

# Domov a bezdomoví

Ivan Dubský —

## Úvodní poznámka Josefa Velka

Od svého založení až do současnosti Filosofický časopis spolehlivým a věrným způsobem vyjadřuje proměny „oficiální“ české politické filosofie na pozadí dějinného utváření českého národa v evropském a západním civilizačním a kulturním kontextu. Následující polozapomenutý text Ivana Dubského Domov a bezdomoví především velmi dobrým způsobem dokládá životní úděl výrazné generace myslitelů, kteří v uvolněné atmosféře 60. let usilovali o zásadní revizi ortodoxního marxismu-leninismu na základě originální recepce fenomenologie, fundamentální ontologie, existencialismu či hermeneutiky a současně jim šlo o zachování utopických nadějí marxistického projektu života ve spravedlivé společnosti a o jeho nové zdůvodnění v rámci různorodých variant „filosofie praxe“. Zdá se, že tyto utopické naděje se vyčerpaly. Čeští političtí filosofové se začali zabývat především morálními, právními a politickými otázkami, jež se týkají zdůvodnění, předpokladů a možností dobrého života a spravedlivého soužití v demokratickém právním státě, a navazovali přitom na různorodé teorie spravedlnosti. Tyto utopické naděje jsou však na počátku 21. století vystaveny zcela novým výzvám komplexních procesů globalizace. Na tyto mnohoznačné výzvy prozatím neexistují žádné přesvědčivé normativní odpovědi a je pravděpodobné, že hledání těchto odpovědí bude vyžadovat zásadní revize již zažitých teorií spravedlnosti na základě interdisciplinární spolupráce politické filosofie a sociálních věd. Dubského text tak lze s odstupem doby současně číst jako inspirativní doklad toho, že přinejmenším v tomto ohledu různorodé generace českých politických filosofů sdílejí podobný životní úděl.

*D'où viens-tu, mon petit bonhomme?*

*Où est-ce «chez toi»?*

Saint-Exupéry

Obrysy domova nám vystupují teprve tehdy, když jsme mimo něj. Jenom vzdálenou cizotou se nám může zjevit původní a blízké to, co nazýváme do-

movem. Teprve tehdy, když jsme vytrženi z původního útočiště, v němž se cítíme přirozeně a v bezpečí, je možno pochopit těžiště a místo, z něhož pocházíme. Teprve z cizoty se lze „vrátit“ tam, odkud jsme vyšli. V hranicích domova, pokud nevznikne ona „možná folie“, která se prostírá mezi blízkým domovem a vzdálenou cizotou, nelze si uvědomit vlastní povahu toho, co znamená být doma. Avšak myslíme-li na domov, vzdálení od něho, pocítujeme dálku, v níž vlastně se může zážitek domova obnovit, jako něco zlého a nesnesitelného, máme pocit ohroženosti, cítíme se vydání všanc světu a jeho člověku „nepřátelským silám“.

Jaká je cesta domů? Jakým způsobem je možno obnovit domov tam, kde za námi „třeskla vrata ráje“? Je stav bezdomoví pouze negativní? Nebo není snad dokonce předpokladem našeho „dospělého“ života? Je možno se vyhnout situaci bezdomoví anebo nazpět se absolutně ztotožnit s původním domovem, z něhož jsme vyšli. Je však vůbec možno „se vrátit“ domů? Anebo je nutno přijmout fakt bezdomoví a sklonit se před ním jako před „světovým osudem“? Co je to vlastně za lidskou situaci, kterou nazýváme „být doma“?

To jsou otázky, které se nám vynořují, když se zamýšlíme nad povahou lidského světa, nad protikladem a ambivalencí domova a cizoty.

Nejde tu o problémy nové, neboť toto napětí lze sledovat od prvních kulturních projevů člověka, ale je pozoruhodné, že teprve s počátky buržoazní společnosti se tento základní vztah lidského bytí ve světě stále více cítí a tematizuje. A ještě pozoruhodnější – nikoli však nepochopitelné – je to, že teprve rostoucí a postupující stav lidského bezdomoví a odcizení vyvolává potřebu klást otázku po domově a návratu k němu.

## Bezdomoví

Situace bezdomoví je v jistém smyslu prvotní. Jen skrze ni je nám dán domov. Otázka „co je a kde je můj domov?“ vzniká tam a tehdy, kde a kdy jsme dovedeni k tomu, abychom – pocítujíc cizotu – ptali se po tom, co jsme ztratili nebo opustili.

U nás se ztráta domova spojovala šireji s romantickou představou ztráty vlasti v důsledku naší národní katastrofy pobělohorské. A proto na prahu 19. století lze někde těžko rozlišovat, kde přechází jedno v druhé. Smysl ztráty domova jako ztráty vlasti se dává Tylovým veršům, které se staly textem národní hymny. Ale již předtím u K. H. Máchy se významově proměňuje ztráta vlasti se ztrátou domova.

V některých Máchových básních se chápe líčení porobené vlasti – v souvislostech s Bílou horou – a líčení současné pustoty jako stesk nad ztracenou slavnou minulostí. Proč se však vlast jako rozvalená zřícenina objevuje např. poutníkovi, až když opouští svou zem a *překročí* „českou mez“, kdy je

již za hranicemi vlasti?<sup>1</sup> A proč se ztráta národní samostatnosti má jevit jako země bez lidí, jako město lidmi opuštěné, jak čteme v tomto fragmentu:

V celé vlasti není zvíře žádné,  
Ani člověk v celé vlasti žádný.

A obydlí všecka pustá stojí;  
S šumotem kde druhdy dav se vinul  
Jest teď ticho, hrůzoslavné ticho. –  
Ani člověk ani zvíře v městě,  
Pusto kolem, každé místo prázdné.  
Jeden každý dům jest otevřený,  
Nezavřená jest každá světnice;  
Náradí jak jindy všecko stojí,  
Jak by obyvatel právě odešel,  
Člověka však nikde nikde není.

Vymřelé však stojí celé město,  
Jako pustá hrobka leží celá Praha,  
Národu co celého hrob zdá se.<sup>2</sup>

Proč je dále člověk představován jako cizinec, ale ne cizinec bez vlasti, ale jako člověk žijící na pusté skále, kam nepřijde slunce, kde panuje stále krutá zima, vytržený ze svazku s lidmi, s milenkou, rodiči, s představou, že nejen za života, ale i po smrti bude sám.<sup>3</sup>

A jak lze vysvětlit závěrečnou otázku v básni „Mnich“:

Kryje hrob je? – či svůj domov našli?  
Či neměli v světě domov žádný?<sup>4</sup>

A proč budoucí vlast se představuje jako mořská hlubina, do níž padá mladý člověk, kterému se říká:

Ty nemáš, chlapče, vlast nižádnou!  
Co tam zveš vlastí, jest jen mrak.<sup>5</sup>

1 Báseň označená vydavatelem jako „Cesta z Čech“. Viz *Dílo Karla Hynka Máchy*. Sv. 1. Vydal a pozn. opatřil K. Janský. Praha, František Borový 1948, s. 128-129.

2 Tamtéž, s. 184-185.

3 Báseň „Cizinec“, tamtéž, s. 282.

4 Tamtéž, s. 200.

5 Tamtéž, s. 100.

A proč ani tento mrak a stín, ani noc a chladná země nebo moře nestačí k tomu, aby vyjádřily opuštěnost a cizotu člověka ve světě, člověka, který jinoštvím přešel z dětství do pustin bezdomoví, a proč se za rájem prostírající svět nakonec chápe jako hrob a nicota?<sup>6</sup>

Věčné nic! v tvůj já se vrhnu klín.<sup>7</sup>

Bez konce ticho – žádný hlas –  
 Bez konce místo – noc i čas – – –  
 To smrtelný je mysl sen,  
 Toť co se „nic“ nazývá.  
 A než se příští skončí den,  
 V to pusté nic jsem uveden – – –<sup>8</sup>

Jsou to snad obrazy ztráty národní samostatnosti nebo její důsledky? Proč se tedy nenaznačuje, že národ se osvobodí z cizí nadvlády? Získá se tím ona ztracená „vlast“? Ze všeho, co bylo naznačeno, vyplývá jednoznačný závěr, že u Máchy je sice spojena zpočátku vlast s domovem, že však chápal proti svým současníkům mnohem hlouběji situaci bezdomoví jako situaci člověka stojícího na prahu nové společnosti, tedy i v tomto smyslu člověka moderního nebo modernějšího než v předchozích érách.

