

Výtvarné umění a veřejné prostory

Století nečitelnosti

Čitelnost a stejně tak i nečitelnost světa je fenomén, který zásadně předchází vzniku písma. Tzv. primitivní člověk četl svět jako řád a v okamžiku, kdy narazil na něco, co nebylo součástí tohoto řádu, co bylo - jak říká Jean Cazeneuve – l'insolite, obklopila ho hrůza. Tento děs z nečitelného je dokonce už subhumánní. Harlowovy pokusy s makaky ukázaly, že opičí mládě je vyděšeno, když uvidí neznámý předmět. Po chvíli se však nečitelný objekt stává výzvou a mládě - zejména má-li nablízku matku - se k němu vydává a začíná jej zkoumat.

Jednou z charakteristik soudobého světa je, že je v něm stále větší podíl nečitelných útvarů. V tom se shodnou skoro všichni, reagují však na to zásadně odlišnými způsoby. Pro ty, kdo se podobají vylekaným mláďatům, je to hrozivé znamení konce světa - pro mláďata osmělená je to naopak lákadlo, slibující, že možná nastupuje nějaká zcela nová éra. Polarita neofobie/neofilie se vyhrcoje v postojích vůči technologickým změnám, sociálním inovacím nebo na poli estetického vnímání a hodnocení. Dlouho se mohlo zdát, že tyto reakce vyvolává dějinně bezprecedentní množství a šíře změn (řada procesů růstu nabyla exponenciálního tempa), od 70. let se začíná hovořit o tom, že nastává jakási zásadnější hlubinná proměna způsobu vnímání a myšlení, které se podle historika vědy T. S. Kuhna říká změna paradigmatu (ve vědě samé vědecká revoluce).

Nečitelnost není možné situovat výhradně do objektu samotného, ale ani jen do čtoucího subjektu. To dobře vynikne, když ji srovnáme s čitelností. Tu lze poměrně dobře objektivizovat: známe z příruček čitelné a nečitelné řezy písma, optimální barevné kontrasty písma a pozadí, optimální intenzitu osvětlení apod. Z toho, že čitelnost je objektivizovatelná, plyne sklon naopak subjektivizovat nečitelnost. Neschopnost něco vyluštit se tak považuje za selhání jedince, naopak ceněn je ten, kdo něco dešifroval - nikoli ten, kdo nepřijal tuto výzvu být i proto, že se sklonil před tajemstvím. Čitelnost člověkem vytvořených značek není zajištěna vrozenou schopností, ale je podmíněna záměrným osvojením si kódu, tedy explicitním učením. Čitelnost světa jakožto řádu je pro člověka otázkou společně sdílené kultury, v jejímž rámci se učení děje bezděky, jako tzv. implicitní učení. Živočich má velkou část tohoto percepčního kódu vepsanu geneticky, člověku něco málo z této instinktivní výbavy zbývá. Dosažené vývojově vyšší roviny mají tendenci oslabovat a umenšovat roli nižších rovin: zdá se, že čím víc člověk zvládá čtení umělých znakových struktur, tím více si sám v sobě uzavírá přístup ke schopnosti číst na úrovni vyladění se společenstvím nebo dokonce na primordiální úrovni instinktivní. Čím čitelnější jsou tedy pro dnešního člověka umělé znakové kódy, tím nečitelnější se mu stává tělesnost, příroda a vesmír. Úspěšnost vyšších kódů jako by umlčovala kódy nižší.

Hrozivý zážitek nečitelnosti světa v celé škále od přírody po civilizaci vzniká ve chvíli, kdy se na jedné straně explicitní znakové kódy stávají nepřehledně mnohvrstevné a stále více sdělení je pocíťováno jako potenciální účelová dezinformace a kdy na druhé straně tělesnost a příroda přestávají být čitelné proto, že nižší implicitní kódy vyhasínají. Shrnutí do formulky: umělý svět lže, přirozený svět je němý.

Pokud jde o vztah výtvarného umění a veřejných prostor, je třeba říci, že procesu znečitelnování podlely oba póly této relace: nečitelné je umění (hranice mezi uměním a mimouměleckými jevy se záměrně posouvá a zneostřuje, sociální status a vůbec možnost existence umění se podrobuje radikální skepsi) a nečitelná je veřejná sféra (o prolínání mezi sférou veřejnou a soukromou projevují snahy - byť s odlišnými znaménky - jak totalitární síly, které chtějí plně kontrolovat privátní sféru, tak

představitelé radikálních alternativních hnutí, která přišla s konceptem deinstitucionalizace například na poli školství nebo zdravotnictví).

