
FRANÇOISE BONARDEL:

OBČANOM AKÉHO SVETA MÔŽE BYŤ KULTÚRNY ČLOVEK?¹

Za Gréka sa mohol označovať každý, kto sa ním cítil byť a zároveň preukázal, že je skutočným človekom, ktorý si nadovšetko váži ľudskú celistvosť ([2], 18).

Nepochybne práve Goethemu vďačíme za prvé významné rozšírenie európskeho literárneho obzoru, pričom sa vystríha nazývať túto literatúru kozmopolitnou – tento termín nepatrí k jeho obľúbeným –, a už vôbec nie globálnou, ako by sme mohli byť v pokušení nazvať ju dnes. Keď Goethe Eckermannovi hovorí, že sa rád „dozvedá niečo o cudzích národoch“, pokračuje týmito slovami: „Výraz *národná literatúra* dnes mnoho neznamena; vstupujeme do epochy *univerzálnej literatúry* a každý z nás sa musí usilovať o čo najskorší nástup tejto epochy.“ A dodáva: „Keď však oceňujeme to, čo prichádza zo zahraničia, nesmieme sa tým dať vliecť ani to brať ako vzor.“ Ak jestvuje potreba nejakého vzoru, má to byť grécky vzor a Goethe odporúča uvažovať o všetkom ostatnom iba

„z historického hľadiska a v čo najväčšej možnej miere si prisvojiť to, čo je na tom dobré“ ([3], 158). Dobré vzhľadom na čo iné než na európsky kultúrny ideál? Takže aj potom, čo zo seba urobil šampióna univerzalizmu, ktorý vzhľadom na kultúrne diela, ktoré sú nositeľom jeho ducha, treba označiť za konkrétny, sa Goethe – verný vlastnej komplexnosti – stáva bez akýchkoľvek škrupulí obhajcom určitého uhla pohľadu, ktorý na to, aby mohol byť „vzdelávajúcim“, „formujúcim“,² musí byť niekde zakotvený; inými slovami, zakotvený v Európe. Možno si predstaviť presnejšie vymedzený kultúrny program? Goethe si uvedomuje, že sa začalo vzájomné prestupovanie kultúr, ktoré už nič nezastaví, a tak namiesto toho, aby sa proti nemu postavil, sprevádza ho, a to o to spontánnejšie, že neprechováva žiadne sympatie k nacionalizmu a že vie, aké hranice vnucuje tvorivosti spisovateľa, ktorý sa ním zaštituje. Hovorí však najprv ako kultúrny človek, ktorý je presvedčený, že poézia „je spoločným dedičstvom ľudstva“. Prečo práve poézia, a nie román alebo filozofická esej? Ak prevezmeme Schillerovo označenie ([4], 167; pozn. 45), *naivná* alebo *sentimentálna* odpoveď by mohla znieť takto: Poézia lepšie než akákoľvek iná literárna forma odhaľuje ľudským bytostiam citové pohnutia, ktoré sú im spoločné; tým sa stáva privilegovaným zrkadlom ich vzrušení, drám a radostí. V tomto

¹ Text bol prvýkrát publikovaný ako VI. kapitola knihy [1].

² Fr. *formateur*: vzdelávajúci aj formujúci; pozn. prekl.

zmysle je každý človek „občanom sveta“, ako pripomína grécky básnik Meleagros:

A čo je zvláštne na tom, že som Sýrčan?
Pútnik, veď všetci jedinú obývame vlasť: svet;
A všetci smrteľníci sú deťmi jediného Chaosu ([5], 105).

Keď sa Dilthey bude neskôr (1907) pokúšať charakterizovať poetický *Weltanschauung*, povie, že „každá skutočná poézia je svojím objektom, t. j. konkrétnou prežitou skúsenosťou, späť so skúsenosťou, ktorú básnik čerpá zo seba samého, z druhého človeka a z každého druhu prepletených ľudských udalostí. Živým zdrojom, z ktorého k nemu prichádza to, čo vie o význame udalostí, je skúsenosť života“ ([6], 395). V tomto zmysle platí, že ak sa básnikovi podarí – ako sa to podarilo Homérovi – ukázať ľudskému pokoleniu, „ako sa môže pohľad voľne kĺzať po celej rozlohe univerzálneho života“ ([6], 398), tak obohacuje dedičstvo ľudstva. Otázka, či poézia vlastní nejakú „mieru“, ktorá dokáže zachrániť kultúru, prenasledovala nemecký romantizmus a stala sa od tejto doby akýmsi leitmotívom, ktorý je od Hölderlina až po Heideggera výzvou pre súčasné západné vedomie: „Spoločnosť, ktorá nečíta básne, klesne na takú úroveň vyjadrovania, ktorá z nej urobí ľahkú korisť pre demagóga alebo tyrana,“ napíše Josip Brodskij ([7], 302).

No v inej rovine – v rovine, v ktorej sa odohrávala jedenásťročná korešpondencia medzi Goethem a Schillerom (1794 – 1805) –, prevláda starosť o to, aby bola v každom diele ducha objavená *miera*, podobná tej, bez ktorej by poézia nemohla dosiahnuť vlastnú dokonalosť a ešte menej pretrvať ako spoločné dedičstvo ľudstva. Preto chápeme, prečo Goethe súhlasí s rozšírením, s uvoľnením tak trochu obmedzujúcich podmienok týkajúcich sa zabezpečenia „vzdelávania“, „formovania“, bez ktorého jednotlivci a národy stratia svoj stred a budú sa môcť podeliť iba ak o svoju vykorenenosť a priemernosť. Goethe preto toto rozšírené bádanie spája aj so zdravou zvedavosťou ducha, no bez toho, aby tomuto úsiliu „získavať informácie“ dával žurnalistický význam, aký má dnes,³ Goethe predsa každého vyzýval, aby sa vyhol akémukoľvek mimetizmu a aby si so súdnosťou prisvojil to, čo môže sýtiť jeho vlastný „vzdelávací sklon“. Je dnes možné reflektovať kultúru bez toho, aby sme si osvojili toto významné ponaučenie o vyvážení a toto svedectvo o rovnováhe medzi tým, čím sme povinní voči sebe samým, a tým, čím sme povinní voči ľudstvu v jeho rastúcej rozmanitosti?

Goethe, ktorý sa medzičasom v očiach nasledujúcich generácií stal „klasikom“, nevďačí za toto uznanie iba skutočnosti, že sa cez neho prejavilo stanovisko jeho doby k antike. Väčšmi za túto závideniahodnú všeobecnú známosť vďačí onomu už „klasickému“ zmyslu pre mieru, ktorý svojim súčasníkom, uzavretým do minulosti alebo pokúšaným exotizmom, neprestával ospevovať. Ešte väčšmi by sa nám však malo prihovárať to, že týmto spôsobom chápaný klasicizmus, Goetheho klasicizmus, je alebo by sa mohol stať mocným podnetom nie na napodobovanie toho, čím bol, ale na

³ Nemilosrdným svedkom tejto premeny kultúry na žurnalizmus (*Tlač, struma sveta*) bol Karl Kraus: „Božemôj, dnes je toho toľko, že človek nevie, o čo sa má prv zaujímať“ ([8], 208).

objavovanie odpovede na otázku, prostredníctvom *akej miery* by Európania mohli uchopiť nový klasicizmus, ktorý ich otvorí rozmanitosti, a tým posilní ich vlastnú snahu o kultúru. V čom by sa nás táto schéma už netýkala? Nebude sa vari Nietzsche – presvedčený o tom, že kultúra sa od vied nemôže naučiť ničomu, čo sa týka „miery“ – po celý život usilovať vyriešiť práve nasledujúcu rovnicu? „Kde máme nájsť vyváženosť? – Mám na mysli mieru s dostatočne širokým obzorom“ ([9], 400; 40; [65]). Čomu máme teda porozumieť z Hölderlinovho i Goetheho posolstva, ak nie tomu, že Európania majú znova objaviť triezvosť, ktorá je im vlastná a v ktorej – živenej nebeským ohňom, ktorý je ich najbližším žiľvom – nebude už nič „junónskeho“? Teda nič žiarlivo vlastnickeho, meravého a tak trochu úzkopsého – jedným slovom „provinčného“ –, ako je to často v prípade jednostranného rozvoja nejakej tendencie, ktorá nie je konfrontovaná s ničím, čo by jej umožnilo kultivovať sa, stať sa pružnou, nájsť to, čo Kierkegaard – keď hovoril o duchovnom živote – veľmi presne nazval elasticnosťou.

