

PETR PITHART
(Právnická fakulta UK)

UTOPIE LHOSTEJNOSTI: O NESNESITELNÉ LEHKOSTI SLOV TOLERANCE V DOMÁCÍM DISKURZU POSTMODERNY

„Od té doby, co lidé přestali věřit v Boha, tak ne že by
něvěřili ničemu, ale naopak věří všemu“.

J. Chesterton

Změny, ke kterým před několika lety došlo ve středu Evropy a na evropském východě, dozrály již také v první plody únavy, zklamání a neuspokojených přání. Žít ve světě, který je náhle bez nepřítele, či alespoň bez jeho obrazu, ukázalo se totiž těžší, než si kdo dokázal představit. Není nadsázkou zjištění, že celá Evropa se dostala do vážné duchovní krize.

Tato krize se podle mého názoru projevuje mimo jiné také přívalem vemlouvavého relativismu. Nic ovšem nenasvědčuje tomu, že s tímto relativismem přibýlo tolerance, spíše je tomu naopak. Relativismus a intolerance se totiž nevyklučují: jak dále ukáží, relativismus může být sám intolerantní. Kromě toho dokáže intolerantní reakce vyvolávat, a to v souvislosti s erozí identity, kterou způsobuje.

Přítom tento současný relativismus v domácí postmodernistické dikci sám sebe odůvodňuje především právě tím, že jako reakce na zkušenost intolerance komunistického totalitarismu je tím nejdůležitějším předpokladem tolerance.

Soudím však, že tolerance, není-li silným postojem toho, kdo má své vlastní pevné přesvědčení, kdo dokáže rozhodně nesouhlasit, a přitom tolerovat, se velmi snadno proměňuje v intoleranci. Soudím, že relativismus není silným postojem.

* * *

Ze všeho nejdříve bude ovšem třeba vymezit obsah některých slov: protikladem tolerance je zajisté intolerance. Často se ale má za to, že alternativou tolerance je také shovívavost a lhostejnost.

Je-li tolerance dobrovolným rozhodnutím neomezovat a nezakazovat jednání, s nímž nesouhlasím, a které přitom omezit či zakázat mohu, pak naopak netolerance je vědomé rozhodnutí zabránit jednání, se kterým nesouhlasím, a to právě nejružnějšími omezeními a zákazy.

Nabízí se ale také produktivní možnost chápat toleranci náročněji, totiž jako postoj, při kterém nad pouhé strpění toho, s čím nesouhlasím, vystupují proti projevům intolerance. Taková aktivní tolerance není jen pouhým stupňováním tolerance pasivní, jde tu o docela jiný koncept.

Shovívavost je pak nejspíše něco jako přílišná tolerance: při ní toleruji to, o čem vím, že bych tolerovat neměl.

Můžeme také mluvit o rezignaci, o to tehdy, když chceme něco, s čím nesouhlasíme, omezit či zakázat, ale nemáme k tomu dost sil, prostředků či vědomostí.

Zajímá mě však v této souvislosti především lhostejnost jako údajná alternativa tolerance. Lhostejnost může být v určitém konkrétním sporu pouhým nezájmem o názory těch druhých. Může ale být také celkovým postojem toho, kdo sám žádné přesvědčení nemá, a proto mu názory druhých ani nemohou nebýt lhostejné.

V obou případech člověk nezaujímá k názorům a k jednáním, které trpí, ani kladný, ani záporný vztah. Lhostejnost se tu projevuje jako pouhá pasivita.

Lhostejnost však může být také postojem toho, kdo určité přesvědčení má, totiž takové, že je žádoucí, aby pokud možno nikdo neměl žádné pevné přesvědčení. Tento postoj se zpravidla zdůvodňuje tím, že pevná přesvědčení vedou železnou logikou k nátlaku a teroru. Bývá intolerantní dokonce již vůči předpokladu, že jisté soudy jsou pravdivější než jiné, že určité způsoby jednání jsou morálně odůvodněnější než jiné.

V této třetí verzi bývá tedy lhostejnost nikoli pasivním, ale velmi aktivním postojem. Jde o takovou intencionální, filosoficky zdůvodněnou absenci pevného přesvědčení, která je vnímána jako pozitivum, o beznázorovost, která sama sebe prožívá jako kategorický imperativ. Spíše tedy jde o explicitní, programový relativismus než o pouhou lhostejnost.

