zvířete, nebo s ideou „prvotního hříchu“ (tj. přestupku, který je mi vlastní přirozeně a nevyhnutelně). Mnozí přicházejí do svatyně, aniž by se dopustili jiného přestupku než toho prvotního – „zločinu samotné existence“, jak to vyjádřil Schopenhauer. Všichni však zažili pokušení, které rituálem odpykávají.

Za třetí následuje akt oběti, což je základní součást procesu odpykání. Na oltáři se něco „nabízí“, i když nikoli nutně za každého zvlášť, a tato nabídka je zvyk, jenž se pravidelně opakuje a je zařazen do obřadních gest.

Za čtvrté rituál nabídku proměňuje z přirozené věci v něco posvátného, a tudíž nadpřirozeného. Rituál se halí do posvátnosti, kterou vytváří. Jeho slova a gesta jsou archaická, tajemná a stále naléhavější, protože k nám sestupují nevysvětlená. Rituálem promlouvají hlasy předků a ten, kdo usiluje o změnu nebo znehodnocení toho, co se děje na oltáři, se dopouští svatokrádeže prvního stupně: stává se novým stvořitelem boha, čímž jej znesvěcuje.

Nakonec se zázračnou proměnou, která je možná archetypem všech zázraků, z oběti stává svátost, čímž s oltáře nabízeným právě tomu, pro koho je to dar, který ho z pošpině-

ní pozvedává do čistoty, z odloučení do společenství, z pádu do vykoupení.

Takový model nelze samozřejmě pozorovat všude. Spočívá však hluboko v naší tradici. Lze ho najít v celém starověkém světě – v kultech Déméter a Persefóny v Eleuzíně a Diany v Efesu – a tvoří jádro prožitku křesťanské eucharistie. S tímto modelem chování přichází také model víry. Ceremoniál je sestrojen jako akt bohoslužby, přičemž se o tom, co je uctíváno, věří, že je od věřících odlišné, a přece je to s nimi spojeno silným osobním zájmem. Bůh je nadpřirozená bytost, která „sídí“ ve svatyni, kde je uctívána, a která se také všudypřítomně, ale neviditelně pohybuje v normální světě.

Měli bychom rozlišovat dva druhy náboženského chápání: mýtický a teologický. Příběhy božstev a duchů, putujících po světě a překypujících zájmem o naše konání v něm, jsou neodělitelné od náboženských pohnutek. Jinak je tomu s teologickými doktrínami náboženství, které neposkytují žádnou odpověď na naše otázky ohledně života a smrti – žádné vysvětlení příčiny či cíle naší existence. Mohou odpovědi navrhovat, avšak ceněny a chovány v paměti jsou z jiných důvodů. Mýtus oživuje svět tím, že promítá záměry a touhy do přírodních procesů, že líčí přírodu jako něco myslícího a cítícího, a tudíž pozvedá přirozené v nadpřirozené. Zdá se, že v mýtu jsme vystaveni příběhu, který žádá, aby se mu uvěřilo, aniž by se věřilo v jeho pravdivost; metafora, kterou doslovně opakuje řeč našich citů. Paralelu k mýtickému vědomí nacházíme v umění a mnozí z těch, kdo si této paralely všimli (jako Jung), jí využili k vysvětlení zážitku krásy. Mýtus obsahuje zvláštní typ myšlení: představu vědomí, které se tím, že je vtaženo do řádu přírody zároveň zjasňuje.

Posvátné obřady a náboženské úkony jsou v jistém smyslu puntičkářské. Jejich účel a síla spočívají v přesném provádění. Jako kouzla v magii (k nimž mají velmi blízko) musejí být vykonávány do detailu a bez vybočení tak, jak velí zvyk. Lze se dopustit chyb; podstatné však je, že to jsou spíše chyby než inovace, protože každá spontánní inovace obsahuje riziko svatokrádeže. Rozdíl mezi přesným náboženským úkonem a svatokrádeží může být tak nepatrný, že ho nezúčastněný pozorovatel ani nepostřehne: ruskou pravoslavnou církev kdysi rozdělila otázka, zda dělat znamení kříže dvěma či třemi prsty, důsledky byly tak závažné, že nás postihují dodnes.

