Absolutno uprostřed všedního dne
Nad jedním motivem fragmentu *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* Jana Patočky

Václav Bělohradský
Università di Trieste

Ve své úvaze o Patočkově nedopracovaném fragmentu o pojmu „Nadcivilizace“ se pokusím o prohloubení tématu „absolutna uprostřed všedního dne“. Patočka tím výrazem označuje pokus, učinit z racionální organizace klíč všech životních otázek, dovést antagonismus civilizace a nadcivilizace do všech důsledků; všechny zbytky „nižšího stádia vývoje“ jsou redukovány – jako všechna náboženství - na projev odcizení člověka skutečnosti, na pouhé „falešné vědomí“, zastírající rozpory třídní společnosti. „Tak nastoluje tento radikalismus vládu poslední, osmyslující racionality, absolutno uprostřed všedního dne, vládu lidského absolutna vůbec. Veliká distinkce, která na rozdíl od vší ostatní přírody prochvívá lidský život, distinkce tušené celkové náplně života a života pouze daného, pracujícího v oblasti pouhých prostředků, nadlidského a lidského, slavnostního a všedního, smyslu a prostředků života, má být úplně škrtnuta, ať tím, jak se někteří poeticky vyjadřují, že obojí splyne, či tím, že první složka se prostě vyškrtne.“

Radikální forma nadcivilizace se tak má stát dědicem všech náboženství a tím i distance od všedního dne, která je jádrem filosofie, která je od svých řeckých počátků pojata jako „neorgiastický protipól“ všedního dne, jako osvobozující odstup od každodenní sebereprodukce života; „tato druhá dimenze člověka“, jak ji nazval Herbert Marcuse, má nyní být sama definitivně zapojena do všedního dne práce a budování.

Od civilizací k nadcivilizaci

Jan Patočka se ve svém fragmentu sice odvolává na Toynbeeho definici civilizace jako průlomu do tradice (zákonu ancienity), takže nápodoba se už neřídí imperativem „opakovat minulost“, ale solidaritou s tvůrčími osobnostmi, které popřely nárok minulosti na neproblematickou sebereprodukci, na opakování se, a staly se tak „normativními proroky“. Patočka Toynbeeho sporné dílo dále nijak nerozvádí, mnohem důležitějším odkazem, i když implicitním, je v jeho úvaze o *nadcivilizaci* MaxWeber, a to ve dvojím smyslu.

Zaprvé Patočkův výklad rozdílu mezi *nadcivilizací* a *civilizací* a pak mezi *moderantní* a *radikální* formou *nadcivilizace,* je především variací na Weberovu definici rozdílu mezi *Zweckrazionalität* a *Wertrazionalität*, mezi instrumentální a substanciální racionalitou, tedy mezi racionalitou prostředků a racionalitou cílů. Zadruhé pak je pro Patočkův výklad relevantní Weberovo pojetí civilizací jako „sedimentace charismatu“. Ve Weberově slavném pojetí je charisma jedna ze tří forem legitimní moci, která se ale liší radikálně jak od tradice (je legitimní, co se opakuje) tak od legality (je legitimní, co je rozhodnuto podle formálně definovaných pravidel); charisma je vždy prolomením každodennosti, je strhujícím normativním proroctvím, určením „nových“ posledních cílů, k nimž lidé konvertují v epoše, v níž je „charismatická moc“ živá, tj, vyzařuje své poselství. Weberova klasifikace je proto nekoherentní: zatímco legalita a tradice jsou dvě formy každodennosti, charisma je opakem všednosti a praktické věcnosti, je vtržením distance od všedního do společnosti.

Weber ukazuje, že napětí „charisma-každodennost“ je předpokladem inovace ve všech sférách jednání, i vědecká práce má své „charismatické osobnosti“, které ruší staré kanonizace a nastolují kanonizace nové; to ostatně tématem výjimečně vlivné teorie T. Kuhna o rozdílu mezi „vědou normální“ a „vědou revoluční“, která si vynucuje změnu paradigmatu a to znamená nový výklad toho, co myslíme slovem „řešení problému“. Ze sociologického hlediska pak se změna paradigmatu stává normativním mýtem, epickým příběhem, který ustavuje „ctnosti vědecké obce“ a legitimizuje nárok vědy na vůdčí roli ve společnosti.

Ve Weberově pojetí jsou všechny civilizace sedimentací „momentu charismatické moci nad lidmi“, kdy „ovládající a ovládaný se stejně podřizují a společně mají účast na emocích úcty, strachu či úzkosti, entusiasmu“ (Patočka); charisma vtrhuje do dějin jako exploze „otázek a odpovědí“, které nás strhují do okruhu své působnosti, jako například křesťanství, Osvícenství nebo komunismus. To, co Weber nazval „charisma“, je existenciální a normativní proroctví, které v určité historické situaci je neodolatelné, expanduje, šíří se jako nová odpověď na otázku „co jsou nejvyšší cíle našeho jednání“; postupně se pak institucionalizuje, normalizuje, stává se tradicí nebo formální koherencí, metodou, pravidlem, fungováním trhu, směnou atd.

Žádná taková exploze „otázek a odpovědí“ ovšem není dost univerzální, proto každá civilizace vždy naráží na odpor toho, co tu bylo před ní, na odpor jiných tradic, jak uvnitř tak vně okruhu svého působení. Nadcivilizace je naopak charakterizována tím, že není už vázána na „charismatické osobnosti a jejich normativní proroctví“; odpoutává se od explozí „otázek a odpovědí“ a rozvíjí se jen působením anonymních odosobněných sil. Mýtus „velké osobnosti“ – tvůrce, vynálezce, objevitele - tu sice ještě hraje legitimizační a ideologickou roli, je jádrem ideologie individualismu, ale ve skutečnosti akumulace sil probíhá sama sebou, neustále a systematicky. „Tato ustavičnost akce, tato akumulace, jež se provádí automaticky a nečeká na milost určitých dějinných osobností a výjimečných chvil, nemá v druhých civilizacích obdoby“ – říká Patočka.

