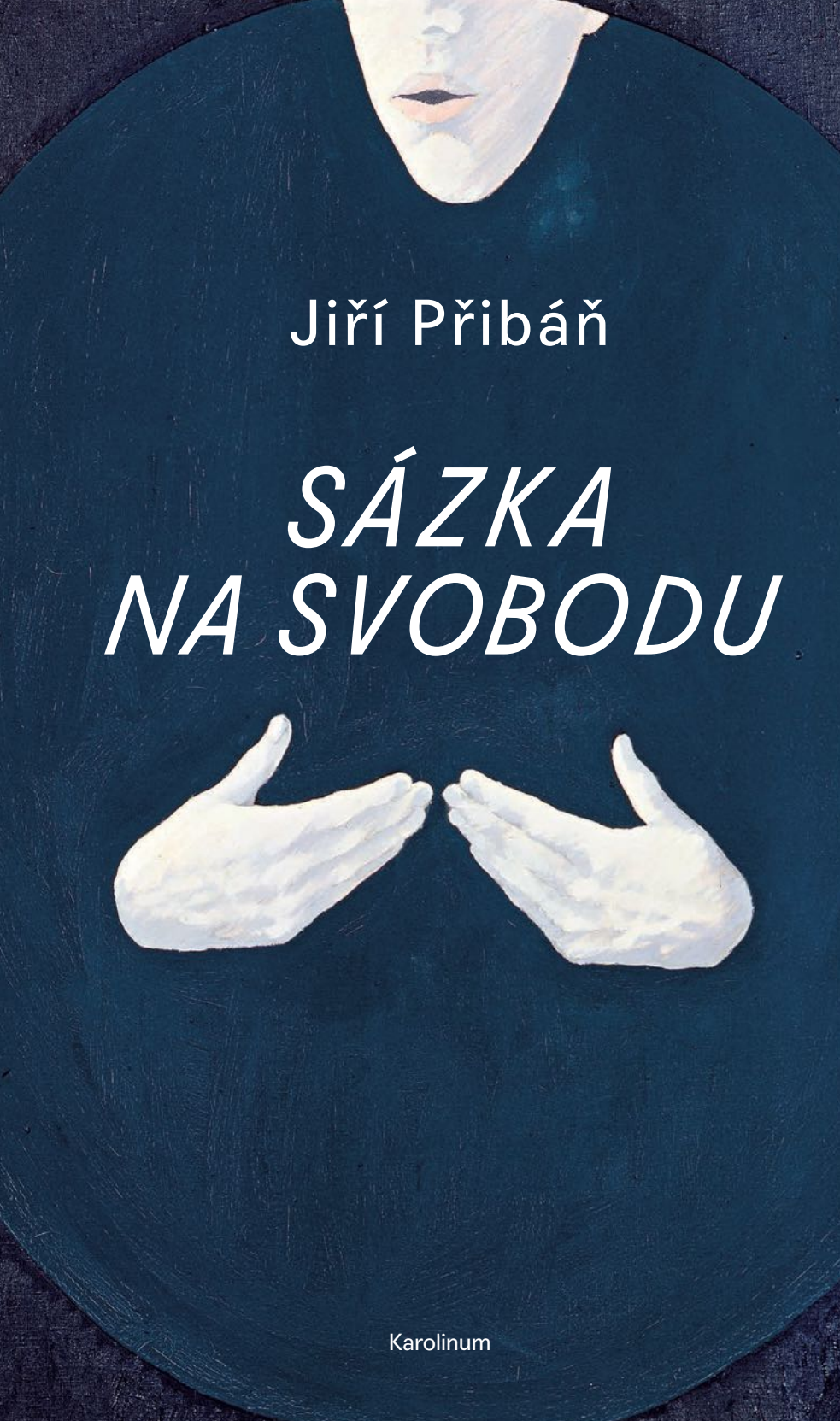




Jiří Přibáň

*SÁZKA
NA SVOBODU*

Karolinum

Sázka na svobodu

Jiří Příbáň

Posoudil doc. PhDr. Marek Skovajsa, M.A., Ph.D.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Praha 2024

Redakce Alice Šimonová a Jiří Ryba

Obálka, grafická úprava a sazba Karel Štědrý

Technická spolupráce DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova, 2024

© Jiří Příbáň, 2024

Cover illustration © Tomáš Císařovský, 2024

Illustrations © Tomáš Císařovský, 2024

Graphic design © Karel Štědrý, 2024

ISBN 978-80-246-5802-5

ISBN 978-80-246-5822-3 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz



od roku 2021 součást Nakladatelství Karolinum

Úvod	11
<i>I. DOMOVY MYŠLENÍ</i>	17
Věčný návrat do střední Evropy	21
Krise – eschatologie – neosobnost	37
Odporovat strachu	53
Kódy v antikódech	69
Dar Palachova týdne	77
Senátor a jeho Senát	85
Bude nám Evropa ukradená?	93
<i>II. EVROPSKÝM BEZDOMOVCEM?</i>	103
Evropa kopáčů a léčitelů	105
Popis jedné evropské krize	113
Brrr-exit	123
Když kráčejí dějiny...	131
Pobrexitová EU mezi smrtí a zbožněním	135
Evropská demokracie přichází	143
Sbohem, Evropo!?	151
<i>III. EVROPA A VÁLKA</i>	159
Velká válka	161
Evropa válkou probuzená	169
Starci a válka	175
Obrana hodnot i jejich plurality	183

<i>IV. PŘEDSTAVY O POLITICE</i>	191
Královna v literárním společenství	193
Vědět, kdo jsme	201
Jak se dělá ústava	209
Proměna režimu?	217
V sadě skví se...?	225
O představách prezidentství	233
Pokoušení populismu	241
 <i>V. ETIKA PROTI ABSOLUTNU</i>	 249
Na konci nenávisti, bez strachu z násilí	251
Etika proti absolutnu	257
Meze politiky	265
Naše krásné nové světy	273
Digitální zrady vzdělců	281
Z osvětlení k procitnutí	289
 <i>VI. PRÁVO A SVOBODA</i>	 297
Obyčejný totalitarismus	299
Děti požírají svou revoluci	307
Poučení z nouzového vývoje	315
Zítra už bylo	323
Covid v Arkádii	331
Svoboda jako sázka	339
Revoluci nelze ukrást	347

Souvislost demokracie a individuální svobody je mnohem mlhavější, než se jeví mnoha obhájcům obou těchto prvků.

Isaiah Berlin



Pravdomluvnost, olej na plátně, 110 × 95, 1992

Úvod

Je svoboda sázka? Již sama otázka může pobouřit toho, kdo je přesvědčen, že svoboda je například dar, úkol, princip nebo hodnota, pro něž lidé umírají a za které se bijí! Z takového pohledu se může označení svobody za sázku jevit jako mylné nebo přinejmenším frivolní. Přesto si myslím, že svoboda je sázka ve stejném smyslu slova, v jakém dáváme v sázku nebo *všanc* to, na čem nám nejvíc záleží včetně našich životů.

Tyto úvodní věty navazují na samotný závěr knihy, v níž jsou sebrané a tematicky seřazené eseje, které postupně vznikaly od vydání mé *Obrany ústavnosti*, tedy téměř za celé poslední desetiletí. Esej o svobodě jako sázce je nejmladší a jeho bezprostřední inspirací byla různost překladů Böckenfördovy slavné úvahy o vzniku moderního státu jako součásti procesu sekularizace. Zatímco autor v ní hovoří o *Wagnis*, tedy odvážném kroku s předem kalkulatelným rizikem, angličtí překladatelé se rozhodli k nevoli německých kolegů použít termín *gamble* – sázka.

Původní význam se tím vsutku posouvá, protože v sázce nelze nikdy předem se vším kalkulovat a navzdory všem plánům a strategiím tu vládne nahodilost. Nejen esej o svobodě se však v této knize zabývá touto nahodilostí a její funkcí v moderní společnosti, která sama sebe obvykle vnímá jako racionálně organizovaný řád s kalkulatelnými zisky a riziky. Stačí totiž jedna ekonomická nebo politická krize či pandemie, abychom takovou naivní představu opustili a začali hledat složitější vazby a souvislosti toho, jak ve skutečnosti systém společnosti funguje včetně nahodilých zvratů a procesů, které se na první pohled jeví jen jako chaos nebo anarchie.

Tato kniha myšlenkově vychází z představy o společnosti jako systému, který se vyvíjí nahodile, nepředvídatelně a především sám ze sebe, takže ho žádní sociální ani jiní inženýři a manažeři nemohou racionálně zcela popsat a pochopit, natož pak řídit a kontrolovat. Společenský vývoj je spontánní, ale současně plný nepředvídatelných situací a zvratů. Čím víc si tuto základní sociální zkušenost dnešní člověk uvědomuje, tím víc se paradoxně snaží vytvořit ve společnosti pevné body, které by dávaly i životu v takto nezajištěné sociální situaci smysl. Tyto body se označují za *hodnoty* a odvozují se od nich nejrůznější morální kodexy, díky kterým si lze i současnou komplexní společnost a její problémy a témata převyprávět jednoduchým jazykem, v němž se vše převádí do binárního kódu dobra a zla.