Z tohto rozporenia ducha nevyhnutne vzišiel ambiciózny program reformovania verejných a súkromných knižníc, ktoré je povinný navštevovať každý kultúrny človek. Tento zámer je u Goetheho zrejmy: Plánoval spojiť tri knižnice vo Weimare a v Jene, aby – ako sa domnievame – otvoril širšiu perspektívu ľudského poznania, ktorého jednotu neprestajne odhaľoval. Schiller síce túto iniciatívu schvaľoval, no predsa mal námietky: „Veľkým problémom bude potom nájsť človeka schopného riadiť túto ustanovizeň a uskutočniť plán zjednotenia a systematického organizovania“ ([10], 495). Knižnica, ktorá je nevyhnutným pracovným nástrojom bádateľa, má v sebe čosi z mníšskej cely, kde vládne to, čo Jünger neskôr nazval „náladou presýpacích hodín“ ([11]);⁴ a tiež čosi z amfiteátru, kde pamäť sveta nachádza v každom čitateľovi jedinečnú ozvenu. Každopádne už nejde o výkon pamäti, keď sa do kolónok, ktorých je toľko, koľko je v divadle stupienkov a sedadiel, rozdeľovali už roztriedené poznatky, ako sa to dialo v renesancii ([13]; [14]); teraz ide o divadlo sveta otvorené nekonečnu, ktorého ovládnutie si už nikto nemôže nárokovať, o divadlo sveta prístupné každej pamäti, ktorú núti prekonávať sa tým viac, čím väčší sa usiluje týmto výkonom kultivovať sám čitateľ. Bol by Goethe predstavil svojho Fausta takého znechuteného mnohosťou poznatkov, ktoré si nedokázal osvojiť, premeniť vzdelaním na druhú prirodzenosť, keby nikdy nepocítil závrat a neodhadol nebezpečenstvo neplodnosti, ktoré je vlastné nehatnému rozširovaniu vlastného Ja? Sám Goethe Schillerovi v roku 1802 napísal: „Celá táto záľaha kníh, ktoré sme až doteraz usporadúvali, je chaos, ktorý nám bol zanechaný; teraz sme dospeli k niekdajšiemu skladu, ktorý už dávno dostal svoju podobu. Je nepochybné, že toto všetko, chápané ako celok, musí na toho, kto je do toho vnorený, nevyhnutne zapôsobiť ako akási hladina, je to ako zážitok kúpeľa, prvku, ktorý je hustejší ako ja, kde sa hýbeme a kde sa cítime ľahší, pretože sme nesení“ ([12], 453). Podobne sa vyjadril aj Mircea Eliade ([15], 77 – 78). Ako sa dá lepšie povedať, že dokonca aj knižnice musia prejsť zo stavu chaosu k „forme“, ktorá dokáže prenášať čitateľov k ich vlastnej ľudskosti

⁴ Goethe sa v roku 1802 zdôveril Schillerovi: „Tu v Jene, v starej Knebelovej izbe som vždy šťastný, lebo na tomto svete niet iného miesta, ktorému by som vďačil za toľko plodných hodín“ ([12], 424).

prostredníctvom kultúry, ktorú si dokážu osvojiť? Bolo by preto chybou, keby sme schému chaos/kultúra obmedzovali iba na nemecký romantizmus,⁵ keďže tento myšlienkový prúd iba vyhrotil antagonizmus, ktorý je prítomný v každom „vzdelávacom“, „formujúcom“ procese, ktorého dynamiku podnecuje. Zdá sa, že goetheovský význam miery je dostatočne „klasický“, keď pretrval u niekoho natoľko odlišného, ako bol Hermann Hesse, ktorý takisto uvažoval o vytvorení „knihnice svetovej literatúry“ (1929) na podobných základoch a za účelom nie príliš vzdialeným od toho Goetheho.

Podľa čoho v prvom rade rozpoznáme „osobný charakter knihnice a jej vlastníka“ ([17], 42)? Podľa „knih života“, ktorým je daná prednosť a medzi ktoré Hesse do prvého radu zaradil posvätné knihy ľudstva. Keď Hesse v roku 1937 cítil, že sa blíži svetová kríza, nerobil si nijaké ilúzie o moci kníh všeobecne, a týchto kníh zvlášť, zoči-voči silnejúcemu barbarstvu. No považoval ich aspoň za „kvások celkom novej kultúry“, ktorú bude potrebné neskôr nanovo vytvoriť. Keďže kultúra bola podľa neho vždy synonymom „duchovného a morálneho zdokonaľovania“, Hesse s otvoreným srdcom prijímal toto rozšírenie ľudských zdrojov a zastával sa „pomalého oboznamovania sa s týmto nesmiernym pokladom ideí, skúseností, symbolov, predstáv a chimér, ktoré nám v dielach spisovateľov a mysliteľov rôznych národov zanechala minulosť“ ([17], 233). Mierou tejto pomalosti je to, čo si vyžaduje akt čítania, a táto pomalosť je nositeľkou deontológie, so zreteľom na ktorú Hesse rozhodne odsudzuje „unáhlené hľadanie v rôznych literatúrach, lačné snorenie po nových a nezvyčajných vzrušeniach, ktoré pomýšľame dosiahnuť, dnes vďaka nejakej perzskej rozprávke, zajtra vďaka nordickej ságe, pozajtra prostredníctvom grotesknej americkej komédie“ ([17], 39).

Vytvorenie „svetovej knihnice“ by sa teda nemohlo stať zámenkou na pytliacke získavanie bohatstiev, poskytnutých k dispozícii náhlivým čitateľom, ktorí by sa ich zmocnili, aby zahnali svoju nudu alebo obohatili svoj zoznam trofejí. Hoci Hesse považoval nacionalizmus za jednu z dvoch najťažších chorôb, z ktorých sa ľudstvo musí vyliečiť – druhou bola „posadnutosť výtvarnými technikami“ –, keď v roku 1947 preberal Nobelovu cenu za literatúru, s rovnakou tvrdosťou sa ohradil aj proti „stieraniam národných charakterov v prospech nejakého globálneho, spirituálne uniformizovaného ľudstva“ ([17], 327). Podobne ako Goetheho posolstvo i to Hesseho si žiada, aby nebolo napodobňované, ale prenesené: Každý Európan, ktorý chce aj naďalej uspokojovať „snahu o kultúru“, ktorá je podľa všetkého jednou zo základných zložiek jeho ľudskosti, a zároveň nechce ignorovať *formu*, ktorá je najvhodnejšia na jej konkretizáciu, sa teda nemôže ani opájať inakosťou, ani sa dať oklamať skutočnosťou, že kult „rozdielnosti“ – ktorý dnes čudným spôsobom koexistuje s ochudobnením rozmanitosti – môže veľmi dobre predstavovať lešť, ktorou sa v súčasnosti prejavuje „posadnutosť výtvarnými technikami“. A ak vzdelaný človek nechce zmeniť svoje rozhodnutie, má dnes inú možnosť, než sa konfrontovať s týmto druhom kvadratury kruhu a prijať túto výzvu? Taký bol

⁵ Pozri článok Jeana-Françoisa Marqueta, z ktorého môžeme citovať záver: „Po suchopárnosti *Aufklärung*-u a zmätku *Sturm und Drang*-u sa rodí nové myslenie, kde by mystika bola najvyšším plodom logiky, kde by nám tá najzložitejšia kultúra prinavrátila nedotknuté zdroje chaosu“ ([16], 68).