Éra věcnosti

Nadcivilizace se ustavuje převahou vědy, tj. věcného a závazného vědění, které tím, že je věcné, je také obecně sdělitelné, nepotřebuje osobní rezonance. Je jí vlastní automatický růst i mimo osobní charismatický čin ve Weberově smyslu. Je kumulativní, nezačíná vždy znovu, nová fáze v sobě obsahuje fázi předcházející, je možné zapomenout předchůdce, na rozdíl třeba od sféry umění, jak stanovuje stará sice ale pravdivá floskule o rozdílu mezi „dějinami umění“ a „dějinami vědy“. Od počátku je proto nadcivilizace ohrožena nezvládnutelností celku, nepřehledností, nestřízlivostí nového typu - vědění se hromadí, aniž známe jeho vnitřní logiku, smysl celku, jeho jednotu. Metodičnost, možnost převést objev na opakující se pravidlo a sdělit jej všem, dát je k dispozici celku společnosti, je pak základní normou etiky obecného užitku; ta vyrůstá téměř automaticky z věcnosti, která vše činí univerzálně reprodukovatelným, instalovatelným, vykazatelným. Jen v univerzálně vykazatelnou a každému potenciálně srozumitelnou metodu proměněné vědění může být závazné a v nějaké formě (školní systém) státem chráněné a šířené; vše ostatní musí být ponecháno ve sféře tradice, mínění, zvyku.

Tato střízlivost v poměru ke zkušenostem, které nejsou redukovatelné na metodu ve smyslu cesty, kterou může znovu a znovu projít kdokoli a kdykoli, když byla jednou vyzkoušena, je jedním z rozporných momentů nadcivilizace. Nadcivilizace je totiž ohrožena nejen zbytky civilizací, partikulárními tradicemi, které by ji „rády opět strhly do obvyklých civilizačních kolejí“; je ohrožena také silami, které „by racionální působení, svou podstatou kontinuální a prostředečné, rády učinily eruptivním a samoúčelným“. Tento pokus udělat „růst vědění“ procesem eruptivním a samoúčelným je dnes ohrožením rozhodujícím; to, co nazývám „růst Růstu“, je uskutečněním této hrozby, růst je v nadcivilizaci pojat jako eruptivní a samoúčelný proces, který nesmí nikdo legitimně ohrozit, který je mimo sféru legitimní kritiky – je to nové normativní proroctví, šířené obrovským a nekontrolovatelným aparátem mediální moci.

V nadcivilizaci otázka celku ustupuje do pozadí, akumuluje se vědění o fragmentech, které ale je prakticky účinné a obecně sdělitelné v procesu stále extenzivnější komunikace, definované sdílenými pravidly empirické verifikovatelnosti nároku teorií (generalizací) na platnost. Odtud neodolatelná atmosféra věcnosti a střízlivosti, v jejímž kruhu otázky smyslu sice nemohou být kladeny tradičními způsoby, ale nemizí; buď jsou tolerovány jako projevy „historičnosti lidských společenství“, které mají proto ve společnosti svou zvláštní roli a vymezené místo nebo se vynořují

jako „revoluční kritiky systému“, jako zdroje alternativy k němu, jako „vzpoura druhé dimenze“, smyslu proti pouhému povrchu, proti „tyranii prostředků“.

Věda je tedy nová autorita, před níž je třeba každou otázku vykázat jako zodpověditelnou metodicky, tj. věcně, nebo ji neklást. Tato *hyperstřízlivost* je postavena na schopnosti rozlišit mezi tím, co lze proměnit v pravidlo a v instituci a zapojit je tak do systému lidských sil, a tím, co je „na metodu neredukovatelné“ a co je třeba ponechat ve hře jen jako tolerovatelné předsudky historických tradic. Jedinečné možnosti objevené a nalezené osobnostmi v neopakovatelných situacích jsou rychle a efektivně převáděny ve stálé funkce, instituce, paradigmata a naučitelné metody a tak dávány k dispozici všem. „Ve vědě skutečně naše civilizace vyřkla svou vlastní podstatu, zde její střízlivost, věcnost, přísnost dala člověku poctivý denní chléb místo duchovních hostin starých civilizací.“ Marxismus se chtěl stát filosofií této hyperstřízlivosti, vtržení „střízlivého pohledu“ do dějin pojal jako začátek „opravdu lidských dějin“, v nichž člověk už neuniká do pohádek před tíhou struktury existence; žít se pro něj stává konečně únosným údělem.

Každodennost, jejímž jádrem je věda, je cele proniknuta imperativem efektivnosti, vše neefektivní se přesouvá do sféry zábavy, umění nebo soukromého názoru, do níž nyní patří i náboženství. Proti střízlivosti, věcnosti nadcivilizace vystupují politická a kulturní hnutí nesená nostalgií po tom, co nadcivilizaci předcházelo - po původní pospolité družnosti, bezprostřednosti, osobním vztahům, soužití v prostoru a čase. . Destruktivní formou této nostalgie byla ve dvacátém století Toenniesova „Gemeinschaft“, jak dokazují slova jako „soudruh, camerata, Genosse, bratr“, která jsou hluboce zakořeněná v politických dějinách dvacátého století.

