

## PODĚKOVÁNÍ

Za názory zveřejněné v této knize je přinejmenším zčásti odpovědná moje žena. Jsem jí za to nekonečně vděčný.

Svémi kritickými připomínkami mi velmi pomohl můj přítel Barrington Moore ml.; v otevřených diskusích, které trvaly několik let, mě přiměl k tomu, abych své myšlenky vyjasnil.

Robert S. Cohen, Arno J. Mayer, Hans J. Meyerhoff a David Ober četli rukopis v různých stadiích jeho sepisování a poskytli mi cenné podněty.

Americký Council of Learned Societies, nadace Louise M. Robinowitz a Social Science Research Council mi zajistily podporu, která velice usnadnila dokončení těchto studií.

## PŘEDMLUVA

### PARALÝZA KRITIKY: SPOLEČNOST BEZ OPOZICE

Nemá snad hrozba atomové katastrofy sloužit k ochraně těch sil, které toto nebezpečí zvětšují? Snahy o odvrácení takové katastrofy zastihují pátrání po jejích možných příčinách v současné industriální společnosti. Veřejnost tyto příčiny nevidí, neodhaluje je a nezmocňuje se jich, což je dáno akutností nápadného vnějšího ohrožení – pro Západ z Východu, pro Východ ze Západu. Stejně zřejmá je potřeba být připraven, umět se pohybovat na okraji propasti, hledět výzvám přímo do očí. Jsme poddanými mírové produkce destruktivních prostředků, k hranici dokonalosti dovedeného plýtvání a okolnosti, že jsme vychovávaní k takové obraně, která znetvořuje stejně obránce jako to, co tito obránci chrání.

Jestliže se pokusíme vyvodit příčiny nebezpečí z toho, jak je společnost organizována a jak své příslušníky organizuje, pak se před námi ihned objeví skutečnost, že rozvinutá industriální společnost se stává bohatší, větší a lepší tím, jak toto nebezpečí zvětšuje. Struktura obrany usnadňuje život většímu počtu lidí a usnadňuje vládu člověka nad přírodou. Za těchto okolností není pro masová média těžké hájit spíš partikulární zájmy než zájmy všech rozumných lidí. Z politických potřeb společnosti se stávají potřeby individuální aspirace, jejich uspokojování podporuje obchod a obecné dobro, a to všechno se jeví jako ryzí ztělesnění rozumu.

A přece je tato společnost jako celek iracionální. Její produktivita narušuje svobodný rozvoj lidských potřeb a schopností, její mír je udržován neustálou hrozbou války, její růst závisí na potlačování reálných možností jak zmírnit boj o existenci – individuální, národní i mezinárodní. Toto potlačování, které je krajně odlišné od útisku, jímž se vyznačovaly předcházející, méně vyvinuté stupně naší společnosti, dnes nevyplývá z pozice přírodní a technické nezralosti, nýbrž z pozice síly. Duchovní a materiální schopnosti současné společnosti jsou dnes nezměrně větší než kdy dříve – což znamená, že nezměrně větší než kdy dříve je dnes i míra vlády společnosti nad individuem. Naše společnost poráží odstředivé síly spíše technicky než terorem: základ toho tvoří ohromná výkonnost a zvyšující se životní standard.

Kritická teorie současné společnosti hodlá zkoumat, odkud tyto vývojové kroky vycházejí a jaké jsou jejich dějinné alternativy – je teorií analyzující společnost ve světle jejích využívaných, nevyužívaných či



zneužívaných kapacit, umožňujících zlepšování lidské situace. Podle jakých měřítek se však tato kritika uskutečňuje?

Určitou roli hrají jistě hodnotící soudy. Etablovaný způsob organizace společnosti je měřen jinými možnými způsoby, způsoby, o nichž se předpokládá, že skýtají usnadnění lidského boje o existenci lepší šance; určitá historická praxe je měřena jejími vlastními dějinnými alternativami. Od samého začátku je tak jakákoli kritická teorie společnosti konfrontována s problémem historické objektivnosti, s problémem, který vyvstává ve dvou bodech, kde analýza implikuje hodnotící soudy:

1. soud, že lidský život stojí za to, aby se žil či spíše, že je možno a nutno jej takto formovat. Tento soud je základem všeho duchovního úsilí; je to apriorní východisko teorie společnosti a jeho odmítání (které je zcela logické) znamená zavržení samotné teorie.

2. soud, že v dané společnosti existují specifické možnosti zlepšování lidského života i specifické cesty a prostředky k realizaci těchto možností. Kritická analýza musí objektivně platnost těchto soudů dokázat a dokazování musí být prováděno na empirickém základě. Etablovaná společnost má k dispozici prokazatelnou kvantitu kvalitních duchovních a materiálních zdrojů. Jak lze těchto zdrojů využívat pro optimální vývoj a uspokojování individuálních potřeb a vloh při minimální míře těžké práce a bídy? Teorie společnosti je teorií historickou a dějiny samy jsou říší nutnosti. Je tedy třeba se ptát: které z různých možných a skutečných způsobů organizování a využívání existujících zdrojů skýtají pro optimální vývoj největší šanci?

Pokus o odpověď na tuto otázku vyžaduje řadu počátečních abstrakcí. K uvedení a určení možností optimálního vývoje musí kritická teorie abstrahovat od skutečné organizace a aplikace společenských zdrojů i od výsledků této organizace a aplikace. Taková abstrakce, která odmítá přijímat daný svět faktů jako souvislost s definitivní platností, taková „transcendující“ analýza fakt ve světle jejich potlačených a popřených možností nezastupitelně patří ke struktuře společenské teorie. Je protikladná každé metafyzice díky přísně dějinnému charakteru transcendence.<sup>1</sup> „Možnosti“ musí být v dosahu dané společnosti; musí být určitelnými cíli praxe. Z toho plyne, že abstrakce od existujících institucí musí vyjadřovat skutečnou tendenci – to znamená jejich změna musí být reálnou potřebou daného obyvatelstva. Teorie společnosti se musí zabývat dějinnými alternativami, které v etablované společnosti kolují jako podvratné tendence a síly. Hodnoty spjaté s alternativami se stávají skutečností, když je do ní

<sup>1</sup> Výrazů „transcendovat“ a „transcendence“ se zde používá zcela v empirickém, kritickém smyslu: v teorii a praxi označují tendence, které v dané společnosti „překračují“ etablovaný svět jazyka a jednání ve směru jeho dějinných alternativ (reálných možností).

přesadí historická praxe. Při společenské změně ztrácejí teoretické pojmy svou platnost.

Zde však konfrontuje rozvinutá industriální společnost kritiku se situací, která ji připravila o celou její bázi. Technický pokrok, rozšířený do celého systému vlády a usměrňování, vyvolává formy života (a vlády), které postihují síly bojující proti systému, a jak se zdá, porážejí či vyvracejí všechny protest ve jménu historické perspektivy, ve jménu osvobození od těžké práce a nadvlády. Zdá se, že současná společnost je schopna znemožnit sociální změnu – kvalitativní změnu, která by v zásadě prosazovala jiné instituce, nový směr výrobního procesu, nové způsoby lidské existence. Takové znemožnění změny je snad tím nejskvělejším výkonem rozvinuté industriální společnosti: všeobecné akceptování „národních požadavků“, systém dvou stran, rozklad pluralismu, tajné srozumění mezi kapitálem a organizovaným dělnictvem v silném státě – to všechno jen svědčí o integraci protikladů, jež je výsledkem i podmínkou tohoto výkonu.

Stručné srovnání stadia, v němž se teorie industriální společnosti vytvářela, a její současné situace, může pomoci ukázat, jak se měnila základna kritiky. Když v první polovině devatenáctého století kritická teorie industriální společnosti vznikla a vypracovala první pojmy alternativ, získala v historickém zprostředkování mezi teorií a praxí, hodnotami a skutečností, potřebami a cíli svou konkrétnost. Toto dějinné zprostředkování se odehrávalo ve vědomí a v politické akci obou velkých tříd, které proti sobě ve společnosti stály: buržoazie a proletariátu. V kapitalistickém světě jsou stále ještě základními třídami. Kapitalistický vývoj však změnil strukturu a funkci těchto obou tříd tak, že již, jak se zdá, nejsou nositeli historické přeměny. Převažující zájem o uchování a vylepšení institucionálního statu quo sjednocuje někdejší antagonisty v nejrozvinutějších sférách současné společnosti. A ve stejné míře, v níž zajišťuje technický pokrok růst a soudržnost komunistické společnosti, ustupuje právě idea kvalitativní změny před realistickými pojmy neexpozivní evoluce. Za absence prokazatelných nositelů hybných sil společenské změny se kritika zvrhá ve vysokou abstrakci. Neexistuje žádná základna, na níž by se sešly teorie a praxe, myšlení a jednání. Nejempiričtější analýza dějinných alternativ se jeví jako nerealistická spekulace, zaujetí jí jako věc osobní (či skupinové) preference.

A přece: vyvrací tato absence teorii? Tváří v tvář zjevně rozporným skutečným trvá kritická analýza i nadále na tom, že potřeba kvalitativní změny je stejně naléhavá jako dříve. Kdo ji požaduje? Odpověď je i nadále tatáž: společnost jako celek pro každého svého člena. Spojení rostoucí produktivity a narůstajících destrukcí, člověk na pokraji propasti zničení, vzdání se přemýšlení, naděje a obavy spojené s rozhodováním existující moci, uchovávání bídy vedle bezpříkladného bohatství – to všechno konstituuje nejneustrannější obžalobu – a to přesto, že nic z toho netvoří *raison d'être* této společnosti, nýbrž jen její vedlejší produkt: její pronikavá racionalita, která podporuje výkonnost a růst, je sama iracionální.



Skutečnost, že ohromná většina obyvatelstva tuto společnost akceptuje a je vedena k tomu, aby ji akceptovala, nedokazuje, že ona společnost je méně iracionální a že zasluhuje méně pokárání. Rozlišování mezi pravým a falešným vědomím, skutečným a bezprostředním zájmem je stále smysluplné, ale toto rozlišování samo musí být ověřeno. Lidé musejí dospět k tomu, aby je viděli. Musejí dojít od falešného vědomí k pravému, od svých bezprostředních zájmů k zájmům skutečným. Toho mohou dosáhnout jen tehdy, když se pro ně skutečnou potřebou stane změna životního způsobu, popření, zřeknutí se i toho pozitivního. Právě tuto potřebu je etablovaná společnost s to potlačovat v té míře, v níž je schopna „poskytovat“ „statky“, v rostoucí míře využívat vědeckého podmaňování přírody k vědeckému podmaňování člověka.

V porovnání s celkovou povahou vymožeností rozvinuté industriální společnosti zůstala kritická teorie bez racionální základny k transcendenci této společnosti. Teoretickou strukturu samu vyplňuje vakuum, protože kategorie kritické teorie společnosti vznikaly v období, v němž se potřeba odmítání a podvracení ztělesňovala v jednání výkonných sociálních sil. Těmito kategoriemi byly v podstatě negativní a opoziční pojmy, které určovaly reálné rozpory evropské společnosti devatenáctého století. Sama kategorie „společnost“ vyjadřovala akutní konflikt mezi sociální a politickou sférou – antagonismus společnosti a státu. Podobně označovaly pojmy jako „individuum“, „třída“, „soukromé“ a „rodina“ sféry a síly, které ještě v etablovaných poměrech nebyly integrovány – sféry napětí a rozporu. Rostoucí integrací industriální společnosti ztrácejí tyto kategorie svůj kritický obsah a mají tendenci stávat se popisnými, matoucími či operačními termíny.

Pokus o opětovné získání kritické intence těchto kategorií a porozumění tomu, jak byl jejich obsah znehodnocen společenskou skutečností, vypadá od samého začátku jako odklon od teorie spjaté s dějinnou praxí k abstraktnímu, spekulativnímu myšlení: od kritiky politické ekonomie k filozofii. Tento ideologický charakter kritiky vyplývá ze skutečnosti, že analýza byla nucena vycházet z pozice společenských tendencí, které nejsou ani pozitivní ani negativní, ani produktivní, ani destruktivní. Moderní industriální společnost je prostoupena identitou těchto protikladů – jde o celek. Teorie však nemůže být zároveň postavena na pouhé spekulaci. Musí být v pozici historické, tj. musí být založena ve schopnostech dané společnosti.

Tato dvojznačná situace zahrnuje ještě zásadnější dvojznačnost. *Jedno-  
rozměrný člověk* bude kolísat vesměs mezi dvěma základně protikladnými hypotézami: 1. že rozvinutá industriální společnost je s to zabraňovat na dohlednou dobu kvalitativní změně; 2. že zde jsou síly a tendence, které mohou toto omezení prolomit a společnost rozbít. Nevěřím, že se dá odpovědět jasně. Obě tendence existují vedle sebe – a dokonce jedna obsahuje druhou. První tendence je dominantní a všechny podmínky nutné pro zvrát jsou využívány k prevenci změny. Snad může situaci změnit

neštěstí, ale pokud nebude v lidském vědomí a jednání negováno to, co se dělá a co se chrání, pak nepovede ke změně ani katastrofa.

V ohnisku analýzy je rozvinutá industriální společnost, v níž nefunguje technický aparát výroby a rozdělování (při stálém růstu automatizovaného sektoru) jako úhrnná suma pouhých nástrojů, které mohou být izolovány od svých společenských a politických účinků, nýbrž spíš jako systém, jímž jsou *a priori* určovány produkt aparátu i operace k jeho osbluze a rozšiřování. V této společnosti má výrobní aparát tendenci k totalitarizaci v té míře, v níž určuje nejen společensky potřebná povolání, dovednosti a postoje, nýbrž i individuální potřeby a přání. Vyrovnává tak protiklad mezi soukromou a veřejnou existencí, mezi individuálními a společenskými potřebami. Technika slouží tomu, aby zaváděla nové, účinnější a příjemnější formy sociální kontroly a sociální soudržnosti. Totalitní tendence se prosazuje, jak se zdá, ještě v jiném smyslu – tím, že se šíří na méně rozvinuté, dokonce předindustriální oblasti světa a tím, že vytváří ve vývoji kapitalismu a komunismu určité podobnosti.

Vzhledem k totalitním rysům této společnosti nelze již udržet tradiční pojem „neutrálnosti“ techniky. Technika jako taková nemůže být oddělována od spotřeby, která jí je vytvářena; technologická společnost je systémem panství působícím již v pojmu a výstavbě techniky.

Způsob, jak společnost organizuje život svých členů, zahrnuje počáteční volbu mezi dějinnými alternativami, které jsou určovány tradiční úrovní hmotné a duchovní kultury. Volba sama vyplývá ze hry panujících zájmů. *Anticipuje* zvláštní způsoby přeměny člověka a přírody a jejich využívání a jiné zamítá. Je to jeden projekt realizace mezi jinými.<sup>2</sup> Jestliže však tento projekt jednou ovlivňoval základní instituce a poměry, má sklon k tomu stávat se výlučným a určovat vývoj společnosti jako celku. Jako technologické univerzum je rozvinutá industriální společnost *politickým* univerzem – nejpozdnějším stupněm realizace specifického dějinného projektu – totiž zkušeností, přetvářením a organizováním přírody jako pouhé látky k ovládnutí.

Jak se tento projekt rozvíjí, utváří celý svět jazyka a jednání, duchovní a materiální kultury. V médiu techniky se slévají kultura, politika a ekonomika ve všudypřítomný systém, který do sebe všechny alternativy buď pojímá nebo je vylučuje. Produktivita a růstový potenciál tohoto systému stabilizují společnost a udržují v rámci panství technický pokrok. Technologická racionalita se stala racionalitou politickou.

Při výkladu známých tendencí rozvinuté industriální společnosti jsem jen

<sup>2</sup> Termín „projekt“ zdůrazňuje ve vztahu k dějinné determinaci prvek svobody a odpovědnosti: spojuje autonomii a náhodnost (contingency). V tomto smyslu se používá v díle Jean Paul Sartra. Více viz kapitola 8.



zřídka používal zvláštních odkazů. Reálie jsou shrnuty a popsány v obsáhlé sociologické a psychologické literatuře o technice a sociální změně, vědeckém vedení podniku, korporativním podnikání, změnách charakteru průmyslové práce a pracovní síly atd. Existuje mnoho neideologických analýz fakt – jako na příklad Berle a Means, *The Modern Corporation and Private Property*, zprávy ze 76. kongresu Temporary National Economic Committee o *Koncentraci ekonomické moci*, publikace AFL-CIO o *Automatizaci a velkých technologických změnách*, ale také obsažené v *News and Letters* a v *Correspondence* z Detroitu. Chtěl bych upozornit i na veliký význam díla C. Wright Millse a studií, které byly často pro zjednodušování, přehánění a žurnalistickou bezstarostnost přijímány nevráživě – do této kategorie patří knihy Vance Packarda *The Hidden Persuaders*, *The Status Seekers* a *The Waste Makers*, kniha Williama H. Whytea *The Organisation Man*, kniha Freda J. Cooka *The Warfare State*. Vzhledem k nedostatečné teoretické analýze jsou však v těchto dílech i nadále neodhaleny a chráněny kořeny popsaných poměrů; ale jsou-li dovedeny k tomu, aby mluvily samy o sobě, hovoří jasnou řečí. Snad si opatříme nejprůkaznější materiál tím, když budeme prostě po několik dní sledovat hodinu televizní program či poslouchat rozhlas na středních vlnách a při tom nevypneme reklamní vysílání.

V ohnisku mých analýz jsou tendence v nejvyvinutějších současných společnostech. V těchto společnostech i mimo ně existují široké oblasti, kde popsané tendence nepřevládají – řekl bych: ještě nepřevládají. Tyto tendence projektují a nabízím několik hypotéz, nic víc.

## JEDNOROZMĚRNÁ SPOLEČNOST



## 1. NOVÉ FORMY KONTROLY

V rozvinuté industriální společnosti převládá pohodlná bezkonfliktní, demokratická nesvoboda, jež je znakem technického pokroku. Co by mohlo být ve skutečnosti při mechanizování společensky nutných, ale namáhavých prací racionálnější než potlačování individuality; koncentrace individuálních podniků v efektivnější, produktivnější svazy; regulování svobodné konkurence mezi různými dobře vybavenými ekonomickými subjekty; oklešťování privilegií výsostných národních práv, která omezují mezinárodní organizaci zdrojů. Že s sebou tento technologický řád nese politickou a intelektuální koordinaci může být povážlivé a zároveň mnohoslibné.

Práva a svobody, které představovaly na začátku v raných stupních industriální společnosti životně důležité faktory, na vyšším stupni této společnosti ustupují: ztrácejí svou tradiční racionalitu a obsah. Svoboda myšlení, slova a svědomí – stejně jako svobodné hospodaření, jehož podpoře a ochraně sloužily – byly v podstatě *kritickými* idejemi, jejichž posláním bylo nahrazovat zastaralou materiální a duchovní kulturu kulturoproduktivnější a racionálnější. Jednou institucionalizována, sdílejí tato práva a svobody osud té společnosti, jejíž integrální součástí se staly. Úspěch ruší své předpoklady.

V míře, v níž se stává reálnou možností osvobození od nedostatku, které je konkrétní substancí vši svobody, ztrácejí svůj dřívější obsah svobody, příslušející nižšímu stupni produktivity. O svou základní kritickou funkci ve společnosti jsou oloupeny nezávislost myšlení, autonomie, právo na politickou opozici a zdá se, že tato společnost je stále více s to uspokojovat potřeby individuů způsoby své vlastní organizace. Taková společnost může právem požadovat, aby byly její principy a instituce akceptovány a může omezovat opozici na diskusi a požadování alternativních politických praktik v rámci statu quo. Zdá se, že v tomto ohledu je málo důležité, zda se stále většího uspokojování potřeb dosahuje pomocí autoritativního či neautoritativního systému. V podmínkách stoupajícího životního standardu se jeví nesouhlas se systémem jako takovým jako společensky nesmyslný, a to tím více, čím více by vedl k citelným hospodářským a politickým újmám a ohrožoval hladké fungování celku. Aspoň pokud jde o uspokojování životních potřeb, není, jak se zdá, žádný důvod, proč by se měla

výroba a rozdělování statků a služeb rozvíjet prostřednictvím konkurence mezi individuálními svobodami.

Od samého počátku nebyla svoboda podnikání vůbec žádným požehnáním. Jako svoboda pracovat či hladovět znamenala pro převážnou většinu obyvatelstva trápení, nejistotu a strach. Kdyby již individuum nebylo nuceno osvědčovat se na trhu jako svobodný ekonomický subjekt a tento druh svobody by vymizel, bylo by to jednou z největších vymožeností civilizace. Technologické procesy mechanizace a standardizace by mohly uvolňovat individuální energii pro ještě neznámou sféru svobody, rozprostírající se za hranicemi nutnosti. Změnila by se vnitřní struktura lidské existence; individuum by bylo osvobozeno od cizích potřeb a možností, které mu ukládá svět práce. Individuum by mělo svobodu rozhodovat o svém životě autonomně a to by také bylo jeho charakteristickým rysem. Kdyby mohl být výrobní aparát organizován a řízen k uspokojování životních potřeb, pak by mohla být jeho kontrola centralizována; taková kontrola by individuální autonomii neomezovala, nýbrž umožňovala.

To je cíl daný schopnostmi rozvinuté industriální civilizace, „účel“ technologické racionality. Ve skutečnosti se však uplatňuje tendence protikladná: aparát prosazuje v pracovní době i ve volném čase, v hmotné i duchovní sféře jako ekonomický a politický požadavek svou ochranu a expanzi. V důsledku toho, jak tato civilizace organizovala svou technickou bázi, směřuje současná industriální společnost k totalitní. Neboť „totalitní“ neznamená jen teroristickou politickou organizaci společnosti, nýbrž i neteroristickou ekonomicko-technickou organizaci, která se uplatňuje manipulováním potřeb prostřednictvím tradičních zájmů. Vyhýbá se vzniku účinné opozice vůči celku. Totalitarismus znamená nejen zvláštní formu vlády nebo stranického panství, nýbrž i zvláštní systém výroby a rozdělování, který je zcela slučitelný s „pluralismem“ stran, novin, „vyrovňavajících se sil“ etc.<sup>1</sup>

Politická moc se dnes prosazuje prostřednictvím své nadvlády nad strojovým procesem a technickou organizací aparátu. Řízení rozvinutých a rozvíjejících se industriálních společností se může potvrzovat a zabezpečovat jen tehdy, když se jim podaří mobilizovat, organizovat a využívat veškerou technickou, vědeckou a mechanickou produktivitu, kterou má industriální civilizace k dispozici. A tato protivivita mobilizuje společnost jako celek víc než všechny partikulární či skupinové zájmy i mimo ně. Strohé faktum, že fyzická (jen fyzická?) síla stroje překonává sílu individua či každé zvláštní skupiny individuí, činí ze stroje v každé společnosti, jejíž základní organizace je organizací strojového procesu, nejúčinnější politický nástroj. Politickou tendenci však lze obrátit; moc stroje je v podstatě jen nahromaděnou a projektovanou mocí člověka. V té míře, v níž je svět práce

1. Viz s. 62.



chápan a v důsledku toho i mechanizován jako stroj, stává se pro člověka potenciální bází nové svobody.

Současná industriální civilizace dokazuje, že dosáhla stupně, na němž již nemůže být „svobodná společnost“ adekvátně definována v tradičních pojmech ekonomických, politických a duchovních svobod; ne proto, že by tyto svobody přestaly mít význam, nýbrž proto, že mají příliš velký význam, aby mohly zůstat omezeny na tradiční formy. V souhlase s novými schopnostmi společnosti jsou potřebné i nové způsoby realizace.

Takové nové způsoby lze jen naznačovat v negativních pojmech, protože směřují k negaci pojmů vládnoucích. Ekonomická svoboda by tak znamenala osvobození od ekonomie – od kontroly ekonomickými silami a prostředky; osvobození od denního boje o existenci, od nutnosti vydělávat si na své živobytí. Politická svoboda by znamenala osvobození individuí od politiky, která by už neprováděla žádnou účinnou kontrolu. Podle toho by duchovní svoboda znamenala restauraci individuálního myšlení, které je nyní vstřebáváno masovou komunikací a indoktrinací, došlo by k odbourání „veřejného mínění“ i s jeho tvůrci. Nerealistické znění těchto tvrzení není dáno jejich utopickým charakterem, nýbrž velikostí sil, které brání jejich realizaci. Nejúčinnější a nejhouževnatější forma boje proti osvobození spočívá v tom, že se lidem naočkovávají hmotné i duchovní potřeby zvětšující zastaralé formy boje o existenci.

Intenzita, uspokojování a dokonce charakter lidských potřeb překračujících biologickou úroveň, jsou vždy určeny a priori. Je-li možnost něco dělat či nedělat, z něčeho se těšit či to ničit, mít nebo odmítat chápána jako potřeba nebo ne, závisí na tom, zda může být pro vládnoucí celospolečenské instituce a zájmy chápána jako žádoucí a nutná nebo ne. V tomto smyslu jsou lidské potřeby potřebami historickými, a v té míře, v níž společnost vyžaduje represivní vývoj individua, podléhají jeho potřeby i jejich uspokojování kritickým měřítkům přehlížejícím individuum.

Můžeme rozlišovat potřeby pravé a nepravé. „Nepravé“ jsou ty, které individuu ukládají partikulární společenské síly, mající zájem o jeho potlačení; ty potřeby, které zvětšují dřinu, agresivitu, bídu a nespravedlnost. Jejich uspokojování může být pro individuum vrcholně radostné, avšak toto štěstí není stavem, který se musí uchovávat a chránit, neboť slouží tomu, aby tlumil vývoj schopnosti (své vlastní a schopnosti druhých) poznávat nemoc celku a využívat šanci k léčení této nemoci. Výsledkem pak je euforie v neštěstí. Do této kategorie patří většina převládajících nepravých potřeb, jako například uvolňovat se v souhlase s reklamou, těšit se, oddávat se tomu co druzí, konzumovat, nenávidět a milovat to, co milují a nenávidí druzí.

Takové potřeby mají společenský obsah a společenskou funkci a jsou determinovány vnějšími silami, nad nimiž nemá individuum žádnou kontrolu; vývoj a uspokojování těchto potřeb jsou heteronomní. Je zcela lhostejné, nakolik se staly potřebami samotného individua a nakolik jsou

reprodukovány a upevňovány podmínkami jeho existence; je zcela lhostejno, nakolik se s nimi identifikuje a v jejich uspokojování se opětovně nalézá – zůstávají tím, čím byly od samého počátku – produkty společnosti, jejichž dominantním zájmem je potlačování.

Převládání represivních potřeb je hotovou skutečností, která byla přijata jako neznalost a porážka, ale skutečností, která musí být odstraněna v zájmu šťastnějšího individua i všech těch, jejichž bída je cenou za toto uspokojení. Jediné potřeby, které mají neomezený nárok na uspokojování, jsou potřeby vitální – obživa, odívání a bydlení na dosažitelné kulturní úrovni. Uspokojování těchto potřeb je podmínkou realizování všech potřeb ostatních, nesublímovaných i sublimovaných.

Pro každé vědomí a svědomí, pro každou zkušenost, která nebere vládnoucí společenské zájmy jako nejvyšší zákon myšlení a chování, je běžné univerzum potřeb a jejich uspokojování snadno zpochybnitelnou skutečností – a to v ohledu na pravdu a nepravdu. Tyto pojmy jsou naprosto historické stejně, jako je historická jejich objektivnost. Soud o potřebách a jejich uspokojování zahrnuje v daných podmínkách měřítko priority – měřítko, která se týká optimálního vývoje individua, všech individuí při optimálním využívání materiálních i duchovních zdrojů, jež má člověk k dispozici. Tyto zdroje lze spočítat. „Pravda“ a „nepravda“ potřeb označují objektivní podmínky v té míře, v níž jsou obecně platnými měřítky všeobecné uspokojování životních potřeb a mimo ně postupující zmírňování dřiny a chudoby. Avšak jako měřítko historická se nemění jen podle sféry a stupně vývoje, určovat je lze jen ve (větším či menším) protikladu k měřítkům vládnoucím. Jaký tribunál si může činit nárok na to být při takovém rozhodování autoritou?

V poslední instanci musí na otázku, co jsou pravé a nepravé potřeby, odpovědět sama individua, to znamená pokud a když jsou tak svobodná, aby na ni dávala svou vlastní odpověď. Pokud se jim autonomie neumožňuje, pokud jsou (až do hloubky svých pudů) indoktrinována a manipulována, nemůže se jejich odpověď na tuto otázku chápat jako jejich vlastní. Proto si ani žádný tribunál nemůže činit nárok rozhodovat o tom, jaké potřeby by se rozvíjet a uspokojovat měly. Každý takový tribunál je třeba odmítat, i když se tím nesprovozuje ze světa sama otázka: jak mohou lidé, kteří byli objektem efektivního a produktivního ovládnutí, vytvářet sami od sebe podmínky svobody?<sup>2</sup>

Čím racionálnější, produktivnější, techničtější a totálnější se stává represivní správa společnosti, tím obtížněji si lze představit prostředky a cesty, přes něž by mohla ovládaná individua své poddanství prolomit a vzít své osvobození do vlastních rukou. Nápad vnučovat celé společnosti rozum je ovšem paradoxní a budí pohoršení v každé společnosti – i když lze

2. Viz s. 56.



ovšem pochybovat o spravedlnosti té společnosti, která tuto myšlenku zesměšňuje. Každé osvobození závisí na uvědomění si poddanství a vzniku tohoto vědomí brání vždy nadvláda těch potřeb a jejich uspokojování, které se staly velkou měrou záležitostí individua. Tento proces nahrazuje vždy systém preformování jiným systémem; optimálním cílem je náhrada nepravých potřeb pravými, zřeknutí se represivního uspokojování.

Charakteristickým rysem rozvinuté industriální společnosti je, že aktivně potlačuje ty potřeby, které touží po osvobození – osvobození také od toho, co je snesitelné, výhodné a pohodlné – zatímco nadbytečně podporuje a dává prostor ničivé moci a potlačující funkci společnosti. Sociální kontrola si při tom vynucuje mohutnější potřebu výroby a spotřeby zbytečných věcí; potřebu otupující práce tam, kde již není skutečně nutná; potřebu takového uvolňování, které toto otupování mírní a tím prodlužuje; potřebu uchovávat takové klamné svobody jako volnou soutěž při předepsaných cenách, svobodný tisk, který je sám sobě cenzorem, svobodnou volbu mezi značkovým zbožím a zařízením.

V podmínkách nadvlády represivního celku lze svobodu přeměnit v mohutný nástroj ovládnutí. Pole, v němž se může individuum svobodně rozhodovat, není pro určení stupně lidské svobody rozhodující, rozhodující však je, co se volit může a co individuum skutečně volí. Kritérium svobodné volby nemůže být nikdy kritériem absolutním, není však také zcela relativní. Svobodná volba pánů neodstraňuje ani pány ani otroky. Svobodná volba v podmínkách široké rozmanitosti zboží a služeb neznamena žádnou svobodu, jestliže toto zboží a služby udržují sociální kontrolu nad životem námahy a strachu – tj. jestliže udržují odcizení. A žádnou autonomii nevytváří ani spontánní reprodukce vnucených potřeb individuem; ta je pouze svědectvím účinnosti kontroly.

Jestliže trváme na hloubce a účinnosti této kontroly, vystavujeme se námitce, že přeceňujeme sílu „masových médií“ a že lidé sami od sebe pocítují a uspokojují ty potřeby, které jim jsou nyní vnucovány. Tato námitka míří vedle. Preformování nezačíná masovou produkcí rozhlasu a televize a centralizací jejich kontroly. Lidé do tohoto stadia vstupují jako dlouhá léta připravovaní příjemci; rozhodující rozdíl spočívá ve vyrovnávání rozporu (nebo konfliktu) mezi daným a možným, mezi uspokojenými a neuspokojenými potřebami. Svou ideologickou funkci zde vykazuje takzvané vyrovnávání třídních rozdílů. Jestliže dělníkovi i jeho šéfovi působí potěšení sledování stejného televizního programu a vyhledávají tedy stejný druh odpočinku, jestliže je stenotypistka stejně atraktivně upravena jako dcera jejího zaměstnavatele, jestliže má černoš cadillac, čtou-li všichni stejné noviny, pak toto připodobnění není symptomem mizení tříd, nýbrž míry, v níž se podrobené obyvatelstvo podílí na uspokojování těch potřeb, které slouží uchování daného stavu.

Ostatně v nejrozvinutějších sférách současné společnosti je transformace společenských potřeb v individuální tak efektivní, že se rozdíl mezi nimi

jeví jako čistě teoretický. Je skutečně možno rozlišovat mezi masovými médii jako nástroji informace a zábavy a jako agenturami manipulace a indoktrinace? Mezi autem jako něčím obtížným a jako pohodlným zařízením? Mezi ošklivostí a pohodlností funkční architektury? Mezi prací pro národní obranu a prací pro zisky koncernu? Mezi soukromou slastí a komerční a politickou prospěšností zvýšení porodnosti?

Opět zde stojíme proti jednomu z nejvíce znepokojujících aspektů rozvinuté industriální civilizace: proti racionálnímu charakteru její iracionality. Její produktivita a výkonnost, její schopnost zvyšovat pohodlí a šířit je, plýtvání měnit v potřebu a ničení v budování, rozměr, v němž tato civilizace převádí svět objektů v prodloužení ducha a těla člověka, to všechno problematizuje samotný pojem odcizení. Lidé se ve svém zboží poznávají; ve svém autu, ve svém Hi-Fi přijímači, ve svých několikapodlažných bytech, ve svých kuchyňských přístrojích nacházejí své duše. Změnil se samotný mechanismus, jímž je individuum poutáno ke své společnosti. Sociální kontrola je zakotvena v nových potřebách, které vytvořila.

Vládnoucí formy sociální kontroly jsou v novém smyslu technologické. Technická struktura a účinnost produkčního a destruktivního aparátu byla po celý novověk hlavním prostředkem podřizování obyvatelstva etablované společenské dělbě práce. Dále byla taková integrace vždy provázena zřejmými formami nátlaku: ztráta živobytí, soudní sankce, policie, ozbrojené síly. Tak tomu je ještě dnes. Avšak v současné době se jeví technologická kontrola jako ztělesnění rozumu prospěšné všem sociálním skupinám a zájmům – v takové míře, že se každý rozpor jeví jako něco iracionálního a každý odpor jako nemožný.

Není tedy žádný div, že sociální kontrola byla v nejpokročilejších sférách této civilizace tak zvnitřněna, že dokonce v samotných kořenech omezila individuální protest. Duchovní a citové odmítání „spolupráce“ se jeví jako neurotické a bezmocné. To je sociálně psychologický aspekt politického stavu, který charakterizuje současnou éru: mizení historických sil, které, jak se zdá, na předcházejícím stupni industriální společnosti představovaly možnost nových forem existence.

Je ale možné, že termín „introjekce“ už nepopisuje způsob, jímž individuum samo od sebe reprodukuje a zvětňuje vnější kontrolu vykonávanou jeho společností. Introjekce obsahuje řadu relativně spontánních procesů, jejichž prostřednictvím já transponuje „vnější“ do „vnitřního“. To implikuje existenci vnitřní dimenze, která je od vnějších událostí odlišná a dokonce je vůči nim antagonistická – individuální vědomí a individuální nevědomí, nezávislé na veřejném mínění a veřejném chování.<sup>3</sup> Svou realitu zde má idea „vnitřní svobody“: označuje soukromý prostor, v němž se člověk stává a může zůstat „sám sebou.“

<sup>3</sup> Rozhodující roli zde hraje funkční přeměna rodiny; její „socializační“ funkce přejímají stále více vnější skupiny a média. Viz moji knihu *Eros and Civilization* (Boston 1955), s. 96 nn.



Dnes na tento soukromý prostor útočí a omezuje jej technologická skutečnost. Masová produkce a distribuce si kladou nárok na *celé* individuum a průmyslová psychologie se již dávno neomezuje na továrnu. Zdá se, že četné introjekční procesy zkostratily na skoro mechanické reakce. Výsledkem není adaptace, nýbrž *mimesis*, bezprostřední identifikace individua s *jeho* společností a tím se společností jako celkem.

Tato bezprostřední automatická identifikace (která byla snad charakteristická pro primitivní formy zespolčenšťování) se objevuje ve vysoce industriální společnosti znovu; její nová „bezprostřednost“ je však produktem chytristiky vědeckého vedení podniku a organizace. V tomto procesu je však oklešťována „vnitřní“ dimenze ducha, v níž může zapouštět kořeny opozice proti statu quo. Ztráta této dimenze, v níž má své sídlo síla negativního myšlení – kritická síla rozumu, je ideologickým opakem hrubě materiálního procesu, v němž rozvinutá industriální společnost přivádí opozici k mlčení a do souladu se sebou. Síla pokroku podřizuje rozum faktům života a dynamické schopnosti vytvářet více a závažnějších faktů ve prospěch téhož způsobu života. Výkonnost systému činí individua neschopnými poznávat, že systém neobsahuje jiná fakta, než jaká dodává represivní moc celku. Jestliže se individua znovu nacházejí ve věcech ztvárnujících jejich život, pak se to neděje proto, že individua dala věcem zákonitý řád, nýbrž že jej přijala – nikoli jako zákon fyzikální, ale jako zákon své společnosti.

Právě jsem upozornil na domnělé zpochybnění pojmu alienace v případě, že se individua identifikují s existencí jim vnucovanou a nalézají v ní svůj vlastní vývoj a uspokojení. Tato identifikace není žádným zdáním, nýbrž skutečností. Skutečnost však vytváří rozvinutější stupeň odcizení. Tento stupeň se stal zcela objektivním; odcizený subjekt je pohlcován svou odcizenou existencí. Je jen jedna dimenze – všude a ve všech formách. Vymoženosti pokroku nedovolují ideologickou obžalobu ani ospravedlnění; před jejich tribunálem se stává z „falešného vědomí“ jejich racionality vědomí pravé.

Tato absorpce ideologie skutečností však neznamena „konec ideologie“. Naopak, v jistém smyslu je rozvinutá industriální kultura *ideologičtější* než její předchůdkyně, totiž potud, že ideologie dnes vězí ve výrobním procesu samotném<sup>4</sup>. Tato věta v provokativní formě odhaluje politické aspekty panující technologické racionality. Výrobní aparát, zboží a služby, které poskytuje, „prodávají“ či vnucují sociální systém jako celek. Prostředky masové dopravy a masové komunikace, spotřební statky jako obydlí, potrava, oděv, neodolatelnost průmyslu zábavy a informace splývají s ustálenými postoji a zvyky, s duchovními a citovými reakcemi, které spojují konzumenty více či méně příjemně s producenty a jejich prostřed-

4 Theodor W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (Frankfurt 1955), s. 24 n.

nictvím s celkem. Výrobky pronikají lidmi a manipulují jimi, podporují falešné vědomí, které je vůči své falešnosti imunní. A tím, že se tyto výhodné produkty stávají přístupnými většímu množství individuí ve větším počtu společenských tříd, přestává být s nimi spojená indoktrinace reklamou; stává se životním stylem, a to dobrým – mnohem lepším než dříve –, a jako dobrý životní styl se staví na odpor kvalitativní změně. Tak vzniká vzor *jednorozměrného myšlení a chování*, v němž jsou ideje, snahy a cíle, které svým obsahem transcendují existující univerzum řeči a jednání, buď odpuzovány nebo redukovány na pojmy tohoto univerza. Jsou nově určovány racionalitou daného systému a jeho kvantitativním rozsahem.

