

Václav Bělohradský

Enfant terrible veřejného prostoru

aneb

Od anděla k Čerwuišovi

Václav Bělohradský se narodil na Vinohradech, později se jeho rodina přestěhovala na Žižkov, roku 1969 odešel do Italského exilu, odkud se v devadesátých letech pravidelně vrací do Čech. Kdyby se sem vracet nemohl, žil by v Nice nebo Arles, kam by se přestěhoval za mistrály, meditativní malátností obou měst a duchem středověkých kacířů.

Jako Žižkovák padesátých let bojoval s konformními Vinohradskými paďoury, jako Žižkovák devadesátých let psal na radnici protest proti zákazu demonstrace levicových skupin – „*Jaká hanba pro mě Žižkováka, že středostavovské Vinohrady demonstraci povolily!*“. Vždyť Žižkov má být Pražským Montmartrem, azylem před novoestablishmentem porevoluční doby! Předtím než se Bělohradský dostal na universitu, musel si „kádorvě polepšit“, a tak strávil rok na stavbě v Kralupech. Původně uvažoval o studiu chemie. Protože ho však spíše zajímala povaha samotné vědy než její předmět, začal o svém záměru pochybovat a šel pro radu ke známému svého otce. Ten ho vyslechl a poradil mu jít na filosofickou fakultu, nikoliv však na filosofii, která by ho neuživila, ale na kombinaci čeština – dějepis. „*Tenkrát jsem měl absolutní paměť, takže mě čeština i dějepis zoufale nudily...kdo si mi poradil, abych šel za profesorem Svobodou na katedru filosofie. Okamžitě jsem k němu přestoupil*“.

V šedesátých letech hledal po pražských antikvariátech to, co přežívalo v mezerách po vítězné jízdě komunistického buldozeru, stejně tak jako na fasádě jednoho pražského domu vzdoroval nápis Baťa, špatně přetřený botou s nápisem Gottwaldov. V jiných mezerách se pak, jako student filosofie a češtiny, setkával s lidmi, kteří pamatovali dobu před buldozerem.

V roce 1965 poprvé vycestoval za železnou oponu – do Vídně, kde vládl měšťácký klid a na přednášky chodily dámy v kožešinách. Do Prahy, místa kvasu a zmatku, se vrátil s nadějí na tříměsíční stipendium v Janově, kam v lednu 1966 také odjel. V roce 1969 tam odjel definitivně – také díky pomoci těch, kteří si jej pamatovali z jeho prvního pobytu.

Do revoluční Itálie dorazil vybaven jen „pražským existencialismem“, pln nedůvěry k revoluci, jejíž „světovou“ verzi obdivovali jeho Italští vrstevníci. Jedním z vrcholů tohoto divadla byla vlna italského teroru, která měla pro Bělohradského dva důsledky: ztrátu zájmu o filosofii a „druhou emigraci“ – v novém bydlišti se stal emigrantem své generace. Italská mládež neměla mnoho smyslu pro zkušenost českých vrstevníků, stejně tak jako Češi krutě nepochopili Italy, kteří pro ně byli „rozmazlenými dětmi hojnosti a svobody“.

Díky tomu, že v Janově nebyli žádní Češi, nemohl Bělohradský žít v umělém světě emigrantské solidarity. Místo toho musel čelit nepřízni světa reálného, která se ohlásila v podobě špatných platových podmínek – ačkoliv byl od roku 1974 placeným profesorem, z bídy se dostal až po třech letech, díky tomu, že jeho manželka našla dobře placenou práci. To, že nepropadl beznaději později přičítá tomu, že je extrovert a „univerzitní zvířátko, které se cítí doma v univerzitní posluchárně či knihovně kdekoli na světě“.

V Itálii se setkal s anarcholiberalcem Dariem Stafou, který jej seznámil s ruskými disidenty (Někrasov, Maximov). Bělohradský se přidal k menšinovému liberálnímu proudu. Se Stafou založili nakladatelství Škorpión a vydali se na přednáškové turné k podpoře liberalismu Itálii. Turné bylo poznamenáno protesty odborů a nezájmem knihkupců o knihy z jejich

nakladatelství. Bohumil Pečinka (Reflex, 27.4. 2000) popisuje jejich kočování jako „pravicove beatnictví“.

