

## O pravdě v politice a cti padělatelů

Břetislav Horyna

Dne 10. června 2006 spáchali v koncentračním táboře Guantanámo tři vězni sebevraždu: dva občané Saudské Arábie a jeden Jemenu – po celkem 41 pokusech, které americké úřady přiznaly, to byly první tři dokonané sebevraždy. Podle činitelů zodpovědných za správu Guantanáma, především velitele admirála Harry Harrise, se nejednalo o projev zoufalství, ale o plánovaný a promyšlený válečný akt zaměřený proti USA – podle deníku *Právo* ze dne 12. června řekl doslova: „Věřím, že tohle nebyl projev zoufalství, ale akt asymetrické války vedené proti nám.“

Dopisy na rozloučenou, které sebevrazi zanechali a které by mohly vysvětlit jejich pohnutky, nebyly zveřejněny. Je ale pravděpodobné, že by nevysvětlily nic: člověk, který se oběsí po měsících či letech věznění, k němuž mu nebyl sdělen důvod, který pouze ví, že mu nejsou přiznána žádná lidská práva a nemá tudíž status člověka, neví, bude-li někdy souzen a za co, a je vystaven neomezené svévoli svých trýznitelů, patrně neuváží, že svou sebevraždou pokračuje ve válce proti Americe a rozdmýchává požár ohrožující světovou demokracii. Dobře, že obsah dopisů neznáme; mohli bychom stejně neuváženě dospět k názoru, že jistý František Jindřich Boblig z Edelstadtu si počínal na Velkých Losinách jako břídal a v jistém srovnání snad i v zásadě slušný člověk.

Tolik pouze na úvod. Byla to epizoda, dnes již zapomenutá a překrytá mnoha dalšími epizodami, které se za minulého

půldruhého roku udály. Stála několik životů, ovšem pouze smrtelných lidí; nesmrtelných se nijak nedotkla a patrně již o ní ani nevědí. Jejich zájem se nevyčerpává epizodami, ale soustředí se na celkový obraz, v němž se naopak za uplynulé měsíce změnilo mnoho. Tím, co upoutává pozornost nejvíc, je nové světlo, které svítlo Evropě, především Evropské unii, poté, kdy její hvězda téměř vyhasla pod dusítkem amerického unilateralismu a preemptivní doktríny. Znovu se hovoří o evropském modelu narovnání sociálních, hospodářských a politických vztahů, o evropské politice, pro niž se již našlo i nové heslo (evropsky korektní je pozice *harmony not hegemony*) a jejímiž pilíři jsou odklon od neoliberálního washingtonského konsensu, konstituování nadstátních evropských forem vládnutí, oživení ještě nedávno potlačovaných snah o sociální stát ve sporu s kapitalismem, důraz na lidská práva, na zahrnutí přírodního a životního prostředí do evropského pojmu „civilizace“, a především hledání koncepce míru v dnešním válečně smýšlejícím světě. Evropa by chtěla být opět světlem světa, a je to především její znovunalézání vůle, jež umožňuje vykreslit ji v jiných barvách, než byla nerozlišitelná šed' minulých desetiletí.

Nové barvy ale přikrášlují skutečnost a mýtus nové Evropy je silnější než výčet činů, jimiž by se mohla pyšnit. Sub-impériem evropského nadechnutí obsáhlo nové státy, které jsou zásobárnou levných pracovních sil, odbytištěm zboží a prostorem

pro investování. Politicky nezískala nic k jádru, jímž disponuje, vyjma folklorních vystoupení pitoreskních postaviček typu polského bratrského dua Kaczyński, maďarského nešťastníka v premiérském křesle, jemuž ulétlo v nestřežené chvíli slovo, o němž praví známé přísloví, že je ani párem volů nevrátíš, anebo českého ministra zahraničí, který s bodrostí staletí neředěné modré krve častuje své rakouské rodáky pozoruhodnými přízvisky.

V důležitých věcech ale Evropská unie spíše couvla: z Ústavy se stala smlouva, z Unie vzniká spolek národních států, který není organizován prostředky politické demokracie (evropský parlament nemá příslušnou moc) a který přenáší svá vyjednávání z veřejného prostoru do příšeří prezidentských, ministerských a zejména lobbistických pracoven. Modelově demokratická Evropa se po nástupu nové politické generace (Francie, Německo, Británie, nově přijaté země) radostně vrátila k tomu, co tak dobře zná: ke kabinetním arkanickým vyjednáváním, k neprůhledné diplomacii, jež si vystačí sama se sebou natolik dokonale, aby mohla úplně pustit ze zřetel sociální politiku a sociální budoucnost Evropy. Pobídku k volnému působení tak dostávají neoliberální dogmatikové, pod jejichž správou Evropa dále privatizuje, liberalizuje trh a supí pod tíhou iluzorního požadavku na makroekonomickou rovnováhu: Evropa hayekovská, friedmannovská, klausovsky kuponově rozebíraná jak válečná kořist se ocitá mimo všechny sentimentální debaty o „ideji Evropy“ a dál vzkvátá po svém, ku prospěchu nadnárodního kapitálu a globálních hráčů, bez sebemenších protiopatření, jež by vycházela z celoevropské diskuze o ekonomickém směřování.