Kdybychom odhlédli od těchto skutečností a pokládali náboženskou víru prostě za část filozofické teologie – za spekulativní odpověď na záhadu existence – potom by nás zaskočil fakt, že pro ty, kdo ve zdůvodnění učiní nějakou chybičku, bývá vyhrazeno pojmenování kacíř, i strašlivé tresty, které toto pojmenování přivolává. V náboženské víře a nábožen-

ských úkonech se nepočítají velké rozdíly, nýbrž ty malé. Čím bližší je mi někdo v náboženském vyznání, tím větší je mé pohoršení nad „chybami“, které nás rozdělují. Povýšený postoj libanonských šiitů ke křesťanským sousedům vůbec nelze srovnávat s jejich nenávistí k sunnitským rivalům. Odpor, s jakým kalvinista hledí na moderního městského ateistu, zřídka dosahuje vehemence, s jakou odsuzuje katolickou církev. Dokonce i v sekularizovaných náboženstvích naší doby spotřebovává značnou část energie takové sekularizované církve strach z kacífů, jak dokazuje neustálý „boj“ komunistické církve proti „úchylkám“, „oportunismu“, „trockismu“, „revizionismu“ a podobným záležitostem. Pozorovat to všechno a bavit se tím lze pouze z bezpečné vzdálenosti. Pro ty, kdo jsou v dosahu takového náboženství, je totiž svět absolutní a obtížnou volbou mezi naprostým bezpečím vyznávání pravé víry a smrtelným nebezpečím při jeho odmítnutí. Kacířství a svatokrádež jsou nebezpečné, protože ohrožují společenství: puntičkářství náboženského obřadu je znakem, že náboženství nevyznačuje jen systém víry, ale i kritérium členství.

Jsme-li konfrontováni s tajemstvím smrti a vznášíme-li se nad propastí, stává se pro nás nadpřirozená říše skutečností. Potom poznáváme, že záhadu existence nelze pochopit ve slovech; že náboženská dogmata na ni zdaleka nejsou s to podat uspokojivou odpověď, právě proto, že jsou to pouhá dogmata. V konfrontaci se smrtí se nacházíme v situaci, kdy musíme čelit závrati, bezednosti, nepoznatelnosti – nadpřirozenému v jeho nejtajuplnější podobě. Všechno se nás zmocňuje prapůvodní děs – děs z noci, konce a nicoty. Náboženský obřad tento děs zahání, neboť nás sjednocuje nejen se společenstvím tady a teď, ale i se zemí mrtvých.

Antropologové se všimli, že národy, které zkoumají jako svůj předmět, mají tendenci připodobňovat narození a smrt k „přechodu“, jímž se vyznačuje změna společenského postavení. Pohřební obřady a ceremonie při narození (pokřtění) se podobají „obřadním přechodům“, které provázejí iniciaci, svatbu a povolání kmene z míru do války. Veškeré tyto záležitosti jsou zakoušeny kolektivně a zjevují pouta členství. Ti, kdo přežijí, tak překonávají smrtelnou agonii: smrt se považuje za přechod do jiného stavu ve společenství. Zesnulý se připojuje ke shromáždění předků, a tudíž zůstává ve spojení s živými. Označením tohoto přechodu za „posvátný“ kmen pozvedá smrt na nadpřirozenou úroveň a obdařuje ji – stejně jako sňatek, narození a válku – božskou autoritou. Blízkost smrti ovládá živé. Ti navíc uctíváním mrtvých uznávají své závazky k nim, a tím, že je považují za součást společenství (i když za součást, která byla „proměněna“), nabývají

