

# Věci/znaky, jazyky/komunikace, kultura a cena lidského vědomí: o konstrukci kulturních hodnot „zdola“ a novém humanismu<sup>1</sup>

Emil Volek

Arizona State University, Tempe

## 1. ÚVOD

K sociální konstrukci kulturních hodnot v humanitních studiích se přistupuje obvykle způsobem „shora dolů“: zaujme se — více či méně vědomě — určitý ideologický postoj a nežádoucí společenské stereotypy a jiné defekty jsou odtamtud hbitě rozpoznány a ve vší vážnosti odhaleny, odsouzeny a zavrženy. V závislosti na zastávané ideologii může být všechno a nic buď vyneseno do nebes, či naopak zbaveno aureoly. „Politicky korektní“ kritici obviňují ty „pravcové“ a *vice versa*. Od vynálezu politiky v Aténách můžeme jako přihlížející a „politické bytosti“ hru sledovat, přidat se k té či oné straně nebo uzavírat sázky. Tu a tam si všimneme, že hra je zmanipulovaná a že politické zájmy té či oné strany mocně převažují sílu argumentů. Sociální život vždy bude komplexnější, než jak se jeví moderním či postmoderním očím.

Tradice, typ našeho povolání, skupina kolegů, s nimiž pracujeme, nás tlačí k jistým volbám. Tak čteme v knize *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*:<sup>2</sup>

Současné kritické perspektivy by měly zřejmě vzít v potaz dvě soupeřící historie. Podle první z nich „smrt teorie“ předznamenala re-politizaci kritiky, [podle druhé z nich] se údajně „navracíme“ k historii i ke všem varietám politiky identity (identity politics) a k rozličným definicím kulturních studií (s. xix).

Opakování slova „politika“ a jeho odvozenin nám ukazuje — a není to žádné překvapení —, že postmoderní „lehká politika“ („politics light“) je součástí obou odvětví takzvané „post-teorie“ (k této „teorii“ více Volek 2009). Zdá se, že literatuře „literatura“ nestačí, stejně jako kultuře nestačí „kultura“.

Tento zjevný *nedostatek* je s námi od počátků civilizace a od počátku kritiky jako profese a sahá až ke starým Řekům. S humorným dojetím to stojí v Platónově dialogu *Ión*. Vypráví příběh o vycházející hvězdě kritiky, specialistovi na Homéra (ještě ne na toho ze *Simpsonových*), který zrovna dostal nějakou cenu za kulturní studia

---

1 Přednáška na Taft Research Center, University of Cincinnati, z 11. března 2014. Text nese stopy ústního přednesu.

2 Cohen et al. (ed.) 2001.



z Harvardu nebo Yalu za své novátorské vhledy o zemědělství a/nebo ekologii v *Odysei*. V parodovaném dialogu Sókratés odkryje, že Ión nerozumí v literatuře vůbec ničemu, *nota bene* nerozumí vůbec ničemu ani mimo literaturu, a že samozřejmě ještě míň rozumí zemědělství, a proto se slavnostně rozhodne vstoupit do politiky. Z nějakého důvodu (a *logos* jím určitě není), má pocit, že ho v ní čeká skvostná kariéra.

Od doby, kdy vyšly *Material Events*, uběhly z pohledu současných humanitních studií eóny let, protože „nové“ se zoufale hledá ve stále kratších cyklech a nevádí, že má stále menší význam. Ale mám zato, že ona citace pořád vcelku adekvátně vystihuje situaci, které dnes čelíme. Párkrát jsem zavítal na nedávné konference MLA, na kterých se teď rádi setkávají začínající komedianti hledající čerstvý materiál, a ty mě přesvědčily, že je třeba přidat dvě ratolesti ke zmíněnému „větvoví“ kritických přístupů v literatuře — byť obě vycházejí z tématické kritiky, toho nejnižšího způsobu kritiky, který „kulturní studia“ oprášila a postavila na piedestal —, a to jsou za prvé „politická ekologie“ (*political ecology*) a za druhé „studia práv zvířat“ (*animal rights studies*). Fascinuje mě, když moji čtenářští souputníci takto hrdinně objevují nové končiny a skenují starodávná vyprávění a poezii hledající politicky korektní nebo nekorektní odpovědi. Přeji jim hodně štěstí a pevně doufám, že všichni Sókratové jsou nadlouho bezpečně daleko.

V těchto nových ratolestech dlouhého stromu kritiky je dokonce i něco „logiky“. Například „práva zvířat“ jako by stála jenom o krůček od „subalterity“, o níž se před nedávnem ztropilo tolik povyku. Romantizování a politizování, příslušníci subalterních kultur „třetího světa“, jak víme od Spivakové, byli umlčeni a marginalizováni nejenom historickými okolnostmi, ale i svými samozvanými apologety v dnešním světě „prvním“. Problém nastal ve chvíli, když proti všemu očekávání příslušníci subalterní kultury pozvedli hlas s tím, že jsou *nyiní opět* nesprávně čtení a nesprávně reprezentováni. Tento problém nes(vé)právné reprezentace těžko může vyvstat u zvířat s výjimkou těch, která v spontánním protestu své nešťastné drezéry roztrhají na kusy. A v literatuře to jde ještě míň: Moby Dick bohužel nerozerve ve svých nádherných čelistech ani ty ze svých čtenářů, kteří by si to opravdu zasloužili.

Knihy si nikdy nepochutnají na svých „konzumentech“, ačkoli opačně to docela dobře funguje, ale mohou požrat mozky lidí, což vám hbitě dosvědčí jistý *hildago* z la Mancha. V 17. století, na úsvitu modernity, se tomu lidé ještě smáli. Dvacáté století nám dalo řadu temnějších příkladů, a to nejen v řádách jednotlivců, ale „inteligence“ jako celku (příčemž nejrozmanitější *trahisons des clercs* probíhají i teď) a celých národů. Slavoj Žižek někde poznamenal „za každou genocidou hledej básníka“.

Ale vraťme se k našim zvířatům — víme, že spolu komunikují, sympatizují spolu navzájem i s námi, umí jednat, to ano, ale neodmlouvají. Ani kdyby to ta zvířata zkusila, což zkoušejí — nelze zaprotokolovat, že opravdu nechťejí sehnat právníka XY, aby je reprezentoval u soudu. Jejich literární opatrovníci jsou prozatím v bezpečí.

Tato zájmová přelétavost je ovšem spíš pravidlem než výjimkou. Viktor Šklovskij (1965) na základě svého pojmu „ostraneniye“ (ozvláštnění) hlásá, že literatura (včetně literárních a kulturních studií) je svou povahou *kočovná*: když je jedna pastvina požrána, přesune se stádo na jinou. V naší době se říká, že tito badatelé přesunující se na nové pole „jsou špičkou ve svém oboru“. Problém je v tom, že mnohdy po prvním objeviteli už moc trávy ke žvýkání nezbude (pozemky jsou stále menší a vztahují se na ně autorská práva). V důsledku toho se aktuální otázky přes noc vymění — aniž

by se dospělo k reálným odpovědím, ty zůstávají v nedohlednu — za ty, co se právě vynořily nad obzorem. O vážnější porozumění se obvykle projeví zájem až ve chvíli, kdy se obecný zájem už přesune jinam.

Popřál jsem tomuto ovčímu putování mnoho štěstí. Určitě se z něj poučíme o naší proměnlivé kultuře a o vlastních hodnotách — přičemž ty profesní a sociální jsou často v rozporu — ale nejsem si jist: je to vše, čemu bychom měli věnovat pozornost a péči?

## 2. VĚCI, KOMUNIKACE, JAZYKY, KULTURA

Přístup „zdola“ se nabízí jako alternativní strategie. Jak by mohl vypadat? Mám za to, že bude méně jednoznačný než ideologická metoda. Pokusím se zahrnout do jeho kompetencí víc z oněch difuzních a komplikujících částí skutečnosti, které opomenul přístup „shora“. V důsledku bude cesta „zdola“ spíš objevováním než aplikací a povede řadou pomezí oblastí. Nakonec budeme třeba čelit stejným úkolům a problémům, pouze formulovaným jinak. Možná se však na cestě dozvíme něco víc nebo něco jiného. Při promýšlení otázek našeho lidství a kultury nás bude vést *sémiotika věci a komunikace před a po vzniku jazyka*.

### 2.1 „TEORIE VĚCI“: VĚC JAKO KULTURNÍ SYMBOL

„Teorie věci“, intelektuální dítě Billa Browna (2001), inspirované velkolepou filosofií Martina Heideggera, si nárokovala místo na akademickém slunci před několika lety jako rozšíření a miniaturizace studií „materiální kultury“. Jako taková se pohybovala mezi britským „kulturním materialismem“, který sám vyšel z celkem ortodoxního marxismu Raymonda Williamse, a mnohem „měkčím“ Novým historismem, americkou verzí „recepční estetiky“ s příchutí foucaultovské „lehké politiky“.