Dvě verze nadcivilizace ve dvacátém století

Nadcivilizace se ustavila ve dvou verzích - moderantní a radikální. Jejich vzájemný konflikt je důkazem nevyřešeného rozporu uvnitř *nadcivilizace.* Verze moderantní si uvědomuje, že její organizační schopnost, její úspěchy a její univerzalismus nespočívají v tom, že by chtěla a mohla skutečně ovládnout celek života, nýbrž naopak v tom, „že od něho abstrahuje, že se v působení na realitu soustřeďuje na jednu životní funkci, totiž tu, která právě je základně funkcí věcnou, neosobní“ a jen v tomto omezeném smyslu univerzální. Jádrem akumulace síly skrze akumulaci racionálního poznání je přesvědčení, že všechny konflikty lidstva budou vyřešeny jejich přenesením na půdu *hyperstřízlivosti* - věcnosti, technické přesnosti. Všechny otázky budou moci být řešeny *střízlivě* jen za předpokladu, že budou „odpolitizovány“; nazývám tuto základní tendenci moderantní *nadcivilizace* „eschatologií neosobnosti“.

Moderantní forma *nadcivilizace* je bytostně evropská, křesťanská. Vyvíjí se tak, že neustále integruje do svého duchovního a materiálního středu vnitřní a vnější proletariáty, tedy periferie. Tam, kde tento vývoj je příliš pomalý nebo nemožný z důvodu příliš rigidní sociální struktury, vzniká trhlina, dochází k revoluci, která je nesena vůlí být subjektem *nadcivilizace,* nejen jejím objektem. Ve dvacátém století se vedoucím státem této aspirace na nadcivilizační subjektivitu stalo sovětské Rusko.

„Rozpad Nadcivilizace v obě formy, které si navzájem nerozumějí a navzájem se potírají, je projevem takového vnitřního neklidu, vnitřní nejasnosti naší životní oblasti – je projevem… dialektiky jejího úpadku. Úpadek není v žádné epoše něčím následným, vnějškovým; úpadek je zde hned zároveň s jejím principem… Úpadek není stav, kterému by bylo lze zabránit aplikací zásad všeobecně platné morálky; neboť právě tato aplikace musí být provedena *pravdivě* a úpadek spočívá v tom, že se bloudí v otázce pravdy. …“

V moderantní verzi *nadcivilizace* střízlivost, která proniká a osvětluje lidský život, neřeší „než otázky prostředků, a nikoli účelů“, píše Jan Patočka a navazuje tak výslovně na rozdíl mezi *Zweckrazionalität* a *Wertrationalität,* jehož dramatickou neřešitelnost považoval Max Weber za „rozpor rozporů modernosti“. Je znakem této hyperstřízlivosti, tohoto soustředění na otázky prostředků, že odsouvá otázku účelů (smyslu) stranou, jako nevěcnou, jako znak „nestřízlivosti

předcházejících civilizací“, jako v podstatě náboženskou. Už to, že ji klademe, je příznakem „ztráty střízlivosti“ nebo „hysterické nevěcnosti“.

Pro Maxe Webera pak jedinou racionální odpovědí na otázku „co zaručuje racionalitu našich cílů“ je „nic“. Základem každé racionality cílů je náboženská konverze, přijetí určitých cílů jako „nejvyšších“ v setkání s živou charismatickou mocí nositelů „nových normativních proroctví“. Ekonomická racionalita Západu předpokládá například jako „prostředkující článek“ protestantství, v jehož rámci došlo ke zhodnocení práce a legitimizaci hledání zisku, ekonomického úspěchu jako cestě ke spáse. Stopy po tomto prostředkujícím článku jsou pak etické rozpory kapitalismu především mezi orientací na zisk a solidaritou v nejobecnějším slova smyslu.

Jiné tradice a zbytky náboženství si pak moderantní nadcivilizace přivtěluje jako přežitky sice střízlivosti vzdorující, ale přece jen podstatné spolupodmínky lidskosti. Jedním z konstitutivních rysů hyperstřízlivosti je právě tato ochota připustit, že otázky smyslu nemůže „řešit“ střízlivý pohled, s jejich vzdorem se autenticky střízlivý pohled naopak musí smířit. Otázka smyslu není v nadcivilizaci problémem, který by připouštěl nějaké řešení; je spíše jakýmsi přežitkem, bez něhož je život neudržitelný. Je to otázka nevěcná a proto neřešitelná; nevěcné jsou otázky, které se týkají celku, které předpokládají jako „řešení“ hledisko totality. „Nadcivilizace znamená universalismus, universalismus je racionalistický, ale k jeho podstatě náleží netotálnost. Univerzálnosti civilizace v prostoru lze dosáhnout jen na újmu její celkovosti v poměru k ovládnutí života. Meze této univerzální nadcivilizace jsou směrem dovnitř, směrem k otázkám celkovým, otázkám celkového smyslu a významu. Tyto otázky racionální nadcivilizace neřeší, jelikož celou svou podstatou je věcná, a nikoli životní, či dokonce osobní.“

Radikální verze *nadcivilizace* toto omezení odmítá přijmout, považuje ho za „přežitek minulosti“ a proto považuje *nadcivilizační moderantismus* za svého úhlavního nepřítele. Nejdůležitější rozdíl mezi dvěma formami nadcivilizace formuluje Patočka takto: „v moderantní nadcivilizaci je rozum soudce, v radikální se stává stranou“. Patočka neprohlubuje analýzu historického kontextu, v němž se rozum může ustavit „jako soudce, ne jako strana“. Musel by tak výslovně tematizovat dějiny veřejného prostoru v *nadcivilizaci*, jehož normativní předpoklad – průhlednost komunikace jako předpoklad racionality - popsal teprve J. Habermas. Rozum-soudce musí být vždy nezávislý a proto v možné opozici vůči racionální organizační struktuře společnosti jako je strana, soukromý kapitál nebo stát; nemůže být definován ani nějakou hierarchií jako je církev nebo státní byrokracie, které předpokládají závazná „východiska a principy“; rozum v pozici soudce a ne strany je vždy výsledkem nepotlačitelného konfliktu mezi legitimností a legalitou, který se obnovuje v demokratickém veřejném prostoru ve smyslu formule „co je legální není nikdy zcela legitimní, co je legitimní není nikdy zcela legální“. Habermas odvozuje normativní předpoklady veřejného prostoru z etiky diskurzu: přejeme-li si, aby řeč byla efektivní, aby změnila postoje, které považujeme za nelegitimní, aby tedy rozum byl soudcem našich postojů a idejí, musíme respektovat určité normy diskurzu jako je například upřímnost, neautoritativnost, zájem o zkušenost druhých atd. Rozum může být soudcem a ne stranou jen tam, kde diskursivní interakce předpokládají platnost takových norem a kde proto každé mínění respektuje možnost i povinnost „vykázat své důvody před svobodnými lidmi“.