Tento relativismus je chť nechtě intolerantní vůči jakémukoli pevněji sdílenému přesvědčení. Nikoli proto, že toto přesvědčení je takové či onaké, ale proto, že je vůbec přesvědčením, názorem, postojem, stanoviskem. Je intolerantní dokonce již vůči předpokladu, že jisté věci jsou pravdivější než jiné, že určité způsoby jsou lepší než ostatní.

Jakékoli přesvědčení kromě přesvědčení o nutnosti jeho programové absence lze pak v tomto duchu pokládat za sektářství, nebezpečný sociální konstruktivismus, fundamentalismus anebo dokonce za duchovní či kulturní terorismus - abych připoměl jen některé z nálepek, frekventovaných momentálně v této zemi. Ve jménu tolerance se tak zabsolutizovaný relativismus stává intolerancí.

* * *

Soudím, že nestačí, aby tolerance byla pouhým zdržením se, ale že je třeba, aby byla aktivním jednáním, hodnotově přítom zakotveným. Tolerance stojí totiž na vratkých základech, jestliže nevychází z pevného přesvědčení. Skutečnou toleranci třeba proto chápat jako postoj, spojený s nemalým nárokem.

Proto platí, že intoleranci lze účinně čelit jen silným, nikoli slabým postojem. Jen takovou toleranci, která není postojem lhostejným k odlišným názorům, nýbrž postojem, který s odlišnými názory dokáže otevřeně nesouhlasit. To znamená, že tolerance pak není morálně neutrálním pojmem, ale že je pozitivní morální hodnotou, morálním ideálem. Tolerance je obtížná, nikoli snadná, protože není postojem lhostejných, ale přesvědčených, kteří, řečeno s Voltaireem, musejí chtít a umět bránit práva těch, s nimiž nesouhlasí. Je postojem přesvědčených o tom, že pravda v nějakém podstatném smyslu existuje, i když ji zajisté nikdo nikdo nemůže vlastnit, o tom, že lze odlišit dobro a zlo, vysoké a nízké, krásné a ošklivé. Vždyť jak by bylo možné s něčím nesouhlasit, kdybychom s představou existence pravdy automaticky vyloučili i představu omylu, klamu, lži, iluze?

Je znepokojivé, že některé soudobé utopie znovu a znovu nabízejí místo takové aktivní tolerance něco, co se jí pouze vnějškově podobá, totiž relativismus, rozpouštějící

všchna hodnotová rozlišení, oddělující zlé od dobrého, pravdivé od lživého, krásné od ošklivého.

Nabízejí lhostejnost zároveň s dobrým svědomím, totiž ospravedlněnou zdůvodněným ujištěním, že se vztahuje ke světu, v němž údajně o nic důležitého nejde, a ani v budoucnu již nepůjde.

Takové ujištění nabízel v padesátých letech Arnold Gehlen svou tezí o tzv. post-historii. Gehlen tvrdil, že dějinné možnosti jsou vyčerpány a že nadále nelze očekávat žádné inovace. Debata pokračovala začátkem šedesátých let předpovědí Daniela Bella o „konci ideologie“ a kratší vzrušení vyvolala i vize „konce dějin“ Francise Fukujamy ze závěru let osmdesátých. To bylo předposlední zvěstování této utopie, podle níž jsme svědky nejen konce studené války, ale i konce ideologické evoluce a takového všeobecnění západní liberální demokracie, které ukončuje zásadnější spory a konflikty pokud jde o optimální společenské uspořádání.

Zatím se ovšem vždycky ukázalo, že ani ideologie ani dějiny nekončí, a že i na přístě nebude možné vyhnout se základní volbě mezi tolerancí a netolerancí. Lhostejnost vysvětlená a ospravedlněná tím, že velké konflikty už máme za sebou, přesvědčení, že tato lhostejnost může proto být plnohodnotným ekvivalentem tolerance, jsou však zřejmě příliš svůdnou iluzí, a právě proto se z ní znovu a znovu probouzíme do světa, v němž jde stále nejen o věci dosti vážné ale dokonce o věci stále vážnější.

Poslední podobné zvěstování příchodu světa, v němž se nejen lze obejít bez názoru, bez přesvědčení a hodnotového zakotvení, ale v němž bude toto manko pokládáno dokonce za žádoucí, přináší v některých svých zejména domácích projevech postmodernismus.

* * *

Postmodernu vítám, ale chápu ji jako stav pozitivně, s osvobodivou úlevou přijímané radikální plurality, jako rozhodné odmítnutí nároku na výlučnost. Postmodernismus pak jako uchopení tohoto stavu. Postmodernistický diskurz dorazil ovšem do této země se zpožděním, a snad i proto s horlivostí a s přepjatostmi, pochopitelnými v zemi tak poničené monistickou ideologií. Sám sebe neváhá prezentovat jako nejspolehlivější garancii proti intoleranci. Činí tak ovšem, a o tom chci mluvit především, také velmi netoletantně.