Pohled „teorie věci“ se může zaměřit na specializované věci, které literatura reprezentuje (jako jsou automaty zpopularizované E. T. A. Hoffmannem), na „zařízení v románech“ a „zařízení románů“ (za hlavního viníka je označován Balzac, když hledal „efekty skutečnosti“ v nekončících variantách své melodramatické „lidské komedie“, což pak vedlo k „nic než zařízení“ v francouzském *nouveau roman*, který čtenáře trestal za snahu číst mezi tím haraburdím příběh), anebo může studovat „kulturní význam“ ikonických věcí v širším měřítku, typických pro daný *chronotop* kultury, jeho místních a časových rysů.

Ve svých jednotlivých provedeních „teorie věci“ neopouští limity sociologického přístupu. Necháme-li stranou hrubou marxistickou sociologii, která nabyla absurdních rozměrů u oportunistických přísluhovačů za Stalinismu, narazíme na stejné limity i u všech jemnějších sociologických přístupů — od „genetického strukturalismu“ Luciena Goldmanna až po pražskou a kostnickou „recepční estetiku“ a její deriváty v současných kulturních studiích. Po návratu k rozumu popsal „rekonstruovaný“ Harold Bloom jejich prvotní hřích takto: dělají z kulturních artefaktů „poznámky pod čarou“ k historii. Texty dané kultury jsou chápány pouze coby „pasivní odrazy“, a ještě k tomu je takzvaná „kritická teorie“ Frankfurtské školy podezřívá z manipulace spjaté s masmédií a dalšími neblahými silami u moci.





Takzvaná „dekonstrukce“ prohloubila tuto nedůvěru o další stupeň. Prohlašuje, že texty volky nevolky klamou. Vlastní život Paula de Mana coby úspěšného podvodníka vedoucího dvojí společenský život se úspěšně konceptuálně přeložil do podezření samotného *textu z podvodnictví*, vedoucího totiž rovněž dvojí textový život: text předstírá, že něco říká, a přitom říká něco jiného, jen když počechráme hladinu. Toto je v souladu s podezřením Nathalie Serrautové vůči „věku podezírání“ (*l'ère du soupçon*),<sup>3</sup> mířeným na nepodezřívavé čtenáře.

De Manova vlastní verze dekonstrukce se jeví coby rétorická domestikace Derridovy poetické jízdy na okrajích filosofie (a jenom takováto verze se mohla rozšířit jako stepní požár v intelektuálně vysušeném milieu). Derridova vlastní dekonstruktivistická práce, podstatně radikálnější, se pohybuje *mezi absurditou a nonsensem*, a text u něho zcela mizí (Volek 2006). Filosof opakuje s odzbrojující nevinností de Manovo tvrzení, že dekonstruktivista nepotřebuje pro své cvičení specifický text: „cokoli se [v něm] děje, se děje mezi ním a jeho vlastním textem“ (Cohen et al. 2001, s. 358).

V symetrické a inverzní verzi sociologického přístupu se staví „strašák“ ze stereotypických hegemonních „sociálních hodnot“ a o textu (jakémkoli textu) se pak deklaruje, že tyto hodnoty „podvrací“. Kritik-hrdina pak spěchá podrýt další klam a další „podvratný“ text. A přesto má být údajně vůči těmto rychlým „interpretačním procesům“ text stejně bezbranný jako vůči předchozím „věcným reflexím“ sociálních hodnot.

Oproti těmto případům však dobré čtení (teď už téměř zapomenuté řemeslné umění) vábí z textu jeho zjevnou či skrytou komplexnost, ať už jakoukoli. Jak se to čas od času přihází každému z nás, dobře čtené texty vzdorují i těm nejhonosnějším z teorií. A možná právě z těchto důvodů se takzvaná „kulturální studia“ vyhýbají ve studiu kultury těm nejsložitějším věcem; laciná sázka ovšem může přinést jen laciná vítězství. Kvůli těmto „lehkým“ a „směšným“ pokusům se pak i humanitní studium jako celek stává snadnou obětí vynořujícího se trendu tzv. profesionalizace (čti: titulů získaných rychleji, a proto laciněji, a s maximálně úsporností, co se rozsahu vzdělání týče).

V mé staré práci *Metastructuralismo* (Volek 1985), která vychází z tvárných sémantických kvalit textu v rozdílných a neustále proměnlivých kontextech recepcce, jsem se zasazoval za aktivní působení textu, jeho aktivní roli v naší konverzaci s ním. Texty k nám koneckonců přicházejí jako organizované a víceméně koherentní entity a vytvářejí svým způsobem soběstačné kontexty. Kdyby tomu tak nebylo, nemohli bychom špatná čtení odmítnout (přestože se něco můžeme dozvědět i z nich). Pokud vůbec něco znamená dvojsmyslný pojem „misreading“ („špatné pochopení/čtení“, jímž se Harold Bloom „zapletl“ s dekonstrukcí), pak pouze to, že žádné absolutní čtení neexistuje; absolutně však neznamená, že jsou si všechna čtení rovna či že jsou všechna stejně mimo. Ale španělsky moc lidí nechte.

Heidegger používá (a zneužívá) vysoce poddajné němčiny, aby utkal impresivní filosofickou bajku, ve které kontrastuje věc (*das Ding*) a předmět (*der Gegenstand*). Zaměřuje se na obyčejné věci jako je džbán — od jeho postupného vyvstávání u hrnčířského kruhu přes tvarování prázdného prostoru do nádoby po nádobu držící tekutinu a následně vylévající víno, které utiší žízeň smrtelníků či dá úlitbu bohům. Toto

3 Sarraute 1967.

mytické „součtveří“ s pramenem vysledovatelným až v indoevropské mytologii zde vyvstává coby semknutost země a nebe, božských a smrtelných, které se nyní vinou „do své jednotné, a přece každému z nich vlastní bytnosti“.<sup>4</sup> Proto k nám nepřistoupí džbán jako pouhý *předmět* v naší stále se zmenšující planetě, ale jako *věc patřící do našeho světa*.

U Heideggera se *věc* stane komplexním *kulturním symbolem*, zapleteným v kultuře a imaginaci, v našem způsobu žití a komunikace. Patří nám stejně, jako my patříme jí, aniž by s námi splývala, vyvstává v „rozervě“ roz-dílu (v němčině si hraje se slovem „Unter-Schied“).<sup>5</sup> *Věc* jako kulturní symbol není pouze od nás „odlišná“ (different) a už vůbec nám není „odlehlá“ (in-different), nýbrž roztíná gordický uzel samotné rozdílnosti.

V hrncířských rukou Heideggera řeč vytváří fantastické figury, otevírá skryté významy a němčina s ním dokonce přetéká do *zauumu*, jakési „transracionální“ symbolické řeči, jazyka na okraji jazyka. *Zaum* je svatou hatmatilkou v některých náboženských sektách a zároveň básnickou surovinou pro Carrolla, Morgensterna a Chlebnikova. Ruští formalisté pochodovali pod jeho praporem a učinili z něj středobod básnické tvorby. U Heideggera *věci věcní* náš svět a náš svět *zsvětjuje* věci, které nás obklopují. Nezáleží na tom, jestli je džbán fyzicky blízko nebo daleko, nebo jestli je to pouhá idea džbánu. Řeč vábí symbolickou „věcnost“ z pojmenovaných věcí, povolává věci k jejich „věcnění“ coby věcí-symbolů naší kultury.<sup>6</sup>

Oproti tomu *předmět* nám může být fyzicky blízko, ale přesto zůstane mimo náš svět. Je negací věci, její anihilací. Můžeme se na předmět dívat, vědecky ho studovat, nebo ho dokonce můžeme zničit (výsostným příkladem moderní dehumanizované vědy a technologie je Heideggerovi atomová bomba). Ale podle tohoto „tkalce slov“, jak staří Indoevropané říkali svým básníkům, předmět nám *nic neříká*, nic pro nás a pro náš svět neznamená. Turisti jezdí po planetě křížem krážem a nacházejí, fotografují a katalogizují předměty, předměty a zase jenom předměty. Ale ani ten nejpoduhodnější a nejexotičtější předmět *nevěcní*.

Heidegger odmítá moderní vědu a technologii z jiných pozic než jak to činí běžnější kritika, argumentující nízkou praktičností vědy; aplikabilita vědy nás totiž dostihuje v netušených možnostech (třeba v genetice). Spíš u Heideggera slyšíme ozvěnu Husserlovy kritiky moderních evropských věd, kterou formuloval tváří v tvář nacistickému znásilnění vědy v třicátých letech minulého století (Husserl 1970). A dehumanizovaný „předmět“ nám připomíná poválečný existencialismus, kdy se hořkovalo nad odcizením světa a kdy se o nemožnosti komunikace psala dlouhá pojednání. A nalézáme tu proroctví o hrozícím multikulturním „ne-světě“, který nás zde a nyní obkružuje v „globalizovaném světě“: vzdálenosti se zmenšují, předměty se nahodile snáší ze všech stran, lidé se stahují (teď viditelně do Evropy) z nejdálších míst. Multikulturalismus opravdu některým lidem připomíná anihilaci kultury, anebo aspoň určité kultury.