Civilizační statky a nepravdivost moderantismu

Ve společnosti, v níž rozum je v pozici soudce, ne strany, konflikt mezi legitimností a legalitou je ideovým středem společnosti, zdrojem její legitimnosti. Jaké jsou jeho legitimní formy, za jakých podmínek zůstává konfliktem racionálním, který neopouští půdu věcnosti?

Připomeňme si nejdříve Patočkovu definici pojmu „civilizační statek“.

„Funkcí moderantní nadcivilizace není odstraňovat nahromaděné společenské zábrany, odstraňovat překážky, bojovat se skutečnými a mytickými nepřáteli. Její funkcí je tvořit civilizační statky schopné toho, aby byly všeobecně lidské, a to z podstaty věci, a nikoli z vůle a dekretu určitých lidí. Je možné a jisté, že těchto hodnot a možností se zneužívalo a zneužívá ve prospěch

určitých tříd, národů, zemí; ale důležité je, že něco takového jako obecně lidské soustavy pravd, hodnot, cílů, prostředků se vůbec vypracovávají. Tyto hodnoty, vypracované moderantní nadcivilizací po vzoru starých individualistických civilizací Řecka a částečně Izraele, jsou v podstatě dvě: hodnota vědecké pravdy a hodnota uznání člověka člověkem za rovného, za téhož, čím jsem sám.“

Nezastupitelnou funkcí civilizačních statků je delegitimizovat sociálně sankcionovaná univerza; jsou to zdroje idejí, které nám umožňují racionální opozici vůči univerzům, platným jen na základě tradice nebo dekretů mocných. Takové vlny delegitimizací vytvářejí v moderantní *nadcivilizaci* trhliny (to slovo použil Marek Skovajsa ve své úvaze), které vedou k uvolnění legitimizačních rámců a třídní struktury, poměru mezi „my“ a „oni“, sociální inkluze ruší implicitní i explixitní diskriminace, pomět mezi *insiders* a *outsiders*. Moderantní forma nadcivilizace řešila trhliny „reformismem, tj. neustálým, uvolňováním sociální struktury, inkluzí vnitřních a vnějších proletariátů do politicky definovaných rámců uznání“. Globalizace tento proces zkomplikovala, částečně i zvrátila, vnitřní proletariáty ztratily schopnost vynutit si uznání, vnější proletariáty jsou navíc předmětem nenávisti proletariátů vnitřních, kteří v nich vidí konkurenci v boji o uznání; imigranti jako vnější proletariát jsou vnímáni jako nepřátelská síla vnitřním proletariátem, který se definuje jako *insider* sociální struktury vůči *outsiderům-imigrantům*. Důsledkem je úpadek charakteristického rysu moderantismu – vývoj skrze uvolňování schémat a struktur. Globalizace vede k novým formám rasismu a skryté fašizaci systému.

Idea civilizačních statků přibližuje Patočkovo pojetí opět Habermasově pojetí legitimnosti. Civilizační statky jsou zdroje, z kterých těžíme argumenty k prolomení univerz sankcionovaných sociálně, tj. tradicí, autoritou, hierarchicky, řekli jsme. Platí za „všeobecně lidské, a to z podstaty věci, a nikoli z vůle a dekretu určitých lidí“, proto ti, kdo se jich účastní, tvoří jakousi „paralelní *polis*“ vůči každé historicky krystalizované sociální struktuře. Tyto „paralelní společenství“ lidí žijících v ideji („Ideologie a život v ideji“ je titul jedné Patočkovy úvahy z poválečných let), je neredukovatelné na nějakou organizaci – politickou stranu například - či historickou společnost, vůči každé je v opozici. Formule „společenství lidí odvolávajících se na civilizační statky jsou vždy jen paralelními společenstvími“ znamená, že různé nároky na univerzální platnost, prosazované v moderantní nadcivilizaci, musí zůstat v pozici svobodných konkurentů ve veřejném prostoru – nesmí usilovat o to, aby se staly stranou bojující o moc.

Racionalita ve všech svých formách má dvě stránky. Jednou je efektivita v dosahování vlastních cílů, druhou je představa o celku společnosti, do něhož se realizací svých cílů integrujeme. Jakkoli může tato druhá stránka být povrchní a podmíněná mediální manipulací, žádná společnost s bez ní neobejde, vždy naše jednání přepokládá, že otázka celku byla nějak vyřešena a že jsme v našem jednání tím řešením nějak vedeni. Nárok na univerzalismus je vždy ve společnosti přítomen, působí v ní, otázce celku se nelze vyhnout, lze ji jen „odpolitizovat“. To znamená, že odpověď na ni nikdy nezůstává uvnitř hranic nadcivilizační hyperstřízlivosti, vždy předpokládá, že rozum se stal stranou, ale tato stranickost rozumu je zamaskována v procesu „normalizace“, který nazvěme „hegemonie“. Hledisko celku je vždy „stranické“, politické, ale tento fakt je zamaskován: hledisko celku je odpolitizováno a vepsáno do horizontu toho, co lidé považují za normální. Gramsci popsal hegemonii jako uznání privilegií určité třídy za univerzální hodnoty: historicky rozhodující není politická moc, která je jako politická definována, ale moc hegemonická, která se prosazuje pomocí odpolitizovaných slov – například „zdravé, správné, krásné, dobré, normální“.