Tato tendence může být spojována s vývojem vědecké metody: s operacionalismem v přírodních vědách, behaviorismem ve vědách společenských. Jejich společným rysem je totální empirismus při zacházení s pojmy; jejich smysl je zužován na výklad partikulárních operací a partikulárního chování. Operacionální hledisko je dobře patrné z analýzy pojmu délka, provedené P. W. Bridgmanem:

„Jednoznačně víme, co rozumíme délkou, jestliže můžeme říci, jak dlouhý je každý libovolný objekt; a fyzik mimo to nepotřebuje nic. Abychom zjistili délku nějakého objektu, musíme provádět určité fyzikální operace. Pojem délky je tedy určen, jestliže jsou určeny operace, kterými se délka měří: to znamená, že pojem délky neobsahuje nic víc než řadu operací, kterými je délka určována. Obecně nechápeme pod nějakým pojmem nic než řadu operací; *pojem má stejný význam jako odpovídající řada operací.*“<sup>5</sup>

Bridgman viděl dalekosáhlé důsledky tohoto způsobu myšlení pro celou společnost:

„Přijímání operacionálního hlediska znamená mnohem víc než pouhé omezování smyslu, který ‚pojmem‘ vyjadřujeme, dalekosáhlá změna všech našich myšlenkových návyků spočívá spíše v tom, že si pro budoucnost odnímáme možnost používat pojmy jako nástrojů našeho myšlení, pokud se v nich nevyznáme jako v operacích.“<sup>6</sup>

Bridgmanova předpověď se potvrdila. Nový způsob myšlení je dnes převládající tendencí ve filozofii, psychologii, sociologii a dalších sférách. Mnoho velmi obtížných pojmů je „eliminováno“ důkazem, že o smyslu operací nebo chování nejsme dostatečně informováni. Radikální empirický

5 P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (New York 1928), s. 5. Operacionalistické učení se od té doby vytříbilo a změnilo. Bridgman sám pojem „operace“ natolik rozšířil, že do něj zahrnul i operace teoretikovy „s papírem a tužkou“ (in: Philipp J. Frank, *The Validation of Scientific Theories* | Boston 1954 | , kapitola II). Hlavní impuls se nezměnil: je „žádoucí“, aby operace s tužkou a papírem byly schopny „konečného kontaktu, i když snad nepřímou, s instrumentálními operacemi“.

6 P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, loc. cit., s. 31.



útok (později v kapitole 7 a 8 budu zkoumat jeho nárok na empiričnost) skýtá tak metodologické ospravedlnění pro zmenšování významu ducha intelektuály – pozitivismus, který tím, že popírá transcendentující elementy rozumu, formuje akademický protějšek společensky požadovaného chování.

Mimo akademickou sféru je „dalekosáhlá změna všech našich myšlenkových návyků“ vážnější. Slouží koordinaci ideí a záměrů s ideami a záměry požadovanými vládnoucím systémem, jejich uzavření do systému a k odmítnutí těch, které jsou s tímto systémem neslučitelné. Panství takové jednorozměrné reality neznamena, že vládne materialismus a že se blíží konec duchovních, metafyzických a uměleckých zaměstnání. Naopak, existují mnohá ve stylu „společná služba boží tento týden“, „proč to jednou nezkusit s Bohem“, zenbudhistů, existencialistů, beatníků atd. Avšak takové druhy protestu a transcendence nejsou se status quo v rozporu a nejsou již negativní. Je to spíš slavnostní část praktického behaviorismu, jeho nevinná negace, a status quo je rychle stravuje jako část své zdravé potravy.

Technici politiky a dodavatelé masových informací jednorozměrné myšlení systematicky podporují. Jejich jazykový svět je plný hypotéz, které se samy potvrzují a které se, neustále a monopolisticky opakovány, mění v hypnotické definice či diktáty. „Svobodné“ jsou například ty instituce, které působí v zemích svobodného světa (s nimiž se operuje); jinými transcendentujícími druhy svobody jsou ex definitione buď anarchismus, komunismus nebo propaganda. „Socialistickými“ jsou všechny zásahy do soukromého podnikání, pokud je neprovádí samotné svobodné hospodářství (nebo nejsou dány vládními smlouvami), jako všeobecné nemocenské pojištění nebo ochrana přírody před příliš pronikavou komercializací či zřizování veřejných služeb, které mohou škodit soukromému profitu. Tato totalitní logika hotových fakt má svůj východní protějšek. Tam je svobodou životní způsob zavedený komunistickým režimem a všechny ostatní transcendentující druhy svobody jsou považovány za kapitalistické či revizionistické nebo za levé sektářství. V obou táborech nejsou neoperacionální myšlenky dovoleny a jsou podvratné. Myšlenkový pohyb je zadržován před závory, které jsou považovány za hranice samotného rozumu.

Takové omezování myšlení není jistě ničím novým. Rozvíjející se moderní racionalismus ukazuje ve své spekulativní i empirické formě nápadný protiklad mezi extrémním kritickým radikalismem ve vědecké a filozofické metodě na jedné straně a nekritickým kvietismem v chování vůči etablovaným a fungujícím společenským institucím na straně druhé. Tak prý Descartovo *ego cogitans* nechávalo nedotčena „velká veřejná tělesa“, a Hobbes byl toho názoru, že „by se přítomnému měla dát vždy přednost, že by mělo být zachovááno a považováno za to nejlepší“. Kant souhlasil s Lockem v tom, že revoluci lze ospravedlnit *tehdy a jen tehdy*, když se jí podařilo zorganizovat celek a zabránit jeho zhroucení.

S těmito přizpůsobujícími se rozumovými pojmy je však vždy v rozporu zřejmá bída a nespravedlnost „velkých politických těles“ a účinné, více méně uvědomělé vzpoury proti nim. Existovaly společenské poměry, které dovolovaly skutečně se daného stavu zříkat: existovala politická i soukromá dimenze, v níž se mohlo toto zříkání vyvíjet v účinnou opozici, která osvědčila svou sílu a platnost svých cílů.

S postupným uzavíráním této dimenze společností získává sebeomezování myšlení obecnější význam. Vzájemný vztah mezi vědeckofilozofickými a společenskými procesy, mezi teoretickým a praktickým rozumem se prosazuje „za zády“ vědců a filozofů. Společnost brání celému typu opozičního chování; tím jsou učiněny pojmy, které k němu patří, iluzorními či nesmyslnými. Historická transcendence se jeví jako transcendence metafyzická, nepřijatelná pro vědu a vědecké myšlení. Praktikováno v celku jako myšlenkový návyk, stává se operacionální a behavioristické hledisko hlediskem etablovaného univerza jazyka a jednání, potřeb a snah. „Lest rozumu“ pracuje, jako tak často, v zájmu existujících sil. Trvání na operacionálních a behavioristických pojmech se obrací proti snahám o osvobození myšlení a chování od dané skutečnosti a proti úsilí *ve prospěch* potlačených alternativ. Teoretický a praktický rozum, akademický a sociální behaviorismus se potkávají na společné půdě: na půdě rozvinuté společnosti, která přeměňuje vědecký a technický pokrok v nástroj panství.

„Pokrok“ není žádným neutrálním pojmem, pohybuje se k určitým cílům a tyto cíle jsou určovány možnostmi zlepšování lidské situace. Rozvinutá industriální společnost se blíží stadiu, v němž bude další pokrok vyžadovat radikální změnu panujícího směru a organizace pokroku. Tohoto stadia by se dosáhlo, kdyby byla materiální výroba (včetně nutných služeb) tak automatizována, aby byly uspokojeny všechny životní potřeby a nutná pracovní doba se snížila na zlomek jejího celkového trvání. Od tohoto bodu by začal technický pokrok překračovat říši nutnosti, v níž sloužil jako nástroj panství a vykořisťování, což opět omezovalo jeho racionalitu; technika by byla podřízena volné hře schopností v boji o usmíření přírody a společnosti.

Takový stav je zachycen v Marxově pojmu „zrušení práce“. Zdá se, že výraz „pacifikovaná existence“ je lépe vhodný k tomu, aby označoval dějinnou alternativu vůči světu pohybujícímu se v důsledku internacionálního konfliktu, který rozpory v etablované společnosti transformuje a suspenduje – na pokraji celosvětové války. „Pacifikovaná existence“ znamená, že se boj člověka s člověkem a s přírodou rozvíjí v podmínkách, v nichž již nejsou navzájem soutěžící potřeby, přání a snahy organizovány tradičními silami, které mají zájem o panství a chudobu – což je organizace zvěčňující ničivé formy tohoto boje.

Dnešní boj proti této dějinné alternativě má pevnou masovou základnu v podrobeném obyvatelstvu a svou ideologii v přísné orientaci myšlení a chování na daný svět faktů. Posilován výkony vědy a techniky, osprave-



dlněn rostoucí produktivitou, vysmívá se status quo veškeré transcendenci. Tváří v tvář možnosti usmíření, na základě svých technických a intelektuálních vymožeností, se zralá industriální společnost vůči této alternativě uzavírá. Operacionalismus v teorii a praxi se stává teorií a praxí omezování. Ve své zřejmé dynamice je tato společnost zcela statickým systémem života: vždy se ve své potlačující produktivitě a prospěšném uniformování reprodukuje. Omezení technického pokroku jde ruku v ruce s jeho růstem určeným směrem. Zcela bez ohledu na politická pouta, která nasazuje status quo člověku, je tělem a duší organizován proti oné alternativě, a to tím více, čím více se zdá, že je technicky s to vytvářet pro usmíření podmínky.

Nejrozvinutější sféry industriální společnosti vykazují průběžně oba tyto rysy: tendenci k zdokonalování technologické racionality a intenzivní snahy o to udržet tuto tendenci v rámci existujících institucí. V tom spočívá vnitřní rozpor této civilizace: iracionální prvek její racionality. Je to symbol jejich vymožeností. Industriální společnost, která si osvojila techniku a vědu, je organizována tak, aby stále více ovládala člověka i přírodu, aby stále lépe využívala jejich zdrojů. Iracionální se stává v okamžiku, kdy úspěch těchto snah otevírá novou dimenzi lidské realizace. Organizace pro mír se liší od organizace pro válku; instituce, které sloužily boji o existenci nemohou sloužit pacifikaci existence. Život jako účel je kvalitativně odlišný od života jako prostředku.

Takový kvalitativně nový způsob existence se nemůže nikdy chápat jako pouhý vedlejší produkt ekonomických a politických změn, jako více či méně spontánní produkt nových institucí, tvořících nutné podmínky. Kvalitativní změna zahrnuje i změnu technické báze, na níž tato společnost spočívá, báze, která umožňuje nepřetržitou existenci ekonomických a politických institucí, pomocí nichž je upevňována „druhá příroda“ člověka jako objektu agresivního spravování. Techniky industrializace jsou politickými technikami; jako takové rozhodují předem o možnostech rozumu a svobody.

Ovšem práce musí předcházet redukci práce a industrializace musí předcházet rozvoji lidských potřeb a jejich uspokojování. Protože však veškerá svoboda závisí na ovládnutí cizí nutnosti, závisí realizace svobody na technikách tohoto ovládnutí. Nejvyšší produktivitu práce lze použít k zvětšení práce a nejvýkonnější industrializace může sloužit omezování potřeb a manipulování jimi.

Jestliže se dosáhne tohoto bodu, rozšíří se panství – v masce nadbytku a svobody – na všechny sféry soukromé a veřejné existence, integruje všechnu skutečnou opozici a absorbuje všechny alternativy. Technologická racionalita vyjevuje svůj politický charakter tím, že se stává velkým hybatelem lepšího panství a vytváří opravdu totalitní svět, v němž jsou drženy společnost a příroda, duch a tělo ve stavu neustálé pohotovosti k obraně tohoto světa.

## 2. UZAVŘENÍ POLITICKÉHO UNIVERZA

Totálně mobilizovaná společnost, vytvářející se v nejrozvinutějších oblastech industriální civilizace, spojuje v produktivní jednotě rysy státu blahobytu a rysy státu válečnického (Warfare State). Ve srovnání se svými předchůdkyněmi je skutečně „novou společností“. Tradiční zdroje neklidu jsou nyní odstraněny či izolovány, rušivé elementy kroceny. Znamé jsou hlavní tendence: národní hospodářství se soustřeďuje na potřeby velkých koncernů, přičemž vláda působí jako podněcující, podporující a mnohdy dokonce kontrolující síla; propletenost tohoto hospodaření s celosvětovým systémem vojenských paktů, monetárních dohod, technické pomoci a vývojových plánů; postupné vyrovnávání dělníků s úrovní zaměstnanců, vedoucích typů v zaměstnavatelských a zaměstnaneckých organizacích, činností ve volném čase a přání různých sociálních tříd; podpora prestabilizované harmonie mezi vědou a požadavky národa; útoky na soukromou sféru všudypřítomným veřejným míněním; komunikační síla masových médií proniká až do ložnic.

V politické sféře se tato tendence projevuje nápadným sjednocováním či konvergencí protikladů. Systém dvou stran v zahraniční politice opomíjí vzhledem k hrozbě mezinárodního komunismu konkurující skupinové zájmy a rozšiřuje se do vnitřní politiky, v níž jsou stále méně odlišitelné programy i velkých stran, a to díky jejich pokrytectví a klišé. Toto sjednocování protikladů působí na možnosti společenské změny právě tam, kde postihuje vrstvy, na jejichž zádech se systém rozvíjí – to znamená právě ty třídy, jejichž existence kdysi ztělesňovala opozici proti systému jako celku.

Ve Spojených státech zjišťujeme smluvenou hru a alianci mezi světem obchodu a organizovaného dělnictva; v práci *Labor Looks at Labor: A Conversation*, kterou r. 1963 publikoval Center for the Study of Democratic Institutions, se nám sděluje následující:

„Došlo k tomu, že odbory se ve svých vlastních očích staly téměř neodlišitelnými od koncernu. Stojíme dnes před takovým fenoménem, že odbory a koncerny vystupují společně jako lobbyisté. Odbory nejsou s to přesvědčit dělníky vyrábějící rakety o tom, že podnik, v němž pracují, je jejich protivníkem, když i koncernu i odborům jde o to, aby se v souvislosti s výrobou raket zajistily větší smlouvy a obě



strany se pokoušejí o to podřídit si jiné průmyslové podniky zabezpečující obranu, nebo když se společně objevují v Kongresu a společně žádají, aby se dejme tomu vyráběly rakety místo bombardovacích letadel, a to vždy podle toho, na co právě mají uzavřenou smlouvu.“

Britská Labour Party, jejíž vůdci soutěží se svými konzervativními oponenty o to, kdo lépe zastává národní zájmy, nelituje námahy, aby zachránila byť i jen skromný program částečného znárodnění. V Západním Německu, kde byla dána komunistická strana do klatby, prokazuje sociálně demokratická strana přesvědčivě svou ctihodnost tím, že se oficiálně zřekla svých marxistických programů. Taková je situace ve vedoucích průmyslových zemích Západu. Na Východě svědčí postupné zmírňování přímé politické kontroly o tom, že se zde stále více spoléhají na účinnost technických kontrol jako nástroje panství. Pokud jde o silné komunistické strany ve Francii a Itálii, potvrzují obecný trend tím, že se hlásí k minimálnímu programu, který odkládá revoluční uchopení moci ad acta, a přijímá pravidla parlamentní hry.

Je však nesprávné považovat francouzskou a italskou stranu za „cizí“ v tom smyslu, že jsou podporovány zahraniční mocnostmi. Tato propaganda však obsahuje nechtěně pravdivé jádro: jsou totiž potud cizí, že jsou to svědkové minulých (nebo budoucích) dějin v současnosti. Jestliže se rozhodly pracovat v rámci etablovaného systému, pak to není jen z taktických důvodů a ve smyslu krátkodobé strategie, nýbrž proto, že jejich společenská báze se v důsledku přeměny kapitalistického systému oslabila a její cíle změnily (zcela jako cíle Sovětského svazu, jenž tuto změnu politiky stvrdil). Tyto národní komunistické strany hrají historickou roli legálních opozičních stran, „odsouzených“ ke ztrátě radikalismu. Je to svědectví hloubky a šířky kapitalistické integrace poměrů, která působí, že se kvalitativní rozdíly mezi soupeřícími zájmy jeví jako kvantitativní rozdíly v rámci etablované společnosti.

Není nutná žádná hluboká analýza, aby se našly důvody těchto vývojových pochodů. Všimněme si Západu: dřívější konflikty ve společnosti byly modifikovány a urovnávány díky dvojímu (a na vzájemném působení založenému) vlivu technického pokroku a mezinárodního komunismu. Třídní boje slábnou a „rozpory imperialismu“ nejsou díky vnějším hrozbám vyhrocovány. Mobilizována proti vnějším hrozbám, vyznačuje se kapitalistická společnost takovou vnitřní jednotou a koherencí, jakou dřívější stupně industriální civilizace neznaly. Je to koherence, která má velice materiální základy; mobilizace proti nepříteli působí na výrobu a zaměstnanost jako mocný podnět a tím způsobem udržuje vysoký životní standard.

Na této půdě spočívá univerzum správních aktů, jimiž jsou kontrolovány nálady na burze a stabilizovány konflikty blahodárnými vlivy rostoucí produktivity a hrozící jaderné války. Je tato stabilizace „časově vymezená“

v tom smyslu, že nechává nedotčeny kořeny konfliktů, které objevil v kapitalistickém způsobu výroby Marx (rozpor mezi soukromým vlastnictvím výrobních prostředků a společenskou výrobou), nebo je to přeměna samotné antagonistické struktury, která ony konflikty řeší, a to tím, že je činí snesitelnými? A pokud jde o druhou alternativu, jak tato alternativa mění poměr mezi kapitalismem a socialismem, který byl chápán jako historická negace jednoho druhým?

### Znemožnění společenské změny

Klasická marxistická teorie si představuje přechod od kapitalismu k socialismu jako revoluci: proletariát ničí *politický* aparát kapitalismu, uchovává však aparát *technologický* a podřizuje jej socializaci. Momentem revoluce je kontinuita: osvobozena od iracionálních omezení a výbuchů se v nové společnosti uchovává a realizuje racionalita technologická. Je zajímavé číst, jak se o této kontinuitě vyjadřují sovětští marxisté, pro něž pojem socialismus jako negace kapitalismu znamená velmi mnoho:

„1. I když se vývoj techniky řídí ekonomickými zákony každé společenské formace, nekončí, jak je tomu u jiných ekonomických faktorů, jestliže zákony formace svou platnost ztratí. Jsou-li v procesu revoluce ničeny staré výrobní poměry, zůstává technika zachována a vyvíjí se – podrobena ekonomickým zákonům nové ekonomické formace – dále, a to zvýšeným tempem. 2. V protikladu k vývoji ekonomické báze v antagonistických společnostech se technika nevyvíjí skokem, nýbrž postupným hromaděním prvků nové kvality, zatímco prvky staré kvality mizí. 3. (to není v této souvislosti důležité).“<sup>1</sup>

Technická racionalita je v rozvinutém kapitalismu ztělesněna přesto, že je ve výrobním aparátu aplikována iracionálně. Netýká se to jen mechanizovaných fabrik, nástrojů a způsobů získávání surovin, nýbrž i způsobu práce jako adaptace na strojový proces a jeho řízení, pokud vyplývají z „vědeckého managementu“. Toto materiální zakotvení technologické racionality nemění *samo od sebe* ani zestátnění ani socializace; naopak, *toto zakotvení* je podmínkou socialistického vývoje všech výrobních sil.

Marx ovšem zastával názor, že organizace a řízení výrobního aparátu „bezprostředními výrobci“ zavede do technické kontinuity *kvalitativní* změnu: totiž výrobu pro uspokojování svobodně se rozvíjejících individuálních potřeb. Avšak v té míře, v níž etablovaný technický aparát pohlcuje ve všech sférách společnosti veřejné i soukromé existence – tj. stává se v politickém univerzu médiem kontroly a soudržnosti a toto univerzum si pracující třídy přivtělují – v té míře povede tento kvalitativní posun ke kvalitativní změně v *samotné technologické struktuře*. A taková změna by

<sup>1</sup> A. Zworikine, „The History of Technology as a Science and as a Branche of Learning; a Soviet view“, *Technology and Culture*. (Detroit, Winter 1961), s. 2.



předpokládala, že se pracující třídy celou svou existencí tomuto světu odcizují, že jejich vědomí je vědomím totální nemožnosti v tomto světě dále existovat, takže otázka kvalitativní změny se stává otázkou života a smrti. Negace je tedy před samotnou změnou; představa, že osvobozující historické síly se vyvíjejí v nitru etablované společnosti, je úhelným kamenem Marxovy teorie.<sup>2</sup>

Právě toto nové vědomí, tento „vnitřní prostor“, prostor pro transcendentující dějinnou praxi uzavřela společnost, v níž jsou subjekty i objekty prostředkem v celku, který má své *raison d'être* v mnohotvárných výkonech své úchvatné produktivity.

Jeho nejvyšším příslibem je stále pohodlnější život pro stále větší počet lidí, kteří si nedovedou – v přísném slova smyslu – představit kvalitativně odlišný svět jazyka a jednání; neboť schopnost potlačovat podvrtné představy a snahy a manipulovat jimi tvoří podstatnou část etablované společnosti. Všichni, kteří musí žít namačkání v pekle společnosti, jsou brutálně spoutáni a v této brutalitě ožívají praktiky středověku a raného novověku. U druhých, méně ukřivděných lidí se ujímá potřeby osvobození společnost a uspokojuje ty potřeby, které otročení zpříjemňují či dokonce působí tak, aby je nebylo cítit. A této skutečnosti se dosahuje ve výrobním procesu samotném. Pod jeho vlivem prodělávají pracující třídy v progresivních sférách industriální civilizace zásadní transformaci, která se stala předmětem rozsáhlého sociologického průzkumu. Tato transformace má následující hlavní faktory:

1. Mechanizace stále více snižuje při práci vydávanou kvantitu a intezitu tělesné energie. Tento vývoj má pro Marxův pojem dělníka (proletáře) velký význam. Pro Marxe je proletář v první řadě člověk pracující rukama, vydávající a vyčerpávající v pracovním procesu svou tělesnou energii, a to i tehdy, když pracuje u stolu. Nákup a prodej této tělesné energie v nelidských poměrech soukromého přivlastňování nadhodnoty s sebou nese odporné, nelidské aspekty vykořisťování; Marxův pojem denuncuje tělesné trápení a pracovní bídu. Zde máme materiální, uchopitelný prvek námezdního otroctví a odcizení – fyziologickou a biologickou dimenzi klasického kapitalismu.

„V minulých staletích spočívala důležitá příčina odcizení v tom, že člověk odevzdával svou biologickou individualitu technické organizaci: byl nositelem nástrojů; technické jednotky se mohly vytvářet jen tak, že si člověka jako nositele nástrojů vtělovaly. Deformovaný charakter činnosti měl zároveň duševní i tělesnou stránku.“<sup>3</sup>

Stále více se zdokonalující mechanizace práce v rozvinutém kapitalismu

<sup>2</sup> viz. s. 57.

<sup>3</sup> Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (Paris 1958), s. 103, poznámka pod čarou.

modifikuje nyní při zachování vykořisťování postavení a statut vykořisťovaných. V technologickém celku zůstává mechanizovaná práce, v níž zaplňují automatické a poloautomatické reakce většinu pracovní doby (pokud ne pracovní dobu celou), jako celoživotní činnost vyčerpávajícím, otupujícím, nelidským otroctvím, které je dokonce ještě více vyčerpávající díky zvýšenému zrychlení a kontrole člověka více činného na stroji (než zabývajícího se produktem) a také díky vzájemnému izolování dělníků<sup>4</sup>. Ovšem v tomto druhu dřiny se projevuje *potlačená, dílčí* automatizace, paralelnost automatizovaných, poloautomatizovaných a neautomatizovaných oddělení v téže továrně, avšak v těchto poměrech „nahradila technika únavu svalů usilovností a (nebo) duševní námahou“.<sup>5</sup> V dokonale automatizovaných továrnách se na přeměnu tělesné energie v technické a duševní schopnosti přímo upozorňuje:

„... Schopnosti hlavy spíš než schopnosti ruky, umění logiky spíš než řemesla, nervů spíš než svalů, řídicího orgánu spíš než manuálně pracujícího, údržbáře spíš než obsluhy.“<sup>6</sup>

Tento druh mistrovského zotročení se podstatně neliší od zotročení písáčky na stroji, bankovního pokladníka, pod vysokým tlakem pracujícího prodavače nebo prodavačky a televizního hlasatele. Standardizace a rutina vedou k asimilaci produktivních a neproduktivních činností. Proletář byl na raných stupních vývoje kapitalismu sice soumarem, který zabezpečoval životní potřeby i luxus prací svého těla, žil však ve špíně a chudobě. Tím byl živoucím protivníkem této společnosti.<sup>7</sup> Oproti tomu organizovaný dělník v rozvinutých sférách technologické společnosti ztělesňuje tento odpor méně zřetelně, je však stejně jako jiné lidské objekty vtělen do společenské dělby práce, do technické pospolitosti spravovaného obyvatelstva. Vůbec se zdá, že v nejrozvinutějších sférách automatizace jsou lidské atomy integrovány prací – prostřednictvím určité technické pospolitosti. Zdá se, že stroj přináší těm, kteří jej obsluhují, omamující rytmus:

„Existuje všeobecná shoda v tom, že vzájemné pohyby, které se řídí určitým rytmickým schématem, skýtají jisté uspokojení – zcela nezávisle na tom, co se těmito pohyby produkuje.“<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Viz Charles Denby, „Workers Battle Automation“ (*News and Letters*, Detroit 1960).

<sup>5</sup> Charles R. Walker, *Toward the Automatic Factory* (New Haven 1957), s. XIX.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 195.

<sup>7</sup> Na vnitřní souvislosti mezi Marxovými pojmy vykořisťování a zbídačování se musí přes jejich pozdější nové definice trvat. V těchto nových definicích je zbídačení buď kulturním aspektem nebo je tak relativní, že se hodí i na toho, kdo má dům na předměstí, auto, televizor atd. „Zbídačování“ znamená *absolutní potřebu a absolutní nutnost* změnit *nesnesitelné* existenční podmínky a taková absolutní potřeba se objevuje v počátcích každé revoluce proti základním společenským institucím.

<sup>8</sup> Charles R. Walker, loc. cit., s. 104.



A pozorovatel sociolog v tom vidí příčinu postupného vývoje „obecného podnikového klimatu“, které prospívá jak výrobě, tak i určitým důležitým druhům lidského uspokojování. Hovoří o „růstu silného skupinového citění v každém pracovním týmu“ a uvádí stanovisko dělníka: „Konec konců jsme ve stejném pohybu jako věci . . .“<sup>9</sup>

Tato věta vyjadřuje obdivuhodným způsobem změnu, k níž v mechanizovaném zotročení dochází: věci se pohybují více a pouze neutlačují, uvádějí do pohybu lidské nástroje – nejen tělo člověka, nýbrž i jeho ducha a dokonce ovlivňují jeho duši. Následující Sartrova poznámka vysvětluje, jak jde tento proces hluboko:

„Dotazníky ukázaly, že krátce po tom, co byly zavedeny poloautomatické stroje, začaly se vyučené dělnice při práci oddávat sexuálně laděnému snění; v duchu se přenášely do ložnic, do postele, vzpomínaly na noc, na vše, čím se jen lidé mohou zabývat, když jsou sami jako vzájemně se oddávající pár. Avšak byl to stroj v nich, který snil o něžnostech . . .“<sup>10</sup>

Strojový proces v technologickém univerzu ničí nejintimnější soukromou sféru svobody a spojuje sexualitu a práci v neuvědomělý, rytmický automatismus – proces, který se uskutečňuje paralelně s tím, jak se jednotlivé pracovní činnosti navzájem asimilují.

2. Tuto vyrovnávací tendenci lze ukázat na profesionální stratifikaci. V odvětvích klíčového průmyslu činnost dělníků ve vztahu k činnosti zřízenců ustupuje; počet dělníků činných ve výrobě se nezvyšuje.<sup>11</sup> Tato kvantitativní změna poukazuje na změnu charakteru základních výrobních nástrojů.<sup>12</sup> Na rozvinutém stupni mechanizace není stroj jako část technologické skutečnosti žádnou „absolutní jednotkou, nýbrž jen individualizovanou technickou realitou, která je otevřena dvěma směry: ve směru vztahu elementů a ve směru vztahu mezi individui v technickém celku.“<sup>13</sup> V této míře, v níž se stroj sám stává systémem mechanizovaných nástrojů a vztahů a tím sahá daleko za individuální pracovní proces, prosazuje se jeho obecnější nadvláda tím, že odbourává „profesionální autonomii“ dělníka a spojuje jej s jinými zaměstnáními, která technický celek utiskuje a řídí. Někdejší „profesionální“ autonomie dělníka znamenala spíše jeho profesionální zotročení. Avšak *specifický* druh zotročení byl zároveň pramenem jeho specifické, profesionální moci negace – moci zastavit proces, který hrozil zničit jeho lidskou podstatu. Nyní dělník ztrácí svou profesionální autonomii, která z něj činila člena třídy odlišené od jiných

9 Tamtéž, s. 104 n.

10 Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, sv. 1 (Paris 1960), s. 290.

11 *Automation and Major Technological Change: Impact on Union Size, Structure and Function* (Industrial Union Dept. AFL-CIO, Washington 1958), s. 5 nn. Solomon Barkin, *The Decline of the Labor Movement* (Santa Barbara 1961), s. 10 nn.

12 viz s. 45.

13 Gilbert Simondon, loc. cit., s. 146.

profesionálních skupin, protože ztělesňovala odpor k etablované společnosti.

Technologická přeměna, jež má sklon k tomu odstraňovat stroj jako *individuální* výrobní nástroj, jako „absolutní jednotku“, činí, jak se zdá, neplatným marxistický pojem „organického složení kapitálu“ a s ním teorii tvoření nadhodnoty. Podle Marxe nevyrábí stroj nikdy hodnotu, nýbrž na výrobek přenáší jen hodnotu svou vlastní, zatímco nadhodnota zůstává výsledkem vykořisťování živé práce. Stroj je ztělesněním lidské pracovní síly a jeho prostřednictvím se uchovává minulé (mrtvá) práce a určuje práci živou. Zdá se, že automatizace vztah mezi živou a mrtvou prací kvalitativně mění; blíží se k bodu, kdy je produktivita určována „stroji“ a ne individuálním pracovním výkonem.<sup>14</sup> Mimo to není možno ji měřit.

„Automatizace v nejširším smyslu znamená v konečném důsledku konec měření práce . . . V případě automatizace se nemůže pracovní výkon jednotlivého člověka měřit; nyní se musí prostě měřit využívání zařízení. Zobecní-li se to jako určitý způsob . . ., není zde již například vůbec žádný důvod odměňovat člověka podle počtu kusů či hodin“, to znamená, není zde již žádný důvod k uchování „dvojího systému placení“ mezd a platů.“<sup>15</sup>

Daniel Bell, autor této zprávy, jde dále; spojuje tuto technologickou změnu s historickým systémem industrializace samotné:

industrializace nevznikla zaváděním továren, „jejím zdrojem bylo měření práce. Teprve když se může práce měřit, když můžeme člověka připojit k jeho činnosti, když ho lze upoutat do postroje a měřit jeho pracovní výkon podle jednotlivých kusů a podle kusů či hodin jej odměňovat, teprve pak vzniká moderní industrializace.“<sup>16</sup>

To, oč v těchto technologických změnách jde, je něco mnohem více než jen systém placení, vztah dělníka k jiným třídám a organizace práce. Jde totiž o slučitelnost technického pokroku právě s těmi institucemi, v nichž se industrializace vyvíjela.

3. Tyto změny v charakteru práce a výrobních nástrojů mění stanoviska a vědomí dělníka, což se stalo zřejmým v zevrubných diskusích o „sociální a kulturní integraci“ dělnické třídy do kapitalistické společnosti. Jde přitom jen o změnu vědomí? Kladná odpověď, kterou často dávají marxisté, se jeví jako nápadně nedůsledná. Je taková základní změna vědomí pochopitelná, aniž se předpokládá odpovídající změna ve „společenském bytí“? I když se předpokládá vysoký stupeň nezávislosti ideologie, staví se této interpretaci na odpor ti členové, kteří změnu uvádějí do souvislosti s přeměnou výrobního procesu.

14 Serge Mallet, in: *Arguments*, no. 12-13, Paris 1958, s. 18.

15 *Automation and Major Technological Change*, loc. cit., s. 8.

16 Tamtéž.



Vyrovňávání potřeb a přání, a to v životním standardu, v utváření volného času, v politice, se odvozuje od integrace v samotné továrně, v procesu materiální výroby. Je ovšem sporné, zda se o „dobrovolné integraci“ (Serge Mallet) může hovořit i v jiném než ironickém smyslu. V současné situaci převládají negativní rysy automatizace: popoháněčství, technologická nezaměstnanost, posilování pozice vedení podniku, rostoucí bezmocnost a rezignace na straně dělníků. Naděje na vzestup klesají, protože vedení podniku dává přednost inženýrům a absolventům vysokých škol.<sup>17</sup> Existují však i jiné tendence. Tato technická organizace, která vytváří při práci mechanickou pospolitost, vytváří i obecnější vzájemnou závislost, která<sup>18</sup> dělníka začleňuje do továrny. Na straně dělníků se zjišťuje „chuť“ podílet se na řešení výrobních problémů“, „přání aktivně spolupracovat tím, že budou sami přemýšlet o technických a výrobních problémech, které patří jednoznačně k technologii“<sup>19</sup>. V některých technicky nejrozvinutějších podnicích projevují dělníci dokonce vážný zájem o podnik – což je často pozorovaný účinek „spolupodílu dělníků“ na kapitalistickém podniku. K charakterizování tohoto trendu může sloužit provokativní popis značně amerikanizované rafinérie Caltex v Ambés, ve Francii. Dělníci továrny si jsou vědomi vazeb, které je připoutávají k podniku:

„Profesionální, sociální, materiální vazby: v rafinérii naučené řemeslo, návyk na výrobní poměry, které se tam vytvořily, rozmanité sociální výhody v případě náhlé smrti, vážného onemocnění, v pracovní neschopnosti a ve stáří, s nimiž mohou počítat jen proto, že patří k firmě. Jejich jistoty tedy přesahují produktivní periodu jejich života. Představa životní a nezrušitelné smlouvy s firmou Caltex je jim podnětem k tomu, aby se starali s neočekávanou pozorností a zájmem o finanční správu podniku. Delegáti „podnikového výboru“ kontrolují účetní knihy společnosti se stejně žárlivou důkladností, jakou by tomu věnovali svědomití akcionáři. Ředitelství podniku Caltex si jistě může mnout spokojeně ruce, jsou-li odbory ochotny ustoupit od kladení mzdových požadavků, je-li třeba nových investic. Začíná však dávat najevo znaky „legitimní“ obavy, začnou-li brát delegáti zastírané bilance francouzské filiálky vážně a jdou tak daleko, že zpochybňují výrobní náklady a navrhuji úsporná opatření.“<sup>20</sup>

17 Charles R. Walker, *loc. cit.*, s. 97 nn. Viz též Ely Chinoy, *Automobile Workers and the American Dream* (Garden City 1955), průběžně.

18 Floyd C. Mann and L. Richard Hoffmann, *Automation and the Worker. A Study of Social Change in Power Plants* (New York 1960), s. 189.

19 Charles R. Walker *loc. cit.*, s. 213 n.

20 Serge Mallet, *La Nouvelle Classe Ouvrière*, Paris 1963, s. 172. Uvedme zde ještě podivné tvrzení odborářského vůdce United Automobil Workers, které je dokladem integračního trendu ve Spojených státech: „Často jsme . . . přicházeli společně do domu odborů a hovořili o stížnostech, které vznášeli dělníci, a o tom, co bychom chtěli dělat. Až když jsem si

4. Nový technický svět práce si tak vynucuje oslabení negativní pozice pracující třídy: ta již nevystupuje jako živý protiklad etablované společnosti. Tento trend je posilován působením technologické organizace výroby na opačné straně: ve vedení podniku a na ředitelství. Panování se mění ve spravování.<sup>21</sup> Kapitalističtí pánové a vlastníci ztrácejí jako odpovědné síly svou identitu; přijímají v korporativním mechanismu funkci byrokratů. V obecné hierarchii výborů vedení podniků a manažérů, které daleko překračují hranice jednotlivého podniku a stávají se vědeckými laboratořemi a výzkumnými ústavy, dotýkají se národní vlády a národních zájmů. Reálný zdroj vykořisťování mizí za fasádou objektivní racionality. Hněv a zklamání jsou připraveny o svůj specifický cíl a reprodukci nerovnosti a zotročování zahaluje technologický závoj.<sup>22</sup> Spolu s technickým pokrokem jako svým nástrojem je v podobě mnoha svobod a mnohého pohodlí zvětšována a zintenzivňována nesvoboda – ve smyslu podřizování člověka jeho výrobnímu aparátu. Novým rysem je uchvacující racionalita v tomto iracionálním podnikání a rozsah preformace, která upravuje pudy a snahy individuů a zatemňuje rozdíl mezi pravými a falešnými potřebami. Neboť vskutku ani používání spíše administrativní než fyzické kontroly (hlad, osobní závislost, násilí) ani změna charakteru těžké práce, ani vyrovňávání zaměstnaneckých skupin, ani uniformita ve sféře konzumu nevyvažují skutečnost, že o životě a smrti, o osobní a národní bezpečnosti rozhodují místa, nad nimiž nemají individua žádnou kontrolu. Otroci rozvinuté industriální civilizace jsou sublimovanými otroky, jsou to však otroci; neboť otrok se nepoznává „podle jeho poslušnosti ani podle tvrdosti práce, kterou musí vykonávat, ale podle jeho degradace v nástroj a jeho přeměny z člověka ve věc.“<sup>23</sup>

V tom spočívá ryzí forma rabství: existovat jako nástroj, jako věc. A tento způsob existence není rušen, je-li věc živá a vybírá si svou materiální a duchovní potravu, když své bytí jako věci necítí; když je to krásná, čistá, mobilní věc. Protože má zvěčnění ve své technologické formě tendenci stávat se totálním, jsou na druhé straně organizátoři a správci stále

---

domluvil s vedením továrny příštího dne schůzku, byl problém odstraněn. A že byla zjednána náprava, to ovšem nebylo počítáno k dobru odborům . . . Koncern nyní dával dělníkům všechno, zač jsme dosud bojovali. Museli jsme pátrat po jiných věcech, které si dělník přeje a podnikatel není ochoten mu je poskytnout . . . Hledáme. Hledáme.“ (*Labor Looks at Labor: A Conversation* | Santa Barbara, Center for the Study of Democratic Institutions, 1963 | s. 16 n.).