Jedním z přehlížených úskalí v životě intelektuála-emigranta je změna jazyka. Inženýr si vystačí s matematikou, truhlář s náradím – ale co znamená odnětí jazyka pro filosofa? Odchod do Itálie s sebou přinesl i nárok orientovat se v novém jazyce. Bělohradský mluví o dvojí orientaci: profesní a běžné. Za důležitou a opomíjenou považuje schopnost emigrantů užívat jazyka k vyjadřování „ke světu, který je obklopuje“. Jestliže někdo musí ke světu v emigraci mlčet, o to víc „huláká“ v češtině – uzavírá Bělohradský svůj postřeh nad českou recenzí Eschatologie neosobnosti.

Důležitou osobou v Bělohradského životě je Karel Hvížd'ala, z jejichž několikaleté spolupráce během osmdesátých let vzešla kniha rozhovorů *Myslet zeleň světa*. Spolu s Hvížd'alou a jinými emigranty (Jiří Gruša, Sylvie Richterová, Karel Kryl) vytvořili skupinu „generace 1935-45“, která každou zimu pořádala „neoficiální sjezdy spisovatelů“ na statku u St. Jacobu poblíž Brixenu. V knize Raroh Hvížd'ala popisuje Bělohradského příjezd – v malém fiátku se, mimo jeho ženy Aleny, nacházela i krabice plná dobrých vín, která měla provázet sjezd. Víno nedožilo rána, jak už tomu bývá. Ve Hvížd'alových vzpomínkách vystupuje Bělohradský tu s motýlkem, tu v županu, ale nejčastěji jako glosátor hladící si bradu.

Bělohradský je čteným esejistou, sloupkařem a občasným hostem v televizních diskusích, byť nepublikoval žádnou z „velkých slavných knih“. Sám to přičítá pudu intelektuální sebezáchovy ve věku *krize relevance*, tedy neschopnosti odlišit mezi podstatnou otázkou, která se týká přežití na devastované Zemi, a soukromým intelektuálním zájmem. Tou, podle Bělohradského, trpí valná část akademické obce, která produkuje *akademický*

škvár – autoreferenční texty, které nikoho nezajímají. Výsledkem této obsese je sektářství a hluchota vůči vnějšímu světu. Akademici tak díky své netečnosti podporují stav, kdy je veřejný prostor kolonizován agresivním molochem komunikačního a informačního průmyslu, který zaplavuje nově dobytá území *mediálním žvástem* (infotainment) a vše podstatné zakrývá bahnem. Znakem tohoto nového zpravodajského stylu je stav *beztíže mrtvol* – protože: kde jsou mrtví iráčtí vojáci a civilisté z Perského zálivu, kde jsou jejich těla, lidská, i když nepřátelská, ptá se Bělohradský. Filosofie je bojem proti této kolonizační záplavě. Je to boj politický, protože „*filosofie pod zlou stranickou kontrolou má více smyslu než filosofie odpolitizovaná, redukováná na pouhou výrobu neškodných textů*“. Na jiném místě Bělohradský definuje filosofii jako hlas, který kňučí namísto psa, kterému vivisektoři vyřízli hlasivky. To samé by mělo platit i pro novináře, dodává během krize v ČT.

K „anti-akademismu“ patří i samotná podoba jeho textů. Vzhledem ke změnám ve světě, ale i vzrůstající roli masmédií došel k názoru, že je třeba „změnit strategie intelektuálního postoje“. Nelze již nadále předpokládat, že čtenář bude „dokonalý“ a bude číst vše – naopak, Bělohradský vychází z toho, že čtenář je „fragmentární“ a fragment je univerzální formou sdělení. „*On (čtenář) třeba nikdy nepřečte nic jiného ode mě než ten fragment, a proto pracuji s opakováním, variacemi, metaforami...*“, říká v jednom z rozhovorů po návratu do Prahy, tak jak jej Karel Hvízdala zachytil v knize Výpověď.