kmen pocitu identity a přetrvávání po generace. Kult předků je tou nejspolehlivější pohnutkou k oběti a k „připravenosti na smrt“, na nichž závisí budoucnost společenství. Ruku v ruce s tím jde péče o potomky a o potomky potomků, kteří vstupují do bytí s posvátným závazkem k těm, kdo je opustili. Znesvěcení hrobu je z tohoto důvodu základní formou svatokrádeže, právě tak jako každý jiný projev neúcty k mrtvým. Ze svatokrádežného chování vůči mrtvým pocházejí veškeré další bezbožnosti – a v bezbožných dobách (takových jako naše) se neúcta k předkům stává neustále se opakujícím motivem společenského života. Je důležité mít to na mysli, uvažujeme-li nad nynějšími „válkami kultur“.

Pohřební obřad je hojivá náplast na zranění způsobené smrtí, protože sjednocuje kmen na základě klíčového prožitku členství. Zesnulý ze společenství neodchází, naopak, stává se jeho stálou, i když neviditelnou součástí. Tato potřeba neobsahuje popření smrti ani víru v osobní nesmrtelnost: dává rituálu smysl v čistě symbolické rovině a takové reflektující úvahy nejsou k ničemu. Ukazuje nám, že původ prožitku posvátného je přirozený. Posvátné jsou záležitosti, v nichž pobývá duch společenství a v nichž se ocitá v sázce náš osud: jako je v sázce například v sexuálních pocitech, v postojích k dětem a rodičům či v rituálech členství nebo iniciace, jimiž se utváří první osoba množného čísla – „my“. Sexuální revoluce moderní doby zbavila pohlavní akt kouzla. Sex byl s konečnou platností odstraněn z oblasti posvátného: stal se „mou“ věcí, na níž již „my“ nemá žádný zájem. Dalšími argumenty prokáží, že toto odposvátnění rozmnožovacího procesu se v moderní kultuře stalo tím nejpodstatnějším.

Probíhá to, aniž by se řeklo, že společná kultura svazuje společnost dohromady. Dělá to však zvláštním způsobem. Jednoty velké společnosti lze dosáhnout terorem, konfrontací lidí se společným ohrožením nebo s „vnitřním nepřitelem“ – různými formami zahrávání si s hrozbou smrti, jak to činí diktátoři v moderní době. Společná kultura je tak celkově poklidnější metoda, která sjednocuje přítomné členy společenství tím, že je zasvěcuje minulosti a budoucnosti tohoto společenství. Smrt není postrach, nýbrž vlídný katalyzátor společenského řádu prostřednictvím přechodu, který zajišťuje, že se všichni časem připojíme ke společenství předků a staneme se stejně posvátnými a proměněnými jako oni.

Od osvícenství bylo pro Evropany normální uvažovat o společnosti jako o smlouvě. Novost této ideje spočívá ve dvojím: za prvé naznačuje, že členství ve společnosti je záležitost svobodné volby, za druhé předpokládá, že všichni členové společnosti jsou právě naživu. Ani jedno z toho však není pravda. Bez náboženství

však mají lidé sklon věřit, že to pravda je. Dokonce i když společenskou smlouvu uznáme za to, čím skutečně je – za fikci, která zakrývá prázdnotu podstaty moderní politiky – zjistíme, jak obtížné je formulovat naše společenské a politické závazky v jiných pojmech. Burke na společenskou smlouvu, jak ji vykládali francouzští revolucionáři, reagoval bouřlivě. Tvrdil, že tím, jak revoluce učinila „lid“ suverénním, zbavila práv mrtvé a nenarozené. Péče o mrtvé a nenarozené jdou ruku v ruce. Svatokrádežné zneužití mrtvých je také ničením společenského kapitálu. Naopak, respektováním mrtvých a jejich přání udržujeme nahromaděné zdroje společnosti neporušené a stavíme překážku touhám živých využít všechno shromážděné pro sebe. Je-li nějaká škola nebo nadace věnována mrtvým, jsou vědění a jmění chráněna před současnými nálehavými potřebami a uložena pro příští generace. Pojetí svatokrádeže je tedy ochrannou a uchovávací silou. Pokud toto všechno neexistuje, jsou statky přístupny plnění – této skutečnosti jsme si my, dědicové osvícenství, plně vědomi.