Také evropský odpor proti „životní lži“, s jejíž pomocí vtáhly USA velké části světa do válečného konfliktu, má stále víc mytickou podobu. Na povrch vyplouvají údaje o pomoci Německa Spojeným státům při vyhledávání cílů pro letecké údery na Bagdád (informace poskytovala BND), o zajišťování letové logistiky, o dělení Iráku mezi nadnárodní koncerny s evropskou účastí ještě předtím, než si byli všichni nuceni přiznat, že tuto válku Amerika a její pobratimci prohráli. Volební kulisy „vlastního postoje“ a za nimi Evropa jako špinavá kuplířka, dohazující Americe vhodné mučírny pro zajatce; německý ministr vnitra Schäuble a jeho výzva k cílenému zabíjení

osob podezřelých z přípravy teroristických akcí; bývalý český premiér Zeman, veřejně odmítající radar v České republice s tím, že lepší je Írán vybombardovat, a to několik dnů před tím, než se dostaly na veřejnost zprávy, že Bush (a patrně i další státníci) vědí už od srpna 2007, že Írán atomovou bombu nemá a ani ji nepřipravuje; česká a polská vláda, zmateně a zhusta vysloveně lživě blekotající o tom, kolik tyčí salámu dostaneme navíc, když necháme na svém území volně působit cizí vojenské posádky se zařízeními, o jejichž skutečném fungování se můžeme sotva dohadovat; podíl na další vojenské eskalaci ve světě – kolik takových neodstranitelných skvrn najdeme ještě na obrazu nové Evropy?

Čilejší Evropa současných dnů se intenzivně zadlužuje. Nejen v ekonomickém smyslu slova, když přenechává vládu nad sebou samotnou centrální bance a komisi pro hospodářskou soutěž, a tím přispívá k brutálnímu zhrubnutí tržních vztahů, v němž kdysi měla prim Velká Británie, dnes ji ale kontinentální Evropa rozhodně nenechává na holičkách. Vážnější je dluh v politice, v myšlení Evropy, v sebeidentifikaci, ve schopnosti zaujmout odstup od tlaku akutních věcných rozhodnutí a podívat se na ně z hlediska dlouhodobějších očekávatelných i momentálně nepředvídatelných efektů. Dluhů se můžeme zbavit tím, že je zaplatíme, což znamená v případě států, že zvýšíme daňové zatížení; anebo snížíme hodnotu měny a prodáváme peníze levněji.

Dluhy druhého, vyššího řádu, ale tak snadno smazat neumíme; zůstávají v nás, proměňují nás, časem v nás objevují schopnost považovat za zcela normální i to, co bychom nikdy za normální považovat nemohli, učí nás přehodnocovat hodnoty tak, jak je právě zapotřebí, okrádají nás o otevřený, nevyhlaný vztah k sobě samým, o takový vztah, který se kdysi, v dobách lidské naivity a prostáčeků, nazýval lidská čest, hrdost a sebeúcta.

Obraz znovuprocitající, sílící a sebevědomé Evropy stojí na přehodnocení hodnot, na mýtu nietzscheovských penězokazů, kteří si vyložili delfské orákulum tak, že mohou beztrestně odhazovat své dluhy falšováním hodnot a mravů *polis*, obce a politiky obce. Jednou z nejzvláštnějších a zároveň nejzajímavějších vlastností mytologizace je skutečnost, že se mytologizace pojí vždy více s formou myšlení než s jeho obsahem. Filosofický mýtus

končícího 19. století, mýtus padělatelů, kvůli jejichž pokrytectví chtěl Nietzsche zvrátit hodnotový řád, měl rovněž obsah, jemuž již nemusíme rozumět, ale zapůsobil ve formě, která je výmluvná dodnes. Nietzscheovy nedoslovené, nedokončené myšlenky se staly jedním ze středoevropských mýtů, protože s nimi můžeme spojit určité obrazy světa, jež mohou být sice klamné, avšak dokážou snadno objasnit mnoho z toho, co je na evropské myšlence těžko pochopitelné. Stačí, abychom pohlédli na etické otázky, které se ocitají již zcela za hranicemi politického diskurzu a které se týkají individuálních práv, autonomie, sociálních vazeb, nezadržitelného rozkladu umělých evropských národních států a zdůvodňování nových individuálních a kolektivních identit.

Žijeme v čase přehodnocení všech hodnot – tak nahlíží mnoho současníků naši nejistou přítomnost a bez problémů přitom zapomínají, že lidé žili vždy v dobách přehodnocení. Když před historicky nedávnou dobou vznikaly národní státy, dělo se tak násilně, často krvavě a s vědomím, že se navěky přehodnocuje něco, co již nemá mít ve světě místo. Když dnes tytéž státy ztrácejí substanci, fakticky zanikají a s nimi se přehodnocují rovněž představy o jejich vojenské, politické, hospodářské a kulturní hegemonii a suverenitě, znovu se pracuje na vše přehodnocujícím konceptu kompatibility národní suverenity a nadnárodní identity. Kdybychom hledali pomoc v Nietzscheovi, zaznělo by v odpověď: *Lust am Vernichten*, mějte rozkoš ze zničení stávajícího, protože to, co přijde, bude jiné. Tak je legitimováno něco, co vlastně legitimovat nepotřebuje: běží přece o dějinné procesy a historický vývoj.

Kdybychom zašli ještě dál, ukázalo by se, že mytizovaný Nietzsche jasně viděl, že Evropa národních států nemá budoucnost a pro reprezentanty evropských národů, na prvním místě Němce, mu zbývala pouze krutá ironie: *Člověk netouží po štěstí – jen Angličan tak činí; Německý duch: od osmnácti let contradictio in adjecto*. To jsou věty ze *Soumraku model*, jejichž formu bychom mohli lehce přenést na dnešek a pokračovat chamtivostí, hrabivostí, vůlí k moci, jež vládne vládnoucí světové velmoci, farizejstvím křesťanské lásky k bližnímu, v jejímž jménu jsou bližní vystavováni „humanitárnímu bombardování“, spravedlností světového hospodářského

ho řádu, který nám zabezpečuje pohodlné živobytí na úkor hladovění jiných. Mýtus Nietzsche by zapadl do našeho obrazu světa, vždy by ještě mohl legitimovat naše zájmy.