21 Je stále ještě třeba denuncovat ideologii „manažerské revoluce“? Kapitalistická výroba se realizuje investováním soukromého kapitálu pro zisk a přivlastňování nadhodnoty, a kapitál je společenským nástrojem panství člověka nad člověkem. Podstatné rysy tohoto procesu vůbec nemění rozptylování akcií, oddělování vlastnictví od řízení podniku atd.

22 Tamtéž, s. 9.

23 Francois Perroux, *La Coexistence pacifique* (Paris 1958), vol. III, s. 600.



více závislí na aparátu, který organizují a kterým manipulují. A tato vzájemná závislost již není dialektickým vztahem pána a raba, který byl v boji o vzájemné uznání prolomen, nýbrž je to spíš *circulus vitiosus*, který pohlcuje oba, pána i raba. Je to vláda techniků nebo je to vláda jiných, kteří se na techniky jako na své plánovače a výkonné orgány spoléhají?

„Tlak současných vysoce technizovaných závodů ve zbrojení vzal odpovědným vládním činitelům z rukou iniciativu a moc provádět kritická rozhodnutí a vložil je do rukou techniků, plánovačů a vědců, kteří slouží velkým průmyslovým koncernům a jsou odpovědní za zájmy svých zaměstnavatelů. Jejich úlohou je vymýšlet nové systémy zbraní a přesvědčovat armádu, že budoucnost jejich vojenského povolání stejně jako budoucnost země závisí na tom, zda se to, co se vymýšlí, také nakupuje.“<sup>24</sup>

Stejně jako se vyrábějící firmy spoléhají na armádu, aby uchovaly samy sebe a svůj hospodářský růst, tak se spoléhá armáda na koncerny „nejen pro jejich zbraně, nýbrž i proto, že vědí, jaký druh zbraní potřebuje, kolik budou stát a jak to bude dlouho trvat, než je dostane.“<sup>25</sup> *Circulus vitiosus* skýtá ve skutečnosti pravdivý obraz společnosti, která se sama od sebe a jako *perpetuum mobile* rozvíjí určeným směrem – hnána těmi rostoucími potřebami, které zároveň vyvolává i potlačuje.

#### Vyhlídky omezování

Existuje nějaký výhled možnosti přerušit tento řetěz rostoucí produktivity a represe? K odpovědi na tuto otázku by bylo třeba pokusit se o projekci současných vývojových trendů do budoucnosti a přitom předpokládat relativně normální vývoj, to znamená nebrat v potaz reálnou možnost jaderné války. Za tohoto předpokladu by zůstal i „nepřítel permanentním“ – to znamená, že by komunismus i nadále koexistoval s kapitalismem. Kapitalismus by byl zároveň i nadále s to udržovat či dokonce zvyšovat životní standard pro stále větší část obyvatelstva – a to navzdory intenzivní výrobě destruktivních prostředků a metodickému plýtvání surovinami a energií. Tato schopnost se prosadila navzdory druhé světové válce a na jejím základě a navzdory nezměrné fyzické i duševní regresi, kterou způsobily fašistické systémy.

Materiální bázi této schopnosti by dále byla

- a/ rostoucí produktivita práce (technický pokrok);
- b/ zvyšující se porodnost existujícího obyvatelstva;
- c/ permanentní obranné hospodářství;
- d/ ekonomicko-politická integrace kapitalistických zemí a budování jejich vztahů k nerozvinutým oblastem.

24 Stewart Meacham, *Labor and the Cold War* (American Friends Service Committee, Philadelphia 1959), s. 9.

25 Tamtéž.

Avšak trvajícím konflikt mezi výrobními schopnostmi společnosti a jejich ničivým a potlačovatelským využíváním činí nutnými zesílené snahy ukládat obyvatelstvu požadavky aparátu – zbavovat se přebytečné kapacity, vyvolat potřebu nakupovat zboží, které se musí prodávat se ziskem, a přání pracovat na jeho výrobě a propagování. Systém směřuje k totální správě a totální závislosti správy na veřejných a soukromých „vůdčích silách“ a upevňuje prestabilizovanou harmonii mezi zájmy velkých veřejných i soukromých korporací a zájmy jejich zákazníků a služebníků. Tento panující systém by samy od sebe nezměnily ani částečné zestátnění ani rozšířená účast dělnictva na vedení podniku a zisku – pokud samo dělnictvo zůstává jeho oporou a afirmativní silou.

Odstředivé tendence existují uvnitř i vně. Jedna z nich je imanentní samotnému technickému pokroku, totiž *automatizace*. Již jsem vyložil, že rozšiřující se automatizace je něčím víc než pouhým kvantitativním růstem mechanizace – že to je změna v charakteru základních výrobních sil.<sup>26</sup> Zdá se, že automatizace dovedená až po samu mez svých technických možností, je neslučitelná se společností, která je založena na soukromém vykořisťování lidské pracovní síly v procesu výroby. Skoro sto let před uskutečněním automatizace postihl její destruktivní perspektivy Marx takto:

„Ale tou měrou, jak se rozvíjí velký průmysl, se vytváření skutečného bohatství stává méně závislým na pracovní době a na množství vynaložené práce než na síle činitelů, kteří se v průběhu pracovní doby uvádějí do pohybu a kteří sami zase – jejich síla a působivost – nemají žádný vztah k bezprostřední pracovní době, kterou stojí jejich výroba, nýbrž závisejí spíše na všeobecném stavu vědy a na pokroku techniky, čili na aplikaci této vědy ve výrobě . . . Práce se už tolik nejeví jako uzavřená do výrobního procesu, nýbrž člověk je ve vztahu k výrobnímu procesu samému spíše dozorcem a regulátorem . . . Ocitá se vedle výrobního procesu, místo aby byl jeho hlavním činitelem. V této proměně se jako hlavní pilíř výroby a bohatství nejeví ani bezprostřední práce, kterou vykonává sám člověk, ani doba, po kterou pracuje, nýbrž osvojování jeho vlastní všeobecné produktivní síly, jeho pochopení přírody a její ovládnutí díky jeho jsoucnu jako společenského organismu – jedním slovem rozvoj společenského individua. *Krádež cizí pracovní doby, na níž je založeno dnešní bohatství* se jeví jako ubohá základna proti této nově rozvinuté základně, kterou vytvořil sám velký průmysl. Jakmile práce ve své bezprostřední formě přestala být velkým zdrojem bohatství, pracovní doba už není a nemůže být mírou bohatství, a tedy i směnná hodnota přestává být mírou užité hodnoty. *Nadpráce masy* (lidí) už není podmínkou rozvoje všeobecného bohatství, právě tak jako ne-práce nemnoha (lidí) přestala být podmínkou rozvoje všeobecných sil lidské hlavy. Tím se hroutí výroba založená na směnné hodnotě . . .“<sup>27</sup>

26 Viz s. 48–49.

27 K. Marx, *Rukopisy Grundrisse*, II (Praha 1974), s. 335–336.



Automatizace se ve skutečnosti jeví jako velký katalyzátor rozvinuté industriální společnosti. Je destruktivním či nedestruktivním katalyzátorem v materiální bázi kvalitativní změny, technickým nástrojem přeměny kvantity v kvalitu, neboť společenský proces automatizace vyjadřuje transformaci nebo spíš transsubstanciaci pracovní síly, v níž se tato síla, oddělena od individua, stává nezávislým, vyrábějícím objektem a tím též subjektem.

Když se jednou stala *procesem* materiální výroby vůbec, bude automatizace revolucionovat celou společnost. Dovedeno k dokonalosti bude zvěcnění lidské pracovní síly ničit zvěcněnou formu tím, že protíná řetěz, kterým je individuum připoutáno k technice – mechanismus, kterým se jeho vlastní práce zotročuje. Naprostá automatizace v říší nutnosti otevře rozměr volného času jako sféru, v níž se bude utvářet lidská soukromá a společenská existence. Znamenalo by to dějinnou transcendenci k nové civilizaci.

Na současném stupni vývoje pokročilého kapitalismu se staví organizované dělnictvo právem na odpor automatizaci bez vyrovnávacího zaměstnání. Trvá na extenzivním využívání pracovní síly v materiální výrobě a staví se na odpor technickému pokroku. Avšak tím se staví na odpor i výnosnějšímu využívání kapitálu. Jinými slovy, další odklad automatizace může oslabit schopnost národní i mezinárodní konkurence kapitálu, způsobit dlouhodobou depresi a nechat tedy znovu ožít konflikt mezi třídními zájmy.

Tato možnost se stává reálnější přesunem soutěže mezi kapitalismem a komunismem z oblasti vojenské na společenskou a ekonomickou. Díky síle totální správy může v sovětském systému postupovat automatizace rychleji, jakmile dosáhne jisté technické úrovně. Toto ohrožení pozic v mezinárodním konkurenčním boji by západní svět donutilo k zrychlování racionalizace výrobního procesu. Taková racionalizace naráží na tuhou odpor dělnictva, na odpor, který není provázen politickou radikalizací. Aspoň ve Spojených státech nepřekračuje vedení dělnictva ve svých cílech a prostředcích běžný rámec národních a skupinových zájmů. Skupinové zájmy jsou zde přítomny podrobeny zájmům národním. S těmito odstředivými silami je tedy snadné se vypořádat.

I zde znamená zmenšující se podíl lidské pracovní síly na výrobním procesu zmenšování politické síly opozice. Se zřetelem k rostoucí váze zaměstnaneckého živlu v tomto procesu by musela být politická radikalizace provázena vznikem nezávislého vědomí a jednání mezi zaměstnaneckými skupinami – což je v rozvinuté industriální společnosti dost nepravděpodobný vývoj. Zesílená snaha o organizování stále rostoucího zaměstnaneckého živlu v průmyslových odborech<sup>28</sup>, může, pokud bude vůbec úspěšná,

vést k tomu, že se u těchto skupin vyvine odborářské uvědomění, sotva však k jeho politickému radikalizování.

„Rostoucí počet zaměstnanců s bílými límečky v odborech poskytne mluvčím liberálů a zaměstnanců mnohem přesvědčivěji šanci identifikovat ‚zájmy zaměstnanců‘ se zájmy společnosti jako celku. Masová základna zaměstnanců jako nátlaková skupina se bude dále rozšiřovat a jejich mluvčí budou nutně začleněni do dalekosáhlých dohod přesahujících národní hospodářství.“<sup>29</sup>

Za těchto okolností závisí výhledy ultramoderního tlumení odstředivých tendencí v první řadě na schopnosti tradičních zájmů přizpůsobit sebe a své hospodářství požadavkům státu blahobytu. Nápadně zvýšené náklady vlády na řízení, plánování v národním a mezinárodním měřítku, rozšířený program zahraniční pomoci, rozsáhlé sociální zabezpečení, veřejné práce ve velkém stylu, snad dokonce částečné postátnění – to vše patří k těmto požadavkům.<sup>30</sup> Věřím, že panující zájmy budou pozvolna tyto požadavky akceptovat a jejich výsostné právo svěřovat účinnější síle.

Podíváme-li se nyní na výhledy tlumení společenské změny v druhém systému industriální civilizace, v Sovětském svazu<sup>31</sup>, pak budeme mít od začátku co činit v dvojím smyslu s nesrovnatelnou situací: a) chronologicky: sovětská společnost je na nižším stupni vývoje industrializace, přičemž mnoho sektorů je zde ještě na stupni předtechnickém; b) strukturálně: podstatně jiné jsou její hospodářské a politické instituce (totální zestátnění a diktatura).

Vzájemná propojenost obou aspektů zotřuje těžkosti analýzy. Historická zaostalost sovětskou industrializaci nejen umožňuje, nýbrž ji i nutí postupovat bez plýtvání a předčasného opotřebování, bez omezení, které produktivně ukládají zájmy na zisk, a plánovat uspokojování ještě neuspokojených základních potřeb, když již byly přednostně uspokojeny potřeby vojenské a politické a snad dokonce současně s nimi.

Je tato větší racionalita industrializace jen znakem a výhodou historické zaostalosti, racionalitou, která pravděpodobně zmizí, až se jednou dosáhne úrovně rozvinuté? Je to též historická zaostalost, která si na druhé straně – v podmínkách soutěžní koexistence s rozvinutým kapitalismem – vynucuje totalitní vývoj a kontrolu všech zdrojů diktátorským režimem? A byla by sovětská společnost, když by jednou dosáhla cíle „dohnat a předejít“,

29 C. Wright Mills, *White Collar* (New York: Oxford University Press, 1956), s. 319 n.

30 V méně rozvinutých kapitalistických zemích, kde žijí ještě silné segmenty bojovného dělnického hnutí (Francie, Itálie), stojí jeho síla proti zrychlující se technické a politické racionalizaci v autoritářské formě jako nepřítel. Požadavky mezinárodní soutěže budou ovšem posilovat tuto druhou stránku a povedou k přejímání panujících tendencí v nejrozvinutějších průmyslových sférách i ke spojení s nimi.

31 K tomu viz mou knihu *Soviet Marxism* (New York, Columbia University Press, 1958).

28 *Automation and Major Technological Change*, Loc. cit., s. 11 n



schopna liberalizovat totalitární kontroly až k tomu bodu, aby mohlo dojít ke kvalitativní změně?

Argument, který se odvolává na historickou zaostalost – v důsledku níž musí být v podmínkách hmotné a duchovní nezralosti osvobození nutně dílem násilí a administrace – netvoří jádro jen sovětského marxismu, nýbrž hlásali jej teoretikové „výchovné diktatury“ od Platóna až po Rousseaua. Snadno se tomu dá vysmívat, ale těžko se to vyvrací, protože zásluha tohoto počínání spočívá v tom, že se bez mnohého pokrytectví uznávají podmínky (hmotné i duchovní), jejichž funkcí je zabránit opravdovému a rozumnému sebeurčení.

Mimo to tento argument demaskuje represivní ideologii svobody, podle níž může lidská svoboda rozkvétat v životě plném námahy, bídy a hlouposti. Ostatně než se společnost stane svobodnou, musí vytvořit nejprve pro všechny své členy materiální podmínky svobody; nejprve musí vytvořit bohatství a teprve pak může být s to je přiměřeně rozdělovat svobodně se vyvíjejícím potřebám individua; nejprve musí dát svým otrokům možnost učit se, vidět a myslet, a ti teprve pak mohou pochopit, oč vlastně jde a čím oni sami mohou přispět, aby se to změnilo. A v té míře, v níž jsou otroci předurčení existovat jako otroci a být s touto rolí spokojeni, přichází jejich osvobození, jak se zdá, nutně z vnějšku a shora. Ke „svobodě“ musí být „přinuceni“. Věci se jim musí „stavět před oči takové, jaké jsou“ a „mnohdy takové, jaké se mají jevit“; ta „dobrá cesta“, kterou hledají, se jim musí ukázat.<sup>32</sup>

Při vši své pravdivosti nemůže dát tento argument odpověď na tradiční otázku: kdo bude vychovávat vychovatele a co dokazuje, že v otázce „dobra“ máme pravdu? Ostří otázky není otupeno tím, že ve stejné míře platí pro určité formy demokratické vlády, v nichž osudová rozhodnutí o tom, co je pro národ dobré, provádějí volení (nebo spíš schválení) poslanci – zvolení v podmínkách účinné a dobrovolně přijímané indoktrinace. A přece jediná možná omluva (stěží dostatečná!) „výchovných diktatur“ spočívá v tom, že strašné riziko, jež zahrnují, nemůže být horší než to, které podstupují velké liberální jakož i autoritativní společnosti, a že o moc vyšší nemohou být ani náklady.

Oproti jazyku brutálních fakt a ideologie trvá však dialektická logika na tom, že otroci musí být pro své osvobození *svobodní*, a to dříve než se jimi mohou stát a že v prostředcích k dosažení cíle musí aktivně působit samotný cíl. Na tomto *a priori* je založena Marxova teze, že osvobození dělnické třídy musí být dílem dělnické třídy samotné. Socialismus se musí stát skutečností zároveň s prvním aktem revoluce, protože již musí existovat ve vědomí a činech těch, kteří byli nositeli revoluce.

32 Jean Jacques Rousseau, „O společenské smlouvě“, in Rozpravy (Praha 1989, s. 215 an.).

Existuje sice „první fáze“ socialistické výstavby, během níž má nová společnost „ještě na sobě mateřská znamení staré společnosti, z jejíhož lůna pochází“<sup>33</sup>, avšak začátek této fáze znamená kvalitativní změnu od staré společnosti k nové. Podle Marxe je „druhá fáze“ doslovně založena ve fázi první. Kvalitativně nový způsob života, vytvořený novým způsobem výroby se objevuje v socialistické revoluci, která stojí na konci a je koncem kapitalistického systému. Výstavba socialismu začíná zároveň s první fází revoluce.

První fází je rovněž určován přechod od principu „každému podle jeho práce“ k principu „každému podle jeho potřeb“ – a to nejen tvorbou technické a materiální báze, nýbrž i (a to je rozhodující!) *způsobem*, jímž je vytvářena. Kontrola procesu výroby „bezprostředními výrobci“ má být úvodem k odlišování dějin svobodných lidí od prehistorie člověka. Je to společnost, v níž se poprvé stávají někdejší objekty produktivity lidskými individui, která plánují a využívají výrobních nástrojů k uskutečňování svých vlastních, humánních potřeb a vloh. Poprvé v dějinách budou lidé jednat svobodně a kolektivně na základě nutnosti a proti ní, proti nutnosti, která jejich svobodu a lidskost omezuje. Proto by bylo všechno vynucované potlačování nutností, kterou si lidé sami ukládají. V protikladu k této koncepci posouvá skutečný vývoj současné komunistické společnosti kvalitativní změnu do druhé fáze (neboť si to vynucuje mezinárodní situace), a přechod od kapitalismu k socialismu se pak jeví, přesto, že jde o revoluci, stále ještě jako kvantitativní změna. Zotročování člověka jeho pracovními prostředky pokračuje pak ve vysoce racionalizované, obecně působící formě.

Teroristické rysy stalinské industrializace by snad mohla vysvětlit situace nepřátelské koexistence, která však uvedla do pohybu také ty síly, které mají tendenci k zvětšování technického pokroku jako nástroje ovládnutí; prostředky omezují cíl. Kdyby se opět předpokládalo, že jeho vývoj neporuší žádná jaderná válka či jiná katastrofa, vedl by technický pokrok k neustálému zvyšování životního standardu a k neustálé liberalizaci kontrol. Zestátněné hospodářství by mohlo využívat produktivity práce a kapitálu bez strukturálního odporu<sup>34</sup> a přitom zásadně zkracovat pracovní dobu a zvyšovat životní pohodlí. A toho všeho by mohlo dosáhnout, aniž by se vzdalo moci totálního ovládnutí národa. Není žádný důvod k předpokladu, že technický pokrok a postátnění povedou k „automatickému“ osvobození a oslabení negujících sil. Naopak, rozpor mezi rostoucími výrobními silami a jejich zotročující organizací – otevřeně přiznaný jako základní rys<sup>35</sup>

33 K. Marx: *Kritika gothajského programu*. (In: Marx-Engels, *Kritiky programů*, Praha 1949), s. 43.

34 K rozdílu mezi odporem patřícím do systému a odporem odstranitelným viz mou knihu *Soviet Marxism*, loc. cit., s. 109 nn.

35 J. V. Stalin: *Ekonomické problémy socialismu v SSSR* (Praha 1953), s. 9, 66.



sovětského socialistického vývoje dokonce Stalinem – se bude spíš vyrovnávat než zostřovat. Čím více jsou ti, co vládou, s to poskytovat spotřební zboží, tím pevněji bude obyvatelstvo závislé na různých vládních byrokraciích.

Avšak zatímco se zdá, že jsou v Sovětském svazu stejné výhledy na znemožnění kvalitativní změny jako v rozvinuté kapitalistické společnosti, přináší socialistická výrobní základna vznik jednoho zásadního rozdílu. V sovětském systému vyřazuje organizace výrobního procesu nepochybně „bezprostřední výrobce“ (dělníky) z kontroly výrobních prostředků a vyvolává vznik třídních rozdílů přímo v základně systému. Toto vyřazení bylo provedeno po krátké „heroické periodě“ bolševické revoluce politickým rozhodnutím a silou a od té doby bylo zachováno. A přece samo není motorem, není organickou součástí tohoto procesu ve stejném smyslu, v jakém je soukromé vlastnictví výrobních prostředků založeno na rozporu mezi prací a kapitálem. Z toho plyne, že vládnoucí vrstvy samotné jsou od výrobního procesu oddělitelné – to znamená, že je lze nahradit, aniž by to podkopalo základní instituce společnosti.

Zde spočívá polopravda teze sovětského marxismu, že existující rozpory mezi „zaostávajícími výrobními vztahy“ a „charakterem výrobních sil“ mohou být řešeny bez exploze a že shoda mezi oběma faktory může být nastolena „postupným vývojem“.<sup>36</sup> Druhou polovinou pravdy je, že by se kvantitativní změna měla stále ještě v kvalitativní přeměňovat, mělo by docházet k odumírání státu, strany, plánu atd., jako nezávislých, individuálních vnučených mocností. Pokud by tato změna nechala nedotčenu materiální základnu společnosti (zestátněný proces výroby), omezovala by se na revoluci *politickou*. Kdyby mohla vést k sebeurčení právě na bázi lidské existence, totiž v dimenzi nutné práce, byla by to nejradikálnější a nejúplnější revoluce v dějinách. Rozdělování životně důležitých statků bez ohledu na pracovní výkony, zmenšení pracovní doby na minimum, všestranná výchova k směnitelnosti funkcí – to jsou podmínky, ne obsahové stránky sebeurčení. Zatímco tvorba těchto podmínek se ještě může uskutečňovat v rámci panujícího režimu, jejich etablování by znamenalo konec tohoto režimu. Ovšem zralá a svobodná industriální společnost závisí dále na dělbě práce, která s sebou přináší nestejnou funkci. Tato nerovnost vyplývá nutně ze skutečných společenských, technických požadavků a z tělesných a duševních rozdílů mezi individui. Prováděcí a dohlížecí funkce však již nejsou spojeny s privilegiem ovládat v nějakém partikulárním zájmu život jiných. Přejít k takovému stavu je spíš revolučním než evolučním procesem, a to i na základě plně zestátněného a plánovitě hospodářství.

Lze předpokládat, že by komunistický systém ve své etablované formě

vytvářel pro takový přechod podmínky (nebo by k tomu byl spíš na základě mezinárodní soutěže *nucen*)?. Proti tomuto předpokladu existují silné námitky. Zdůrazňuje se mohutný odpor, který by kladla opevněná byrokracie – odpor, jehož *raison d'être* spočívá přesně v týchž základech, které jsou hybnou silou toho, že vznikají podmínky osvobodování, totiž konkurence na život a na smrt s kapitalistickým světem.

Pojem vrozeného „pudu k moci“ v lidské povaze můžeme nechat stranou. Je to vrcholně pochybný psychologický pojem, který je pro analýzu společenského vývoje ve značné míře nedostačující. Otázkou není, zda by se komunistické byrokracie „vzdaly“ svého výsadního postavení, až by se jednou úrovně možné kvalitativní změny dosáhlo, nýbrž zda jsou schopny dosažení této úrovně zabránit. Aby se jim to podařilo, musely by zadržovat hmotný a duchovní růst na bodě, v němž je panství ještě racionální a snesitelné, kde může být ještě obyvatelstvo připoutáno k povolání, státním zájmům či jiným etablovaným institucím. Jako rozhodující faktor se zde jeví situace celosvětové koexistence, která se již dávno stala faktorem *vnitřní* situace obou protikladných společností. **Potřeba totálního využívání technického pokroku stejně jako života s vysokým životním standardem se může ukázat jako silnější než odpor tradičních byrokracií.**

Rád bych připojil několik poznámek k často slýchanému názoru, že by nový rozvoj zaostalých zemí mohl měnit nejen výhledy rozvinutých průmyslových zemí, nýbrž i vyvolávat „třetí sílu“, která se může stát silou relativně nezávislou. Ve smyslu předcházející diskuse: existuje nějaký důkaz toho, že by se někdejší koloniální nebo polokoloniální oblasti mohly dát cestou industrializace, která by se podstatně lišila od cesty dnešního komunismu a kapitalismu? Existuje v domorodé kultuře a tradici těchto oblastí něco, co by mohlo takovou alternativu naznačovat? Své poznámky omezím na takové modely zaostalosti, v nichž již proces industrializace započal – to znamená na země, v nichž industrializace koexistuje s neporušenou předindustriální a antiindustriální kulturou (Indie, Egypt).

Tyto země vstupují do industrializačního procesu s obyvatelstvem, které není v ohledu na hodnoty z vnitřních zdrojů rostoucí produktivity, výkonnosti a technologické racionality školené. Jinými slovy s převažující většinou obyvatelstva, které se ještě nepřeměnilo v pracovní sílu oddělenou od výrobních prostředků. Zvýhodňují tyto podmínky, v nichž industrializace a osvobodování novým způsobem splývají, podstatně jiný druh industrializace, která by budovala výrobní aparát nejen v souhlase s životními potřebami obyvatelstva, nýbrž i s cílem pacifikovat boj o existenci?

V těchto zaostalých zemích nedochází k industrializaci ve vzduchoprázdném prostoru. Uskutečňuje se v historické situaci, v níž společenský kapitál nutný pro původní akumulaci musí být ve značné míře brán z vnějšku, od kapitalistického či komunistického bloku – nebo od obou. Dále je zde předpoklad, že zachování nezávislosti vyžaduje *rychlou* industrializaci a dosažení takové úrovně produktivity, která by v konkurenci s oběma obry zajistila aspoň relativní autonomii.

36 Tamtéž, s. 66.



Za těchto okolností musí být převádění nerozvinutých společností v industriální spojeno s co možná nejrychlejším odstraňováním předtechnických forem. Zvláště v zemích, v nichž mají životně nejdůležitější potřeby obyvatelstva velice daleko ke svému uspokojování, v nichž hrozný životní standard volá především po kvantitě en masse, po mechanizované a standardizované masové produkci a distribuci. A právě v těchto zemích se staví mrtvá váha předtechnických a dokonce „předburžoazních“ mravů a poměrů takovému shora vnucovanému vývoji silně na odpor. Strojový proces (jako proces sociální) potřebuje poslušnost systému anonymních sil – totální sekularizaci a ničení hodnot a institucí, jejichž znesvěcování sotva začalo. Dá se rozumně předpokládat, že se pod vlivem obou velkých systémů totální technické vlády uskuteční odstranění tohoto odporu liberálními a demokratickými formami? Že mohou nerozvinuté země uskutečnit historický skok od předtechnické společnosti k potechnické, v níž může panující technický aparát poskytnout bázi pro opravdovou demokracii? Naopak, spíše se zdá, že vývoj vnucený těmto zemím nastolí periodu totální správy, násilnější a přísnější než byla ta, kterou prodělaly rozvinuté společnosti a která mohla stavět na vymoženostech liberalistického věku. Shrňme to: zaostalé oblasti budou pravděpodobně podléhat buď jedné z různých forem neokolonialismu, nebo více či méně teroristickému systému původní akumulace.

Jako možná se však zdá ještě jedna alternativa.<sup>37</sup> Jestliže industrializace a zavádění techniky v zaostalých zemích naráželo na silný odpor domorodých a tradičních způsobů života a práce – na odpor, který nebyl překonán ani při velice zřejmém výhledu na lepší a snadnější život – nemohla by se stát zdrojem pokroku a industrializace sama tato předtechnická tradice?

Takový domorodý pokrok by vyžadoval plánovitou politiku, která místo toho aby tradičním způsobem života a práce ukládala techniku shora, by ji na vlastní půdě šířila a zlepšovala a přitom odstraňovala potlačující a vykořisťovatelské (materiální a náboženské) síly, které nejsou s to zajistit rozvoj lidské existence. Sociální revoluce, agrární reforma a úbytek obyvatelstva představují podmínky, ne však samu industrializaci podle vzoru rozvinutých společností. Domorodý pokrok se jeví jako skutečně možný jen v oblastech, kde pomocné přírodní zdroje jsou osvobozeny od potlačujícího zasahování a stačí nejen pro udržení života, nýbrž i pro lidský život. A tam, kde tomu tak není, nemohly by k tomu být přivedeny postupným uplatňováním techniky – v rámci tradičních forem?

Je-li tomu tak, pak by zde panovaly podmínky, které ve starých a rozvinutých industriálních společnostech neexistují (a nikdy neexistovaly) – totiž sami „bezprostřední výrobci“ by měli šanci přispět k vlastnímu pokroku vlastní prací a volným časem, určovat jeho stupeň a jeho směr.

Sebeurčení by vycházelo z této základny a práce pro uspokojení životně nutného by se mohla změnit v práci pro radost.

Avšak i za těchto abstraktních podmínek musí být uznávána brutální hranice sebeurčení. Počáteční revoluce mající vytvořit odstraněním duchovního a hmotného vykořisťování podmínky pro nový rozvoj, jsou jako spontánní akce sotva myslitelné. Mimo to by domorodý pokrok předpokládal změnu v politice obou velkých industriálních mocenských bloků, které dnes určují charakter světa, a zřeknutí se neokolonialismu ve všech jeho formách. Dnes na takovou změnu nic nepoukazuje.

### Stát blahobytu a stát válečnický

Souhrnně lze říci toto: vyhlídky, že se zabrání změně, tak jak je nabízí politika technologické racionality, závisí na perspektivách státu blahobytu. Zdá se, že takový stát je s to pozvedat standard *spravovaného* života, což je schopnost, která je vlastní všem rozvinutým industriálním společnostem, v nichž závisí fungování vysoce moderního technického aparátu – vytvořeného jako oddělená síla proti individuí – na zintenzívněném rozvoji a expanzi produktivity. V takových podmínkách nemá zmenšování svobody a opozice nic společného s morálním či intelektuálním úpadkem či korupcí. Je to spíš objektivní společenský proces, kdy výroba a rozdělování stále se zvětšujícího množství zboží a služeb vytvářejí racionálně technologický postoj.

Při vši své racionalitě je však stát blahobytu státem nesvobody, protože jeho totální správa znamená systematické omezování a) „technicky“ disponovatelného svobodného času<sup>38</sup>; b) kvantity a kvality statků a služeb, které jsou „technicky“ k dispozici pro životně důležité individuální potřeby; c) pochopení (uvědomělého a neuvědomělého), které by bylo s to postihovat a realizovat možnosti sebeurčení.

Pozdní industriální společnost potřebu parazitárních a odcizených funkcí (pro celou společnost, i když ne pro individua) spíš zvýšila než snížila. Reklama, veřejné relace, indoktrinace, plánovitý odbyt zboží již neznamenají neproduktivní, dodatečné náklady, nýbrž spíš prvky základních výrobních nákladů. Aby byla účinná, vyžaduje taková produkce společensky nutného plýtvání neustálou racionalizaci – bezohledné používání pokrokových technik a vědy. Zvyšující se životní standard je tedy téměř nezbytným, vedlejším produktem politicky manipulované industriální společnosti, znamená překonání určitého stupně zaostalosti. Rostoucí produktivita práce vytváří stále větší nadprodukt, který dovoluje – ať už osvojován a rozdělován soukromě nebo veřejně – zvýšenou spotřebu – nehledě na zvýšenou rozmanitost výroby. Pokud panuje tato konstelace, snižuje

38 „Svobodný čas“ („free time“), ne „volný čas“ (leisure). Ten druhý vzkvétá v rozvinuté industriální společnosti, je však nesvobodný v té míře, v níž je ovládnut obchodem a politikou.

37 K následujícímu viz skvělé knihy René Dumonta, zvláště *Terres vivantes* (Paris 1961).



užitnou hodnotu svobody; není žádný důvod naléhat na sebeurčení, jestliže je ovládaný život životem pohodlným a dokonce „dobrým“. To je racionální a materiální základ pro sjednocení protikladů, pro jednorozměrné politické chování. Na tomto základě jsou potlačovány transcendingující politické síly ve společnosti a kvalitativní změna se jeví jako možná jen zvenčí.

Odmítání státu blahobytu ve prospěch abstraktních idejí je sotva přesvědčivé. Ztráta ekonomických a politických svobod, v nichž spočívala skutečná vymoženost obou minulých století, se může v podmínkách většího pohodlí a bezpečnosti spravovaného života jevit jako zanedbatelná újma.<sup>39</sup> Jsou-li individua – a na tom se dokonce zakládá jejich štěstí – spokojena se zbožím a službami, které jim správa společnosti poskytuje, proč by měla trvat na jiných zařízeních pro jinou výrobu jiného zboží a služeb? A jsou-li individua tak preformována, že ruku v ruce se zbožím, které přináší uspokojení, jdou i myšlenky, city a přání, proč by si měla něco myslet, cítit a něco si představovat? Nabízené hmotné a duchovní statky mohou být sice špatné, marnotratné a mohou to být zmetky – avšak proti uspokojeným potřebám neznamenaí *duch* a poznání žádné přesvědčivé argumenty.

Kritika státu blahobytu ve smyslu liberalismu a konzervativismu (ať už s předponou „neo“ či bez ní) opírá svou platnost o existenci právě těch podmínek, které stát blahobytu překonává – totiž o nižší stupeň společenského bohatství a techniky. Temné aspekty této kritiky se otevřeně objevují v boji proti obecnému sociálnímu zákonodárství a přiměřeným vládním výdajům pro jiné účely než vojenskou obranu.

Denuncování potlačujících schopností státu blahobytu slouží ochraně potlačujících schopností společnosti před státem blahobytu. Na nejrozvinutějším stupni kapitalismu je tato společnost systémem podřízeného pluralismu, v němž konkurující si instituce soutěží o upevnění moci celku nad individuem. A přece je pluralistická správa pro spravované individuum mnohem lepší než totální. Jedna instituce by se mohla chránit před druhou, jedna organizace oslabovat vliv organizace druhé; možnosti úniku a nápravy jsou vypočitatelné. Vláda zákona, zcela lhostejno jak omezená, je stále ještě nekonečně jistější než vláda nad zákonem nebo bez zákona.

V ohledu na panující tendence je však třeba se ptát, zda tato forma pluralismu neurychluje jeho rozklad. Rozvinutá industriální společnost je vskutku systémem sil, které se navzájem vyrovnávají. Avšak tyto síly se ve vyšší jednotě vzájemně ruší – ve společném zájmu bránit a budovat dosažené postavení, bojovat proti historickým alternativám, mařit kvalitativní změnu. K vyrovnávajícím silám nepatří ty síly, které se přičí celku.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Viz s. 32.

<sup>40</sup> Ke kritickému a realistickému hodnocení Galbraithova ideologického pojmu „countervailing powers“ viz Earl Latham, „The Body Politic of the Corporation“, in: E. S. Mason, *The Corporation in Modern Society* (Cambridge, Harvard University Press, 1959), s. 223, 235 n.

Ony vyrovnávající síly mají tendenci imunizovat celek vůči negaci z nitra i zvnějšku; zahraniční politika omezování se jeví jako rozšířená vnitřní politika omezování.

Realita pluralismu se stává ideologickou, podvodnou. Zdá se, že manipulaci a uniformování společnosti spíše rozšiřuje než zužuje, osudnou integraci spíš podporuje, než aby působila proti ní. Svobodné instituce soutěží s autoritárními o to, komu se podaří učinit z nepřítele smrtelnou sílu *uvnitř* systému. A tato smrtelná síla podněcuje růst a iniciativu – ne ve směru velikosti a ekonomických účinků obranného „sektoru“, nýbrž tak, že se společnost jako celek stává společností obrany. Neboť nepřítel je permanentní. Jeho existence neznamená nouzovou situaci, nýbrž normální stav. Je hrozbou stejně v míru jako ve válce (a snad ještě víc v míru); je do systému vestavěn jako pojítko.

Ani rostoucí produktivita, ani vysoký životný standard nezávisí na vnějším ohrožení, nýbrž na okolnosti, že se jich využívá k tomu, aby tlumily společenskou změnu a zvětšovaly rabství. Nepřítel je společným jmenovatelem všeho konání. A tento nepřítel není totožný se současným komunismem nebo současným kapitalismem – v obou případech hraje jeho roli reálné strašidlo osvobození.

Ještě jednou: šílenství celku dává zelenou šíleným jednotlivým činům a mění zločiny proti lidstvu v racionální podnikání. Jestliže se lidé, vhodně stimulovaní veřejnými i soukromými institucemi, připravují na život totálního mobilizování, pak jednají rozumně nejen vzhledem k existujícímu nepříteli, nýbrž i s ohledem na investiční a pracovní možnosti průmyslu a zábavy. Racionální jsou dokonce ty nejšílenější kalkulace: Zničení deseti, dvaceti miliónů lidí se dává přednost před zničením pěti miliónů lidí. Je beznadějně namítat, že kultura, která ospravedlňuje svou obranu podobným kalkulem, zvěstuje sama sobě svůj konec.

Za těchto okolností vzniká bez obtíží shoda mezi existujícími svobodami, možnostmi úniku a organizovaným celkem. Znamená na tomto stupni reglementovaného trhu konkurence brzdu či intenzifikaci honby za větší a rychlejší směnou a odbytem zboží? Konkurují si politické strany v otázkách míru nebo v otázce silnějšího a nákladnějšího zbrojního průmyslu? Podporuje či zpomaluje výroba „nadbytku“ uspokojování ještě neuspokojených životních potřeb? Jsou-li pravdivé první stránky alternativ, pak by současná forma pluralismu posilovala potenciál kvalitativní změny a tím spíš znemožňovala než vynucovala „katastrofu“ sebeurčení. Demokracie se ukazuje jako nejvýkonnější systém panství.

V předcházejících odstavcích načrtnutý obraz státu blahobytu je obrazem historicky nepodařeného křížence mezi organizovaným kapitalismem a socialismem, rabstvím a svobodou, totalitarismem a štěstím. Jeho možnost vzniká do značné míry z panujících tendencí technického pokroku a je do značné míry ohrožována explozivními silami. Největší je přirozeně to nebezpečí, že se příprava na totální jadernou válku může snadno



přeměnit v její skutečnost: odstrašovací prostředky slouží také tomu, aby se odstrašovalo od snah o odstraňování *potřeby* odstraňování. Ve hře jsou však i jiné faktory, které mohou hatit příjemný souběh totalitarismu a štěstí, manipulace a demokracie, heteronomie a autonomie – stručně řečeno zvětňování prestabilizované harmonie organizovaného a spontánního chování, preformovaného a svobodného myšlení, účelnosti a přesvědčení.