Proto je nutno brát doslova Máchovu alternativu (jestliže by bylo možno takto nazvat perspektivy lidské existence) Homo viator, člověk-poutník, „za jde za onou v obzoru skalinou“. A nikdy ho již nikdo nespatri. To je budoucí „život“ člověka – toto zmizení a zánik – „být uveden v pusté nic“.

Perspektiva a budoucnost člověka je bezpodmínečná. Ona však poskytuje možnost vyplnit stavbou nového domova bezdomoví, stavět nový dům. Máchovi se omylem vytýkalo nevlastenectví. Nebyl menším vlastencem a národním obrozencem než jeho současníci. Současně ale předjal podstatně a takřka ve všech základních rysech nejen jako první u nás myšlenku bezdomoví, ale i cesty z této situace.

Jeho báseň „Aniž křičte, že vám stavbu bořím...“ naznačuje, že Mácha měl na mysli právě toto vnitřní osvobození stavbou nového lidského „bytu“, když užijeme pojem, který on případně uvedl.

6 V širý svět po ráji touhou mroucí

Rámě moje rozestíral jsem –

Po ráji, – a na prsa horoucí

Pouhou, lásky prázdnou tisku zem.

Konec básně „V svět jsem vstoupil, doufaje, že dnové...!“ Tamtéž, s. 179.

7 „Těžkomyslnost“, tamtéž, s. 117.

8 „Máj“, tamtéž, s. 28.

Mácha se necítí být takovým člověkem, který svým postojem pustoší svou vlast, který boří stavbu, na níž ostatní pracují. Bezdomoví není jeho výmysl, ale osud člověka jeho století.

Aniž křičte, že vám stavbu bořím,  
Jež by sama v krátkém padla čase;  
Neb kdy základ krysy rozlézají,  
Celý dům se větrem již kolíbá,  
Jehož krov se k zemi skoupě shýbá,  
Jakou schránu střechy jeho dají? –  
A kdy nové stavení má státi,  
Zdaliž radno stavbu zase jinou  
Na základu u výsosti hnáti  
Předešlé, který byl pádu vinou?

A proto doporučuje položit novou stavbu, nový dům, na nové základy; vybudovat střechy, které budou chránit před bouří i parnem.

Stav bezdomoví, představa světa jako rozmetání všeho pevného, pusté země, rozbitých staveb a prázdných domů a světnic, marnosti veškerého usilování se časné i později objevuje i u jiných myslitelů a básníků, nejen našich, ale i cizích.

Charles Baudelaire, pocházející ze země, která nebyla podrobena cizí moci, se ptá v XLVIII. básni svých „Malých básní v próze“ shodně s Máchou:

„Koho miluješ nejvíce, záhadný muži? Otce, matku, sestru či bratra?“

„Nemám ani otce, ani matky, ani sestry, ani bratra.“

„Přítele?“

„Užíváte tu slovo, jehož smysl mi zůstal až podnes neznámým.“

„Vlast?“

„Nevím, pod kterým stupněm šířky leží.“

„Co tedy miluješ, zvláštní cizince?“

„Miluji oblaka, jež táhnou ... tamhle ... ta zázračná oblaka.“

A Nietzsche pak jen krátce resumuje celou situaci své doby v *Zarathustrově*: „Wo ist mein Heim?, danach suche ich. O ewiges Überall, o ewiges Nirgendwo!“<sup>9</sup>

A pojem Evropana je mu spojen se stavem bezdomoví. „Wir Heimatlosen, wir Europäer von heute“...<sup>10</sup>

9 Nietzsche, F., *Werke*. Bd. 75. Stuttgart, Kröner 1930, s. 304.

10 Tamtéž, sv. 74, s. 293.

A po něm je již možno v našem století opakovat, že „die Heimatlosigkeit wird ein Weltgeschicksal“, hovořit o „wesenhaften Heimatlosigkeit des Menschen“ atd.<sup>11</sup>

A člověk bez domova je takový, „indem er schutz- und haltlos einer ihm fremdartigen, drohenden und unheimlichen Welt ausgeliefert ist. Die Sicherheit des ‚Bürgers‘, des Menschen also, der sich hinter den Verschanzungen seiner ‚Burg‘ sicher fühlt, war für ihn als eine Illusion zusammengebrochen, und ungeborgen stand jetzt der Mensch einer bedrohlichen Umwelt gegenüber, und insofern musste die Angst notwendig zum bestimmten Grundgefühl dieser Zeit werden...“<sup>12</sup>

Příčiny rostoucího pocitu bezdomoví se pak vidí v okolnostech života člověka vydaného silám soudobé technické civilizace, válečným masakrům a více méně nedobrovolnému násilnému vypuzení z domova. To, co promýšlelo několik lidí v minulém století, stává se dnes předmětem masového povědomí. Podle sociologického odhadu se dotýká faktická ztráta domova asi 54 milionů obyvatel Evropy, a to jen za 30-40 let od r. 1915.<sup>13</sup>

Důsledky totálních válek, odvody do armád, válečné zajetí, nucené deportace, vysídlování celých národnostních skupin, nucené práce v cizích zemích, vytváření koncentračních táborů a ghet, to a mnohé další doprovází náš věk neobyčejného rozmachu vědy a techniky. A to se již nepřihlíží k vlastnímu růstu velkoměst a tím – paradoxně – i nedostatku bytovému a nedostatkům při stavbách velkoměstských sídlišť, které nepřispívají ke vzniku živých lidských společenství, ke vzniku pocitu domova.

A odtud roste myšlenka ohroženosti, stav nejistoty, nezakotvenosti a neusazenosti v míře, kterou neznala ani nejtemnější období lidských dějin. Z pocitu bezdomoví množí se neurózy i zločinnost, jak vyplývá z rozborů psychologických, psychiatrických i sociologických, jež se provádí v mnoha západních státech.<sup>14</sup> A jejich výsledky koneckonců potvrzují to, co dosud vnímalo pouze několik básníků a filosofů, že pro současného západního člověka se stalo bezdomoví podstatným životním údělem.

11 Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus“*. Bern 1947, s. 87, 89.

12 Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*. Stuttgart, W. Kohlhammer 1955, s. 161.

13 Uvádí se v Rabl, K. (Hg.), *Das Recht auf die Heimat. Studien und Gespräche über Heimat und Heimatrecht*. Bd. 1. München, Robert Lerche 1958, s. 7.

14 O tom viz Jaspers, K., *Heimweh und Verbrechen* (1909); Zutt, J., *Über Daseinordnungen. Ihre Bedeutung für die Psychiatrie. Der Nervenarzt*, 24, 1953, s. 177 n.; Kretschmer, W., *Heimatverlust und Heimatlosigkeit als Ursachen psychischer Störungen*. In: Rabl, K. (Hg.), *Das Recht auf die Heimat. – Studien und Gespräche über Heimat und Heimatrecht*. Bd. 3. München, Robert Lerche 1959, s. 56 n.

## Bezdomoví a odcizení

Již na první pohled je patrná souvislost situace bezdomoví s odcizením. A v době po druhé světové válce si stále více autorů tento vztah uvědomuje.<sup>15</sup> V podstatě bezdomoví leží odcizení. Avšak jakou povahu má tento druh lidského odcizení? Jaký je vztah bezdomoví k druhým podobám odcizení?

Jestliže bychom se drželi Máchova textu, pak přirozeně nikde není pojato bezdomoví jako projev situace člověka buržoazní epochy. Jeho obrazy bezdomoví poukazují na celkovou ohroženost lidské existence. A proto vysvětlujeme-li si jeho obraz „stavby domu“ ve smyslu společenském, děláme to s vědomím jisté nepřipadnosti tohoto výkladu, protože „stavba domu“ je obrazem stejného řádu jako obdobný pro konečnost lidského života.