První potíž relativismu v dikci soudobého domácího postmodernismu je v tom, že skutečně lhostejný je zase jen k lhostejnosti, opravdu toleruje pouze beznázorovost. Zato nemá daleko k silácky netolerantním odsudkům, jimiž vylučuje na okraj společnosti ty, kteří mají pevná přesvědčení, a to jako sektáře, nebezpečné utopisty, rádoby osvícené, mentorující, namyšlené, vševědoucí, případně levicové atd. intelektuály, fundamentalisty či sociální inženýry. Ne, že by takoví neexistovali a ne že by nemohli být nebezpeční. Ale dnes si lze vysloužit označení fundamentalisty či sektáře již tím, že si člověk v konkrétním sporu stojí pevně za svou pravdou.

A druhá potíž je však v tom, že tento snadný, a obávám se, že i hojně rozšířený druh hodnotově nezakotveného relativismu, který se často hlásí k liberalismu, sice upřímně nemá v oblibě režimy, stojící na intoleranci zejména režimy totalitní, bývá zároveň neschopný jim čelit. Umrtvuje totiž ducha, z něhož čerpá sílu odpor proti totalitnímu re-

žimu jako institucionalizované intolerance. Postmoderní relativismus této intolerance, kterou pohrdá, nejednou podléhá s překvapivou snadností.

* * *

Relativismus ovšem ohrožuje toleranci nejenom proto, že bývá sám o sobě netolerantně prosazován, nýbrž také proto, že dále urychluje proces eroze identity, a to jak identity jednotlivce, tak zejména malých a menších skupin. Mluvím o urychlení, protože taková eroze je tak jako tak v běhu: souvisí s procesy urbanizace, industrializace a modernizace v sociologickém smyslu. Za jednotlivé poztrácené identity hledají lidé čím dále tím rezolutněji jednu identitu všeobšáhlou.

Ztráta orientace jako důsledek této eroze, projevující se ztrátou kritérií pro to, co vůbec je a co není důležité, vede je k tomu, aby se ohlíželi po rychlé odpomoci, zpravidla po jasných, jednoznačných formulích, po vůdci, který by jim pomohl najít ztracené jistoty. Vůdce, po kterém je takováto poptávka, nemůže být jiný než autoritářský vůdce.

Dnes se tedy intolerance absolutistů projevuje nejčastěji v populistických hnutích - ve verzi nacionalistické, rasistické, xenofobní či v podobě náboženského fundamentalismu. Samuel P. Huntington toto všechno, a nejen toto, sumarizuje do hrozivé vize boje celých kultur a tvrdí, že nejdůležitější konfrontace budoucnosti budou probíhat na frontových liniích oddělujících jednotlivé kultury - západní, konfuciánskou, japonskou, islámskou, hinduistickou, slovansko-pravoslavnou, latinskoamerickou a pravděpodobně také africkou.

Jak s tím souvisí postmoderna a její současný diskurz? Postmoderna usiluje legitimovat rozchod s posedlostí jednotou, odkrýt heterogenitu a přesvědčit o tom, že poslední jednoty nelze dosáhnout jinak než represivně a totalitně. Že, řečeno s Václavem Bělohradským, na postmoderním tržišti idejí a životních stylů „už nelze nic uspořádat hierarchicky od středu k periférii, od vyššího k nižšímu, od bližšího k vzdálenému“, protože „vše se tu mísí ...“ a že „Společnost je nepřehledná a už takovou zůstane. Na postmoderním tržišti se prodávají ideje jako každé jiné zboží a mají tu jen takovou cenu, jakou lidé jsou ochotni za ni zaplatit“.

Úleva, kterou s sebou zprvu přinášejí některé radikální formy postmodernistického vnímání světa, je však - parafrázuji nyní titul Kunderova románu - takovou lehkostí bytí, která je nakonec nesnesitelná. To ví i Václav Bělohradský: „Doba rychle se střídajících mód kulturních i společenských nastolila vládu lehkých slov, kterým se pro jejich lehkost vysmíváme, - reklama, bulvární noviny, zprávy; ale ta lehká slova nás osvobodila od slov těžkých, která by se chtěla šířit mečem a ohněm. Jenže slova zase nesmějí být nesnesitelně lehká, musejí mít nějakou váhu“, říká Václav Bělohradský. Český filosof postmoderny, programový relativista, dává tedy přednost lehkým slovům, je si však vědom, na rozdíl od mnohých svých epigonů, že je tu ono veledůležité: „jenže“: „... jenže ta slova nejsmějí být nesnesitelně lehká“.