V samotném vysoce organizovaném kapitalismu zůstává jako hospodářský regulátor uchována společenská potřeba soukromého přivlastňování a rozdělování zisku. To znamená, že kapitalismus i nadále spojuje realizaci všeobecného zájmu se zájmy partikulárními a tradičními. Tím, že takto postupuje, čelí dále konfliktu mezi rostoucím potenciálem k uklidňování boje o existenci s potřebou tento boj zintenzívnit; mezi postupujícím „rušením práce“ a potřebou práci jako zdroj zisku uchovat. Tento konflikt zvětňuje nelidská existence těch, kteří tvoří lidskou základnu sociální pyramidy – autsajdři a chudáci, nezaměstnaní a neschopní pracovat, pronásledované barevné rasy, obyvatelé věznic a blázců.

V současných komunistických společnostech zvětňuje vnější nepřítel zaostalost a dědictví teroru potlačujícího hesla „dohnat a předejít“ vymoženosti kapitalismu. Tím se vyostřuje preference prostředků před cíli – preference, kterou bylo možno prolomit jen tehdy, kdyby se dosáhlo smíření – a kapitalismus a komunismus by si dále ve světovém měřítku a pomocí celosvětových institucí konkurovaly bez vojenské síly. Toto smíření by znamenalo vznik skutečného světového hospodářství – odumírání národního státu, národního zájmu a národního obchodu včetně jejich internacionálních pout. A právě proti této možnosti je současný svět mobilizován:

„Ignorance a neznalost jsou tak velké, že se dále daří nacionalismům. Zajišťovat bezpečnost a existenci ‚vlasti‘ neumožňuje ani zbrojení ani průmysl dvacátého století; leda snad organizováním vojensky a ekonomicky možných světových unií. Ani na Západě ani na Východě není s to kolektivně vyceповaná víra vidět proměny skutečnosti. Velcí tvoří svá impéria či reparují architekturu bez akceptování změn v ekonomickém a politickém systému, teprve když tyto změny dávají jedné či druhé koalici vliv a smysl.“

A dále:

„Všude jsou trpící masy podváděny vlasteneckými ideologiemi, blázny si z nich činí třídní ideologie. Všude jsou podrobeny jen tvrdosti konfliktu, a jejich jedinými nepřáteli jsou ti mistři, kteří vědomě zneužívají industrializaci a moc.“

Shoda mezi moderním průmyslem a územní mocí je nepravostí, která má větší vliv na instituce a struktury kapitalismu a komunismu a tuto nepravost nepochybně neodstraní žádná vnucená dialektika.<sup>41</sup>

41 Francois Perroux, loc. cit., vot. III, s. 631 n.; 633.

Osudová vzájemná závislost jediných dvou „suverénních“ společenských systémů v současném světě vyjadřuje skutečnost, že se konflikt mezi pokrokem a politikou, mezi člověkem a jeho pány stal konfliktem totálním. Jestliže kapitalismus přijímá výzvu komunismu, musí jednat v rozporu se svými vlastními možnostmi: nápadný rozvoj všech výrobních sil je podmíněn potlačením těch zájmů o soukromý zisk, které znamenaly brzdu takového vývoje. Jestliže komunismus přijímá výzvu kapitalismu, musí rovněž jednat v rozporu se svými vlastními možnostmi: týká se to nápadného komfortu, svobod a usnadnění životního břemene. V obou systémech jsou tyto možnosti až k nepoznání znetvořeny a v obou případech to má koneckonců stejný důvod – boj proti životní formě, která by narušila základnu panství.



### 3. VÍTĚZSTVÍ NAD NEŠŤASTNÝM VĚDOMÍM: REPRESÍVNÍ DESUBLIMACE

Když jsme vyložili politickou integraci rozvinuté industriální společnosti – umožnila to rostoucí technická produktivita a stále větší podmaňování člověka a přírody, – chceme se nyní věnovat odpovídající integraci v kulturní sféře. V této kapitole budou klíčové pojmy, obrazy literatury a jejich osud ilustrovat, jak pokrok technologické racionality likviduje opoziční a transcendující elementy ve „vyšší kultuře“. Fakticky podléhají procesu *desublimace*, který získává v rozvinutých sférách současné společnosti převahu.

Vymoženosti a neúspěchy této společnosti mrzačí její vyšší kulturu. Oslava autonomní osobnosti, humanismu, tragické a romantické lásky se jeví jako ideál zaostalého stupně vývoje. Dnes nedochází k degradování vyšší kultury v kulturu masovou, nýbrž k vyvracení této kultury skutečností. Skutečnost svou kulturu překonává. Člověk dnes může víc než hrdinové kultury a polobozi; vyřešil mnoho nerozluštitelných problémů. Zradil však také naději a ničí pravdu, která byla ukryta v sublimacích vyšší kultury. Ovšem vyšší kultura byla v rozporu se společenskou realitou vědy – jen privilegovaná menšina se těšila jejímu požehnání a prezentovala její ideály. Obě antagonistické sféry společnosti existovaly vždy vedle sebe, vyšší kultura se vždy přizpůsobovala, kdežto skutečnost byla jejími ideály a pravdami vyrušována jen vzácně.

Novým rysem dneška je vyrovnávání antagonismu mezi kulturou a společenskou skutečností. Děje se tak zahlazováním opozičních, cizích a transcendujících prvků ve vyšší kultuře, jejichž prostřednictvím tvořila kultura *druhou dimenzi* skutečnosti. Tato likvidace *dvojrozměrné* kultury se neuskutečňuje tak, že by se popíraly či odmítaly „kulturní hodnoty“, nýbrž tak, že jsou do etablovaného řádu vtělovány ve velkém, masově reprodukovány a stavěny na odiv.

Prakticky slouží jako nástroje společenské soudržnosti. Velikost svobodné literatury a umění, ideály humanismu, radosti a strasti individua, realizace osobnosti, to všechno jsou důležité body v konkurenčním boji mezi Východem a Západem. Mluví závažně proti současným formám komunismu a jsou denně ordinovány a prodávány. Skutečnost, že jsou v rozporu se společností, která je prodává, se nebere v úvahu. Stejně jako lidé vědí nebo cítí, že reklama a politické platformy nemusí být nutně

pravdivé nebo legitimní, a přece jim naslouchají, čtou je a dokonce se jimi nechávají řídit, akceptují i tradiční hodnoty a činí z nich součást své duchovní výzbroje. Jestliže masové komunikační prostředky směšují umění, politiku, náboženství a filozofii harmonicky a často nenápadně s komerčními sděleními, převádějí tak tyto domény kultury na jejich společného jmenovatele, na formu zboží. Hudba duše je i hudbou prodejní způsobilosti. Počítá se směnná hodnota, ne hodnota pravdy. Je v ní obsažena hodnota *statu quo*, které je podřízena všechna ostatní racionalita.

Tím, že velká slova o svobodě a naplnění znějí při volebních kampaních z úst vůdců a politiků, v kinech, rozhlasu a televizi, mění se v bezvýznamné zvuky, které mají smysl jen v souvislosti s propagandou, obchodem, disciplínou a relaxací. Toto přizpůsobení ideálu realitě svědčí o tom, do jaké míry byl ideál přehnan. Byl odňat povznesenému království duše, ducha nebo lidského nitra a převeden do operacionálních pojmů a problémů. V tom spočívají pokrokové prvky masové kultury. Odvracení se od nitra poukazuje na skutečnost, že rozvinutá industriální společnost je konfrontována s možností materializace ideálů. Kapacity této společnosti zmenšují stále více sublimovanou doménu, v níž byla situace člověka vykládána, idealizována a obžalována. Vyšší kultura se stává částí kultury materiální a při transformování svou pravdu do značné míry ztrácí.

Vyšší kultura Západu – k jejímž morálním, estetickým a myšlenkovým hodnotám se industriální společnost stále ještě hlásí – byla ve funkčním i historickém smyslu kulturou předtechnickou. Její závaznost vycházela ze zkušenosti světa, která již neexistuje a nelze jí znovu dosáhnout, protože ji *technická společnost* v přísném smyslu zrušila. Přitom zůstávala do značné míry kulturou feudální, i když během buržoazní periody dospěla k některým svým trvalým formulacím. Byla feudální nejen proto, že zůstávala omezena na privilegované menšiny, a nejen proto, že v ní tkvěl romantický prvek (který má být zároveň vyložen), nýbrž i proto, že její autentická díla vyjadřovala vědomé, metodické odcizování od celé sféry obchodu a průmyslu a jeho kalkulovatelného a výnosného řádu.

I když měl tento buržoazní řád svůj bohatý – a dokonce afirmativní – výklad v umění a literatuře (například u holandských malířů sedmnáctého století, u Goethově *Wilhelmovi Meisterovi*, v anglickém románu devatenáctého století, u Thomase Manna), zůstával řádem, který byl zastiňován, prolamován a vyvracen jinou dimenzí, která měla k řádu obchodu nesmiřitelně antagonistický poměr, obžalovala jej a popírala. A v literatuře nepředstavují tuto druhou dimenzi jen náboženští, duchovní a morální hrdinové (kteří jsou často oporou panujícího řádu), nýbrž spíše takové rozkladné charaktery jako umělci, prostitutky, cizoložnice, velcí zločinci a psanci, lupiči, bouřící se básníci, taškáři a blázni – ti, kteří si na své živobytí nevydělávali řádným a normálním způsobem.

Tyto charaktery ovšem z literatury rozvinuté industriální společnosti nezmizely, přežívají však podstatně změněny. Svůdná žena, národní



hrdina, beatník, neurotická domácí paní, gangster, hvězda, charismatický kapitán průmyslu mají funkci velice odlišnou od funkce svých kulturních předchůdců, ba přímo protikladnou. Nejsou to již obrazy jiného způsobu života, nýbrž spíše rozmary a typy téhož života, které danému pořádku slouží spíš jako afirmace než jako negace.

Svět jejich předchůdců byl jistě zaostalým, předtechnickým světem, světem, který neměl při pohledu na nerovnost a bídu špatné svědomí a v němž ještě práce znamenala osudové neštěstí – avšak světem, v němž ještě nebyly člověk a příroda organizovány jako věc a prostředek. Svými zákonnými a mravními formami, stylem a slovníkem své literatury a filozofie vyjadřovala tato minulá kultura rytmus a obsah univerza, v němž ještě patřily k prožívané skutečnosti údolí a lesy, vesnice a hospody, šlechtici a nevolníci, salóny a dvory. V lyrice a próze této předtechnické kultury je obsažen rytmus lidí, kteří se toulají či jezdí v kočárech, mají čas přemýšlet a radost z přemýšlení, čas na něco se dívat, něco cítit a vyprávět o tom.

Je to staromódní a překonaná kultura, kterou mohou znovu zachytit jen sny a dětské regrese. Avšak tato kultura je v některých svých rozhodujících prvcích zároveň kulturou *post*technickou. Zdá se, že její nejrozvinutější obrazy a pozice přežívají svůj konec v nařízené útěše a dráždidlech; pronásledují vědomí stále ještě možností vzkříšení v uskutečněném technickém pokroku. Jsou výrazem onoho svobodného a vědomého odcizení od panujících životních forem. Literatura a umění těmto formám oponují dokonce tam, kde je adorují.

Na rozdíl od marxovského pojmu odcizení, který líčí poměr člověka k sobě a své práci v kapitalistické společnosti, je *umělecké odcizení* vědomým transcendováním odcizené existence – „vyšší úrovní“ nebo zprostředkovaným odcizením. Konflikt se světem pokroku, negace řádu obchodu, antiburžoazní prvky v buržoazní literatuře a umění se nevracejí zpět do hlubin tohoto řádu ani k romantické reakci – nejsou toužebným svěcením mizejícího stupně civilizace. „Romantický“ je termín nízce pomlouvající, který je rychle po ruce, má-li se ublížit avantgardním pozicím, stejně jako pojem „dekadentní“, který denuncuje mnohem častěji opravdu pokrokové rysy umírající kultury než skutečné faktory úpadku. Tradiční obrazy uměleckého odcizení jsou ve skutečnosti do té míry romantické, pokud jsou esteticky neslučitelné s vyvíjející se společností. Tato neslučitelnost je znakem jejich pravdy. To, co ožívují a uchovávají v paměti, je přenáší na budoucnost: obrazy uspokojení, jež mohly zničit tu společnost, která je potlačuje. Velké surrealistické umění dvacátých a třicátých let je ještě jednou zachytilo v jejich podvratné a osvobozující funkci. Namátkou vybrané příklady z literárního slovníku asi naznačí dosah a příbuzenství těchto obrazů stejně jako jimi odhalenou dimenzi: duše, duch a srdce; *Hledání absolutna*, *Květy zla*, *žena-dítě* i přímořské království, *Opilý koráb* a vábení dalek, *dálka a domov*; avšak i démon alkohol, démon stroj a démon peníze; Don Juan a Romeo; *Stavitel Solness* a *Když mi mrtví procitneme*.

Jejich pouhé vyčíslení ukazuje, že patří do ztracené dimenze. Svou sílu ztratily nejen proto, že zestárly literárně. Některé z těchto obrazů patří k současné literatuře a přežívají v jejích nejpřednějších výtvořech. Oslabena byla jejich podvratná síla, jejich destruktivní obsah – jejich pravda. Takto přeformovány nacházejí své místo v každodenním životě. Cizí a odcizující díla duchovní kultury se stávají intimními statky a funkcemi. Znamená jejich masivní reprodukce a spotřeba jen kvantitativní změnu, tj. rostoucí vážnost a porozumění, demokratizaci kultury?

Pravda literatury a umění byla připuštěna vždy jen (pokud vůbec) jako „pravda vyššího řádu“, která neměla narušovat řád práce a nenarušovala ho. V současné době se rozdíl mezi oběma řády a jejich pravdami změnil. Absorbující síla společnosti hloubí uměleckou dimenzi tím, že asimiluje její antagonistické obsahy. Ve sféře kultury se manifestuje nový totalitarismus právě v harmonizujícím pluralismu, v němž vedle sebe v míru existují vzájemně ta nejprotikladnější díla a pravdy.

Před tímto kulturním smířením byly literatura a umění bytostně odcizeny, snášely rozpor a chránily jej – nešťastné vědomí rozštěpeného světa, zmařených možností, nesplněných nadějí, zrazených slibů. Byly racionální, silou poznání, která odhalovala dimenzi člověka a přírody, která byla v realitě potlačována a vyháněna. Jejich pravda spočívala ve vyvolání iluze, v trvání na tom, že tvoří svět, v němž byla hrůza života vyvolávána a zastavována – ovládána poznáním. To je zázračná síla – *chef-d'oeuvre*; do konce dovedená tragédie a konec tragédie – nemožnost jejího řešení. Žít své lásce a své nenávisti, žít tak, jak člověk je, znamená porážku, rezignaci a smrt. Zločiny společnosti, peklo, které připravoval člověk člověku, se stávají neporazitelnými kosmickými silami.

Napětí mezi skutečným a možným je vyhlašováno za neřešitelný konflikt, v němž dochází ke smíření prostřednictvím *oeuvre* jako *formy*: krása jako „příslib štěstí“. Ve formě *oeuvre* jsou skutečné okolnosti vsazovány do jiné dimenze, v níž se daná skutečnost ukazuje jako to, co je. Říká tak pravdu o sobě; její řeč přestává být řečí klamu, nevědomosti a podrobení. Román oslovuje skutečnosti jejich jménem a rozbíjí jejich nadvládu; podkopává každodenní skutečnost a ukazuje, že je zmrzačená a falešná. Umění však má tuto magickou sílu jen jako sílu negace. Svou vlastní řečí může mluvit jen tak dlouho, jak dlouho žijí obrazy, které etablovaný řád odmítají a vyvracejí.

Flaubertova *Paní Bovaryová* se liší od stejně tragických milostných historek současné literatury faktem, že skromný slovník jejího reálné žijícího protějšku byl stále ještě kontaminován představami hrdinky, neboli že hrdinka četla příběhy, obsahující takové představy. Její strach byl osudový, protože neexistoval žádný psychoanalytik a žádný psychoanalytik neexistoval proto, že by ji v jejím světě nebyl s to léčit. Odmítala by ho jako část řádu v Yonville, proti kterému bojovala. Její příběh byl „tragický“, protože se odehrával v zaostalé společnosti s ještě neliberalizovanou



pohlavní morálkou a ještě neinstitucionalizovanou psychologií. Společnost, která její problém „vyřešila“ tím, že jej potlačila, měla teprve přijít. Jistě by bylo nesmyslné říkat, že její tragédie či tragédie Romea a Julie je v moderní demokracii vyřešena, bylo by však stejně nesmyslné popírat historickou podstatu tragédie. Rozvíjející se technologická realita nepodkopává jen tradiční formy, nýbrž i celou základnu uměleckého odcizení – má sklon znehodnocovat nejen určité „styly“, nýbrž i substanci umění samotného.

Odcizení ovšem není jediným charakteristickým rysem umění. Analýza nebo pouhý výklad problému přesahuje rámec tohoto díla, avšak určité poznámky k vysvětlení poskytnout lze. Během celých period civilizace se jeví umění jako zcela integrováno do své společnosti. Známými příklady toho jsou umění egyptské, řecké a gotické; jako doklady „pozitivní“ stránky umění bývají obyčejně uváděni i Bach a Mozart. Místo uměleckého díla v předtechnické a dvojrozměrné kultuře se velice liší od jeho místa v jednorozměrné civilizaci; avšak odcizení je charakteristickým rysem jak afirmativního tak negativního umění.

Rozhodující není psychologický rozdíl mezi uměním tvořeným v radosti a uměním tvořeným ve smutku, mezi zdravím a neurózou, nýbrž rozdíl mezi uměleckou a společenskou skutečností. Rozchod se společenskou skutečností, její magické či racionální překračování je podstatnou kvalitou dokonce toho nejafirmativnějšího umění; to je odcizeno právě té veřejnosti, k níž se obrací. Nehledě na to, jak blízké a důvěrně známé byly člověku chrám nebo katedrála, v jejichž blízkosti žil, i nadále tvořily odstrašující či povznášející protiklad denního života otroka, rolníka a řemeslníka – a snad dokonce i jejich pána.

Ať ritualizováno nebo ne, obsahuje umění racionalitu negace. Ve svých rozvinutých pozicích znamená racionalita Velké odmítnutí – protest proti tomu, co je. Způsoby, jimiž jsou lidé a věci přivedeny k tomu, aby se jevíly, zpívaly, zněly a mluvily, jsou způsoby vyvracení, prolamování a nového utváření jejich skutečné existence. Avšak tyto způsoby negace jsou poplatné té antagonistické společnosti, s níž jsou spjaty. Oddělen od sféry práce, v níž společnost reprodukuje sebe a svou bídu, zůstává jimi vytvořený svět umění při vši své pravdivosti privilegiem a iluzí.

Přes veškerou demokratizaci a popularizaci trvá v této formě po celé devatenácté století a až do století dvacátého. „Vysoká kultura“, v níž se toto odcizení oslavuje, má své vlastní rituály a svůj vlastní styl. Salón, koncert, opera a divadlo jsou určeny k tomu, aby vytvářely a vzývaly druhou dimenzi skutečnosti. Jejich návštěva vyžaduje slavnostní přípravu; znamená přerušování každodenní zkušenosti a její transcendenci.

Nyní je tato bytostná propast mezi uměním a požadavky dne, která byla rozevírána v uměleckém odcizení, postupující technologickou společností stále více uzavírána. A s jejím uzavřením je obratem odmítnuto Velké odmítnutí, „druhá dimenze“ je absorbována panujícími poměry, samotná

díla odcizení jsou vtělována do této společnosti a cirkulují jako hlavní část výbavy, která přikrášluje a psychoanalyzuje panující poměry. Tak se stávají reklamními artikly – lze je koupit, utěšují či povzbuzují.

Neokonzervativní kritikové se kritikům masové kultury z řad levice vysmívají, že protestují proti Bachovi jako hudebnímu pozadí v kuchyni, proti Platónovi a Hegelovi, Shelleymu a Baudelairovi, Marxovi a Freudovi prodáváním v drugstoru. Ti oproti nim trvají na uznání skutečnosti, že klasikové opustili mauzoleum a opět ožili, že lidé jsou nyní mnohem vzdělanější. To je pravda, ale když klasikové ožívají, ožívají jako něco jiného, než čím byli; jsou oloupeni o svou antagonistickou sílu, o odcizení, v němž spočívala pravá dimenze jejich pravdy. Záměr a funkce těchto děl se tedy zásadně změnily. Jestliže byly kdysi v rozporu se status quo, pak se tento rozpor nyní uhladil.

Taková asimilace je však historicky předčasná; vytváří kulturní rovnost a přitom uchovává panství. Společnost eliminuje prerogativa a privilegia feudálně aristokratické kultury a s nimi i jejich obsah. Skutečnost, že transcendentní pravdy krásných umění, estetika života a myšlení byly přístupné jen nemnoha zámožným a vzdělaným, byla vadou represivní společnosti. Tuto vadu však neodstraní paperbacky, všeobecné vzdělání, dlouhohrající desky a zrušení nepsané povinnosti slavnostních úborů do divadel a koncertních sálů.<sup>1</sup> Kulturní privilegia vyjadřují nespravedlnost svobody, rozpor mezi ideologií a skutečností, oddělení duchovní a materiální produktivity, ale chrání i oblast, v níž mohly přežívat v abstraktní integritě tabuizované pravdy – vyňaté ze společnosti, která je potlačovala.

Nyní je tento odstup odstraněn – a s ním transcendence a obviňování. Text a tón ještě existují, zdolán však je odstup, který z nich činí „Luft von anderen Planeten“<sup>2</sup>. Umělecké odcizení se stalo stejně funkčním jako architektura nových divadel a koncertních hal, v nichž je předváděno. A ani zde nelze oddělit racionalitu od zla. Nesporně je nová architektura lepší, tj. krásnější a praktičtější než monstróznost viktoriánské éry. Je však také „integrovanejší“ – kulturní centrum se stává integrální částí nákupního, městského či vládního centra. Panství má svou vlastní estetiku a demokratické panství má svou demokratickou estetiku. Je dobře, že dnes může mít skoro každý krásné umění přímo na dosah, otočí prostě knoflíkem rádia či jde do svého obchodního domu. Díky tomuto rozšíření se však krásné umění mění v ozubená kolečka kulturního stroje, který modeluje jeho obsah podle svého.

Umělecké odcizení podléhá spolu s jinými způsoby negace procesu technologické racionality. Je-li tato změna chápána jako výsledek technic-

1 Aby nedošlo k nedorozumění: co se jich samých týče, jsou paperbacky, všeobecné vzdělání a dlouhohrající desky věcí skutečně chvályhodnou.

2 Stefan George, in Arnold Schönbergs Quartett in fis-Moll. Viz Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik* (Tübingen 1949), s.19 nn.



kého pokroku, odhaluje svou hloubku a míru své nezvratnosti. Současný stav nově určuje možnosti člověka a přírody, a to ve shodě s novými prostředky nabízenými k jejich uskutečnění. Ve světle těchto prostředků ztrácejí předtechnické obrazy svou sílu.

Hodnota jejich pravdy závisí do značné míry na nepochopené a nezvládnuté dimenzi člověka a přírody, na úzkých hranicích, které byly vymezeny organizací a manipulací, na „nepoddajném jádru“, které se staví integraci na odpor. V plně rozvinuté industriální společnosti se toto nepoddajné jádro stále více zmenšuje. Za materiální přeměnou světa pochopitelně následuje duchovní přeměna jeho symbolů, obrazů a idejí. Jestliže města, dálnice a chráněné přírodní oblasti nahrazují vesnice, údolí a lesy, jestliže motorové čluny brázdí moře a letadla křížují oblohu – pak tyto oblasti ztrácejí svůj charakter kvalitativně jiné skutečnosti, oblasti rozporu.

A protože rozpor je dílem logu – racionální konfrontace, toho „co není“ s tím „co je“ – musí mít komunikační médium. Boj o toto médium nebo spíš boj proti absorpci v převládající jednorozměrnosti, je jasně vidět v avantgardních pokusech o vytvoření odcizení, které má uměleckou pravdu opět učinit schopnou komunikace.

Teoretické základy těchto snah načrtl Bertolt Brecht. Totální charakter etablované společnosti staví dramatika před otázku, „zda lze dnešní svět vůbec divadlem prezentovat“ – prezentovat ho v takovém stylu, aby divák poznal pravdu, kterou hra sděluje. Brecht odpovídá, že dnešní svět může být reprodukován jen tehdy, když je reprodukován jako subjekt změny<sup>3</sup> – jako stav negující negativitu. Je to nauka, které je třeba se naučit, pochopit ji a podle ní jednat; divadlo ale je a má být zábavou a radostí. Mezi zábavou a učením však není žádný protiklad; zábava může být nejefektivnější formou učení. Abychom se naučili, čím dnešní svět za ideologickým a materiálním závojem skutečně je a jak jej lze změnit, musí divadlo prolamovat identifikaci diváka s událostmi na jevišti. Nutné není vcitování a bezprostřední vnímání, nýbrž distance a reflexe. Tuto disociaci, v níž může být svět poznáván jako to, co skutečně je, působí „efekt odcizení“. „Každodenní věci jsou . . . vyzvedány ze sféry samozřejmosti . . .“<sup>4</sup> „Přirozené“ „musí přijmout podobu zvláštního. Jen tak mohou vystoupit na světlo zákony příčiny a účinku.“<sup>5</sup> „Efekt odcizení“ není literatuře vnučován z vnějšku. Je to spíš odpověď literatury samotné na její ohrožení totálním behaviorismem – pokus o záchranu racionality negativního. V tomto pokusu navazuje velký „konzervativec“ literatury na radikálního aktivistu. Paul Valéry trvá na nutné vázanosti poetického jazyka s negací. Verše této řeči – „mluví vždy jen o věcech nepřítomných“.<sup>6</sup> Hovoří o tom,

3 Bertolt Brecht, *Schriften zum Theater*, Berlin und Frankfurt, s.7, 9.

4 Tamtéž, s. 76 n.

5 Tamtéž, s. 63.

6 Paul Valéry, „Poezie a abstraktní myšlení“, in *Literární rozmanitosti* (Praha 1990), s. 16.

co – i když nepřítomno – postihuje existující univerzum jazyka a chování jako jeho nejvíce tabuizovanou možnost – ani nebe ani peklo, ani dobro ani zlo, nýbrž prostě „le bonheur“. Tím mluví básnická řeč o tom, co je z tohoto světa, co je v člověku a přírodě vidět, cítit, slyšet – a o tom, co se nevidí, neohmatává, neslyší.

Tím že vytváří médium a pohybuje se v něm, předvádí v něm nepřítomné, je básnická řeč řečí poznání – ale poznání, které podvrací pozitivní. Ve své poznávací funkci plní básnictví velký úkol *myšlení*: „práce, která v nás probouzí k životu to, co neexistuje“.<sup>7</sup>

Jmenovat „nepřítomné věci“ znamená lámat pouta jsoucích věcí; dále to znamená to, že do etablovaného řádu věcí proniká jiný řád – „počátku, zrodu jiného světa“.<sup>8</sup>

Protože vyjadřuje tento jiný řád – transcendenci v rámci jednoho světa – závisí básnická řeč na transcendentních elementech řeči každodenní.<sup>9</sup> Totální mobilizace všech médií na obranu etablované skutečnosti však výrazové prostředky takovým způsobem uniformovala, že se sdělování transcendujících obsahů stalo technicky nemožným. Příznak, kterým bylo umělecké vědomí od doby Mallarméa navštěvováno – nemožnost mluvit nezvěčněným jazykem, sdělovat negativní –, přestal být příznakem. Byl materializován.

Opravdu avantgardní díla literatury rozchod s komunikací přijímají. U Rimbauda a pak v dadaismu a surrealismu odmítá literatura právě tu strukturu jazyka, která v celých dějinách kultury spojovala řeč uměleckou a každodenní. Větný systém<sup>10</sup> (s větou jako jednotkou významu) byl médiem, v němž se obě dimenze skutečnosti setkávají, komunikují a mohou být komunikovány. Na tomto výrazovém médiu se podílely nejvznešenější báseň a nejobyčejnější próza. Moderní báseň „však rušila vztahy v řeči a odváděla řeč zpátky ke slově“.<sup>11</sup>

Slovo se brání sjednocující, smysl vytvářející nadvládě věty. Narušuje předem stanovenou strukturu významu a stává se „absolutním objektem“, nesnesitelným, sebe sama ničícím univerzem – diskontinuitou. Tento zvrát jazykové struktury zahrnuje zvrát zakoušení přírody:

„Příroda se stává . . . přetržitostí objektů, které jsou osamocené a hrozné, protože tvoří jen možná spojení; nikdo pro ně nevybírá určitý smysl, vůči jiným privilegované použití nebo službu . . . , nikdo je neredukuje na významy duchovního chování nebo záměru, to znamená koneckonců něhy . . . Tato slova – objekty bez spojení, která jsou kráslena celou mocí svého rozpukávání . . . , tato lyrická

7 Tamtéž, s. 23.

8 Tamtéž, s. 18 (v souvislosti s řečí hudby).

9 Viz kapitola 7.

10 Viz kapitola 5.

11 Roland Barthes, *Le Degré Zéro de l'Écriture*, (Paris 1953), s.72. Podtrhl autor.



slova vylučují lidi; žádný lyrický humanismus moderny neexistuje; tento diskurs je pln hrůzy; to znamená, že neuvádí člověka do spojení s jinými lidmi, nýbrž s nelidskými obrazy přírody: s nebem, peklem, posvátným, dětstvím, šílenstvím, čistou hmotou etc.<sup>12</sup>

Tradiční látka umění (obrazy, harmonie, barvy) se zase jen mění v „citáty“, zbytky minulého smyslu v kontextu odmítání. Tak jsou surrealistické malby „vnitřním pojmem toho, co nad věcností vyhlašuje tabu proto, že mu připomíná vlastní věcnou podstatu, že se s ní nevypořádává, že její racionalita zůstává iracionální. Surrealismus shromažďuje to, co věcnost lidem zapovídá; znetvořeniny dosvědčují, co žádanému prokazuje zákaz. Jimi zachraňuje to, co zastaralo, album idiosynkrasií, v nichž mizí nárok na štěstí, který lidé nalézají ve svém vlastním technizovaném světě jako odpírání.“<sup>13</sup>

Neboli dílo Bertolta Brechta v romanci a kých (svit měsíce a modré moře; melodie a sladká domovina; věrnost a láska) chrání obsažený „*promesse de bonheur*“ tím, že jej převádí do politického kvasu. Jeho postavy zpívají o ztracených rájích a nezapomenutelné naději („Siehst du den Mond über Soho Geliebter?“ „Jedoch eines Tages, und der Tag war blau.“ „Zuerst war es immer Sonntag.“ „Und ein Schiff mit acht Segeln.“ „Alter Bilbao Mond, Da wo noch Liebe lohnt.“) – a píseň je písní o surovosti a žádosti, vykořisťování, podvodu a lži. Podvedení zpívají o svém podvádění, znají však jeho příčiny (nebo je znali) a jen tím, že tyto příčiny znají (a rovněž to, jak je lze zvládnout), dospívají opět k pravdě svého snu.

Snahy o opětovné získání Velkého Odmítnutí v řeči literatury podléhají osudu, v němž jsou absorbovány tím, co vyvracejí. Jako moderní klasikové mají avantgardisté a beatníci podíl na bavitelské funkci, aniž by nějak ohrožovali dobré svědomí lidí dobré vůle. Tato absorpce je ospravedlňována technickým pokrokem a odmítnutí odmítnuto mírněním bídy v rozvinuté industriální společnosti. Likvidace vysoké kultury je vedlejším produktem vítězství nad přírodou a postupujícího zvládnání nedostatku.

Tím, že tato společnost oslabuje zadržené obrazy transcendence, že je vtěluje do všudypřítomné denní reality, ukazuje prostor, v němž se neřešitelné problémy stávají zvládnutelnými, v němž se tragédie a romance, arche-typické sny a obavy dají řešit a vyřešit technicky. Psychiatr pečuje o Dona Juana, Romea, Hamleta a Fausta jako pečuje o Oidipa – léčí je. Vládcí světa ztrácejí své metafyzické rysy. Jejich vystupování v televizi, na tiskových konferencích, v parlamentu a na veřejných manifestacích je sotva vhodné pro drama, které by přesahovalo rámec reklamy<sup>14</sup>, zatímco důsledky jejich jednání rámec dramatu překračují.

12 Tamtéž, s. 73 n.

13 Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur* (Berlin – Frankfurt 1958), s. 160.

14 Legendární revoluční hrdina, který se sám může stavět na odpor televizi a tisku, ještě existuje – jeho světem je svět „nerozvinutých“ zemí.

Racionálně organizovaná byrokracie vydává recepty na nelidskost a nespravedlnost, není však ve svém vlastním centru viditelná. Duše obsahuje málo tajemství a vášní, o nichž by se nedalo rozumně diskutovat, které by se nedaly analyzovat, o nichž by nešlo dosáhnout shody. Osamělost, ona podmínka, která individuu propůjčila možnost stát proti své společnosti a mimo ni, se stala technicky nemožnou. Logické a jazykové analýzy dokazují, že staré metafyzické problémy jsou pseudoproblémy; touha po „smyslu“ věcí se může nově formulovat jako touha po smyslu slov, a existující univerzum řeči a chování může nabízet pro odpověď zcela dostatečná kritéria.

Jde o racionální univerzum, které na základě pouhé váhy a výkonnosti svého aparátu maří každý únik. Ve svém vztahu k realitě denního života byla vysoká kultura minulosti mnohým – opozicí i ozdobou, výkřikem i rezignací. Byla však i projevem říše svobody: odmítnutím ztotožňovat se. Takovému odmítnutí nelze zabránit, aniž by byla zajištěna náhrada, jevíci se jako uspokojivější než odmítnutí. Zvládnání a smiřování protikladů, které je ideologicky vyhlašováno v transformaci z vyšší kultury do populární, se uskutečňuje na materiální základně zvýšeného uspokojování. To je také důvodem, umožňujícím pronikavou *desublimaci*.

Umělecké odcizení je sublimací. Vyvolává obrazy stavů, které jsou s principy etablované reality neslučitelné, jako obrazy kultury se však stávají snesitelnými, ba povznášejícími a užitečnými. Nyní byl tento svět obrazů vyřazen. Jeho vtělování do kuchyně, úřadu a obchodu, jeho komerční uvolňování pro obchod a obveselování znamená v jistém smyslu odsužování – zprostředkovaný požitek je nahrazován požitkem bezprostředním. Je to však odsužování, praktikované společností z „pozice síly“, pokud si může dovolit poskytovat více než dříve, protože její zájmy se staly nejvnitřnějšími hybnými silami jejích občanů a protože jí poskytované radosti podporují sociální soudržnost a spokojenost.

Princip slasti absorbuje princip reality, sexualita je osvobozována (nebo spíše liberalizována) ve společensky založených formách. Z toho vyplývá, že existují represivní způsoby desublimace<sup>15</sup>, ve srovnání s nimiž obsahují sublimované pudy a cíle více odchylek, více svobody a více odmítnutí společenských tabu. Taková represivní desublimace se prakticky projevuje v sexuální sféře a to jako vedlejší produkt společenských kontrol technologické skutečnosti, které rozšiřují svobodu a zároveň zintenzivňují panství. Spojení desublimace a technologické společnosti lze snad nejlépe znázornit výkladem změny ve společenské spotřebě pudové energie.

V této společnosti není veškerý čas vynakládán na práci s mechanismy – na pracovní dobu (tj. nepříjemnou, ale nutnou námahu) a ne všechna energie uspořena stroji je pracovní silou. Mechanizace rovněž „uspořila“

15 Viz mou knihu *Eros and Civilization*, (Boston 1954), zvláště kapitulu X.



libido, energii životních pudů – tj. uvolnila ji z dřívějších způsobů její realizace. V tom spočívá pravdivé jádro romantického protikladu mezi moderním cestovatelem a potulujícím se, vandrujícím básníkem či řemeslníkem, mezi běžícím pásem a uměleckým řemeslem, městem a venkovem, chlebem, který je vyráběn v továrně a doma upečeným bochníkem, plachetnicí a motorovou lodí atd. Pravda, tento romantický, předtechnický svět byl proniknut bídou, tvrdou prací a špínou, ty však byly opět pozadím veškerého potěšení a radosti. Stále zde existovala „krajina“, médium slastné zkušenosti, jaká dnes již neexistuje.

Její zmizení (jež je samo historickým předpokladem pokroku) znamenalo oderotizování celé dimenze lidské aktivity a pasivity. Prostředí, z něhož mohlo individuum získávatžitky – jimiž se mohlo potěšit téměř jako rozšířenou zónou těla – bylo silně okleštěno. To znamená stejnou redukci „univerza“ libida. Důsledkem je lokalizace a koncentrace libida, redukce erotiky na sexuální zkušenost a ukájení.<sup>16</sup>

Srovnajte například projevy zamilovanosti na louce a v autě, procházejí-li se zamilovaní mimo městské zdi nebo po ulicích Manhattanu. V prvních jmenovaných případech se libidózních prožitků účastní okolí, jde jim vstříc a má tendenci se samo erotizovat. Libido překračuje hranici bezprostředních erotogenních zón – proces nerepresivní sublimace. Oproti tomu se zdá, že mechanizované prostředí takové sebepřekračování libida omezuje. Potlačeno ve své snaze o rozšíření sféry erotickéhožitku, je libido méně „polymorfní“, méně schopné erotiky mimo lokalizovanou sexualitu, tato sexualita je však vystupňována.

Tím, že je erotická energie zmírněna a sexuální energie zintenzivněna, omezuje technologická skutečnost dosah sublimace. Rovněž zmenšuje potřebu sublimace. V duševním aparátu se jeví napětí mezi vytouženým a dovoleným jako zásadně redukované a zdá se, že princip reality již nevyžaduje žádnou pronikavou a bolestnou přeměnu pudových potřeb. Individuum se musí přizpůsobit světu, který, jak se zdá, nežádá popírání jeho nejvnitřnějších potřeb – světu, který není v podstatě nepřátelský.

Organismus je tak připraven spontánně přijímat to, co je přikazováno. Pokud s sebou větší svoboda nese spíš kontrakci než rozšíření a rozvoj pudových potřeb, pracuje raději *pro* status quo všeobecné represe než *proti* němu – mohlo by se hovořit o „institucionalizované desublimaci“. Ta se jeví jako velice důležitý faktor při vzniku autoritářského charakteru naší doby.