Avšak u těch myslitelů, u nichž se objevuje přímo myšlenka odcizení, pozorujeme, že se tak děje s vědomím mnohem větších souvislostí mezi tímto fenoménem a světem buržoazní společnosti. Tento fakt by se mohl vysvětlit jednoduše tím, že Mácha nedělal žádný vědecký rozbor, že se nestaral o mechaniku společenského pohybu, že nesledoval žádné ekonomické analýzy atd. Nicméně věc není možná tak jednoduchá, jak by se zdálo.

Obraťme se tedy přímo k autorům, kteří se problémem odcizení v první polovině minulého století nejhloběji i nejvšestranněji zabývali, tj. k Hegelovi a Marxovi.

Hegel si uvědomoval spojitost odcizení se vztahy v buržoazní společnosti zcela zřetelně již ve *Fenomenologii ducha* (1807). Odcizení je jedním ze stupňů, jimiž prochází sebevědomí k absolutnímu vědění. Je tedy spojeno s lidským jednáním po výtce. Již v každém organismu, každé živé bytosti je dána polarita vnějšího a vnitřního, ale teprve u člověka dosahuje tato polarita zvláštní podoby. Každá individualita má podle Hegela dvojsmyslný svět: na jedné straně je to svět a na druhé situace. Individualita může splynout se světem, vpustit jej do sebe, nebo jej přijmout jako situaci k jednání a „obrátit“ tak to, co jí bylo dáno. Tak vzniká jednota daného a vytvořeného bytí, svět individuality, jednota daného a situace, spojená se svobodným jednáním.<sup>16</sup>

A právě toto vytvořené bytí, čin, který se zpředmětnil, dílo, které bylo zpracováno, je to, co je nejen pro člověka, ale i pro jiné, je tedy něčím svým způsobem vnějším, může být člověku odcizeno. I když je pomíjející, je tím, co může trvat nezávisle na tvůrci.<sup>17</sup>

Ale teprve ve „světě mravního ducha“, tj. ve světě vzájemně se uznávajících osob, rovného práva a tedy v podstatě ve společnosti s převládající zbožní vý-

15 Upozornil jsem na to v knížce *Raná tvorba K. Marxe a B. Engelse*. Praha, SNPL 1958, s. 10.

16 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, ČSAV 1960, s. 219.

17 Tamtéž, s. 244 aj.

robou, jsme v oné sféře, kde vědomí přichází k sobě prostřednictvím svého odcizení, kde bytost si udržuje „své jsoucnou *vlastním* sebezbavováním a znicotňováním sebevědomí“.<sup>18</sup> Při tom však platí, že „v onom zpustnutí vládnoucím v právním světě“, které se osobnosti jeví tak, že je produktem „vnější moci rozpoutaných živelů“, je možno toliko prostřednictvím odcizení osobnosti „vrátit se k sobě“. Jinak se stává osobnost, ačkoli se jeví jako bezprostředně platná, „hříčkou oněch zběsilých živelů“.<sup>19</sup>

Sebevědomí se musí tedy zbavit svého bytí pro sebe, vzdát se ho a tak dosáhnout prostřednictvím obecnosti sebe sama. Realizuje se, stává se *něčím* pouze tak, že se sebe zbavuje, že se sobě odcizuje, klade se tím jako něco všeobecného a tato všeobecnost je pak skutečností, dokonce neotřesenou skutečností.<sup>20</sup>

A tak se svět v podmínkách právního uznání osobnosti ve vztazích buržoazních rozpadá do dvou sfér: první je svět skutečnosti čili „odcizeného ducha“ a druhý, který pak leží nad tímto skutečným, je „etherem čistého vědomí“. Tento útěk „z říše přítomnosti“ cestou „vzdělání“ do „mravního vědomí“ má pak další formy, které nás tady nezajímají. Faktem však zůstává, že Hegel viděl pouze v živu víry a pojmu závěr procesu, jehož východiskem bylo, že sebevědomí je nuceno sebeodcizením realizovat všeobecnost. Konečným výsledkem je pak „rozšířené odcizení na celý svět“, stojící již „mimo jeho rámec jako neskutečný svět čistého vědomí čili svět myšlení“.<sup>21</sup>

U Máchy chápeme, že vytržení individuality z původního pohlčení světa, vytváření oné reality všeobecnosti jako produktu odcizení bylo přijímáno bolestně. Jen „stavba domu“, která se nabízí, je daleko se rozevírající poslední možnost. Tato romantická reakce na počátky buržoazní epochy se někdy vidí i u Hegela. Hegelovi se někdy neoprávněně připisuje také nostalgie ze zvířecí fauny, jejímž byl svědkem. Kupodivu však Hegel si uvědomoval *nutnost* odcizení na cestě sebevědomí k duchu jako most, nebo snad brod, k jeho filosofii, k poslednímu tehdy slovu filosofie. Odcizení bylo proto součástí filosofie kreaace, součástí její logiky.

Marxovo pojetí odcizení navazuje sice na Hegela, ale právě zde nasazuje svou kritiku. Marx vytýká Hegelovi, že jeho koncepce zůstává pouze u sebevědomí, že došel pouze „k abstraktnímu, logickému, spekulativnímu výrazu pro pohyb dějin“. To znamená, že Hegelovy rozbor odcizení nebyly dovedeny přes hranice idealismu, a proto také vyústily v absolutním věděni.

---

18 Tamtéž s. 315.

19 Tamtéž.

20 Tamtéž, s. 318, 319.

21 Tamtéž, s. 338.



Zatímco Hegel v idealistické podobě vylíčil svět privátních vztahů buržoazní společnosti jako realitu odcizeného sebevědomí, přesunuje Marx těžiště analýz odcizení do pracovních poměrů panujících v buržoazní společnosti, ale obrací se přímo k vlastním oblastem lidského chování.

Každý pracovní akt znamená v dané společnosti zvnějšnění člověka, a to dokonce několikeré: práce ustane v předmětu; předmět je tu vně svého tvůrce nezávislý na něm, je mu cizí. Nabývá samostatnosti a „chová se“ cize vůči tomu, kdo jej vytvořil. Odcizení se ovšem projevuje i v samém aktu výroby, v produkující činnosti samé. „V odcizení předmětu práce se jen shrnuje odcizení, zvnějšnění v činnosti práce samé.“<sup>22</sup>

V podmínkách existence soukromého vlastnictví (jak Marx tehdy říkal), kdy práce je pro dělníka vnější, cítí dělník svou práci jako něco vynuceného, jako neštěstí. „Doma je, když nepracuje, a když pracuje, není doma.“ Utíká před prací jako před morem; práce není pro něho štěstím, ale trýzní. A tak se mu stává činnost trýzní, síla nemohoucnosti, plození kastrací.<sup>23</sup> Protože vlastní člověku je však pracovat, stává se to, že pracující v buržoazní společnosti se cítí svobodným pouze v těch situacích, které nejsou specificky „lidské“: jen v jídle, pití, plození. A ve všech lidských se chová „jako zvíře“. Při tom však právě v pracovní činnosti se má projevovat univerzalita člověka, distancce k vlastnímu tělu, možnost svobodného postoje ke svému produktu, což zvíře postrádá.<sup>24</sup>

Výsledek tohoto podstatného odcizení a všech jeho stránek se nemůže neprojevit i ve vzájemném odcizení člověka k člověku. „Odcizení člověka, vůbec každý vztah, v němž je člověk vůči sobě, je uskutečněn, vyjádřen teprve ve vztahu, v němž je člověk vůči druhým lidem.“<sup>25</sup>

A tak se v těchto odcizených poměrech vše proměňuje: osvojení se stává odcizením a zbavení osvojením, odcizení je nakonec zdomácněním („Einbürgerung“) atd.<sup>26</sup>

Odcizení se však netýká jen pracovních sfér, které by se mohly zdát – podle některých Marxových výrobků – jako typicky lidské, ale celé smyslové povahy člověka vůbec. Člověk si totiž osvojuje skutečnost svým lidským způsobem. Člověk si nepřisvojuje skutečnost jen v požitku (jako dělá zvíře), nebo v držení a ovládní věci, ale „každý z ... lidských vztahů ke světu, vidění, slyšení, čichání, ochutnávání, hmatání, myšlení, nazírání, cítění, chtění, činné bytí, milování, zkrátka všechny orgány jeho individuálnosti, tak jako orgány,

22 Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Přel. Z. Sekal. Praha, SNPL 1961, s. 65 a předtím s. 64.