4 Heidegger 1993, s. 31.

5 Tamtéž, s. 69. Derridova dekonstrukce bude v těchto stopách pokračovat v novém sémiotickém kontextu takzvané „différance“ (oddálení významu), která si pohrává ve francouzštině s Heideggerovým „Unter-Schied“ (do angličtiny překládaným jako „difference“).

6 Heidegger 1971, s. 199.







Heidegger promlouvá ze staré Evropy a z poloviny 20. století; co by řekl zde a nyní? Patřil by mezi ony apokalyptické intelektuály, kteří chtějí zachránit „původního ducha americké či evropské kultury“ a ubránit ji před nájedzy cizích vetřelců? Jsem jeden z těchto utečenců. Nyní „venku“ i „doma“ zároveň. A nejsem apokalyptický, věřím, že kde jsou lidské bytosti, tam je i tvořivost, z níž bez ustání povstávají nové věci a nové světy. Není to bohužel proces přímočarý a bezkonfliktní. Konflikt iluze a skutečnosti je ovšem tak starý jako samo lidstvo.

Náš problém možná spočívá v tom, že až příliš často pohlížíme na staré pastviny a dokonce se na nich snažíme vidět růst svěží trávu, poněvadž kdysi to přece bylo takové přenádherné místo. Anebo to mohlo být něco strašného: Heideggerovo Německo a Heidegger sám. Můžeme si představit výsostného básníka Bytí, když sedí zády otočen k bráně Osvětlení a sní o svém vznešeném „součtveří“. Po Osvětlení prý nebude možné psát poezii. Ale poezie se dál tvoří a život je i nadále žit. Možná právě navzdory tomu, co se stalo. Nemůžeme se k té době otočit zády, jako lidé neseme vždy víc břemen najednou. Dějiny nás zavazují k tomu, abychom neustále bystřili zrak — aby nám, zatímco hledíme na stará dějiště hrůzy, neuniklo dění nové, které zuří jinde.

Heideggerova filosofická bajka stavící proti sobě věci a předměty nepřestává fascinovat, ale je to ideologický, ba mytopoetický, konstrukt. Tato „kulturní metafyzika“ představuje útulný a domestikovaný svět a historii. Ale když se rozhlédneme okolo, není to celý příběh.

## 2.2 VĚC JAKO VĚC

Oproti Heideggerově *poetické* vizi a oproti ideologickým, přesněji kulturně politickým čtením „teorie věci“ je třeba postavit *technické*, sémiotické čtení.<sup>7</sup> Pomocnou ruku zde nabízí pojem „ostenze“. Pochází z „ostenzivní definice“ ve filosofii, tedy z marginálního typu „definice“ tím, že na něco ukážete prstem. Ale ostenze to otočí: nejde o to, že na něco ukazujeme, ale že se něco dožaduje našeho zájmu; jsme to „my“, kdo je dotazován v celé šíři našeho lidství. Předměty nás nutí je znovu-promyslet (znovu-zvěcnit?).<sup>8</sup>

Sociální konstrukce kulturních hodnot otevírá prostor pro větší komplexitu a kontradikci než by dovolily běžné stereotypy (viz nešťastný koncept „patriarchálosti“, který se nyní až zneužívá, aby bylo učiněno zadost „básnické spravedlnosti“). Ostenze nás dovede až někam za lidskou kulturu a komunikaci, abychom se navrátili obohaceni o nová zjištění a závazky.

Český sémiotik Ivo Osolsobě čerpá z divadelní zkušenosti a rozumí ostenzi jako „typu komunikace, kde sama realita funguje jako *sdělení*“.<sup>9</sup> Je to akt významného poukazu na určitou skutečnost, kde se klade pozornost na její materialitu, aby byla kognitivně zkoumána a interpretována.<sup>10</sup> Ostenze se stane typem — či enklávou —

7 K rozostřené hranici mezi čtením technickým, údajně stále „moderním“, a ideologickým, tj. „postmoderním“, viz můj text „Futures“ (Volek 2009).

8 V anglickém originále autor paronomizuje „re-think them“ — „re-thing them“.

9 Osolsobě 1967, s. 7

10 Zatímco Osolsobě klade ostenzi blízko kognitivně zkoumané skutečnosti, Umberto Eco interpretuje ostenzi symbolicky — jako poukaz na něco skrze něco; jako příklad uvádí opil-



„beznakové“ komunikace. Ale taková komunikace se odehrává všude kolem nás. I znaky samy jsou nám prostředkovány svou materialitou, ostenzivně, čímž se teprve mění v symboly, a obohacují tak své abstraktní významy, které byly fenomenologicky — ve své fenomenologické čistotě — konstruovány v kódu. Tímto způsobem ostenze získává paradoxní status: stojí sice mimo říší znaků, ale přesto je součástí *semiózy* a všudypřítomným aspektem *komunikace*.

Nyní však s vámi chci promýšlet věci, které se ocitají mimo běžné teorie a předpoklady.

Na nejfundamentálnější rovině byl fenomén ostenze v rámci lidské komunikace, jak je zkoumal Osolobě, rozšířen na nejrůznější druhy kognitivních kontaktů živých bytostí s jejich okolím, jejich přirozeným prostředím (Volek 2007). Tento kontakt, jak to vizionářsky popsal německý biolog a sémiotik Jakob von Uexküll, je svou povahou sémiotický: živé organismy nereagují na impulzy přicházející zvenku kauzálně-mechanicky, ale činí tak reakcemi specifickými pro vlastní biologický druh, které jsou dány jejich organizací a biologickými potřebami. Tento kontakt, opakovaný znovu a znovu znamená, že „každý organismus vytváří jedinečnou formu fungování v přirozeném prostředí“. Okolí se tak proměňuje na smysluplné a užitečně obydlený vesmír. Pro každý biologický druh specifická „bublina“, průsvitná pro ostatní druhy, ale svébytně skutečná, se tak otiskuje na prostředí skrze organismus, který v něm žije.<sup>11</sup> Taková sémiotická interakce stojí na způsobu „řeči“, jejímž cílem není *komunikace*, ale *mapování* okolního prostředí.<sup>12</sup> Přesto je ale sémiotická interakce a mapování způsobem *komunikace* mezi životním prostředím a jedincem v rámci biologických omezení daných pro každý druh.

Rozšiřujeme zde výměr „komunikace“ na jakoukoli výměnu informací. Alespoň jeden živý organismus je potřeba, aby ji inicioval. Tímto způsobem dostaneme první vrstvu řeči a komunikace, abych tak řekl, jejich „nulový stav“: biosémiotickou řeč a komunikaci (Volek 2007). Tato „nulová“ vrstva nevymizí ani z vyšších vrstev komunikace; mizí pouze u řady úzce pojatých teorií komunikace a kultury.<sup>13</sup>

Mohli bychom nyní argumentovat proti Heideggerovi s tím, že jeho „věc“, i kdyby byla obrána o své kulturní či metafyzické významy a hodnoty, není v „předmětu“ anihilována, nestane se *nesmyslnou*: coby předmět stojící „proti nám“ (Gegenstand) je kognitivně nově zkoumána ve své materiální skutečnosti a skutečně znovu-nalezena a znovu-přivlastněna námi coby přihlížejícími jako nová věc a *symbol*, ať už v daném kontextu, či v rámci jiného kulturního prostředí, pokud se od původního liší.

Některé z těchto re-interpretací mohou být skutečně k popukání (naše tradovaná legenda například popisuje, jak si cizinci pletou české knedlíky s ubrousky, ostatně i my sami se občas ptáme svých hostitelů, jak jíst to a to exotické jídlo a čím; anebo již dávno zesnulý císař Haile Selassie po koncertu vážné hudby v Praze prohlásil, že

---

ce, který slouží Armádě spásy jako *typ* a pro osvícení nejrozličnějších mravních důvodů a reakcí. Eco tak považuje toto elementární, alegorické představení za počátek divadla.