Často bylo konstatováno, že rozvinutá industriální civilizace operuje vysokým stupněm sexuální svobody – v tom smyslu, že sexuální svoboda se stává tržní hodnotou a faktorem společenských mravů. Aniž by tělo

16 V souladu s terminologií používanou Freudem v jeho pozdních spisech: sexualita jako „specializovaný“, dílčí pud, erós jako pud celého organismu.

přestalo být pracovním nástrojem, je mu dovoleno stavět své sexuální rysy na odívání v každodenním světě práce a v pracovních vztazích. V tom spočívá jedna z jedinečných funkcí industriální společnosti – umožněná odbouráváním špinavé a těžké tělesné práce; tím, že jsou k mání laciné atraktivní odívání, kosmetika a tělesná hygiena, požadavky inzertního průmyslu atd., „sexy“ úřednice a prodavačky, příjemný, mužný mladý šéf a prodavač, to všechno je velice dobře prodejné zboží, a vydržování přitažlivých metres – kdysi to byla výsada králů, knížat a lordů – usnadňuje kariéru dokonce těm, kteří ve světě obchodu nestojí příliš vysoko.

Tento trend podporuje umělecky podávaný funkcionalismus. Obchody a úřady nic za obřími okny neskrývají a svůj personál přímo vystavují; v nitru je vidět vysoké pokladní přepážky a příčky. Narušování soukromé sféry v městských a předměstských domech ruší přehradu, které dříve oddělovaly individuální existenci od veřejné, a staví snadněji na odívání atraktivní kvality manželů a manželek jiných.

Tato socializace není v rozporu s oderotizováním okolí, nýbrž je doplňuje. Sexuální je začleněno do pracovních vztahů a tak zpřístupněno (kontrolovanému) uspokojování. Technický pokrok a pohodlný život dovolují systematicky přijímat do sféry výroby a směny zboží libidonózní komponenty. Ať je však mobilizace pudové energie jakkoli kontrolována (směřuje rovněž k vědeckému řízení libida), ať hraje jakkoli úlohu podpory status quo – zajišťuje rovněž manipulovatelným individuumžitkem, stejně jako jim působí radost projíždět se v motorovém člunu, sekat trávu elektrickou sekačkou, cestovat autem.

Na tuto mobilizaci a ovládání libida lze do značné míry redukovat dobrovolnou podřízenost, neexistenci teroru a prestabilizovanou harmonii mezi individuálně a společensky požadovanými potřebami, cíli a snahami. Technické a politické zvládání transcendentních faktorů v lidské existenci, které je pro rozvinutou industriální společnost tak charakteristické, prosazuje se zde v pudové sféře: uspokojování způsobem, který vede k podřizování a oslabuje racionalitu protestu.

Rozsah společensky přípustného a žádoucího uspokojování velice roste; avšak cestou tohoto uspokojování je redukován princip slasti – připravován o své nároky, které jsou s etablovanou společností neslučitelné. Takto adaptována plodí slast podrobování.

V protikladu k radostem adaptované desublimace uchovává sublimace vědomí zákazů, které ukládá individuu represivní společnost, a tím trvá na potřebě osvobození. Bohužel, veškerá sublimace je vynucena silou společnosti. Nešťastné vědomí této moci však již odcizení prolamuje. Veškerá sublimace samozřejmě vychází ze společenských hranic uspokojování pudů, ale také tyto hranice překračuje.

Tím, že super-ego provádí cenzuru nevědomého a naočkovává individuum svědomím, provádí rovněž cenzuru cenzora, protože vyvinuté svědomí registruje zakázaný špatný skutek nejen v individuu samotném, nýbrž



i v jeho společnosti. A naopak, ztráta svědomí přináší v důsledku uspokojovaných svobod *šťastné vědomí (happy consciousness)*, které usnadňuje akceptování přestupků této společnosti. Je to znamení mizející autonomie a chápavosti. Sublimace vyžaduje vysokou míru autonomie a porozumění; je prostředníkem mezi vědomím a nevědomím, mezi primárními a sekundárními procesy, mezi intelektem a pudem, odříkáním a vzpourou. Ve svých nejdokonalejších způsobech, jako například v uměleckém díle, se stává sublimace poznávací silou, která poráží potlačování tím, že se mu podrobuje.

Ve světle poznávací funkce tohoto způsobu sublimování odhaluje desublimace šířící se v rozvinuté industriální společnosti svou vpravdě konformistickou funkci. Toto uvolňování sexuality (a agresivity) zbavuje instinktivní síly neštěstí a stísněnosti, které osvětlují represivní sílu etablovaného světa uspokojování. Ovšem neštěstí proniká (*šťastné vědomí je dost křehké*) – tenkým povrchem přes strach, frustraci a odpor. Toto neštěstí se snadno propůjčuje politické mobilizaci; bez prostoru pro uvědomělý rozvoj se může stávat pudovým rezervoárem pro nové fašistické způsoby života a umírání. Existuje však mnoho cest, na nichž se může pod šťastným vědomím skryté neštěstí přeměňovat pro společenský řád ve zdroj síly a soudržnosti. Konflikty nešťastného individua se nyní jeví jako značně přístupnější řešení než ty, které vyvolaly Freudovu „stísněnost v kultuře“ a jeví se jako přiměřeněji definovány „neurotickou osobností naší doby“ (K. Horney) než věčným bojem mezi Erótem a Thanatem.

Způsob, v němž kontrolovaná desublimace oslabuje pudovou revoltu proti etablovanému principu reality, lze vysvětlit pomocí protikladu mezi výkladem sexuality v klasické a romantické literatuře a v literatuře naší současnosti. Když vybereme z mnoha děl, jež jsou celou svou substancí a vnitřní formou determinována erotickou zaujatostí, takové zásadně odlišné příklady jako Racinovu *Faidru*, Goethovo *Spríznění volbou*, Baudelairovy *Květy zla*, Tolstého *Annu Kareninu*, pak se zde jeví sexualita shodně ve vysoce sublimované, „zprostředkované“, reflektované formě – avšak v této formě je absolutní, nekompromisní, bezpodmínečná. Erós stejně jako Thanatos mají od samého začátku stejnou oblast vlády. Naplnění je zničení, a to ne v morálním či sociologickém, nýbrž v ontologickém smyslu. Je mimo dobro a zlo, mimo společenskou morálku a zůstává tak mimo dosah etablovaného principu reality, který tento Erós odmítá a ničí.

Oproti tomu se vzrývá desublimovaná sexualita u alkoholiků O'Neillů a Faulknerových propuštěnců, v *Konečné stanici touha* a pod *Horkou plechovou střechou*, v *Lolitě* a ve všech historkách a orgiích v Hollywoodu a New Yorku a v dobrodružstvích předměstských paniček. Je nekonečně realističtější, troufalejší a s menšími zábrany. Probíhá jako nedílná součást společnosti, ale nikde to neznamená její negaci. Co se zde odehrává je jistě divoké a obscénní, mužné a bodré, zcela nemorální – ale právě proto zcela neškodné.

Osvobozena od sublimované formy, která právě byla znakem jejích nesmiřitelných snů – formy, která se vyjadřuje ve stylu, v řeči, kterou jsou takové historky vyprávěny – mění se sexualita ve vehikl bestsellerů potlačování. O žádné ze „sexy“ žen v současné literatuře se nedá říci to, co řekl Balzac o prostitutce Esther: měla něhu, která kvete jen v nekonečnu. Tato společnost mění všechno, čeho se dotýká, v potenciální zdroj pokroku a vykořisťování, dřiny a uspokojení, svobody a potlačování. Sexualita netvoří žádnou výjimku.

Představa kontrolované desublimace má obsahovat možnost, že se současně uvolní potlačená sexualita a agresivita, možnost, která se jeví jako neslučitelná s Freudovým pojmem pevného kvanta pudové energie, jež je k dispozici pro rozdělení na oba primární pudy. Podle Freuda s sebou nese posilování sexuality (libida) nutně oslabování agresivity a naopak. Je-li společností povolené a podněcované uvolňování libida uvolňováním parciální a lokalizované sexuality, pak fakticky směřuje ke stlačování erotické energie, což souvisí s růstem nesublimovaných i sublimovaných forem agresivity. Ta se v současné industriální společnosti šíří.

Dosáhla agresivita určitého stupně normalizace, v němž si individua zvykla na riziko svého vlastního zničení a likvidace ve smyslu normální národní pohotovosti? Nebo je tato poddajnost zcela vysvětlitelná jejich bezmocností? V každém případě se riziko zavrženíhodného, člověkem působeného ničení stalo v duševním i hmotném hospodaření lidí normálním nástrojem, takže již nemůže sloužit k obžalování či vyvracení etablovaného společenského systému. A navíc, jako část denního hospodaření, je může dokonce s tímto systémem spojovat. Ekonomická a politická souvislost mezi absolutním nepřítelem a vysokým životním standardem (a žádoucí úrovní zaměstnání!) je dost průhledná, avšak i dost racionální, aby byla akceptována.

Za předpokladu, že destruktivní pud (v poslední instanci: pud smrti) tvoří velkou komponentu energie, která živí technické podřizování člověka i přírody, pak se zdá, že rostoucí kapacita společnosti v manipulování technickým pokrokem zvyšuje i její *schopnost tímto pudem manipulovat a kontrolovat jej*, tzn. „produktivně“ jej uspokojovat. Tím byla posílena sociální soudržnost v nejhlubších pudových zdrojích. Nejvyšší riziko a dokonce skutečnost války by se neseťkávaly jen s bezbranným přijímáním, ale i s pudovým souhlasem ze strany obětí. I zde bychom měli kontrolovanou desublimaci.

Institucionalizovaná desublimace se tak jeví jako určitý aspekt „zvládnutí transcendence“, jak toho dosáhla jednorozměrná společnost. Zcela stejně jako směřuje tato společnost ve sféře politiky a vyšší kultury k tomu, aby odbourala opozici (kvalitativní rozdíl!), ba aby ji pozřela, je tomu i v pudové sféře. Výsledkem je odumírání duchovních orgánů schopných postihovat rozpory a alternativy a v jediné zbývající dimenzi technologické racionality začíná převládat *šťastné vědomí*.



Reflektuje víru, že skutečné je rozumné a že etablovaný systém navzdory všemu plodí koneckonců dobro. Lidé jsou přiváděni k tomu, aby ve výrobním aparátu nalézali účinný nástroj myšlení a jednání, kterému se může a musí jejich osobní myšlení a jednání podřizovat. A v tomto přenosu přebírá roli morální instance aparát. Svědomí je osvobozováno zvěcněním, všeobecnou nutností věcí.

V této všeobecné nutnosti nemá smysl mluvit o vině. Člověk může dát znamení, které vede k likvidaci stovek a tisíců lidí, a pak prohlásit, že má zcela čisté svědomí a šťastně žít dále. Antifašistické mocnosti, které na bojištích porazily fašismus, sklízely žně vymožeností nacistických vědců, generálů a inženýrů; jejich historickou výhodou je, že přišly později. Co začalo jako hrůza koncentračních táborů, to se mění v praxi výcviku lidí pro abnormální podmínky – podzemní existenci a denní přijímání radioaktivní potravy. Duchovní prohlašuje, že křesťanským principům neodporuje, když sousedovi všemi dostupnými prostředky zabráníme vstupovat do vlastního protiletectvého krytu. Jiný duchovní svému kolegovi odporuje a říká, že přece takové jednání křesťanským principům odporuje. Kdo má pravdu? Technologická racionalita opět deklaruje neutralitu vůči veškeré politice a opět falešně; neboť v obou případech slouží politice panství.

„Svět koncentračních táborů . . . nebyl žádnou zvlášť odpornou společností. To, co jsme tam viděli, bylo obrazem, v jistém smyslu kvintesencí pekelné společnosti, v níž denně vězíme.“<sup>17</sup>

Zdá se, že dokonce nejohavnější zločiny lze potlačit tak, aby pro společnost přestaly svými praktickými účely znamenat nebezpečí. Nebo i když vede jejich propukání v individuu k funkčním poruchám (jako v případě hirošimského pilota), nenarušuje to fungování společnosti. Poruchy se ujímá blázinec.

Šťastné vědomí je neomezené – aranžuje hry se smrtí a zmrzačením, v nichž splývají radost, „týmová spolupráce“ a strategický význam v odměňující společenské harmonii. RAND Corporation, která spojuje učnost, výzkum, armádu, klima a dobrý život, referuje o takových hrách ve stylu ode všeho osvobozující prozíravosti ve svých „RANDom News“, sv.9, Nr.1 pod titulem *Raději bezpečně než smutně*. Rakety létají, vodíková bomba čeká, létá se do vesmíru a problémem je, „jak lze ochránit národ a svobodný svět“. Přitom všem jsou vojenští plánovači zneklidnění, „neboť cena náhodné chyby v experimentu je velmi vysoká“. A nyní je na

<sup>17</sup> E. Ionesco, in: *Nouvelle Revue Francaise*, July 1956, citováno in: *London Times Literary Supplement*, March 4, 1960. Herman Kahn v RAND-studii z r.1959 (RM-2206-RC) navrhuje, aby „se uskutečnil výzkum přežití obyvatelstva, jež se nachází v prostředích, podobných přeplněným krytům (koncentračním táborům, ruským a německým přeplněným nákladákům, transportům lidí, přeplněným věznicím atd.). Mohly by se najít některé užitečné návody aplikovatelné na program krytů“.

tahu RAND; RAND zjednáva nápravu a inseruje v televizi hesla jako *RANDu jde o bezpečnost*. Obraz, do něhož vstupují, není hodnocen. Je to obraz, v němž „svět vystupuje jako mapa, raketové střely se mění v pouhé symboly (ať dlouho žije konejší síla symbolismu!) a války jsou pouhými (pouhými!) plány a kalkulacemi na papíře . . .“ Tímto obrazem převádí RAND svět do zajímavé technologické hry a člověk se může uklidnit – „vojenští plánovači mohou získávat své cenné ‚syntetické‘ zkušenosti bez rizika.“

#### PRŮBĚH HRY

K jejímu pochopení je třeba se jí zúčastnit; neboť porozumění spočívá „v prožití“.

Protože spolehliví hráči pocházejí skoro z každého oddělení RANDu stejně jako z válečného letectva, mohli bychom u mužstva modrých narazit na fyzika, inženýra a vědce. Mužstvo červených bude představovat stejný průřez.

První den bude věnován společnému rozboru toho, oč ve hře půjde, a budou zvládána pravidla. Když mužstva konečně zaujmou svá vykázaná místa kolem mapy, hra začíná. Každé mužstvo dostane svou politickou informaci od ředitele hry. Tyto informace, obvykle připravené členem kontrolní skupiny, obsahují hodnocení světové situace v době hry, určité informace o politice protivníkovy družstva a o cílech, které toto družstvo sleduje a rozpočet družstva. (Politika se v každé hře mění, aby se prozkoumala velká variační šíře strategických možností).

V naší hypotetické hře spočívá cíl modrých v tom, aby si během hry udrželi odstrašující schopnost – to znamená sílu, která je s to červené odrazit – červení nebudou útok riskovat. (Modří budou do jisté míry informováni o politice červených.)

Politika červených spočívá v tom, aby dosáhli nad modrými převahu.

Rozpočet modrých a červených je srovnatelný se současnými obrannými rozpočty . . .

Uklidní, když slyšíme, že tato hra se v RANDu hraje od roku 1961, „dole v našem sklepním labyrintu – někde pod snackbarem a že jídelní lístky na stěnách červených a modrých uvádějí disponibilní zbraně a střelivo, které družstva nakupují . . . celkem asi sedmdesát předmětů.“ Je zde „vedoucí hry“, který vykládá pravidla, neboť i když „kompletní kniha obsahující pravidla hry spolu s diagramy a ilustracemi má 66 stran“, vznikají během hry nutně nové problémy. Vedoucí hry má ještě jednu důležitou funkci: „Aniž o tom hráče předem informoval, začíná válku, aby si učinil obrázek o účinnosti existujících branných sil“. Pak však obrazový text ohlásí „káva, zákusek a ideje“. Dochází k uvolnění! „Hra prochází dalšími etapami – až do roku 1972, kdy končí. Pak zahrabou mužstva modrých a červených rakety a posedí společně „post mortem“ u kávy a koláčů. Avšak k příliš velkému uvolnění nedochází: existuje „situace ve skutečném světě, která nemůže být *na jisto* účinně přenášena“, a tou je „vyjednávání“. Za to jsme vděční: jedna naděje, kterou si světová situace uchovává, je mimo dosah RANDu.



V říší šťastného vědomí nemá zřejmě pocit viny žádné místo a svědomí se zmocňuje kalkul. Jestliže je do hry zapojen celek, pak zde neexistuje žádný zločin vyjma stavět se proti němu jako celku či nebránit jej. Zločin, vina a pocit viny se staly soukromou záležitostí. Freud odhalil v psychice individua zločiny lidstva a v individuálním chorobopisu dějiny celku. Tento neblahý spojovací článek je úspěšně potlačován. Ti, kteří se ztotožňují s celkem, kteří jsou nasazováni jako vůdci a obránci celku, mohou dělat chyby, ne však páchat bezpráví. Mohou se znovu provinit, jestliže tato identifikace přestane trvat, bude-li po ní veta.

#### 4. UZAVŘENÍ UNIVERZA JAZYKA

*„Za nynějšího stavu historie každý politický spis nemůže než potvrzovat svět nadvlády policie, stejně jako každé intelektuální dílo nemůže než potvrzovat para-literaturu, která se neodvažuje přiznat své jméno.“*

Ronald Barthes

Šťastné vědomí – víra, že skutečné je rozumné a že systém poskytuje dobro – reflektuje nový konformismus, který je fasetou technologické racionality přesazené do společenského chování. Je nové, protože je racionální v míře dosud nevídané. Potvrzuje společnost, která omezuje primitivnější iracionalitu předcházejících stupňů (ve svých nejrozvinutějších sférách ji odstranila), která prodlužuje a zlepšuje život plánovitěji než dříve. Ke zničující válce ještě nedošlo, nacistické vyhlazovací tábory byly odstraněny. Šťastné vědomí vytěsňuje souvislost. Mučení se opět stává normální záležitostí, ovšem v koloniálních válkách, které se odehrávají na okraji civilizovaného světa. A tam se praktikuje bez výčitek svědomí; neboť válka je válka. A tato válka je krajně periferní – v poušt proměňuje jen „nerozvinuté“ země. Jinak panuje mír.

Moci, kterou získala společnost nad lidmi, je díky její výkonnosti a produktivitě udělováno denně absolutorium. Když si přizpůsobí všechno, čeho se dotkla, když do sebe pojme opozici, když si hraje s rozparem, pak se ukazuje její kulturní převaha. Ničení zdrojů a divoké plýtvání dokazují rovněž její bohatství a „vysokou úroveň blahobytu“, „protože se nám vede tak dobře, že to všechno nehraje žádnou roli!“<sup>1</sup>

##### Jazyk totální správy

Tento druh dobrého bytí, produktivní nadstavba nad nešťastnou bází společnosti, proniká „médií“, která tvoří zprostředkující článek mezi pány a jejich služebníky. Jejich reklamní agenti modelují univerzum komunikace, v němž se vyjadřuje jednorozměrné chování. Jejich řeč svědčí o identifikaci a sjednocení, o systematickém podporování pozitivního myšlení a jednání, o plánovitém útoku na transcendentní, kritické pojmy. V panujících způsobech vyjadřování se objevuje protiklad mezi dvojrozměrným, dialektickým způsobem myšlení a technologickým chováním nebo společenskými „myšlenkovými návyky“.

Ve výrazu těchto myšlenkových návyků mizí postupně napětí mezi jevem a skutečností, faktem a faktorem, substancí a atributem. Prvky autonomie

1 John K. Galbraith, *American Capitalism* (Houghton Mifflin, Boston 1956), s.96.



a odhalování, demonstrace a kritiky, jsou poráženy označováním, tvrzením a imitací. Hovorem a jazykem pronikají magické, autoritářské a rituální elementy. Řeč je oloupena o zprostředkování vyjadřující stupně procesu poznání a poznávajícího hodnocení. Pojmy, jimiž jsou fakta postihována a tím transcendována, ztrácejí svou autentickou, řečovou reprezentaci. Bez tohoto zprostředkování směřuje řeč k vyjadřování a podpoře přímé identifikace rozumu a fakt, pravdy a etablované pravdy, esence a existence, věci s jejími funkcemi.

Tyto identifikace, které se objevily jako rys operacionalismu<sup>2</sup>, se znovu ve společenském chování vracejí jako rysy jazyka. Přitom funkcionalizování řeči pomáhá vytěšňovat ze struktury a pohybu řeči nekonformní prvky. Stejně jsou ovlivněny slovník a syntax. Společnost vyjadřuje své potřeby v jazykovém materiálu přímo, i když ne bez opozice; lidová řeč postihuje oficiální a polooficiální způsob vyjadřování s jízlivým a vyzývavým humorem. Slang a běžná řeč byly jen vzácně tak tvořivé. Je to tak, jako by prostý člověk (nebo anonymní mluvčí) prosazoval ve své řeči svou humanitu proti etablované moci, jako by vyvolával odpor a revoltu, potlačen v politické sféře, svým slovníkem, který označuje věci jejich vlastními jmény: „head shrinker“ (sražená hlava) a „egghead“ (vejčitá hlava – intelektuál), „boob tube“ (přitroublý nekňuba), „thing tank“ (nádrže myšlení – intelektuálové), „beat it“ (vystřel), „dig it“ (už chcípni) a „gone, man, gone“ (jsem z toho pryč).

Obranné laboratoře a realizační úřady, vlády a stroje, dozorcí a manažéři, pracovní experti a politické salóny krásy (které dávají vůdcům vhodný make-up) mluví však jinou řečí a předběžně se zdá, že mají poslední slovo. Je to slovo, které rozhoduje a organizuje, které vede lidi k tomu, aby něco dělali, nakupovali a přijímali. Je zprostředkováno stylem, který je opravdovým jazykovým výtvozem, v syntaxi, v níž je struktura řeči tak zkracována a stlačována, že mezi částmi věty není napětí, žádný „rozpor“. Tato řečová forma je v rozporu s vývojem smyslu. Pokusím se nyní tento styl vysvětlit.

Základní rys operacionalismu – ztotožňování pojmu s řadou operací<sup>3</sup> – se navrácí k jazykové tendenci „zkoumat jména věcí současně podle jejich funkce a jménem vlastností a procesů jako symbolická pro aparát, kterého se používá k jejich zjišťování a vytváření.“<sup>4</sup> Je to technologické myšlení, jež má sklon „ztotožňovat věci s jejich funkcemi.“<sup>5</sup>

Jako myšlenkový návyk mimo vědeckou a technickou řeč je takové myšlení výrazem specifického společenského a politického behaviorismu.

2 Viz s. 39

3 Viz s. 39.

4 Stanley Gerr, „Language and Science“, in: *Philosophy of Science*, April 1942, s.156.

5 Tamtéž.

V tomto behavioristickém univerzu mají slova a pojmy sklon ke splývání nebo je dokonce pojem tendenčně absorbován slovem. Pojem nemá žádný jiný obsah než ten, který má slovo ve veřejném a normovaném používání a mimo hranice veřejného a normovaného chování (reakce) by nemělo sdělovat nic. Ze slova se stalo *klišé* a jako klišé ovládá mluvený i psaný jazyk; komunikace tak vylučuje skutečný vývoj smyslu.

Každá řeč ovšem obsahuje mnoho výrazů, jejichž smysl není žádoucí rozvíjet, výrazy označující předměty a přístroje denního života, viditelnou přírodu, vitální potřeby a přání. Těmto výrazům se všeobecně rozumí, takže jejich pouhé zaznění vyvolává (jazykovou nebo operacionální) reakci, která odpovídá pragmatické souvislosti, v níž se jí použilo.

Jinak je tomu s výrazy, jež označují věci nebo události za hranicemi tohoto nekontraverzního kontextu. Zde vyjadřuje funkcionalizace jazyka zkrácení smyslu, který má zároveň politický význam. Jména věcí neupozorňují jen na „způsob jejich fungování“, nýbrž (faktický) způsob jejich fungování určuje a „zahrnuje“ smysl věcí tím, že jiné způsoby fungování vylučuje. Substantivum je autoritativním a totalitním vládcem věty a věta se stává akceptovaným vysvětlením – vzpírá se proti důkazu, proti omezení a negování svého kodifikovaného a vyhlášeného smyslu.

V uzlových bodech univerza veřejného diskursu vystupují věty, které potvrzují samy sebe, jsou analytické a současně fungují jako magicko-rituální formule. Tím, že jsou duchu recipienta stále znovu vštěpovány, působí na jeho zapojování do okruhu podmínek stanovených formulami.

Již jsem upozornil na hypotézu, která se v univerzu politického jazyka sama potvrzuje ve formě věty.<sup>6</sup> Taková substantiva jako například „svoboda“, „rovnost“, „demokracie“ a „mír“ implikují analyticky určitou řadu atributů, které se objevují vždy, když je substantivum vysloveno nebo napsáno. Na Západě existuje analytická predikace v takových výrazech jako svodbné hospodářství, iniciativa, volby, individuum; na Východě jsou to takové výrazy jako dělník a rolník, budování komunismu nebo socialismu, zrušení antagonistických tříd. Na obou stranách je vycházení řeči za hranice uzavřených analytických struktur nevhodné nebo je považováno za propagandu, i když prostředky k prosazování pravdy a míra trestu jsou velice odlišné. V tomto univerzu veřejného jazyka se mluvení pohybuje v synonymech a tautologiích; ke kvalitativnímu diferencování prakticky nikdy nedochází. Analytická struktura izoluje vládnoucí substantivum od těch jeho obsahů, které by je v projevech politiků a ve veřejném mínění činily neplatnými nebo aspoň narušovaly jeho akceptované používání. Ritualizovaný pojem je imunizován vůči rozporu.

Tím se konečně definicí těchto pojmů ve smyslu sil, které modelují platné univerzum řeči, znemožňuje nalézt výraz pro skutečnost, že panující druh

6 Viz s. 40.



svobody znamená rabství a panující druh rovnosti z vnějšku ukládanou nerovnost. Výsledkem je známý orwellovský jazyk („mír je válka“ a „válka je mír“ atd.), který není vůbec jen řečí teroristického totalitarismu. Neméně orwellovské je, když rozpor není explikován ve větě, nýbrž se omezuje na substantivum. Ze politická strana, která pracuje na obraně a růstu kapitalismu, je označována jako „socialistická“, despotická vláda jako „demokratická“ a fraškovité volby jako „svobodné“, to jsou dobře známé jazykové – a politické – znaky, které existovaly dávno před Orwellem.

Relativně nové je to, že veřejné a soukromé mínění tyto lži obecně akceptuje a zakrývá jejich příšerný obsah. Rozšíření a efektivnost tohoto jazyka je svědectvím triumfu společnosti nad rozpory, které jsou jejím obsahem; jsou reprodukovány, aniž narušily sociální systém. A právě vyslovený a křiklavý rozpor se stává prostředkem proslovů a reklamy. Syntaxe zkratky ohlašuje smíření protikladů tím, že jsou svařovány v pevnou a důvěrně známou strukturu. Pokusím se ukázat, že „čistá bomba“ a „neškodný atomový úder“ znamenají jen extrémní výtvořiny normálního stylu. Rozpor, někdejší hlavní prohrěšek proti logice, se nyní jeví jako princip logiky manipulace – jako realistická karikatura dialektiky. Je to logika společnosti, která si může dovolit logiku nerespektovat a pohrávat si se zničením, společnosti s technologickou mocí nad duchem a hmotou.

Univerzum řeči, v němž jsou protiklady smiřovány, má pro takové sjednocení pevnou bázi – svou výhodnou destruktivnost. Totální komercializace spojuje dříve antagonistické životní sféry a tato jednota se projevuje v hladké lingvistické konjunkci protikladných částí řeči. Tomu, kdo ještě není dostatečně „podmíněn“, se jeví mnohé z toho, co se veřejně říká a tiskne, jako vrcholně surrealistické. Titulky typu „Dělnictvo hledá harmonii s raketovými střelami“<sup>7</sup> a oznámení jako „Luxusní kryty proti atomovému úderu“<sup>8</sup> mohou snad stále ještě vyvolávat naivní reakci, že „dělnictvo“, „raketové střely“ a „harmonie“ jsou nesmiřitelnými protiklady a že žádná logika a žádný jazyk by neměl správně dávat dohromady luxus a atomový úder. Logika a jazyk však dostávají dokonalou racionalitu, když se dozvíme, že „ponorky na jaderný pohon odpalující balistické řízené střely stojí 120 000 000 dolarů“ a vybavení atomového krytu s „prkennou podlahou, společenskými hrami a televizorem“ lze pořídit za 1000 dolarů. Pádnost tohoto jazyka není dána primárně faktem, že prodává pomocí bezprostřední identifikace zvláštního zájmu s obecným, obchodu s národní silou, prosperity s ničivým potenciálem (zdá se, že obchod s atomovými zbraněmi nebyl tak úspěšný), nýbrž tím, že tuto identifikaci podporuje. Je to jen pravda prozrazená přeřeknutím, jestliže divadlo

7 New York Times z 1. prosince 1960.

8 Tamtéž, vydání z 2. listopadu 1960.

oznamuje jako „speciální představení v předvečer voleb“ Strindbergův *Tanec smrti*.<sup>9</sup> Toto oznámení odhaluje souvislost v méně ideologické formě než je to normálně dovoleno.

Slučování protikladů, které charakterizuje komerční a politický styl, je jedním z mnoha způsobů, jimiž se jazyk a komunikace imunizují proti výrazu protestu a odmítání. Jak můžeme nalézt pro takový protest a takové odmítání pravé slovo, jestliže orgány etablovaného řádu přiznávají a prostřednictvím reklamy dávají na vědomost, že mír se ve skutečnosti pohybuje na okraji války, že nejhroznější zbraně nesou cenové štítky, svědčící o tom, že jsou výnosné a že protiatomové kryty mohou být útulné? Tím že staví své rozpory na odív, utěšují toto univerzum jazyka proti každému jinému způsobu mluvení, který nepoužívá jeho výrazů. A ve své schopnosti připodobňovat všechny jiné výrazy svým vlastním, nabízí se výhled na spojení co možná největší tolerance s co možná největší jednotou. Nicméně jeho jazyk je svědectvím represivního charakteru této jednoty. Tento jazyk hovoří v konstrukcích, které příjemci vnucují křivý a zlomkový smysl, blokový rozvoj obsahu, akceptování nabízeného v té formě, v níž je nabízeno.

Takovou represivní konstrukcí je analytická predikace. Skutečnost, že zvláštní substantivum je skoro vždy spojováno s týmiž „vysvětlujícími“ adjektivy a atributy, mění větu v hypnotickou formuli, která, nekonečně opakována, upevňuje ve vědomí příjemcově jeden význam. Příjemce nepřemýšlí o podstatně jiných (a možná pravdivých) výkladech substantiva. Později budeme zkoumat jiné konstrukce, v nichž se objeví autoritativní charakter tohoto jazyka. Společné jim je stlačování a zkracování syntaxe a tento postup znemožňuje vývoj smyslu tím, že vytváří strnulé „obrazy“, které se vnucují s přemáhající a zkamenělou konkrétností. Jde přitom o známou techniku reklamního průmyslu, v níž se metodicky používá „vytváření obrazu“, jenž ulpí ve vědomí a na produktu a přispívá k tomu, že se prodávají lidé i zboží. Mluvení a psaní se seskupuje kolem „zesílených titulků“ a „působivých vět“, jež zprostředkovávají „image“. Tímto „obrazem“ může být „svoboda“ nebo „mír“, „milý chlapík“ nebo „komunista“ nebo „Miss Rheingold“. Od čtenáře nebo posluchače se očekává, že se s fixovanými strukturami institucí, postojů a snah ztotožní, má reagovat specificky fixovaným způsobem – a také to dělá.

Když se odhlédne od nevinné sféry prodeje zboží, pak jsou následky skutečně vážné; neboť takový jazyk znamená zároveň „zastřehování a glorifikaci“.<sup>10</sup> Věty na sebe berou formu sugestivních příkazů, jsou spíš evokační než demonstrační. Výrok se stává předpisem; veškerá komunikace má hypotetický charakter a současně nářer falešné důvěrnosti – je to

9 Tamtéž, vydání ze 7. listopadu 1960.

10 Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, (Paris 1953), s.33.



výsledek neustálého opakování a obratně řízené, na lid zaměřené bezprostřednosti komunikace. Ta se obrací přímo na příjemce – bez odstupů daného postavením, vzděláním a úřadem – a nachází jej nebo ji v nenucené atmosféře obývacího pokoje, kuchyně a ložnice.

Na stejné familiárnosti se podílí personalizovaný jazyk, který hraje v rozvinuté komunikaci významnou roli.<sup>11</sup> Mluví se o „Vašem“ zástupci v kongresu, „Vaší“ dálnici, „Vašem“ oblíbeném obchodním domě, „Vašich“ novinách; „Vám“ jsou donášeny, „Vy“ jste zván atd. Tímto způsobem jsou nabízeny vnucované, normované a všeobecné věci a funkce jako „speciálně pro Vás“. Nezáleží na tom, zda tomu oslovovaná individua věří nebo ne. Úspěch naznačuje to, že je podporována identifikace individuí s funkcemi, které oni i druzí vykonávají.

V nejrozvinutějších sférách funkční a manipulační komunikace prosazuje jazyk přesvědčivými konstrukcemi autoritativní identifikaci osoby a funkce. Zpravodajský magazín *Time* může pro tuto tendenci sloužit jako extrémní příklad. Jeho používání saského genitivu vede k tomu, že se individua jeví jako pouhé přívěsky nebo vlastnosti svého místa, svých činností, svého zaměstnavatele nebo podniku. Představována jsou jako „Virginia's Byrd, U.S. Steel's Blough, Egypt's Nasser“. Apostrofy opatřená atributivní konstrukce vytváří pevný syndrom:

„Georgia's high-handed, low-browed governor . . . had the stage all set for one of his wild political rallies last week“ (Autoritářský, nevzdělaný guvernér Georgie připravil poslední týden všechno pro své divoké politické projevy.):

Guvernér<sup>12</sup>, jeho funkce, jeho vnější vzhled a jeho politické praktiky splývají v jednu nedělitelnou a nezměnitelnou strukturu, která ve své nevině přirozenosti a bezprostřednosti uchvacuje ducha čtenáře. Tato struktura neponechává žádné místo pro rozlišování, vývoj a diferencování smyslu; pohybuje se a žije jen jako celek. Ovládnut takovými personalizovanými a hypnotickými „obrazy“ může článek dále přecházet dokonce k poskytování podstatných informací. Zpráva zůstává dobře chráněna ve vhodně upraveném rámci historiky, budící větší či menší zájem lidí a tento rámec stanoví politika vydavatele.

Používání zkratk a jejich spojování pomlčkami je velice rozšířeno. Například „brush-browed“ (husté obočí) Teller, „otec H-bomby“, „bull-shouldered“ tvůrce raket von Braun (s býčí šíjí), „science-military dinner (vědecko-vojenská recepce)“<sup>13</sup> a „nuclear-powered, ballistic-missile-firing“ submarine (atomové ponorky s balistickými raketami). Takové

11 Viz Leo Lowenthal, *Literature, Popular Culture, and Society*, (Prentice-Hall 1961), s.109 nn.; Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, (Boston 1961), s.161 nn.

12 Uvedená věta se netýká současného guvernéra, nýbrž Mr. Talmadge.

13 Poslední tři formulace byly citovány v *The Nation*, z 22. února 1958.

konstrukce jsou, a snad to není náhoda, zvláště časté ve větách, v nichž se spojuje oblast techniky, politiky a oblast vojenská. Pojmy, které označují zcela rozdílné oblasti nebo kvality, jsou násilně spojovány v pevný, mohutný celek.

Účinek je opět magický a hypnotický – projekce obrazů, které poskytují neodolatelnou jednotu a harmonii rozporů. Tak vytváří milovaný a obávaný otec, dárce života, vodíkovou bombu za účelem zničení života; „science-military“ spojuje snahy zbavit se strachu a utrpení s činností, která je vyvolává. Nebo, bez pomlčky, „Freedom Academy“ specialistů pro otázky studené války<sup>14</sup> a „čistá bomba“ – formulace, která přisuzuje ničení morální a tělesnou integritu. Lidé, kteří takovým jazykem mluví a přijímají jej, zdají se být imunní vůči všemu – a náchylní ke všemu. Používání pomlček (ať už explicitně nebo ne) nesmiřuje nesmiřitelné vždy; často jde o spojení zcela slabé – jako v případě „býčí šíje“ tvůrce raket – nebo spojuje hrozbu se zrychlující se dynamikou. Avšak účinek je podobný. Imponující struktura spojuje v náhlém zablesknutí aktéry i akce násilí, moci, ochrany a propagandy. Člověka nebo věci vidíme v operaci a jen v operaci – jinak to nemůže být.

Poznámka o zkratkách. NATO, SEATO, UN, AFL-CIO, AEC, ale i SSSR, NDR atd. Většina těchto zkratk je zcela rozumná a ospravedlňuje je délka nezkrácených jmen. Člověk by však mohl být v pokušení spatřovat v některých z nich „lest rozumu“ – zkratka může pomoci potlačovat nežádoucí otázky. NATO nevyvolává myšlenku na to, co znamená „North Atlantic Treaty Organization“, totiž na smlouvu mezi národy Severního Atlantiku – v kterémto případě by se mohly klást otázky po členství Řecka a Turecka v tomto paktu. SSSR zkracuje socialismus a sověty, NDR demokratické. UN zakrývá nadměrné vyzvedání „jednotného“. SEATO jihoasijské země, které nejsou jeho členy. AFL-CIO překrývá radikální politické rozdíly, které kdysi obě organizace rozdělovaly a AEC je právě jen jedna vládní agentura mezi mnoha jinými. Zkratky označují jen to, co je tak institucionalizováno, a že je transcendující vedlejší význam odstraněn. Význam je fixován, upraven, zfalšován. Když se jednou stalo oficiálním slovíčkem, které je v běžné řeči neustále opakováno a intelektuály „sankcionováno“, ztratilo všechnu poznávací hodnotu a slouží jen tomu, aby se uznala nezpochybnitelná skutečnost.

14 Návrh ilustrovaného časopisu *Life*, citováno v *The Nation* ze dne 20. srpna 1960. Podle Davida Sarnoffa existuje v Kongresu návrh na zřízení takové akademie. Viz John K. Jessup, Adlai Stevenson a jiní, *The National Purpose* (sestaveno pod vedením a s pomocí redakčního štábu magazínu *Life*, New York, Holt, Rinehart a Winston 1960), s.58.