23 Tamtéž, s. 67.

24 Tamtéž, s. 69.

25 Tamtéž, s. 70.

26 Tamtéž, s. 75.

kteří jsou bezprostředně svou formou společenskými orgány, jsou ve svém *předmětném* chování anebo ve svém *postoji k předmětu* osvojováním tohoto předmětu; osvojováním *lidské skutečnosti*, její postoj k předmětu je *činné uplatnění lidské skutečnosti*; lidská *působnost* a lidské *utrpení*, neboť utrpení pojato lidsky, je sebeprožitok člověka.<sup>27</sup>

Sebeodcizení tedy udělalo z nás takové hlupáky a omezence, jak říká Marx, že nějaký předmět je *naším předmětem* teprve tehdy, když jej *máme*, když ho jíme, pijeme, nosíme na těle, bydlíme v něm atd., zkrátka, když jej bezprostředně *používáme*. „Místo *všech* fyzických a duchovních smyslů nastoupilo tedy jednoduché odcizení *všech* těchto smyslů, smysl *mít*.“<sup>28</sup> Člověk se tak zbavil svého „vnitřního bohatství“.

V silách člověka je však překonat tento nepříznivý stav. Lidská skutečnost totiž není nic jiného než zpředmětnění člověka samého. Předměty potvrzují a uskutečňují lidskou individualitu, každý předmět se stává lidským předmětem a člověk se naopak zlidštuje „stává se jím samým“. Tak se zlidštuje nejen svět, ale i smysl člověka, rozvíjí se bohatství jeho přirozenosti.<sup>29</sup>

A společnost, která má odstranit sebeodcizení, je společnost komunistická. Zde si člověk osvoji sebe, navrátí se k sobě, stane se opravdu lidským.<sup>30</sup>

V Marxově výkladu odcizení člověka a návratu k sobě se ozývá několikrát motiv bezdomoví a domova. Nejprve explicitně, když se hovoří o tom, že člověk je a není v práci „doma“. Druhé téma se naznačuje v místech, kde jde o ztrátu lidského smyslu „mít“. A konečně implicitně je obsaženo v celém výkladu sebeodcizení a návratu k sobě. Tu se ukazuje, že odcizená práce je způsob, na němž se názorně demonstruje jednostrannost (a tedy i omezenost) onoho vlastnického pocitu, že něco *máme*, že to *používáme*, a naopak jejím překonáním se vytváří předpoklad ke skutečnému lidskému osvojování věcí, tak se člověk stává člověkem, tím, čím je.

A tato ambivalence nového „mít“, kdy toto „mít“ je vlastně, jako bychom nic „neměli“, neboť se „*pouze*“ lidsky chováme, tj. naturalizujeme se a humanizujeme svět, je jedním z podstatných výsledků Marxova rozboru podstaty lidského odcizení v tak rozvinutých výrobních a směnných poměrech, jakými je buržoazní společnost.

Marxova analýza pracovního odcizení končí proto zcela nutně ve dvojakosti „mítí“, které ústí v humanizaci a naturalizaci člověka. To je přirozeně i nejhlubší rovina, v níž je překonán idealistický postoj Hegelův. Někteří autoři našeho století – dílem nezávisle na Marxovi, dílem v souvislosti s ním –

27 Tamtéž, s. 96

28 Tamtéž, s. 97.

29 Tamtéž, s. 98-99.

30 Tamtéž, s. 92.

se pokoušejí o totéž překonání. Je to jednak Gabriel Marcel, jednak Martin Heidegger. Bylo upozorněno na to,<sup>31</sup> že Gabriel Marcel uvažuje o rozklanosti „mítí“. „Mítí“ předpokládá podle něho nějakou vnější věc, která je nám nějakým způsobem k dispozici. Zcela ve shodě s Hegelem a Marxem – avšak vcelku nezavisle na nich – shledává napětí mezi vnitřkem a vnějškem, nezvratný poměr někoho k něčemu, vysvětlitelnost toho, co „máme“, i naši schopnost to, co „máme“, oddělovat od ostatního. To, co „máme“, je vydáno v plen času: může být ztraceno nebo podlehne zkáze.<sup>32</sup> Avšak Marcelovo pojetí míří zcela jinam než Marxovo a lze je stěží označit za překonání idealismu. I když si uvědomuje ambivalenci „mítí“, jde mu hlavně o to, prokázat, aby „bytí“ transcendovalo „mítí“, a aby bůh jako transcendence se objevil jako ontologické mysterium, které není mým – ne jako tajemství, jež mám a jímž mohu disponovat – ale jako něco absolutního, jako necharakterizovatelné Ty, které nikdy nemohu „mít“, pokud je bůh bohem.<sup>33</sup>

Zdálo by se, že jsou tu náběhy k řešení vztahu odcizení a bezdomoví, návratu k sobě a domů, avšak Gabrielu Marcelovi jde především o mysteriózní transcendenci, která je oním bytím, které překonává pouhé ovládnání věci, a tím arci nevybočuje z teo-ontologického hlediska, které podobně charakterizovalo Hegela.

Mnohem rozvinutější se jeví postoj Heideggerův, jak se s ním můžeme ve stručnosti seznámit v jeho dopise Jeanu Beaufretovi o humanismu.<sup>34</sup> Heidegger dokonce pokládá Marxovo pojetí dějin, opírající se o vztah odcizení, za tak fundamentální, že je pro něj proti jeho učiteli Husserlovi a proti J.-P. Sartrovi jedinou základnou, s níž je potřebné se vyrovnat. Heidegger pokládá bezdomoví za světový osud, a je si vědom blízkosti obou dimenzí – bezdomoví i odcizení – avšak bezdomoví není podle něho vyvoláno společenskou skutečností, ale metafyzickým myšlením.<sup>35</sup>

Člověk – podle Heideggera – opustil a zapomněl na „bytí“ staraje se pouze o „jsoucnost“, a tak ztratil domov a dům svého „bytí“. Tato ztráta domova se připravovala již u Platóna, ve vlastním smyslu začala u Aristotela a táhne se celou západní metafyzikou až k Nietzschevi. Pouze někteří obnovitelé moderní mytologie – jako Hölderlin – pronikají tímto kruhem bezdomoví. I když Heidegger<sup>36</sup> cítí jistou nadřazenost marxistického pojetí dějin (pro uvnitř leží-

31 Srv. Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit*, c.d.

32 Marcel, G., *Être et avoir*. Paris, Aubier 1935, s. 223 n.

33 Tamtéž, s. 196 aj.

34 Srv. Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus“*, c.d.

35 Tamtéž, s. 87.

36 Není zde ani možno reprodukovat s celou pozdní Heideggerovou filosofií bytí. Pokud se týče rozdílu „bytí“ a „jsoucnosti“, je možno pouze odkázat např. na jeho přednášky *Was heisst Denken?* Tübingen, M. Niemeyer 1954.

cí dimenzi odcizení) nad ostatními soudobými filosofickými školami jemu poměrně blízkými, je otázkou, kterou lze stěží kladně zodpovědět, zda jeho schéma, opírající se celou vahou na rozvoji nebo nedostatku metafyzického myšlení (od Aristotela po 19. století), může být dostatečným základem pro překonání filosofického hlediska, z něhož vycházel a k němuž směřoval i Hegel, a zda proto lze odtud vysvětlit situaci bezdomoví a najít z něho cestu.