Hermann Hesse, ktorému Thomas Mann vzdal hold nasledujúcimi slovami: „Toto dielo je opatrné a zároveň smelé, spája sen s tou najnáročnejšou intelektuálnosťou, je utkané z tradície, ktorá ho spája s minulosťou, z pamäti, ktorá ho zakoreňuje v zemi, no v ničom nie je epigónskym. To, čo je známe, povyšuje na novú duchovnú, ba revolučnú úroveň, no nie v priamom politickom alebo sociálnom zmysle, ale v zmysle afektívnom, poetickom: v tom, čo je na ňom autentické a verné tradícii, je víziou budúcnosti, zmyslom budúcnosti“ ([18], 223).

Nová provinčnosť. Obísť túto výzvu by znamenalo, že za kozmopolitným zovňajškom sa uzavrieme do akejsi „provinčnosti“, ktorú šírka tejto knižnice, ktorá sa stala univerzálnou a svetovou, umožnila teoreticky prekročiť podobne, ako to voľakedy umožnilo zistenie každého národa, že existuje širší priestor nazývaný Európa. No keďže provinčnosť je predovšetkým stavom ducha, rozlične hodnoteným podľa miesta a epochy, kultúra sa zdá za každých okolností dokonalým liekom na ňu, ako to už za svojich čias ukázal Montaigne. Je to však také jednoduché? Možno to také bolo, kým jestvovalo nejaké „inde“ a kým každá bytosť, každý Dejiny proti svojej vôli *ego-* alebo *etno-*centrovaný národ, Dejiny, ktoré vystriedal zvyk, mohol dúfať, že sa zbaví svojej provinčnosti, alebo v nej s pomerne čistým svedomím mohol nachádzať zaľúbenie. Čo sa však stane, keď každé kultúrne dedičstvo opustí takpovediac súkromnú sféru, v ktorej sa zrodilo a ktorá zaisťovala jeho zachovanie, a stane sa kolektívnym vlastníctvom? Kto je potom provinčný a vo vzťahu k akej metropole? Nie sú si vari všetky – aspoň teoreticky – na svetovej scéne rovné? Keď napríklad Mircea Eliade ľutuje, že západní filozofi a teológovia takmer nevyužívajú jeho objavy v náboženskej antropológii, aby osviežili svoju problematiku, takže zostávajú „provinční“,⁶ jeho slová patria ku kultúrnej dynamike starej Európy; predpokladá sa, že akékoľvek územné rozšírenie kultúry bude stimulovať proces privlastňovania, prostredníctvom ktorého každý pracuje na svojom vlastnom „vzdelávaní“ alebo na „vytváraní“ svojej disciplíny. No prinajmenšom v Európe skončila táto loď na suchu, lebo hlboko uviazla na piesčine (Nietzsche) – Kierkegaard hovoril o „spodine“ –, čo spôsobilo zmasovenie, ktoré sa medzičasom stalo globalizáciou.

Thomas Stearns Eliot mal teda pravdu, keď nasledujúcimi slovami varoval svojich súčasníkov pred zrodením „novej formy provinčnosti“: „Ide nie o priestorovú, ale o časovú provinčnosť; história pre ňu nie je ničím iným než kronikou ľudských objavov, ktoré preukázali službu a putovali do starého železa, svet je pre ňu výlučným vlastníctvom živých, majetkom, na ktorom mŕtvi nemajú žiaden podiel. Hrozbou tohto druhu provinčnosti je to, že my všetci, všetky národy sveta sa spoločne môžeme stať provinčnými, a tým, ktorí sa s tým neuspokoja, nezostane nič iné, ako stať sa pustovníkmi“ ([20], 361). Zdá sa, že už pár desaťročí máme do činenia s premieňajúcou sa provinčnosťou, ktorá opustila svoju niekdajšie identitárne a starinárske handry, aby sa vynorila tam, kde sme ju najmenej čakali a parazitovala tým väčšmi na tom, na čo boli ľudia 19. storočia takí hrdí: na ich prístupe ku kultúrnemu dedičstvu celého ľudstva.

⁶ „Kultúrna provinčnosť môže byť prekonaná práve porozumením týmto nezvyčajným, ‚exotickým‘ situáciám“ ([19], 21).

Provinčnosť, ktorú globalizácia vyhnala zo všakovakých skrýš, kde počas stáročí drialo, dnes zasahuje celé ľudské pokolenie, ktoré sa k svojmu monumentálnemu dedičstvu správa tak, ako sa voľakedy správali provinční ľudia, nevediaci nič o spôsoboch, ktoré sú práve v móde v hlavnom meste, alebo nešikovne ich napodobujúci. Celé výseky tohto dedičstva teda podľahnú ani nie tak zabudnutiu – takmer všetko je zozbierané, zatriedené, zachované –, ako skôr veľmi selektívnemu výberu, určenému jedinou planetárnou ideológiou: Na čo iné by mohol „poslúžiť“ ten či onen pozostatok minulosti, ak nie na to, aby posilnil prítomnosť v jej voľbe?

Takto len bezmocne sledujeme stretnutie dvoch prúdov: obidva rovnako devastujú kultúru, ktorá, súc zdolaná vlastným gigantizmom, zlyháva vo svojej „vzdelávacej“, „formujúcej“ úlohe. Napokon, táto úloha slabne s napredovaním idey, že môžeme veľmi dobre žiť aj bez povinnosti „kultivovať sa“ a že na to stačí rozhodne sa odvrátiť od minulosti alebo si z nej uchovať len to, čo je bezprostredne použiteľné v závislosti od potrieb dneška, ktorý je celkom ovládaný ekonomickými a technickými imperatívmi a bezprecedentnou starosťou o legitimitnosť. Výsledok je v každom prípade pred nami: Je to rozpad pojmu kultúry, keď nemožno zároveň rozmýšľať o jeho extenzite (aby sme sa vyjadrili ako logici), ktorá sa stala planetárnou, a o porozumení tomuto pojmu v zmysle „vzdelávania“, „formovania“. Sme v obklúčení „kultúrnej“ hydry, ktorej sa nemôžeme vyhnúť – nie je vari všetko v tom či onom zmysle „kultúrou“? –, a tak snívame o veľkoleposti mlčania niektorých veľmi kultivovaných mužov, vtiahnutých do rozkošatej siete, na akú sa pre nich zmenil svet kultúry, a ktorí sa pre zrejmu márnosť tohto gesta zriekli napísať čo i len jediný vlastný riadok. Aspoň oni mlčali, živí rovnakou extázou, ako bola tá, ktorá sa jedného dňa zmocnila von Hofmannstahla pri dôvernom rozhovore s gréckymi sochami a ktorá viedla k definitívnemu spisovateľskému odmlčaniu sa rozprávača *Listu lorda Chandosa* ([21], 228 – 241).