Přes odpor k akademickému škváru jsou Bělohradského texty plné odkazů na „dědictví mrtvých bílých mužů“, jak prý dějiny Západního myšlení označují studenti jiných tradic. Dochovaný je Bělohradského příspěvek k novoroční diskusi v Brixenu na téma „jak se vám nejlíp píše“: „*Já nevím, co bych vám měl na to říct. Já píšu nejraději vleže, protože na jednu řádku musím přečíst pět knih*“. Výsledkem jsou pak texty, které čtenáři mohou dobře posloužit jako rozcestník literatury nejen odborné. Platí tedy to, co řekl Bohumil

Nekolný, Bělohradského spolužák z fakulty: „Svým rozhledem a přesahem z literatury do umění byl Václav největším talentem šedesátých let.“

Bělohradský urazil kus cesty nejen jako emigrant, ale i jako myslitel. V předmluvě k souboru textů *Přirozený svět jako politický problém* píše: „Myslím, že přišla doba, v níž demokracie musí konečně být vládou smrtelných, která se nemůže opřít o nic věčného a andělského. V mé ‚Krizi eschatologie neosobnosti‘ je ještě takový anděl: je jím přirozený svět, absolutní evidence, původní danost světa ve zkušenosti. Nechme konečně anděla stranou – to je imperativ post-moderní občanské společnosti“. Na začátku devadesátých let se v Bělohradského předmluvě ke knize rozhovorů *Mezi světy a mezisvěty* objevuje postava Indiána Čerwuiše, který se stává průvodcem po postmoderní krajině.

Zpočátku tedy Bělohradský rozvíjí stěžejní myšlenku „pražského existencialismu“, tedy *přirozený svět* (Lebenswelt). Tento bezprostřední svět staví proti světu vědeckému, objektivnímu. V té době Bělohradský ještě věří v existenci univerzálního základu lidské zkušenosti, ze kterého odvozuje ideu lidských práv jako univerzální normy. Víra v objektivní vědecký svět s sebou nese *eschatologii neosobnosti*, tedy stav, kdy vládne představa, že světový mír a řád bude nastolen poté, co jedinec bude dostatečně disciplinovaný, což znamená, že bude zvyklý odmýšlet od svých skrupulí a subjektivity. Kořeny této eschatologie spatřuje Bělohradský v matematizaci přírodovědy (Galilei) a politiky (Machiavelli). Přirozený svět je těmito disciplínami kolonizován a prohlášen za nerelevantní subjektivní blud. Díky této nadvládě objektivního může být moc považována za nevinou – je totiž prohlášena za neosobní sílu. Proto je pro Bělohradského přirozený svět *politickým problémem*. Úvahy o eschatologii neosobnosti jsou jeho komentářem k Havlově Moci bezmocných a

vůbec vnějším pohledem na český disent. Třeba dodat, že komentářem, který se setkal v Čechách s velikým ohlasem.

Jestliže se s andělem přirozeného světa Bělohradský později rozešel, pak kritika objektivitu je tématem, které nikdy neopustil. Bělohradský objektivitu označil za „masožravý mýtus 20. století“ (Montale), který uctívá *člověk bez skrupulí*. Tento hrdina pozdní doby je produktem osvícenské vůle k emancipaci od všech závazků. A právě skrupule jsou zvláštním druhem předsudku, něčím úctyhodným, co se vzpírá lidskému inženýrství. Skrupule jsou pro Bělohradského nositelem evropské tradice, které se v pozdní době ozývají v němé vzpouře záchvěvů těla, jsouc vytěsněny z jazyka i myšlení. Člověk bez skrupulí je člověkem disciplinovaným, který nepodléhá lidskosti, umí zvítězit na jejím pokušení. Vycvičen k odmýšlení odsouvá do sféry neskutečnosti vše co se netýká jeho funkce v systému. Je člověkem všeho schopným, který jde do všech důsledků – je funkcionářem objektivní nutnosti.

První podobou tohoto člověka nového typu je orgiasta, lyricky opojený velkými cíli – přestavbou společnosti, lepším světem. Na oltář velké nutnosti klade drobné pravdy života, včetně té, že žádný člověk není prostředkem sebevětšího cíle. Do tohoto obrazu patří dobře zaopatření studenti, kteří v šedesátých letech mávali knížkou citátů Mao Ce-tunga.

Člověka vytržení doplňuje blíženeček v podobě banalizujícího experta, který nechce znát cíle, ale „řeší“ pouze prostředky. Svou důstojnost čerpá z efektivity a oddanosti prostředkům. Zvláště v této podobě potírá základní proud evropské tradice, rozdíly mezi legalitou a legitimitou, skutečností a obrazem, účelností a smyslem. Výsledkem banalizace je Eichmannovské „zlo bez nenávisti“.

Díky ztrátě schopnosti myslet skrupule, moderní technice a byrokracii vrcholí susedství politiky a monstrozity. Myslet a přežít v době hegemonie banality a orgiasmu znamená vrátit se *zpět ke skrupulím*, omezit autonomii emancipovaného lidství a nalézt ztracenou úctu k mezím, k absolutnímu

horizontu. Překážkou přežití je právě mýtus objektivity, který odsouvá skrupule za hranici skutečnosti.