Jestliže bychom tedy chtěli závěrem shrnout dosavadní řídké výsledky, lze říci, že bezdomoví je jedním ze způsobů odcizení lidského smyslu „mít“. V době, kdy se lidstvo velmi rozsáhle technicky aj. velkoměstsky „zabydluje“ na zemi, v době neobyčejného růstu produkce a směny, v době, kdy celá země začíná být takřka pod kontrolou člověka, kdy věda sleduje všechny možné jevy od zemského nitra až po vesmír, kdy zemský prostor vymezený člověkem se stále podrobněji poznává, právě zde a tady vzniká – v důsledku společenských okolností – stav, v němž člověk takřka najednou, ale zato v ohromné šíři, cítí bolestně ztrátu domova.

*Pocit bezdomoví* tedy vzniká a historicky souvisí s pracovním sebeodcizením člověka v buržoazní společnosti a tak koneckonců se ztrátou lidského smyslu „mít“.

Prostírá se domov a cizota jen uvnitř buržoazních vztahů? Co vlastně ztrácíme, když ztrácíme domov?

## Domov

Otázku, co je vůbec domov, je velmi těžko zodpovědět. Jedni pokládají domov za krajinu dětství a mládí, pro jiné je domov totožný s vlastí, nebo se tu má při vyslovení „domov“ na mysli společenství lidí stejné řeči, mravů, zvyků dějinného osudu atd. Někteří se dokonce domnívají, že ono „místo“, kde se člověk „setkává“ s bohem, lze nazývat domov. Domov je pak podle nich božím darem.<sup>37</sup>

Odpovědi na otázku přestávají být dokonce nezaжатé. Existují pokusy stanovit pevný a jednou provždy daný pojem domova pro každého člověka, určený prostorovou nebo dokonce teritoriální připoutaností. To má vést ke stanovení *práva* na domov jako jednoho ze základních lidských práv, což je cílem především různých revanšistických ideologií.

V základě je každý pokus stanovit takto vymezený pojem domova odsouzen k zániku. Lze jednou a provždy určit, co je domov?

Proti těmto omylům – více nebo méně záměrným – vystupují některé opačné pokusy, jež můžeme sledovat v posledních letech.

---

37 Srv. Küneth, W., Die Frage des Rechts auf die Heimat in evangelischer Sicht. In: Rabl. K. (Hg.), *Das Recht auf die Heimat*, Bd. 1., c.d., s. 13, 17 n.

Všechny tyto pokusy zamyslet se nad tím, kdy a jak je člověk ve světě doma, směřují většinou k původnímu určení lidského bytí ve světě. A tu tak nebo onak se dochází k tvrzení francouzského spisovatele a letce, který za druhé světové války se zřítíl někde do Středozevního moře – Antoina de Saint-Exupéryho.

Saint Exupéry totiž napsal: „J'ai découvert une grande vérité. A savoir que les hommes habitent.“ „...je suis d'abord celui qui habite.“<sup>38</sup>

Jestliže totiž začneme zkoumat to, co znamená bydlet, pak hned, jak jsme viděli již u Máchy, připadneme na souvislost mezi „býti“ a „bydlet“. U Máchy se užívá substantiva „byt“ ve smyslu „bytí“ –

Klesla hvězda s nebes výše

.....

.....

Padá věčně v věčný byt.<sup>39</sup>

Anebo jinde: Zapomenutý hrob, věčnosti skleslý byt.<sup>40</sup>

V Německu dokonce se objevuje souvislost mezi „bydlet“ a „stavět“. Starohornoněmecké slovo pro stavět (bauen) „buan“ znamená podle Heideggera<sup>41</sup> to, co stavět. To znamená zůstatvat, zdržet se. I když se do současnosti tento smysl slovesa bauen jako wohnen ztratil, je přece jen možno jeho stopy zjistit ve slově sused – der „Nachbar“. Der „Nachbar“ je der „Nachgebur“, der „Nachgebauer“, to je ten, který bydlí blízko. A všechna slovesa jako buri, büren, beuren, beuron se vztahují k bydlení, k místům bydliště.

Tak se ukazuje v češtině i v němčině souvislost mezi bytím a bydlením. Ve starohornoněmeckém „Buan“ je pak jasná korespondence mezi „já jsem“, „ty jsi“ – „ich bin“, „du bist“. A tak Heidegger může poukázat na to, jak daleko sahá podstata bydlení: „Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind, ist das Buan, das Wohnen. Mensch heisst, alles Sterblicher auf der Erde sein, heisst: wohnen. Das alte Wort bauen, das sagt. Mensch sei, insofern er wohne...“<sup>42</sup>

Zůstatvat a zdržovat se, tj. bydlet, je tedy v nejnvnitřnější souvislosti s bytím. Je to způsob, jakým člověk existuje ve světě v nejpůvodnějším slova

38 Saint-Exupéry, A. de, *Citadelle*. Paris, Gallimard 1948, s. 26. Na filosofický dosah těchto vět poukázal O. F. Bollnow ve své práci *Neue Geborgenheit*, c.d., s. 164 n.

39 *Dílo Karla Hynka Máchy*, c.d., s. 22.

40 Tamtéž, s. 43.

41 Tento výklad pochází z přednášky proslovené 5. srpna 1951 v Darmstadtu v cyklu „Člověk a prostor“ a nazvané *Bauen, Wohnen, Denken*. Citováno dle Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske 1954, s. 146.

42 Tamtéž, s. 147.

smyslu. V tomto nejvnitřnějším smyslu je ovšem prvek prostorovosti poněkud v pozadí. Být, nacházet se „v bytí“, nepředstavuje v této rovině ještě něco prostorově daného. Na základě Jakoba Grimma<sup>43</sup> bylo poukázáno na to, že je-li člověk „v bytí“, neznamená toto „v“ především nějakou souvztažnost mezi mnou a určitou prostorovou strukturou. „In' stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; ‚an‘ bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo.“<sup>44</sup> Situace lidského bytí je tedy podstatně to, že člověk je zabydlen ve světě, že jako smrtelná bytost je tu. A naopak, že člověk je tu jen potud, pokud v tomto smyslu „bydlí“.

Bydlení lze proto označit jako zvláštní, člověku vlastní a vnitřní vztah ke světu. Bydlení pak lze jen povrchně pojímat v úzkém smyslu jako pobyt v domě. Je sice pravdou, že tento stav označovaný jako bydlení je dán v tom, že bydlíme, že uprostřed nedohledného prostoru, který před člověkem „obydlen“ nebyl, a byl tedy pustý a hrozivý ve své rozlehlosti i podobě, vytváří si člověk uzavřený, intimní prostor, místo, v němž je „doma“, ale vpravdě jde jen o jeden způsob obývání. V lidském „bytu“ je však nejen zahrnuto vlastní stavění domu, zřizování staveb (aedificare), ale i pečování a pěstování (colere, cultura – nebo v němčině: Acker *bauen*, Reben *bauen*<sup>45</sup>). Tedy kultura přírody a její humanizace.

Lidské bytí ve světě, které se někdy označovalo jako „vrženost do světa“, bylo v existencialistické filosofii chápáno jen jako stav, v němž je člověk vydán na pospas fúriím pustého světa, jako totální ohroženost. Ve skutečnosti je v povaze lidského, že člověk svým způsobem je a bydlí ve světě. „Der Mensch ist nur, indem er *wohnt*. Das bedeutet: der Mensch ist nicht einfach in dem Sinn in die Welt geworfen, dass er als ein grundsätzlich raumloses Subjekt in eine grundsätzlich fremd bleibende raumhafte Welt hineingestellt wäre und dass ihm der Raum so wesensmässig äusserlich bliebe, ein blosses Bezugssystem, in das er an einer beliebiger Stelle hineingesetzt wäre, sondern dass er sein Sein nur gewinnt, indem er bauend seinen Raum schafft und gestaltet, indem er in diesem ursprünglichen Sinn nicht nur irgendwie im Raum *ist*, sondern Raum *hat*, d. h. Spielraum seiner Bewegung, Lebensraum im weitesten Sinn.“<sup>46</sup>

Neméně pozoruhodné jsou výsledky, k nimž se dochází k analýze toho, co znamená bydlet. Ve starosaském „wuon“ a gotickém „wunian“ se ozývá rovněž to, co ve slově „stavět“, totiž zdržovat se, zůstávat. V gotickém „wunian“

43 Grimm, J., *Kleinere Schriften*. Bd. VII. Berlin 1884, s. 247.

44 Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, M. Niemeyer<sup>8</sup>1957, s. 54.