Hned v několika esejích se věnuji kritice tohoto morálního fundamentalismu, který stále víc pohlcuje svět a zapaluje v něm vášně vedoucí k politickému násilí a společenské destrukci, jak ji popsal svého času Karel Čapek v *Továrně na absolutno*. Současně však odmítám morální relativismus nebo cynismus a do protikladu

k absolutismu morálky kladu možnost etického života jako toho, co naši existenci sice uvádí v sázku, ale zároveň jí dává smysl.

Etika není společenský všelék, ale člověk bez ní nemůže ve společnosti smysluplně existovat. Také proto se v těchto esejích víc než k sociologii obracím k filosofii a literatuře a etiku vnímám jako obranu proti každému absolutismu a totalitarismu, k němuž nás svádějí tak často moralisté.

Především v první části se proto vracím i k českým autorům, kteří hluboce poznamenali mé myšlení i psaní, takže některé eseje se blíží osobním vyznáním. Milana Kunderu jsem nikdy osobně nepotkal, ale postavy z jeho románů a romanopisce z jeho esejů znám velmi důvěrně. Václava Bělohradského znám naopak osobně natolik dobře, že i při četbě tak složité studie, jakou je jeho *Krise eschatologii neosobnosti*, vždy slyším nezaměnitelný tón jeho hlasu a dikci. Dávno předtím, než jsme se s Václavem Bělohradským poznali, mě ovšem k jeho filosofii přivedly samizdatové eseje Václava Havla. S ním jsem se sice později opakovaně setkával při různých pracovních a společenských příležitostech především v jeho druhém prezidentském období a po něm, ale Havlovo dílo mě zásadním způsobem ovlivnilo již během studentských let v polovině 80. let.

Petr Pithart pro mě zase představoval zcela nový a důležitý hlas, když se vrátil po roce 1989 na Právnickou fakultu Univerzity Karlovy, kde jsem krátce po studiích a ještě během sametové revoluce nastoupil jako asistent v zimě roku 1990. A dílo Jiřího Gruše mě pro změnu literárně něčím vždy trochu dráždilo, ale za jeho stylistickými cvičení jsem vnímal důležité myšlenky a obrazy české společnosti, jejichž přesnost a vybranost jsem docenil teprve poté, když jsme se s rodinou přestěhovali do Velké Británie. Když jsme si o této emigrantské zkušenosti s Jiřím Grušem kdysi povídali, dal mi kromě jiného i několik rad, jak zvládat nepříjemné situace a reakce krajanů při návratu do české domoviny. Dodnes se jimi řídím a mohu potvrdit, že fungují stejně jako jeho vtipný průvodce českými zeměmi pro cizince.

Jestliže se v první části vracím k těm, kteří mě osobně ovlivnili, v následující části se věnuji tématům, která jsou pro mě osobně důležitá. Druhá část začíná tam, kde první končí, tedy polemikou mezi Havlem a Kunderou, která podle mě otevírá možnost nového syntetizujícího pohledu na Evropu jako společný domov. Kromě toho se ale v této části objevují velmi osobní a expresivně laděné texty věnované brexitu a jeho důsledkům. Ty vysvětlují i odkaz na bezdomovectví v názvu celého oddílu, a to včetně otazníku.

Eseje věnované evropskému vývoji v posledních deseti letech se týkají nejen rizik bezdomovectví v politickém slova smyslu, jaké přinesl brexit, ale také ve smyslu ekonomickém, jak ho

pocítily desítky milionů Evropanů během krize eurozóny, nebo ve smyslu kulturním, jak jsme toho svědky v identitárních válkách rozpoutaných autoritářskými a populistickými politiky ve střední a východní Evropě. Ve většině esejů se proto zabývám převážně evropskými volbami, referendy a demokratickým rozhodováním i jeho mezemi.

Jestliže první část knihy je statická, druhá část je naopak dynamická a vychází z běhu času, takže v centru pozornosti se ocitají konkrétní historické události, jejich dobové souvislosti a časový vývoj, a to včetně bezprostředního popisu brexitového referenda i reakce na něj. Ta sice může působit v celé kompozici nezvykle dramaticky, ale současně představuje důležité svědectví doby a částečně i objasňuje, co vše po tomto rozhodnutí následovalo ve Spojeném království i v Evropské unii.

Třetí část knihy reflektuje dramaticčnost a dynamiku dnešního vývoje v Evropě a na celém světě, obsahuje čtyři eseje věnované válce. Zatímco úvodní esej vznikl jako historické zamyšlení nad první světovou válkou a jejím významem pro dnešní Evropany, další tři eseje jsou výsledkem bezprostřední reakce na to, co si do té doby většina obyvatel tohoto kontinentu včetně politických elit nedokázala nebo nechtěla připustit, totiž možnost agresivní války. Bezprostřední obětí ruské agrese je Ukrajina, ale jejím cílem je sama Evropská unie, takže můžeme s jistotou říct, že 24. února 2022 se radikálně změnila nejen bezpečnostní strategická a hospodářsko-politická situace v Evropě, ale sama podstata a smysl evropské integrace. Jednotlivé eseje se proto nevěnují jen mezinárodněprávnímu souvislostem ruské vojenské agrese, ale jsou i politickou a intelektuálně etickou reakcí na tuto nejničivější válku na evropském kontinentu od roku 1945, v níž agresor páchá válečné zločiny v masovém měřítku, ale které se přitom pod hrozbou vězení v Rusku nesmí říkat válka.

Žádná válka nevzniká sama od sebe a nebojuje se v ní jen o materiální zdroje. Války jsou výsledkem politické imaginace, která může být často perverzní do té míry, že upírá celým národům právo na existenci, ale současně populární natolik, že i zvrácenou válku může podporovat většina obyvatelstva. Politickým představám a imaginaci se proto nevěnuji jen ve vztahu k současné válce na Ukrajině, ale rozvíjím toto obecné téma v následující části, kterou sice otevírá esej o literatuře a vztahu mezi monarchií a demokracií, ale většina dalších textů se zaměřuje na představy o ústavní vládě a demokratickém společenství, a to především v kontextu budování ústavní demokracie v naší zemi po roce 1989. Součástí těchto úvah je pochopitelně i analýza populismu jako hrozby, se kterou ovšem musí každá demokracie počítat, protože se rodí zevnitř, z jejích vlastních selhání.

Jestliže se čtvrtá část věnuje obecným představám o politice a zasazuje je především do dějin budování české ústavní demokracie, pátá a šestá část představují postupný návrat na samotný začátek této knihy k etice a filosofii, ale především k literatuře, ve které se etické a filosofické otázky často formulují mnohem originálněji a naléhavěji než ve filosofických traktátech. Etika se stává ochranou před morálním i politickým absolutnem. Varování spisovatele směřuje proti tyranii, která se rodí z nedostatku a bolesti, jak ukazuje George Orwell, ale zrovna tak i z hojnosti a slasti, jak ukazuje Aldous Huxley. Zatímco Orwellovo dílo dnes může působit spíš jako historické varování, Huxley jako kdyby nás stále víc varoval před „krásným novým světem“, který se ohlašuje v digitálním prostoru sociálních sítí, umělé inteligence a návratu lidstva k negramotné kultuře obraznosti.

Hlavní paradox dneška přitom spočívá v tom, že právě tato kulturní proměna vede k novému morálnímu zápalu, v němž se část lidstva prohlašuje za definitivně „procitlé“ a osvícené. Někdejší osvícenský ideál lidskosti jako neustálého a nikdy nekončícího úsilí o porozumění a poznání světa a sebe sama se zde obrací do svého protikladu, protože ti, kdo procitli, již všechno znají a všemu rozumí, a proto mohou všechny ostatní poučovat a případně je i nutit pod hrozbou sankcí, aby se podřídili jejich představám o morálním životě. Kruh se uzavírá, identita je sama o sobě ctností, zatímco schopnost vymanit se z jejího rámce se považuje za neodpuštělný hřích. Politické extrémy zprava i zleva se opět setkávají, z jejich srážek létají jiskry a zatahují náš globalizovaný svět do dalších z dlouhé řady kulturních válek.

Závěrečná část věnovaná právu a svobodě je proto koncipovaná současně jako varování před těmito válkami i jako víra v možnost vsadit si na svobodu i v takto nejistém světě. On totiž ve skutečnosti nikdy nebyl jiný, to jen nám ve spleti našich každodenních sporů a šarvátkech připadá rozvášněný, rozkolísaný a ve všeobecném rozkladu. Covid jako kdyby nás na chvíli zastavil, ale ve skutečnosti jen potvrdil zranitelnost, nezajištěnost i nahodilost naší společnosti, jak se snažím ukázat hned v několika esejích věnovaných této zcela výjimečné situaci v našem globálně sdíleném světě.

Hledat v tomto světě, v němž hodnoty jsou zároveň nesmířitelné i neustále přehodnocované, způsob, jak ony pomyslné *továrny na absolutno* nahradit ekologickými a obnovitelnými zdroji humanity, to je úkol, na který si rád vsadím nejen svobodu, ale i vlastní život. Taková sázka je ostatně naše jediná pozemská jistota.