Toleranci zkrátka nepřejí ani slova příliš těžká, ale ani slova příliš lehká.

Shodli bychom se asi s Bělohradským v tom, že nesnesitelně lehká jsou kupříkladu slova z obrazovky, po níž „surfuje“ (to jest v dnešním jazyce konzumenta masové kultury „neustále přepíná“) dnešní divák televize se satelitní anténou.

Obávám se však, že nesnesitelně těžká jsou pro Václava Bělohradského i slova bible, propašované odněkud z Drážďan a zastrčené ve tmě za trámem na půdě rodině taj-

ného východočeského evangelíka kdysi v polovině osmnáctého století. Vždyť náš filosof tvrdí s pohoršením, že „některé ideje člověka zcela ovládnou a on je ... začne chránit ... jako „ideje nejvyšší a posvátné“: tak se do nich vloudí ten apokalyptický tón, který může zesílit do té míry, že lidé přestanou být schopni je včas opustit“. Z tohoto citátu nutno vysuzovat, že těžká slova jsou pro Bělohradského všechna slova, kterými se člověk může cítit zavázán tak, že je odmítá opustit. Co ovšem zbývá, jsou pak podle mého slova právě příliš lehká.

Tolerance to nemá snadné, protože obě nesnesitelnosti, nesnesitelnost lehkých slov i nesnesitelnost tíhy slov se paradoxně přitahují, hledají úlevu jedna v druhé. A protože jde o právě nesnesitelnost, hledají ji zpravidla netrpělivě, v extrémech. Mají dokonce sklon vyměňovat si místo - hledají tudíž marně.

Relativismus a absolutismus spolu paradoxně souvisejí. Z jistého hlediska je tu snad dokonce jakási podstatná shoda: jsou jen rubem a lícem (podle libosti ovšem také lícem a rubem) téhož. Čeho?

Relativismus a absolutismus jsou zpravidla postoje těch, kteří se cítí se světem v zásadním sporu, kteří poztráceli svou identitu a dnes nejsou nikde skutečně doma. Myšlení relativisty a absolutisty je tak určeno nespokojeností, a tedy radikální netrpělivostí, i když ji projevují podle jejich letory odlišně: relativista se navenek projevuje jako blazeovaný divák, který však bývá alergický na jakékoli pevnější přesvědčení, zatímco absolutista se projevuje jako horlivý prvoplánový fanatik.

Ona netrpělivost je však oba nutí především podobně nepřipadně zjednodušovat, totiž zevšeobecňovat, paušalizovat. Pro relativistu nic s ničím nesouvisí, protože žádné jednoznačněji identifikovatelné dobro a zlo, pravda a lež neexistují; pro absolutistu všeho souvisí se vším, protože svět je právě bojištěm dobra proti zlu a pravdy proti lži. -Říkají tím ale skoro totéž: „nic“ a „všechno“ mají nakonec mnohem víc společného než rozdílného: nevnímají, přeskakují, vypouštějí přirozený svět, všechny jeho jiné než krajní polohy. Svět obou dvou je světem abstraktním, i když relativista z toho vyvozuje jiné závěry než absolutista. Avšak právě on to nakonec bude, kdo vyvolá nostalgii po absolutních hodnotách.

Absolutismus a relativismus jsou rubem a lícem, - anebo lícem a rubem - téhož, totiž útěku od svobody jako konkrétní odpovědnosti, útekem z přirozeného světa do světa nutkavého zevšeobecňování, do světa umrtvujících a usmrcujících abstrakcí. Politicky vzato to znamená do světa populismu.

Jsou útekem ze světa, který přijímá onu základní křesťanskou i světskou tradici, která pojímá zápas dobra a zla jako svár, probíhající neustále ve vědomí a svědomí každého jednotlivce, každé obce, každé církve, každého národa a každého státu: jako stálý vnitřní boj, ve kterém totiž lidé střídavě plní i hříšně porušují morální zásady, vyjádřené nejstručněji v Desateru.

Populisté 20. století dělí lidi podle rozmanitých znaků náboženské pravověrnosti, rasové národní nebo třídní příslušnosti na „zdravá lidská společenství“ plnohodnotných lidí, nucených bránit svou integritu ve jménu budoucnosti před nositeli degenerativních vlivů s trvalými, neměnnými znaky. Populisté odlišují lidi na základě jejich hromadného „osudového předurčení“, daného původem nebo společenským postavením. Akceptování principu kolektivní viny je pak jen logickým důsledkem tohoto postoje.