45 Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, c.d., s. 147.

46 Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit*, c.d., s. 167-168.

se pak objevuje ještě zřetelněji, jak je třeba chápat toto setrvávání: Wunian heisst: zufrieden sein, zum Friede gebracht, in ihm bleiben. Das Wort Friede meint das Freie, das Frye, und fry bedeutet: bewahrt vor Schaden und Bedrohung, bewahrt – vor ... d. h. geschont. Freien bedeutet eigentlich schonen... Das eigentliche Schonen ist etwas *Positives* und geschieht dann, wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas eigens in sein Wesen zurückbergen, es entsprechend dem Wort freien: einfrieden. Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heisst: eingefriedet bleiben in das Freye, d. h. in das Freie, das jegliches in sein Wesen schont. Der Grundzug des *Wohnen ist diese Schonen*.<sup>47</sup>

A také obráceně platí, že člověk dochází k míru jen tehdy, jestliže je schoopen – takto bytostně – bydlet. Jinak zůstává bez útočiště, sužován strachem, ze všech stran ohrožován.

Bydlení ovšem předpokládá i skutečné obývání domu, tedy i stavbu domu, a užívání domu jako zvláštního zařízení. Bydlet v domě není ale jednoduché užívání nějakého zařízení mezi jinými. Mezi finalitami, v nichž se odehrává lidský život, má dům privilegované postavení. Dům totiž není na konci lidské aktivity, ale na jejím počátku.<sup>48</sup>

V čem tedy záleží onen vnitřní smysl domu, co je to za zvláštní místo, které je výsledkem aktivity, aby bylo jejím základem a východiskem?

Domem si vytváří člověk určitý vymezený prostor, náš „kout světa“ (Bachelor). „Uprostřed“ prostoru, který chápeme nejen jako neutrální matematický prostor, ale který zároveň na nás doléhá svou nezměřitelností a nekonečností, staví si člověk dům. Je to zařízení, které přirozeně chrání před vnější nepohodou, ale jež skrývá i další smysl, vážící se právě na typicky lidskou situaci „být ve světě“. Také zde jsou důvody, proč člověk buduje 4 ochranné stěny a nad nimi pevnou střechu. Jimi odděluje svůj prostor od vnějšího. Původně se dokonce vymýcené místo pro sídliště nebo tábor nazývalo někde jménem, jež později se rozšířilo na celý prostor (Raum, Rum v němčině).<sup>49</sup>

Dům stojí na vymezeném místě a je omezen stěnami a střechou. K jeho hlavním prostorovým vlastnostem patří tedy mez, omezení. V hranicích domu člověk zůstává, a jimi se odděluje od neohrazeného, cizího, „nelidského“ světa. Toto zůstávání na místě, které se realizuje domem (ve francouzštině proto jako u nás má „demeure“ také v sobě něco stálého, trvalého), díky tomu, že jde právě o mez, hranici, má konstitutivní význam pro člověka.<sup>50</sup> Zde se totiž vytváří lidský prostor, který je člověku nejbližší a nejvlast-

47 Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, c.d., s. 149.

48 Lévinas, E., *Totalité et infini*. La Haye, Martinus Nijhoff 1961, s. 125.

49 Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, c.d., s. 154 n.

50 Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit*, c.d., s. 179-180.

nější, kterého používá jako refugium a z něhož vychází do světa. Tato snaha vytvořit si „lidský prostor“ a „lidský kosmos“ stavbou je názorná zvláště na extrémních případech. Mýtus o stavbě babylonské věže, stavby labyrintů atd. naznačují, jak hluboká je touha člověka zlidštit prostor obrovskou členitou stavbou. Na vlastním prahu kultury se objevuje idea a s vypětím všech tehdejších technických schopností se usiluje o to, aby omezení lidského bytu rozšířila se takřka na celý prostor vnějšího světa, aby stavba sahala až k nebi. Avšak tento lidský kosmos, vytvořený čtyřmi zdmi a střechem, nemusí být rozlehlý, ba dokonce ho reprezentuje každá chata.<sup>51</sup>

Položit hranice mezi mne a svět stavbou domu, vytvořit si sobě přiměřený prostor znamená přirozeně, že tento prostor a jeho hranice jsou určeny především dimenzemi lidského těla. Všechn materiál, kterého je použito při stavbě domu, je přizpůsoben tomuto cíli, rozměry a uspořádání lidskému tělu. „Das Haus ist ein schlechthin zweckmässiges Gefüge, vom Menschen zu menschlichen Zwecken hervorgebracht.“<sup>52</sup> Tak vzniká prostor člověku blízký, jemu určený, jeho dimenzemi daný, jím vytvořený, prostor jiný, než je prostor vnějšího světa.

S omezením i s tím, že dům je „lidským kosmem“, souvisí i další rys lidského obydlí – jeho uspořádanost. Dům je jistým řádem, který je postaven proti „chaosu“ panujícím venku. Člověk si uspořádáním svého vlastního prostoru chce vytvořit prostředek k obraně proti vně působícím ničivým silám.<sup>53</sup> Je to jednak dáno snahou o totální uzavření tohoto prostoru, v němž se hledá nejen „ochrana proti bouři, dešti, nepohodě, zvířatům a lidem“, ale dům musí také zaručit, aby ve své uzavřenosti mohl se zde naplnit lidský život v pospolitém svazku s ostatními blízkými. Také tím je dána nutnost uspořádání.

Ale při vši snaze o uzavřenost prostoru svědčí dům o tom, že není místem, které může být dokonale uzavřeno. A dokonce by tím ztratilo svůj smysl. Dům je právě místem, kde se člověk odděluje od světa, ale tato separace je stále ve světě. Okna i dveře otevírají člověku cestu ven. Je tu tedy jisté dialektické napětí mezi vnitřkem a vnějškem, jehož reprezentací jsou okna a dveře, lze vstoupit buď „dovnitř“, nebo jít „ven“.

A jaký smysl má toto zvláštní počínání člověka? Proč si staví prostor, v němž bydlí? Proč si uspořádává svůj „byt“ a proč tímto zvláštním způsobem „zůstává“?

A tu se objevuje, jak nosným smyslem je ono první „bydlení“ ve světě. Názořem, že bytí „je vrženo do světa“, se překračují „die Präliminarien, wo das

51 Bachelard, G., *Poetik des Raumes*. München, Carl Hanser Verlag 1960, s. 36.

52 Hegel, G. W. F., *Sämtliche Werke*. Bd. 13. Hg. von H. Glockner. Stuttgart, Fr. Frommanns 1939, s. 307.

53 Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit*, c.d., s. 179.



Sein, ein Wohlsein, wo das menschliche Wesen in ein Wohlsein hineingelegt wird, in ein Wohlsein, das mit dem Sein ursprünglich verbunden ist“.<sup>54</sup> A tato spjatost, která je původní, je určena hodnotami, které jsou dány vnitřkem „obydlí“. „Drinnen im Sein, im Sein des Drinnen, empfängt und umfängt eine Wärme des menschlichen Wesen“.

Vnitř, v domě, vzniká několikerá vrstva důvěrnosti, atmosféra nebo klima intimity. Obklopen prostorem, který oživil, setkává se tu člověk s druhými lidmi, spojuje se s nimi, a proto je dům i místo důvěry.<sup>55</sup> Prožití společného času s někým, v rodině, přátelství atd. dostává svou nejvlastnější tvář ve zničeném vztahu, daném i prostorem domu, svým způsobem omezeným. V něm je teprve možná diskretnost a naopak vztahem k druhému se naplňuje vnitřek domu a obydlí se oživuje.

Klima intimity je ovšem určeno i vlastní povahou oživeného prostoru. Ukazuje se, že jen lidským dimenzím vyhovující prostor je schopen vzbudit tuto atmosféru, v níž se člověk cítí „u sebe“ skryt a v bezpečí.