Cardiff, 13. září 2023

*DOMOVY
MYŠLENÍ*





Stále dál, lavírovaná tuš na papíře, 29 x 41, 2021

Věčný návrat do střední Evropy

Stojím před barokním kostelem uprostřed městečka, ve kterém jsem se narodil, v dále přede mnou vyrůstá z mlhy Říp, za ním se otevírá panorama Českého středohoří a ve vlhkém prosincovém vzduchu je cítit vánoční obleva. Příroda ztlumila své barvy do zimních odstínů šedi a hnědi, takže se na tomto podkladu o to víc vyjímá kombinace okrově žluté a bílé omítky stavby, kterou navrhl Kilián Ignác Dientzenhofer.

Nabízí se mi nevšední pohled na tento symbolický střed české země, ve kterém se Vltava stýká s Labem a vyhaslá sopka představuje nulový bod české národní mytologie. Zevnitř kostela se ozývá *Hej, mistře* z Rybovy vánoční mše a libozvučnost mateřského jazyka i důvěrně známých tónů mě zasahují přímo do srdce.

Přemýšlím, jestli právě v srdci se nachází střed, z něhož vedou všechny cesty, na kterých se z krajin, budov, lidských sídlišť, jejich historie a kultury i jazyka stává domov. Rychle však tu otázku zapuzuji, protože je příliš sentimentální, srdce přece není úložištěm sentimentu, jak se domnívali romantičtí básníci a filosofové.

Aristotelés považoval srdce za nejdůležitější orgán lidského těla, který je „horký a suchý“ a v němž kromě smyslů sídlí i inteligence a pohyb člověka. Podle něho je srdce bušící centrum lidské vitality, takže funkcí okolních orgánů je chránit ho a zchlazením mírnit jeho výbušnost. Snažím se tedy hlubokým nádechem mírnit srdce rozpumpované pohledem na důvěrně známá místa a chladím ho přemýšlením o barokních mistrech, kteří kdysi tak radikálně proměnili vesnice a města středních Čech i celé střední Evropy.

Evropa bez středu a periferií

Jen o pár kilometrů dál v Panenských Břežanech stojí kaple navržená Janem Blažejem Santinim-Aichelem, jehož stavby vizuálně předbíhají ducha modernismu o stovky let a inspirují současné výtvarníky a hudebníky, kteří v nich pořádají výstavy konceptuálního umění a koncerty experimentální hudby. Dientzenhoferův kostel svatého Mikuláše na pražské Malé Straně zase oslní návštěvníka interiérem, v němž ornament představuje hlavní stavební prvek a který by se zrovna tak dobře vyjímal i na plátnech surrealistické avantgardy.

V barokní kultuře se svět stal divadlem, v němž se role univerzálního významu hrají partikulárně a nevědomky. Stírá se rozdíl mezi realitou a iluzí, centrem a periferií světa, jednotlivé části mají stejnou důležitost v rámci celku. Skutečnost je svým představením. Morálka i politika představují divadlo, v němž se odehrávají i naše životy, jak tvrdil jezuitský teolog a kazatel Franz Neumayr. Divák si to i dnes uvědomuje o to víc právě v oné části Evropy, která sama sebe považuje za střed kontinentu a rozpíná své žlutavé omítky

od schönbrunnského zámku ve Vídni až po rozpadající se secesní domy v Temešváru, od historické budovy vratislavské univerzity až po měšťanské rezidence v Menaggiu na březích jezera Como.

V době, kdy se české země staly politickou periferií habsburské střeoevropské říše, barokní architekti a umělci ukázali, jak ústřední může být význam periferního vidění. Paradox střední Evropy spočívá v tom, že periferie představují její centrum, zatímco centra, jakými byly Vídeň nebo Budapešť, jsou v širším geograficko-politickém kontextu evropské periferie svého druhu.

Samotný termín *střední Evropa* má v sobě odstín periferie, která se nemůže poměřovat s koloniálními mocnostmi a jejich metropolemi, jakými je Londýn nebo Paříž, ale bez níž by přitom ani Británie nebo Francie nebyly Evropou a kde se odehrávají ty nejzásadnější a ústřední konflikty a tragédie. Střední Evropa, koncentrát paradoxů evropské kultury.

Vídeňské baroko bude ve srovnání s Římem nebo Neapolí vždy pozdní, ale bez poznání kostelů, kapliček a statků rozesetých po českém venkově nám i ono zůstane nesrozumitelné. Budapešťská secese a historizující styly zase svou okázalostí napodobovaly současně Vídeň i Paříž, ale velkolepá budova parlamentu dnes působí jen jako periferní historická iluze imperiální slávy.

Hledám tedy středové body vnitřních i vnějších krajin svého střeoevropského domova a uvědomuji si, že jsou relativní, iluzorní a periferní právě tak, jako ta část Evropy, kterou její obyvatelé často s hrdostí a pýchou označují za „střední“. Evropa ve skutečnosti nemá střed ani srdce, které by bylo neklidné jako Praha zachycená v dokumentu Věry Chytilové. Právní zásada *Locus regit actum* se vztahuje na celý její prostor, takže vše, co se zde odehrává, se týká nás všech a volá nás ke společné odpovědnosti.

Evropa je jediná a nedělitelná ve svých historických a civilizačních vzletech i pádech, tragédiích a komediích. Jak poznamenává Sylvie Richterová, sémiotické rozlišení centra a periferie je v přirozeném světě nezbytné, ale současně žijeme s vědomím, že za střed můžeme zvolit kterýkoli bod naší kulaté planety Země.

Následující úvahy ukazují, jak relativní jsou všechny představy o středu a periferii ve společnosti, jejíž místní rozdíly nejsou až tak důležité, protože je diferencována především podle různých systémů, jakými jsou hospodářství, politika, věda, vzdělávání nebo právo, a kde hodnoty nejsou univerzální, ale partikulární a fungující v rámci těchto jednotlivých systémů.

Čím lépe taková společnost funguje, tím víc se z ní však paradoxně vytrácí smysl a dochází k rozpadu hodnot, jak ho popsal již před sto lety Hermann Broch. Málokde se tento paradox ukázal tak silně, jako právě u nás doma ve střední Evropě, kde jsme uzamčeni do vnitro-

zemí, ale o to víc sníme o otevřených prostorách, jaké nabízí mořský obzor, a jsme dodnes vděční Shakespearovi, že nám v *Zimní pohádce* mořské pobřeží přičaroval.

Únos kultury

Když Claudio Magris literárně putoval povodím Dunaje, poznamenal, že pro Milana Kunderu je střední Evropa „výrazem vznešeným, ale neurčitě obecným“, do něhož lze jako do metapolitické pasparty zarámovat jakékoli politické úsilí. Myslím, že jde o nedorozumění, protože Kunderovi v esejí *Únos Západu aneb Tragédie střední Evropy* nešlo o zarámování politiky, ale o její vykázání do prostoru, v němž by neurychlovala právě dotýčný rozpad kulturních hodnot.

Kunderův esej začíná scénou vojenského znásilnění, ve které ředitel maďarské tiskové kanceláře zoufale oznamuje světu, že Maďaři umírají v boji se sovětskými okupanty nejen za svou vlast, ale i za Evropu. Cizí mocnost se tu na rozdíl od Dia, který svou Evropu v podobě býka současně unáší i svádí, nenamáhá žádným sváděním a bere si, co chce, i za cenu smrti.

Do tohoto únosu se nehodí Tizianova manýra, tady se z býčího erotismu stává monstrózní brutalita, jakou do soch zachycujících stejnou proměnu antického vládce bohů vtělil Jacques Lipchitz, když reagoval na únos Evropy Hitlerem. Lipchitzův Zeus vymodelovaný v předvečer druhé světové války není statným býkem, ale příšerou s rybím ocasem, které je cizí erotická láska a přitahuje ji holý teror. Evropa se později v dalších verzích únosu vytvořených tímto židovským sochařem pocházejícím z Litvy stala symbolem sebe sama a osvobozuje se tím, že býčí monstrum zabíjí dýkou.

Moderní diktátoři vždy toužili po střední Evropě, ve které se buď narodili, jako Hitler, nebo v ní žili exulantským životem, jako Stalin. Hned ve svém výnosu z 16. března 1939 legalizujícím okupaci a zřizujícím nad českými zeměmi říšský protektorát Hitler prohlásil, že „německá říše jest rozhodnuta zasáhnouti rozhodně k zajištění základů rozumného středoevropského řádu“. Podobně i Sovětský svaz v okupacích Maďarska a Československa spatřoval jen zajištění svých imperiálních zájmů a řádu, jehož rozumnost byla dokázána filosoficky a vyargumentována mnoha historickými fackami a kopanci do slabších národů, nepohodlných společenských tříd a nevinných osob.

Kunderovi však nejde prvoplánově o kritiku imperiální politiky, která si ze střední Evropy vytváří svůj vlastní *životní prostor* nebo kolonie pro *vývoz komunismu*. Nejde mu o pouhý popis vojenského uchvácení středoevropských zemí ruskou velmocenskou politikou, v němž by Rusko a Evropa hrály roli kulturně rozdílných center,

o jejichž současné blízkosti i vzdálenosti a porozumění i neporozumění psal již Masaryk. S obavami nahlíží pod tuto mocenskou a ideologickou krustu mezinárodní politiky 20. století a ze všeho nejnaléhavěji se ptá, jestli onomu maďarskému novináři umírajícímu za Evropu může v Evropě ještě někdo vůbec odpovědět, jestli se ona evropská kultura sama mezitím nerozpadla a Západ již nezanikl bez jediného výstřelu.