Pokrytectví, říká Nietzsche, patří do věku silné víry. Mám pochybnosti o tom, zda je náš věk tak silný ve víře, především v té v sebe sama, aby si mohl dovolit tolik pokrytectví. Nové hodnoty, za které se ukrýváme, mají tutéž genealogii a tutéž cenu jako zfalšované mince; jsou lehčí na váhu, platné naoko, je jich všude plno a dál prohlubují naše dluhy. Když se k nim stavíme, dopouštíme se dalšího psychologického penězokazectví na sobě i na jiných, padělatelství snad ještě hlubšího, než Nietzsche připisoval Schopenhauerovi. Lehké mince, lehká slova, platí mezi nimi úměra stejná jako mezi falešnými mincemi a falešnými slovy. Penězokazci disponují obrovskou silou lehkých, obecně srozumitelných, lidových slov, a každé střetnutí s nimi je střetem s lehkostí všechno chápajícího, osvětleného porozumění každému a všem, z nichž by nakonec přece jen mohla být volební většina.

V druhém dějství Schillerova dramatu *Loupežníci* říká Karl von Moor s bolestným, bezmocným vztekem:

*Oh über euch Pharisäer, euch Falschmünzer der Wahrheit, euch Affen der Gottheit! Ihr scheut euch nicht, vor Kreuz und Altären zu knien, zerfleischt eure Rücken mit Riemen und foltert euer Fleisch mit Fasten; ihr wähnt mit diesen erbärmlichen Gaukeleien Demjenigen einen blauen Dunst vorzumachen, den ihr Thoren doch den Allwissenden nennt, nicht anders, als wie man der Großen am bittersten spottet, wenn man ihnen schmeichelt, daß sie die Schmeichler hassen; ihr pocht auf Ehrlichkeit und exemplarischen Wandel, und der Gott, der euer Herz durchschaut, würde wider den Schöpfer ergrimmen, wenn er nicht eben Der wäre, der das Ungeheuer am Nilus erschaffen hat.*

Ušlechtilý zločinec, preromanticky stylizovaná hrdinná figura, si může vykřičet duši z těla, aby dal do pohybu něco, co vlastně zůstává nehybné po celé lidské dějiny: charaktery lidí, těch opičáků sloužících kdejakému božstvu, které poznáváme většinou v krizových situacích v celé jejich typicky lidské, až příliš lidské zakrnělosti.

Loupežník Moor se mohl zásluhou svých slov postavit na začátek nové epochy, kdyby nebyl odsouzen a zavržen jako lidský zmetek. Jeho věty se mohly stát odrazištěm pro kulturně dialektickou analýzu a první velkou výzvou ke všem re- hnutím (revalorizaci, reorientaci, revitalizaci, re-evangelizaci, remodernizaci, atd.), jež od vyhasnutí avantgardy 20. století otřásají dnešním světem.

Nic z toho se nezdařilo, právě naopak, jak je pro dějiny rozumných idejí typické, nemohl Schiller najít pro svou hru ani nakladatele a vydal ji nakonec vlastním nákladem. Doba byla silná ve víře, a proto i farizejská; strážci hodnot Schillera dokonce vyzvali, aby drama přepsal a potlačil kritiku chorobného myšlení penězokazů, patrnou v původní verzi na první pohled. Byl to pro ně zisk, když zatlačili Schillera do defenzivy, avšak jako tolikrát, i v tomto případě se zisk dokáže velmi rychle a proti všem pravidlům slušného chování obrátit ve ztrátu. Tak dlouho bránili výmarští padělatelé diagnóze pokryteckého, licoměrného myšlení, až se ukázalo, že jeho choroba již není léčitelná; a asi není jen shodou náhod, že se to nejlépe ukázalo na pádu výmarské republiky.

O století později mluvil Nietzsche již bez obalu o *Falschmünzerei* své kultury, o dvojí tváři a o podlosti, s níž uhrazuje své dluhy falešnými mincemi moralizování a přetvářky. Ani nejodvážnější interpreti již nenašli odvalu k tomu, aby vykládali tuto myšlenku jako nevinné nabádání zbloudilého filosofa k neuctě vůči penězům. Můžeme mít za pravděpodobné, že Nietzsche převzal metaforu penězokazectví od Schillera, jenž byl pro něj básníkem, v jehož *Loupežnících* viděl třináctiletý Nietzsche „titánský boj proti náboženství a ctnosti“. Až mnohem později, kdy se Kant změnil v Čiňana z Královce, kterého snad kousla tarantule moralismu, kdy byl Rousseau prohlášen prostě za idiota a Hegel s Heinem za holé neštěstí německé kultury, upadl i Schiller mezi autory, kteří vytrubují morálku lidí žijících jen proto, aby si namastili kapsu. Nietzscheova nechut' vůči všem vylepšovatelům lidstva je známá a dobře patrná i na tomto poněkud nemístném výroku o výmarském básníkovi. Měl ale Nietzsche sám tak daleko k otázce, zda lze vyložit situaci lidstva, jako by se nacházelo na cestě za lepším – přes všechny výsměch a štíplavou ironii?