Filosofie je odpovědí na stále postupující funkční diferenciaci a jednou z těch odpovědí byl pokus pečovat o anděla přirozeného světa, nalézt jednotu vlastní každému člověku – autentickou verzi světa, jakousi obdobu světa mimo Platónskou jeskyni. Počátkem devadesátých let vidí Bělohradský úlohu intelektuála nikoliv jako pastýře lidstva, ale jako někoho, kdo pomáhá obydlovat mezisvěty. Postmoderní elektronické povětrí rozbilo historické světy, staré jednoty, a tak je třeba naučit se bydlet v novém fragmentárním meziprostoru. „Každému místo u ohňů, které jsme si rozdělali v mezisvětích“, píše Bělohradský v úvodu ke knize rozhovorů Mezi světy a mezisvěty.

K novému filosofování patří i postava Indiána Čerwuiše. Toho si přivezl cestovatel A. V. Frič z Jižní Ameriky. Čerwuiš byl po návratu do své země prohlášen za kacíře a vyhnán ze svého kmene. Příliš mnoho vyprávěl o jiném světě, který zažil – pašováním svých historek do přísně střežené krajiny pravd kmene Čamakoků upadl v nemilost. Mezi evropské Čerwuiše počítá Bělohradský Galileiho, kterého za podobné pašeráctví vyhostil jeho kmen katolíků. Demokracie by měla udržet společnost otevřenou Čerwuišům. Měla by se stát zárukou polylogie veřejného prostoru, v němž se střetávají různé pravdy. Nebezpečnější než Čerwuišové je hegemonie jednoho diskursu – ať už je jakýkoliv.

Krátce po revoluci se Bělohradský vrátil zpět a rozvířil tak poněkud stojaté vody disidentského myšlenkového prostředí. Sám svou situaci přirovnává k Chaplinovi ve Velkém diktátorovi: ten ztratí paměť a po návratu z nemocnice netuší co se děje, a tak esesáka, který píše „Žid“ na dveře jeho krámkou vyhodí. Díky tomu, že nemá paměť se Chaplin chová normálně: „...“

Nic nedat na ty výklady, kdybys byl býval tady byl, tak by ses nedivil. Člověk se naopak musí divit, protože je normální, že se člověk diví v jistých situacích. Normalita je nakažlivá“, vyvozuje Bělohradský z Chaplina.

Zkušenosti s italským liberalismem a příklon k postmodernímu relativismu se střetly právě s „pražským existencialismem“, který si Bělohradský původně odvezl do Itálie. Hvíždala vzpomíná na setkání v říjnu roku 1992, které Bělohradský otevřel větou: *„Kamaráde to bude stát...Maj to v rukou katolíci a ty ho chtěj vystavět na pravdě a na bytí“*. Česká politika by potřebovala více realismu a méně metafyziky.

Bělohradský diagnostikoval základní nemoc českého veřejného prostoru: *morální kýč*. Specifickým znakem toho kýče je nárok na monopol ve veřejném prostoru, kde zastírá konflikt legitimních hodnot. Zastírání ambivalence se děje tím, že za legitimní je považována jen jedna hodnota, zastávaná skupinou kýčářů. Kdo není touto hodnotou dojat, kdo zastává jiné hodnoty je označen za cynika, materialistu, jako by nebyl člověkem – to je totalitní logika kýče. Ostatně hned v úvodu rozhovoru pro Central Europe Review přiznávají zástupci časopisu, že někteří s českých přispěvatelů byli popuzeni, když se o plánovaném rozhovoru dozvěděli. Jejich argumentem bylo, že Bělohradský je zodpovědný za „absolutní relativizaci hodnot“ v České Republice.

Hegemonie mravního kýče je podle Bělohradského výsledkem nahrazování politiky kulturou, což je součástí naší moderní historie, počínaje Národním obrozením. O depolitizaci národního života se zasloužila i normalizace po roce 1968. Po Sametové revoluci tato tradice pokračuje v moralistickém udržování rozporu mezi kulturou a ekonomikou. Hvíždala vzpomíná, jak mu o Vánocích roku 1992 Bělohradský zavolal po shlédnutí *Pyšné princezny*: *„To jsme celí my, Češi. My se nechceme o sebe starat, my chceme nějakého krále Miroslava, který jednomu dá na zadnici a druhého pochválí...Nám jsou bytostně protivně neutrální mechanismy demokracie,*

nátlakové skupiny, lobby atd...My chceme dobrého krále Miroslava, a takového krále by chtěli udělat z Havla a postavit ho proti zlému ekonomovi Klausovi, a to je nebezpečné“.