Není nakonec Evropan ten, komu, slovy Kunderovými, se stýská po Evropě a její kultuře, která kdysi sjednocovala kontinent podobně, jak to ve středověku dokázala víra v křesťanského Boha?

Rozpadlé hodnoty, fungující systémy

Ve vídeňských kavárnách vysedávali ředitelé světového ducha i rasové čistoty a sprádali plány na světové revoluce i kontrarevoluce, ale Hermann Broch tyto kulisy moderní metropole rychle se industrializující a bohatnoucí říše odmítal jako „ne-styl“, za jehož fasádou zeje kulturní prázdnota a dochází k rozpadu hodnot. Kundera to později zformuluje takto: „Střední Evropa: laboratoř soumraku“. Zde došlo k sebedestrukci politických celků a zbezvěznamnění kultury, které podle Kundery jako zrcadla ukazují i dnes možný osud celého kontinentu.

V *Náměsícnících* označil Broch za rozpad hodnot rozbití obrazu člověka jako obrazu božího, v němž by se nadále mohly zrcadlit univerzální hodnoty sjednocující svět a potvrzující jeho smysl věčnou platností. V moderní době, slovy Brochovými, „bytí se rozplynulo v čirou funkčnost“. Ztratil se střed všehomíra, u něhož požívala lidská existence absolutní ochrany. Namísto něho se ze všech dílčích hodnot staly hodnoty ústřední a soběstačné, i když jsou současně navzájem oddělené a fungují paralelně a bez možnosti znovu zformovat společný hodnotový komplex, jaký podle Brocha existoval předtím, než se z účelu stala svrchovaná forma modernity.

Vše je účelné, ale bezcílné. Vše funguje, ale nic nedává smysl. Brochovy litanie o rozpadu hodnot přesně popisují funkcionální diferenciaci moderní společnosti, ve které si logika války vyžaduje vraždit, logika ekonomů zničit konkurenci, logika malíře dovršit tvůrčí principy až do krajnosti, již chápe jen on, a logika revoluci-onáře volá po naplnění revoluce v absolutní diktatuře. Broch tuto absolutní věčnost hesel jako *válka je válka, obchod je obchod, umění pro umění* nebo *zákon je zákon* označuje za myšlenkový styl naší doby, v němž víru v Boha jako ideální střed hodnot, který je osobní zárukou konečného nekonečna, nahradila abstrakce a neutrální absolutno, jehož nekonečnost je nedostižná. Jinými slovy, člověk se stal funkcí hodnot, které se osamostatnily a nepotřebují ani člověka, ani Boha.

Broch popisoval civilizační krizi jako proces, v němž si partikulární hodnoty uzurpují univerzální platnost, zatímco univerzální hodnoty se definitivně rozpadly. Speciální funkčnost nahradila obecný smysl lidského bytí. Naproti tomu Robert Musil v *Muži bez vlastností* tuto krizi popsal jako zjištění, že se muž bez vlastností skládá z vlastností, které jsou obecné a obejdou se bez muže. Dílčí hodnoty, které fungují ve své funkcionální uzavřenosti, vlastnosti, které nemají své těžiště v člověku, ale ve věčných souvislostech, jež jsou na člověku nezávislé. Po představě o člověku jako obrazu Božím se rozpadá i humanistický a antropocentrický obraz člověka jako středu vesmíru, takže i víra v autentické prožívání vlastního já se podle Musila ukazuje být příliš naivní.

Stále se označujeme za charaktery, i když žádný nemáme. Z rozumně organizované moderní civilizace se stala továrna na iracionální absolutno. Čapkův skeptický modernismus se setkává s Brochovou kritikou modernity jako konstelace, ve které si dílčí systémy se svými vnitřními hodnotami a logikou osvojují strukturu totálního systému a nepřipouštějí odchylky od svého fungování a zdůvodnění. Naivní se ukazuje i představa, že kultura má schopnost integrovat moderní společnost do jednoho celku založeného na systému sdílených hodnot.

Zákon je zákon a platí bez ohledu na to, jestli je legitimní. Národ je národ a nezáleží na tom, z jakých hodnot se konstituuje jeho státní svrchovanost. Za touto funkcionální diferenciací a účelovou racionalitou se přitom skrývá vzpoura a vpád iracionálního života do racionálních institucí a – jak říká Broch – „hodnot zbavený člověk je jeho nástrojem“.

Svět ovládla technika, jejíž účel už neurčuje člověk, ale která naopak mění člověka ve funkční prvek systému. Čísla a statistiky, data a algoritmy nahradily ideologie v procesu legitimování moci. Kulturu nahrazuje žurnalismus, ale i ten se stále rychleji vytrácí a jeho někdejší místo zabraly sociální sítě, kde vše ovládá popudlivý duch narcismu. Osvícenský ideál dospívajícího lidstva, které převzalo odpovědnost za svůj osud, nahradila světla konzumní zábavy propagující kultu nedospělosti a nezávazné hravosti, která z odpovědnosti činí jen další reklamní slogan.

Názory bez hodnoty se stávají hodnotami bez názorů. Co dříve hodnotu postrádalo a nestálo za pozornost, nyní se může stát samo hodnotou. Rozpad hodnot neznamená jejich zánik, ale naopak možnost, že se hodnotou může stát cokoli. I o takové hodnoty se přitom vedou vyhraněné spory a vyostřené boje. V našem digitalizovaném světě tak vše racionálně funguje a přitom spěje ke stále iracionálnější nenávisti. Dnes by ono provolání o boji maďarského novináře za evropské hodnoty sice prolétlo tímto digitálně barbar-

ským vesmírem, ale buď by mu nikdo nevěnoval pozornost, nebo by se naopak tato pozornost přelila do binárního kódování *lajků* a *hejtů*. Nic jiného digitální kultura univerzálně sdílet nedokáže.

Filosofování románem

Střední Evropa znamená filosofování románem. Vedle zpožděného vrcholu barokního umění a hudebního klasicismu i romantismu je to právě modernistická revolta, co středoevropské spisovatele staví nejen proti sentimentálnímu románu, ale i racionálnímu utopismu, víře v dějinný pokrok či proti humanistické etice nebo realismu.

Nietzscheovy literární experimenty s filosofickým myšlením a rozbití zavedených estetických i etických schémat nalézají odezvu v experimentálním románu, který se ve střední Evropě rodí jako román filosofický. Z Kunderových románů i esejů je patrné, jak autor usiluje o pokračování a rozvinutí této literární tradice. Hlásí se k *umění románu*, ve kterém smysl pro skutečnost znamená kriticky popsat iluze a estetiku avantgard zrovna tak, jako iluze a převládající vkus gard starých a odcházejících.

Střední Evropa je pro Kunderu nejen laboratoří soumraku, ale také říší románu. Považuje román za protiklad filosofických systémů, ve kterých jsou myšlenky jen zaznamenány a uspořádány, zatímco v literatuře ožívají a přicházejí ke čtenáři po svém. Musilův *Muž bez vlastností* začíná kapitolou popisující momentální meteorologickou a astronomickou situaci, jejíž základní poučení spočívá ve filosoficky provokativním závěru, že z ní „pozoruhodně nic nevyplývá“. První řádek Kunderovy *Nesnesitelné lehkosti bytí* zase patří Nietzscheovi a jeho myslence *věčného návratu*.

Broch postupně narušuje dějové linie *Náměsíčníků* kapitolami, které představují čistě filosofické úvahy, a završuje ho epilogem o iracionalitě jako „vpádu zdola“, který v člověku vyvolává úzkost a probouzí touhu „po vůdci, který by ho lehce a mírně vzal za ruku, uspořádal věci a ukázal cestu“. Podobně i Kundera rozvíjí *Nesnesitelnou lehkost bytí* jako variaci na filosofická témata a vkládá do románového vyprávění úvahy rozložené do různých částí knihy a současně složené do „malého slovníku nepochopených slov“. Mezi ně řadí kromě *věrnosti* a *zrady*, *vlasti* nebo *hřbitovů* také *revoluci* a *revoluční průvody*.

Na rozdíl od Brocha nebo Musila však Kundera nevaruje ani tak před obecnou ztrátou smyslu, jako před jeho ideologickými přebytky, do nichž byly iracionální zlo a lidská úzkost v minulém století typicky balené. Proto do zmiňovaného slovníku patří také slovo *průvody* a s ním spojený kýčovitý obraz *Velikého Pochodu* revolucí, který slibuje definitivní naplnění a autentické prožití lidského osudu.

V tomto pochodu se naplňuje základnější a obecnější zlo, které předchází každé ideologii a v němž lidé pochodující v průvodu „vztyčují ruce a křičí unisono stejné slabiky“.

Kunderova kritika romantického lyrismu a sentimentalismu bezprostředně navazuje na středoevropskou intelektuální tradici, která spatřuje největší riziko pro román v tom, že by se stal schématem vytvářejícím iluzi skutečnosti. Ludvík, Tomáš, Sabina, Tamina a další postavy Kunderových románů tak vstupují do společenství Josefa K., Ulricha a Diotimy, Pasenowa, Esche nebo Huguenaua, aby obýdli myšlenkový prostor, v němž ztroskotala filosofie života i realistický román.