Sociologický realismus vyžaduje, abychom za jedinou formu univerzalismu realisticky uznali třídní hegemonii a rozlišili pak mezi historickými bloky pokroku a zpátečnictví. Gramsci tu navazuje na italskou realistickou školu, podle níž každá vláda je oligarchická, i demokracie. Dodejme, že vzpoura proti napětí mezi nárokem na univerzální platnost a pouhou třídní hegemonií byla vnitřním motivem epochální vzpoury mládeže v šedesátých letech; v postdemokracii, do níž jsme koncem minulého století vstoupili, je chronizovaný nedostatek hegemonie neutralizován ve veřejném prostoru bavičským průmyslem, v politice pak lobováním. Idea, že hegemonii lze

překonat nějakým pravým univerzalismem, je motorem politických kýčů a lyrismů, jejichž různé podoby popisuje Milan Kundera ve svém románovém díle.

Pád radikální verze *nadcivilizace*, komunismu, k němuž došlo ke konci dvacátého století, nevyřešil základní problém moderantismu, totiž jeho vnitřní nepravdivost, kterou rozsáhlá spektakularizace moci jen maskuje. Celý tento mocný kulturní aparát nás pomocí utajení, různých donucovacích technologií nutí myslet třídní privilegia jako universální hodnoty .

Lež všech lží v nadcivilizačním moderantismu je pojem „neutralita techniky", tedy sám pojem racionality prostředků. Odtržení otázky cílů od otázky prostředků je konstrukce, je to výsledek strategie odpolitizování, na níž tato lež o neutralitě instrumentální racionality stojí. Ve skutečnosti technika nejsou prostředky, růst prostředků je sám cílem, který nelze nijak podřídit nějakému legitimizujícímu kulturnímu modelu; růst prostředků je sám odpovědí na otázky cílů, protože další růst prostředků je jediná přípustná odpověď na otázku „jaké cíle jsou racionální" . Růst prostředků, celé sféry instrumentalisty, je odpolitizován v tom smyslu, že kdo zpochybňuje jeho racionalitu je ze společnosti vyloučen.

Jak funguje tento mystifikující aparát vidíme nejlépe na pojmu „lidská práva". Ten má jakousi nejistou legitimnost jen proto, že celá sféra ekonomické moci je odpolitizována a postavena zcela mimo pojem „lidskosti" a „právních nároků". Do tohoto odpolitizování ekonomických vztahů se investují obrovské prostředky. Nejvyšší koncentrace politické moci je tam, kde toto odpolitizování se zdařilo.

Moderantní verze Nadcivilizace je tak do hloubi určena falešným vědomím, kterým je představa, že je možné oddělit otázky prostředků od otázky smyslu, účelů, že je možná nějaká „hodnotová neutrálnost techniky". Z tohoto hlediska je moderantní verze *nadcivilizace* nepravdivější než ta radikální. Otázky prostředků jsou ve skutečnosti historický blok třídní politické moci, která dosahuje nejvyšší intenzity tím, že se prezentuje jako nepolitická, normální.

Osudné oxymóron: vědecký světový názor

Verzi radikální v její vnitřně rozporném nároku na absolutní platnost definuje nejstručněji oxymóron „vědecký světonázor", který je korupcí pojmu „opinio" a celého veřejného prostoru. Stanovuje totiž, že v historických podmínkách třídní společnosti ta „opinio", která reprodukují a legitimizují nerovnost, musí být poražena - a to i za cenu vyhlazení jejich nositelů. V třídní společnosti rozum nemůže být soudcem, ale stranou, racionalita je vždy třídně podmíněna; pojem „hyperstřízlivosti" označuje i odvahu přijmout jako historický předpoklad vítězství rozumu v třídní společnosti revoluční násilí. Soudit názory může až „rozum", který v dějinách zvítězil díky „straně", která za něj bojovala. Jen proto, že rozum-strana vyzbrojená vědeckým světovým názorem „prohlédla" některá „opinio" v jejich služebné funkci, tj. jako nástroje reprodukce třídní společnosti, rozum nakonec vítězí v dějinách. Ideovým jádrem radikální verze *nadcivilizace* je právě idea, podle níž se lidé musejí osvobodit od všech třídně podmíněných názorů jako od ideologie, od přežitků dob, v nichž člověk nerozuměl sám sobě – rozum-strana je dědicem všech náboženství.

Co ale znamená „být dědicem"? Umí rozum- strana být dědicem všech náboženství? Dědictví není jednoduché nahrazení, dědic na sebe bere váhu věci, o níž šlo v minulosti. A věc, o níž šlo je „velká distinkce, prafakt lidskosti", že totiž „lidský život se neodehrává toliko na úrovni mocí a sil ať už magických či vědeckých; úroveň moci je prolamována něčím, co nelze ani předem odhadovat – co není k dispozici." Tato velká distinkce mezi tím, co je v moci lidské, konečné bytosti, v moci na pozitivním vědění založeného jednání, a tím, co se jim oběma vymyká, vystupuje na světlo teprve v *nadcivilizaci.*

V proslulé pasáži *Komunistického manifestu* Marx píše: „Buržoazní epocha se vyznačuje neustálými převraty ve výrobě, ustavičnými otřesy všech společenských poměrů, věčnou nejistotou a neklidem. Všechny pevně zakořeněné poměry provázené starými ctihodnými názory se rozkládají, všechny nově utvořené stárnou dříve, než mohou zkostnatět. Vše trvalé a stálé se mění v páru, vše

posvátné se znesvěcuje a lidé jsou posléze donucováni dívati se na své životní postavení a vzájemné vztahy střízlivým pohledem.“