Odmítání politiky je podle Bělohradského velkým omylem, neboť jedním z paradoxů vývoje moderního státu a společnosti je postupná politizace všech otázek. Jedním z poselství Studené války a hrozby ekologické katastrofy je zrušení hranice mezi přírodou a kulturou: další přežití planety Země závisí na politickém rozhodování lidského druhu. Jestliže Bacon říká, že jsme vyvoleni býti pány přírody, Bělohradský říká, že jsme odsouzeni k tomu, býti jejím správci. Tento rozsudek je cenou za technologický pokrok a není z něj úniku: snaha o návrat k „autentickému“, útěk ze správcovství je *pastí retropie*. Přirozený svět se stal politickým problémem.

Jeden text Václava Bělohradského nese název „Globalisation: All the Thrash in a Single Word“. Když se podíváme na cestu jeho myšlení, jeho kočování, možná bychom mohli tento text nazvat „Václav Bělohradský: the Way from Modernity to Postmodernity in a Single Person“.

Ukázky:

(I)

Karel Hvižd'ala: Ty se snažíš – pokud se nemýlím – pomocí vztahu člověka ke skrupulím hlouběji definovat i „rozum“...

Václav Bělohradský: Nemám žádný filosofický program, ale mohl bych něco, co se programu blíží, formulovat asi takto: začít od našich skrupulí. K nejzákladnějším zkušenostem pozdní doby jistě patří úděsné sousedství

politiky a monstrozity. Politická kultura moderní doby, nesená vůlí k osvobození člověka od předsudků a vnější autority, je prosycena projektováním monstrozit. Patří sem všechny ty kalendáře nové éry, které anulují tisíciletou tradici Evropy, např. za francouzské revoluce nebo za fašismu. Patří sem ty projekty „zemědělských vojsk“, o kterých mluvil Engels, všechny ty „chrámy rozumu“, v nichž občan musel vyhlásit veřejně jména svých přátel, aby rada starších rozhodla, zda jsou pro něho vhodní. Patří sem i projektování nových jazyků, státní ústavy výchovy, centrální plánování, vyvlastňování dětí z péče rodiny atd. Politika si tu vynucuje v člověku umlčení všeho toho, co jí předchází...

Toto sousedství politiky a monstrozity prochází i demokracií, protože podstatou demokracie je *vůle k autonomii*. Slovo autonomie, má svůj protiklad ve slově heteronomie. Heteronomie znamená úctu k zákonům, které nám dává vnější moc, například Bůh, tradice, souvislost se světem předků nebo naše přirozenost. Autonomie naopak znamená, že zákony si dáváme my sami, ne již nějaká vnější síla. To je vláda rozumu. Můžeme porozumět moderní vůli k emancipaci člověka od předsudků, jen když neustoupíme ani před démonickou stránkou autonomie: že totiž můžeme autonomně – bez úcty k čemukoliv – změnit strukturu společnosti, zavraždit milióny Židů nebo zbavit práv celé společenské třídy, zbavit rodinu práva vychovávat děti.

K autonomii patří také tato možnost dát si zákony bez úcty k minulosti a k bližním. Bez skrupulí. Tady někde je politika blízká monstrozitě, protože člověk se stává zrudným v okamžiku, kdy se chová, jako by nic nepředcházelo tomu, co říká a dělá. O takovém člověku říkáme „to je člověk bez skrupulí, ten je všeho schopen“. Vyjadřujeme tak úzkost, kterou cítíme před člověkem, který se necítí vázán minulostí, souvislostí s lidmi, se kterými jedná, jako by měl právo rozhodovat o tom, kdo smí žít na této zemi. Člověk všeho schopný je zrůda.