Kundera tento filosofický experiment v literatuře odvozuje od Nietzscheových literárních experimentů ve filosofii a Musilovy estetiky *myšlenkového románu* a s jistou mírou dramatičnosti ho považuje za naplnění *terminální periody* novověku, ve které román paradoxně přetrvává jako poslední vzdor moderní kultury i svědectví jejího rozpadu.

Román je pro Kunderu obranou proti kultuře a politice binárních kódů a zkratkovitých soudů, podle nichž lze umělecké dílo otevírat politickými klíči, a naopak politiku uzavírat sentimentem. Stavět umění buď na stranu pokroku, nebo na stranu reakce je samo o sobě jeho únosem a znásilněním. Nejde o hledání jistot ideologií, institucí a systémů, ale o jejich zpochybnění a rozvolnění tak, aby se v nich ukázaly mezery i nečekaná spojení a inspirace.

Vzpoury davů

20. století jako vzpoura a pochod davů! Paradoxní přesvědčení, že jen ve splynutí s průvodem davu se může naplnit touha člověka po autentickém a jedinečném prožitku, v sobě obsahuje cosi mnohem obecnějšího, totiž prazákladní touhu vyhnout se možnosti svobodné volby a s ní spojeným konfliktům. Tento útěk před svobodou znamená regres do pocitu nevinnosti založeného v přesvědčení, že člověk kráčí s dobou, naplňuje historické nebo společenské zákony a nemá na vybranou, a proto nemůže být osobně odpovědný za své jednání.

Isaiah Berlin tyto vnitřní rozpory moderní civilizace spojoval právě se střední Evropou, jejíž intelektuální kulturu proto odmítal jako vnitřně pokroucenou a bez schopnosti vyjadřovat se a myslet přímočaře, jednoduše a pravdivě. Zdejší intelektuálové byli podle něho touto částí kontinentu a jeho dějinami zasaženi do té míry, že nebyli schopni „uznat nic čistého a pevného ve světě“.

Z anglické ostrovní vyhlídky vyšší civilizovanosti tak tento znalec evropské filosofie a literatury zcela přehlédln nejen origina-

litu středoevropského románu, ale i samu skutečnost, že vzhledem k historickým zkušenostem a kulturní konstelaci se z tohoto koutu kontinentu také nejvíc ozývalo volání po negativní svobodě, svobodě zbavující lidskou existenci závislosti na politických rozhodnutích a bránící rozmanitost hodnot, které dávají této existenci smysl.

Berlin považoval fašismus, komunismus i nacismus za tragické pokračování nebezpečných historických tendencí, jaké lze rozpoznat již v osvícenské a romantické filosofii. Naproti tomu Hannah Arendtová přistupovala k totalitarismu jako zcela novému fenoménu, který nemá v dějinách lidstva obdoby a zrodil se z expanzivního kapitalismu, imperialismu a masové společnosti. Byly katastrofy moderní Evropy pokračováním jejích dějin, nebo naopak důkazem, že naše planetární civilizace se ocitla v krizi, jaká v těchto dějinách nemá obdoby?

Zatímco Berlin neskrýval své antipatie k filosofickým i politickým názorům Arendtové a považoval je za projev středoevropského metafyzického myšlení, Arendtová přehlížela nejen Berlinovo dílo, ale i celou britskou filosofickou tradici, snad kvůli jejímu zanedbávání základní filosofické otázky, jakou je otázka po smyslu bytí.

Nicméně když se Arendtová zabývala příčinami politického násilí a teroru během Francouzské revoluce, podobně jako Berlin je i ona spatřovala v *politice lidského srdce*. Podle Robespiera a jeho druhů jsou v srdci uloženy ctnosti a základní zákon lásky, který v člověku vyvolává pocit útrpnosti se všemi bytostmi i lidstvem jako takovým. Revoluční teror je absolutním naplněním politického romantismu zrozeného z Rousseauova sentimentalismu, v němž lidská přirozenost trpí pod okovy civilizace, od kterých musí být osvobozena, aby se mohla autenticky rozvíjet.

Srdce jako zdroj politiky založené na autentickém bytí a citové výchově představuje neřešitelné dilema, protože politika je oblast veřejného života, zatímco srdce patří lidskému nitru a je neproniknutelné pohledem. I kvůli této neproniknutelnosti lidského nitra Joseph Conrad zvolil název *Srdce temnoty* pro svůj román o sestupu člověka do předcivilizační úzkosti a strachu, z něhož se rodí civilizační násilí.

Vášně a emoce srdce nelze proniknout lidským okem a jejich autenticitu nelze viditelně prokázat, a proto jsou vždy podezřelé a zneužitelné politickým terorem a násilím, jež je naopak dobře viditelné. Politika nebo umění založené na citech vedou ke kýči, který je pro Brocha, ale zrovna tak i pro Kunderu základním projevem kulturního a civilizačního úpadku.

Krutost a bezcitnost, jaké jsou schopni sentimentální lidé, a nespočet historických důkazů této perverze, by nás měly varovat. Jistě proto není historickou náhodou, že právě v době, kdy Kundera

píše o únosu Západu a tragédii střední Evropy, americká filosofka Judith Shklarová formuluje myšlenku o krutosti jako největším lidském zlu a odmítá nadále psát o spravedlnosti, politických ideálech a ctnostech s odůvodněním, že je třeba věnovat se naopak tématům zla, strachu, krutosti a nespravedlnosti.

Únos národů

Ve střední Evropě si jsou rub a líc podobné do té míry, že je mnohdy obtížné je odlišit. Absolutna se relativizují, a naopak všemu relativnímu hrozí absolutizace.

Abstraktní rozum se musel vyjadřovat konkrétním jazykem, a tak josefínské společenské reformy promlouvaly k národům habsburské říše německy, a tím v nich nevědomky probudily jejich sebeuvědomění a potřebu obrození. Národy samozřejmě nejsou spící Šípkové Růženky, které by se probudily teprve kvůli hlasitým rozkazům německy hovořícího ducha Rozumu. Nejsou to věčné esence, ale kolektivní existence zrozené z obav, že budou zadupány absolutnem, třebaže v hávu osvětlené rozumnosti.

Mladé národy se ve střední Evropě začaly obrozovat v okamžiku, kdy se jejich kultury ocitly pod stále větším tlakem kultury vládnoucí, která sama sebe prohlásila za civilizaci. Němectví jako světový duch, nebo světový duch jako němectví?! Falešná dichotomie, která se zrodila ve střední Evropě, aby nakonec zahubila evropskou civilizaci ve dvou světových válkách.

Někdejší romantické mýty *krve a půdy* se staly zdrojem obludného zla a krutostí, protože je státní ideologie přežvýkaly jako nároky vyšší civilizace na absolutní ovládnutí světa. I o habsburské říši proto platí Magrisova poznámka: „Pro každou moc, která si osobuje právo zastupovat univerzálnost a civilizaci, nadejde chvíle, kdy za to bude muset zaplatit a kdy bude skládat zbraně před těmi, které ještě před chvilkou považovala za bezvýznamné křupany.“ Magris ovšem současně dodává, že toto odvěké pravidlo imperiálních říší mělo ve středoevropských podmínkách svou zvláštní oslabenou formu, protože její obyvatelé byli vždy k dějinám spíš nedůvěřiví a nevěřili ani v budoucnost světa, ve které by všechny rozpory byly odstraněny a kde by zavládla syntéza světového ducha definitivně odpovídajícího na všechny podstatné otázky lidstva.

Osvícenský duch rozumu zde nikdy nerajtoval a nenechával zabíjet všechny zaostalé „křupany“, kteří se mu odmítli podřídít. Světlo lampy z Goyova obrazu, na kterém je zachycené Napoleonovo vojsko zorganizované do popravčí čety a zabíjející povstalce z Madridu bránící svou zemi proti okupantům, zde nikdy nemělo takovou smrtunosně osvěčující jasnost.

Podle Magrise nebylo rakouským politickým stylem rozpory a konflikty odstraňovat a definitivně řešit, ale odkládat. Každý pokus o rozumné uspořádání a vyrovnávání nerovností ovšem vedl jen k větší nerovnováze celé říše, která nemohla přežít to, co sama nakonec rozpoutala, totiž moderní válku s jejím masovým a industriálním zabíjením.

Tento odpor ke všem konečným řešením se projevil i u Františka Palackého, když na evropské revoluční události roku 1848 reagoval požadavkem, aby se politické změny udržely v rámci legality a ústavních reforem. Obavy z toho, že se revoluční násilí rychle přelije v otevřený konflikt mezi Čechy a Němci, ho přiměly napsat *Psaní do Frankfurtu*, ve kterém odmítl ideu velkoněmeckého parlamentu a namísto ní zformuloval myšlenku českého politického národa a austroslavismu, z něhož se měl stát konstitutivní prvek „státu rakouského“.

Palackého původní hegelovská představa o syntéze rodící se z antitezí mezi etnickými Čechy a Němci žijícími na území historických zemí českých se tu proměňuje ve státoprávní myšlenku federalizovaného a ústavně reformovaného Rakouska, v němž jednotlivé národy mohou žít společně a rozvíjet se politicky a kulturně bez obav, že by se musely podřídít jazykově kulturnímu principu všenněmecké říše.