Tento styl má přesvědčující *konkrétnost*. „Věc identifikovaná se svou funkcí“ je reálnější než věc od své funkce odlišená a jazykový výraz této identifikace (ve funkčním substantivu a v mnoha formách syntaktických zkratk) vytváří základní slovník a syntaxi, která brání diferencování, oddělování a rozlišování. Tento jazyk, který lidem bez ustání vnucuje *obrazy*, znemožňuje vývoj a vyjadřování *pojmu*. Ve své bezprostřednosti a přímosti brání myšlení v pojmech a tím myšlení samotnému. Neboť pojem *nezotožňuje* věc a její funkci. Taková identifikace může být zcela legitimní a snad být dokonce jediným významem operacionálního a technologického pojmu, avšak operacionální a technologické definice jsou specifickými aplikacemi pojmu pro specifické účely. A navíc ruší pojmy v operacích a vylučují pojmovou intenci, pokud se takovému rušení staví na odpor. Dříve než se ho použilo operacionálně, *popíral* pojem identifikaci věci s její funkcí; v etablované skutečnosti rozlišoval to, co věc *je*, od nahodilých funkcí věci.

Panující jazykové tendence, které nedovolují, aby k takovému rozlišování docházelo, jsou výrazem změn ve způsobu myšlení, o nichž jsme hovořili v předcházející kapitole – funkcionalizovaný, zkratkový a sjednocený jazyk je jazykem jednorozměrného myšlení. Abych ukázal, co je na něm nového, srovnám jej stručně s jazykem klasické filozofie gramatiky, která jde za danou realitu chování a spojuje jazykové kategorie s ontologickými.

V důsledku této filozofie je gramatickým subjektem věty především „substance“ a tak je tomu v různých stavech, funkcích a kvalitách, které věta subjektu predikuje. Ke svým predikátům se vztahuje aktivně či pasivně, liší se však od nich. Není-li vlastním jménem, pak je subjekt něčím víc než substantivem: jmenuje *pojem* věci, univerzální, které věta definuje jako něco jsoucího ve zvláštním stavu nebo funkci. Gramatický subjekt tak má význam, který obsahuje *víc* než to, co je ve větě vyjádřeno.

Slovy Wilhelma von Humboldta: nomen jako gramatický subjekt označuje něco, co „může vcházet do vztahů“<sup>15</sup>, není však s těmito vztahy identické. A navíc ještě, v těchto vztazích a „proti“ nim zůstává tím, čím je; je jejich „univerzálním“ a podstatným jádrem. Syntéza věty spojuje jednání (nebo stav) se subjektem takovým způsobem, aby byl subjekt označen jako činný (nebo nositel) a tím odlišen od stavu nebo funkce, jimiž se právě vyznačuje. Řekneme-li: „Blesk uhodil“, tak se „nemyslí jen uhození blesku, nýbrž na samotný blesk, který uhodil“, na subjekt, který „přešel v jednání“. A jestliže nějaká věta poskytuje definici svého subjektu, pak jej nerozpouští v jeho stavech a funkcích, nýbrž jej definuje jako něco, co se v tomto stavu nachází nebo tuto funkci vykonává. Pokud ve svých predikátech ani nemizí a ani neexistuje jako entita mimo ně, pak se

15 W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, Berlin 1935, s.254.

subjekt ve svých predikátech konstituuje – a je to výsledek procesu zprostředkování, který se vyjadřuje ve větě.<sup>16</sup>

O filozofii gramatiky jsem mluvil proto, abych zvýraznil míru, v níž naznačují jazykové zkratky újmu myšlení, kterou samy působí a utvrzují. Trvání na filozofických elementech gramatiky, na spojení gramatického, logického a ontologického „subjektu“ ukazuje na obsahy, které jsou ve funkcionální řeči potlačovány a nejsou přístupné výrazu a komunikaci. Zkracování pojmu ve fixovaných obrazech, potlačování vývoje v hypnotických formulích, které vyhlašují sebe samé za platné, imunita vůči rozporu, identifikace věci (a osoby) s její funkcí, tyto tendence odhalují jednorozměrného ducha v té řeči, kterou mluví.

Jestliže jazykové chování blokuje pojmový rozvoj, jestliže se vzpírá abstrakci a zprostředkování, jestliže kapituluje před bezprostředními skutečnostmi, pak se brání tomu, aby byly za fakty uznány faktory a tím uznána fakta a jejich historický obsah. Ve společnosti a pro ni je tato organizace funkcionálního jazyka vrcholně důležitá: slouží jako nástroj koordinace a subordinace. Jednotný funkcionální jazyk je jazykem nesmiřitelně antikritickým a antidialektickým. Operacionální a behavioristická racionalita v něm absorbuje transcendentní, negativní a opoziční prvky Rozumu.

Tyto prvky budu vykládat z hlediska napětí mezi „jest“ a „má být“, podstatou a jevem, potencialitou a aktualitou<sup>17</sup> – jako vpád negativního do pozitivních určení logiky. Toto udržované napětí proniká dvojrozměrným jazykovým univerzem, univerzem kritického, abstraktního myšlení. Obě dimenze jsou v antagonistickém vztahu; na obou se podílí realita a dialektické pojmy rozvíjejí reálné rozpory. Ve svém vlastním vývoji dospělo dialektické myšlení k pochopení historického charakteru těchto rozporů a procesu jejich zprostředkování jako procesu historického. Tak se ukazuje „druhý“ rozměr myšlení jako *dějinný* rozměr – potencialita jako dějinná možnost, její realizace jako dějinná událost.

Potlačení této dimenze ve společenském univerzu operacionální racionality je *potlačením dějin*, a to není vůbec žádná akademická, nýbrž politická záležitost. Znamená potlačení vlastní minulosti společnosti – a její budoucnosti do té míry, v níž tato budoucnost apeluje na kvalitativní změnu, negaci přítomnosti. Univerzum jazyka, v němž je kategorie svobody vyměnitelná za svůj opak, ba stala se s ním identická, nepoužívá v praxi jen orwellovského či ezopovského jazyka, nýbrž vytlačuje dějinnou realitu, hrůzy fašismu, ideje socialismu, podmínky demokracie, obsah svobody, a zapomíná na ně. Jestliže komunistickou společnost ovládá a určuje

16 K této filozofii gramatiky viz v Hegelově dialektické logice pojem „substance jako subjektu“ a pojem „spekulativní věty“ v předmluvě k *Fenomenologii ducha*.

17 Viz v kapitole 5 této knihy.



byrokratická diktatura, jestliže fašistické režimy fungují jako partneři Svobodného světa, jestliže je úspěšně mařen blahobytný program osvíceného kapitalismu tím, že se mu dává etiketa „socialismu“, jestliže jsou v rámci demokracie bez problémů odstraňovány základy demokracie, pak jsou ochromovány staré dějinné pojmy novými, vysoce moderními operacionálními definicemi. Tyto nové definice jsou falzifikacemi, které prosazovány etablovanou a faktickou mocí slouží přeměně nepravdy v pravdu.

Funkční jazyk je radikálním antihistorickým jazykem: operacionální racionalita má pro historický rozum málo prostoru a použití<sup>18</sup>. Je tento boj proti dějinám součástí boje proti té dimenzi ducha, v níž by se mohly rozvinout odstředivé vlohy a síly – vlohy a síly, které by mohly totálnímu začlenění individua ve společnosti zabránit? Vzpomínka na minulost by mohla vést k nebezpečným názorům a zdá se, že se etablovaná společnost podvrtných obsahů paměti obává. Vzpomínka znamená způsob izolování se od daných skutečností, způsob „zprostředkování“, který na krátké okamžiky prolamuje všudypřítomnou moc dané skutečnosti. Paměť vyvolává ve vzpomínce minulou hrůzu stejně jako minulou naději. Obojí znovu ožívá, avšak zatímco se hrůza ve skutečnosti vrací ve stále nových formách – naděje zůstává. A v osobních danostech, které se v individuální paměti probouzejí nově, prosazují se obavy a touhy lidstva – obecné ve zvláštním. Jsou to dějiny, co uchovává vzpomínku, avšak i ty podléhají totalitní moci univerza vhodného chování.

„Odstrašující obraz lidstva bez vzpomínky . . . není pouhým produktem úpadku . . . , nýbrž je nutně spojen s pokrokovostí buržoazního principu.“ „Takoví ekonomové a sociologové jako Werner Sombart a Max Weber spojovali princip tradicionalismu s feudálními společenskými formami a princip racionality s formami buržoazními. Tím se však nevyjadřuje nic než to, že samotná rozvíjející se buržoazní společnost likvidovala vzpomínku, čas, paměť jako určitý druh iracionálního zbytku . . .“<sup>19</sup>

Jestliže postupující racionalita rozvinuté industriální společnosti směřuje k tomu, aby likvidovala rušivé prvky času a dějin jako „iracionální zbytek“, pak směřuje také k tomu, aby v tomto iracionálním zbytku likvidovala rušivou racionalitu. Uznání minulosti a vztah k ní jako k něčemu současnému působí proti funkcionalizování myšlení etablovanou realitou a proti ní.

18 To neznámá, že z univerza jazyka soukromá nebo obecná historie mizí. K evokaci minulosti dochází často – například: „Founding Fathers“ nebo Marx, Engels, Lenin, nebo je připomínán skrovný původ prezidentského kandidáta. Ale v tak ritualizovaném uctívání, že to žádný rozvoj vzpomínaného obsahu nepřipouští; takové uctívání slouží často právě tomu, aby se znemožnil takový rozvoj, který by odhalil jeho historickou nepřiměřenost.

19 Th. W. Adorno, „Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?“ in: *Bericht über die Erzieherkonferenz am 6. und 7. November in Wiesbaden* (Frankfurt a.M. 1960), s.14. O boji proti dějinám se bude dále diskutovat v 7. kapitole.

Čelí izolování univerza jazyka a chování, umožňuje rozvoj pojmů, které uvolňují pevnost uzavřeného univerza a překračují jeho hranice tím, že je chápou jako univerzum historické. Postaveno proti dané společnosti jako předmětu své reflexe, stává se kritické myšlení historickým vědomím a jako takové je v zásadě soudem.<sup>20</sup> Velice vzdáleno tomu, aby podporovalo lhostejný relativismus, pátrá myšlení ve skutečných dějinách člověka po kritériích pravdy a nepravdy, pokroku a regresi<sup>21</sup>. Zprostředkovanost minulosti přítomností odhaluje faktory, které zplodily fakta determinující způsob života a zavádějící pány a raby; projektuje hranice a alternativy. Jestliže hovoří toto kritické vědomí, pak hovoří „řeč poznání“ (Roland Barthes), které láme uzavřené univerzum jazyka a jeho zkamenělou strukturu. Klíčovými pojmy takového jazyka nejsou hypnotická nomina, která donekonečna omílají stejné, zmrazené predikáty. Spíš dovolují otevřený vývoj; svůj obsah rozvíjejí dokonce v predikátech, jež jsou navzájem rozporné.

Klasickým příkladem toho je Komunistický manifest. Oba klíčové pojmy, buržoazie a proletariát, zde mají zároveň protikladné predikáty. „Buržoazie“ je subjektem technického pokroku, osvobození, vítězství nad přírodou, vytváření společenského bohatství a zároveň znetvoření a zrušení těchto vymožeností. Podobně připadá „proletariátu“ atribut totálního potlačení a totálního zrušení potlačování.

Takový dialektický vztah protikladů ve větě a jejím prostřednictvím je umožněn tím, že je subjekt uznán jako dějinný činitel, jehož identita se konstituuje v jeho historické praxi a proti ní. Diskurs se vyvíjí a vyhlašuje konflikt mezi věcí a její funkcí, a tento konflikt se jazykově vyjadřuje ve větách, které spojují v logickou jednotu navzájem protikladné predikáty – pojmový protějšek objektivní reality. V protikladu k veškerému orwellovskému jazyku je vykládán, explikován, zdůvodňován a denuncován rozpor.

Rozpor mezi oběma jazyky jsem znázornil tím, že jsem se odvolal na styl marxistické teorie, avšak kritické, poznání přiměřené kvality nejsou charakteristické výlučně pro marxovský styl. Vyskytují se (i když jiným způsobem) i ve stylu velké konzervativní a liberální kritiky rozvíjející se buržoazní společnosti. Například jazyk Burkeho a Tocquevilla na jedné straně a Johna Stuarta Milla na straně druhé je vrcholně průkazným, pojmovým, „otevřeným“ jazykem, který ještě nepodléhá hypnoticky ritualizovaným formulím současného neokonzervativismu a neoliberalismu.

Autoritativní ritualizace je však zvlášť nápadná tam, kde postihuje samotný dialektický jazyk. V autoritativní přeměně marxistického jazyka

20 Viz. s. 26 a kapitola 5.

21 K další diskusi o těchto kritériích viz kapitolu 6.



v jazyk stalinský a postalinský se objevují požadavky industrializace založené na konkurenci a současně na totálním podřizování člověka výrobnímu aparátu. Tyto požadavky, tak jak je interpretuje vedení, které kontroluje aparát, rozhodují o tom, co je právo a bezpráví, pravdivé a nepravdivé. Neponechávají žádný čas a žádný prostor pro diskusi, jež by projektovala alternativy přinášející řešení. Tento jazyk se již vůbec nehodí k „domlouvání“ („discourse“). Vypovídá skutečnosti a tvrdí fakta uznávaná mocí aparátu – je manifestací, která se sama vyhlašuje za platnou. Zde<sup>22</sup> musí stačit, když uvedeme a budeme parafrázovat odstavec, v němž popisuje Roland Barthes magicko-autoritativní rysy této řeči:

„Neexistuje žádná distance mezi pojmenováním a souzením, uzavřenost jazyka je dokonalá . . .“<sup>23</sup>

Uzavřený jazyk nedokazuje a nezdůvodňuje – pouze sděluje rozhodnutí, diktát a rozkaz. Tam, kde definuje, stává se definice „oddělováním dobrého od zlého“; určuje nezpochybnitelné právo a bezpráví a jednu hodnotu jako ospravedlnění hodnoty jiné. Pohybuje se v tautologiích, avšak tautologie jsou hrozně účinné „soudy“. Soudí již v předem rozhodnuté formě; vyslovují zatracení. Například „objektivní obsah“, tj. definice takových výrazů jako „úchylkář“, „revizionista“ jsou výrazy ze zákoníku trestního práva a tento druh stvrzení posiluje vědomí, pro něž je jazyk etablované moci jazykem pravdy<sup>24</sup>.

A to není bohužel všechno. Produktivní růst etablované komunistické společnosti zatracuje i po svobodě volající komunistickou opozici; jazyk, který se pokouší vrátit do paměti a udržet v ní původní pravdu, podléhá její ritualizaci. Orientace jazyka (a jednání) na takové výrazy jako „proletariát“, „dělnické rady“, „diktatura stalinistického aparátu“ se stává orientací na rituální formule tam, kde „proletariát“ již a nebo ještě neexistuje, kde direktivní kontrola „zdola“ narušuje pokrok masové výroby a kde boj proti byrokracii oslabuje účinnost jediné reálné síly, která může být v mezinárodním měřítku mobilizována proti kapitalismu. Přísně se zde trvá na minulosti, pohled na ni však není zprostředkován přítomností. Oponuje se pojmům, které postihují historickou situaci, bez toho, aby se rozvedly do přítomnosti – jejich dialektika je umlčována.

Rituálně–autoritativní jazyk se šíří nad dnešním světem, nad demokratickými i nedemokratickými, kapitalistickými i nekapitalistickými zeměmi.<sup>25</sup> Podle Rolanda Barthesa je jazykem vhodným pro všechny autorita-

22 Viz mou knihu *Soviet Marxism*, 1.c., s.87 nn.

23 L.c., s.26.

24 Roland Barthes, 1.c., s.26 n.

25 Pokud jde o Západní Německo viz důkladné studie frankfurtského ústavu pro sociální výzkum z let 1950/1951: *Gruppenexperiment*, ed. F. Pollock (Frankfurt a M. 1955), zvláště s.545 n. K oběma částem Německa viz práci: Karl Korn, *Sprache in der verwalteten Welt*, (Frankfurt a.M., 1958).

tivní režimy. Existuje však v dnešním okruhu rozvinuté průmyslové civilizace společnost, která by autoritativnímu režimu nebyla podřizena? Protože se substance různých režimů již neprojevuje v alternativních způsobech života, spočívá v alternativních technikách manipulace a kontroly. Jazyk tuto kontrolu nejen reflektuje, nýbrž sám se stává kontrolním nástrojem tam, kde nepředává příkazy, nýbrž informace; kde nepožaduje poslušnost, nýbrž volbu, ne podřizování, nýbrž svobodu.

Tento jazyk vykonává kontrolu tím, že redukuje jazykové formy a symboly reflexe, abstrakce, vývoje a rozporu; tím, že klade obrazy na místo pojmů. Transcendující slovní zásobu popírá nebo absorbuje, nehledá pravdu a nepravdu, nýbrž ji pouze tvrdí a prosazuje. Tento druh jazyka přitom není teroristický. Není patrně správné předpokládat, že posluchači uvěří, či že se je podaří přimět k tomu, aby uvěřili tomu, co se jim říká. Nový rys magicko-rituálního jazyka spočívá spíše v tom, že mu lidé nevěří a nic na něj nedají a přece ve shodě s ním jednají. Výpovědi operacionálního pojmu se „nevěří“, sama se však prověřuje v jednání – tím, že se práce vykonává, že se prodává a nakupuje; v odmítání naslouchat jiným atd.

Jestliže se jazyk politiky stává reklamou a tak překovává trhlinu mezi dvěma dříve velice odlišnými sférami společnosti, pak tato tendence vyjadřuje patrně stupeň, v němž přestaly být panství a správa v technologické společnosti oddělenými a nezávislými funkcemi. To neznámá, že se moc profesionálních politiků zmenšuje. Právě naopak. Čím globálnější je výzva, s níž přicházejí, aby této moci vyhověli, čím normálnější je sousedství totálního zničení, tím větší je jejich nezávislost na účinné suverenitě lidu. Jejich vláda však proniká do denních povinností i do odpočinku občanů a „symboly“ politiky jsou současně symboly podnikání, obchodu a zábavy.

To, co postihuje řeč, má svou paralelu ve změnách politického chování. V člancích o uvolněné zábavě v protiletectvých krytech, v televizních vystoupeních kandidátů, kteří soupeří o vedení národa, je spojení politiky, obchodu a zábavy dokonalé. Ve skutečnosti je však klamné a osudově předčasné – obchod a zábava podléhají stále ještě politice panství. Nejde zde o satirickou hru po tragédii, o *finis tragoediae* – tragédie může právě začít. A opět nebude rituální obětí hrdina, ale lid.

### Výzkum totální správy

Funkcionální komunikace je jen vnější vrstvou jednorozměrného univerza, v němž je člověk trénován zapomínat – překládat negativní do pozitivního, aby mohl nepřetržitě fungovat – redukován, ale schopný a poměrně rozumný. Instrukce svobody projevu a myšlení nebrání duchovnímu ztotožnění s etablovanou skutečností. To, k čemu dochází, je všeobecná redefinice samotného myšlení, jeho funkce a obsahu. Uniformita individua s jeho společností zasahuje do těch vrstev ducha, v nichž jsou vypracovávány právě ty pojmy, které mají postihnout etablovanou skuteč-



nost. Tyto pojmy jsou brány z duchovní tradice a překládány do operacionálních termínů – a v tomto překladu se napětí mezi myšlením a skutečností zmenšuje oslabením negativní síly myšlení.

Jde o filozofický vývoj a abychom vysvětlili míru, v níž se rozchází s tradicí, bude muset být analýza stále více abstraktní a ideologická. Jde o sféru, která je od společenské konkrétnosti nejvíce vzdálena, která však může nejjasněji ukázat, jak si společnost podřídila myšlení. Analýza se bude muset dále vracet do dějin filozofické tradice, odhalovat tendence, které onu trhlinu vytvořily.

Dřív však, než se pustíme do filozofické analýzy, vyložím stručně – zároveň jako přechod do abstraktnější a teoretičtější oblasti – dva (podle mého názoru reprezentativní) příklady z oblasti, která sem patří, totiž empirického sociálního výzkumu, který má co dělat přímo s určitými poměry charakteristickými pro rozvinutou industriální společnost. Ať už přitom jde o otázky jazyka nebo myšlení, o slova nebo pojmy, o analýzy jazykové či gnozeologické – předmět diskuse se staví takovým čistým akademickým rozlišením na odpor. Oddělování čistě jazykové analýzy od pojmové je samo výrazem změny myšlenkové orientace, kterou se pokusíme vysvětlit v příští kapitole. Protože se pouštíme do kritiky empirického sociálního výzkumu, abychom připravili z ní vyplývající filozofickou analýzu, může nám posloužit jako úvod předběžný výklad o používání termínu „pojmem“, jímž se kritika řídí.

„Pojem“ má označovat duchovní reprezentaci něčeho, co je chápáno, postihováno a poznáváno jako výsledek procesu reflexe. Tím něčím může být objekt denní praxe nebo nějaká situace, společnost, román. Jsou-li tyto předměty pojmuty (*begriffen; auf ihren Begriff gebracht*), stanou se každopádně předmětem myšlení, pro něž platí, že jejich obsah a smysl je identický s reálnými předměty bezprostřední zkušenosti a přece se od nich liší. „Identické“ jsou tehdy, nakolik označují tutéž věc; „různé“ v případě, je-li pojem výsledkem reflexe, která věci porozuměla v souvislosti (a ve světle) jiných věcí, jež se v bezprostřední blízkosti neobjevily a věc „vysvětlují“ (zprostředkování).

Jestliže pojem neoznačuje nikdy jednu zvláštní, konkrétní věc, jestliže je vždy abstraktní a obecný, pak je tomu tak proto, že postihuje více a jinak pojímá – totiž obecnou kvalitu či vztah, které jsou pro zvláštní věc podstatné, nebo určují formu, v níž se věc jeví jako konkrétní předmět zkušenosti. I když je pojem něčeho konkrétního produktem duchovní klasifikace, organizace a abstrakce, vedou tyto duchovní procesy k jejímu pochopení jen tehdy, když rekonstruují zvláštní věc v její obecné kvalitě a vztahu a transcendentují přitom její bezprostřední projev směrem k její skutečnosti.

Z toho vyplývá, že všechny kognitivní pojmy mají *tranzitivní význam*: překračují popisnou vztažnost na jednotlivé skutečnosti. A jestliže jde o skutečnosti společenské, pak kognitivní pojmy překračují i každou

zvláštní souvislost fakt – do procesů a poměrů, na nichž se daná společnost zakládá a které vcházejí do všech jednotlivostí a přitom tuto společnost konstituují, uchovávají i narušují. Na základě svého vztahu k této historické totalitě transcendentují kognitivní pojmy každou operacionální souvislost, avšak jejich transcendence je empirická, protože umožňují poznat fakta taková, jaká skutečně jsou.

„Přebytek“ významů, přesahujících operacionální pojmy osvětluje omezenou, ba klamnou formu, v níž je dovoleno zakoušet skutečnosti. Odtud napětí, diskrepance, konflikt mezi pojmem a bezprostřední skutečností – konkrétní věcí; mezi slovem, které se vztahuje na pojem a tím, co se vztahuje na věc. Tudíž i pojem „skutečnosti obecného“. A také nekritický, přizpůsobivý charakter těch způsobů myšlení, které pojednávají o pojmech jako o duchovních nástrojích a překládají obecné pojmy v termíny s partikulárními, předmětnými znaky.

Tam, kde tyto redukované pojmy řídí analýzu lidské, individuální nebo společenské, duchovní nebo materiální skutečnosti, dospívají k falešné konkrétnosti – ke konkrétnosti izolované od podmínek, které její skutečnost vytvářejí. V této souvislosti získává operacionální zacházení s pojmem politickou funkci. Individuum a jeho chování jsou analyzovány v terapeutickém smyslu: adaptace na jeho společnost. Myšlení a výraz, teorie a praxe mají být uvedeny do shody s fakty své existence, aniž zůstal prostor pro pojmovou kritiku těchto faktů.

Terapeutický charakter operacionálních pojmů se nejjasněji projevuje tam, kde se pojmové myšlení staví metodicky do služby zkoumání a zlepšování existujících sociálních podmínek v existujících společenských institucích – v průmyslové sociologii, ve výzkumu motivace, trhu a veřejného mínění.

Jestliže daná forma společnosti je a zůstává pro teorii a praxi ultimativním referenčním rámcem, pak na tomto druhu sociologie a psychologie není nic nesprávného. Je humánnější a produktivnější mít vztahy mezi osazenstvem a vedením podniku na dobré úrovni než na špatné, mít pracovní podmínky příjemné než nepříjemné, mít harmonii namísto konfliktů mezi přáním zákazníků a potřebami obchodu a politiky.

Avšak racionalita tohoto druhu společenské vědy se jeví v jiném světle, jestliže se daná společnost, tvořící vztahový systém, stává předmětem kritické teorie zaměřené právě na strukturu této společnosti, která je přítomná ve všech jednotlivostech a podmínkách a určuje jejich místo a funkci. Pak se stává zřejmým její ideologický a politický charakter a vypracování přiměřených kognitivních pojmů vyžaduje překračovat hranice klamně konkrétnosti pozitivistického empirismu. Terapeutický a operacionální pojem se stává falešným do té míry, jak izoluje, atomizuje a v rámci represivního celku upevňuje fakta a přitom přijímá termíny tohoto celku jako termíny analýzy. Metodologicky požadovaný překlad obecného do operacionálního pojmu se pak stává represivním omezením myšlení.<sup>26</sup>



Za příklad volím „klasické“ dílo průmyslové sociologie: studii o pracovních poměrech v hawthornských podnicích Western Electric Company.<sup>27</sup> Jde o starou studii, která byla provedena asi před čtvrt stoletím. Metody se od té doby velice vytrýbily. Struktura a funkce se však podle mého názoru nezměnily. Mimo to zatím tento systém pronikl nejen do jiných odvětví společenské vědy a do filozofie, nýbrž přispěl také k tomu, že byly zformovány lidské subjekty, jimiž se zabývá. Operacionální pojmy ústí do metod zlepšené sociální kontroly: stávají se částí vědy o vedení podniku, oboru mezilidských vztahů. V práci *Labor Looks at Labor* můžeme číst tato slova dělníka automobilového průmyslu:

„Vedení podniku se k naší stávce nemohlo připojit, nemohlo nás od ní ani odvrátit přímou mocí, proto studovalo „poměry“ v ekonomické, společenské a politické oblasti, aby zjistilo, jak od stávky odbory odradit.“

Při výzkumu stížností dělníků na pracovní podmínky a mzdy, narazili badatelé na skutečnost, že většina z nich byla formulována ve větách obsahujících „vágní, neurčité výrazy“, jimž scházel „objektivní vztah“ k „obecně akceptovaným měřítkům“. Jejich charakteristika se „zásadně liší od těch vlastností, které jsou obecně spojovány s obvyklými fakty“<sup>28</sup> Jinými slovy, stížnosti byly formulovány ve všeobecných tvrzeních, jako například „umývárny jsou nehygienické“, „práce je nebezpečná“, „tarify jsou nízké“.

Vedení principem operacionálního myšlení pouštěli se badatelé do takového překládání či nového formulování těchto tvrzení, aby se jejich vágní všeobecnost mohla redukovat na zvláštní znaky, na termíny, které označují zvláštní situaci, v níž stížnosti vznikly, aby tak lícily „přesně poměry u podniku“. Obecná forma byla odstraněna tvrzeními odhalujícími ty zvláštní procesy a podmínky, které stížnosti vyvolaly, a pečovalo se o to, aby se tyto zvláštní procesy a podmínky změnily.

26 V teorii funkcionalismu terapeutický a ideologický charakter analýzy nevystupuje; je překryt abstraktní obecností pojmů („systém“, „část“, „jednotlivé“, „člen“, „multiplikované konsekvence“, „funkce“). Jsou použitelné zásadně na každý „systém“, který si sociolog vybírá za předmět své analýzy – od nejmenší skupiny až po společnost jako takovou. Funkcionální analýza zůstává omezena na zvolený systém, jenž sám vůbec není předmětem kritické analýzy překračující meze systému směrem k dějinnému kontinuu, v němž se jeho funkce a dysfunkce stávají tím, čím jsou. Funkcionální teorie tak rozšiřuje blud špatně postavené abstraktnosti. Obecnosti svých pojmů dosahuje právě abstrahováním od kvalit, které ze systému dělají systém historický a propůjčují jeho funkcím a dysfunkcím kriticko-transcendentální význam.

27 Citáty pocházejí z Roethlisberger and Dickson, *Management and the Worker*. (Cambridge, Harvard University Press, 1947). Viz vynikající diskusi in: Loren Baritz, *The Servants of Power. A History of the Use of Social Science in American Industry*. (Middletown, Wesleyan University Press, 1960), kapitola 5 a 6.

28 Roethlisberger and Dickson, loc.cit., s.255 n.

Například tvrzení „umývárny jsou nehygienické“ bylo přeloženo do věty „při té a té příležitosti jsem šel do umývárny a na umývadlech bylo trochu špíny“. Dotazníky pak ukázaly, že za to, „ve značné míře může nedbalost některých zaměstnanců“; byla vytvořena kampaň proti odhazování papírových odpadků a plivání na zem a podobně a ke stálé službě v umývárkách byli určeni zvláštní zřízenci. „Tak bylo přeinterpretováno mnoho stížností a to dalo podnět k provedení nápravy“.<sup>29</sup>

Jiný příklad: dělník B udělá obecné prohlášení, že kusové tarify za jeho práci jsou příliš nízké. Z interview vysvítá, že „jeho žena je v nemocnici a on má starosti se zaplacením účtu lékařům. V tomto případě existuje latentní obsah stížnosti ve skutečnosti, že v důsledku nemoci jeho ženy mzda dělníka B nestačí na vyřizování jeho běžných finančních povinností.“<sup>30</sup>

Takový překlad významně mění smysl faktické věty. Nepřeložené tvrzení formuluje obecnou okolnost v její obecnosti („mzdy jsou příliš nízké“). Formulace nepostihuje zvláštní stavy ve zvláštní továrně a zvláštní situaci dělníkovu. V této obecnosti, a jen v ní, vyjadřuje tvrzení širší obžalobu, která chápe zvláštní případ jako manifestaci obecného stavu a dává na srozuměnou, že tento stav nelze změnit zdokonalením dřívějšího.

Nepřeložený výrok tak obnovuje konkrétní vztah mezi zvláštním případem a celkem, jehož je případem – a tento celek zahrnuje poměry mimo příslušnou práci a továrnu, mimo osobní situaci. Tento celek je v překladu odstraněn a právě tato operace umožňuje léčení. Dělník si toho nemůže být vědom, pro něj má asi jeho stížnost ve skutečnosti onen partikulární a osobní smysl, který překlad objevuje jako její „latentní obsah“. Jím používaná řeč pak prosazuje svou objektivní platnost proti jeho vědomí – vyjadřuje poměry, které jsou, i když ne „pro něho“. Konkrétnost zvláštního případu dosažená překladem je výsledkem řady abstrakcí od jeho skutečné konkrétnosti, která existuje v obecném charakteru případu.

Překlad převádí obecný výrok na osobní zkušenost dělníka, který ji získává, přestává však v tom bodě, v němž se začne individuální dělník cítit jako „dělník“ a jeho zaměstnání se začne jevit jako „zaměstnání“ dělnické třídy. Je nutné upozornit na to, že se badatel operacionalista ve svých převodech řídí pouze procesem skutečnosti a pravděpodobně překlady dělníka samotného? Zadržaná zkušenost není jeho dílem a není jeho úlohou myslet ve smyslu kritické teorie, nýbrž školit dozorce „v lidštějších a účinnějších metodách“ zacházení s dělníky<sup>31</sup> (neoperacionální je jen výraz „lidský“ a jen ten potřebuje analýzu).

29 Tamtéž, s.256.

30 Tamtéž, s.267.

31 L.c., s.VIII.



Protože se však manažerský způsob myšlení a zkoumání rozšiřuje na jiné dimenze duchovních snah, jsou jím vykonávané služby stále méně oddělitelné od jeho vědecké platnosti. V této souvislosti má funkcionalizace opravdu terapeutický efekt. Když už je jednou osobní nespokojenost izolována od obecného neštěstí, když už jsou jednou obecné pojmy, které se svému funkcionalizování staví na odpor, rozpuštěny ve svých zvláštních znacích, pak se případ stává léčitelným a snadno zvládnutelným.

Tento případ zůstává sice případem něčeho obecného – žádné myšlení se bez univerzálií neobejde – avšak způsobem, který se velice liší od toho, co se v nepřeloženém výroku myslí. Když jsme se poprvé podívali do jeho lékařských účtů, zjistili jsme: dělník B uzná, že – obecně řečeno – jeho mzda *není* příliš nízká a tvrdá je jen vzhledem k jeho individuální situaci (která se může podobat jiným individuálním situacím). Jeho případ byl subsumován pod jiný druh – pod druh osobní nouzové případy. Není již „dělníkem“ nebo „zaměstnancem“ (příslušníkem určité třídy), nýbrž dělníkem nebo zaměstnancem B v hawthornském závodě Western Electric Company.

Autoři práce *Management and the Worker* si byli této implikace zcela vědomi. Říkají, že jednou ze základních funkcí, která musí být v industriální organizaci vykonávána, je „specifická funkce personální práce“, vyžadující, aby se při řešení vztahů mezi zaměstnavateli a zaměstnanci „pomýšlelo na to, co si jednotlivý zaměstnanec představuje jako dělník, prožívající jedinečný osobní život, nebo jako zaměstnanec, zaujímající v továrně zvláštní pracovní místo, které jej přivádí do styku se zvláštními osobami či skupinami osob . . .“ Naproti tomu autoři odmítají jako neslučitelný se „specifickou funkcí personální práce“ ten postoj, který se orientuje na „průměrného“ nebo typického zaměstnance nebo na to, „co si představuje dělník vůbec.“<sup>32</sup>

Tyto příklady můžeme shrnout tak, že proti původním výroky postavíme funkční formu jejich překladu. Výroky v obou formách nebereme vážně a problémy jejich verifikace necháváme stranou.

1) „Mzda je příliš nízká.“ Subjektem věty je „mzda“, ne zvláštní odměna zvláštní činností se zabývajícího zvláštního pracovníka. Je možné, že člověk, který takto vypovídá, myslí jen na svoji individuální zkušenost, avšak ve formě, v níž svou výpověď činí, hranice této individuální zkušenosti překračuje. Predikát „příliš nízká“ je vztahové adjektivum, jehož vztah k oné větě není uveden – příliš nízká pro koho nebo pro co? Tímto subjektem vztahu může být opět individuum, které vypovídá, nebo jeho pracovní kolegové, ale obecné substantivum (mzda) je nositelem celého, větou vyjadřovaného, myšlenkového pohybu a jiným částem věty umožňuje, aby se na tomto všeobecném charakteru podílely. Samotný vztah

32 Loc.cit., s.591.

zůstává neurčen – „příliš nízká všeobecně“ nebo „příliš nízká pro každého, který, jako mluvčí, mzdu přijímá“. Tato věta je abstraktní. Týká se obecných poměrů, které nemůže nahradit žádný zvláštní případ; její smysl je vůči každému individuálnímu případu „tranzitivní“. Věta ve skutečnosti vyžaduje „překlad do konkrétní souvislosti“, ale takové, v níž nemohou být obecné pojmy určeny nějakou *zvláštní* řadou operací (jako osobním životopisem dělníka B a jeho speciální funkcí v závodě Z). Pojem „mzda“ se vztahuje na skupinu „příjemců mzdy“ a integruje všechny osobní životopisy a speciální práce v konkrétně-obecné.

2) „V důsledku nemoci jeho ženy jsou okamžité příjmy dělníka B nedostatečné k uhrazení jeho běžných vydání.“ V tomto překladu (1) je nutné změnit subjekt. Všeobecný pojem „mzda“ je nahrazen „okamžitými příjmy dělníka B“, výraz, jehož smysl je plně určován zvláštní řadou operací, které dělník B prováděl, aby pro svou rodinu zabezpečil obživu, oděv, bydlení, léky atd. „Tranzitivnost“ smyslu je odstraněna; seskupení „příjemce a mzdy“ díky zařazení subjektu „mzda“ zmizelo a to, co zbylo, je jen zvláštním případem, který oloupen o svůj tranzitivní smysl, je přístupný pro akceptovaná měřítka jednání podniku.

Co je na tom nesprávného? Nic. Překlad pojmů a věty jako celku je potvrzen skutečností, k níž se badatel obrací. Terapie je účinná, protože továrna či vláda si může dovolit vzít na sebe aspoň valnou část nákladů, protože jsou na to připraveny a protože pacient chce, aby byl léčen způsobem slibujícím úspěch. Vágní, neurčité, obecné pojmy, které vystupovaly v nepřeložené stížnosti, byly ve skutečnosti zbytky minulosti; jejich přežívání v jazyce a myšlení bylo ve skutečnosti brzdou (i když malou) porozumění a spolupráce. Pokud operacionální sociologie a psychologie přispívaly k mírnění nelidských poměrů, stály na straně duchovního i materiálního pokroku. Ale svědčí též o ambivalentní racionalitě pokroku, která se uspokojuje svou represivní mocí a je represivní ve svém uspokojení.

Odstraňování tranzitivního smyslu zůstává rysem empirické sociologie. Je charakteristické dokonce pro velký počet studií, které nejsou určeny k tomu, aby v nějakém partikulárním zájmu plnily terapeutickou funkci. Výsledek: když je jednou „nerealistický“ nadbytek významů odstraněn, pak je výzkum sevřen v mezích, v nichž etablovaná společnost svá tvrzení potvrzuje nebo je prohlašuje za neplatná. Na základě své metodologie je tento empirismus ideologický. Abychom jeho ideologický charakter zvýraznili, podívejme se na studii o politické aktivitě ve Spojených státech.