Toto vtíravé susedství politiky a zručnosti pochází z toho, že se člověk emancipuje od svých předsudků, a tak se vydává do moci svého rozumu bez obranné síly svých tisíciletých skrupulí, zábran. V tomto smyslu říkám, že v novém tisíciletí je třeba začít od obhajoby našich skrupulí. Rozum přece není to, čím konstruujeme umělé světy, které pak necháváme kolem nás kroužit podle naší libovůle. Vytržení nad touto efemérní mocí je opakem rozumu, je zaslepeností, posedlostí. Rozum je to, čím se prosazuje v naší existenci něco, co už nemůžeme měnit, přebudovávat, plánovat, od čeho nelze odmyslet, co můžeme jen uctívat. Rozum tak neustále obnovuje blízkost jednání a úctyhodného. V patetickém vytržení osvícenské vůle k emancipaci je tato podstata rozumu potlačena. Ve skrupulích se obnovuje rozum tím, že nás znovu připoutává k něčemu, co lze jen uctívat. Myslím, že Václav Havel má nyní myslí stejné téma, když hovoří o ztrátě absolutního horizontu jako o ztrátě rozumu. Absolutní tu přece znamená „úctyhodné“.

V paralelní polis zazněla novou radikálností otázka mezi lidské autonomnosti, otázka toho, co putá a zavazuje člověka, zatímco patos modernosti by ve vůli osvobodit člověka od všech závazků...Vezměme si například západní feminismus. Jako by být ženou k ničemu nepoutalo, jako by svou totožností žena nebyla zavázána něčemu, co nemůže zrušit, aniž by v sobě cosi zranila. V dnešním světě státních zaměstnanců se vytrácí to závazné i z takových lidských vztahů, jako je například pouto mezi učitelem a žákem.

Pozdní doba chce žít jen ve vytržení nad tím, že všechny meze mohou být překročeny. Na pozadí této problematiky přiznávám zásadní roli ruské kultuře. Bylo v ní vždy výjimečně živé vědomí o nebezpečí, kterému člověka vystavuje jeho vůle k emancipaci od minulosti. Vize člověka odmítajícího jakýkoliv zákon, člověka vylomeného z každé souvislosti, který se řítí společností jako cizí vraždící sloveso. V Složenicynovi je tento motiv ruské kultury obnoven s jedinečnou energií.

Mohli bychom citovat Hrabalovo motto: „Některé skvrny nelze vyčistit bez porušení podstaty látky.“ Od některých předsudků se nemůžeme osvobodit, leda bychom se stali zrůdami...

Z knihy rozhovorů Myslet zeleň světa

(II)

...Modernost je nová odpověď na otázku, která uvádí do vytržení západní lidstvo od samého počátku: co je to první, co vládne všem jevům jako jejich příčina nebo jako celek svým částem? Vytržení nad touto otázkou odlišuje „podstatné lidstvo“ od lidstev nehistorických, od „pouhých antropologických typů“, které se zabývají otázkami „beze smyslu“ a jen se toulají Evropou. Všechny odpovědi dané na tuto „osudovou“ otázku se stávají „tradicí“, obskurantismem, překonanou minulostí ve srovnání s revoluční novostí odpovědi, kterou nám dává modernost: osvobodit člověka od moci tradice a autority, učinit z něho „pána přírody“. K modernosti patří především idea pokroku a revoluce uskutečněné růstem technické moci nad světem.

My, moderní lidé, jsme všichni nějakým způsobem zformováni novou revoluční odpovědí na starou otázku, odpovědí, která se odvozuje z vědeckého poznání, emancipovaného rozumu, z osvobozené lidské subjektivnosti. Modernost je „velký pochod“ ke Konečnému osvobození člověka z každé závislosti, k radikální proměně lidské situace ve světě. Všechny problémy lidstva vyplývají z toho, že tradice není ještě poražena, lidský rozum osvobozen, že nejsme dostatečně moderní: vše lze vyřešit dalším růstem modernosti.

Ke konci tisíciletí se náhle vynořují problémy, které otrásl tímto sebevýkladem moderního lidstva: nejsou snad problémy všeobecného ničení přírody a planetárních masakrů „jiných lidstev“ v nějakém osudovém vztahu ke

způsobu, kterým nám vládne otázka „co je první“, spíše než k odpovědi, kterou na ni dáváme? Jak tato otázka se mohla stát tak rozhodující, tak vládnoucí v naší historické existenci? Nevyplývají problémy pozdní doby z toho, že otázka „co je první“ vládne západnímu lidstvu tak totálně?