11 Uexküll 1982.

12 Sebeok 1986.

13 Tento „organický“ komunikativní kontakt se světem se velmi energicky vrací i ve fenomenologii (u Merleau-Pontyho), v psychoanalýze a v nejrůznějších poetických a mýtických převlecích (archetypy, „humory“, aj.).



se mu nejvíc líbil ten kus... no přece ten... až nakonec jeho průvodci zjistili, že měl na mysli ladění orchestru před koncertem<sup>14</sup>). Jiné jsou legrační, ale zároveň smysluplné (z muzeí moderního umění slyšíme příběhy, kdy si uklízečka splete drahý „artefakt“ se smetím, přičemž slovní odborníci se bojí přiznat, že by se jim to na jejím místě rovněž mohlo stát; či vzpomeňme případ brazilských Indiánů, kteří vzali pytlákům videokameru, aby si vzájemně nafilmovali své rituály a nahrávku poskytli té části kmene, od níž je nadlouho dělila amazonská džungle). A podobných barvitých „re-apropriací“ je nespočetně mnoho.

## 2.3 ZOOSÉMIOLOGICKÁ KOMUNIKACE A JAZYK(Y)

Zabrousili jsme ke komunikaci jako základu společenství a kultury. Zkusme v tom pokračovat. Pomůže nám to odstranit nepořádek kolem pojmů „jazyk“/„řeč“ („language“) a „komunikace“. Uvažme jiné možnosti a způsoby komunikace s tím, že budeme slovo „komunikace“ používat v jejím „příznakovém“, tj. specifickém významu jako výměnu informací mezi členy jednoho biologického druhu.

Dotyk a chuť se vážou na jednotlivce, vůně je spjata s místem a tělem (aspoň pro člověka). I tak pach komunikuje: každá země, místo a kuchyně charakteristicky voní. Tělesná chemie, na které závisí míra komunikace dvou spřízněných duší, se nyní s velkou vážností studuje, kalkuluje a převádí na peníze. Pokud půjdeme po stopě kultur a parfémů, dostaneme se do nebezpečné říše intimity. (Čichám zde nástup „čichové teorie“?) Zatímco parfémy „nosíme na sobě“, vizuální a sluchové způsoby komunikace mají výhodu v tom, že jich lze užít na delší vzdálenost: ale v tom případě musí být jejich signály *kódovány*, nejenom *produkovány*. Rozumí se, že to není možné bez určitého dosaženého stupně sociální organizace, interakce a koordinace. Blízkost společenství uzavřeného v jistém teritoriu (habitatu) vytváří s postupem času specifickou „kulturu“, o níž svědčí kódované chování a komunikace.

Když se orangutan podrbe na hrudi, třeba jedná instinktivně, je to symptom (třeba bolesti), nebo je to sdělení („pohladte mě“) vyslané druhým či „signifikantnímu druhému“, který „čte“ všechny roviny jeho „řeči těla“. Ale pouze kódovaná sdělení — nebo ta, která tak čteme — patří „řeči“, zde „řeči těla“, i když všechno ostatní je rovněž součástí komunikace. (Aby vytvořil svou roli, sahá dobrý herec po celé této škále výrazů.)

Jazyk můžeme definovat jako v nejširším smyslu kódovaný systém uspořádaných znaků a signálů, které se používají pro symbolickou komunikaci mezi členy určitého společenství. (S dětmi a zvířaty používáme jinou řeč...)

Vizuální prvky na této zoosémiologické rovině jsou omezeny na gesta, řeč těla, přirozené okolí a signály patrné z dálky. I tak může být kód komplexní. (O Neapolitánkách se říká, že povýšili gesta na rovinu umění.)

Sluchové prvky komunikace produkuje především hlasem. Začneme tím nejprostším: schopností organismu vytvořit hlasem hluk. Dalším krokem je použít ho záměrně, to znamená: *významově*. Dělení na kompetenci a performanci přichází už zde: na jedné straně stojí potenciál pro kódování a kódované užití a na druhé straně samo specifické kódování a užití hlasu.

<sup>14</sup> Co v jednom kontextu působí jako trapné *faux pas* nahého císaře, je v jiném kontextu „povýšeno“ na „významný“ hudební experiment.





Hlas tak třeba nabere formu souvislé melodie (jako je ptačí švitoření, i když dnes víme, že může být vysoce individualizované a že jednotlivé performance by klidně mohla chránit „autorská práva“), nebo mohou být rozděleny na specifické trsy, na „výbuchy“ určitých zvuků. Oba způsoby komunikace míří na někoho (včetně sama sebe). V prvním případě například vidím družku, kterou chci přivábit (byť v takových situacích nefunguje jenom zvuk: ptáci tancují, honosí se barvami, držením, ocasionální pery... nebo zručností ve stavbě hnízd...).

Ale vydávání těchto diskretních znakových či signálních sdělení zahrnuje i melodii a sílu křiku. Všechny tyto prvky dohromady, i když nekódované, budou něco komunikovat (třeba naléhavost sdělení). Nicméně i aspekty melodie (intonace) a síly mohou a budou později kódovány v lidských jazycích: zde například intonace rozlišuje oznámení, otázku či rozkaz; na lexikální rovině může rozlišovat význam (v čínštině nebo v mayských jazycích).

Pokud budeme i této úrovni zvukové komunikace ve zvířecí říši říkat „řeč“, musíme si být zároveň vědomi jejích mantinelů, které určují její omezené symbolické hodnoty. Systém „mluvních aktů“ může být, co se týče škály zvuků a odkazů, celkem prostý, ale může být zároveň dosti složitý (jako u psounů préríjních).<sup>15</sup> „Promluvy o jednom skřeku“ (*one-scream utterances*) tímto způsobem vytvořené budou odkazovat pouze k přítomné situaci, k něčemu, co se děje zde a nyní (například: „Pozor na ...“). A tyto skřeky mohou replikovat další členové společenství. Tato úroveň symbolicko-sluchové komunikace nepřipouští příliš mnoho další sociální komunikace, která by přesahovala danou situaci, třebaže společenství a teritorialita ji mohou ve spojení s vizuální komunikací dále precizovat.

Trsy výrazových zvuků se kódují do diferencovaného způsobu znaků či signálů, které v komunikaci fungují jako „promluvy“, jež *znamena*jí různé okolní věci či události, anebo k nim *odkazují*. Narážíme tu na značné problémy, pokud chceme tyto druhy komunikace pojmenovat, protože nechceme kontaminovat tuto úroveň zoosémiotické komunikace s pozdějším verbálním jazykem a naším sémiotickým chápáním terminologie: „znakům“ a „slovům“ (coby prvkům gramaticky organizovaných vět), či „promluvám“ (odkazujícím k typům verbální komunikace, ať už jednodušší nebo složitější). Tyto znaky či signály jsou diskretní, zvnějšku rozlišené a proto kodifikovatelné, přestože se jedná o vnitřně formálně a sémanticky nediferencované trsy zvukové enunciacie (*cluster-sound-enunciations*). V komunikaci je doprovází vizuální prostředky (například gesta „pojdte ke mně!“; nebo řeč těla: například tím, že druhé pouze neupozorňujete na nebezpečí, ale ukazujete jim cestu vlastním chováním). Co z těch dvou převáží, záleží na dané situaci.

Alison Wrayová považuje „holistické promluvy“, tedy sdělení, která nejsou složena z menších jednotek významu, za protojazyk hominidů. Problém je v tom, že když zdůrazňuje nediferencovanou „promluvu“, uniká jí fakt, že opakování příčiny vytváří kodifikovaný význam „promluvy“, která se opírá o to, co se právě děje. Zpráva „oheň!“ záleží jak na viditelném jevu, tak na pojmu „oheň“ zakódovaném na základě zkušenosti (jako „jeden z možných ohňů“). Tyto znakové prvky by nemohly být precizně v kontextu použity, kdyby nebyly pevně zakódovány mimo kontext. Kód a ko-

15 Grandin & Johnson 2005, s. 275.



munikace se vzájemně nevylučují.<sup>16</sup> Zatímco je technicky správné, že v těchto „promluvách“ „není místo pro jednotlivá slova“,<sup>17</sup> tyto zprávy přesto marná sláva modelují okolní svět a význam vytvořeného zvuku se potvrzuje a specifikuje vizuálně a ostenzivně s poukazem na jistou skutečnost, která musí být kognitivně prozkoumána (je to predátor, nebo pouhý stín keře?).

Na druhou stranu, existuje-li jistá diferencovaná „zvuková slovní zásoba“ přítomná v kódu, neplyne z toho nutně, že z této „slovní zásoby“ vznikají komplexní sdělení. Bylo by absurdní si představit následující sdělení v podání nějakého dlouhého, „nediferencovaného“ kvílení: „Běž prosím a chyt' toho zajíce, kterého jsem viděla před pěti minutami tam nahoře na kopci.“<sup>18</sup> Lze si ovšem představit trochu prostší komunikaci v kombinaci rozhodných gest a křiků. V tomto smyslu by citované „sdělení“ bylo spíš popisem (či scénářem) sluchově vizuální komunikace ve svébytné ostenzivní situaci, nepředávané pouze jedním kanálem (byť si lépe představíme vizuální spíš než sluchovou podobu této komunikace).