Ak je však súčasťou logiky každého provincializmu fakt, že skôr či neskôr vedie k vzniku nacionalizmu, nevidíme dôvod, prečo by mal byť Eliotom opisovaný provincializmus výnimkou z tohto pravidla a prečo by napokon nedoviedol zjednotené ľudstvo

k novej forme vojny, v ktorej bude jeho jediným protivníkom ono samo. Vojny, v ktorej bude Európa, vyčerpaná svojimi bojmi proti prežitým formám nacionalizmu a provincializmu, vopred porazená. Napokon, veď už odovzdala svetu tajomstvo zmyslu svojej existencie a svojej moci. S ohľadom na kultúrne problémy dneška Eliotom vytýčená trasa na prvý pohľad vyzerá ako rozkošný anachronizmus: „Skrátka, bez neustáleho uplatňovania klasickej veršovej miery, za ktorú väčšmi než ktorémukoľvek inému básnikovi vďačíme Vergíliovi, sa môžeme stať provinčnými“ ([20], 360 – 361). Netreba ani hovoriť, že by sme boli rovnako provinční, keby sme kultúrne výtvyry chceli formovať výlučne podľa formy, ktorú voľakedy vytvoril Vergílius. Ide o „mieru“, o mieru, ktorej stopu môžeme, samozrejme, objaviť v tej či onej forme, no ktorej znak, pečať silnejšie vnímame vo vzťahu starej Európy ku kultúre a ktorá možno nežiada nič iné, iba rozvinúť to, čo by bolo treba volať *novým klasicizmom*: bol by oslobodený od niekdajších foriem a nebolo by na ňom nič akademické, bol by mladý, a zároveň starý, ako to Nietzsche hovoril o vzdelávacích zariadeniach, zahrnutých do jeho vízie kultúry ([22], 75). To by skutočne mohla byť posledná šanca pre Európu, vernú týmto spôsobom duchu,

ktorý je jej vlastný.

Jedným z ďalších dôsledkov vstupu literatúr do „planetárnej éry“ (Patočka) bolo čoraz väčšie množstvo prekladov a objavenie sa reflexie – skôr hermeneutickej a filozofickej než technickej – tohto výkonu (prekladu), o ktorom postupne zisťujeme, že je skôr *kultúrnou transpozíciou* než čistým prenosom pôvodného významu do cudzieho jazyka. Keď sa Hölderlin pokúsil previesť do nemeckého jazyka – a nie iba preložiť – grécky text Sofoklových tragédií (*Antigona, Oidipus*), odvážil sa v istom zmysle po prvýkrát prísne uplatniť svoje úvahy o vzťahoch medzi národným a cudzím.⁷ Ako vieme, výsledok tohto pokusu, ktorý bol rovnako striktný ako nezvyčajný, zmiatol jeho súčasníkov, okrem iných aj Goetheho. Chápeme to o to lepšie, že ešte aj po dvesto rokoch si kladieme otázku, či Západ konečne dokáže *pochopiť* poetickú výzvu, ktorá stála pri zrode týchto smelých prevodov. Čo by však mohlo byť dôležitejšie? Vedť nejde o nič menšie ani väčšie ako o to, aby si ľudia Západu opätovne prisvojili zmysel osudu, ktorý bude takto znova spoločný. Ak aj odhliadame od Hölderlina, ktorého pustovníctvo už netreba dokazovať, výsledok tohto nesmierného a často obdivuhodného úsilia prekladateľov z celého sveta je stále paradoxný podľa vzoru modernity, ktorá ho iniciovala. Otvára sa stále viac prechodov z jedného jazyka do druhého, z jednej kultúry do druhej a nikomu to predsa nemôže prekážať. No jazyk vo svojom najvnútornejšom bytí vzdoruje, vytvára sa priepasť medzi istotou, že môžeme, ba musíme prekladať, ak je to možné, rýchlo a dobre, a o nič menej silným presvedčením, že pre nepreložitelnosť „ducha“ jazyka, ktorý je aj duchom národa, ktorý ním hovorí, tu jestvuje nesmierny deficit; je to jediný duch, ktorého môžeme opatrne spomenúť bez toho, aby nás podozrievali z nacionalizmu. Je to istý druh bumerangu, ktorý sa vracia k tomu, kto ho hodil, čo je príznačnejšie než konfrontácia ideológií. Niežeby jazyk vzdoroval univerzálnemu – núti ho prechádzať naprieč určitým idiómom podobne, ako svetlo každodenne prechádza cez množstvo rôznych priziem a každá z nich ho trochu skreslí a stlmí. Deficit je teda od začiatku ontologický, až potom lexikálny a syntaktický. Keď sme prekladali, aby sme odstránili hranice stanovené kultúrou, implicitne sme dúfali, že v jazyku objavíme priehľadnosť, ktorú sme pripísali kalkulujúcej racionalite. Preto by sme mali byť vďační prirodzenej nepriehľadnosti každého jazyka, že zabrzdila tento vzmach, ktorý, hoci mal aspiráciu civilizovať, stal sa barbarkým, a že takto prispela – no na aký čas? – k tomu, aby sa prázdne frázy nestali ešte rýchlejšie, než sa to už deje, jediným idómom postmoderných spoločností: „Skutočné spolu-bytie je záležitosťou jazykového spoločenstva, pričom to rovnako platí aj pre styk s inými národmi, inými mravmi a inými historickými obdobiami. To, čo sa ekonómovi zdá celkom nepoužiteľné, je v skutočnosti vznikom novej slobody a ziskom pre všetkých“ ([23], 235).

Všetky súčasné úvahy o hodnote dialógu – dialógu kultúr, náboženstiev, partnerov vo dvojici – ostanú len zbožnými prianiami, ak sa jeho protagonisti nezhodnú na tom, v akom jazyku má dialóg prebiehať. A nejde o to, ktorý národný či medzinárodný jazyk to má byť. Môže to byť vari iný jazyk než jazyk kultúry, ktorým hovorí každý človek,

⁷ Porovnaj v tejto súvislosti aj V. kapitolu *L'appropriation en situation de crise (Prisvojenie v krízovej situácii)*, s. 117 a n. našej knihy [1].

ktorého jeho „vzdelanie“, „sformovanie“ oslobodilo od možnej „provinčnosti“ kultúry, ktorej pritom vďačí za vzdelanie? Môže hádam vyvierať z iného prameňa než zo *spoločenstva pohľadu* upreného na humanizáciu človeka, čo je nekonečná úloha, začínajúca vždy odznova? V dôsledku absencie skutočného spoločného jazyka, otvárajúceho priestor dialógu, hovoríme o „živej interakcii“, opájame sa nádejami i slovami: „Objavenie sa svetovej literatúry (*Weltliteratur*) neznamená koniec národných literatúr: Je ich vstupom do časopriestoru, v ktorom vzájomne na seba pôsobia a usilujú sa vzájomne osvetliť svoje obrazy“ ([24], 91). Povoláním literatúry je teda stať sa prostredníctvom „aktívnej koexistencie všetkých súčasných literatúr“ svetovou. Ide o novú synergiu, ktorá paradoxne dodáva istú novú slávu pojmu „národnej literatúry“, o ktorej nevedno, či sa stala úctyhodnou pre potreby interaktívnosti, alebo či ju interaktívnosť očistila od jej identitárnych stôp. Ktorému z dvoch žargónov treba dať prednosť? Žargónu autenticity, ktorý pranieroval Adorno, alebo žargónu globalistickej vhodnosti? Ani jednému z nich, ak je pravda, že týmto novým jazykom nikdy nehovoril nijaký veľký spisovateľ, nijaký filozof hodný tohto mena. A dokonca ani tí, ktorým sa tak páčilo (alebo to považovali aspoň za prijateľné, ak to okolnosti vyžadovali) prenášať svoj domáci krb z jednej krajiny do druhej – príkladom môžu byť všetci tí, ktorých nacistické Nemecko donútilo k exilu –, nerobili nikdy zo svojho kozmopolitizmu argument, ktorých by im dovolil sabotovať vlastný jazyk či jazyky. Charles Taylor nedávno ukázal na to, ako rozpad kultúrnych opôr a kódov viedol básnika, spisovateľa k tomu, aby vo svojej vnímavosti hľadali jemnejšie zakorenenie jazyka než aké nachádzali v minulosti. Samotný jazyk tak vytvára nezvyčajné stupnice a harmónie, počuteľné iba v tomto „svete“, ktorý je nimi obohatený, pričom však nemožno dospieť k záveru, že „básnik už neskúma poriadok, prekračujúci ja“ ([25], 95). V priestore medzi pseudojazykom techniky, dobrým akurát tak na dobývanie trhu, a šíriacou sa ideológiou, podľa ktorej odstránime poslednú baštu nacionalizmu vtedy, ak zničíme jazyk, ktorým sa vyjadroval „duch“ národov, sme vinu zvalili na niečo, čo je čímsi omnoho viac než iba obyčajným nástrojom; zasiahli sme tak samotnú ideu kultúry. V tomto zmysle žiadne slovo nestelesňuje výstižnejšie všetky zjednodušenia, ktorými sa živí doba, v skutočnosti hluchá k osudu slov, než samotné čarovné slovo kozmopolitizmus: V jedinom slove je obsiahnutá sila *kozmu* (sveta) a *polis* (obce).