Ve své stati *Tlak konkurence a demokratický souhlas* chtějí Morris Janowitz a Dwaine Marvick „zhodnotit míru, v níž jsou volby skutečným výrazem demokratického procesu“. Takové hodnocení zahrnuje, aby byl volební proces posouzen „s ohledem na požadavky uchování demokratické společnosti“, a to opět vyžaduje definici slova „demokratické“. Autoři dávají na výběr dvě alternativní definice, „mandátovou“ a „konkurenční“ teorii demokracie:



„Mandátové“ teorie, jejichž původ tkví v klasické koncepci demokracie, požadují, aby proces reprezentace vycházel z jasně narýsovaného počtu direktiv, které voliči ukládají svým zástupcům. Volba je pohodlným způsobem práce a metodou k zajištění toho, aby představitelé plnili direktivy ukládané voliči.<sup>33</sup>

Nuže tento „předsudek“ byl „předem odmítnut jako nerealistický, protože předpokládal vyváženost artikulovaného mínění a ideologie při volební kampani, jaká se s největší pravděpodobností ve Spojených státech nevyskytuje“. Toto opravdu otevřené konstatování skutečnosti je jaksi mírněno utěšujícím pochybováním o tom, zda „taková úroveň artikulovaného mínění u nějakých demokratických voličů od doby rozšíření hlasovacího práva v devatenáctém století existovala“. Na každý pád autoři místo odmítnutého předsudku akceptují „konkurenční“ teorii demokracie, podle níž je demokratická volba procesem, „v němž jsou vybíráni a odmítáni kandidáti“, kteří se „jako konkurenti ucházejí o veřejný úřad“. Aby byla tato definice skutečně operacionální, vyžaduje „kritéria“, na jejichž základě lze charakter politické konkurence odhadnout. Kdy vede politická konkurence k „procesu konsensu“ a kdy k „procesu manipulace“?

Nabízena jsou tři kritéria:

1) Demokratická volba vyžaduje konkurenci mezi protikladnými kandidáty, z celého volebního okresu. Moc voličů pochází z jejich schopnosti volit aspoň mezi dvěma konkurenčními kandidáty, z nichž jednomu je dáвана rozumná šance na vítězství.

2) Demokratická volba vyžaduje, aby se obě (!) strany stejně snažily udržet si etablované volební okrsky, získat nezávislé voliče a přeběhlíky od opozičních stran.

3) Demokratická volba vyžaduje, aby obě (!) strany usilovaly energicky o vítězství v probíhajících volbách; ale ať už vyhrají nebo prohrají, musí usilovat o to, aby se jejich šance na úspěch v nejbližších a následujících volbách zvýšily . . .<sup>34</sup>

Myslím, že tyto definice postihují dosti přesně skutečný stav věcí v amerických volbách v roce 1952, které jsou předmětem analýzy. Jinými slovy, kritéria k posouzení daného stavu jsou kritérii poskytovanými, nebo (protože jsou to kritéria dobře fungujícího a pevně etablovaného společenského systému) prosazovanými daným stavem. Analýza je „uzavřena“, dosah souzení je omezen na souvislost faktů, která vylučuje posuzování té souvislosti, v níž jsou fakta vytvářena, a to člověkem, a určována podle významu, funkce a vývoje.

Na základě tohoto vztahového rámce se výzkum pohybuje v kruhu a potvrzuje sám sebe. Jestliže je slovo „demokratické“ definováno v uzavřených, i když realistických pojmech skutečného volebního procesu, pak

je tento proces demokratický, ať je výsledkem výzkumu cokoli. Operacionální vztahový rámec samozřejmě ještě dovoluje rozlišovat mezi souhlasem a manipulací (dokonce toto rozlišování vyžaduje); volby mohou být více nebo méně demokratické, a to vždy podle zjištěného stupně souhlasu a manipulace. Autoři dospívají k závěru, že pro volby v roce 1952 byl „charakteristický proces ryziho souhlasu ve větší míře, než jakou by mohly obsahovat impresionistické odhady“<sup>35</sup> – i když by bylo „závažným omylem“ přehlížet „meze“ souhlasu a popírat existenci manipulačního nátlaku“.<sup>36</sup> Za toto sotva vysvětlující zjištění nemohla operační analýza postoupit. Jinými slovy, unikala jí rozhodující otázka, zda samotný souhlas nebyl dílem manipulace – otázka, která je do značné míry oprávněna aktuálním stavem věcí. Analýza si ji nemůže klást, protože by to překračovalo její pojmy směrem k tranzitivnímu smyslu – směrem k pojmu demokracie, který by volby ukazoval spíše jako omezený demokratický proces.

Takovým neoperacionálním pojmem je právě ten, který autoři odmítají jako „nerealistický“, protože definuje demokracii výslovně jako pevně vyznačenou kontrolu reprezentace voliči – kontrolu lidem jako znak suverenity lidu. A tento neoperacionální pojem nepřichází v žádném případě z vnějšku. Není smyšlenkou, fantazií nebo spekulací, nýbrž určuje dějinnou intenci demokracie, poměry, pro něž byla demokracie vybojována a které je stále ještě třeba obnovovat.

Mimo to je tento pojem ve své sémantické exaktnosti neomylný, protože znamená přesně to, co říká, že ve skutečnosti jsou to voliči, kteří svým zástupcům ukládají direktivy a ne zástupci voličům, neboť voliči vybírají a volí své zástupce. Autonomní voliči, osvobození od „indoktrinace“ a manipulace, by vskutku byli na „úrovni artikulovaného mínění a ideologie“, a není pravděpodobné, že by to odhalili. Proto musí být tento pojem odmítnut jako „nereálný“ a faktický převládající úroveň mínění a ideologie musí platit jako to, co předepisuje sociologické analýze platná kritéria. A jestliže indoktrinace a manipulace dosáhly stupně, na němž se stala panující úroveň mínění úrovní nepravdy a skutečný stav věcí již není poznáván jako to, co je, pak se analýza, která je metodicky nucena odmítat tranzitivní pojmy, sama napojuje na falešné vědomí. Ideologický je právě její empirismus.

Autoři si tento problém dobře uvědomují. „Ideologická rigidita“ představuje při posuzování stupně demokratického souhlasu „důležitou implikaci“. S kým se však souhlasí? Přirozeně s politickými kandidáty a jejich politikou. To však nestačí; neboť pak by se i souhlas s fašistickým režimem (a o ryziho souhlasu s takovým režimem se dá mluvit) chtěl stát demokratickým procesem. Musí být tedy zhodnocen samotný souhlas – jeho obsah,

33 H. Eulau, S.J. Eldersveld, M. Janowitz (eds.), *Political Behavior*, Glencoe Free Press 1956, s.275.

34 Tamtéž, s. 276.

35 Tamtéž, s.284.

36 Tamtéž, s. 285.



cíle, „hodnoty“ – a zdá se, že tento krok zahrnuje tranzitivní charakter významu. Takový „nevědecký“ krok lze však odmítnout, jestliže hodnocená ideologická orientace není ničím jiným než orientací obou existujících a „efektivně“ si navzájem konkurujících stran, k níž přistupuje „ambivalentně neutralizovaná“ orientace voličů<sup>37</sup>.

Tabulka, na níž jsou zaznamenány výsledky hlasování podle ideologické orientace, ukazuje tři stupně svázanosti se stranickými ideologiemi demokratů a republikánů a „ambivalentní a neutralizované“ názory<sup>38</sup>. Samotné existující strany, jejich politické praktiky a machinace předmětem dotazování nejsou, stejně jako skutečný rozdíl mezi nimi v nejdůležitějších otázkách (jako například atomová politika a totální válečná připravenost), otázkách, jež se zdají být pro hodnocení demokracie podstatné, pokud analýza neoperuje pojmem demokracie, který pouze shrnuje rysy *etablované formy* demokracie. Takový operacionální pojem není předmětu výzkumu zcela nepřiměřený. Ukazuje dost jasně na kvality, které od sebe v současné periodě odlišují demokratické a nedemokratické systémy (například účinná konkurence mezi kandidáty, kteří reprezentují různé strany; svoboda voličů při rozhodování mezi těmito kandidáty); tato přiměřenost však nestačí, jestliže má být teoretická analýza hlubší a jiná než pouze deskriptivní – jestliže spočívá v tom *chápat* skutečnosti, *poznávat* je, *jaké jsou*, co *znamena*jí pro ty, jimž jsme je předložili jako fakta, a kteří s nimi musí žít. Ve společenské teorii znamená uznávání skutečností jejich kritiku.

Operacionální pojmy přitom nestačí ani k *popisu* fakt.

Postihují pouze jejich určité aspekty a segmenty, které, jsou-li považovány za celek, připravují popis o jeho objektivní, empirický charakter. Jako příklad chceme uvést pojem „politická aktivita“ ve studii Juliana L. Woodwarda a Elmo Ropera *Politická aktivita amerických občanů*<sup>39</sup>. Autoři podávají „operacionální definici výrazu „politická aktivita“, která se skládá z „pěti způsobů chování“: 1) účasti na volbách; 2) podpory možných nátlakových skupin . . .; 3) uzavírání přímých osobních kontaktů se zákonodárci; 4) podílení na stranickopolitické činnosti . . .; 5) účast v obvyklém šíření politických názorů ústním podáním . . .

Jistě se zde jedná o „kanály možného vlivu na zákonodárce a vládní úředníky“, může však jejich měření skutečně postihnout „metodu odlišení těch, kteří jsou v politických otázkách národa relativně aktivní a těch, kteří jsou relativně inaktivní?“ Jsou v nich obsaženy takové zásadní aktivity „v relaci k národním zájmům“ jako technické a ekonomické kontakty mezi vedeními koncernů a vládou a mezi samotnými klíčovými koncerny? Jsou

zde obsaženy formulace a šíření „nepolitických“ názorů, informací a zábavy velkými reklamními médii? Bere se v úvahu velice odlišná politická váha různých organizací, které zaujímají stanovisko k veřejným otázkám?

Jestliže je odpověď negativní (jak myslím), pak nejsou *fakta* politické činnosti popisována a zjišťována přiměřeně. Mnohá, a jak si myslím, konstitutivní a určující fakta zůstávají mimo dosah operacionálního pojmu. A na základě tohoto omezení – metodologického odmítání pojmů tranzitivních, které ukazují fakta v pravém světle a pojmenovávají je jejich pravým jménem – brání deskriptivní analýza skutečnosti jejímu postižení a stává se elementem ideologie, která tyto fakty popírá. Tím, že proklamuje existující společenskou skutečnost jako svou vlastní normu, upevňuje tato sociologie v individuích „bezvěreckou víru“ v realitu, jejíž obětí se stává: „Z ideologie nezbyvá nic, než uznání toho, co je – modelu chování, který se podřizuje ohromné moci etablovaných poměrů“<sup>40</sup>. Proti tomuto ideologickému empirismu tvrdí znovu svou pravdu jeho přímý protiklad: „To, co je, nemůže být pravdivé.“<sup>41</sup>

37 Tamtéž, s. 280.

38 Tamtéž, s. 138 nn.

39 Tamtéž, s. 133.

40 Theodor W. Adorno, „Ideologie“, in: Kurt Lenk (ed.) *Ideologie*. (Neuwied 1961), s. 262 n.

41 Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen I*. (Frankfurt 1961), s.65.







## 5. NEGATIVNÍ MYŠLENÍ: PORAŽENÁ LOGIKA PROTESTU

11/01/FS  
„To, co je, nemůže být pravdivé“. Pro naše vycvičené uši a oči je toto tvrzení lehkovážné a směšné a stejně neslýchané jako ono druhé, které říká, jak se zdá, opak: „To, co je skutečné, je rozumné.“ A přece obě tvrzení, když se na ně podíváme z hlediska tradice západního myšlení, v provokativně zkrácené formě vyjevují tu ideu Rozumu, jíž se logika oné tradice nechala vést. A navíc vyjadřují též pojem, totiž antagonistickou strukturu skutečnosti a myšlení, které se snaží tuto strukturu pochopit. Svět bezprostřední zkušenosti – svět, v němž se nalzáme a v němž žijeme – musí být pochopen, transformován, dokonce i zničen, aby se mohl stát tím, čím skutečně je.

V rovnici: Rozum = Pravda = Skutečnost, která spojuje subjektivní a objektivní svět v antagonistickou jednotu, je Rozum destruktivní silou, „silou negativního“. Jako Rozum teoretický a praktický zjišťuje pravdu lidí a věcí – to znamená podmínky, v nichž se lidé a věci stávají tím, čím skutečně jsou. Pokus ukázat, že tato pravda teorie a praxe není subjektivní, nýbrž objektivní podmínkou, byl prvotním zájmem západního myšlení a prvotní příčinou vzniku logiky – logiky ne jako zvláštní filozofické disciplíny, nýbrž jako způsobu myšlení, schopného postihovat skutečné jako rozumné.

Totalitní univerzum technické racionality je poslední transformací ideje rozumu. V této a následující kapitole se pokusím definovat některé hlavní stupně vývoje této ideje – proces, kterým se stala logika logikou panství. Taková ideologická analýza může k porozumění reálného vývoje přispět tehdy, když se soustřeďuje na spojování (i rozdělování) teorie a praxe, myšlení a jednání v dějinném procesu – na rozvíjení teoretického a praktického Rozumu zároveň.

Uzavřené operacionální univerzum rozvinuté industriální společnosti s její zarážející harmonií svobody a potlačování, produktivity a destrukce, růstu a regresi je v této ideji Rozumu již předznamenáno jako specifický historický projekt. Technické a předtechnické stupně mají jisté společné základní pojmy člověka a přírody, v nichž se vyjadřuje kontinuita západní tradice. V tomto kontinuu na sebe narážejí různé způsoby myšlení; patří k různým způsobům postihování společnosti a přírody, jejich organizování a měnění. Stabilizující tendence se střetají s destruktivními prvky Rozumu,

silou pozitivního myšlení se silou myšlení negativního, až konečně vymoženosti rozvinuté industriální civilizace vedou k triumfu jednorozměrné skutečnosti nad všemi rozpory.

Tento konflikt sahá až k samotnému původu filozofického myšlení a názorně je vyjádřen v protikladu mezi Platónovou dialektickou logikou a formální logikou Aristotelova Organonu. Následující náčrt klasického modelu dialektického myšlení snad připraví pro analýzu vzájemně protikladných rysů technologické racionality půdu.

V klasické řecké filozofii je Rozum kognitivní schopností k rozlišení toho, co je pravdivé a co nepravdivé, neboť pravda (a nepravda) je primární podmínkou bytí, skutečnosti – a jen na tomto základě vlastností *propozic*. Pravdivý jazyk, logika, odhaluje a vyjadřuje to, co skutečně jest – jako odlišné od toho, co se *zdá* být (skutečné). Skrze toto srovnání pravdy a (skutečného) bytí je pravda hodnotou; neboť bytí je lepší než nebytí. Nebytí není prostě nic; je potencialitou a ohrožením bytí – destrukcí. Boj o pravdu je bojem proti destrukci, za „záchranu“ (SO THEIN) bytí (snaha, která se sama jeví jako destruktivní, jestliže zaútočí proti etablované skutečnosti jako „nepravdivé“: Sokrates proti aténskému městskému státu). Pokud boj za pravdu zachraňuje skutečnost před zničením, pravda zavazuje a angažuje lidskou existenci. Je v podstatě lidským projektem. Jestliže se člověk naučil vidět a vědět, co skutečně *je*, bude jednat v souhlase s pravdou. Epistemologie je sama o sobě etikou a etika je epistemologií.

Tato koncepce odráží zkušenost světa antagonistického v sobě samotném – světa, který stůně nedostatkem a negativitou a je neustále ohrožován zničením, ale také světa, který je *kosmem* strukturovaným ve shodě s konečnými příčinami. V té míře, v níž zkušenost antagonistického světa řídí vývoj filozofických kategorií, pohybuje se filozofie v univerzu, které je vnitřně rozdvojeno (*déchirement ontologique*) – je dvojrozměrné. Jev a skutečnost, nepravda a pravda (a, jak uvidíme, nesvoboda a svoboda) jsou ontologicky podmíněny.

K tomuto rozlišování nedochází díky přednostem nebo chybám abstraktního myšlení, svými kořeny vězí spíše v zakoušení univerza, na němž se myšlení v teorii a praxi podílí. Toto univerzum zahrnuje způsoby bytí, v němž jsou lidé a věci „skrze sebe“ a jako „oni samotní“ a jiné způsoby bytí, v nichž tím *nejsou* – tj. existují se znetvořenou, omezenou nebo popřenou přirozeností (svou podstatou). Proces bytí a myšlení je překonáváním těchto negativních podmínek. Filozofie má svůj původ v dialektice; univerzum, v němž se pohybuje její jazyk (diskurs), odpovídá na fakta antagonistické skutečnosti.

Jaká jsou kritéria tohoto rozlišování? Na jakém základě je status „pravdy“ přisuzován spíše jednomu způsobu nebo podmínce než druhému? Klasická řecká filozofie spoléhá hlavně na to, čemu se později (v dost znehodnocujícím smyslu) říkalo „intuice“, tj. na formu poznání, v níž se



objekt myšlení jasně jeví jako to, co skutečně (ve svých podstatných kvalitách) jest a co je v antagonistickém vztahu k jeho nahodilému, bezprostřednímu stavu. Tato jistota intuice se vskutku příliš neliší od karteziánské. Není tajuplnou schopností ducha, nezvyklou bezprostřední zkušeností, ani není odvozena z pojmové analýzy. Intuice je spíše (předběžným) termínem takové analýzy – výsledkem metodického duchovního zprostředkování. Jako taková je zprostředkováním konkrétní zkušenosti.

Jako ilustrace může sloužit pojetí podstaty člověka. Jestliže analyzujeme člověka v té situaci, v níž se nachází ve svém univerzu, pak se zdá, že má určité schopnosti a síly umožňující mu vést „dobrý život“, tj. život, který je co možná nejvíce osvobozen od úmorné dřiny, závislosti a ohavnosti. Takového života dosáhnout znamená dosáhnout „nejlepšího života“: žít v souladu s podstatou přírody nebo člověka.

Ovšem, to je stále ještě výrok filozofa; on to je, kdo lidskou situaci analyzuje. Podrobuje zkušenost svému kritickému souzení a to obsahuje hodnotový soud: že osvobození od dřiny je lepší než dřina a inteligentní život lepší než hloupý. Filozofie se s těmito hodnotami narodila. Vědecké myšlení muselo tuto jednotu hodnotového soudu a analýzy rozbít; neboť bylo stále jasnější, že filozofické hodnoty nebyly ani pro organizaci společnosti ani pro přetváření přírody směrodatné. Byly neúčinné, nereálné. Již řecká koncepce obsahuje historický element – podstata člověka je jiná v otroku než ve svobodném občanu, jiná v Řekovi než v barbarovi. Civilizace překonala ontologickou stabilitu tohoto rozdílu (aspoň v teorii).

Tento vývoj však ještě neoslabuje rozlišování mezi podstatnou a nahodilou přirozeností, mezi pravými a falešnými způsoby existence – jen za předpokladu, že toto rozlišování pochází z logické analýzy empirické situace a chápe její možnost jakož i její nahodilost.

Pro Platóna pozdních dialogů a pro Aristotela jsou způsoby Bytí způsoby pohybu – přechodem od potenciality do aktuality, uskutečňováním. Konečné Bytí je neúplnou realizací, podléhá přeměně. Jeho vznikání je nedokonalé, je proniknuto negativitou. Není tedy žádnou pravou skutečností – žádnou pravdou. Filozofické bádání postupuje od konečného světa ke konstrukci skutečnosti, která není podrobována bolestnému rozlišování potenciality a aktuality, překonala svou negativitu a je sama v sobě dokonalá a nezávislá – *svobodná*.

Tento objev je dílem Logu a Eróta. Oba tyto klíčové pojmy označují dva způsoby negace; erotické jakož i logické poznání prolamuje sevření etablované, nahodilé reality a chce stůj co stůj dosáhnout pravdy, která je s touto realitou neslučitelná. Logos a Erós jsou subjektivní a objektivní zároveň. Vzestup od „nižších“ forem skutečnosti k „vyšším“ je pohybem hmoty jakož i ducha. Podle Aristotela dokonalá skutečnost, bůh vábí svět (ÓS ERÓMENON); on je konečnou příčinou všeho bytí. Logos a Erós jsou o sobě jednotou pozitivního a negativního, tvoření a ničení. V přísnosti myšlení a pošetilosti lásky spočívá ničivé zřikání se etablovaných forem

života. Pravda přetváří způsoby myšlení a existence. Rozum a svoboda konvergují.

Tato dynamika má však své imanentní meze do té míry, jak se zdá být antagonistický charakter skutečnosti, její rozlamování na pravdivé a nepravdivé způsoby existence nezměnitelnou ontologickou podmínkou. Jsou způsoby existence, které nemohou být „pravdivé“ nikdy, protože nemohou nikdy v realizování svých potencialit *ustat*, spočinout v *blaženosti* bytí. V lidské skutečnosti je *tím* všechna existence, která se vyčerpává v obstarávání svých nutných podmínek, existencí „nepravdivou“ a nesvobodnou. To pochopitelně reflektuje ontologický stav společnosti, založený na tvrzení, že svoboda je neslučitelná s činností zabezpečující životní potřeby, že tato činnost je „přirozenou“ funkcí zvláštní třídy a že poznání pravdy a pravdivá existence zahrnují svobodu od každé dimenze takové činnosti. To je ovšem předtechnická a antitechnická konstelace *par excellence*.

Skutečná dělicí čára mezi předtechnickou a technickou racionalitou však není dělicí čarou mezi nesvobodnou a svobodnou společností. Společnost je stále ještě organizována tak, že zabezpečování životních potřeb pohlcuje veškerý čas a je celoživotním zaměstnáním zvláštních sociálních tříd, které jsou v *důsledku toho* nesvobodné a lidská existence je jim znemožňována. V tomto smyslu stále ještě platí klasické tvrzení, podle něhož je pravda neslučitelná se zotročováním společensky nutnou prací.

Klasický koncept implikuje tvrzení, že pokud vládne toto zotročení, musí zůstat svoboda myšlení a projevu třídní výsadou. Neboť myšlení a jazyk patří myslícímu a hovořícímu subjektu, a jestliže jeho život závisí na plnění uložené funkce, jejich požadavků – závisí tedy na těch, kteří tyto požadavky kontrolují. Dělicí čára mezi předtechnickým a technickým projektem spočívá spíše ve způsobu, jak je organizováno podřizování se životním nutnostem – „zajištění živobytí“ – i v nových způsobech svobody a nesvobody, pravdy a nepravdy, které této organizaci odpovídají.

Kdo je podle klasické koncepce subjektem, chápajícím ontologické založení pravdy a nepravdy? Je jím pán čisté kontempace (theoria) a pán praxe řízené teorií, to znamená filozof jako státník. Ovšem pravda, kterou zná a vykládá, je potenciálně přístupná každému. Veden filozofem je otrok v Platónově *Menónu* schopen pochopit pravdu geometrického axiomu, tj. pravdu skrytou za změnou a rozkladem. Ale protože je pravda stejně stavem Bytí jako stavem myšlení a v jednom manifestuje a vyjadřuje druhé, zůstává přístup k pravdě pouhou potencialitou, pokud člověk v pravdě a s pravdou nežije. Tento způsob existence je však otrokovi uzavřen – a každému, který musí trávit svůj život obstaráváním životních nezbytností. Z toho plyne, že kdyby lidé nemuseli trávit svůj život v říši nutnosti, byla by pravda a pravdivá lidská existence v přísném a skutečném smyslu *univerzální*. Filozofie zkoumá *rovnost* lidí, současně však konstatuje faktické popření rovnosti, neboť v daných podmínkách je obstarávání životních nezbytností celoživotním zaměstnáním většiny, a to nezbytné



musí být obstaráno a uspokojeno, neboť tím je pravda (která je svobodou od materiálních nezbytností) podmíněna.

Historická bariéra tak brzdí a zkresluje tázání po pravdě; společenská dělba práce se povyšuje na ontologickou podmínku. Jestliže pravda předpokládá svobodu od dřiny a jestliže je tato svoboda ve společenské realitě výsadou menšiny, pak realita takovou pravdu připouští jen přibližně a jen pro privilegovanou skupinu. Tento stav odporuje univerzálnímu charakteru pravdy, která definuje a „předepisuje“ nejen teoretický cíl, ale i nejlepší život člověka jako člověka, při respektování jeho podstaty. Pro filozofii je tento protiklad neřešitelný nebo se jako protiklad nejeví, protože struktura otrokářské a nevolnické společnosti znemožňuje této filozofii její transcendování. Tím nechává nezvládnuté dějiny za sebou a povznáší pravdu bezpečně nad dějinnou skutečnost. Tam zůstává pravda nedotčená, ne jako vymoženost nebe nebo v nebi, nýbrž jako výkon myšlení – nedotčená, protože vyjadřuje celým svým pojmem poznání, že ti, kteří tráví svůj život zajišťováním denního chleba, nejsou s to žít jako lidi.

Ontologický pojem pravdy je v centru logiky, která může sloužit pro předtechnickou racionalitu jako model. Je to racionalita dvojrozměrného univerza jazyka (diskursu), který kontrastuje s jednorozměrnými způsoby myšlení a chování, jež se vyvíjejí při realizování technického projektu.

Aristoteles používá termínu „apofantický logos“, aby vyzvedl zvláštní typ logu (řeč, komunikace) – toho typu, který odhaluje pravdu a nepravdu a je ve svém vývoji určován rozdílem mezi pravdou a nepravdou (*De Interpretatione* – 16b–17a). Je logikou soudu, ale v emfatickém smyslu (soudního) právního výroku: P je připisováno S, protože a pokud k S patří jako vlastnost tohoto S; nebo P je S upíráno, protože a pokud k S nepatří; atd. Od této ontologické báze postupuje aristotelovská filozofie dále k zakládání „čistých forem“ všech možných pravdivých (a nepravdivých) výroků; stává se formální logikou soudu.

Když Husserl opět oživil ideu výrokové logiky, zdůrazňoval její původní kritickou intenci. A tu spatřoval právě v ideji logiky *soudu* – to znamená ve skutečnosti, že myšlení nemá co do činění přímo se jsoucím samotným (*das Seiende selbst*), nýbrž spíše s „pretencemi“<sup>1</sup>, s výroky o jsoucím. Husserl vidí v této orientaci na soudy omezení a předsudek týkající se úlohy a dosahu logiky.

Klasická idea logiky však ukazuje ontologický předsudek – struktura soudu (věty) se týká rozštěpené skutečnosti. Jazyk se pohybuje mezi zkušeností o bytí a nebytí, podstatě a faktu, vznikáním a zanikáním, potencialitou a aktualitou. Aristotelovské organon abstrahuje z této jednoty protikladů obecné formy věty a jejich (správné či nesprávné)

1 Husserl, *Formale und Transzendente Logik*. (Halle 1929), zvl. s. 42 n. a 115 n.

vazby; rozhodující části této logiky však zůstávají poznamenány aristotelovskou metafyzikou.<sup>2</sup>

Před touto formulací nacházela zkušenost rozštěpeného světa svou logiku v Platónově dialektice. Zde jsou metodicky otevřeny pojmy „bytí“, „nebytí“, „pohyb“, „jedno a mnohé“, „identita“ a „rozpor“, zůstávají dvojznačné a nejsou zcela definovány. Mají otevřený horizont, celé významové univerzum, které se v procesu komunikace samo postupně strukturuje, není však uzavřeno. Věty jsou přednášeny, rozvíjeny a zkoumány v dialogu, v němž je partner veden k tomu, aby normálně bez ptaní přijímané univerzum zkušenosti a jazyka přenesl do nové jazykové dimenze (diskursu). Jinak je partner v dialogu *svobodný* a diskurs se obrací na jeho svobodu. Má jít za hranice toho, co je mu dáno – zcela stejně jako za ně jde mluvčí ve své větě o výchozí konstelaci pojmů. Tyto pojmy mají mnoho významů, protože poměry, na něž se vztahují, mají mnoho stran, implikací a účinků, které nemohou být odlišeny a určeny. Jejich logický vývoj odpovídá procesu skutečnosti neboli věci samotné (*Sache selbst*). Zákony myšlení jsou zákony skutečnosti nebo se spíše jimi *stávají*, jakmile myšlení pochopí pravdu bezprostřední zkušenosti jako projev jiné pravdy, která je zkušeností pravdivých forem skutečnosti – idejí. Rozpor tak existuje spíše jako korespondence mezi dialektickým myšlením a předmětovou zkušeností; pravdivý soud neposuzuje tuto skutečnost svými vlastními popisy, nýbrž pojmy, které směřují k rozvrácení skutečnosti. A v tomto rozvrácení dospívá skutečnost ke své vlastní pravdě.

V klasické logice byl soud, který původně vytvářel jádro dialektického myšlení, formalizován ve formě věty „S je p“. Avšak tato forma základní dialektickou tezi konstatující negativní charakter empirické skutečnosti spíše zakrývá, než aby jej vyjevovala. Souzení podle své podstaty a idejí, existují lidé a věci jako něco jiného, než co jsou; myšlení je tedy v rozporu s tím, co je (dáno) a klade svou pravdu proti pravdě dané skutečnosti. Pravost nazíraná myšlením je idea. Jako taková je pravda, ve smyslu dané skutečnosti, „pouhou“ ideou, „pouhou“ podstatou – potencialitou.

Podstatná potencialita je však jen jedna z mnoha možností, které jsou v daném univerzu jazyka a jednání obsaženy; je to ovšem potencialita zcela jiného řádu. Její realizace vede nutně k rozvrácení etablovaného řádu; neboť pro myšlení v souladu s pravdou je závazné existovat v souladu s pravdou. (U Platóna jsou extrémními představami, které toto zničení znázorňují, smrt jako začátek života filozofa a násilné osvobození z pekla). Bořivý charakter pravdy tak ukládá myšlení *imperativistickou* kvalitu. Logika se soustřeďuje kolem soudů, které jsou jako dokazující věty imperativy – predikativ „jest“ implikuje „má být“.

2 Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*. (Darmstadt 1957), Band I, s. 135, 211. K argumentu proti této interpretaci viz s. 116.



Tento rozporuplný, dvojrozměrný myšlenkový styl není vnitřní formou jenom dialektické logiky, nýbrž veškeré filozofie, která se skutečnosti zmocňuje. Věty, které definují skutečnost, prohlašují za pravdivé něco, co (bezprostředně) *není*; tím jsou v rozporu s tím, co je a popírají jeho pravdu. Afirmativní soud obsahuje negaci, která mizí ve formě věty (S je p). Například „ctnost je poznání“; „spravedlnost je ten stav, v němž každý vykonává funkci, která je pro jeho povahu nejlépe vhodná“; „dokonale skutečné je dokonale poznatelné“, „verum est id, quod est“; „člověk je svobodný“; „stát je skutečnost rozumu“.

Mají-li být tyto věty pravdivé, pak kopula „jest“ konstatuje „má být“, desideratum. Odsuzuje poměry, v nichž ctnost *není* poznáním, v nichž lidé *nevykonávají* funkci, pro niž jsou svou povahou nejlépe vybaveni, v nichž nejsou svobodní atd. Jinak řečeno: kategorická forma S-p konstatuje, že S *není* S. S je definováno jako něco jiného než samo S. Verifikace věty činí nutným faktický, jakož i myšlenkový proces; tím, čím je, se musí S stát. Kategorické tvrzení se tak mění v kategorický *imperativ*; nekonstatuje žádnou skutečnost, nýbrž nutnost skutečnost *vytvářet*. Mohlo by například znít: člověk (ve skutečnosti) *není* svobodný, není vybaven nezczitelnými právy atd., ale *měl by jím být*, protože je svobodný v očích božích, svou povahou atd.<sup>3</sup>

Dialektické myšlení chápe kritické napětí mezi „jest“ a „má být“ jako ontologickou podmínku, která patří struktuře samotného bytí. Poznání tohoto stavu bytí – jeho teorie – je však od samého začátku zaměřeno na konkrétní *praxi*. Když se na to podíváme z hlediska pravdy, která se zde objevuje falšovaná či negovaná, jeví se samotná daná fakta jako falešná a negativní.

Myšlení je tedy situací svých objektů vedeno k tomu, aby posuzovalo jejich pravdu v pojmech jiné logiky, jiného univerza diskursu. A tato logika projektuje jiný způsob existence: realizování pravdy ve slovech a činech lidí. A jestliže tento projekt zahrnuje člověka jako „společenskou bytost“, *polis*, má pohyb myšlení politický obsah. Sokratův diskurs je tedy potud politickým diskursem, pokud odporuje etablovaným politickým institucím. Hledání správné definice, „pojmu“ ctnost, spravedlnost, zbožnost a poznání se stává podvratnou záležitostí; neboť intencí těchto pojmů je nová *polis*.

Myšlení nemá k provedení takové přeměny žádnou moc, pokud samo

<sup>3</sup> Proč ale věta *neříká* „měl by být“, když „měl by být“ *myslí*? Proč negace mizí v afirmaci? Určoval snad formu věty metafyzický původ logiky? Sokratovské a předsokratovské myšlení je starší než oddělování logiky od etiky. Jestliže je skutečné jen to, co je pravdivé, (logos, idea), pak se skutečnost bezprostřední zkušenosti podílí na na tom, co *není* (MÉ ON). A přece toto nejsou je pro bezprostřední zkušenost (která je pro velkou většinu lidí jedinou zkušeností) jedinou skutečností, která *jest*. Dvojí význam „jest“ by tak vyjadřoval dvojrozměrnou strukturu jednoho světa.

nepřešlo do praxe, a právě odštěpení od materiální praxe, z níž vznikla filozofie, propůjčuje filozofickému myšlení jeho abstraktní a ideologickou kvalitu. Díky tomuto odštěpení je kritické filozofické myšlení nutně transcendentní a *abstraktní*. Filozofie sdílí tuto abstraktnost s každým ryzím myšlením; neboť skutečně nemyslí nikdo, kdo neabstrahuje od toho, co je dáno, kdo nevztahuje fakta k těm faktorům, které je vytvořily, kdo fakta – ve své mysli – neruší. Abstraktnost je nejvnitřnější život myšlení, znamení jeho autentičnosti.

Existují však abstrakce pravé a falešné. Abstrakce je v dějinném kontinuu dějinnou událostí. Odehrává se na historické půdě a zůstává spjata se základnou, od níž se vzdaluje, s etablovaným společenským univerzem. Dokonce tam, kde kritická abstrakce dospívá k negaci etablovaného univerza diskursu, základna v negaci (rozvrácení) přežívá a limituje možnosti nové pozice.

V klasických počátcích filozofického myšlení byly transcendující pojmy poznamenány převládajícím oddělováním duševní a tělesné práce – etablovanou otrokářskou společností. Platónův „ideální“ stát otrokářství uchovává a přetváří, přičemž je organizuje v souladu s věčnými pravdami. A u Aristotela ustupuje filozof-král (u něhož byly teorie a praxe ještě spojeny) před přednostmi *bios theoretikos*, který si může sotva činit nárok na podvratnou funkci a obsah. Ti, kteří byli vystaveni moci nepravdivé skutečnosti, a proto se jim zdálo, že je vrcholně potřebné ji svrhnout, si s filozofií nic nezačínali. Ta od nich abstrahovala a abstrahuje od nich i nadále.

V tomto smyslu patří „idealismus“ k filozofickému myšlení svou podstatou, neboť pojem přednosti myšlení (vědomí) vyjadřuje bezmocnost myšlení v empirickém světě, který je filozofií transcendován a napravován – v myšlení. Racionalita, jejímž jménem vyslovuje filozofie své soudy, předkládala onu abstraktní a všeobecnou „čistotu“, která ji imunizovala proti tomu světu, v němž člověk musel žít. S výjimkou materialistických „heretiků“ pronikalo filozofické myšlení do trápení lidské existence jen vzácně.

Je paradoxní, že je to právě kritická intence filozofického myšlení, která vede k idealistickému očišťování – kritická intence, jež se zaměřuje na empirický svět jako celek a nejen na určité způsoby myšlení a chování v něm. Tím, že definuje své pojmy v termínech potencialit, které patří v podstatě k jinému řádu myšlení a existence, cítí filozofická kritika, že jí překáží skutečnost, od níž se odděluje, a přechází k tomu, že konstruuje říši Rozumu, očištěnou od empirické nahodilosti. Obě dimenze myšlení – podstatné i jeví se pravdy – již na sebe nepůsobí a jejich konkrétní dialektický vztah se stává abstraktním epistemologickým nebo ontologickým vztahem. Na místo soudů vyslovených o dané skutečnosti vystupují věty, které určují obecné formy myšlení, předměty myšlení a vztahy mezi myšlením a jeho předměty. Subjekt myšlení se stává čistou a obecnou formou subjektivity, z níž jsou odstraněny všechny zvláštnosti.



Pro takový formální subjekt neznamená vztah mezi „ON“ a „ME ON“ změnou a trváním, potencialitou a aktualitou, pravdou a nepravdou již žádné existenciální znepokojení;<sup>4</sup> je spíš věcí čisté filozofie. Nápadný je protiklad mezi Platónovou dialektickou a Aristotelovou formální logikou.

V Aristotelově Organonu je sylogistický „termín“ (HOROS) „tak oproštěn od substancionálního významu, že plnohodnotnou náhradou za něj představuje libovolné písmeno abecedy“. Naprosto se liší od „metafyzického“ termínu (rovněž horos), který označuje výsledek definice podstaty, odpověď na otázku: „TÍ ESTIN?“<sup>5</sup> Kapp na rozdíl od Prantla tvrdí, že „obě odlišná označení jsou na sobě zcela nezávislá a že je Aristoteles sám nikdy nesměšoval“. V každém případě je myšlení ve formální logice organizováno způsobem, který je zcela odlišný od způsobů Platónových dialogů.

V této formální logice je myšlení vůči svým předmětům indiferentní. Ať jsou duchovní či tělesné, ať se týkají společnosti nebo přírody, podléhají týmž obecným zákonům organizace, kalkulace a vyvozování – ovšem jako zastupitelné znaky nebo symboly, při abstrahování od jejich zvláštní „substance“. Tato všeobecná kvalita (kvantitativní kvalita) je podmínkou zákona a řádu – v logice i ve společnosti – cenou za obecnou kontrolu. „Všeobecnost myšlenek tak, jak je rozvíjena diskurzivní logika, se ve skutečnosti pozvedá na fundament panství.“<sup>6</sup>

Aristotelova *Metafyzika* zjišťuje souvislost mezi pojmem a kontrolou: poznání „prvních příčin“ je – jako poznání univerzálního – nejúčinnějším a nejjistějším poznáním, neboť znát příčiny znamená znát jejich účinek. Pomocí pojmu univerzálního dospívá myšlení k vládě nad zvláštními případy. Avšak nejformalizovanější univerzum logiky se stále ještě vztahuje na nejobecnější strukturu daného, prožívaného světa; ryzí forma je stále ještě formou obsahu, který formalizuje. Idea formální logiky samotné je ve vývoji duchovních i fyzických nástrojů kontroly a kalkulovatelnosti historickou událostí. V tomto podnikání musel člověk vytvářet ze skutečné disonance teoretickou harmonii, myšlení očistovat od rozporů a hypostazovat zjistitelné a zastupitelné jednotky v komplexním procesu společnosti a přírody.