Palacký věřil, že Rakousko ke svému přežití potřebuje státní ideu, a ne pouhou tradici opírající se o mystický původ panovnického rodu a jeho odhodlání hájit křesťanskou víru. Moderní doba si vyžaduje politickou ústavu, která by zajistila svobody a rovnoprávnost občanům i národům, protože jen tyto dva principy mohou zabránit podle Palackého rostoucímu nacionalismu a v něm obsažené hrozbě politického násilí. Karel Kosík tuto ideu státu rakouského ztotožnil se samotnou ideou střední Evropy, která nemůže vycházet z monismu nebo dualismu, ale vždy jen z pluralismu životních forem.

Globální Bukovina

Osud moderní Evropy nestojí a nepadá s jednoduchou dichotomií mezi *ethnos* a *demos*, ve které by etnické národy hrály roli darebáka, zatímco politické národy by se mohly honosit svou vlastní civilizovaností a politickými ctnostmi. Modernita není jednoduchý protiklad mezi kulturou a civilizací, mravy a politikou, reakcí a revolucí, romantismem a osvícenstvím.

Jak předjímal Palacký a s ním další politici, národní obrozenci a literáti v 19. století, modernita je schopnost skloubit kulturní i politický pluralismus, a proto představuje nekonečný úkol i pro

dnešní a budoucí Evropany, pokud se chtějí vyvarovat nacionalistického i jakéhokoli jiného šílenství.

Střední Evropa, předzvěst tragédií i nadějí celého kontinentu, na němž myšlenka federalizované autonomie jednotlivých národů zůstává stále živá a kde se etnické národy – *ethnoi*, aby vůbec mohli přežít, musejí chovat ke svým příslušníkům i ostatním národům jako národy politické – *demoi*. Jedno nevyklučuje druhé, v tom spočívá sama podstata liberálního konstitucionalismu.

Střední Evropa ovšem současně znamená svět, který začíná teprve za tím, čím se určují národy samy, a odlišuje se od všenněmecké ideologie zrovna tak, jako od kteréhokoli jiného nacionalismu. Nicméně, i tento obraz habsburského Rakouska jako současně mnohonárodní i nadnárodní říše je hrubá idealizace v pozadí moderního mýtu o harmonii mezi zde žijícími národy, kterou zničilo nacionalistické barbarství.

Když dnešní Evropská unie tento mýtus rozvíjí, bere tím na sebe nevědomky i všechna rizika rozpadu někdejší říše, která se příliš spoléhala na neosobní jazyk legality a odkouzlenou vládu moderní byrokracie. Na přelomu 70. a 80. let minulého století toto riziko označil Václav Bělohradský za „krizi eschatologie neosobnosti“, která se projevuje mimo jiné redukcí legitimacy na legalitu. Inspirován Brochem i Kunderou, Bělohradský označuje větu *zákon je zákon* za politický kýč, a tím celou úvahu o rozpadu hodnot, evropském dědictví a smyslu lidství vrací z filosofických románů zpět do filosofie, kterou ovšem neotřele vnímá jako literaturu svého druhu.

Claudio Magris si s habsburským mýtem o nadnárodní říši také pohrává literárně, když proti sobě staví *všenněmeckost* Rýna a *anti-německost* Dunaje, i když dobře ví, že tento kulturně geografický spor o střední Evropu je ve skutečnosti obrazem rozporu v samotné myšlence univerzálnosti říše, která má zakládat každou mocenskou politiku a přesahovat každé politické zřízení, přitom je ale vystavěna z kulturních a sociálních partikularismů.

Pochopit tento rozpor si vyžaduje přelavit se po proudu Dunaje z německých a rakouských krajín a proti proudu řeky Prut doplout až na tu nejvzdálenější periferii někdejšího Předlitavska do Černovic v Bukovině. Habsburská žluť zde prosvítá mezi budovami synagog a pravoslavných chrámů, katolických i protestanských kostelů a hned několika pomníků ukrajinského národního hrdiny a básníka Tarase Ševčenka. Této náboženské, kulturní a architektonické polyfonii nicméně vévodí budova rektorátu zdejší univerzity navržená Josefem Hlávkou, která spojuje byzantské, gotické, renesanční i barokní prvky a představuje ty nejdivočejší architektonické bakchanálie historizujícího stylu 19. století.

Etnická rozmanitost obyvatelstva Bukoviny se zrcadlila v univerzitním životě, v jehož rámci působily desítky spolků sdružujících německé, ukrajinské, židovské, rumunské nebo rusínské studenty. Mezi jejich profesory patřil i Eugen Ehrlich, který sice vystudoval právo ve Vídni, ale vrátil se je učit do svého rodiště v bukovinských Černovicích.

Ehrlich se postavil proti základnímu pilíři monarchie zvěčnělému do formule *zákon je zákon* a namísto právních textů a oficiálních zákonů zaměřil svou pozornost na sociální kontexty a neoficiální pravidla, podle kterých se lidé i celé komunity řídili ve skutečném životě. Odmítl představu, že právo je hierarchický systém neosobních norem, a namísto ní prosazoval pojetí práva jako spontánně se utvářejícího a společensky uznávaného řádu pravidel, podle nichž lidé organizují své každodenní životy.

Živé právo s konkrétním obsahem má přednost před abstraktní a prázdnou literou zákona. Pluralita kulturních zvyků a pravidel je nejvlastnějším naplněním jednotného právního řádu. V tom spočívá základní poučení z Bukoviny, které vídeňští právníci a filosofové v čele s pražským rodákem Hansem Kelsenem nemohli nikdy přijmout, protože zaměňování právních norem za kulturní zvyky se tehdy považovalo za nejhorší poklesk právníckého stavu.

A přece po více než sto letech od zániku habsburské říše vše vypadá tak, že v této zarputilé při právních filosofů měl nakonec pravdu Ehrlich, který i z nejvzdálenější periferie dokázal rozpoznat, že střední Evropa nestojí na pilířích nadnárodní legality, ale na pluralitě živého práva.

Zlo – absolutní, nebo relativní?

Právo není to, co svrchovaná moc deklaruje a vynucuje, ale co sama společnost jako právo uzná. Zatímco historizující fasády vídeňské metropole odhalují marnost volání po jednom zákonu a autoritě nad celou říší, Hlávková univerzitní budova v Černovicích a právní učení zdejšího rektora Eugena Ehrliche ukazují, že ve skutečnosti je právem jen to, co lidé přijmou ve svých každodenních životech.

Síla obyčejů předchází psané právo zrovna tak, jako živá nářečí předcházejí obecným gramatickým pravidlům. Ehrlichovo živé právo však není romantická idyla, ve které by partikularismus převážil nad univerzalizmem a rozum univerzální říše se musel podřídít sentimentu národů v ní žijících. Není to nadvláda zvyků a mravů nad zákony a politikou, organického ducha zákonů nad jeho mechanickou literou.

Zrovna tak ani Kelsenovo lpění na legalitě jako jediné ochraně před morálním a ideologickým fanatismem není jednoduše protikladem politického romantismu, který by osvícenského ducha svobody a rovnosti přetvářel do liberálního státu. Tato obrana legality je

stejně důležitá a neoddělitelná od Ehrlichova uznání kulturních zvláštností obsažených v pozitivním právu.

Ehrlich neobhazuje rozdíly mezi lidmi a jejich kulturami jako výsledek působení zákonů dějinného vývoje, které by měly mít přednost před abstraktním racionalismem moderní legality. Neoslavuje etnické rozdíly, ale uznává mnohost životních zkušeností a síly spodních proudů, které působí v samotných základech společnosti a mohou je buď podemílat, nebo naopak posilovat a zajišťovat jejich stabilitu podobně, jak to činí proudění vody v benátské laguně.

Postmoderní globalizovaná společnost dneška nemá formu veřejších imperiálních metropolí, ale podobá se mnohem víc benátskému vodnímu proudění nebo pozemskému prolínání národů, jaké kdysi panovalo v předlitavské Bukovině. Habsburskou žluť návštěvník najde v obou místech, ale jen z Bukoviny se stala metafora globální společnosti jako společnosti, ve které se rozdíl mezi centrem a periferií stal zanedbatelným, zatímco rozdíl mezi legalitou a legitimitou, mezi všemi deklaracemi lidských práv a jejich naplněním nelze setřít, naopak roste a zůstává mnohdy propastný stejně jako život samotný.

Nad formulí *zákon je zákon* meditovali mnozí filosofové a vědci, kteří proti světu legality, onomu chladnému a odkouzlenému systému pravidel, do kterých je spoután náš život, postavili autentický život zabydlený v jednom místě a sdílený v jednotě s ostatními druhy. Proti odcizující legalitě prosazovali legitimitu bez legality, proti spojující svobodě a rovnosti stavěli výlučná společenství soukmenovců a soudruhů.

Jenže každá legitimizující hodnota je relativní, a proto potenciálně konfliktní, jak věděl největší advokát rakouského legalismu Hans Kelsen. Zákon nás má chránit proti relativní morálce, a to absolutně a bez rozdílu jako navzájem si rovné a svobodné občany. Legalita jediná dokáže v moderní době svým rozumem zchladit horké hlavy všech moralistů, kteří se dokážou nadchnout a zapálit pro tu či onu hodnotu a bojovat za ni až do roztrhání těl.