Abychom tomuto stavu lépe porozuměli, pokusme se rozlišit několik klíčových fází, jež tomuto stavu předcházely. Neberme to jako snahu nahradit dějiny algoritmem, ale pokus jak díky identifikaci některých vývojových stupňů odhadnout, zda se jako komponenta otevřených dějin nedá zrekonstruovat určitá systémová logika v pozadí. Nebudou to fáze dějin umění ani konceptu veřejnosti, ale hierarchické úrovně pojmu, který je jakýmsi průnikem obou a jenž se zaslouženě stal předmětem zájmu uměnovědy, urbanismu nebo sociální ekologie: pojmu místa. Možná, že hádanka nečitelného dneška se dá alespoň prosvětlit tak, že v něm rozlišíme některé z dějinných vrstev.

Svaté místo

Svaté místo nebylo vynalezeno ani objeveno, ale bylo rozpoznáno díky tomu, že se v něm udál nějaký posvátný čin: zjevilo se zde božstvo, vytryskl tu léčivý pramen, došlo zde k zázračné záchraně. Z naší dnešní abstraktně racionální perspektivy, která je i u nevěřících de facto monoteistická, nechápeme takovýto akt jako bytostně spjatý s nějakou lokalitou, protože neviditelné božstvo s námi lidmi může přece komunikovat kdekoli. Sváté místo odpovídá logice polyteismu, jehož název přitom klame: nejde v něm původně o to, že je bohů mnoho, ale že jsou vázáni na jednotlivá místa. Genius loci není všeobecným patronem lidských sídel, ale božskou silou vyrůstající právě z toho či onoho místa.

Svatost v tomto pradávém pojetí se nešířila jako neviditelné záření na dálku, ale byla sdělitelná dotykem. Muselo se proto za ní přijít. Cokoliv, s čím se ocitla v dotyku, získávalo něco z její síly, stávalo se také poněkud sváté. Nebyla - jako monoteistický bůh - takřikajíc všude a nikde, nýbrž někde nebyla skoro vůbec, jinde byla velmi intenzivní. Bylo-li k ní daleko a chtěl-li od ní někdo získat její sílu, musel za ní připutovat. Poutní místo není tedy lokalita, kde někdo zřídil svatyni, ale místo, kde je vše sváté a kam stačí přijít, aby byl poutník posvěcen. Pohyb krajinou je tedy orientován vůči svatým místům. Přiblížíme-li se k nim, můžeme se "nabít". Podobně jako dnešní automobilista navštíví na delší cestě několik benzinových pump, šel takto poutník od kapličky ke kapličce. Na sváté místo může vstoupit každý, kdo sem přichází s úctou. Toto místo nemůže být ohrazeno jako soukromý majetek. Protikladem soukromé- ho vlastnictví tu není obecní vlastnictví - sváté místo přesahuje rámec lidského společenství, není ani soukromé ani obecní a dalo by se říci, že z něho vyrůstá kritérium, které je různým druhům držby nadřazené a vnáší do nich vyšší, mimolidskou spravedlnost. Je veřejné v tom smyslu, že je sváté. Teprve funkční osamostatnění a mocenské zbytnění kléru znamená pokus zavést lidskou držbu i do svatých míst. Do té doby ale není možné si toto místo vzít, je leda možné mu něco darovat - například jako výraz vděku za zázračnou pomoc v nouzi. Na svatých místech tak vznikají sochy, kaple, kostely, kláštery. Na ně navazují tržiště, ubytovací hostince, špitály a postupně celá sídla.

Jak ukázala Olga Frejdenbergová, morfologickým předchůdcem domu je chrám, předchůdcem stolu je oltář - tak jako předchůdcem obchodní směny je vzájemné darování. Místa, která nejsou intenzivně svatá, nejsou v této struktuře společnosti světská, takřikajíc nenabitá posvátnem. Škála je polarizována na plus a minus a neutrální střed zůstává neobsazen. Cesty se vyhýbají místům klatým, která se vyznačují člověku nepříznivými vlivy. Makrostruktura rozložení svatosti v regionu má své mikrostruktury v obcích a jednotlivých domech.