Wrayová má za to, že lidská řeč vznikla díky procesu segmentace údajně ještě komplexnějších, byť nediferencovaných promluv.<sup>19</sup> Její zdánlivě komunikativní pojetí vzniku lidské řeči však neobstojí pro skrytý lingvistický klam, který redukuje komunikaci na jazykové sdělování a labyrint gramatických struktur (včetně formulaických vyjádření), na sdělování které staví na základní syntaktické struktuře dané komunikační situací, ale jde mnohdy daleko za ni. Lingvistům, kteří se kvůli svému odbornému vzdělání vydávají za rekonstrukci jakéhosi „proto-jazyka“, ze kterého se lidská řeč údajně „vyvinula“, unikají ony rozličné způsoby, které sloužily coby vzájemně se doplňující nosiče výměny informací. Některé teorie vzniku jazyka jsou skutečně legrační: objevení jazyka přes „povedené žvatláni“ („babblerluck“), drby, dětskou řeč, péči o vzhled, počítačový model opic písících Shakespearova díla.<sup>20</sup> Tedy všechno kromě skutečné komunikace!

I kdybychom tuto úroveň zvukové komunikace obohatili o vizuální a ostenzivní pole, o hru a naši schopnost se učit pouze díky pozorování druhých (baseballista Yogi Berra zřejmě anticipoval objev „zrcadlových neuronů“), je přesto potenciál pro komplexnější sociální komunikaci limitovaný a limitující. U vyšších organismů existuje jasná asymetrie mezi bohatstvím prožitku jedince a tím, co může vyjádřit, pojmenovat a komunikovat druhým. „Včera“ je zkušenost, ale tu nelze jen tak komunikovat; „smrt“ někoho se může prožít, ale nelze ji pojmenovat a ani si ji „vybavit“ v komunikační interakci (zato sloni se zastaví u kostí jiného slona, zdá se, že i vzpomínají, pokud to byl jeden z nich); „zítra“ nebo „za rok v Havaně“ je něco nevyjádřitelného, ale prožitek času a dokonce i ročního období je u těchto organismů jistě přítomen. V čem je chyba? Je na vině tato „řeč“ anebo spíš kognitivní kapacita druhu a nízká úroveň sociální organizace a plánování?

16 Důraz na „zvukově gestickou promluvu“ u Alison Wrayové si se „slovní zásobou“ Dereka Bickertona protiřečí jenom zdánlivě, ve skutečnosti jsou tyto teorie komplementární. Bickerton se věnuje více souhře mezi mozkem, kognitivní kapacitou a vývojem jazyka.

17 Wrayová 200, s. 294.

18 Cit. podle Mithen 2006, s. 172.

19 Wrayová 2000, s. 296.

20 Wind, 1992.

## 2.4 SKVĚLÝ NOVÝ SVĚT LIDSKÉ ŘEČI

Představme si tedy jakýsi opakovaný model vývoje, kde se obě strany vzájemně posilují, kde dochází ke změnám v přerývaných nárazech a skocích. Proměny fyzického prostředí a komplexnější sociální interakce vyvíjejí tlak na efektivnější komunikaci, která vyžaduje více kognitivní kapacity. Chápu to tak, že „další krok“ nikdy není „evoluce“, ale skok, tedy spíš „revoluce“. Nad časovou přímku od *homo habilis* po *homo sapiens sapiens* panuje více méně obecná shoda, ale nad interpretací toho, co se ve skutečnosti v jednotlivých etapách událo, se vedou žhavé diskuse.

Zajímá mě tady konečný výsledek: vznik lidské řeči, a to přesto, že se tento „konečný výsledek“ proměnil pouze v nový počátek a my se přitom ocitáme uprostřed všech těchto změn. Nemusíme si představovat nějakého Marcela Prousta, jak čichá k sušence (nějaké proto-*madlence*) nad nádobkou s horkou tekutinou někde v Altamiře a recituje k tomu elegii o „temps perdu“ na cestě z Afriky. Jsem si jist, že na počátku bylo něco velmi elementárního, zrozeného z interakce, rudimentárního dorozumívání a dialogu.<sup>21</sup> Ale toto nové „něco“ mělo dva úžasné, vzájemně propletené aspekty: otevřený lexikon znaků vytvořeného z principiálně *aleatorních* kombinací „fonémů“, diskrétních zvukových prvků, které, pokud stály osamoceně, žádný význam nenesly; a rudimentární syntax, která stála na interaktivních komunikačních situacích a dovolovala elementární propozice a argument<sup>22</sup> v dialogickém dorozumívání.

Zatímco verbální lexikon vytváří volně uspořádaný systém a modeluje habitat a kulturní svět společenství *analogově* (obdobně jako primitivní lexikon vzniklý již na rovině zoosémiotické), fonémy konstituují menší, pevně propojený a v principu *digitální* systém zvuků. Ale zatímco fonémy se vytvářejí v kódu — fenomenologicky — jako ideální a transparentní konstrukty, v konkrétních lexémech se už specifické zvuky nebo opakování těchto zvuků či jejich orální kvality (jako výslovnost, barva, harmonický či kakofonní nárůst) významově zabarvují, a mohou být dokonce použity právě k této sémantické konotaci. (Zvuková metafora — onomatopoeie — tento proces ohraničuje uvnitř jazyka.)

Zkusme si nyní představit, jenom pro srovnání, podobnou komunikaci a argument na předchozí zoosémiotické rovině komunikace. Představme si skupinu lovců mamuta: vůdce zahučí („hmmm“) a gestikuluje „tam“ nějakému členovi („běž tam!“) a znovu zahučí („hmmm“) a gestikuluje dalšímu („běž tam a udělej tamto!“). Je to komunikace postavená na společenské hierarchii a na interakci, na sdělení (rozkazu) a komunikativní syntaxi („ty“ — implicitní „běž/udělej“ — adverbium loci „tam“). Gesto by dokonce mohlo určovat „funkční větnou perspektivu“: důraz na „ty“, „běž/udělej“, či „tam“ by vytvářel jádro výpovědi. Ale někteří z těchto adresátů třeba

21 Lingvista a ruský formalista Lev Jakubinskij poukázal na dialog coby základní lingvistickou formu už ve dvacátých letech oproti tendencím jazykovědy zaměřovat se na syntaktické labyrinty monologických forem (Jakubinskij, 1923). Bachtinova skupina se pak proslavila tím, že tento lingvistický vhléd rozvinula do širšího konceptu „dialogismu“.

22 Karl Popper přidává „argumentativní funkci“ ke třem základním jazykovým funkcím Karla Bühlera (zmnožených následně Romanem Jakobsonem) a umísťuje tyto funkce na poněkud problematickou vývojovou linku jdoucí od rostlin a zvířat k dětem a dospělým (Popper 1982). „Argumentu“ lze rozumět jako rozvinutému vysvětlení či dialogickému konfliktu.



odsekli („hmmm“) a gestikulovali („ty tam běž!“ „ty to udělej!“) a dostali bychom možná víc než argument, totiž bitku o vedení tlupy. Smečka vlků se vždy instinktivně nově semkne kolem alfa samce na první pozici.

Nemusíme čekat na popis skladebných „pravidel“ lidského jazyka, aby se na zoo-sémiotické rovině interaktivně komunikovalo. A i na lidské rovině je jazyk jednak nositelem, jednak součástí komunikace; určitě není primárně soběstačnou a do sebe uzavřenou hrou, kterou tak rádi zkoumají jazykovědci. Jazykový kód a multi-mo-dální komunikace<sup>23</sup> koexistují ve vzájemném napětí a vzájemně kolidují v promlu-vách v rámci určitých komunikativních situací: promluvy mohou být překvapivě „negramatické“, a přesto komunikovat (také ovšem naopak, a tím komunikovat ne-komunikací); a — díky těmto tenzím a posuvům — se jak kód, tak verbální a non-verbální komunikace vyvíjí a mění (k jejich interakci viz Volek 2009). Jazykový kód a verbální řeč můžeme však snadno abstrahovat a vesele studovat v naprosté izolaci od komunikace (jako v jazykových paradigmatech Saussura a Chomského) a vytvá-řet tak iluzi soběstačné struktury, která si vystačí sama se sebou a nic dalšího nepo-třebuje pro své blaho.

Pokud se nyní vrátíme k lidskému jazyku jako superstruktuře vystavěné na bio-logických a zoosémiotických rovinách komunikace, jsme svědky vzniku nového „algebraického“ jazyka, jazyka druhého — či *de facto* třetího — stupně, který radikálně promění veškeré lidské vzájemné obcování a život (viz Volek 2007). *Homo sapiens* zá-vratně skočil do *skvělého nového světa* (brave new world) podivně *utopického* jazyka (jazyka vyvážaného z kontextu, ale komunikujícího v kontextu). Jeho — či náš — dům a bezdomoví jsou jednou provždy zaklety v jeho znacích: jde o spojení blízké, ale často bolestivé.