Hodnoty nepřipouštějí kompromis, za ty se bojuje na život a na smrt! Kdo by ovšem tušil, jak snadno se barbarský rasismus národního socialismu dal naroubovat na univerzalistickou ideu impéria a jeho zákony?! Od formule *zákon je zákon* je nebezpečně blízko k závěru *zločin je zákon*, jak se o tom mohl přesvědčit jiný černovický rodák a básník Paul Celan.

Magris o Celanovi píše, že „rozbíjí všechny formy, jazykové i společenské, aby našel magické a tajné slůvko, jež otevírá vězení dějin“, ale současně poznamenává, že takové odhalování zla života ve falešném jazyku a neproniknutelné komunikační síti je sebezníčující a vyvolává falešnou představu, že zlo je absolutní, ačkoli „i ty

nejukrutnější činy jsou spjaty historickými – tedy relativními – pouty se skutečností v celé její složitosti“.

Absolutno je sebezničující v poezii i politice a odkouzlená realita legality před ním musí chránit všechny občany. Přitom ale nedokáže zachránit jednoho básníka, který ztratil víru, že najde dno lidské temnoty, z něhož by mohl vyrůst nový život a s ním hodnoty jako zdroj obnovující se legitimacy společenského a politického řádu.

Osobnosti bez eschatologie

Paul Celan byl jednou z mnoha obětí nejen zločinných zákonů, ale celé kultury, která se stala jedním velkým zločinem. Na rozdíl od rodičů německy píšící Žid Celan přežil holocaust v rumunském pracovním táboře, ale nedokázal přežít v poválečné Francii, která mu poskytla občanství i společenské uznání.

V Celanově *Žalmu* se z Boha stal „Nikdo“ a z lidí „Nicota“, kterou byli, jsou a zůstanou – *kvetoucí: /růží-nicotou, /růží Nikoho*. Když ovšem hovoří o tragédii střední Evropy a ztrátě kulturního domova Čech a Francouz Milan Kundera, nemá na mysli jeho vypálení nacisty nebo vyvlastnění komunisty, ale pomalý rozpad kultury, která kdysi Evropu sjednocovala a byla projevem jejich nejvyšších hodnot.

Pro Kunderu je tragédií konec evropského lidství, jak jsme ho znali a které se mohlo spolehnout na kulturu jako společné pouto i záchrannou kotvu. Jestliže Celanovy verše vypovídají o bolesti ze ztráty smyslu, Kunderovy romány a eseje svědčí o této kulturní prázdnotě, ale tím paradoxně představují i poslední vzdech evropské kultury. Není ale jisté, jestli je to vzdech, v němž se definitivně rozplývá, nebo předehra příštího nadechnutí kultury, o jejímž úpadku a zániku psát je dnes neméně populární než před sto lety.

Kunderův závěrečný povzdech v *Únosu Západu*, že „v samotné Evropě se už Evropa nepovažuje za hodnotu“, a proto nikdo nepochopí smysl oběti onoho maďarského novináře, v sobě živí kulturní nostalgii a pesimismus, které jsou pro kulturní i politické dějiny střední Evropy typické. Únos Západu se tu až nebezpečně blíží přesvědčení o jeho zániku. I k této větě je proto třeba přistupovat s vědomím, že dějiny nemají zákony, ale rozhodně oplývají ironií, se kterou utvářejí lidské osudy.

Není druhý takový spisovatel, který by ironii dějin dokázal zachytit tak jemně a přesně, jako to umí Milan Kundera. Nevinný *žert* spustí sled tragických událostí a křivd, proti kterým je i každý pokus o jejich soukromou historickou pomstu předem odsouzen k nezdaru. Vždyť na rozdíl od smrtelné vážnosti lidských soudů dějiny vždy soudí s lehkou ironií, nezávisle na vůli a často proti

záměrům těch, kdo v nich chtějí hledat definitivní spravedlnost a odpovědi na zlo ve světě.

Kultura i dějiny možná skončily, ale Evropa rozhodně ne, protože otázka lidství v ní zůstává stále nezodpovězena. Odpovědi už nemůže být jednota kulturních hodnot ani kulturní sjednocení Evropy, to ale neznamená, že by sama otázka lidství ztratila smysl. Jen se vrátila tam, odkud vyšla, a stala se procesem neustálého přehodnocování těchto hodnot.

V přehodnocování hodnot je Evropa jedinečná i nekonečná. Únosy i svody božstvy archaickými i postmoderními jsou stále na pořadu dne i noci. Věčný návrat? Muss es sein? Es muss sein! Tamino, Ludvíku, Tomáši!



Krize – eschatologie – neosobnost: o kontextech jednoho textu Václava Bělohradského

„Evropská krize spočívá v expanzi banálnosti: banalizace pak znamená proces, v němž legitimnost se redukuje na psychologii a legálnost na moc aparátů.“¹

Václav Bělohradský je jedním z mých nejbližších přátel a přepadá mě existenciální úzkost, kdykoli pomyslím na to, jak ochuzený by byl můj život a myšlení, kdybychom se před více než třiceti lety nepoznali. Setkali jsme se v tehdejší redakci Lidových novin díky polemice o vztahu legality a legitimacy, o kterém se v české porevoluční společnosti v první polovině 90. let živě diskutovalo. Václav s exilovou zkušeností a erudiicí i expresivitou středoevropského intelektuála, já jako začínající právní filosof a sociolog, který měl neopakovatelnou možnost na mladicky neokoukané vlastní oči pozorovat tehdejší postkomunistickou transformaci.

Kdykoli se od té doby s Václavem přeme o politiku nebo filosofii, tím hlubší se stává naše přátelství. Za tuto životní jistotu jsem neskonale vděčný.

Bělohradského studie *Krize eschatologie neosobnosti* je kniha zrozená z tradice kritické teorie, středoevropských politických tragédií i Patočkova myšlenkového a etického odkazu. Je v ní již zcela přítomen Bělohradského nezaměnitelný styl, v němž se kazatel setkává s ironikem a myšlenky jsou současně nesnesitelně lehké i těžké. Na rozdíl od pozdějších textů, které jsou víc inspirované lehkostí jižní Evropy, jde o text ryze středoevropský, a proto místy klesající pod tíhou absurdity dějin této části kontinentu.

Původně jsem o *Krizi eschatologie neosobnosti* psal jako o „exilové knize mého srdce“ pro stejnojmenný sborník sestavený historiky Jiřím Hanušem a Jiřím Sukem v roce 2018. Není to však jen kniha mého srdce, ale také mé mysli, které nedá odpočinout. Pravidelně se k ní vracím, abych kriticky poměřil své vlastní úvahy nejen o legitimitě a legalitě, ale také o moderní civilizaci a o všem, co jsme si zvykli označovat za její krizi. V následující esejí proto chci spojit srdce a mysl a zaměřit se i na obecnější filosofické a sociologické souvislosti a inspirace Bělohradského *Krize*.

¹ V. Bělohradský, „Krise eschatologie neosobnosti“ in V. Bělohradský, *Přirozený svět jako politický problém* (Praha, Český spisovatel, 1991), s. 61–125, 118.

Překotná doba

Sametová revoluce byla na počátku roku 1990 v plném proudu, což mimo jiné znamenalo, že do země proudily knihy z exilových nakladatelství a na pultech pražských knihkupectví se najednou objevila jména jako Havel, Klíma, Kundera, Peroutka nebo Škvo-recký. Kromě beletrie se přivázely i politologické, filosofické nebo teologické spisy, takže vedle zaprášených marxistických příruček jste mohli najít český překlad Hayekovy *Cesty do otroctví* nebo anglický originál sbírky esejů *O fotografii* od Susan Sontagové.

Byla to překotná doba, ve které se komunismus, tato oficiálně schválená „budoucnost lidstva“, hroutil před očima a patřil minulosti, zatímco budoucnost byla krajně nejistá a přítomnost plná nejrozmanitějších protikladů. Vedle filosofických úvah Sontagové o fotografiích Ameriky postižené ekonomickou depresí tak mohl člověk brzy spatřit všudypřítomný plakát s rasistickým politikem Miroslavem Sládkem a prodejní stánky v pražských podchodech byly plné německých a rakouských erotických časopisů s titulky jako *Meine Liebe ist heiss wie Paprika, sagt Monika aus Ungarn*.

Dosud rozdělená Evropa, jak člověk mohl vidět na každém kroku, se začala rychle sbližovat, a my, co jsme si ještě během stávky začali užívat absolutní akademické svobody, jsme zrovna tak divokým a libertinským způsobem četli vše, co se nám dostalo do ruky, od Karla Poppera, Jürgena Habermase a Ralfa Dahrendorfa přes Richarda Rortyho, Johna Rawlse nebo Roberta Nozicka až po Jacquesa Derridu s Jean-Francoisem Lyotardem a Alainem Finkielkrautem. Nikdo se nezaobíral tím, jestli ta či ona kniha je „korektní“, protože jsme to jednak nevěděli, a také by nám tehdy takový režim čtení připadal nemístný a trapný. Znali jsme málo, ale o to víc se tehdy hádali o všechno a radovali se z každé další knihy, která se nám dostala do ruky.

V této polistopadové blahoslavené intelektuální anarchii a obžerství jsem také někdy v únoru 1990 narazil v knihkupectví na rohu Strossmayerova náměstí na *Krizi eschatologie neosobnosti* od Václava Bělohradského, která původně vyšla v roce 1982 v londýnských Rozmluvách a v českém prostředí kolovala ve druhé polovině 80. let v samizdatu.