Všechno zřejmě záleží na tom, jak tuto otázku položíme. Je-li kladena jako moralizující otázka, jistě ji odmítnou všichni svobodomyšlní lidé, bez ohledu na místo mimo dobro a zlo, které mohou právě nyní zaujímat. Paleta důvodů se dá shrnout v jediný: život si přece nevymýšlíme kvůli morálce, a ať chceme, nebo ne, vůle k morálce se vyznačuje zaslepující lehkomyšlností ve vztahu ke všemu a všem, kteří, ať už z vlastního vědění nebo z vlastní vůle, považují za morální, nemorální nebo zcela mimo morální tázání stojící něco zcela jiného než my. Morální vůle odcizuje, vede do osamělosti sebeklamu, jako by chtěl člověk přelstít sám sebe. A razit falešné peníze i pro vlastní dům, to už není snad ani iracionální – k tomu je nutné mít církve nebo politickou stranu, nejlépe zelenou.

Situace se však změní, uchopíme-li otázku z transcendentálně kritického hlediska, tzn. jako otázku po podmínkách, za kterých lze určit lidskou činnost obecně jako co možná rozumnou a rozumově autonomní. Samozřejmě že pokud vyložíme svou pozici tak, jako bychom se nacházeli na cestě k lepšímu, budeme stále chápat sami sebe ve stavu dětinsky zklidňujícího sebeklamu, avšak s tou předností, že budeme mít alespoň *jednu* otázku, již můžeme položit jako rozumnou, totiž tu, kolik rozumu tento sebeklam obsahuje.

Otázka po rozumu patří k těm, před nimiž nemůže uhnout žádný filosof, a Nietzsche v tom není výjimka. Již pouhá domněnka, že by existovala možnost vítězství nad rozumem, působí sporně, hádankovitě a probouzí další otázky. Kdo nebo co by mělo zvítězit nad rozumem v případě jeho porážky? Co bychom pak měli oslavovat, anebo nad čím by bylo truchlit? Na této představě, že bychom mohli zvítězit nad vlastním rozumem, je něco nezdravého a současně ironického: výsledkem by byla tvrdá askeze vztažená na rozum, rezignace na rozum ve všech myslitelných podobách jako vítězná a vládnoucí forma racionality. Kdo jsou asketi rozumu – jenom političtí penězokazci, za které myslí funkce, anebo všichni, kteří berou falešné mince za své, anebo kacíři, kteří „zvolili ctnost a vypjatou hrud' a zřikají se výhod“? Něco z obojího, z chorobné posedlosti a rovněž z rezignované ironie, můžeme cítit v Nietzscheových postojích. Volal po novém kulturním seberozumění, tedy po novém rozumu ve všech společenských vztazích. Jeho imaginace vykreslovala

nový, podstatně rozumnější, protože svobodný, odvážný a v sobě samém dospělý život lidí, kteří již nebudou udržováni v marnosti, s jakou se setkal Zarathustra. Když se jí snažil takový život vylíčit, nebál se vzít na sebe riziko, že probudí dojem bláznovství. Do jistého stupně je Nietzsche ve svém úsilí srozumitelný, avšak zároveň je snadno patrná hranice, za níž začíná pobouření, nevole a nedorozumění.

Řečeno metaforicky, můžeme Nietzscheovu askezi na tradiční formy kulturního, náboženského, uměleckého, vědeckého, politického a filosofického rozumu identifikovat jako pokus způsobit společenskému organismu, oslabenému všemožnými chorobami moderního věku, ještě další uměle navozenou újmu. Pokřivenou evropskou kulturu má postihnout ještě další, již neléčitelná křivice; bezedně pokryteckou morálku zkrouťí bolestivá dna; nemyslíci houfci, které pochodují za svými duchovními pastýři, oslepnou a budou kulhat v bludném kruhu. V těchto fantaziích není nic morbidního; Nietzsche velmi dobře věděl, že ve všech okcidentálních a mnoha orientálních legendách trpí tělesnými deficity lidé, kteří se domnívají být přímo osloveni, vyvoleni nebo prostě vyznamenáni Bohem, Dobrem a Poznáním.

Život s podobnými tělesnými nedostatky označí málokdo za lehký, radostný nebo vydařený; ať již to byl *morbus divinus* (jak ve starém Římě nazývali epilepsii), hysterie, podvýživa nebo jiné psychické a fyzické poruchy v důsledku odpírání spánku, osamění, úmorných půstů a sexuální abstinence, všechno posléze vyústí do chorobných stavů. Popření tradičních rozumových forem, které se nakonec znázorňuje jako obecně platná rezignace na západní racionalitu, dělá z celé západní kultury něco méněcenného, méně hodnotného, nemocného.

Nemocný byl ale ve starých příbězích o svatých, vizionářích, prorocích, pythicky nadaných lidech nebo čarodějích většinou takový člověk, který představoval vyšší životní formu než člověk zdravý, protože žil osvětleným, plnějším a zasvěceným životem. Nemocný je vyvolený. Má to, přeneseno do širšího měřítka, znamenat, že nemocná, nervózní, dekadentní, nejistá, labilní a nevyrovnaná západní kultura byla vyvolena? V Nietzscheových textech najdeme místa, která jakoby nasvědčují tomu, že s jistou vyvoleností počítal: typická je

v tomto ohledu předmluva k *Radostné vědě*. Tam se ptá: „A co se týče nemoci: nejsme snad téměř v pokušení se ptát, zda bychom ji vůbec mohli postrádat?“, poněvadž „možná nemocní myslitelé v dějinách filosofie převažují“. *Incipit tragoedia*, tak může znít odpověď na otázky, co bude z myšlenky, která vyvstala pod tlakem nemoci.