Zdá se mi, že diskuse o vzniku jazyka u lidí atrofovaly z důvodů, že antropologové a lingvisti problém vnímali pouze prizmatem „artikulovaného verbálního jazyka“. Ale *řečová schopnost* není totéž co *artikulovaná řeč*, a verbální jazyk není jenom *škála* možných vytvořených zvuků: v novém lidském jazyce se z roviny analogového, zoo-sémiotického „vrčení a kvílení“ (Chesterton) vyvinul *digitální systém*, „fonémů“. První digitální revoluce byla na světě. Ve stále kratších intervalech budou přicházet revo-luce další.

Ani jednomu z dosavadních vysvětlení vzniku této roviny jazyka, které vychá-zely z *analogových* a tranzitních modelů, se nepodařilo uchopit tento fundamentální skok vstříc novému světu řečové konstrukce a komunikace. O něco výše zmíněným návrhům, jako je „povedené žvatláni“ („babbleruck“), uniká komplexita, kontin-gence a funkčnost komunikace. A navíc jenom ti, kdo jsou již řeči znalí, ji dokážou odlišit od pouhého „žvatláni“. Díky komunikačnímu přístupu můžeme rovněž lépe porozumět rozmanitosti lidských jazyků, dané odlišnými komunikačními potře-bami ve společenstvích, z nichž každé žije v jiném přirozeném prostředí a vytváří jinou kulturu.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Koncept S. Mithena: Mithen 2006.

<sup>24</sup> Zde je komentář znalého lingvisty: „Jazyky spolu nekorespondují jako pouze rozdílná ře-šení naprosto shodných problémů. Jednotlivé jazyky uchopují odlišené aspekty skuteč-nosti, rozumí skutečnosti odlišně, a proto je skutečnost v každém jazyce odlišná“ (Skalič-ka 2004 I, s. 362).

## 2.5 JAZYKY V LIDSKÉ KOMUNIKACI A SOCIÁLNÍ INTERAKCI



Zatím jsme identifikovali tři vrstvy „jazyka“, jež konstruují naši sociální realitu.

1. Biosémiotický, „ostenzivní jazyk“, biologicky determinovaný a používaný pro analogové, tělesné mapování obydleného prostředí (jazyk<sub>0</sub> a komunikace<sub>0</sub>);
2. zoosémiotické — sluchové a vizuální — jazyky druhého stupně, analogové a jenom částečně znakově zakódované, používané k symbolické komunikaci v daném prostředí (jazyky<sub>1</sub> a komunikace<sub>1</sub>), byť zároveň komunikují i chuť, takt a čich;
3. „utopický“, digitálně-analogový, lidský verbální jazyk, užívaný k argumentativní symbolické komunikaci v rámci daného prostředí i mimo něj (jazyk<sub>2</sub> a komunikace<sub>2</sub>).

Tak či onak se *všechny tři roviny* jazyka podílejí na naší celkové komunikaci (komunikace<sub>3</sub>) a tvorbě naší kultury (komunikace<sub>4</sub>). Pouze lidský verbální jazyk může s velkou přesností „přeskakovat“ přítomná prostředí a čas a pohybovat se svobodně mezi reálným a „utopickým“ chronotopem, anticipovat tak nejrůznější „možné světy“ reálné a imaginární (svět bohů a svět mrtvých, i svět utopií a svět dystopií). Můžeme tyto světy rozcupovat či proanalyzovat, aniž bychom se jim museli předtím vystavit;<sup>25</sup> a na druhou stranu můžeme obývat falešnou realitu, opíjet se slovy (svoboda, spravedlnost, revoluce...) a literárními světy (žít „romantismem“) a jenom pomalu odkrývat, co ze skutečnosti je „syrové“ a co je „vařené“. Ostenzivní šok historických událostí (pád Berlínské zdi, 11. září, odhalení aktivit Národní bezpečnostní agentury) odehrávajících se nám pod nosem ve stále „reálnějším čase“ nám pak naráz otevírá oči.

Na této nové rovině jazyka vyrostla řada dalších specifických symbolických jazyků a způsobů komunikace. Naše myšlenková kapacita pro abstrakci a pro smysluplné vysvětlení, vytvořená naším jazykem během dlouhého procesu sociální a kulturní interakce, proměnila — v porovnání s jinými symbolickými jazyky — lidskou řeč na jedinečný *metajazyk*. Slovo „metajazyk“ znamená, že může všechny jiné vysvětlit, komentovat, rámcovat, ale nemůže žádný z nich nahradit (Romain Rolland jistě krásně píše o Beethovenově *Deváté*, ale...).

V této chvíli vzniká další asymetrie: Jazyk jako „archiv historie“ kultury a lidské zkušenosti (Emerson: „Básník“) je nyní mnohem větší než jakákoli individuální lidská zkušenost; všemožně nás tvaruje (chodíme do školy), rozšiřuje nám horizont a dokonce nám zastupuje reálné zkušenosti (kulturně konstruuje skutečnost; vzpomeňme na zkamenělé metafory, klišé; ale také na „implantované paměti“ v jednotlivcích a celých národech). Řeč nám přináší zpět vzpomínky, události. Zatímco žitá vzpomínka (pro nás 11. září 2001) se vždy bude lišit od pozdějších „přivolávek“ a my se můžeme přít o pravdivosti narativů upředěných kolem původních události, „vzpomínaná zkušenost“ je tu, aby si jí bylo možné kdykoli a z nejrozličnějších důvodů vybatit.

25 Bohužel nám při stavbě imaginárních utopií nutně unikne spousta zásadních praktických a konkrétních stránek, jakož i to, že dobré intence jsou vždy doprovázeny mnoha nechtěnými důsledky, takže to, co vzniklo jako krásný sen, se v realitě promění v noční můru, v případě „reálného socialismu“, anebo v lehkou erotickou komedii střídanou s fraškou, v případě naší nynější demokracie.





A možná dokonce pomůže naši slábnoucí i proměnlivé paměti samé. Pokud nejsme traumatizováni a k minulosti přikováni, nevstoupíme do stejné řeky paměti dvakrát. Nakonec ostatně „nic není takové, jak se to událo, ale takové, jak si to pamatujeme“.

Asymetrie mezi jazykem, zkušeností a skutečností škodí nám a našemu sociálnímu zdraví. Můžeme se — a naše kultury a národy — intoxikovat slovy a nechat skutečnost projít kolem bez povšimnutí. Nebo předstírat, že změna slova změni skutečnost (byť ji někdy změnit může; odtud dnešní bohužel inkviziční pronásledování všeho „politicky nekorektního“ až k zblbnutí nebo k absurditě). „Pokud není jazyk v souladu s pravdou věcí, nepovedou činy k úspěchu“, tvrdí Konfucius v *Hovorech*. Pokud má dnes často skloňovaná „krize jazyka“ a „reprezentace“ nějaké zásluhy, pak právě v tomto smyslu: v *užití* jazyka, ne v jeho *struktuře* a v jeho *potenciálu*.

Nemůžeme očerňovat lidskou řeč samu, ten tisíciletími kulturní činnosti velmi jemně naladěný a pružný komunikační nástroj, a prohlásit ji za hlavního viníka současné hlásané krize: naše „řeč“ je „algebraická“, „utopická“, „konvenční“. Vznikla coby řečiště vzrůstajících potřeb naší lidské komunikace. Nikdy nebyla „kratylovská“, nikdy se nesnažila pojmenovávat esence věcí dané od bohů.<sup>26</sup> Ostatně aby taková byla, musili bychom uzříti něco z řeči bohů (pokud ovšem ona je tou poslední absolutní řečí vesmíru). Cesty za takovou božskou řečí skrze obsesivní pozorování, krkolomné etymologie a hermetické vědy vedou k velké literatuře Borgesově a k velké poezii Bytí u Heideggera, k ničemu víc a k ničemu míň. Ale „krize“ se výhodně prodávají na trzích „idejí“.

Vznikl tak další, vzájemně se posilující cyklus. Nový způsob komunikace obohatil lidskou kulturu a tato kultura vytvořila v jazyce a skrze jazyk mnohvrstevnaté bohatství poddajných slov. A pokud nám přesto nepostačí angličtina, vydáme se za francouzštinou, němčinou a tak dál, dokonce i mimo řeč, někam na samý pokraj, k *z-umu*. Ale tou řečí je paradoxně u Morgensterna „latina“ a u Chlebnikova „ruština“ a v Derridově heideggerovštině francouzština... Hloubka řeči je v důsledku toho nekonečná (zkoumaly a zkoumají ji barokní labyrinty textů v textech); ale v některých případech i dnes minimální verbální komunikace také zcela postačí (může vás dokonce proslavit, jako proslavila verbálně postiženého Sylvestra Stalloneho, nebo když bojujete s americkými teenagery v prvních ročnících univerzity a chcete je naučit mluvit trochu koherentně anglicky).