O Bělohradském jsem tehdy již samozřejmě věděl a jeho nej-důležitější spis četl ještě před rokem 1989, ale pamatoval si z něj jen úryvky, a proto jsem knihu v autobusu netrpělivě otevřel, ale drobné písmo se v zimním podvečeru nedalo přečíst. Ta kniha se čte těžce ovšem i za denního světla, protože představuje téměř nebezpečnou koncentraci středoevropské kultury psaní a myšlení. Však také její podtitul zní *K Patočkově pojetí evropského dědictví* a od první stránky se tu na čtenáře doslova valí myšlenky a citáty

z díla Roberta Musila, Edmunda Husserla, Hermanna Brocha, Friedricha Nietzscheho, Sigmunda Freuda, ale také Foucaulta s Koyréem nebo Solženicyna, Vyšinského a mnoha dalších.

Již název je tak abstraktní, že si ho každý okamžitě zapamatuje, ale – pokud vím – v žádném překladu se tento titul nedal použít, protože Italové nebo Španělé by si pod ním nedokázali nic představit. Zato čeští čtenáři si pod ním tehdy mohli představit vše, co se jim dosud upíralo nebo zapíralo. A tak jsem se na počátku roku 1990 ponořil do toho textu s původním úmyslem si ho jen osvěžit v paměti, abych ovšem i po dalších letech zjistil, že v něm stále plavu a mnoho textů, které jsem od té doby sám napsal, se s ním snaží tak či onak vyrovnat a vypořádat.

Filosofování literaturou

Dodnes na Bělohradského studii obdivuji to, jak je současně zhuštěná a plná citací i převzatých myšlenek, a přesto je na rozdíl od mnoha jiných filosofických textů čtivá a myšlenkově jasná i přehledná. Jestliže Bělohradského eseje ze současné doby znějí jako hlas rappera rozzlobeného na celý svět, čtyřicet let stará *Krise* mnohem víc připomíná hudební program Druhé vídeňské školy a skladby Antona Weberna, pro kterého byla střední Evropa také intelektuální a kulturní domovinou a který se zrovna tak přirozeně pohyboval v jejích centrech i perifériích.

Podobně jako Webernova hudba je i Bělohradského psaní současně abstraktní i svým způsobem lyrické a má široký rejstřík i originální rytmus. V úvodu se například objevuje konvenční zmínka o holocaustu a gulagu, aby ovšem celý odstavec ukončila věta „Funkcionáři prosazují normu neosobnosti jako základ rozumnosti“, která je dokonalým shrnutím toho, co autor nazývá onou „eschatologií neosobnosti“. Následuje opět nijak objektivní zmínka o Brochově výkladu kýče, který český čtenář zná již z díla Milana Kundery, po němž ovšem Bělohradský rozebírá úlohu politického disentu a Charty 77 jako hnutí, které vrací do politiky problém osobního svědomí, a tím skandalizuje moderní politickou filosofii a kulturu neosobnosti hledající „moc, za níž by nikdo nemohl být osobně vinen“. A v příštím okamžiku přesně shrnuje Husserlovu a Patočkovu kritiku evropského rozumu jako obrácení otázky po univerzálnosti, protože, Bělohradského slovy, „ve schopnosti být osobou leží základ lidské univerzálnosti, v osobně žité zkušenosti leží základ univerzální srozumitelnosti a sdílitelnosti světa“.

Věty, které jsou srozumitelné i pro maturanta. Po nich však nenásleduje pokus o co možná nejvěrnější výklad díla Bělohradského učitele Patočky nebo Patočkova učitele Husserla, ale jejich

přizpůsobení odvážným argumentačním kontrapunktům, na nichž autor staví základní myšlenku celé knihy, totiž že neosobnost moderní racionality nevede jen ke ztrátě smyslu, ale že neosobní zákon je sám absurdní a nesmyslný.

Průvodcem Bělohradského *Krizí eschatologie neosobnosti* překvapivě není Max Weber, který železnou klec modernity a stále větší ztrátu smyslu ve stále racionálněji organizované společnosti popsal již na přelomu 19. a 20. století, ale Kafka, Musil, Broch nebo Roth, lépe řečeno jejich literární dílo. Již v této knize je více než patrné, že Bělohradský je jeden z mála filosofů, který se dokáže vyjadřovat jako literát. Také proto, jak kdysi dávno poznamenal Václav Havel, se ovšem nesmí brát doslova.

Podobně jako Bohumil Hrabal do svých povídek a románů vkládal filosofické citáty a myšlenky, Václav Bělohradský vždy píše filosofické texty perem literáta, pro kterého jsou argumentační schémata nebo pravidla jen volným vodítkem, jímž se nikdy nenechá spoutat v honu za myšlenkou nebo normativní větou. V textu *Kříže* je tento styl obzvlášť patrný a občas si říkám, že česká literatura byla ochuzena o velký literární talent, když se Václav Bělohradský rozhodl pro dráhu filosofa a veřejného intelektuála, a to se všemi protiklady, které k této dnes stále vzácnější a vymírající sociální a politické roli patří.

Ačkoli se o Weberovi zmiňuje jen okrajově, Bělohradský přesně vystihuje podstatu jeho sociologie legitimacy, když píše: „Paradox moderního demokratického státu je v tom, že není schopen artikulovat napětí mezi legitimností a legalitou, tj. mezi svědomím a institucemi, které právě mělo být jeho základem. Postupující technizace státu a politické moci vede k redukci legitimnosti na soukromý názor a legality na moc aparátů: legitimnost je postupně absorbována aparátem legality.“ Ti, kdo znají Bělohradského dílo, vědí, že právě toto napětí mezi legitimitou a legalitou představovalo přes všechny politické a ideologické proměny i kotrmelece vždy hlavní tematický rámec filosofova myšlení.

Legimitita a legalita

Legimitita a legalita je klasický problém moderní politiky i politické a právní filosofie a sociologie, který se díky Bělohradského neortodoxnímu myšlení a psaní stal i jedním z důležitých témat mých knih a studií. Samozřejmě, že je to dané i osobní zkušeností, protože jsem studia ukončil v roce 1989 a na Právnickou fakultu nastoupil jako asistent v zimě roku 1990, tedy v době sociálního zlomu, jemuž jsem se snažil porozumět i díky četbě *Kříže*. I proto

jsem ještě v tom samém roce napsal recenzi knihy pro časopis Tvar a byl to jeden z prvních textů, které jsem publikoval v celostátním časopisu.

Když se hroubí staré režimy a budují režimy nové, je pochopitelné, že napětí mezi legitimitou a legalitou roste a ve společnosti vznikají nové právní texty i sociální kontexty, ve kterých se formulují klasická témata ústavního státu, svobod a práv občanů, reprezentativní demokracie, vztahů mezi většinou a menšinou, ústřední a místní správou atd. Legitimitě bez zákona hrozí, že se stane revolučním terorem, zatímco zákonu bez legitimacy zase hrozí, že se stane nesmyslným aparátem moci. Bělohradský toto napětí popisoval jako *diarchii*, i když se v případě legitimacy a legality rozhodně nejedná o *arché* ve smyslu základů, principů nebo zdrojů moderní politické kultury.

Krise navíc ignorovala Weberovo sociologické rozpracování legální legitimacy, která stojí právě na protikladu účinnosti a smyslu, ale návrat do onoho smysluplného světa života považuje za nebezpečí návratu „válek bohů“, protože univerzální srozumitelnost není v hodnotově a zkušenostně pluralitním moderním světě možná. Také jsem si uvědomoval, že Bělohradským kritizovaný legalismus nebyl jen příkladem středoevropského myšlení a kultury neosobnosti, ale současně poslední pojistkou v politickém prostoru, v němž příliš mnoho „osobností“ vždy toužilo pěstovat vlastní kultury a s nimi i kultury rasy nebo třídy, které znají jen své vlastní „vyšší zákony“ a na legalitu pohlížejí jen jako na způsob, jak tyto vyšší legitimní cíle prosadit.

Bělohradský kritizoval rakouský legalismus, který měl podle rakouského právníka a pražského rodáka Hanse Kelsena zabránit oněm novým *válkám bohů* o jejich vzájemně si konkurující výklady světa, a přijímá kritiku moderního státu jako pouhé techniky moci, jak ji formuloval konzervativní filosof politiky a práva Carl Schmitt, který aktivně podporoval i Hitlerův nacistický režim až do konce 30. let. Napětí mezi legitimitou a legalitou, to byl ovšem také ústavní spor na sklonku Výmarské republiky, který začal snahou německé ústřední vlády vyhlásit podle článku 48 ústavy výjimečný stav v Prusku kvůli politickému násilí mezi nacisty, komunisty a policií, a tím fakticky odstranit sociálnědemokratickou vládu Pruska. Spor se posuzoval před speciálním státním soudem, který rozhodoval ústavní otázky mezi ústřední vládou a zemskými vládami. Soud tehdy přišel s kompromisním rozhodnutím, podle něhož sice ústřední vláda mohla pro zajištění veřejného pořádku vyhlásit výjimečný stav a suspendovat pravomoci zemských vlád, ale tato pravomoc měla být jen krátkodobá a nesměla mít trvalou povahu.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy ***Sázka na svobodu***.

Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.