Střízlivý pohled, o němž tu Marx mluví, vnutila člověku hegemonie buržoazie, třídy věcnosti, která nás donutila „porozumět dějinám“; teprve komunistická strana ale udělala ze „střízlivého pohledu“ dějinnou sílu; jen díky její osvobozující akci, člověk přestává považovat svět, který tvoří, za cizí sílu, za jakási „nebesa, v nichž dostane odměnu“. Ortodoxní český marxista Jindřich Zelený v nepřímé polemice s Patočkovým výkladem Husserla, zachytil v doslovu k českému vydání Husserlovy *Krize věd* (Academia 1970) přesně toto pojetí „střízlivého pohledu“ jako „hlediska revoluční strany“, která z něj teprve dělá dějinnou sílu: „Stranickost v leninském pojetí je problémem dialektické logiky. Z historických podmínek vyplývá, že hlavním nositelem sjednocujícího chápání racionality, a tím nového historického typu kritického myšlení, zahrnujícího nutně vědeckou sebereflexi kritika, je komunistická strana. Uvědomělost, jímž je hlavním nositelem a šiřitelem, je založena na vědeckém racionálním myšlení, v němž poprvé v dějinách dochází ke sblížení a splývání vědeckého a každodenního myšlení. Teoretické osvětlování rostoucí role marxisticko-leninské strany dělnické třídy v současných podmínkách, není úzce sociologický problém: je bytostně spjata s rozpracováním fundamentálních problémů dialektické logiky, gnoseologie a axiologie. Materialistické dialektika od svého zrodu spojovala poznání objektivní skutečnosti se sebereflexí zainteresovaného subjektu a orientovala se na ujasnění sjednocujícího základu popisných a hodnotících soudů, což zůstává dnes jedním z kardinálních problémů rozpracování vyššího typu racionality.“

Tento střízlivý pohled, „v němž poprvé v dějinách dochází ke sblížení a splývání vědeckého a každodenního myšlení“, je jediným „civilizačním statkem“, kterou radikální verze nadcivilizace uznává. Jedná se o kritiku, která v podmínkách třídní společnosti odhaluje všechny nároky na univerzálnost legitimované účastí na civilizačních statcích jako pouhou ideologii, jako třídně podmíněné „falešné vědomí“.

V jistém slova smyslu tedy je jediným obecně platným civilizačním statkem pro exponenty radikální formy nadcivilizace je sama „demaskující marxistická kritika civilizačních statků“, tedy historický materialismus, schopnost prohlédnout a subvertovat to, co vystupuje v třídní společnosti s nárokem na všeobecnou platnost. Jan Patočka označuje v závěrečné studii svazku „Péče o duši“ tento civilizační statek, bez něhož by byla radikální forma nadcivilizace bezmocná, formulí *ideologická metoda*.

Ideologická metoda a násilí

Jan Patočka považuje za jádro „ideologické metody“ postulatorický realismus.

„Hegelova a Marxova metoda demaskování náleží do zvláštní ideové atmosféry, kterou bychom mohli nazvat atmosférou postulatorického realismu…Přesvědčivost Hegelova systému…spočívá v tom, že Hegel se snaží ukázat a také, soudím, vskutku ukazuje, že absolutní realismus..je záležitostí myšlenkové totality, věcí systému: že absolutnímu realistovi svět musí nutně mít smysl v člověku, v lidských dějinách a jejich konečném stádiu…předpokladem je redukovatelnost univerza a člověka na ryzí světskost, na empirickou realitu.“

Je třeba především rozlišit mezi dvojím realismem: (i) realismem *postulativním*, který veškerenstvo redukuje na lidsky empirickou realitu, přičemž zároveň vše non-reální v životě lidském i v poměru k veškerenstvu redukuje na zdaj, iluzi, ideologický klam; a (ii) realismem *empirickým* v užším slova smyslu, „který neprejudikuje žádnou tezi, která se týče poslední povahy reality.“ Pro Patočku tento postulatorický realismus, který se pak stává novým kultem, radikálním náboženstvím, je od samého počátku metafysický, tj. předpokládá přímý přístup k poznání skutečnosti a celku světa. Klíčovým aspektem racionality v pojetí exponentů radikální nadcivilizace je tedy interpretace civilizačních statků, vytvořených nadcivilizačním moderantismem, jako pouhého odrazu neuspokojivé negativní situace, nevyzrálé nebo zpožděné, nepochopení vlastní situace ve světě. Vše negativní je podřazený moment celku, který lidé byl

nepochopili v jeho omezenosti, neměli odvahu či možnost je tak pochopit – nárok na univerzální platnost, obsažený v civilizačních statcích moderantismu, je pouhou útěšlivou iluzí.

Rozhodující se mi ale zdá jiný moment ideologické metody, vlastní nadcivilizačnímu radikalismu. Vystupuje proti civilizačním statkům jako falešnému vědomí a to znamená, že vystupuje proti historickým světům lidí, proti tradicím, které jsou lidem historicky vlastní a proto i základem jejich identity. Je v tom určitá krutost, která je zpočátku pojímána jako dočasná – teoreticky i prakticky – ale později se toto systematické násilí proti historickým světům lidí stává jádrem ideologické metody.