Jak konkrétně funguje tato „abstrakce netrpělivých, kteří nejsou nikde doma“ v našem světě? Maďarský antropolog Karoly Kerényi takto popsal úlohu abstrakce v praxi hromadného vraždění: „Říci: „Je třeba zlikvidovat židovství“ není totéž, jako prohlásit: „Budeme muset zabít každého Žida“. Židovství je abstraktní kategorií, ta se těžko likviduje. „Říci: „Zabijeme v tomto městě každického živáčka - muže, ženy, dospělé, děti, a dokonce drobnou domácí havěť“ není totéž, jako vyslovit „vymažeme město z mapy“. V druhém případě se prostě bere do ruky žiletka a seškrabává se kroužek na mapě. Likviduje se tak pouhá abstrakce, což je podstatně snazší“.

V knize povídek o španělské občanské válce dochází George Orwel k jakoby legračnímu, ve skutečnosti smrtelně vážnému závěru: málokdo dokáže vystřelit na člověka, kterému padají kalhoty. Prostý detail účinně konkretizuje abstrakci: „Fašista“ je odtažitý pojem, ale chlapík, jemuž padají kalhoty, nemůže být znovu snadno zahrán do statutu abstrakce.

Arthur Koestler ve studii „Totemizace jazyka“ popisuje dva kmeny opic - jeden si banány loupe, druhý neloupe. To se zajisté pozorovateli zvenčí, například velkoměstskému světákovu druhu homo sapiens, jeví jako rozdíl zcela nepodstatný. Koestler tvrdí, že trvalé válce mezi těmito kmeny zabraňuje pouze skutečnost, že žádný z kmenů nedisponuje dostatečně abstraktním jazykem, který by umožnil „totemizovat“ jednu nebo druhou formu konzumace banánů. Nikoli snaha o získání území, ale jazyk je hlavní příčinou agrese (nebo též podmínkou, příležitostně též záminkou agrese). Jakmile jazyk dosáhne úrovně, kdy je schopen totemizace, kdy je způsobitlivý vytvářet abstrakta (typu národa, rasy, třídy, ale i symbolických, tedy vysoce abstraktních konkrét, jakými jsou např. český lev, slovenské trojvrší, kladivo a srp, hákový kříž, Davidova hvězda ...), dosahuje současné meze, za níž lze vést „války o totemy“, řekněme války ideologické, anebo, řečeno s Huntingtonem, války kulturních okruhů. Jazyk dosáhne této úrovně schopnosti totemizace teprve když vznikne poptávka po totemizaci, totiž poptávka po zjednodušení abstrakcí.

V tomto století sloužilo pro západní civilizaci pět nejrozšířenějších propagandistických hesel: za všechno zlo světa mohou buď chamtiví kapitalisté nebo Židé, Cikáni, černoši a jiní příslušníci „méněcenných“ ras a národů, anebo národy a státy poražené v první a druhé světové válce či naopak vítězové z let 1918 a 1945 a konečně je možné za generální viníky označit komunisty.

Třídní, nacionalistické, rasistické či xenofobní vzplanutí rázem zjednodušuje nepřehledně složitý a k tragice otevřený život. Lidé volí netoleranci, totiž nenávisť, v neposlední řadě proto, že je zbavuje břemene tohoto tragického pocitu života, umožňují útek před tíhou odpovědnosti, spojené se starostlivým vztahem ke světu. Již Chesterton věděl, že nenávisť unifikuje, kdežto láska diferencuje.

Nesnesitelná lehkost relativizujících slov v některých postmodernistických interpretacích světa kolem nás vsutku znamená, že je nelze dost dobře snést. Zavrať, nevolnost z této lehkosti, kterou si jednotlivci a minority patrně dokáží odreagovat, ba dokonce labužnický vychutnat tvorbou, lidé nakonec odmítnou tím, že se vydají hledat vůdce. Netěšme se nadějí, že ho nenajdou: vůdce je v tu chvíli již předem nalezen. To on pak příliš lehká slova patřičně zatíží, a tak je učiní opět snesitelnými. Pro jedny, momentální většinu, snesitelnými: totiž pro ty pravověrné, pro „nás“. Zatímco pro

druhé, pro „tamty“, pro momentální menšinu či menšiny, zase jen jinak nesnesitelné: pro „ty druhé“ to totiž budou slova, která je postaví přinejlepším na okraj společnosti, v horším případě je v rámci nějakého vylučování z národa nebo ze společnosti či etnického čištění vyznenou mimo území většiny, anebo je zbaví života.