Každý dům je stavěn na základě vyhledávání jakéhosi místního maxima svatosti, což znamená, že se volí to místo, které optimalizuje řadu kritérií: leží v sousedství mocných stromů, mimo geopatogenní

vlivy, na místě vhodném z hlediska energetických úspor... Obce nemají rigidní geometrickou strukturu, která nutně škrtá tuto mikrostrukturu svatosti. Prostorová sídelní struktura je tak vlastně jakýmsi zápisem - zviditelněním - skryté struktury jak svatosti tak jejího negativa. Podle Yi-Fu Tuana je stavba domu jakožto středu posvátného okrsku sama posvátnou činností, podobně jako projevy každodenní úcty k bůžkům domu, navštěvování regionálních svatých míst, očišťování před dotekem svatého nebo po doteku klatého: to vše je uskutečňováno rituály.

Tyto rituály nejsou soukromým aktem, ale participují na nich všichni členové společenství. Solidarita, vzájemná pomoc, sociální posila a obnova společenství jsou jejich motivem i cílem. Rituály jsou vlastně strukturací žitého času.

Výtvarná umělecká díla v prostoru diferencovaném mírou svatosti/klatosti a v čase strukturovaném rituály jsou tedy zviditelněním (zjevením, epifanií) zásvětné síly prýšticí z místa. Nelze od nich oddělit rituály, s nimiž se tvoří (Vladimíra Koubová nedávno připomněla, že ještě barokní svatý obraz nebo svatá socha musejí i vznikat ze svaté síly, nejen sdělovat o něčem svatém jen ve své sémantice) a s nimiž se užívají (v archaickém světě nádoby není neutrálním kontejnerem na jídlo, ale předmětnou rovinou rituálu společného jídla - dělení a pojídání boha). Výtvarná díla nejsou původně produktem specialistů, ale součástí obecně sdílené schopnosti exprese, která se projevuje zároveň v tanci, líčení, maskách a oděvech, ve tvarování "užitkových" předmětů, ve slovním podání mýtu nebo jako rituální zřetězení úkonů. Všechna tato teprve ve zpětném pohledu vyčlenitelná a druhově odlišitelná díla žijí tím, jak se jim vzdává úcta, jaká vydávají mimořádná znamení, jak se od nich vyprošuje pomoc a jak se z nich tato pomoc dále šíří. Výtvarná díla v takovémto prostoru jsou vymezitelná jen svým vztahem ke svatému a neplní žádnou samostatnou estetickou funkci. Na dálku označují blízkost svatého, na dotek umožňují jeho předávání. Distálně jsou tedy označující, kontaktně jsou součástí označovaného.

Takováto strukturace prostoru a času je základem tzv. primitivních společností. Monoteistická náboženství ji odmítla jako pohanskou a zápasila s ní, přesto je z ní mnoho dodnes uchováno zejména v katolické a pravoslavné tradici.

Světské veřejné místo

Nedemokratičtí řečtí vládci se lišili od těch, kteří uznávali principy demokracie, nejenom tím, že se řídili odlišnými politickými principy, ale také - byť méně zjevně - tím, že žili v radikálně jinak strukturovaném prostoru a čase. V politické rovině tomu bylo tak, že tyran se činil legitimním dovolávaje se svého božského původu, kdežto demokrat se dával zvolit lidem a zůstával jím i odvolatelný: vertikální a mimosvětne zakotvení bylo v jeho případě nahrazeno horizontálním přesahem pouze v mezích viditelného společenství. Podobně tomu bylo ve strukturaci časoprostoru: tyran si osoboval právo svaté místo obývat, z jeho moci rozhodovat, ba být jedním ze zdrojů svatosti, kdežto demokrat jednal se svými spoluobčany nebo jejich volenými zástupci v prostoru, který měl mnoho funkčních rysů svatého místa, až na to podstatné, že nebyl svatý. Když do chrámu nebo i jen do jeho blízkosti pronikla nějaká se svatostí neslučitelná činnost, hrozilo jeho znesvěcení. Chrám také nemohl být jen tak beze všeho posunut v prostoru (soudruzi, kteří se chlubili svou tolerancí, že kostel, který v Mostě měl ustoupit vytěžení uhelné sloje, neodstřelili, ale odsunuli po kolejích o kus dál, netušili, jak hluboký akt násilí to je). Naproti tomu místo demokratického jednání už nemusí být spojeno s určitou cosi mocného stále vyzařující lokalitou: toto místo se konstituuje z rozhodnutí a z jednání. Není to ale ještě místo individuálně niterné (to v evropské tradici přinese až středověká mystika), nýbrž intersubjektivní. Není to místo geografické, ale sociální, politické nebo ekonomické.