Na těchto vyjádřeních je cosi zvláštního. Nietzsche, vášnivý bojovník proti dekadenci moderny, považoval, jak se zdá, nemoc za nikoli dekadentní prostředek pro sebevýchovu lidského ducha. Nebýt zdrav je autodrezúra intelektu; v říjnu roku 1888 ale napsal v jedné poznámce: „Soucit s *decadénts*, stejná práva pro ztroskotance – to by byla ta nejhlubší nemorálnost.“ Avšak kdo jsou potom ti nemorální, tedy nezdraví, kteří mohou vychovávat lidského ducha? Na to odpovídá jedním dechem: „Jsme od přírody příliš šťastní, příliš ctnostní, abychom nenacházeli docela malé pokušení v tom, stát se filosofy: to znamená nemorálními lidmi.“ A připojuje ještě něco: „Nemáme k dispozici žádný jiný prostředek, jak filosofii opět získat čest: *nejprve je nezbytné pověsit moralisty*“.

Člověka přechází řeč: kdo je ještě zdrav, kdo ještě není nemocen, kdo může říkat něco rozumného k životnímu rozumu, právě k asketicky zakrnělému rozumu vidoucích amoralistů, kteří mají oprávnění tvrdit, že život nezná solidaritu, ale pouze nouzi chronicky nemocných, v níž se musí nejprve proměnit všechny ctnosti, aby bylo možné vyžadovat potom od lidstva to, co mu dá vyhlídku na dobrý život? Ubozí moralisté, kněží, filosofové, politici – oni jsou *decadénts*, jich se týká „stádné zhovadění“, a jejich ctnosti se musí nejprve stát bídou a nouzí, nemá-li jim být obětována budoucnost lidstva.

Činit z ctnosti nouzi je však tatáž padělatelská licoměrnost, možná dokonce násobek licoměrnosti. Jde-li o vladaře a kněze, o lidi, kteří mají rádi moc nad jinými lidmi, o vylepšovatele světa ke svému prospěchu, tam je jeho nenávisť k mravní *Falschmünzerei* víc než zřetelná i pochopitelná. Přesto je však to, co sám Nietzsche chce, všechno jiné než svatá poctivost. Běží-li o pravý, skutečný život, je Nietzsche ten nejméně nevinný: ačkoli dokáže napsat „raději zemřít, než žít *tady*“, ne snadno se zbavíme podezření, že odsouzení ke smrti mají být ti druzí. Nietzsche se možná sám stává padělatelem v obou vý-

znamech tohoto slova, v antickém řeckém i moderním morálně-politickém. Zcela se na něj hodí jedna Wittgensteinova poznámka: „Je na tobě vidět, v boji proti čemu jsi vyrostl.“ Toto „proti čemu“ může mít rovněž dva významy: protivníka v souboji, a zbraně, které mohou být nasazovány, aniž by protivník byl zřejmý. *Falschmünzerei* je u Nietzscheho obojím; bojuje s nesmírným nasazením proti zfalšovaným hodnotám, proti moralistům, kteří falešné hodnoty reprezentují, avšak bojuje týmiž zbraněmi hodnocení a přehodnocování hodnot, jež není jistotně nevinné.

Etymologické a dějinně filosofické zázemy celé historiky o *Falschmünzerei* je asi dostatečně známé, proto jen stručná poznámka. V německém literárním a filosofickém prostředí bylo substantivum *Umwertung*, přehodnocení, a sloveso *umwerten*, přehodnocovat, známo jako metafora společně s *Falschmünzerei*, penězokazectví, již dlouho před Nietzschem. Jeho vědomé využívání dokládají texty od Jeana Paula, Heinricha von Kleista a Friedricha Schillera (srov. Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 3, Leipzig 1862. Sp. 1296). Když Nietzsche říká v první kapitole *Ecce homo* („Warum ich ein Schicksal bin“) „Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist“, nemá patrně pravdu. Nebyla to jeho formulace, ale vcelku běžný a dobře známý literární topos. Jeho obsah odpovídá vyprávění, které se dochovalo v několika různých verzích z řecké antiky.

Tuto anekdotu vypráví Diogenes Laertios: „Diogenés, syn směnárníka Hikesta, pocházel ze Sinópy. Dioklés vykládá, že odešel do vyhnanství, poněvadž jeho otec, jenž měl veřejnou směnárnu, padělal peníze. Eubúlídés však praví ve spise *o Diogenovi*, že to udělal sám Diogenés a odešel s otcem do ciziny. Dokonce i on sám říká o sobě v *Pardalovi*, že padělal peníze. Někteří pak zaznamenali, že stav se správcem mincovny, dal se k tomu přemluvit zaměstnanci a že odešel do Delf nebo do věštírny na Délu, rodišti Apollónově, zeptat se, má-li učinit, k čemu ho přemlouvají. A když bůh projevil souhlas se změnou obecního pořádku, neporozuměv tomu, padělal mince“.

Delfské orákulum pobídlo Diogena, aby „padělal mince“ (παραχαρτατειν το

ωμοισμα), avšak programový význam „změny obecních pořádků“ mohla získat tato teze tím, že výraz ωμοισμα je dvojnáčný: znamená „mrav, obyčej, konvenci, usanci“, ale rovněž se zhruba od 5. století př.Kr. používal pro označení mince. Podobná dvojnáčnost se týká také slovesa παραχαρτατειν: jednak má negativní význam padělání, falšování, ale zároveň také neutrální význam změny, nové ražby. Věštba tak mohla mít dva odlišné druhy interpretace: „padělání peněz“, anebo „změnu mravů“.