* * *

Musí však být postmoderní vnímání světa, postmodernistický diskurz vskutku takto programově nezávazné, jak až dosud naznačuji, vedou opravdu k takovému relativismu, k takovéto lhostejnosti? Řekl bych, že nejsou, že ve svých nejsilnějších představitelích tomu všemu přesvědčivě brání.

Jean Françoise Lyotard, vyzvedávající heterogenitu našich jazykových her a forem myšlení, a odmítající jakoukoli poslední jednotu prostě proto, že ji lze dosáhnout jen represivně a totalitně, rozlišuje mezi lacinými a úpadkovými formami tohoto principu a jeho zodpovědným naplňováním. Proto se obrací proti povrchní libovůli hesla „všechno je dovoleno“, proti „cynickému eklekticismu“, proti jevům ochablosti a ležérnosti, pranýřuje šířící se postmodernismus laxnosti, ochablosti a politováníhodné únavy z teorií - proti němu staví filosofický postmodernismus přesné reflexe. Ten si je vědom heterogenity jazykových her, uměleckých druhů, životních forem - aniž je míchá v libovolných koktejlech. Lyotard prosazuje jen to, čemu říká „čestná postmoderna“. Zdá se vskutku, že s pohodlnou libovůlí a cynickou licencí ostrých loktů nemá jeho filosofický postmodernismus nic společného.

Wolfgang Welsch, filosofický interpret a propagátor postmoderny, jde snad ještě dál: usilovně rozptyluje pochybnosti o tom, není-li postmoderna hlasatelem nějakého „anything goes“, totiž nehlásá-li rozchod se vším, co je závazné. Feyrabendův slogan „anything goes“ („cokoli jde“, vlastně „všechno je dovoleno“) se stal obecným heslem pro odmítanou libovůli. Takovou libovůli Welsch pokládá za špatnou a kontraproduktivní formu pro pěstování plurality. Ničí pluralitu, na kterou se odvolává, ba přímo ji hubí, protože libovolně kombinuje všechno se vším a směšuje tak to, co je rozdílné, do jedné indiferentní kaše. Zaměňuje respekt vůči všem formám mnohosti za lhostejnost. Oproti tomu koncept plurality zdůrazňuje vyhraněnost diferencí a respekt vůči nim. Obrací se proti špatné postmoderní libovůli, stejně jako proti špatné postmoderní totalitě. Postmoderna je podle Welsche náročná koncepce, a ne nějaký relaxační scénář pro indiferentní. Jejím cílem není směs a všehochoť, ale rozvíjení diferentního.

Welsch ví, že tam, kde rozchod se závazným standardem a přechod k velikému počtu různých orientací vede k orientační nejistotě, k situaci libovůle a hodnotové nevázanosti, může velmi snadno získat ohlas volání po vůdci - připomíná, že varovná srovnání s dobou Výmarské republiky se neobjevují nadarmo.

Akceptování diferentního je podle něj trvale účinné jen tehdy, když není pouze formální ve smyslu tolerance lhostejného, nezajímavého, ale řídí-li se vzhledem do práva jiných. Tento postoj byl odedávna vlastní všem velkým individualitám. Welsch připomíná Diderota, který mluvil o tom, že vzorem by měl být člověk, který „mínění, jež zavrhuje, rozumí právě tak hluboce, jako mínění, které si osvojuje“. Diderot proto vyzýval své spoluobčany, aby se pojednou podívali „z jistého odstupu na odvrácenou stranu svých názorů“ a pak by poznali, „jak zvrácené názory to jsou“. Welsch

současného člověka vyzývá, aby pamatoval na slepé úhly ve vlastním vidění a chránil se před vlastními i cizími absolutizacemi. Na tom vybudovaný svět bude specifičtější v jednotlivostech, ale spjitější v celku. Bude to svět, který dbá na menšiny, na utlačované, dobírá se práva pro to, co se jeví jako bezprávné a opravdově počítá s jinakostí jiných. To je postoj, který má vskutku daleko k lacinému relativismu: „V momentě sporu člověk musí být stranický, je však třeba, aby před tím a potom, tedy v situaci reflexe, uvažoval i o právech a perspektivách jiných a o odvrácené straně toho, na co si činí opci“, tvrdí Welsh.