Antropologové studují lidi z vnější perspektivy. Posuzují obřadní praktiky, v pojmech, jichž tito lidé sami nikdy nepoužili, neboť na sebe pohlíželi zevnitř jako členové. Pro antropologa, který přichází na návštěvu a pozoruje obřady a zvyky kmene, je zbožná úcta k mrtvým funkce: posuzuje ji podle prospěchu, který přináší živým. Tento prospěch je však vzdálen myšlení člena kmene. Ten ctí mrtvé, protože jim úcta náleží: jeho vlastní budoucnost ani budoucnost ostatních není částí žádného kalkulu. Kdyby člen kmene přijal za svůj pohled antropologa, ohrožoval by pravý řád, který si přeje chránit. Pootevřel by tím totiž dveře pochybnostem, a to jak vlastním, tak pochybnostem svých sousedů. Zbožná úcta je prostředkem jednoty společnosti pouze tehdy, když se s ní nezhaduje jako s prostředkem. Funkce piety je naplněna tehdy, když lidé dělají, co pieta žádá, ale nedělají to z jiného důvodu, než který pieta žádá.

Střetnutí vnitřní a vnější perspektivy je charakteristickým znakem zkušenosti moderní doby: Burkeova obrana předsudku je toho jedním z prvních a nejjasnějších příkladů. Jak byste totiž mohli bránit předsudek, kdybyste nepřistoupili na otevřené myšlení? Moderní lidé touží se někam začlenit; začlenění však jsou pouze ti, kteří po tom netouží, kteří o tom nemají žádnou skutečnou představu, kteří jsou do toho naprosto pohrouženi, kteří své členství shledávají naprosto přirozeným. Takoví lidé mají prostřednictvím společné kultury bezprostřední přístup k etické představě člověka.

Etickou představu poskytuje každé náboženství a každá společnost ji potřebuje – představu člověka jako předmětu soudu. Ať je soudcem člověk nebo bůh, ať se

účty skládají na tomto nebo jiném světě, ať naše vykoupení způsobují přírodní nebo nadpřirozené síly – vynesení soudu je jádrem náboženství. Viděn zvnějšku je tento soud jen pomyslným hlasem kmene, jenž nutí jeho členy, aby nesli odpovědnost za dlouhodobý společný zájem. Při pohledu zevnitř je však soud osudem, před nímž není úniku, protože žádný čin nelze ukrýt před nadpřirozenými očima.

Etická představa obdařuje lidské záležitosti osobní podobou, čímž nás pozvedá nad přírodu a staví nás do jedné roviny s naším soudcem. Abychom mohli být souzeni, musíme být svobodní a nést odpovědnost za své konání. Svobodná bytost však není pouhý organismus: má totiž vlastní, jedinečný život, který utváří podle vlastního výběru. Proto stojí nad přírodou, a mnohé její aktivity jí odhalují, že je její součástí. Není výtvořem chvil, ale naopak výtvořem prostírajícím se v čase a její konání ji navždy poznamenává. Dnes jste totiž odpovědní za včerejší činy a zítra se budete zodpovídat za činů dnešních. Až stanete před soudcem, nebudou odsuzovány či velebeny vaše skutky, nýbrž vy sám, který jste ve chvíli soudu tímž člověkem, jakým jste byl ve chvíli oněch skutků a jakým budete navždy.