Kozmopolitizácia bez kozmu a bez polis. Má však to, čo grécki a rímski filozofi označovali týmto pojmom, ktorý bol v 19. storočí pre potreby proletárskeho hnutia preložený ako internacionalizmus, niečo spoločné s jeho transformáciou na planetárny ideál pod tlakom globalizácie hospodárskych výmen, ktorá vedie takisto k svetovej interaktivite kultúrnych výdobytkov? Ak uveríme Ulrichovi Beckovi, celá záležitosť je jasná: „Kozmopolitizmus už nie je obyčajnou vizionárskou ideou, ktorá je predmetom sporov. Prestal byť filozofickou chimérou a (napriek niektorým deformáciám) sa zabýval v skutočnosti“ ([26], 11). Je potom zbytočné pýtať sa na sémantický obsah slova „kozmpolitizmus“, pretože realistická a pragmatická odpoveď vopred robí neplatným akékoľvek filozofické pýtanie sa. Automaticky sa spoliehame na pozitívne účinky tohto javu, čím zanedbávame

otázku, či to, čo práve globalizujeme,⁸ je zjavná absencia „sveta“, vyžadujúca si tento totalizujúci zásah, alebo je to svet už jestvujúci ako „svet“, ktorý však zatiaľ nebol naplno uskutočnený. Ako by však svet, ktorý je už svetom, mohol potrebovať globalizáciu, aby sa stal ešte väčšmi „svetom“, než ním bol v minulosti? Globalizácia v tomto ohľade nerobí nič iné, iba nás oslepuje neprekonateľnými apóriami modernity. Ak je človek – na rozdiel od kameňa či zvierat – skutočne jediným „usporadúvateľom sveta“, ako to majstrovsky ukázal Heidegger ([27], 397 a. n.), bude globalizácia nútiť ľudí zmeniť iba „svetonázor“, „videnie sveta“ (*Weltanschauung*) (čo už toľkokrát vo svojich dejinách urobili)? Musíme hneď na začiatku prelomiť falošnú samozrejmú, ktorá z kozmopolitizmu robí JEDINÉ „videnie sveta“ ako sveta, jediné vizionárske zrenie (*Anschauung*) predchádzajúce akúkoľvek racionálnu predstavu o svete, ktorú by sme na jeho základe alebo aj bez neho mohli vytvoriť.

V tom najbežnejšom význame je pojem „svetonázor“, „videnie sveta“ rovnako starý ako samo ľudstvo, lebo aj ten najprimitívnejší kmeň, čo ako izolovaný od iných kmeňov, si musel vytvoriť aspoň hmlistú, približnú predstavu o „svete“, v ktorom sa pohyboval, zberal, lovil, hoci aj za sebou nezanechala žiadnu stopu, ktorá by to potvrdzovala. Nič totiž nebráni tomu, aby sme používali pojem „svet“ na označenie sféry života, v ktorej sa rozvíja ľudská bytosť, či už je sama, alebo sprevádzaná svojimi súkmeňovcami. Ako ukazuje Heidegger, výraz „svetonázor“, „videnie sveta“ sa pritom stal súčasťou filozofického jazyka až v priebehu 18. storočia; Heidegger takisto podčiarkuje „dvojznačný“ charakter tohto výrazu a zároveň sumarizuje útržky tohto ľudského vedenia o svete: „Znamená zároveň vedenie týkajúce sa života, jeho vlastného bytia vo svete. (...) Svetonázor, videnie sveta teda nie je výlučne teoretickým vedením, ale zahŕňa aj praktické stanovisko, ktoré nie je iba momentálne: Je to trvalý postoj k svetu a k vlastnej existencii. Je tvorený samotným človekom, ktorý si ho prisvojuje (*Sie wird vom Menschen selbst gebildet und zugeeignet*)“ ([28], 143). Čo teda pre človeka znamená, že „si prisvojuje“ toto videnie? To, čo chápe pod „prisvojením si“, vysvetľuje Heidegger prostredníctvom prijatia hlavnej Diltheyho idey o dejinnosti života, pričom sa od Diltheya dištančuje, aby mohol o tejto idej rozmyšľať vo fenomenologickom rámci: Ide o gesto, vďaka ktorému sa filozof, ako aj každý iný pobyt (*Dasein*), zbavuje prostoduchých istôt a usiluje sa o nepredmetné pochopenie svojho bytia-vo-svete. Dilthey teda vykonal prácu predchodcu, keď opísal rozličné „videnia sveta“ (náboženské, poetické, filozofické) ako *typy*, ktorých neustály vývoj a vzájomné ovplyvňovanie akoby boli riadené zatiaľ neznámym zákonom. Dilthey sa pritom nezastavil pri morfológii „videní sveta“, vlastných rôznych kultúr, ktorá by ho približovala Spenglerovi. Jeho kritika metafyzickej ilúzie, podľa ktorej „je tajomstvo života prístupné v bode logického myslenia“ ([6], 403), ho vzdialila od logiky len natoľko, aby ho obrátila k záhade, ktorou je „životný svet“ sám osebe, ako sa dáva dešifrovať v dielach ducha. Hoci sú pojmy „videnia sveta“ a „kultúry“, ako ich opisuje Dilthey, rozdielne, sú vo viacerých bodoch príbuzné a otvárajú teda cestu skôr k filozofickej antropológii než k fenomenologickej

⁸ Po francúzsky sa globalizácia najčastejšie vyjadruje výrazom *mondialisation*, doslova „zosvetovenie“ (pozn. prekl.).

ontológii, akou je napríklad Heideggerova ontológia, v rámci ktorej je bytie-vo-svete *Dasein* bez videnia či ponímania toho, čo moderný subjekt nenáležite volá „svetom“, pričom si neuvedomuje, že disponuje už len vlastnou fantómovou predstavou.