Odkud tedy tolik obav z „nečestného postmoderny“, jak by řekl Lyotard, z takového jejího relativismu, který je právě už jen libovůlí, z relativismu, vytvářejícího vakuum, které může chtít být vyplněno nějakým absolutismem? V posledních letech se takový pokleslý postmodernismus v této zemi vyjevil v několika veřejných diskusích: o pojetí pravdy, o „konci intelektuálů“, o občanské společnosti, o regulaci násilí v televizi, předváděného v televizi, o tom, kdo jsou extrémisté mezi environmentalisty. Slovo „pravda“ v těchto diskusích bylo některými stoupenci postmoderny vnímáno jako slovo téměř obscenní, ačkoli jsem nezaregistroval, že by kdo z jejich polemických partnerů mluvil o jediné pravdě, o hledání jediné pravdy apod..

Proč taková křečovitost, přepjatost? Patrně pro dobové souvislosti, v nichž k nám byla postmoderna uvedena. Filosof Ladislav Hejdiánek soudí, že Václav Bělohradský pojal komunismus jako vyústění staletého vývoje filosofie a její selhání a krach ztotožnil s krachem samotné filosofie. Tu pak redukoval na jakousi velmi autoritativní „vědu“, která rozhoduje o tom, co je pravda, přičemž poznání pravdy zase redukoval na hledání toho, co „jest“, co na lidech nijak nezávisí, tj. na objektivní skutečnosti. Na základě tohoto zjednodušení pak uzavřel, že rozpad komunistického státu znamená rozpad a konec samotné metafyziky, jejímž přirozeným vyústěním je onen stát.

Bělohradský vskutku nabádá, abychom „v této době nostalgie po absolutních hodnotách a jasně definovaných cílech vskutku nezapomínali, že nejdůležitější lekce komunismu je tato: nikdy nestojí pravda proti lži a dobro proti zlu, ale relativně užitečnější čin proti relativně méně užitečnému“

Vidím v tomto nabádavém soudu nejen krátké spojení, ale také tendenci k ideologizaci, ba dokonce i k politizaci postmoderny, resp. jejího současného domácího diskurzu. Bělohradského varování platí jen pro první léta komunismu u nás. Poslední desetiletí, která pro nás pro všechny budou ještě dlouho formativním zážitkem, varují však docela jinak: totiž před absolutizací hlediska užitku.

Zajisté platí, řečeno s Nietzsche, že pravda není něco, co by jedni měli a druhí neměli. Filosofův závěr, že pravda tedy raději není, než aby si ji mohli přisvojit nějakí komunisté, je však přinejmenším zkratkovitá. A jeho závěr, že místo pravdy třeba mluvit o užitku, vyplývá snad z analytiky dnes však již nejspíše irelevantní komunistické utopie, nikoli však z povahy onoho režimu, který jsme tu trpěli před listopadem 1989. S pravdou či nepravdou neměl přece tento režim společného vůbec nic, nýbrž právě jen s výhodami, s „relativními užitky“, jak by řekl Bělohradský. Tyto užitky se běžně směňovaly za známé ceny a za známých podmínek na onom tržišti, které bylo tehdy k dispozici, a které fungovalo dosti dobře, ačkoli nešlo ani

o skutečný trh, ani o skutečnou demokracii. Vždyť režim držel až do poslední chvíle a padl nakonec více v důsledku vnějších než domácích okolností.

Byl to přece režim, v němž hodnotový relativismus dosáhl všeobecného rozšíření a jakýkoli zásadnější postoj, nemluvě už vůbec o nějakém absolutním postoji (včetně postoje autenticky komunistického), mohl mít význam jen marginální. To z tohoto relativismu se přece zrodila tehdejší oficiální tautologická dikce, která je kupodivu dnes za zdánlivě docela jiných podmínek opět běžná: „reálný socialismu“ znamenal, že „socialismus je takový, jaký je“.

Ale to je přece dikce onoho relativismu, který dnes toleranci dokáže rozumět jen jako lhostejnosti, protože programově ztrácí schopnost rozlišovat, hodnotit (a tedy nesouhlasit, a přitom tolerovat). Jen s výzbrojí tohoto vyprázdněného relativismu, charakterizovaným floskulemi jako „udělal, co udělal“, „vždyť doba byla taková, jaká byla ...“, se předlistopadový režim jevil sice jako nepřilíh atraktivní a neproduktivní, zároveň však takový, že se zdálo nemyslitelné postavit se mu na odpor.