Říká se, že řeč a lidé patří k sobě. Některé moderní kulturní teorie (Wilhelm von Humboldt, Husserl, Vološinov, Sapir, Lacan) spojovaly lidský jazyk s lidským vědomím (nebo jako Lacan s nevědomím). Mám za to, že tyto teorie jsou příliš puristní. Proč by naše duševní ustrojení tolik dlužilo jen tomuto pozdnímu příchozímu? Zdá se, že v tom má prsty staré západokřesťanské oddělování lidí od jiných živých organismů. Myslím, že v lidském vědomí — stejně jako nevědomí — se aktivizují všechny roviny jazyků a komunikace.

<sup>26</sup> Tisíciletí před Lacanem a Derridou ukazuje Sókratés Kratylovi, že i jednotlivá slova jsou v pohybu. Po onom dialogickém střetnutí přejde zahanbený Kratylós k druhému extrému a zcela přestane mluvit, protože slova podle něj nemají co říct o proměnlivé povaze světa; nezbývá nám než v tichosti ukazovat prstem (a jako v modernistické poezii nechat básnickou skutečnost být). Na konci života začne praktikovat ostenzi v hérakleitovském smyslu: do stejné reality nejenže dvakrát nevstročíš, ale ani na ni dvakrát neukážeš.



Než abych argumentoval, že verbální jazyk tvoří páteř každého lidského vědomí (protože ne všechna vědomí, nebo chcete-li nevědomí, si byla stvořena rovna), spíše řeknu, že lidé mají řadu rozlišných a přesto komplementárních talentů: některým z nás jde líp matematika, anebo podivuhodně příbuzná hudba; jiným výtvarnictví; autisté mají problém s řečovou komunikací, ale daří se jim s technologiemi; básníci to umí s jazykem a imaginací, ale mají problémy s realitou; autistka jako Temple Grandinová nám pomáhá rozumět a komunikovat s jinými živými bytostmi...<sup>27</sup> Různé talenty si tak v společenském soužití vzájemně kompenzují i své „nedostatky“. Verbální řeč jako metajazyk prorůstá naším sociálním životem a umožňuje společenskou integraci nejen lidem s nejvyšším možným nadáním, ale i těm nejpostiženějším. Mezera mezi nimi se dá překročit a díky technologiím se valem zužuje.

Jak už jsem několikrát zopakoval, všechny další roviny jazyků se podílejí na naší komunikaci a kulturní konstrukci sociální reality. Myslím, že z těchto komplexních vrstev sociální komunikace se vynořuje kromě rozličných jednotlivců i něco jako „kulturní kompetence“: Jsou kultury, které svým členům pomáhají prospívat, spojovat se a pospolitě pracovat; jiné se je snaží držet odděleně a dole. Podobně působí určité společenské situace (ghetta imigrantů). K tomu všemu přistupují genderové otázky. A za tím vším ještě lokálně omezená politická kultura (která proto není jednoduše přenosná, jako například „demokracie“ bez demokratické politické kultury, jak tomu je v mnoha zemích dnešního světa). Lidská kultura je ustavičným dílem v zrodu, pokračujícím zápasem, kdy nová témata přicházejí a ta starší zůstávají nerozřešena a recidivy bolí.

### 3. ZÁVĚRY: ZÁVAZKY A CENA LIDSKÉHO VĚDOMÍ

Lidská řeč jako nový „algebraický“ způsob komunikace umožnila odolněji a výkonněji hromadit, ukládat a sdílet informace a zkušenosti a stále se zrychlující společenský nárůst know-how provokoval lidstvo k novým historicky důležitým revolucím: k psaní, tisku, kybertextu a ke všemu dalšímu, co bude následovat. Nyní se více a více stáváme *kyborgy*... Omračující tempo těchto změn se stále zrychluje. Zatímco „kultura“ — jako specifické vypořádávání se společně sdílenou každodenností — vznikla i u nižších živočišných druhů, nástrojem lidské řeči jsme vytvořili symbolické hodnoty, které jsou komplexní a často protichůdné.

Tato nová řeč, která pomohla povznést druh hominida k plnějšímu lidství, s sebou sebou nesla a nese závazky a napětí.

Na druhou stranu, každá lidská kultura nejenomže organizuje svůj každodenní život, ale zároveň nabízí způsob jak transcendovat „každodenní“ rutinu a prostředkuje náš vztah k totalitě přirozeného světa. Podle Jana Patočky (1990)<sup>28</sup> nemůže být tento vztah jiný než problematický, sjednocující zkušenostní protiklady jako je „den a noc“, život a smrt. Mýtické kultury tuto mezeru zakrývají a nabízejí orgiastický, extatický typ transcendence každodenního světa. Člověk je pak součástí přírody, kos-

<sup>27</sup> Paradoxně je pomáhá „lidštěji“ zabíjet. Co potom znamená „lidský“?

<sup>28</sup> Patočka jde ve stopách Husserlovy kritiky přírodních věd z poloviny třicátých let, vydaných posmrtně (Husserl, 1970).



mických cyklů; žije ve světě mýtů, příběhů, vzpomínek, ale nežije v dějinném světě. Dějiny — tedy dějinnost — jsou vynálezem Řeků a specificky evropským příspěvkem pro lidstvo. Dějiny, jak ukazuje Patočka, vznikají spolu s politickým a filosofickým *polemos* řecké *polis* a její demokratické kultury. Vedle orgiastické, dionýsské transcendence nabízí řecká tradice průzkumu reality *theoria* racionální hledání pravdy pro pravdu samu. Je to *mythos* a *logos*, kdo spolu tančí sekulární tanec evropských dějin a kdo rovněž píše dějiny. (Ideologie je pouze sekulární odnoží mýtu.)

Racionální hledání pravdy neskrývá své problémy a omezení. Ani toto počáteční zpochybňování přijatých pravd se nevyhne společenským konfliktům s tradiční kulturou. (Sókratés byl jen prvním intelektuálem-mučedníkem kvůli tomuto tázání vůči životu a politice.) Moderní matematické myšlení v kontrastu s „žitým světem“ lidské zkušenosti (Husserlovým *Lebenswelt*, Patočkovým „přirozeným světem“) pouze tento konflikt zjitřil. S moderní destrukcí vši komunitní tradice (viz Marxovo „vše, co je pevné, taje ve vzduchu“) pocit moderního bezdomoví, odcizení a zoufalství nabyly nových rozměrů. Jenže kverulantská a protestující postmoderna byla smetena novou vlnou hypermoderní technologie. Narcisismus „Facebooku“ a instantní komunikace nás zabavují, zatímco nám za zády vybuchují bomby fanatiků vzešlých ze středověku. Rýsuje se nové rozcestí. Jako vždy je jich více.

Na druhou stranu jsme přirozené prostředí Země sprostě podmaňovali a krátkozrace majetnický využívali. Země na tuto konfrontaci a ne-oslovení odpovídá a ze psaní na zdi jde strach.

Lidský verbální jazyk nás vyčleňuje od jiných živých bytostí a tato *ek-sistence*, toto „vytčení“ mezi živými něco stojí, protože na nás vrhá důležitou a nevyhnutelnou zodpovědnost: nejsme pouze součástí přírody, ale vládneme a ohrožujeme přírodu jako celek. Naštěstí nejsme otroky své biologické „bubliny“ a svých zoologických instinktů. Naše kognitivní kapacita, naše schopnost vidět dopředu a ohlédnout se zpět, naše sociální vědomí: to všechno nám zadává nový úkol.

Ve svém „Dopise o Humanismu“<sup>29</sup> z roku 1946 (a psaném právě toho roku), přemýšlel Martin Heidegger nad nesnází člověka, který je verbálním jazykem odsouzen přijmout specifickou roli mezi všemi živými druhy. Podle Heideggera, kdyby použil člověk řeči pouze k nadvládě nad ostatními bytostmi, popřel by její bytnost, kterou je „přístřeší lidského bytování“.<sup>30</sup> Člověk je obdařen řečí a bytnost člověka „tkví v tom, že je více než pouhým člověkem“.<sup>31</sup> Jeho existence se stává „ek-sistencí“, stojí „na stráž“ mimo sled dalších živých bytostí a je odsouzen k tomu hledat pravdu Bytí. Tím, že takto „trčí mimo“ a „mezi“, člověk — ne nepodobně jako vypravěč v románu — komunikuje mezi dvěma světy, a propojuje vesmír jsoucen s bytím. Pokud je věrný svému poslání, je „člověk“ podle Heideggera „pastýřem bytí“.<sup>32</sup>

To jsou velká slova, která napínají verbální jazyk mezi domovem člověka na Zemi a přibytkem Bytí, a zahrnují tak celý vesmír (alespoň v tom relativním mžiku kosmického času naší přítomnosti). Kulturní světy, verbální řeči narýsované a umožněné, komplikují lidské životní prostředí („Umwelt“): v každé kultuře fyzické a meta-

29 Heidegger 2000.

30 Tamtéž, s. 24.

31 Tamtéž, s. 32.

32 Tamtéž, s. 33.



fyzické světy hodnot těsně korelují mnoha komplementárními a kontradiktorními způsoby. A zatímco je jasné, že algebraicky utopická artikulovaná řeč je mnohem míň než kouzelný proutek, který pozvedá lidi do quasi-božské transcendence, je zároveň mnohem víc než volnou hrou s arbitrárními významy. Heideggerovo pojetí „humanismu plus“ je na hony vzdálené postmoderním věštám o „konci člověka“ a o příchodu „anti-humanismu“,<sup>33</sup> které pramení z mizerné četby jak Heideggera, tak Nietzscheho.