Heideggerovo dokazovanie čerpá svoju silu z jasne stanoveného rozdielu medzi „obrazom sveta“ (*Weltbild*) a videním alebo ponímaním sveta (*Weltanschauung*), ktorý v protiklade k bežnému použitiu využíva ako posledný dôvod svojej argumentácie. Keď Heidegger kladie dôraz na *Bild* (obraz) sveta, nepriamo tým ukazuje, že jeho uskutočnenie nie je viazané na žiadne *Bildung* v tom zmysle, aký toto slovo tak dlho malo v nemeckej kultúre: Nejde už o nejaký „formujúci“ proces, ale o racionálne konštruovanie, o dištan- covanú predstavu celku súcna, ktorý chce moderný subjekt (a nik iný, iba on) od čias Descarta opanovať, ovládnuť prostredníctvom kalkulujúcej racionality. Vedecké výdobytky vedú k ilúzii, keďže akoby dokazujú, že svet môže byť poznaný taký, aký naozaj je, ak si ho subjekt dokáže predstaviť v jeho objektívnosti. Na úrovni vedeckého prístupu, to, samozrejme, nie je nepravdivé, no „epistemický“ subjekt (Piaget) hovorí o svete iba na základe svojej vlastnej dominantnej pozície v rámci celku súcna a predstava, ktorú si vytvára o tom, čo nazýva „svetom“, umožňuje individuálne variácie (napríklad umelecké, ale aj náboženské) iba vtedy, ak zásadne nespochybňujú všezahňajúcu jednotu jeho predstavy a jeho vlastnú hegemoniu ako subjektu. Heidegger bezpochyby priznáva hneď od začiatku slovu *Bild* veľmi špecifický význam, ktorý ho oprávňuje formulovať záver, že starovekí a kresťanskí autori nemali v tomto zmysle „obraz sveta“ (*Weltbild*), pretože boli súčasťou sveta, v ktorom sa pohybovali. Ak si aj vytvárali obrazy o svete – a stredoveká ikonografia to bohato potvrdzuje –, tak tie neboli v rozpore alebo konflikte s ich bytím-vo-svete, ale ho posilňovali, takže novovekí autori v tom spätne budú vidieť nevhodné vzdanie sa kritickosti. Ak sledujeme Heideggerovu argumentáciu, nemôžeme dospieť k záveru o obyčajnom rozdielne vo „videní sveta“ medzi starými a novovekými autormi, ale k tomu, že novovekí autori vybudovali jediný obraz, ktorý tým, že posilňuje hegemonické postavenie subjektu zoči-voči celku súcna, zároveň ničí akúkoľvek možnosť udržiavať so svetom vzťah, ktorý by bol založený na niečom inom ako na „vôli k vôli“. To, čo novovekí autori volajú „videním sveta“ (*Weltanschauung*), je vlastne založené na viac alebo menej vedomej a zámernej zámene medzi pojmami *Bild* a *Anschauung*, pričom z vizionárskeho zrenia mu zostalo už len pomenovanie; daný pojem totižto teraz zahŕňa obraz sveta vytvorený moderným subjektom a jeho vôľové prisvojenie si sveta, ktoré určuje jeho vlastnú pozíciu subjektu v rámci celku súcna: „Keď sa svet stane vytvoreným obrazom, pozícia človeka sa určuje ako *Weltanschauung* (...) v zmysle označenia situácie človeka uprostred súcna“ ([29], 122).

Čím je v tomto ohľade kozmopolitizmus, zrodený z globalizácie? Vo svojej celoplanetárnej podobe je svedectvom v prospech Nietzscheho a Heideggerových analýz nezvratného napredovania nihilizmu, pretože jeho panstvo vyplýva z „obrazu sveta“, vytvoreného a chceného subjektom, ktorý nedokáže zoči-voči sebe samému zmeniť svoje rozhodnutie, a tak pracuje na tom, aby sa tento obraz stal čoraz úplnejším a všezahňajúcejším. Postmoderný „kozmpolitizmus“ je v prvom rade konkretizáciou

tejto prehnanej ambície, proti ktorej Nietzsche neprestajne kladie určité „duchovné nomádstvo“, ktoré je vlastné kultúrnemu človeku.⁹ V tomto smere nie je žiadne stanovisko komplexnejšie a primeranejšie než jeho: Nietzsche totiž v rovnakej miere zavrhuje obidva hlučné prejavy tohto „karnevalu“, ktorými sú v jeho očiach blúznivé „národné šialenstvá“ i kozmopolitizmus inšpirovaný moderným demokratickým ideálom. Keď Nietzsche opisuje predstavu „dobrého Európana“ zajtrajška na svoj obraz – „[T]ulák, vydedenec, cestovateľ, ktorý sa odnaučil milovať svoj národ, pretože miluje viaceré národy“ ([9], 88; 31[10]) –, ani na chvíľu v tom nevidí onen „kozmpolitný chaos afektov a intelektu“ ([31], 220; 11 [31]), ktorým je pre neho modernita. Európa sa opätovne a v súlade so svojím duchom stane „kultúrnym centrom“ iba vtedy, ak vylieči obe uvedené choroby zároveň: „Všetko smeruje k syntéze európskej minulosti, ktorá sa uskutoční prostredníctvom duchovných *TYPOV* veľmi vysokej úrovne“ ([32], 54; 25 [112]) Nejde však o kozmopolitické, ale o nomádske duchovné typy, ktoré rozširujú svoj myšlienkový a životný priestor a v hľadaní novej formy „domova“ vidia už teraz tú najnástojčivejšiu výzvu: „Kde som vlastne doma? Toto som sa usiloval najdlhšie zistiť, toto hľadanie sa stalo mojou neustálou skúškou“ ([9], 77; 30 [3]). Bola by to skúška aj pre postmoderného kozmopolitu, tvrdiaceho, že sa cíti „doma“ všade? No ak je Ja hneď od začiatku mnohoraké, ako tvrdil Nietzsche, čím skoncoval s hegemoniou moderného subjektu, tak ani svet, ktorý bol jeho predmetom, už nie je celkom vydaným jeho mysleniu. Figúra sveta zrkadliaceho Ja, vedomého si svojej mnohorakosti, no milujúceho triezvosť, je Nietzscheho záhadou určenou potomstvu, ktoré, ak chce byť európske a zároveň kultivované, ho bude musieť dešifrovať. Postmoderný ideál planetárnej samoobsluhy, v ktorej môže každý jednotlivec čerpať z kultúrnych zásob ľudstva ako v obchode s doplnkami a odevami, aby si z nich slobodne poskladal svoju osobnosť, pričom už nemá žiaden záväzok voči nevyhnutne obmedzenej osobnej alebo kolektívnej minulosti, sa teda nemôže odvolávať na Nietzscheho.¹⁰

Ak teraz ponecháme bokom logiku vlastnú nihilizmu, na rozdiel od Nietzscheho, a vezmeme do úvahy len účinky pohybu vyvolaného tým, čo modernita nazýva Pokrokom – ak pomyslíme na uzavretosť úplne globalizovaného sveta, môžeme hovoriť o Pokroku *intra muros* –, podľa Ulricha Becka musíme hovoriť o *kozmpolitizácii*, a nie o kozmopolitizme, ktorý je jej dnes už prekonanou filozofickou podobou ([26], 41). Zdá sa, že kozmpolitizácia, ktorá je prezentovaná ako faktický stav (ktorým sa skutočne stala) a ako nevyhnutná realita, ktorú je potrebné akosi spravovať a dúfať, že suma čiastkových záujmov bude konvergovať so záujmami ľudstva, nás odvracia od základu – podľa Heideggera väčšmi ontologického než ideologického –, ktorý jej umožnil presadiť sa ako neodiskutovateľný ideál ľudstva, ktorého sa pritom nikto nikdy nepýtal, akým spôsobom dúfa, zamýšľa dospieť k svojej jednote. Ako by teda kozmpolitizácia mohla neživiť apórie, paradoxy a slepé uličky modernity, ak je postavená na kozmpolitizme,

⁹ Pozri heslo „Friedrich Nietzsche“; in: ([30], 142 – 145).

¹⁰ Ulrich Beck nie je jediný, kto si všimol túto tendenciu ku „kozmpolitizovaniu“ osobnosti: Ešte pred ním si to všimol Kostas Axelos v knihe *Le Jeu du monde (Hra sveta 1969)* a Daryush Shayegan v knihe *La Lumière vient de l'Occident (Svetlo prichádza zo Západu; 2001)*, kde hovorí o zloženej a často roztrieštenej identite svojich iránskych súčasníkov, postihnutých „kultúrnou schizofréniou“.

ktorý je príliš empirický, a zároveň príliš ideologický na to, aby viedol k zrodu toho, čo Kant nazýval „univerzálnou kozmopolitickou situáciou, matricou, v ktorej sa rozvíjajú všetky pôvodné danosti ľudského druhu“ ([33], 98). Takisto nie je jasné, ako by kozmopolitizácia opierajúca sa o takéto základy umožňovala nájsť „poriadok sveta“, ktorý by bol síce nie totožný, ale porovnateľný so starovekým kozmopolitizmom.