Kynický imperativ se v dějinách prosadil více jako pokyn k nonkonformismu či antikoncepcionalismu, jak ho pochopil například v *Kritice kynického rozumu* Peter Sloterdijk. Tak jako Diogenés razil nové mravy na místo konvencí (ὄντως νομισμα παραχαρτατων), poněvadž sotva dbal na zákonné předpisy, tak i pozdější filosofie nabádala k tomu, aby se lidé přidržovali zaběhaných etických pojmů, avšak přisuzovali jim nový význam. Pro Nietzscheho mělo novokynické krédo ústřední postavení; myslel jím způsob, jenž dovolí klást budoucí naturalistické, čistě přírodní hodnoty, které nastoupí na místo moralistických hodnot. V šedesátém druhém odstavci *Antikrista* stanovil dokonce datum přehodnocení všech hodnot: „Und man rechnet die *Zeit* nach dem dies nefastus, mit dem dies Verhängnis an hob, – nach dem *ersten* Tag des Christentums! – *Warum nicht lieber nach seinem letzten?* – *Nach heute?* – Umwertung aller Werte! ...“ V českém překladu (reprint z roku 1905) byla tato výzva k započetí nového letopočtu vynechána, předmluva k *Soumraku model* ale uvádí, že nová éra se měla začít 30. září 1888.

Pokud toto datum platí, žijeme už sto dvacet let v postpadělatelské epoše, ve světě opravdových hodnot, žijeme pravý život bez penězokazců, bez dekadence, bez resentmentů kněží a hlavně, žijeme jako lidé, kteří již nejsou menší a menší, jak je našel Zarathustra po sestoupení z hor.

Filosofii ale nelze brát vážně a filosofy ještě méně. Proti padělatelům skutečnosti bojující Nietzsche je nakonec sám padělatel, který rozhodně neříká všechno, co ví, dokonce ani to ne, co by říkat mohl a měl. Především zamlčuje, že sám nadále žije z dvojnáčnosti παραχαρτατειν το ωμοισμα: co přijde po přehodnocení všech hodnot, až se již nedostanou kněží ke

slovu a všichni moralisté budou viset? Jak budou dál přehodnocovány přehodnocené hodnoty? Smíříme se s definitivním přehodnocením, jehož výsledkem je právě ten svět, v kterém žijeme (nikdo nám ho nena-dělil, je výsledkem naší práce, našich snah a revolucí, naší nespokojenosti a představ o tom, že je na nás, abychom ho zdokonalili až po mezní hranici), nebo budeme ve stálém koloběhu hodnot ustavičně razit hodnoty nové pouze tím, že jsou našimi hodnotami, a protože už nemáme čas ani chuť přemýšlet, budeme tak nevědomky čekat, až nás zezadu dostihnou hodnoty našich předků, které zase objevíme jako zcela nové a autentické? Nietzsche mlčí a ve svém do sebe uzavřeném pokrytectví ani nedokáže být dost křesťanský na to, aby ho bylo možné zahrnout pro totéž dějinné padělatelství.

Cílem padělatelů jsou lidé bez vůle, jež by je nutila opatřovat si informace a teprve na jejich základě si vytvářet obrazy skutečnosti. Nietzsche nebyl o nic méně padělatelem než ostatní, kteří oslovují veřejnost, když však tvrdí, že vůle v nás se dožaduje nadčlověka, který by mohl být smyslem Země, je to sice poněkud extatické, v jádru ale nezpochybnitelné. Moc padělatelů je vždy závislá na chabé lidské vůli, na slabosti, s kterou přikyvují vůdcům, aby si dodali chybějící sílu. Člověk, který se nesmí zvat v Nietzscheově smyslu hodnotícím a tvořícím člověkem, který čeká, co mu bude řečeno, doporučeno a dovoleno, znehodnocuje svá nadání a talenty, znevažuje své vlastní záměry a cíle, ale především se smiřuje s tím, že bude objektem pro ty, kteří ovládají umění padělatelství: a těmi nejsou v našem světě již dávno pouze kněží, ale mediální magnáti, ochočení novináři, tvůrci veřejného mínění, vyhodnocovatelé žebříčků oblíbenosti, televizní poradci, politikové a především ti neviditelní mocní, jejichž zájmy stojí za globálním kapitálem.

Je víc než sporné, zda se může člověk postavit jim všem a klást si samostatně své cíle jako individuum. Vždy jsme v něčí hrsti a svá rozhodnutí musíme dělat s ohledem na tuto okolnost, jež je první a základní podmínkou pro vyslovení slova „mohu“. Toto „mohu“ je výsledek mého prožitku síly a moci vlastní vůle a zároveň první rudimentární výraz lidské svobody. Jakmile však zazní slovo svoboda, je všechno rázem ještě těžší. Uvedl jsem zde v těsném sousedství dvě slova, „výsledek“ a

„svoboda“, jako by svoboda mohla plynout jako výsledek z něčeho esencialistického. Takové uvažování se objevuje a nese je myšlenka, že svoboda subjektů vyplývá z formálně ontologické reflexe jako její rezultat. Přes vrozený nadhled zřejmě trápila i Nietzscheho, který obhajuje v *Soumraku model* svobodu a nevinnost současně: „Nikdo není zodpověden za to, že je vůbec tu, že má takové a takové vlastnosti, že žije za těchto okolností, v tomto okolí. Osud jeho bytosti nelze odloučiti od osudu všeho, co bylo, je a bude. Člověk *není* následníkem vlastního úmyslu, vůle, účele, s ním se *nedělá* pokus, aby bylo dosaženo »ideálu člověka«“.