V Heideggerově tvrzení, že esencí člověka „je být víc než pouhý člověk“, slyšíme ozvěnu Blaise Pascalova „L’homme passe l’homme“ („Člověk překonává člověka“). To je naše výzva: jít za myopickou politiku, akademické pózy a zkrachovalé teorie.

Přeložil Ondřej Skovajsa

## LITERATURA

- Bickerton, D. „How protolanguage became language“. In C. Knight et al. (ed.). *The Evolutionary Emergence of Language: Social Function and the Origins of Linguistic Form*. Cambridge : Cambridge UP, 2000, s. 264–284.
- Brown, B. „Thing Tudory“. *Critical Inquiry* 2001, roč. 28, č. 1, s. 1–22.
- Cohen, T. et al. (ed.). *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*. Minneapolis : University of Minnesota, 2001.
- Eco, U. (1977). „Semiotics as Theatrical Performance“. *The Drama Review* 21.1, 107–117.
- Grandin, T., & C. Johnson. (2005). *Animals in Translation: Using Mysteries of Autism to Decode Animal Behaviour*. New York: Scribner, 2005.
- Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Přel. Ivan Chvatík. Praha : OIKUMENH, 1993.
- Heidegger, M. *O humanismu*. Přel. Petr Kúrka. Praha : Ježek, 2000.
- Heidegger, M. *Poetry, Language, Thought*. Transl. A. Hofstadter. New York : Harper, 1971.
- Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt/Main : Klostermann, 1985.
- Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Transl. D. Carr. Evanston : Northwestern UP, 1970.
- Jakubinskij, L. „O dialogičeskoj řeči“. In L. V. Ščerba (ed.). *Russkaja reč*. Petrograd : Izd. Fonetičkogo Instituta Iazykov, 1923, s. 96–194.
- Mithen, S. *The Singing Neanderthals: The Origins of Music, Language, Mind and Body*. Cambridge : Harvard UP, 2006.
- Osolsobě, I. „On ostensive communication“. *Studia semiotyczne* 1979, roč. 8, s. 63–75.
- Osolsobě, I. „Ostension“. In Th. A. Sebeok (ed.). *The Encyclopaedic Dictionary of Semiotics II*. Amsterdam : Mouton, 1986, s. 656–660.
- Osolsobě, I. „OstENZE jako mezní případ lidského sdělování a její význam pro umění“. *Estetika* 1967, roč. 4, č. 1, s. 2–23.
- Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990.
- Popper, K. „The place of mind in nature“. In R. Q. Elvee (ed.). *Mind in Nature: Nobel Conference XVII*. San Francisco : Harper & Row, 1982, s. 31–59.
- Sarraute, Nathalie. *Věk podezírání: Esej o románu*. Přel. Stanislav Jirsa. Praha : Odeon, 1967.
- Sebeok, Th. A. „Communication, language, and speech: Evolutionary considerations“. In *I Think I Am a Verb*. New York : Plenum, 1986, s. 10–16.

33 Pokud Foucaultův „anti-humanismus“ něco znamená, pak snad překonání exkluzivity antropocentrismu a omezení přítomných ve „středostavovském“ humanismu. Běsnění nedávné historie všude na naší planetě však re-interpretovalo jak „humanismus“, tak „anti-humanismus“ svým vlastním strašlivým způsobem.



Skalička, V. „Problém jazykové různosti“. In týž. *Souborné dílo I*. Praha : Karolinum, 2004, s. 347–366.

Šklovskij, Viktor Borisovič. *ZOO aneb Dopisy nikoli o lásce*. Přel. Jiřina Zumrová. Praha : SNKLU, 1965.

Uexküll, J. von. „The theory of meaning“. *Semiotica* 1982, roč. 42, č. 1, s. 25–82.

Uexküll, Th. von. „Meaning and science in Jakob von Uexküll's concept of biology“. *Semiotica* 1982, roč. 42, č. 1, s. 1–24.

Volek, E. „¿Existe Don Quijote? ¡Vaya putas, qué gustos!“ *Quimera* 2006, č. 267, s. 47–52.

Volek, E. „Futures of the past: Steps and mis(sed)steps in structuralism(s), semiotics, and aesthetics from a metacritical perspective“. In V. Ambros (ed.). *Structuralism(s) Today: Paris, Prague, Tartu*. Ottawa : Legas, 2009, s. 21–37. Česky „Sázka na budoucí hodnotu minulosti: Co se ztratilo po cestě současného strukturalismu, sémiotiky a estetiky z hlediska metakritiky“.

In Libor Martínek a kol. (ed.). *Český a polský strukturalismus a poststrukturalismus — historie a současnost*. Opava : Slezská univerzita, 2015, s. 157–170.

Volek, E. „Habitats of language/language inhabited: from ostension and *Umwelt* to the possible worlds of communication and culture“. In J. Fehr & P. Kouba (eds.). *Dynamic Structure: Language as an Open System*. Prague : Litteraria Pragensia, 2007, s. 186–219.

Volek, E. *Metastructuralismo: Poética moderna, semiótica narrativa y filosofía de las ciencias sociales*. Madrid : Fundamentos, 1985.

Wind, J. (ed.). *Language Origin: A Multidisciplinary Approach*. Dordrecht : Kluwer Academic Publisher, 1992.

Wray, A. „Holistic Utterances in Protolanguage: The Link from Primates to Humans“. In C. Knight (ed.). *The Evolutionary Emergence of Language: Social Function and the Origins of Linguistic Form*. Cambridge : Cambridge UP, 2000, s. 285–302.

## THINGS/SIGNS, LANGUAGES/COMMUNICATION, CULTURE AND THE COSTS OF CONSCIOUSNESS: ON BOTTOM-UP CONSTRUCTION OF CULTURAL VALUES AND NEW HUMANISM

This transdisciplinary study (involving humanities, anthropology, linguistics, and philosophy) contrasts the reductionist ideological “top-down” focus on the construction of our cultural “world” with the meandering technical “bottom-up” approach, searching for forgotten or usually omitted aspects in current studies of culture. The discovery goes from the cultural “thing theory” to semiotics, to communication, and to the emergence of human language from the biosemiotic and zoosemiotic processes of communication, in order to examine the impact of these processes on human culture and cultural theories. Finally, based on “heretical ideas” of Jan Patočka and Martin Heidegger, some philosophical implications for the new humanism and for humanities are outlined.

### KLÍČOVÁ SLOVA:

politics of theory, communication, “thing theory,” semiotics, ostension, culture, and humanism.  
politika teorie, komunikace, teorie „věcí“, sémiotika, ostenze, kultura a humunismus

**Emil Volek** (\* 1944), hispanista, literární historik, teoretik a překladatel; zabývá se hispanoamerickou literaturou, strukturalismem, sémiotikou a teorií kultury. Vystudoval anglický a španělský jazyk a literaturu na FF UK (1967), titul PhDr získal v roce 1970. O rok později nastoupil do dvouletého postgraduálního kurzu estetiky na FF UK. Od roku 1974 žije v zahraničí; nejprve pracoval na univerzitě v Kolíně nad Rýnem, později získal místo na Arizona State University v Tempe. Je autorem



mnoha prací tematizujících teoretické otázky postmodernismu, sémiotiky, strukturalismu a narativní výstavby literárního díla. Je překladatelem a editorem dvoudílné španělské antologie ruských formalistů (Madrid 1992, 1995). Spolu s Jarmilou Jandovou připravil španělský výbor z díla Jana Mukařovského, *Signo, función y valor: Estética y semiótica del arte de Jan Mukařovský* (Bogota 2000) a obsáhlou antologii pražské teorie divadla, *Teoría teatral de la Escuela de Praga: De la fenomenología a la semiótica performativa* (Madrid a Bogota 2013; připravuje se české vydání). Českým čtenářům své úvahy o strukturalismu a sémiotice představil v knize *Znak, funkce a hodnota: Estetika a sémiotika umění Jana Mukařovského v proudech současného myšlení* (Praha 2004).