Čím je svet pre kultúrneho človeka? Čím iným bol vlastne pre starovekých autorov „svet“ (*mundus*) než pevnou – inteligibilnou i viditeľnou – figúrou, ktorej zrejme existencia chránila ľudí pred *immundus*, rozďavenou priepasťou chaosu, ktorej prítomnosť mohli tušiť na okrajoch ich viac či menej známeho univerza?¹¹ Každý, kto putoval po posledných skutočných, divokých púšťach, kde nás desí to, čo je neľudské, kde sama pozemská hmota akoby sa rozpúšťala v čistej svetelnosti, dobre vie, že pohľad na zemskú krivku, ku ktorej sa zavše akoby približujeme až na hranice kozmickej prázdnoty, je silnou a zneisťujúcou skúsenosťou: Takže globalizácia – a čo ďalej? Napokon, táto otázka je ozvenou inej otázky, týkajúcej sa postpostmodernity, ktorá sa stále pohráva s predĺžovaním postmodernity, akoby chcela oddialiť príchod toho, čo bude nasledovať. Univerzum – viditeľný prejav univerzálna – bolo pre Grékov Celkom (*to holon, to pan*) – „celkom súladným so sebou samým“, ako vraví Plotínos (*Enneady IV*, 4, 32, 10) –, pre ktorý zas bol svet ako *kozmos* viditeľnou, usporiadanou a obývateľnou „ozdobou“, kultivovanou aj prostredníctvom toho, že pre človeka, ktorý to dokázal zazrieť, sa v ňom manifestovala nepominuteľná žiara božského; *polis* (obec) je oným miestom, kde sa môže uskutočňovať kultivácia človeka v styku s tým, čo ho presahuje.

V tomto ohľade predstavovalo pre Grékov veľkú nádej to, že človek, ktorý je schopný rozjímať o tomto Celku a nadobudnúť prostredníctvom *theorie* jeho intuitívne a špekulatívne poznanie, sa nebude v ňom môcť správať ako vtrelec alebo neokrôchanec, nestane sa jeho kazom, ako sa toho budú neustále obávať stoici, ktorých kozmopolitizmus – neoddeliteľný od „univerzálného súladu“, spájajúceho všetky prvky univerza – je napokon prvou známou formou „globalizácie“, ktorá sa ponúkala každému ľudskému pohľadu, schopnému nadviazať vzťah „aktívneho súladu“ – ako Goethe označoval svoju priateľskú spoluprácu so Schillerom – s racionálnym a zároveň božským charakterom univerza. Alexander von Humboldt, uchvátený vedeckou prísnosťou, no takisto vnímavý k dychu, energii cirkulujúcej medzi nebom a zemou, ktorá oživuje mnohoraké prejavy života v univerze, bol pravdepodobne jeden z posledných Európanov, ktorí v Kozme videli poriadok vyzývajúci na spoluprácu rozumu a rozjímania a ktorí na každom jeho mieste videli príležitosť pre návštevníka, aby premýšľal o vzťahoch blízkeho a vzdialeného, dôverného a cudzieho: „Človek je občanom sveta a na každom mieste sa napokon zblíži s tým, čo ho obklopuje“ ([35], 41). Bol by však toho schopný, ak by mu Kozmos neponúkal možnosť svojho vedeckého poznania a zároveň poetického rozjímania o tvarových a štrukturálnych analógiách, ktoré zjednocujú vzdialené krajiny?

Spájanie sveta a univerza, ako to robili Gréci, takisto znamenalo predpokladať –

¹¹ Jean-François Mattéi založil svoju úvahu o „modernom nesvete“ z veľkej časti na tomto dávnom rozlíšení ([34], 199).

pričom na rozdiel od neskorších kresťanských autorov nebol tento predpoklad vždy vysvetlený –, že univerzálnosť je tým, čím je, iba z dôvodu dvojitého pohybu: Samozrejme, že ide pohyb rozpínania a čo najúplnejšieho obsiahnutia, ale tiež o pohyb návratu k sebe (*versus*), a ešte väčšmi k tomu (Jedno, Boh, Univerzum), čo umožňuje dočasne alebo na- vždy sa odpojiť od mnohosti vecí (*ta panta*) tvoriacich tento svet a vrátiť sa k ich zdroju, a tak skoncovať s hrozbou roztrieštenosti. Hoci grécki autori svet a univerzum často zamieňali, v skutočnosti išlo o dve formy jednej a tej istej „sféry“ života, reflexie a rozjí- mania. Ku komu, k čomu sa však obracajú dnešní ľudia, ktorí o sebe vyhlasujú, že sú zaničení za univerzálnosť, pričom sa usilujú globalizovať všetky formy výmen, tvoriacich reťaz a osnovu toho, čo stále nazývajú „svetom“, a to pod zámkou, že na planéte čoskoro nebude žiadne nepreskúmané zákutie? Tento obrat je o to dôležitejší, že od čias renesancie sa rozlíšenie, ba opozícia medzi „uzavretým svetom“ včerajška a „nekonečným univerzom“ stalo klasickým ([36]; [37]). Skúmanie tohto univerza, hoci je v zásade pre myseľ stimulujúce, by skôr či neskôr mohlo urobiť ešte neznesiteľnejším, než bol pre gnostikov, pocit uväznenosti v onej „redukcii“ univerza, ktorou je Zem: „Začína čas konečného sveta,“ prorokoval Paul Valéry ([38], 923). Keď sme týmto spôsobom oddelili svet od univerza, odsúdili sme sa na objav dvoch rôznych spôsobov, akými možno priliehavo odpovedať na rastúcu uzavretosť jedného a nekonečné rozpínanie druhého. Proces, ktorý sa dnes nazýva „globalizáciou“, sa v podstate pokúša aplikovať na čoraz uzavretejší a konečnejší svet neobmedzený spôsob skúmania, vyhradený pre univerzum, pričom na- oko predpokladá, že univerzum sa bude môcť jedného dňa stať pre ľudí „svetom“. Už výstrednosť takéhoto predpokladu jasne naznačuje, že takto uplatňovaná globalizácia sa v skutočnosti usiluje vyčerpať svet, ktorého „nevyčerpatelnosť“¹² Paul Claudel oprávnene velebil, pričom vravel, že už od detstva ho ovládala „vášeň pre Univerzum“. Ako a kde možno znova objaviť túto „nevyčerpatelnosť“, keď sa čoraz väčšmi potvrdzuje konečnosť obývaného sveta a neobývateľná nekonečnosť univerza?

Mohla by adekvátna odpoveď na túto otázku nesúvisieť s kultúrou? No v akom zmysle, ak vezme do úvahy spôsob, akým dekoduje tento pojem Heidegger? Jednou z piatich charakteristík moderného „ponímania sveta“ je predsa „kultúrna“ interpretácia“ všetkých výdobytkov ľudských dejín: „Kultúra je teda uskutočňovanie najvyšších hodnôt prostredníctvom starostlivosti venovanej najvyššiemu dobru človeka. Je prirodzenosťou civilizácie ako kultúry, že kultivuje samu seba, a tak sa stáva politikou kultúrnych problémov“ ([29], 100). Ak sa zastavíme pri tomto Heideggerovom konštatovaní, môžeme povedať, že sa veľmi neodlišuje od Artaudovho či Malrauxovho postoja, ktorý hovorí, že „krucifix spočiatku nebol plastikou“, ale stal sa ňou až vtedy, keď vstúpil do sveta umenia a kultúry.¹³ No jedna vec je vziať na vedomie túto zmenu registra, aj keby sme mali vyjadriť ľútosť nad jej dôsledkami; a iná vec je zamerať sa priamo na jadro témy a po- vedieť – ako to robí Heidegger –, že na otázku, ktorá spochybňuje postavenie kultúry uprostred súcna a súcna vo vzťahu k bytiu, nejestvuje relevantná odpoveď

¹² „Svet nie je nekonečný. Je nevyčerpatelný, čo je rozdiel“ ([39], 158).