Fakt, že nikdo nemůže být volán k odpovědnosti za to, že je, a tudíž je osvobozen ke své původní nevině, má ale důležitý předpoklad: a tím je sebevědomí, které se objevuje u Nietzscheho a shodou okolností vesměs u náboženských moralistů jako mravní vědomí. To je nedůslednost každého moralizování, inkonkvence, která umožňuje ostatním amorálním lidem přežít a dovoluje dokonce, aby člověk padělatele chápal v jejich upachtěné *Falschmünzerei*, nepůvabné tak, jak bez půvabu je celá evropská moderna. Sebevědomí nelze převádět na mravní vědomí, ale jen na původní syntetickou jednotu apercepce, na transcendentální apercepci. Ani nejmocnější penězokazci nedojdou dál než ke známému kantovskému „*Ono Já myslím*“ musí *moci* doprovázet všechny mé představy, neboť jinak by ve mně byla představa, která by vůbec nemohla být myšlena, co je totéž, jako kdyby představa byla buď nemožná, nebo by alespoň pro mne byla ničím“ (KČR, B 132).

Na rozdíl od sebevědomí, které lze pojednat právě pouze za transcendentálních podmínek apercepce, může se svoboda chápat rovněž jako formálně ontologický pojem. Takové pojetí otevírá vlastní problém schematismu myšlení, v němž se pohybují padělatelé společenských, sociálních a politických hodnot. Otázku lze formulovat následovně: Jak je vůbec možný přechod od sebevědomí (ztvárněného jako vůle po politické a hospodářské moci člověka nad člověkem) ke svobodě jako výsledku působení něčeho esenciálního (ztvárněovaného v dějinách různě, v naší žité současnosti například v podobě politické zastupitelské demokracie)? Jinak řečeno, co je vlastně charakteristické pro vědomí svobody?

Znalec filosofie německého idealismu Dieter Henrich píše ve své roku 2007 vydané knize *Denken und Selbstsein*, že svobodu můžeme myslet jako kapacitu čehokoli skutečného, aniž bychom u toho museli předpokládat sebevědomí. Zdánlivě tím vyvrací použitou Kantovu námitku. Jak ale vysvětluje, znamenal by takový předpoklad, že svobodu lze identifikovat rovněž jako schopnost vyvolávat jakýkoli účinek, i když by k takovému způsobování účinků nebyly nezbytně nutné definovatelné příčiny. Idea svobody v tomto pojetí je vlastní lidem, kteří chápou sami sebe jako svobodné, což znamená, že připisují sami sobě ontologickou vlastnost svobody. Poněvadž vycházejí ve svém myšlení z vědomí svobody, nárokují si, aby byli jako svobodní také chápáni.

Problém ale spočívá v tom, že nemůžeme nikdy vědět jistě, zda jednáme svobodně nebo ne. Taková jistota by opět předpokládala, že dokážeme pozorovat akt svobody (její uskutečnění) jako událost, jež je srovnatelná s jinými událostmi probíhajícími ve světě a prožívanými různými subjekty. O „pozorovatelné události svobody“ ale nemůžeme mít představu: „Man kann Symptome freien Handels erkennen, nicht aber Freiheit im Vollzug“ (s. 283). Z toho plyne, že subjekty sice disponují evidencí, na jejímž základě si připisují svobodu, avšak tato evidence nemůže znamenat, že akt svobody spadá vjedno s vědomím svobody. Vědomí svobody nejsme schopni nikdy pojmout jako výsledek sebevědomí, může být nanejvýš spřízněné s mravním vědomím. Hledání takového subjektu, který by odolal moci padělatelů a vlivu všech nástrojů formujících jeho vědomí sebe sama stejně jako vědomí vůbec, musí nutně selhat na tom, že nemůžeme dospět dál než k základním rysům konstituujícím naše Já. Opět jinými slovy, chceme-li vymanit své myšlení a jednání z podřízenosti politické, sociální, kulturní *Falschmünzerei*, jedinou cestou, která se nám přitom otevírá, je cesta k našemu myšlení a jednání bez ustání formovanému tímto padělatelstvím.

Odnést si můžeme jedno vcelku pozoruhodné poučení: myšlenka svobody je plně rezistentní proti svému pokoření jakoukoli teorií; nelze ji vtěsnat do žádné nauky, do návodů ke správnému jednání, do katechismů všeho druhu. Ještě jednou Dieter Henrich: „Das, wovon ein Wirklichkeitsbeweis nicht einmal denkbar ist,

sei auch kein Gehalt einer möglichen Überzeugung“ (s. 284). Politika je právě z těchto důvodů prostředím nesvobody, vynuceného padělatelství, jednání a myšlení utvářeného padělatelstvím jednání a myšlení. Politický program je *Falschmünzerei* bez ohledu na to, zda ho strana, jež se jeho prostřednictvím chce stát evidentní, plní, opomíjí, zapomíná, anebo nikdy ani nepředpokládá, že by ho plnit mohla.

Nemá tudíž příliš smyslu mluvit o lži v politice; to, co jako politiku poznáváme, je pravdivá a skutečná politika, a každá věta, jež je zformulována v politickém prostředí, je až na dřeň pravdivým výrazem padělatelství, vynuceně nesvobodné *Falschmünzerei*, kterou je politika.

Právě tak je lhostejné, pozorujeme-li na lidech činných v politice rysy, které můžeme oprávněně nazývat hloupost, vychytralost, omezenost, krátkozrakost, neschopnost, všehoschopnost, mocichtivost, naivita, zákeřnost, lstivost, nabubřelost, chamtivost, domýšlivost, poctivost, korupčnost, prolhanost, bezzásadovost, pánovitost, skromnost, vzdělanost, hňupství nebo pravdomluvnost. Politické jednání je paděláním skutečnosti, jejím přerážením razidlem, které je doma v ruce penězokazců. Má tutéž hodnotu jako jiné produkty padělaní a vést o ně diskuze právě s politiky by znamenalo jediné: legitimovat padělký jako berné mince tím, že by celý propracovaný systém padělatelství dostával přídomek demokracie. Kouzlem nechtěného dospívají občas k témuž závěru sami politici: když úřadující prezident odmítne veřejnou diskuzi s protikandidátem na tento úřad, prakticky a s dokonalým pochopením se tím vyjadřuje ke zbytečnosti her na demokracii. Skutečně politické padělatelství může nerozlišovat mezi většinou a menšinou, mezi sympatizanty a opo- nenty, mezi pro a proti, a zahrnout toto všechno do účelu o sobě, jemuž může kdykoli dát jinou, svévolnou ražbu, protože mu to dovoluje systém padělatelství.