Tak vzniká světský veřejný prostor, ve kterém se mohou bezkonfliktně vyměňovat v čase funkce, které by simultánně byly neslučitelné: po dohodě se tu může střídat sněm a trh. Ve sněmu může promluvit každý, kdo je občanem, na trhu může nakupovat a prodávat každý, kdo uznává místní měnu. Oba tyto provozy se řídí pravidly hry, která nejsou posvátná, ale jejichž dodržování se vymáhá a nedodržování trestá. Tato pravidla se nechápu jako odvěká a mohou se stát předmětem diskuse. Když v archaické společnosti, postavené na svatosti prostoročasu, probíhal společný rituál přípravy k boji, i cizinec mohl poznat, co znázorňuje: pohyby, masky nebo kostýmy se buď skládaly z "útržků" nepřítele (lebky...) - měly statut příznaku -, nebo ho napodobovaly - byly ikonickým symbolem. Když se ve světském prostoru sněmu projednává vyhlášení války, může se to bez znalosti jazyka, jakým se hovoří, zvenčí jevit jako neodlišitelné od jednání o čemkoli jiném. Svaté místo je spjato s názorným metonymickým a metaforickým kódem, světské veřejné místo předpokládá od ikonické podoby oddělenou znakovou konvenci.

Roland Barthes v jedné stati poznamenal, že znaková povaha náměstí je v tom, že je to prázdné místo. Toto místo označuje všechny činnosti, které se tu mohou odehrávat: trhy, korzování, svátky, přehlídky, manifestace, popravy, volby... To ale znamená, že díla výtvarného umění tak jako kterékoli jiné předměty se ve světském veřejném prostoru už nevymezují výlučně vůči míře svatosti místa, ale vůči místu, jak je právě dotvářeno událostí (ekologický psycholog R. Barker tyto typy opakujících se událostí nazývá behavioral settings, kdysi jsem se pokusil to přeložit jako situace jednání).

Na řeckém počátku veřejného života je pozoruhodné to, že otevření této světské dimenze nebylo výslovně namířeno proti mýtu ani proti náboženství. Vedle teologie se tu rozvinula filosofie, vedle náboženského rituálu drama. Tak se stalo, že svatá místa mohla zůstat svatými, ale člověkem obývaný svět už neměl strukturu souvislého pole s výraznějšími výběžky do kladného a záporného pólu, nýbrž plochy se stále většími a většími trhlinami nebo ostrovy, které byly vůči této zásvětné síle neutrální. Mýtus a náboženství přestaly být integrativní osou života a staly se jednou z mnoha paralelních životních funkcí.

Výtvarné umění se tak polarizuje ne už jen v dimenzi svatost/klatost, ale v mnoha dalších dimenzích. Stává se zbožím, předmětem estetického nazírání nebo historického bádání, výrazem mocenského statusu - podle toho, v kontextu jaké situace jednání figuruje. Tak je možné jednak to, že se vyčleňuje samostatný okruh náboženského umění, jednak to, že i na umění vyrostlé v archaickém světě souvislého pole svatosti je náhle možné pohlížet jako na více nebo méně krásné, tedy estetizovat je.

Výtvarná díla v kontinuálním svatém prostoru nepotřebovala ochranu, protože se takříkajíc chránila sama: předpokládalo se, že pokus je znectít bude vzápětí ztrestán. Byla vlastně všech, protože všichni magicky záviseli na jejich dobrobytí, a všichni tudíž měli povinnost je uctívat. V důsledně svatém prostoru to ostatně platilo pro veškeré věci i pro animisticky vnímanou přírodu. Ve světském veřejném prostoru se však umělecká díla řadí ke všem ostatním věcem v tom, že mohou být účelově odstraněna nebo předělána, mohou se stát soukromým majetkem a být znepřístupněna veřejnosti a mohou být také ukradena a dále prodána. Soukromá sbírka vzácných předmětů geneticky předchází sbírce veřejně přístupné. Sám akt sbírky znamená vytržení předmětu z jeho původního místa a vytvoření nového místa vymezeného funkčně.