Tato dlouhodobá odpovědnost určuje, že je svobodná bytost vydělena z řádu přírody. Její skutky a omyly vyplývají z vnitřních záměrů. Její pohnutky se nacházejí na škále ctností a neřestí a nahlíží se na ni stejně jako na nadpřirozené bytosti: jako na subjekt, a nikoli jako na objekt; jako na příčinu, nikoli jako na následek; jako na neviditelné centrum jejího světa, jehož součástí však v jistém smyslu vlastně není. V této souvislosti se Kant zmiňuje o „transcendentálním já“, jež je těžištěm naší svobody. O zachycení stejné ideje však usilují i výrazy starší. Duše, duch, „já“; slova „já jsem“, jimiž Bůh promluvil k Mojžíšovi, slovo nařs (duše, „já“, jedinec) v Koránu i metafora sv. Pavla pro tvář (prosopon): „Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uztíme tváří v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mně.“ (1 Kor 13, 12, ekumenický překlad Bible, Praha 1979)

Všechny tyto výrazy se pokoušejí zachytit stejnou představu: představu činitele ve světě, který je souzen pohledem zvnějšku – z hlediska, které je zároveň vlastní i jemu.

Etická představa člověka propůjčuje hodnotu lidské podobě, lidské tváři, lidskému skutku a lidskému slovu. Připouští vznešenější city, kterými povznášíme své životy a životy těch, kdo žijí kolem nás. Erotická a rodičovská láska „empirickou“ bytostí, kterou držíme v objetí, pouze procházejí, jejich cílem je neuchopitelné a transcendentální centrum, Bohu podobné nic, které je vším, světlo,

vyzařující z lidských očí, zároveň však také vyzařuje z nezachytitelného bodu mimo ně. Toto zjevení jedince ve svobodě je jedním z prvotních témat vysokého umění a lze snadno pochopit, proč tomu tak je. Jeho popsání totiž vábí a zároveň je zapovězeno. Vyvolává bázeň i vzrušení, jako by bylo přítomno božské tajemství. A podle Danteova jedinečného popisu v díle *La vita nuova* (Nový život) právě tak tomu je.

Při pohledu zevnitř je etická představa člověka trvalou a obnovující se pohnutkou jednání. Pobízí nás k respektu a lojalitě vůči ostatním lidem. Dodává významnost, tajemnost a posvátnost i našim nejbezávadnějším úkonům a prozařuje naše jednání smyslem, který není z tohoto světa. Proto je z vnějšího hlediska neocenitelným příspěvkem ke svazkům ve společnosti. Žádný antropolog pozorující společenství, v němž zakořenily náboženské principy, by si nepřál tento svůj kmen zbavit posvátných obřadů a příběhů. Jsou to totiž právě ony, které přivádějí k víře ty, kdo pocítují výzvu, a jejich zmizení by zničilo víru ostatních. Náboženství je pro antropologa hlavní oporou kultury, a tudíž zárukou společenského vědění.

Etická představa ochraňuje společenský kapitál a také uvolňuje a zklidňuje sociální napětí. Společná kultura umožňuje hlubší city a zároveň je zušlechťuje. Použiji pro to příklad z Homérovy *Odyssey*.

Když Elpénor, jeden ze skupiny *Odysseových* *hetairoi*, spěšně opouštěl dům *Kirké*, zabil se pádem ze střechy, protože byl opilý. *Odysseus* a zbylí členové jeho posádky uprchli ze začarovaného ostrova, aniž by *Elpénora* pohřbili. Když později *Odysseus* svolává duchy mrtvých, je to právě *Elpénor*, kdo se na jeho naléhání objeví jako první. Obrátí se ke svému pánu a vladaři těmito slovy:

*„Nyní však při tvých milých, co ve vlasti žiji, tě prosím, při tvé choti a otci, jenž pěstil tě, když jsi byl malý, při Tělemachu, tvém jediném synu, jež nechal jsi doma – neboť“* já vím, že odtud zas odejdeš, z *Hádova sídla, že svůj úpravný koráb zas přizeneš na Kirčin ostrov: prosím, až připluješ tam, ó vladaři, vzpomeň si na mne! Při svém návratu z výspy mě nenech tam nepohřbeného, bez pláče, abych se nestal ti příčinou božího hněvu, nýbrž spálit mě dej i se zbrojí, kterou jsem míval, na břehu siného moře mi mohyly nasyp jak muži sudu přenešťastného, ať zvědí i potomci o mně!*

*Vyplň mi tato mé přání a na hrob mi upevni veslo,*

*kterým jsem se svými druhy dřív vesloval, dokavad žil jsem.“*

(Homér, *Odysseia*, v překladu z řečtiny od Rudolfa Mertla, nakl. Odeon, Praha 1984, str. 142)

*Elpénor* nežádá jednoduše o to, aby byl pohřben, on žádá, aby byl oplakán. „Nenech mě tam,“ prosí úpěnlivě, „nepohřbeného, bez pláče“ (*aklauton kai athapton*). *Odysseus* ví, co má udělat: musí pohřbit *Elpénorovo* tělo, oplakat jeho skon a vztyčit pomník. Oběti mrtvým se velmi podstatně týkají i dosud nenarozených a uctěním *Elpénora* *Odysseus* naplňuje také výzvu „ať zvědí i potomci o mně“. Jeho jednání je spojeno – způsobem, který přímo odpovídá *Odysseovu* vnímání – s *Odysseovou* láskou k rodině a úctou k otci, který jej vychoval. Společná kultura tyto komplikované stavy myslí zahrnuje a posiluje jejich platnost. Tím, že *Elpénor* vyžaduje projevy žalu, potvrzuje všechny další náležitě pocity. Vystavuje *Odyssea* jako etickou bytost konfrontací s druhým činí z něj objekt soudu.

Žádný Homérův čtenář nemůže zůstat nedotčen přirozeným a nezkaženým citem, který tak hojně prýští z postav a činí je srozumitelnými navzájem i sobě samým. V každé situaci „vědí, co cítí“ a bez váhání vyjadřují a hájí svůj názor na věci. Příklad *Elpénora* to objasňuje. Obřady a zvyky společné kultury vyplňují mezeru mezi emocí a konáním: napovídají lidem, co správně udělat v situacích, do kterých zasahuje etická představa – když jsou pravými pohnutkami láska, zármutek, hněv nebo pomsta a když stojíme tváří v tvář jeden druhému, duše proti duši. A protože tyto obřady a zvyky jsou společensky vytvořeny a schváleny, legitimizují nejen konání, ale i pocity, které zároveň posilují. Je snazší cítit něco závažného, jestliže to společnost očekává; a ještě snazší, je-li postaráno o určitý repertoár uznávaných gest, jimiž se ustavuje a vnáší řád do ubohého lidského bytí. Proto *Elpénor* může požadovat, aby byl oplakán: podle vládných zákonů společné kultury máte vyjadřovat zármutek.

Etická představa naší přirozenosti dává našim životům smysl. Něco však vyžaduje. Žádá po nás vystavit se soudu. Přestože dýcháme vzduch andělů, musíme být v plné míře lidmi, být přirození a nadpřirození zároveň. Společenství, které přežilo své bohy, má tři možnosti. Může nalézt nějakou světskou cestu k etickému životu. Nebo může napodobit vznešenější city, ač bude žít bez nich. Nebo nebude nic předstírat a zhroutí se, jak říká *Burke*, do „prachu individualismu“. To je věcný výčet voleb, kterým jsme vystaveni a ve zbytku této knihy budu hájit tu první – cestu vysoké kultury, která nás učí žít tak, jako kdyby naše životy byly záležitostí věčnosti. Nejprve se však musíme vrátit k *Elpénorovi*.

Roger Scruton

**Dokončení příště**