Důvěrnost domu je tedy určena tím, že je oživlý. To znamená, že zde člověk má svou minulost, přítomnost i budoucnost, které vytvářejí jisté dynamismy svého druhu. „In seinen tausend Honigwaben speichert der Raum verdichtete Zeit. Dazu ist der Raum da“, napsal proto právem Bachelard.<sup>56</sup>

Z atmosféry intimity a možné radosti, z pocitu důvěrnosti a blízkosti, kde není třeba takřka nic objevovat, „kde každé očekávání již bylo nebo může být typickým způsobem vyplněno“,<sup>57</sup> lze se teprve vydat na cestu do světa, dosahovat něčeho neznámého a vzdáleného, pracovat a dobývat, přisvojovat si a tvořit.

K tomu, aby však člověk byl ve světě, předchází to, že člověk „je“, že je jen potud, pokud je někde na určitém místě ve světě, v určitém místě v prostoru a v určitém místě lidské pospolitosti.

A tady se dostáváme opět k původní otázce: co je to domov? Vše, co platí o smyslu domu, jen ovšem pro oblast života jednoho člověka jako užším chránícím prostoru, kam se člověk utíká, platí také o širším okruhu životním, který nazýváme domovem.<sup>58</sup> Domov není jen *můj* individuální, ale přesahuje mne. Je to však místo, kde jsem u sebe, ať již v širších společenstvích, daných různými zájmy jednotlivých společenských skupin, k nimž náležím

54 Bachelard, G., *Poetik des Raumes*, c.d., s. 39.

55 Minkowski, E., Espace, intimité, habitat. In: Berg, J. – Bilz, R. – Bollnow, C. (Hg.), *Situation, Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie*. Utrecht, Antwerpen 1954, s. 180. Srv. také Lévinas, E., *Totalité et infini*, c.d., s. 128.

56 Bachelard, G., *Poetik des Raumes*, c.d., s. 40.

57 Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha, Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého 1936, s. 73.

58 Tamtéž. Srv. též Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit*, c.d., s. 186.

nebo jsem s nimi různou mírou spjat. K domovu v tomto širším smyslu náleží, jak popsal Jan Patočka, vrstvy rodinného, místního a státního, různé světy lidských povolání, v nichž je každý svým způsobem „zdomácnělý“, vztahy, jimž na základě tradic a zájmů rozumí.

„Domov však *není* ... podle mé okamžité pozice orientované centrum. Domov není tam, kde jsem právě já, nýbrž já sám mohu být z domova vzdálen; domov je útočiště, místo, kam patřím více než kamkoli jinam. Je to část univerza, která je nejvíce lidsky proniknuta; věci jsou zde již takřka orgány našeho života ... jsou nepřekvapivé a nenápadné.<sup>59</sup>

Když se budeme ptát po tom, co určuje hranice lidského domova, pak zjistíme, že domov není nic absolutně stálého, ale že hranice vzdálenějšího domova se „strou do neurčita a zanikají v nezdomácněném, cizím, dálavě. Dálava a cizota má opět své odstupnění a své zvláštní modality...“ Avšak ani ona „nemá ráz naprosté neobeznámenosti, nýbrž je zvláštní modus orientovaného pochopení, a to v kontrastu k domovu... Ale dálava a cizota je taková, že na každém kroku je možné překvapení, předmět i lidé se chovají nebo mohou chovat na každém kroku jinak, než jsme zvyklí z domova“<sup>60</sup>

Domov je tedy něco relativního. Avšak nikoli absolutně, jak se zdá těm, kteří jsou buď vykořistěni, nebo zaujati svým majetkem, domnívající se, že tu něco „mají“, nebo konečně jsou neusazení „nonsédentaires“, lidé stále neklidní, bez zastavení putující po světě.<sup>61</sup>

A tady se konečně dostáváme k poslední souvislosti mezi Marxovým rozbohem lidského smyslu „mít“ a domovem. Domov není tedy místo, které bychom mohli „mít“ jako nějaký předmět ve vlastnictví. Není totiž často ani tam, kde právě jsme. A naopak tam, kde právě jsme, kde jsme „v domě“ a držíme se velmi úpěnlivě svého „bytu“, nemusíme být „doma“. To, že „máme“ domov, znamená – ve smyslu Marxově – že dáváme světu lidský smysl, že lidsky žijeme ve světě. „Mít“ domov znamená proto „lidsky být“. A to platí pro všechny dimenze, domova – vzhledem k vnější cizotě; je to jejich podstatný význam, který uniká jak omezeně „usazenému“, tak naprosto neusazenému člověku putujícímu ve světě jako „po poušti“.

59 Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 74.

60 Tamtéž.

61 Jim se stále věnuje větší pozornost. Srv. k tomu Holthusen, H. L., *Der unbehauste Mensch*. München, Piper 1951, nebo Bodelschwingh, F. von, *Der nichtsesshafte Mensch als gesellschaftliche Ausnahmserscheinung*. In: Rabl, K. (Hg.), *Das Recht auf die Heimat*. Bd. 3, c.d.; Kretschmer, W., *Heimatverlust und Heimatlosigkeit als Ursachen psychischer Störungen*, c.d.

## Návrat domů

Bezdomoví, vyvolané jak jsme viděli různými okolnostmi, vyvolává touhu člověka po návratu domů. Tato touha může nabýt ovšem zcela podivných podob, než které bychom si ponejprv dovedli představit. Mezi ně patří mimo jiné i Baudelairovo motto k jedné jeho próze: Anywhere out of the world.

Jiným takovým zvláštním pokusem je doslovný návrat tam, odkud jsme vyšli. Podle Pascala přicházejí na nás skoro všechna naše neštěstí z toho, že jsme nedovedli zůstat ve své světnici.

Po Máchovi to byl František Halas, který v právě uvedeném smyslu pocituje cizost a prázdnotu světa<sup>62</sup> a odtud hledá „cestu zpáteční“. A tento „návrat“ (Až do tmy vrátím se jak před zrozením...) myslí Halas doslova, ať v mottu ze Sofokla (Vrátíme se tam, odkud jsme vyšli) k jedné básnické sbírce, či ve známé próze Já se tam vrátím... „Už aby bylo po tom pekelnování místy, kam nepatřím. Ať svítí světla milovaných chalup, ne jako bóje v dálce, ale betlémsky radostně a vytrvale. Všechny cesty vedou do Kunštátu, do Zbožňku a do Rozseče. Hranečníky zarazilo dětství. Toho skřípání kol na cestách křižujících se v mém srdci! Ať si jen země letí do prázdna, ať si jen letí, jen když zbude jistota jednoho místa, místa posledního, místa jen pro hrob. Chci ho mít tam, jen tam u nás. Kdyby mi jen oči pro pláč zbyly, já se tam vrátím, já se tam i poslepu vrátím.“<sup>63</sup>

Tento postoj Halasův zachycuje jednu podstatnou stránku toho, jak člověk bydlí ve světě, jeho putování mezi zrozením a smrtí nebo lépe kruh, který těmito dvěma póly života vzniká. Halasova poezie i jeho životní dílo je jinou stránkou jeho lidského „bytu“.

Proti tomu však ti, kteří tak zoufale staví „šťastný domov“, domnívajíce se, že tak dosáhnou jistoty a neotřesitelnosti ve světě, domnívajíce se, že postaví pevnost proti světu, do které se skryjí a utečou, připomínají obyvatele a tvůrce stavby, kterou popisuje Franz Kafka ve stejnojmenné povídce.<sup>64</sup> Na počátku se živočichu zdá, že jeho stavba, kterou si zřídil, je povedená. Svou stavbu nedělá ze zbabělosti, ale postupně, když je na vrcholu života a kdy stavba je hotova (a veškerá aktivita utichá), ztrácí pojednou tvůrce stavby klid. Uvědomuje si možnosti, které ho ohrožují, přenáší své zásoby sem

62 ... prázdno v nás nebe svět celý obklopuje ... vykázán ze štěstí, jež domovem je jiných ... z dětských hodin poslední chmýří odlétá / zabloudil jsi v letech svých ... za tajemství co v samotě mé zraje / když z rodné země spánku vyšel jsem / tak náhle třaskla za mnou brána ráje / a zůstala jen sirá zem ... a dávno odpoután od šňůry pupečné / tak vzdálen narození ... opuštěnosti / v níž je nám tady žít ... domovina Nikde v tichu závírném atd. Srv. Halas, F., *Básně*. Praha, Československý spisovatel 1957, s. 150, 117 n.