Jan Patočka napsal:

„Z děl socialistických myslitelů, z jejich burcovatelské praxe pak vyciťujeme mocný protest proti … odlidštění, zvěcnění, a tedy zlhostejnění společenských = lidských vztahů. Boj proti maloburžoaznímu smýšlení je v podstatě rozbíjení ulity, do které se moderantní člověk (úpadkový) utíká, aby nemusel vidět společenské souvislosti, cítit svou spoluodpovědnost na tragických sociálních spojitostech. Protože však radikalismus nadcivilizační změny tohoto zvráceného stavu míní dosáhnout revolučně násilnou proměnou hospodářsko-sociálního řádu, započítává nutně do svého mravního účtu také *minus* – utrpení těch lidských jedinců, kteří jsou považováni za překážku realizace této proměny. Revolucionářova nejbolestnější povinnost je tato povinnost obětovat druhé: nejvyšší oběť je původně toto přímé vystoupení proti člověku. Postupem doby však toto vystupování proti člověku se stává mechanismem a potlačování člověka bere na sebe formu soustavného plánování – likvidace stále se vracejících tendencí k maloměšťáckému poklidu vynucuje tento institucionalizovaný teror …; děje se chladně, s rozvahou a bez nejmenších pochybností a rozborů svědomí – jako úloha inženýrská. Tato snaha učinit člověka citlivým pro sociální vztahy…se zvrací ve svůj opak – v zásadní lhostejnost vůči člověku, který nevstupuje do ideologického schématu čistě a beze zbytku.“

Je to klíčová teze. Když ji domyslíme, porozumíme neúspěchu nadcivilizačního radikalismu v různých jeho historických podobách. Výsledkem kritiky civilizačních statků, jejich demaskování aplikací ideologické metody, není uvolnění schémat v důsledku porozumění jejich historické omezenosti, ale naopak dochází k jejich metafysickému, historii cizímu stvrzení; ideologická metoda se tak stává inženýrsky plánovaným vystupováním proti historičnosti všeho lidského.

Kritika civilizačních statků, jejich demaskování, se neaplikuje na sebe sama, proto dochází k rozsáhlé schematizaci a technizaci nadcivilizačního radikalismu. Nutnost vystupovat proti člověku, teoreticky založená na „postulatorickém realismu“, vede pak ke kultu strany-rozumu, k sebeoslavě systému, který má zarámovat a definitivně legitimovat vystupování proti člověku pod záminkou historicky nutné revoluce, která má definitivně osvobodit člověka od historické podmíněnosti vůbec, od „všech“ předsudků minulosti. Výraz „definitivně“ musíme brát velmi doslovně – je to eschatologický moment, který přežívá v radikalismu a tak dokazuje, že on sám není překonáním metafysiky, ale metafysikou svého druhu. Krutost legitimovaná „nadcivilizační hyperstřízlivostí“ se tak stává kultem pojmu celku, který je ale k dispozici jen nositelům vědeckého světového názoru, jejímž mocenským i ideovým garantem je rozum-strana.

Ideologická metoda je účinná jen za předpokladu totality.

„Z předpokladu totality vyplývá, že člověk stojí na pevném, posledním metafyzickém základě, že univerzum, tj. příroda a dějiny, jsou v podstatě známy, že v rozhodující etapě dějin – na jejich konci (dějiny jsou v podstatě dějiny iluzí, historie je historií deziluze) může existovat jako bytost plně reální, bez každého prvku non reálního, podstatně imaginárního či imaginačního. Za tohoto předpokladu se stává každý element imaginární či imaginativní, neúplný, záporný v nazírání a životním stylu jednotlivce ni kolektivu signem falsifikace reality a tudíž dějinné nezralosti – toho, že dějiny dosud v individuu i společnosti nedošly do závěrečného stadia.“

V Patočkově pojetí je postulatorický realismus, který je podmínkou účinnosti ideologické metody, nutně metafysický; předpokládá totiž, že existuje metoda poznání celku a že máme nějak přímý nezprostředkovaný přístup ke skutečnosti. „Místo pojmů diktovaných theologií a teorií vystupují s metafysickou pretencí pojmy z mechanistické přírodovědy, z objektivizované

hegelovské sociologie, z dialektizovaného národního hospodářství. To vše s pretencí vědecké objektivity a metafysické totality: poněvadž nejsou-li tyto pojmy v každém případě ještě dosti přesné, aby zachytily skutečnost v celém rozsahu, přece jen zachycují podstatné rysy definitivně."

S touto metafysikou pak je spjato metafysické násilí. Nepřekonaná metafysika je také prvním důvodem dějinného neúspěchu radikální verze nadcivilizace.

Sekularizace: jednorozměrné univerzum

L. Althusser napsal: „cíl – nadále si už nevyprávět historky, jediná definice materialismu, jaké jsem se vždy držel". Jak se tato doba bez potřeby historek, tato epocha hyperstřízlivosti, epocha morální interpretace pravdy, nastoluje? Přijde sama po porážce třídní společnosti? Být dědicem všech náboženství není jednoduché, předpokládá schopnost odpovědět na otázku otázek – jak (díky čemu) přichází doba lidstva osvobozených od historek?

Otázky celku a životního smyslu, jak byly dosud položeny, mají všechny povahu útěku od skutečnosti, jsou výrazem strachu a úzkosti před historickou pravdou a strukturou lidské existence. Položit otázky tak, aby bylo možné na ně odpovědět, vyžaduje emancipaci lidstva od strachu a potřeby, od třídní moci, která si vynucuje „falešné vědomí". Člověk se stává „opravdu člověkem" až tehdy, když tyto otázky umí položit reálně: komunismus je „rozumějícím" dědicem všech náboženství, právě proto, že nahrazuje vědeckým světovým názorem historky, které si lidstvo dosud vyprávělo.

Racionální organizace je klíčem „všech životních otázek" v tom smyslu, že jakmile jsou otevřeny tímto klíčem, ukáží se ve své zbytečnosti a falešnosti; celkové otázky životní byly až dosud jen útěšlivé fikce, kompenzující utrpení lidí ve společnosti třídního panství. Život v pravdě byl neúnosný v třídní společnosti, náboženství je proto způsob, kterým se všechny otázky smyslu kladou v třídní společnosti - falešně, protože člověk je odcizen svému světu. Až bude lidstvo osvobozeno, třídní boj vyhrán a člověk překoná své odcizení vymizí samy sebou.