Mnohé nasvědčuje tomu, že právě tento druh nedobrovolného sice, ale nakonec osvojeného a spolehlivě fungujícího konformismu dnes metamorfozoval v intolantní relativismus naší postmoderny. Jde tu tedy o osudovou záměnu: tato postmoderna vychází nikoli ze zkušenosti s komunismem, jak to o sobě tvrdí, ale s reálným socialismem. Tedy nikoli s totalitarismem, ale jen s unaveným, opotřebovaným autoritářským režimem, který se nakonec udržoval při životě především díky masovému konformismu. Ze zkušenosti dosud nereflektovaná, protože nepřijemně živé.

Bělohradský tak svým programovým postmoderním relativismem staví hráz proti pokušení totalitarismu, které není aktuální a kterému by, obávám se, nakonec stejně neuměl čelit, a nikoli proti pokušení autoritářství jako proti tyranii většiny, které je aktuální, protože je imanentní doslova každé demokracii.

Tolerance těch, kteří odmítají odlišit pravdu a nepravdu nemohou vlastně nesouhlasit, není pro mne tolerancí, ale právě jen lhostejností. Opakuji, co jsem již řekl: tolerance je silný, nikoli slabý postoj. Takový postoj znamenal, a tím spíše znamená dnes, postavit se aktivně proti vši intolanci, zejména proti oné domácí opatrné intolanci implicitní, voyaerské: například proti té, která velí nezadat si v žádném případě veřejně se skinheady, řádícími dole na ulici, ale držet jim palce za zataženými záclonami - to je právě ten u nás aktuální typ intolerance.

Ale skutečná tolerance znamená podle mého také nenechat na pokoji ani naši blažovanou a zároveň intolantní polistopadovou postmodernu.

* * *

Tak je také možné, že otevřená a tolerantní postmodernistická pluralita tak snadno právě v postkomunistickém světě upadá v nezávazný relativismus, a ten se zase tak náhle dokáže proměnit v docela jiné skupenství, totiž ve skupenství intolerance v jejich současných podobách. Co je to za svět, v němž je toto možné, ba tak snadné?

Myslím si, obecně vzato, že je to svět, který charakterizuje Chesterton: „Od té doby, co lidé přestali věřit v Boha, tak ne že by nevěřili ničemu, ale naopak věří všemu“. Je to svět, v němž lidé příliš snadno přicházejí o identitu a příliš těžko ji získávají zpět jinak než v rámci masových hnutí, vedených populistickými vůdci. Je to rozbitý svět,

postrádající pouta solidarity, svět, v němž ohniska přirozené, tradiční autority berou za své, svět, v němž má hledisko jakékoli produktivity (efektivnosti) čehokoli zpravidla přednost před hlediskem sociální koheze.

Celkový relativismus jedněch se projevuje specifickou intolerancí druhých. Nesnesitelně lehká slova nás sice osvobozují, ale proto, že jsou lehká nesnesitelně, vzápětí nás vrhají do náruče těch, kteří slibují, že nás této nesnesitelnosti zbaví. Možná zbaví, ale jen tím, že slova opět učiní těžkými - na čas snad snesitelnými pro jedny, ale vždycky nesnesitelnými pro druhé.

* * *

Český filosof Emanuel Rádl v předmluvě ke knize „Náboženství a politika“ z roku 1921 svým provokativním paradoxním způsobem vyhrotil otázku tolerance, resp. jejích současných mělkých, „nesnesitelně lehkých“ základů takto: „Neznamenají méně bolestné rány rozdávané v náboženském boji také větší lhostejnost těch, na něž tyto rány mají dopadat? Neznamená odstranění křížů, mučičren, hořících hranic, konfiskací také, že není už mezi námi lidí, kteří by se dali ukřižovati, mučiti, upáliti, statků zbaviti? Toto jest otázka otázek pro civilizaci: neboť měl-li by život utrpěti na vážnosti odstraněním hrůzy ze světa, kdož ví, zdali by jednou lidé neprosili Boha o tuto hrůzu, jen aby život jejich získal smysl“.

Stěží si lze představit provokativněji protipostmodernistickou formulaci otázky. Rádl tu užívá samá těžká, přetěžká slova, protože se obává, že s těmi příliš lehkými ztratíme smysl života, nebo že jej dokonce nikdy nenalezneme. Tehdy ho ovšem nejspíše ani nenapadlo, že jej možná nebudeme ani postrádat.

Můžeme jen uhadovat, co by dnes postmoderní libertarianista Rádllovi odpověděl. Jeho slova o „myslu života“ by ale zřejmě shledal nesnesitelně těžkými. Patrně tedy netolerovatelnými.