Náš smutek dny se šíří / jak srdce v kůře stromu / a kroky naše mívá / jen domů, domů, domů.

63 Tamtéž, s. 296.

64 „Der Bau“, česky „Doupě“. *Světová literatura*, 1957, č. 3, s. 132 nn.

a tam, aby mohl vzdorovat dlouho nepříteli, kterého sice zpočátku očekává jen na místě vchodu do stavby, ale nakonec se cítí ohrožen totálně. Celý jeho uměle vybudovaný labyrint je pak tak pochybné útočiště, že by snad vůbec bylo nejlépe zůstat venku, udělat si nějaký náhradní ochranný prostor, nebo že se vydá do dálek započít opět bezútesný život, který vedl předtím, než si vybudoval své pevné obydlí. K těmto nejistotám o své stavbě se připojují nejistoty o možném nepříteli, který může být nejen lump, znalý staveb podobného druhu, ale dokonce i zcela nevinný tvoreček. Ve své úzkosti nemá ani nikoho, komu by plně mohl důvěřovat, jen sobě a své stavbě. Ale právě to obojí je pochybné. Poměr mezi jeho nadměrným úsilím a pocitem zabezpečení není pro něj příznivý. Má sice chvíle, kdy si říká, že to, co udělal, je *jeho* hrad, který nikomu nenáleží než jemu, že se i při jeho smrti nic neztratí, protože jeho dílo tady bude; avšak všechno je tiché a prázdné. A v tomto tichu jen naslouchá šelestům a doufá, že bude schopen mezi nimi se orientovat tak, aby očekávanému vetřelci se mohl bránit. Znovu a znovu předělává svůj systém bydlení, způsobuje nakonec i škody na svém díle, které se snaží znovu odstranit, mění plány, nervózně přechází z činnosti do činnosti, všechno hned opouští, aby se jinde dal do jiného projektu, ani v klidu již nejí, dělá vše už zcela mechanicky, vrtá se hlouběji, aby měl více pokoje a míru, ale ten tady není. A nakonec dospívá tam, že vůbec nechce jistotu.

Tato Kafkova próza (spolu s jinými podobnými jako *Při stavbě čínské zdi*) představuje nám stav člověka zaujatého pouhým stavěním, člověka, který se nenaucil „bydlet“. Ve stavu totálního technického a společenského ohrožení, kterému je vydán člověk kapitalistické éry, kdy dokonce zapomněl na vlastní smysl svého bytí a chce ho překlenout vnější ochranou, jež se mu jeví na počátku tak spolehlivá, ale nakonec ho především ona sama pohltí, rýsuje se teprve v horizontech komunismu onen lidský smysl bytí.

Tu jsou dvě extrémní situace: jedna, která zdánlivě směřuje k popření světa, která přes pustiny bezdomoví chce jen, aby se život navrátil do výchozího bodu, a tedy zdánlivě nic nestaví. A druhá, která je stavbou po technické stránce tak zaujata, že propadá strachu a úzkosti, že z potřeby dosáhnout jistoty a bezpečí se cítí nakonec ve své úplné nejistotě „doma“. První, která je si jista jen svou poslední možnou situací, druhá, která je nakonec – při veškeré touze po klidu a bezpečí – zcela ohrožena a v tomto ohrožení promarňuje svůj lidský smysl.

Na jedné straně máme tedy pouhé zřizování domu, jako prostředku k bydlení, na druhé pak vlastní lidský „byt“: „Denken wir die Zeitwort, ‚wohnen‘ weit und wesentlich genug, dann nennt es uns die Weise, nach der die Menschen auf die Erde unter dem Himmel die Wanderung von der Geburt bis in den Tod vollbringen. Diese Wanderung ist vielseitig und reich an Wandlungen. Überall bleibt jedoch die Wanderung der Hauptzug des Wohnens als

des menschlichen Aufenthalts zwischen Erde und Himmel, zwischen Geburt und Tod, zwischen Freude und Schmerz, zwischen Werk und Wort.<sup>65</sup>

A v tomto smyslu lze hovořit o Máchově i Halasově pojetí domova jako světě, který je obýván smrtelníky. Návrat domů v tomto smyslu je cesta člověka po světě, cesta takového člověka, který lidským způsobem ve světě bydlí.

Mácha i Halas se zdají být tak vzdáleni světu, že se jim vytýkalo dokonce to, že „věčné nic“ nebo „nikde“ jsou u nich tak zdůrazněny, že jejich „nihilismus“ je škodlivý a bořivý. Avšak přitom právě oni „shromažďují svět“ do toho, co se říká, udržují svět v lidské míře, chovají se podle potřeby člověku vlastní a bytostné. Pouhý život, který se žije, není ještě „bydlením“. „Denn der Mensch ‚wohnet‘, wenn er wohnt, nach dem Wort Hölderlins ‚dichterisch‘ auf dieser Erde.“<sup>66</sup>

Proto Máchovo i Halasovo básnění je jedním z podstatných rysů lidského bytí ve světě, a proto i jen částečně, ale přece dostatečně výrazně se u nich objevuje motiv stavby nového domu:

Nový základ vložte v zemi plodnou;  
Na něm nový dům buď založený,  
Jehož střechy přede bouří škodnou  
I před parnem denním vás uchrání. –  
Kdyby však před stavby ukončením  
Konec vzala stavba s mojí bděním  
(Spaní člověk mdlý se neubrání!)

Pak na místo mistra zesnulého  
Některý z učenců jeho vstane,  
Ten přikročí k dráze znamenáné  
K ukončení stavení nového.<sup>67</sup>

A protože podle Goetha básnická řeč se dotýká hlubších souvislostí než řeč obvyklého života, udržuje básnická řeč otevřenou oblast, v níž člověk pod oblohou, zde na zemi, obývá svět.<sup>68</sup>

Vedle toho jsou tu i díla člověka, kterými se svět zlidšťuje a jimiž rozšiřuje okrsek domova v bytostném smyslu. Není to však pouhé technické ovládnutí přírody, ale právě její humanizace jako naturalizace člověka, osmyslení přírody a zachování její přirozenosti, které je dalším způsobem onoho vlastního

65 Heidegger, M., *Hebel – der Hausfreund*. Pfullingen, Neske 1957, s. 17.

66 Tamtéž, s. 31-32.

67 *Dílo Karla Hynka Máchy*, c.d., s. 180.

68 Heidegger, M., *Hebel – der Hausfreund*, c.d., s. 38.

lidského „bytu“. Příroda, která je hrozivá a chaotická, člověku v nejvlastnějším smyslu cizí, se stává v humanistickém smyslu opět přirozená a blízká, z níž vychází a do níž zapadá vše, co zde je. A dát smysl slovem i počínáním tomuto nejvlastnějšímu lidskému okolí, je posláním člověka.

Zlidštění se však týká ještě dalších dimenzí, které leží mezi mým domovem a cizotou. Je to oblast lidského společenství, kde také existuje „návrat domů“, tj. rozšíření lidského smyslu i na tyto okruhy. Také zde se obrací člověk od života jako prostředku k životu činnému mezi svými. Univerzální produkci, která je člověku vlastní, bude rovněž umožněno, aby přestala být fyzickou nutností, ale stala se člověku vlastní, aby v práci i ve styku s druhými dokončil člověk svou humanizaci, „návrat“ k sobě, ke svému bytí, aby činnost „bezprostředně ve společnosti s druhými atd. se stala orgánem mého životního projevu a určitým způsobem osvojování *lidského* života“.<sup>69</sup> A tento úkol komunismu jako formy *lidské* společnosti je jedním z nejvelkolepějších návratů člověka k sobě, do svého domova.

---

69 Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844, c.d., s. 97.*