Evropská etnik se definuje především z této otázky, z důležitosti, kterou jí přiznává v životě člověka. Sama definice lidství je na Západě spojena s vůlí odpovědět na tuto otázku. Evropané jsou univerzálním lidstvem, zatímco jiné etnické celky jsou jen „empirickou podobou lidství“ (Husserl), protože Evropan odvozuje své lidství z vůle založit celý svůj život na „apodiktické“ odpovědi na tuto otázku. Patří proto k Evropě britská dominia, ale ne „cikáni, kteří se jen potulují Evropou“. Kdo nežije ve vytržení nad smyslem této otázky, v jejím světlém kruhu, neexistuje, ale jen se potuluje po zemi. Existuje jen ten, kdo „spěje k absolutnímu cíli“, kterým je apodiktické poznání: existovat znamená dát svému životu filozofickou formu a stát se „funkcionářem lidstva“.

Post-moderní zlom v západním myšlení může být vyjádřen takto: post-moderní filosof nechce být funkcionářem lidstva, ale „cikánem lidstva“, chce se jen toulat, zatímco podstatné lidstvo se dává na svůj „velký pochod“ k všelidskému cíli.

Historická existence přísluší jen tomu lidstvu, které se vzájemně přeřvává uvnitř otázky po tom, „co je první“. Kdo se tohoto sporu neúčastní, stává se pouhým „antropologickým typem“, cikánem toulajícím se po Evropě.

Modernost odpovídá na otázku „co je první“ jinak než tradice. Moderní člověk se neptá, co je první v celém kosmu, ale „co je první pro mne“, co mi dává jistotu a co mi zaručuje úspěch v jednání. Tento nový začátek v západních dějinách je ovšem stále ještě odpovědí na tu samou otázku; je jen převratem uvnitř existence tou otázkou zcela určené. Post-moderní situace spočívá v tom, že stále větší počet lidí je konfrontován s problémy, které nelze vyřešit jinak než odstupem od otázky po tom, co je první, která vládne západní tradici. Žádná nová odpověď na tuto otázku nám nemůže pomoci: je třeba se

nějak vymanit ze zajetí této otázky, této filozofické formy existence, která odvozuje lidství každého člověka z vůle angažovat se ve sporu o to, „co bylo první“. Současně ale se ukazuje, že spor modernosti s tradicí není než vyvrcholením západní tradice, nejkřutější fází metafyziky, tedy epochy, v níž vládne člověku otázka „co je první“. Na tomto vrcholu tradice se vyjasňuje, že problém je sama „filozofická forma existence“. Ústřední idea modernosti, totiž, že pro každý problém tu je nějaké řešení, se ukazuje jako význačný druh nesmyslu. Jediné možno „řešení“ je ústup z dějinné existence, totiž z té existence, které vládne otázka po tom, co je první.

Nazvěme „metafyzika“ epochu, v níž důstojnost lidského života spočívá jen v tom, že se účastní sporu o to, co je první, co všemu jsoucímu vládne že je „funkcionářem lidstva“. Tato otázka tedy určuje jistou životní formu, kterou nazýváme „dějinnost“. Hranice historické existence jsou vyznačeny tímto sporem: mimo něj se lze jen „toulat Evropou“. Post-moderní filozofie se ptá jinak než modernost: ne, „co je první pro mne“, ale proč otázka „co je první“ vládne tak neodvolatelně bílé etnii? Jak se lze osvobodit od dějin?

Spor modernosti s tradicí nás jen hlouběji vtahuje do moci otázky „co je první“. Jak se od této otázky odvrátit? Gadamer říká, že porozumět nějaké větě znamená interpretovat ji jako odpověď na určitou otázku, která probudila k životu celou řadu vět-odpovědí, ale sama se skryla. Každá otázka je ale ještě odpovědí na další otázku a tento nikdy nekončící dialog je nejvlastnější možností řeči. Ptejme se nyní, na jakou otázku je odpovědí otázka „co je první“?

Příchod doby Cikánské, aneb Evropou se jenom potulovat, in: Přirozený svět
jako politický problém

Bibliografie:

Knižně:

- Antinomie globalizace: Vzdělanostní společnost 2000, in: Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti. G+G, Praha 1999
- Mezi světy a mezivěty. Votobia, Praha 1997
- Kapitalismus a občanské ctnosti. Československý spisovatel, Praha 1992
- Myslet zeleň světa. Mladá fronta, Praha 1991
- Přirozený svět jako politický problém. Československý spisovatel, Praha 1991

Elektronicky:

<http://www.tady.cz/hawkmoon>