Otázka: Bude vymizení náboženství důsledkem toho, že otázky celkové, otázky smyslu, budou konečně položeny v odmytizované podobě, netheologicky, takže na ně budeme umět odpovědět - nebo naopak likvidace náboženství se musí dít násilím? Povede ideologická metoda demaskování také ke katarzi, k osvobození? Jak rozumět Marxově větě, že lidé jsou „posléze donucováni dívati se na své životní postavení a vzájemné vztahy střízlivým pohledem"? Jak a do jaké míry donucováni? Je to proces interpretace a porozumění nebo naopak násilí a zastrašování?

Od Marxe přes Nietzscheho a Freuda je pojem interpretace spojen s ideou „osvobození od předsudků". Interpretace je vždy násilím na vědomí, které klade odpor všemu, co demaskuje kompenzační funkci jeho obsahů; interpretace musí se prosadit jako osvobozující násilí proti obranné strategii vědomí, které nechce být *sebe*vědomím, které chce uniknout „životu v pravdě".

Viděli jsme, že Patočka charakterizuje ideologickou metodu jako interpretaci civilizačních statků jen jako „odrazu negativní situace, neuspokojivé, nevyzrálé, odcizující"; jako útěšlivou reakci na neúnosnou realitu třídní společnosti. Vše negativní nebo pověrečné se ukazuje být jen „podřazeným momentem celku, který je zcela pozitivní a veskrze lidský, z toho plyne i podřazení božského lidskému, věci o sobě zjevu, ideality pod realitu, zanedbání problému nereálna bytí nicota jako něčeho zásadně podřazeného problémům reality." Ideologická metoda útočí na všecky tradiční pozice s úspěchem, za podmínky, že jí jsou přiznány nezbytné první premisy, které jsou ovšem premisami absolutního idealismu: historické lidstvo jako završení universa, člověk jako totalita, uzavírající univerzum. „Svět jako univerzální My, My jakožto naprosto mundánní svět."

Katastrofa radikální *nadcivilizace* je v tom, že není dost radikální, neaplikuje na sebe sama *hyperstřízlivost*, ze jejíhož dějinného nositele se považuje; nadcivilizační radikál ve skutečnosti uniká před důsledky „střízlivého pohledu na své životní postavení a vzájemné vztahy" zpět do náboženské interpretace všedního dne. Tak nastoluje tento radikalismus vládu „poslední, osmyslující racionality – absolutno uprostřed všedního dne - vládu lidského absolutna vůbec", říká Patočka. Radikální *nadcivilizace*, vyzbrojena ideologickou metodou, zůstává metafysickou v tom,

že staví na přímém přístupu k realitě a na iluzi poznání Celku, které nejprve (i) postuluje po vzoru absolutního idealismu a posléze (ii) proměňuje v groteskní náboženství, které legitimizuje systematické násilí. Klíčový problém nadcivilizace – osvobodit každodennost od zásvětí, ne osvobodit člověka od každodennosti – tak zůstává neřešen. Marxova výzva, že osvobodit se od našich iluzí, znamená osvobodit se od situace, která iluze vyžaduje, vyznívá naprázdno: radikální nadcivilizace se vrací k vyprávění historek, uhýbá před tíhou věcnosti, před životem bez pohádek.

V moderantní nadcivilizaci je naopak každodennost podřízena cyklickému času spotřeby a výroby, buržoazní objev nového, nezvratného času (Debord) je vyprázdněn v každodenním koloběhu práce a dovolené, v němž jde jen o sebereprodukci života a kde neobstojíme bez pohádek. Radikální *nadcivilizace* nezůstala střízlivá, vpustila do systému „démonično“ ve formě hybridního náboženství růstu Růstu. V radikální *nadcivilizaci* pak otvírá spojení svátku a všedního dne – například svátek práce nebo kult hrdinů bojujících o budoucnost lidstva nebo budovatelů, kteří „poručí větru dešti“ - groteskní napětí.

Katastrofa moderantní *nadcivilizace* je v „jednorozměrnosti“, o níž mluví Marcuse ve své proslulé analýze „ideologie rozvinuté industriální společnosti“. Distance, odstup od každodennosti, to, co stálo „kriticky“ proti všednímu dni, se do něj propadlo. Všední den byl tak posvěcen ve svém celku, nic už nestojí proti němu jako dimenze svobodné volby. Tato distance kdysi patřila elitám v klášterech, později intelektuálům – a nakonec vymizela. Přišla doba jednorozměrného člověka, kdy *logos* je redukováno na pouhé *logo* a zapojeno do každodennosti. Důsledkem je, že i otřesné zevšednělo a nikým už neotřásá, milující matka si vydělává na živobytí tím, že ve velkoslepičárně utíná zobáky slepicím, aby se nepoklovaly v klecích o 54 cm čtverečních.

Absolutno uprostřed všedního dne znamená zevšednění otřesného.

Idea, distance od smyslového, od boje o reprodukci života, která byla původně u Platona hrází proti nezodpovědné každodennosti, dostalo se nyní do jejich služeb. Dějiny filosofie jako hledání neorgiastického protipólu každodennosti dospěly ke svému konci.

Otázka, kterou Patočkův fragment vyvolává dvacet let od pádu komunismu je, zda vítězství moderantní formy nadcivilizace z konce minulého století nemusíme interpretovat tak, že její radikální verze stála v cestě vývoji k této totální jednorozměrnosti, k nezvratné resorbci distance v koloběhu spotřeby a výroby, v do sebe dokonale uzavřené každodennosti.

Společnost popsaná Herbertem Marcusem, jejíž konstitutivní charakteristikou je uzavření univerza jazyka, takže už není možné pojmenovat věci ještě nejsoucí, nemůže být realizována efektivně v systému nadcivilizačního radikalismu, zejména ne v jeho „reálně komunistické“ verzi. V ní odkazy na druhou dimenzi, na distanci od každodenního, zůstávají přece jen živé, i když ve formě groteskního náboženství.

(*Všechny citace jsou z prvního dílu Patočkových spisů* – Péče o duši, Praha 1996, Oikumené)