¹³ Pozri kapitolu *Spiritualité de la culture (Duchovnosť kultúry)* ([40], 188 a n.).

kultúrneho, a teda antropologického a humanistického charakteru. Každá „kultúrna politika“, bez ohľadu na to, aký dobrý zámer má, teda iba živí chybný smer, ktorý viedol k samotnému jej vzniku. Každý vzdelávací, formujúci projekt zameraný na znamenitosť sa takisto dopúšťa chyby, keď premýšľa o povýšení človeka cez pojem „hodnoty“, pričom toto povýšenie je nevyhnutne scestné, keďže posilňuje seba-vedomie, nadobudnuté subjektom, ktorý je týmto spôsobom zhodnocovaný cez svoje výtvyry zoči-voči svetu, ktorý však zostáva len „vytvoreným obrazom“ (*Weltbild*). Hoci Heidegger si dáva pozor, aby tento výraz nepoužil, kultúra prežije iba vtedy, ak sa básnická reč, ktorá odmieta vytvárať akýkoľvek svet, uspokojí s tým, že poukáže na Záhyb medzi bytím a súcnom, a tým sprístupní priestor, kde môže vzniknúť svet, ktorý však už – treba to zdôrazniť – vôbec nepotrebuje, aby bol nejako globalizovaný.

Súčasnú úvahu o kladoch a záporoch globalizácie v jej vzťahu k procesu kozmopolitizácie potvrdzujú obmedzenosť reflexie, ktorá síce dokáže obsiahnuť celú planétu, pritom si však nekladie otázku, čo je to svet. Takáto reflexia sa teda nedokáže v dostatočnej miere dostať „ku koreňu“, aby objasnila, na akom mieste sa spríada spoločný osud sveta a prichádzania človeka k samému sebe, pričom na túto otázku už neposkytuje odpoveď ani koncept humanizmu, ktorý utrpel dekonštrukciou metafyziky, ani koncept kultúry, ktorý je jeho antropologickým dvojníkom. Je tu teda úplný nesúlad medzi urýchlenním pohybu globalizácie, ktorá postmodernému jednotlivcovi poskytuje planetárne občianstvo, s ktorým si často nevie rady, a váhavou pomalosťou hľbania o navrátení privlastnenia, ktoré by človeka znova vsadilo do toho, čo je mu „vlastné“, a otvorilo tak nové obzory „vzdelávania“, „formovania“, ktoré ponúka každá kultúra hodná tohto mena. V súlade s Gadamerovým návrhom však zostáva otázkou, „či jednostranný charakter vedenia, ktoré sa stalo dominantným v Európe, dokáže vytvoriť rovnováhu s iným vedením o živote, t. j. či môže vzniknúť nová rovnováha medzi vedeckou mierou a zmyslom pre mieru. Je to životne dôležitá úloha, ktorá stojí pred dnešným ľudstvom, ak chce mať obývateľný svet, *oikúmené*, ktorej by už nestačilo rozširovať Európu do všetkých strán, ale ktorá by chcela rozvinúť spoločný život, ktorému sa treba učiť v tomto ľudskom svete, ktorý sa čoraz väčšmi blíži k svojmu planetárnemu ohraničeniu“ ([23], 238 – 239).

LITERATÚRA

- [1] BONARDEL, F.: *Des héritiers sans passé – Essai sur la crise de l'identité culturelle européenne*. Chatou: Les Edition de la transparence 2010.
- [2] UNGARETTI, G.: *À partir du désert. Journal de voyage*. Paris: Seuil 1965.
- [3] *Conversations de Goethe avec Eckermann*. Paris: Gallimard 1988.
- [4] SCHILLER, F.: *Poésie naïve et poésie sentimentale*. Paris: Aubier 1947
- [5] *La Couronne de Méléagre*. Paris: Orphée/La Différence 1990.
- [6] DILTHEY, W.: L'essence de la philosophie. In: *Le Monde de l'esprit I*. Paris: Aubier 1941.
- [7] BRODSKY, J.: *Loin de Byzance*. Paris: Fayard 1998.
- [8] KRAUS, K.: *Les derniers jours de l'humanité*. Marseille: Agone 2005. (slov. preklad *Posledné dni ľudstva*. Bratislava: Tatran 1987).
- [9] NIETZSCHE, F.: Fragments posthumes. In: *Œuvres philosophiques complètes XI*. Paris:

- Gallimard 1982.
- [10] GOETHE, J. W. – SCHILLER, F.: *Correspondance I*. Paris: Gallimard 1994.
- [11] JÜNGER, E.: *Le Traité du sablier*. Paris: Bourgois 1970.
- [12] GOETHE, J. W. – SCHILLER, F.: *Correspondance II*. Paris: Gallimard 1994.
- [13] CAMILLO, G.: *Théâtre de la mémoire*. Paris: Allia 2001.
- [14] YATES, F.: *L'Art de la mémoire*. Paris: Gallimard 1975.
- [15] ELIADE, M.: *L'Épreuve du labyrinthe – entretiens avec Claude-Henry Rocauet*. Paris: Belfond 1978.
- [16] MARQUET, J.-F.: Chaos et culture dans les philosophies du romantisme allemand. In: *Les Études philosophiques*, 1, 1983.
- [17] HESSE, H.: *Magie du livre*. Paris: J. Corti 1999.
- [18] MANN, Th.: *Être écrivain allemand à notre époque*. Paris: Gallimard 1996.
- [19] ELIADE, M.: *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Paris: Gallimard 1971.
- [20] ELIOT, Th. S.: Qu'est-ce qu'un classique? In: *Essais choisis*. Paris: Seuil 1950.
- [21] HOFMANNSTHAL, H. von: Les statues. In: *Lettre de Lord Chandos et autres essais*. Paris: Gallimard 1980.
- [22] NIETZSCHE, F.: Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement. In: *Œuvres philosophiques complètes 1-2*. Paris: Gallimard 1975.
- [23] GADAMER, H.-G.: L'Europe et l'oikouménè. In: *La Philosophie herméneutique*. Paris: PUF 1996.
- [24] BERMAN, A.: *L'Épreuve de l'étranger*. Paris: Gallimard 1995.
- [25] TAYLOR, CH.: *Le Malaise de la modernité*. Paris: Cerf 1999.
- [26] BECK, U.: *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?* Paris: Aubier 2004.
- [27] HEIDEGGER, M.: *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – Finitude – Solitude*. Paris: Gallimard 1983.
- [28] HEIDEGGER, M.: *Les Conférences de Cassel*. Paris: Vrin 2003.
- [29] HEIDEGGER, M.: L'époque des „conceptions du monde“. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard 1986.
- [30] BONARDEL, F.: *Petit dictionnaire de la vie nomade*. Paris: Médicis Entrelacs 2005.
- [31] NIETZSCHE, F.: Fragments posthumes. In: *Œuvres philosophiques complètes XIII*. Paris: Gallimard 1976.
- [32] NIETZSCHE, F.: Fragments posthumes. In: *Œuvres philosophiques complètes X*. Paris: Gallimard 1982.
- [33] KANT, I.: Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique. In: *Histoire et politique*. Paris: J. Vrin 1999.
- [34] MATTEI, J.-F.: *La Barbarie intérieure*. Paris: PUF 2004.
- [35] HUMBOLDT, A. de: *Cosmos. Essai d'une description physique du monde I*. Paris: Utz 2000.
- [36] KOYRÉ, A.: *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard 1973.
- [37] CASSIRER, E.: *Individu et cosmos dans la philosophie la Renaissance*. Paris: Minuit 1983.
- [38] VALÉRY, P.: Regards sur le monde actuel. In: *Œuvres II*. Paris: Gallimard 1960.
- [39] CLAUDEL, P.: Positions et Propositions II. In: *Œuvres complètes XV*. Paris: Gallimard 1959.
- [40] MALRAUX, A.: *Les Voix du silence*. Paris: Gallimard 1951.

Z francúzskeho originálu *De quel monde l'homme de culture peut-il être le citoyen?* preložil Andrej Záthurecký.