Demytizace, desakralizace, kriticismus

Jakmile je Bůh pojat jako neviditelná bytost za viditelnými bytostmi a věcmi - jejich stvořitel a pán - zásadně se mění povaha vztahu mezi ním a lidmi. Prostorový průmět této proměny znamená, že svatá místa jsou nadále ta, kde se zjeví on nebo jeho posel, případně kde přijímá modlitby a oběti - nicméně je to stále jen on, jeden a týž, je to duch, který vane, kam chce, který si buď vybírá svá místa sám nebo člověkem nabídnutá místa přijímá, odmítá, opouští a případně ničí. Z tohoto boha už nelze odsávat energii každým dotykem svatého místa a svaté věci jako z místních bůžků, neboť není uchopitelný ani v přírodě ani v člověkem vytvořených věcech.

Prostor se na jedné straně homogenizuje, na druhé straně se chrámem může stát každé lidské nitro, skrze něž bůh zrovna suverénně vstupuje do lidského dění v místech a okamžicích jím vyvolených. Těsná vzájemná závislost a jakési vzájemné naléhání a přetahování mezi místními bůžky a jejich uctívači se proměňuje ve vztah vyznačující se vzrůstem svobody na obou stranách: člověk dostává příležitost hledat si svou vlastní cestu a bůh jako by si vyhrazoval právo nepřispěchat ani s tresty ani s podporou ihned po každém lidském činu. Čas přestává mít strukturu každoročně se opakujícího cyklu a stává se otevřeným dramatem. Začínají být možné dějiny.

Teologické domyšlení této proměny vede radikálnější náboženské vůdce k horlení proti reziduíům archaických, na konkrétní místa, bytosti a věci příliš vázaných projevů uctívání. Odtud židovský a islámský zákaz zobrazování boha, odtud puritánský odpor husitů a luteránů vůči zdobným katolickým kostelům. Umělecké dílo na svatém místě není těmito kritiky chápáno jako vtělení boží moci, nýbrž jako věc-modla, jež neviditelného boha zastihuje a posléze nahrazuje.

Tento kriticismus znamená obracet se k zamlčeným předpokladům základních životních skutečností. Začíná demytizací, pokračuje desakralizací a jeho legitimním dědicem je i zcela světský obrat ke kritice předpokladů vnímání a myšlení ve filosofii Kantově a veškerý další myšlenkový a posléze i technologický vývoj na tento podnět navazující (např. perceptrony nebo umělá inteligence). Rupert Sheldrake v knize Tao přírody vehementně poukázal na to, jak má zejména protestantská podoba desakralizace místa hroznivé dopady na vztah k přírodě i na praktické jednání vůči ní: ospravedlňuje nejenom zpřetrhání vazby venkovanů na půdu, ale i bezostyšnou exploataci přírody.

To je jistě jedna strana mince, pohled, který se líbí zejména těm, kdo se kochají Lovelockovou ideou Země jakožto bohyně Gaia. Nebýt však tohoto kriticizmu, neměl by člověk možnost hájit se proti jakémukoli úpadku kultu, ať už v podobě požadavku lidských obětí nebo monopolní kontroly veškerých náboženských projevů zbyrokratizovaným klérem a nebo světskou mocí.

Tento odklon od místních bůžků nezrodil jen abstraktní monoteismus, velká světová náboženství a posléze filosofický racionalismus, ale stal se na druhou stranu i počátkem rozvoje lidské niternosti, individuální zodpovědnosti a kreativity a vzniku vnitřně diferencované sociální subjektivity, která staví na osobách, jež si pomáhají ve vzájemném rozvoji. Nebýt této kritické reflexe, neměli by dnešní stoupenci bohyně Gaia v rukou ani systémovou analýzu Země jako celku, ani rekonstrukci vlivu mýtů a náboženství na lidskou civilizaci, ani technologii propojující takřka instantně obyvatele této planety. Tato pro lidstvo nesporně riskantní emancipace byla cestou k duchovní zralosti.