Chyba není v lidech ani v podivné době, která vynáší do čela politických reprezentací osoby, jež by v běžném intelektuálním konkurenčním prostředí dosáhly možná na post šatnářky. Problém tkví v systému, a právě proto je možná snadnější, než bychom se mohli domnívat. Každý, kdo bude tak horlivý, aby se dožadoval obratu, může vědět, že je zbytečné vyvolávat personální změny nebo zakládat nové strany. Příklad co do názvu zelené

strany v české vládě není v tomto ohledu nijak kuriózní, ale naopak je zcela padělatelsky příznačný; její reprezentace nejedná věrolomně kvůli svým charakterovým zvláštnostem či pro potěšení z čiré možnosti jednat věrolomně, ale jedná nesvobodně, determinovaně, podle všech pravidel systémového padělatelství. Naučili jsme se označovat takové jednání jako „politické“ a vzletní duchové pro ně užili poetickou metaforu „umění možného“. Každá další nová politická strana bude plná takových politických umělců, a proto je nadbytečná.

Naopak téměř nezbytné je z tohoto systému (politického systému zastupitelské demokracie) vystoupit a příkládat mu pouze význam, jaký může mít objekt výzkumného zájmu. Zaujímat postoj k politickým programům nebo k prohlášením je totéž, jako zaujímat postoj k fantaziím; fantaskní věci nás mohou bavit, nudit nebo nechávat lhostejnými. Nepovedeme nad nimi ale svár či nějakou formu boje, abychom vnutili druhému člověku své přesvědčení o fantazii. Boj o politické přívržence je bojem o akceptování fantazií, které se dají morfologicky členit jen proto, že nesou právě nyní aktuální razidlo; každý politicky průměrný penězokaz jim dá jinou ražbu, kdykoli to bude potřebovat, anebo se bude domnívat, že to potřebuje. Nevznikne nic, než jinak tvarovaná fantazie – jaký máme důvod příkládat jí větší váhu než těm předchozím?

Možná bychom měli jít ještě o krok dál a položit si otázku, proč vůbec ponecháváme ve veřejném prostoru takové místo fantaziím a jejich padělkům, proč respektujeme falešné mince a nasloucháme padělatelům, proč převádíme situace, do nichž nás svými výstřelky (politickými rozhodnutími) uvádějí, do pozitivní roviny, jako by bylo nezbytně nutné nacházet něco dobrého opravdu na všem. Chováme se jako jezuité, když zavedli při kritice Leibnizovy *Teodiceie* neologismus „optimismus“: jako protipól ke gnosi a jako možnost překonání gnosticizmu. Pořád je výhodnější věřit, že to, co máme, je nejlepší z možného, než poznat a přiznat si, že negace stávajícího není nezbytně totožná s vyvoláváním duchů minulosti, ale spíš nás jich zbavuje. Už před dvěma a půl stoletími vnesl Immanuel Kant do „světové moudrosti“ pojem „negativních veličin“; už

někde tam, kolem roku 1764, se zrodil žánr filosofického thrilleru, pro který se až s velkými zpožděním ujal název kritika ideologií.

Dnes překračujeme na další stupeň – od kritiky ideologií, která se vyprázdnila v nekonečném perspektivismu, s nímž věřila, že dříve nebo později najde právě ten úhel pohledu na problém vlády ve společnosti, ve kterém se vztah moci člověka nad člověkem vyjeví jako pravdivý, postupujeme k negaci veškeré kritiky, poněvadž kritika byla padělatelsky přeražena ve formu legitimace jakékoli skutečnosti a prohlášena za „demokracii“. Cílem filozofie dnes nesmí být kritika ideologií, jejím vlastním účelem je vyvolání krize optimismu, především udržovacího padělatelského optimismu ke všem kompenzačním projektům zastírajícím situaci politického a společenského rozkladu. Neškodné debaty o lžích politiků a o místě pravdy v politice pouze poskytují politikům a politice alibi, protože je jakoby „navzdory všemu“ nechávají vystupovat jako demokratické.

Tak, jako si žádná společnost, ani ta demokratická, nemůže být jista občanskými ctnostmi, nemůže mít jistotu ani ohledně politického rozhodování a jednání. V prvním případě máme jasno a stavíme překračování pravidel občanského soužití pod zákon; v druhém případě nerozhodně váháme a vyhledáváme každý náznak zlepšení, byť se tím sami prohřešujeme proti tomu, co většinou chápeme jako regulativní ideu politického uspořádání: proti právnímu státu a občanské společnosti. Svou optimistickou smířlivostí sami zanedbáváme demokracii, za níž skrýváme své myšlení svobody. Demokracie není cíl, ale prostředek. Demokracie má sloužit svobodě, spravedlnosti a rovnosti lidí. Globální demokratický řád budeme moci charakterizovat skutečně jako řád teprve tehdy, bude-li sloužit globální spravedlnosti a rovnosti. Politická filozofie, která by mohla vytvořit kostru pro takový globální demokratický řád, nemusí být tudíž prvotně ani výlučně teorií spravedlnosti, ale nezbytně musí být teorií jednání. Jestliže stávající systém neolibérální demokracie žije z praxe padělatelského optimistického zastírání, nezbyvá, než tento systém překonat.