V umění nejenom výtvarném pozorujeme podobný sebezkomavý až sebeleptající pohyb. Uměleckým dílem se posléze může stát "cokoli", co je takto rozpoznáno, zvoleno, signováno, přijímáno nebo kupováno. Divadelní prostor přestává být vymezen obrysem divadla-chrámu a

konstituuje se akcí, kterou už nemusí řídit profesionální divadelní klérus. Člověk tak objevuje, jak mnoho ze sebe projektivně vkládá do umění, jak je jeho spolutvůrcem, jak každé sebeiluzionističtější znázornění je vždy konceptuální povahy.

Dlouho se mohlo zdát, že cílem této cesty je triumf pýchy lidského rozumu. Dnes už jsme za tímto bodem. Součástí kritické reflexe se stává i smysl a dopad této reflexe na tělesnost, společenství a v neposlední řadě na místo. Dnes už je zase možné autenticky hovořit o bohu i v případě, že nepřijmeme jako závazná údajná zjevení, plačící sochy a podobné fenomény (tyto pokusy o návrat jsou vlastně obrannou regresí do archaického pojetí svatosti). Tzv. metaforická teologie (Sallie McFagueová) dává možnost vypovídat o zkušenosti s bohem způsobem, který nás nevrhá zpět před snahy demytizujících, desakralizujících a kritických myslitelů: soustavně se zkoumá, jaké mohou být sociální důsledky jednotlivých metafor, jimž se člověk o své zkušenosti s bohem snaží vypovídat.

Vztah k bohu je tedy hledáním jeho podoby a její spolutvorbou. Podobně je tomu s uměním i s veřejným prostoročasem. Nic z toho nadále nemá pevné natož věčné rysy, nic z toho tu není mimo naši zodpovědnost. Nečitelnost soudobého světa není výzvou k jeho čtení, ale spíš k jeho "psaní", přesněji řečeno k jednání, které se opírá jak o dešifrování minulosti, tak o anticipaci a projektování budoucnosti. Když se ocitneme tváří v tvář nejrůznějším projevům "veřejného umění", které jsou živé ve dvacátém století - karneval, procesí, mše pod širým nebem, tělocvičná slavnost jako slet nebo spartakiáda, vojenská přehlídka, happening, pouliční divadlo, zábavní park, sochařské symposium, land art, dětské soutěže v malování na chodnicích nebo graffiti, měli bychom být schopni odlišit, které z uvedených úrovní organizace časoprostoru (resp. přístupu k místu) onen jev předpokládá a snaží se v lidech aktivovat. Podivuhodné totiž je, že jsou stále všechny přítomné: ani nejarchaičtější koncept svatých míst nezanikl a žije dál nejenom v jednání nějakých zapadlých venkovanů - bez něj není vysvětlitelné naše každodenní osvojování si žitého prostoru (tzv. teritorialismus).

Tyto roviny působí někdy samostatně, většinou spíše současně. Přitom mohou přinášet sdělení v zásadě "souběžná" nebo paradoxní, "protiběžná". Poukázal jsem svého času na existenci jakési environmentální dvojné vazby, kdy například explicitní výzva nebo instrukce volá po hravosti a spontaneitě, avšak sdělení zakódovaná v prostředí mají právě opačný smysl. Tento způsob manipulace lidí - typický pro psychiatrickou léčebnu nebo školu - využívá rozdílů mezi reflektovanou úrovní explicitní znakové komunikace a takřka nereflektovanou úrovní implicitní komunikace nonverbální.

Toto vše jsou však pouze podněty připomínající to, co v rovině zážitků všichni známe, nicméně co většinou zůstává nepojmenované. Nepovažuji za užitečné na závěr dospět k jakémusi botanickému klíči pro určování druhů. Mým cílem není umělecká díla ve veřejném prostoru umrtvit definitivní klasifikací, nýbrž spíše je pootevřít tím, že ve zdánlivém chaosu začneme odhalovat skrytou strukturu. Žádné pozorování není možné bez vstupního setu observačních kategorií - je ale o to plodnější, když umožní i tento kategoriální rámec učinit předmětem reflexe.

Bohuslav Blažek

sociální ekolog, ředitel nadace