Za vlády formální logiky je pojem konfliktu mezi podstatou a jevem

4 Aby nevzniklo nedorozumění: nevěřím, že *Frage nach dem Sein* a podobné otázky jsou nebo by měly být existenciálně zajímavé. To, co je na původu filozofického myšlení významné, to může na jeho konci svůj význam zcela ztratit a ztráta významu nemusí být redukovatelná na myšlenkovou neschopnost. Dějiny lidstva poskytly na „otázku bytí“ určité odpovědi, a to ve velice konkrétních pojmech, které svou účinnost prokázaly. Jednou takovou odpovědí je technologické univerzum. K další diskusi viz kapitolu 6.

5 Ernst Kapp, *Greek Foundation of Traditional Logik*, (New York: Columbia University Press, 1942), s.29.

6 M. Horkheimer a Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, (Amsterdam 1947), s.25.

postradatelný, pokud není vůbec nesmyslný; „materiální obsah je neutralizován“; princip identity je oddělen od principu sporu (rozpory jsou chybami nesprávného myšlení); konečné příčiny jsou z logického řádu odstraňovány. Ve svém dosahu a funkci dobře definovány, stávají se pojmy nástroji předvídání a kontroly. Formální logika je tak prvním krokem na dlouhé cestě k vědeckému myšlení – jen prvním krokem; neboť je nutný ještě mnohem vyšší stupeň abstrakce a matematizace, aby se způsob myšlení přizpůsobil technologické racionalitě.

Metody logického postupu v antické a moderní logice se velice liší, avšak za všemi rozdíly se skrývá stavba univerzálně platného řádu myšlení, které je ve vztahu k materiálnímu obsahu neutrální. Dávno před tím, než vznikl technický člověk a technická příroda jako objekty racionální kontroly a kalkulace, získal duch schopnost abstraktně zobecňovat. Pojmy, které mohly být organizovány v koherentní logický systém, bezrozporný nebo s rozpory snadno zvládnutelnými, byly odlišeny od těch, u nichž tomu tak nebylo. Rozlišovalo se mezi všeobecnou, kalkulovatelnou, objektivní a zvláštní, nekalkulovatelnou, subjektivní dimenzí myšlení; ta vcházela do vědy jen řadou redukcí.

Formální logika předjímá redukci sekundárních kvalit na primární, přičemž primárními kvalitami se stávají měřitelné a kontrolované vlastnosti fyziky. Pak se prvky myšlení dají vědecky organizovat – stejně jako lze ve společenské realitě organizovat lidské prvky. Předtechnologická a technologická racionalita, ontologie a technologie jsou spojeny těmi prvky myšlení, které přizpůsobují pravidla myšlení pravidlům řízení a panství. Předtechnologický a technologický způsob panství se od základu liší – tak jako otrokářství od svobodné námezdní práce, pohanství od křesťanství, městský stát od národa, krveprolití páchané na obyvatelstvu dobytého města od nacionálně socialistických koncentračních táborů. Avšak dějiny jsou stále ještě dějinami panství a logika myšlení zůstává logikou panství.

Formální logika usilovala o univerzální platnost zákonů myšlení. Myšlení bez univerzality by vskutku bylo jen soukromou, nezávaznou záležitostí, neschopnou chápat ani tu nejmenší část existence. Myšlení je vždy něčím víc a něčím jiným než individuálním myšlením; když si usmyslím uvažovat o individuálních osobách ve specifické situaci, nalézám je v nadindividuální souvislosti, na níž se podílejí, a uvažuji v obecných pojmech. Všechny předměty myšlení jsou univerzáliemi. Stejně však je pravdou, že nadindividuální význam, univerzálnost pojmu, není nikdy pouze formální; konstituuje se ve vzájemném vztahu mezi (myslícími a jednajícími) subjekty a jejich světem.<sup>7</sup> Logická abstrakce je také abstrakcí sociologickou. Existuje logická *mimesis*, která formuluje zákony myšlení v přepečlivé shodě se

7 Viz Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, (Stuttgart 1956), kapitola I, *Kritik der logischen Absolutismus*.



zákony společnosti, avšak je to jen jeden způsob myšlení mezi jinými.

Často byla zdůrazňována neplodnost aristotelské formální logiky. Filozofické myšlení se vyvíjelo vedle této logiky a mimo ni. Ve svých hlavních snahách jí nejsou povinovány vděčností ani idealistická či materialistická, ani racionalistická či empirická škola. Formální logika byla celou svou strukturou netranscendentní. Kanonizovala a organizovala myšlení v tuším rámci, který nemůže překročit žádný sylogismus – zůstávala „analytickou“. Logika existovala jako zvláštní disciplína vedle skutečného vývoje filozofického myšlení dále, aniž se novými pojmy a obsahy, které tento vývoj charakterizovaly, podstatně změnila.

Ovšem ani scholastické, ani racionalismus a empirismus raného novověku neměly žádný důvod vznášet nějaké námitky proti tomu způsobu myšlení, jenž své obecné formy kanonizoval v aristotelské logice. Její intence aspoň souhlasila s vědeckou platností a exaktností a nenarušovala pojmové zpracovávání nové zkušenosti a nových fakt.

Současná matematická a symbolická logika se jistě od své klasické předchůdkyně velmi liší, společné jim však je, že jsou v radikálním protikladu k dialektické logice. V souvislosti s tímto protikladem vyjadřuje stará i nová formální logika též myšlenkový způsob. Je očištěna od „negativního“, které mělo v počátcích logiky a filozofického myšlení tak velký význam – od zkušenosti popírající, klamně, mařící moc etablované skutečnosti. A s vyřazením této zkušenosti je zároveň vyřazováno pojmové úsilí o snášení napětí mezi „je“ a „má být“, úsilí o rozvrácení etablovaného univerza diskursu ve jméno jeho vlastní pravdy, rovněž je eliminováno všechno myšlení, které má být objektivní, exaktní a vědecké. Neboť vědecké rozvrácení bezprostřední zkušenosti, které etabluje pravdu vědy proti pravdě bezprostřední zkušenosti, nerozvíjí pojmy, jež v sobě obsahují protest a odmítání. Nová vědecká pravda, kladená proti pouze přijímané pravdě, v sobě neobsahuje soud odsuzující etablovanou realitu.

Naproti tomu dialektické myšlení je a zůstává nevědecké v té míře, v níž je takovým soudem. Tento soud vyhláší nad dialektickým myšlením povaha jeho *objektu* – jeho objektivita. Tímto objektem je skutečnost ve své pravé konkrétnosti; dialektická logika vylučuje veškerou abstrakci izolující konkrétní obsah a nechávající ho za sebou nepochopený. Hegel odhaluje kritické filozofii své doby „*strach před objektem*“ (Angst vor dem Objekt) a požaduje, aby opravdu vědecké myšlení toto bojácné stanovisko překonalo a postihlo „logické a čistě rozumové“ (das Logische und Rein-Vernünftige) v celé konkrétnosti jeho předmětů.<sup>8</sup> Dialektická logika nemůže být formální, protože je určována skutečným, které je konkrétní. A tato konkrétnost, jež je velice daleka toho klást odpor systému obecných principů a pojmů, vyžaduje takový systém logiky proto, že se sama

8 *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson (Leipzig, Meiner 1923), svazek I, s. 32

pohybuje podle těch obecných zákonů, jež vytvářejí rozumnost skutečnosti. Je to rozumnost rozporu, protikladu sil, tendencí a elementů, která konstituuje pohyb skutečného a, pokud je pochopeno, pojem skutečného.

Tím, že předměty myšlení existují jako živý rozpor podstaty a jevu, vyznačují se onou „vnitřní negativitou“,<sup>9</sup> která je specifickou kvalitou jejich pojmu. Dialektická definice určuje pohyb věcí jako přechod od toho, čím nejsou, k tomu, čím jsou. Vývoj navzájem protikladných elementů, který určuje strukturu jejich objektu, určuje i strukturu dialektického myšlení. Předmětem dialektické logiky není ani abstraktně obecná forma objektivit ani abstraktní obecná forma myšlení – ani data bezprostřední zkušenosti. Dialektická logika ruší abstrakce formální logiky a transcendentální filozofie, popírá však zároveň konkrétnost bezprostřední zkušenosti. V té míře, v níž se taková zkušenost spokojuje s tím, jak se věci jeví a jak jsou nahodilé, je zkušeností omezenou a dokonce falešnou. Ke své pravdě dospívá tehdy, když se osvobodila od klamně objektivit, která skrývá faktory za fakty – to znamená, když svůj svět chápe jako *dějinné* univerzum, v němž jsou etablované reality dílem dějinné praxe člověka. Tato (intelektuální a materiální) praxe je skutečností v datech zkušenosti; je také skutečností chápanou dialektickou logikou.

Jestliže do dialektického pojmu vchází dějinný obsah a metodicky určuje jeho vývoj a funkci, pak dialektické myšlení dospívá k té konkrétnosti, která spojuje myšlení se strukturou skutečnosti. Logická pravda se stává pravdou historickou. Ontologické napětí mezi podstatou a jevem, mezi „je“ a „má být“ se stává historickým, a „vnitřní negativita“ světa objektů je chápána jako dílo dějinného subjektu – člověka v jeho boji s přírodou a společností. Rozum se stává dějinným Rozumem. Je v rozporu s etablovaným řádem lidí a věcí v zájmu existujících společenských sil, které vyjevují iracionální charakter tohoto řádu – neboť „racionální“ je způsob myšlení a jednání, jehož cílem je snížit nevědomost, zkázu, brutalitu a potlačování.

Převádění ontologické dialektiky do historické uchovává dvojrozměrnost filozofického myšlení jako kritického a negativního. Nyní však jsou podstata a jev, „je“ a „má být“ proti sobě v konfliktu mezi etablovanými silami a schopnostmi společnosti. A stojí proti sobě ne jako rozum a nerozum, právo a bezprávi – neboť jsou obě vnitřní součástí téhož etablovaného univerza a obě se podílejí na rozumu, právu a bezprávi. Otok je s to pána odstranit a spolupracovat s ním; páni jsou s to zlepšovat život otoka i jeho vykořisťování. Idea rozumu se rozšiřuje na pohyb myšlení a jednání. Je teoretickou i praktickou potřebou.

Jestliže dialektická logika chápe rozpor jako „nutnost“, která patří k „*povaze myšlenkových určení*“ (zur Natur der Denkbestimmungen)<sup>10</sup>,

9 Tamtéž, s.38.

10 Tamtéž.



pak je to proto, že rozpor patří k povaze samotného *objektu* myšlení, ke skutečnosti, v níž je ještě rozum nerozumem a iracionálně ještě racionálně. Naopak proti logice rozporů se bouří všechna etablovaná realita – zvýhodňuje způsoby myšlení, jež podporují etablované formy života, a způsoby chování, které je reprodukuje a zdokonalují. Daná skutečnost má svou vlastní logiku a pravdu; snaha pochopit ji jako takovou a překročit ji předpokládá jinou logiku, rozpornou pravdu. Patří k těm způsobům myšlení, které jsou celou svou strukturou neoperacionální; vědeckému operacionalismu jsou stejně cizí jako operacionalismu selského rozumu. Jejich historická konkrétnost se staví na odpor kvantifikaci a matematizaci na jedné straně, pozitivismu a empirismu na straně druhé. Tak se tyto myšlenkové způsoby jeví jako zbytek minulosti stejně jako všechny nevědecké a neempirické filozofie. Ustupují před účinnější teorií a praxí rozumu.

## 6. OD NEGATIVNÍHO MYŠLENÍ K POZITIVNÍMU: TECHNOLOGICKÁ RACIONALITA A LOGIKA PANSTVÍ

Při vší změně je panství člověka nad člověkem ve společenské skutečnosti stále ještě dějinným kontinuem, které spojuje předtechnologický rozum s technologickým. Avšak společnost, která projektuje a technicky přetváří přírodu, mění základnu panství tím, že postupně nahrazuje osobní závislost (otroka na pánovi, nevolníka na statkáři, statkáře na majiteli léna atd.) závislostí na „objektivním řádu věcí“ (ekonomických zákonech, trhu atd.). „Objektivní řád věcí“ je ovšem sám výsledkem panství. Avšak při tom všem je pravda, že toto panství nyní plodí vyšší racionalitu – racionalitu společnosti, jež si uchovává svou hierarchickou strukturu, kdežto přírodní i duchovní zdroje vykořisťuje stále účinněji a výnosy tohoto vykořisťování rozděluje ve stále větším měřítku. Hranice této racionality a její neblahá síla se projevují v postupujícím zotročování člověka výrobním aparát, který boj o existenci zvětšuje a rozšiřuje jej v totální, internacionální boj, jenž ničí život těch, kteří tento aparát budují a užívají.

Na tomto stupni se stává zřejmým, že s racionalitou samotného systému to nějak neklape. V pořádku není způsob, jak lidé svou společenskou práci organizují. Dnes již nejde o to, že velcí podnikatelé na jedné straně chtějí sami obětovat výhody svobodného hospodářství a „volné“ konkurence požehnání vládních výnosů a regulací, zatímco socialistická výstavba na straně druhé dále postupuje pomocí zvyšování panství. Musíme však tuto otázku sledovat dále. Nesprávná organizace společnosti vyžaduje podrobnější výklad situace *rozvinuté* industriální společnosti, v níž se zdá, že integrace kdysi negativních a transcendentních společenských sil do etablovaného systému vytváří sociální strukturu.

Přeměna negativní opozice v pozitivní odhaluje problém: tím, že se z vnitřních důvodů stává totalitní, uzavírá se „nesprávná“ organizace vůči alternativám. Jistě je to zcela přirozené a není zapotřebí žádných hlubokých výkladů k tomu, aby byly považovány očividné přednosti tohoto systému za něco, co si zaslouží obhajobu – zvláště vzhledem k odpudivému násilí dnešního komunismu, jenž se zdá být dějinnou alternativou. To však je přirozené jen pro takový způsob myšlení a chování, v němž lidé nechtějí a snad ani nejsou s to pochopit, co se děje a proč se to děje, způsob myšlení a chování, který je imunní vůči každé jiné racionalitě než právě etablované.



V té míře, v níž odpovídají dané skutečnosti, vyjadřují myšlení a chování falešné vědomí, odpovídající a uchováující falešný řád faktů. A toto falešné vědomí se ztělesnilo ve vládnoucím technickém aparátu, který je naopak reprodukuje.

Žijeme a umíráme racionálně a produktivně. Víme, že destrukce je cenou za pokrok stejně, jako je smrt cenou za život, že odříkání a námaha jsou podmínkami požitku a radosti, že obchody se musí rozvíjet a že alternativy jsou utopické. Tato ideologie patří k etablovanému společenskému aparátu; je nutná k jeho nepřetržitému fungování a je částí jeho racionality.

Aparát však maří svůj vlastní cíl, pokud je jeho cílem humanizovaná existence na bázi humanizované přírody. A jestliže to jeho cílem není, pak je jeho racionalita tím podezřelejší. Avšak také logičtější, neboť od začátku je obsaženo negativní v pozitivním, nehumánní v humanizaci, zotročení v osvobození. Tato dynamika je dynamikou skutečnosti, a nikoli ducha, skutečnosti, v níž hrál při spojování teoretického a praktického rozumu rozhodující roli scientistický duch.

Společnost se reprodukovala v rostoucím technickém souboru věcí a vztahů, který zahrnoval zužitkování člověka – jinými slovy, boj o existenci a vykořisťování člověka a přírody se stávaly stále vědecktějšími a racionálnějšími. Důležitý je v této souvislosti dvojitý význam „racionalizace“. Vědecké řízení podniku a vědecká dělba práce značně zvyšují produktivitu ekonomického, politického a kulturního podnikání. Výsledkem byla vyšší životní úroveň. Současně a z téhož důvodu produkovalo toto racionální podnikání takové schéma myšlení a chování, které ospravedlňovalo ty nejničivější a nejsurovější rysy tohoto podnikání a dokonce jim poskytovalo osvobozující absolutorium. Vědeckotechnická racionalita a manipulace splývala v nové formy sociální kontroly. Lze i nadále předpokládat, že tento nevědecký důsledek je výsledkem specifické sociální aplikace vědy? Jsem toho názoru, že obecný směr, v němž byla aplikována, je obsažen již v čisté vědě, když se ještě nezamýšlely žádné praktické účely, a že lze zjistit bod, v němž se teoretický rozum mění ve společenskou praxi. Veden touto snahou chci krátce vzpomenout na metodické počátky nové racionality a srovnat ji přitom s rysy předtechnologického modelu, kterým jsme se zabývali v předcházející kapitole.

Kvantifikace přírody, jež vedla k jejímu výkladu v matematických strukturách, oddělovala skutečnost ode všech imanentních účelů a tedy pravdu od dobra, vědu od etiky. Ať se věda snaží jakkoli postihovat objektivnost přírody a vzájemné vztahy jejích částí, nedovede ji chápat vědecky z hlediska „finálních příčin“. A ať je role subjektu jako místa pozorování, měření a počítání jakkoli základní – tento subjekt nemůže hrát svou roli jako subjekt etický, estetický a politicky jednající. Napětí mezi rozumem na jedné straně a potřebami a přáními lidu (který je objektem, sotva však subjektem rozumu) na straně druhé existovalo od začátku

filozofického a vědeckého myšlení. „Povaha věcí“ včetně povahy společnosti byla definována tak, že ospravedlňovala represí a samotné potlačování jako zcela racionální. Pravdivé poznání a rozum vyžadují panství nad smysly – ne-li osvobození od nich. Jednota mezi logem a erótem vedla již u Platóna k preferování logu; u Aristotela je vztah mezi bohem a světem, kterým bůh pohybuje, „erotický“ jen ve smyslu analogie. V důsledku toho je zlomen choulostivý ontologický spojovací článek mezi logem a erótem a vědecká racionalita vzniká jako bytostně neutrální. Čeho může příroda (včetně člověka) dosáhnout, je vědecky racionální jen ve formě obecných zákonů pohybu – fyzikálního, chemického nebo biologického.

Mimo tuto racionalitu žijeme ve světě hodnot a hodnoty, vyčleněné z objektivní reality, se stávají subjektivními. Jedinou cestou, jak zachránit jejich určitou abstraktní a neškodnou platnost, je, jak se zdá, jejich metafyzické sankcionování (boží a přírodní zákon). Avšak takové sankcionování není verifikovatelné a tedy skutečně objektivní. Hodnoty mohou mít (morálně nebo duchovně) vyšší vznešenost, nejsou však *reálné*, a znamenají proto ve skutečném životě o to méně, čím více jsou *nad* skutečnost povzneseny.

Totéž odskutečnění postihuje všechny ideje, které nemůže díky své povaze vědecká metoda verifikovat. Je zcela lhostejné, jak jsou uznávány, respektovány a posvěcovány. Trpí primárně tím, že jsou neobjektivní. Avšak právě nedostatek objektivnosti z nich činí faktory sociální soudržnosti. Humanitní, náboženské a morální ideje jsou pouhé „ideály“; etablovaný způsob života příliš neruší, a skutečnost, že je s nimi v rozporu chování, které je diktováno denními nutnostmi obchodu a politiky, je nevyvrací.

Jestliže nemohou být dobro a krása, mír a spravedlnost odvozovány ani z ontologických ani z vědecko-racionálních podmínek, pak si logicky vzato nemohou činit žádný nárok na všeobecnou platnost a realizaci. Ve smyslu vědeckého rozumu zůstávají věci libovůle a situaci nemůže zachránit ani žádné křížení nějaké aristotelské či tomistické filozofie, neboť ta je *a priori* vyvrácena vědeckým rozumem. Nevědecký charakter těchto idejí neblaze oslabuje opozici vůči etablované skutečnosti; ideje se stávají pouhými ideály a jejich konkrétní kritický obsah se rozplývá v etické nebo metafyzické atmosféře.

Je to paradoxní, ale objektivní svět, z něhož zbývají jen kvantifikovatelné kvality, je ve své objektivitě víc a víc závislý na subjektu. Tento dlouhý proces začíná algebraizací geometrie, která nahrazuje „viditelné“ geometrické figury čistě duchovními operacemi. Extrémní podoby nabyly v některých koncepcích současné vědecké filozofie, v důsledku nichž má veškerá materie fyzikální vědy sklon rozpouštět se v matematických a logických vztazích. Dokonce pojem objektivní substance se ve srovnání se subjektem, jak se zdá, rozpadl. Z velice různých směrů dospívají vědci a vědečtí filozofové k podobným hypotézám o tom, že něco takového jako zvláštní druh entit je třeba odmítat.



Fyzika například „neměří“ objektivní kvality vnějšího a materiálního světa – tyto kvality jsou získávány jen jako výsledek takových operací“.<sup>1</sup> Objekty existují nadále jen jako „pohodlní zprostředkovatelé“, jako zastaralé „kulturní postuláty“.<sup>2</sup> Hustota a neproniknutelnost věcí mizí: objektivní svět ztrácí svůj „nedotknutelný“ charakter, svou protikladnost vůči subjektu. Matematická přírodověda interpretuje vědeckou skutečnost stejně jako se jevila pytagorejsko-platónské metafyzice, jako skutečnost ideální.

Tato extrémní tvrzení jsou odmítána konzervativními interpretacemi, které trvají na tom, aby se věty v současné fyzice stále ještě vztahovaly na „fyzické“ věci.<sup>3</sup> Avšak „fyzické věci“ se ukazují být „fyzikálními událostmi“ a pak odkazují věty (a to *vylučně*) na atributy a vztahy, charakterizující různé druhy fyzických věcí a procesů.<sup>4</sup> Max Born konstatuje:

„... Teorie relativity . . . se nikdy nevzdala všech pokusů označovat hmotu vlastnostmi . . .“. Ale „měřitelná kvantita často není žádnou vlastností věci, nýbrž je to vlastnost jejího vztahu k jiným věcem . . . Většina měření ve fyzice nemá přímo co dělat s tím, co nás na věcech zajímá, nýbrž s určitou projekcí, branou v nejširším možném smyslu“.<sup>5</sup>

A. W. Heisenberg:

„To, co určujeme matematicky, je jen malou částí ‚objektivním faktem‘, většinou přehledem možností.“<sup>6</sup>

„Události“, „vztahy“, „projekce“, „možnosti“ mohou být nyní smysluplně objektivní pouze pro subjekt – nejen v termínech pozorovatelnosti a měřitelnosti, nýbrž v termínech struktury události nebo samotného vztahu. Jinými slovy, subjekt je zde zahrnut jako něco *konstituujícího* – jako možný subjekt, pro který musí nebo mohou být některá data myslitelná jako událost nebo vztah. Je-li tomu tak, bude dále platit Reichenbachovo zjištění, že věty ve fyzice nemohou být formulovány bez

1 Herbert Dingler, in: *Nature*, Band 168 (1951), s.630.

2 W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*. (Cambridge, Harvard University Press 1953), s. 44. Quine mluví o „mýtu fyzikálních objektů a říká, že „v ohledu na epistemologické založení se fyzikální objekty a bohové (Homérovi) liší jen stupněm, ne druhově“ (tamtéž). Mýtus fyzikálních objektů je však epistemologicky nadřazen „do té míry, v níž se osvědčil jako účinnější než jiné mýty, jako prostředek k zapracování praktikovatelné struktury do toku zkušenosti“. Hodnocení vědeckého pojmu jako účinného „prostředku“, něčeho „praktikovatelného“ odhaluje jeho manipulačně-technologické prvky.

3 H. Reichenbach, in: Philipp G. Frank (ed), *The Validation of Scientific Theories*. (Boston 1954), s.85 n. (citováno dle Adolfa Grünbauma).

4 Adolf Grünbaum, tamtéž, s. 87 n.

5 Max Born, *Physical Reality*, in: *Philosophical Quarterly* 3/143 (1953). (Potrženo mnou.)

6 „Über den Begriff ‚Abgeschlossene Theorie“ in: *Dialectica*, Bd. VI, Nr.1, s.333.

vztahu na *aktuálního* pozorovatele a „poruchy vyvolané pozorováním“ nelze připisovat lidskému pozorovateli, nýbrž nástroji jako „fyzikální věci“.<sup>7</sup>

Zajisté, lze předpokládat, že matematickou fyzikou sestavené rovnice vyjadřují (formulují) aktuální konstelaci atomů, to znamená objektivní strukturu hmoty. Bez ohledu na každý pozorující nebo měřící „vnější“ subjekt může subjekt A „zahrnovat“ B, „předcházet“ B, mít B „jako výsledek“; B může „spadat“ pod C, „být větší“ než C atd. – pravdou však zůstává, že tyto vztahy implikují polohu, rozlišení a identitu v diferenci A, B a C. Implikují tak schopnost *být* identický v diferenci, *být* vztažen na . . . určitým způsobem, *být* resistantní vůči jiným vztahům atd. Jen tato schopnost by připadala hmotě samé a pak by měla hmota sama objektivně strukturu ducha – interpretace, která obsahuje silně idealistický moment:

„... věci neživé přírody . . . integrují rovnice, o nichž nic nevědí, bez pochybování a bezchybně, pouhou svou existencí. Příroda není duchem; nemyslí v matematických pojmech. Je však objektivně duchovní; může být myšlena v matematických pojmech.“<sup>8</sup>

Méně idealistickou interpretaci nabídl Karl Popper,<sup>9</sup> který je toho názoru, že přírodní věda ve svém historickém vývoji odhaluje a určuje různé roviny jedné a téže objektivní reality. V tomto procesu jsou rušeny historicky překonané pojmy a jejich význam vtělován do pojmů následujících – což je interpretace, jež, jak se zdá, obsahuje postup ke skutečnému jádru reality, to znamená k absolutní pravdě. Nebo se ovšem realita může stát cibulí bez vrstev a v sázku se může dostat samotný pojem vědecké pravdy.

Tím nechci tvrdit, že filozofie dnešní fyziky popírá realitu vnějšího světa nebo že ji jen problematizuje, nýbrž že tím či oním způsobem suspenduje soud o tom, co asi realita sama je, nebo považuje již samu otázku za nesmyslnou a nezodpověditelnou. Jestliže se z této suspenze dělá metodologický princip, má to dvojí důsledek: a) podporuje posun teoretického akcentu z metafyzického „Co jest? („*TÍ ESTIN*“) na funkcionální. Jak . . .?“ a b) zavádí praktickou (i když vůbec ne absolutní) jistotu, která je ve svých operacích s hmotou s čistým svědomím nezávislá na nějaké substanci mimo operacionální souvislost. Jinými slovy: teoreticky nemá transformování člověka a přírody žádné jiné objektivní meze než ty, které klade strohá fakticita hmoty a její ještě neovládnutý odpor vůči poznání

7 Philipp G. Frank, loc.cit., s.85.

8 C.F. von Weizsäcker, *The History of Nature* (Chicago: University Chicago Press, 1949), s.20.

9 In: *British Philosophy in the Mid-Century* (New York: Macmillan, 1957), ed. C.A. Mace, s.155 nn. Podobně: Mario Bunge, *Metascientific Queries*, (Springfield, Ill. Charles C. Thomas, 1959) s.108 nn.



a kontrole. V té míře, v níž je toto pojetí použitelné a účinné v realitě, přistupuje se k němu jako k (hypotetickému) systému prostředků; metafyzické „bytí jako takové“ ustupuje „instrumentálnímu bytí“. Navíc, výzkoušeno ve své účinnosti, působí toto pojetí jako určité *a priori* – předurčuje další zkušenost, *projektuje* směr, kterým je příroda transformována, organizuje celek.

Právě jsme viděli, jako by současná filozofie vědy v boji proti idealistickému elementu přicházela ve svých extrémních formulacích do nebezpečné blízkosti idealistického pojmu přírody. Ať je to jakkoli, staví opět idealismus „na nohy“. Hegel stručně charakterizoval idealistickou ontologii takto: Je-li rozum společným jmenovatelem subjektu a objektu, pak jím je jako syntéza *protikladů*. Touto ideou postihla ontologie *napětí* mezi subjektem a objektem; bylo nasyceno konkrétností. Skutečnost rozumu spočívala v urovnávání tohoto napětí v přírodě, dějinách a filozofii. Dokonce nejextrémnější monistický systém je takto držen ideou substance, která se rozvíjí v subjekt a objekt – ideou antagonistické skutečnosti. Scientistický duch tento antagonismus stále více oslaboval. Moderní scientistická filozofie může docela dobře začít pojmem obou substancí, *res cogitans* a *res extensa* – avšak tím, že je rozprostraněná hmota postižitelná v matematických rovnicích, které, převedeny do techniky, tuto hmotu „obnovují“, ztrácí *res extensa* svůj charakter jako nezávislá substance.

„Staré rozdělení světa na objektivní proces v prostoru a čase na straně jedné a duši na straně druhé, v níž se tento proces zrcadlí, tedy descartovské rozlišování *res cogitans* a *res extensa*, se již jako východisko k pozorování moderní přírodní vědě nehodí.“<sup>10</sup>

Karteziánské dělení světa tak bylo zpochybněno ve vlastních základech. Husserl podotýká, že karteziánské *ego* nebylo koneckonců žádnou nezávislou substancí, nýbrž spíš „reziduem“ nebo hranicí kvantifikace; zdá se, že karteziánskou koncepcí ovládla *a priori* Galileiho idea světa jako „univerzální a absolutně čisté“ *res extensa*.<sup>11</sup> V tomto případě by byl karteziánský dualismus klamný a Descartova myslící ego-substance by byla příbuzná s *res extensa* a anticipovala by vědecký subjekt kvantifikovatelného pozorování a měření. Descartův dualismus obsahoval svou negaci již sám v sobě; cestu ke zřízení jednorozměrného vědeckého univerza, v němž je příroda

10 W. Heisenberg: *The Physicist's Conception of Nature* (London, Hutchinson 1958), s.29. Ve své *Physics and Philosophy* (London: Allen and Unwin 1959) s. 83, Heisenberg píše: „Pro atomového fyzika je ‚věc o sobě‘, pokud ten pojem vůbec potřebuje, nakonec určitou matematickou strukturou. Avšak tato struktura je na rozdíl od Kanta nepřímo vyvozována ze zkušenosti.“

11 *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. W. Biemel, (Den Haag: Nijhoff, 1954), s.81.

„objektivně duchovní“, tj. subjektem, spíš urovnával než uzavíral. A tento subjekt je se svým světem spojen opravdu zvláštním způsobem:

„. . . příroda je postavena pod znamení činného člověka, člověka, který vpisuje techniku do přírody.“<sup>12</sup>

Přírodní věda se vyvíjí ve znamení *technologického a priori*, které projektuje přírodu jako potenciální prostředek, jako látku pro kontrolu a organizaci. A chápání přírody jako (hypotetické) instrumentality předchází vývoji každé zvláštní technické organizace.

„Novověký člověk se zjevuje . . . jako ten, kdo . . . vzniká jako prosazující se výrobce . . . Celek předmětného bytí je prosazujícímu se výrobcovi ponechán na vůli, svěrován . . . a stává se mu předem . . . materiálem.“ „. . . Používání strojních zařízení a vyrábění strojů není již samotnou technikou, nýbrž je to jen jí přiměřený nástroj na uspořádání její podstaty v předmětnosti jejích surovin.“<sup>13</sup>

Technologické *a priori* je *a priori* politickým natolik, nakolik přetváření přírody má za následek přetváření člověka a nakolik „člověkem produkováné výtvoř“ vycházejí ze společenského útvaru a opět se do něho vracejí. Nicméně je možno trvat na tom, že stroje technologického univerza „jako takové“ jsou vůči politickým účelům indiferentní – mohou pohyb společnosti pouze zrychlovat či tlumit. Elektronický počítač může sloužit kapitalistickému i socialistickému režimu; cyklotron může být stejně dobrým nástrojem jak pro válečnou tak pro mírovou stranu. Proti této neutralitě namítá Marx, že „ruční mlýn nám dává společnost s feudálními pány, parní mlýn společnost s průmyslovými kapitalisty“.<sup>14</sup> Toto tvrzení je dále v marxistické teorii modifikováno: společenský způsob výroby, ne technika, je tím základním historickým faktorem. Stává-li se však technika obecnou formou materiální výroby, poznamenává celou kulturu; projektuje dějinnou totalitu – „svět“.

Můžeme říci, že vývoj vědecké metody přetváření přírodní reality v technickou v procesu průmyslové civilizace pouze reflektuje? Formulovat vztah přírodní vědy a společnosti tímto způsobem znamená předpokládat dvě oddělené sféry a události, které se setkávají, totiž 1) vědu a vědecké myšlení s jejich imanentními pojmy a imanentní pravdou a 2) používání a aplikaci vědy ve společenské realitě. Jinými slovy, ať je souvislost mezi oběma vývojovými řadami sebe užší, navzájem se neimplikují a neurčují.

12 Gaston Bachelard: *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (Paris, Presses Universitaires, 1951), s.7 s odkazem na Marxovu a Engelsovu Německou ideologii, Spisy sv.3, Praha 1958, s.40.

13 Martin Heidegger, *Holzwege*. (Frankfurt 1950), s.226 nn. Viz i jeho *Vorträge und Aufsätze*. (Pfullingen 1954), s. 22, 29.

14 Karel Marx, *Bída filosofie*, in: Marx, Engels, Spisy, sv.4, s.148.



Čistá věda není vědou aplikovanou; uchovává svou identitu a platnost i nezávisle na své využitelnosti. Navíc je tato představa o bytostné *neutralitě* vědy rozšířena i na techniku. Stroj je indiferentní vůči těm společenským aplikacím, jimž je podrobován, za předpokladu, že tyto aplikace zůstávají v rámci jeho technických schopností.

Se zřetelem k vnitřně instrumentalistickému charakteru vědecké metody se tato interpretace jeví jako nepřiměřená. Mezi vědeckým myšlením a jeho použitím, mezi univerzem přírodovědeckého jazyka a univerzem každodenního jazyka a chování existuje, jak se zdá, užší vztah – vztah, v němž se obojí pohybuje pod vlivem téže logiky a racionality panství.

V paradoxním vývoji vedly vědecké snahy o založení přísné objektivity přírody k její zvýšené dematerializaci:

„Idea o sobě jsoucí nekonečné přírody, které se musíme zřít, je mýtem novověké vědy. Věda začala tím, že ničila středověký mýtus; nyní ji nutí její vlastní důsledky k názoru, aby na jeho místo dosadila mýtus jiný.“<sup>15</sup>

Proces, který začíná odstraněním nezávislých substancí a konečných příčin, vede k zduchovnění objektivnosti. Avšak jde o velice specifické zduchovnění, v němž se konstituuje objekt ve zcela *praktickém* vztahu k subjektu:

„Co je tedy hmota? V jaderné fyzice definujeme hmotu pomocí jejích možných reakcí na experimenty člověka a pomocí matematických – tedy duchovních zákonů, jimiž se řídí. Hmotu *definujeme* jako možný objekt lidské manipulace.“<sup>16</sup>

Je-li tomu tak, pak se věda sama o sobě stala technologickou:

„Pragmatická věda má obraz přírody, který se hodí technickému věku.“<sup>17</sup>

V té míře, v níž se operacionalismus stal centrem vědeckého podnikání, bere na sebe racionalita formu metodické konstrukce; organizace a zacházení s hmotou jako pouhou látkou pro kontrolu, jako instrumentalita, která se hodí pro všechny cíle a účely – instrumentalitou *per se*, „o sobě“.

„Správným“ postojem k instrumentalitě je *technický* přístup, správným logem je *techno-logie*, která projektuje a odpovídá *technologické skutečnosti*.<sup>18</sup> V této skutečnosti je hmota stejně „neutrální“ jako věda; objektiv-

15 C. F. von Weizsäcker, *The History of Nature*, l.c., s.71.

16 Tamtéž, s.142 (podtrženo mnou).

17 Tamtéž, s.71.

18 Doufám, že nebudu pochopen špatně, když předkládám, aby pojmy matematické fyziky byly od začátku označovány jako „nástroje“, které v sobě obsahují technickou, praktickou intenci. Techno-logická je spíše *apriorní* „intuice“ nebo chápání univerza, v němž se věda pohybuje a konstituuje jako *čistá* věda. Čistá věda zůstává v zajetí apriornosti, od níž abstrahuje. Snad by bylo jasnější hovořit o instrumentalistickém *horizontu* matematické fyziky. Viz Suzanne Bachelard, *La conscience de rationalité* (Paris, Presses Universitaires, 1958), s.31.

ta v sobě telos ani neobsahuje ani jím není strukturována. Je to však právě její neutrální charakter, který spojuje objektivitu se specifickým dějinným subjektem – totiž s vědomím, jež panuje ve společnosti, kterou a pro kterou je tato neutralita zaváděna. Působí právě v těch abstrakcích, jež novou racionalitu vytvářejí – spíše jako vnitřní než jako vnější faktor. Čistý a aplikovaný operacionalismus, teoretický a praktický rozum, vědecké a obchodní podnikání provádějí redukci sekundárních kvalit na primární, kvantifikaci a abstrakci od „zvláštních druhů entit“.

Racionalita čisté vědy je sice nezávislá na hodnotách (value-free) a neklade žádné praktické cíle; je „neutrální“ vůči všem z vnějšku přicházejícím hodnotám, které s ní mohou být spojovány. Avšak tato neutralita je *pozitivním* znakem. Vědecká racionalita tvoří právě proto specifickou společenskou organizaci, že projektuje pouhou formu (nebo pouhou látku – zde jinak protikladné pojmy konvergují), která může být použita prakticky ke všem účelům. Formalizace a funkcionalizace jsou prvotní *před* vší aplikací, jsou „čistou formou“ konkrétní společenské praxe. Zatímco věda osvobozovala přírodu od všech imanentních účelů a hmotu zbavovala všech kvalit, s výjimkou kvalit kvantifikovaných, osvobozovala společnost lidi od „přírodní“ hierarchie osobní závislosti a spojovala je navzájem podle kvantifikovatelných kvalit – totiž jako jednotky abstraktní pracovní síly, počítatelné v jednotkách času.

„Eliminování kvalit, jejich přepočítávání ve funkce se přenáší z vědy pomocí racionalizovaných způsobů práce na svět každodenní zkušenosti.“<sup>19</sup>

Existuje mezi oběma procesy vědecké a společenské kvantifikace paralelnost a příčinný vztah, nebo je jejich souvislost prostě dílem dodatečného sociologického vidění? Předcházející diskuse předpokládala, že se nová vědecká racionalita o sobě, právě ve své abstraktnosti a čistotě, natolik vyvíjela pod instrumentalistickým horizontem, nakolik byla operacionální. Pozorování a experiment, metodická organizace a shrnutí dat, propozice a závěry se nikdy nedaří v nestrukturovaném, neutrálním, teoretickém prostoru. Jako projekt zahrnuje poznání působení na objekty nebo abstrakce od objektů, což se odehrává v daném univerzu jazyka (diskursu) a činnosti. Věda pozoruje, počítá a teoretizuje z určité pozice v tomto univerzu. Galileo pozoroval stejné hvězdy, jaké viděli ve starověku, avšak jiné univerzum jazyka a činnosti – stručně jiná společenská realita – otevírala nové směry a rozsahy pozorování a možnosti pozorovaná data uspořádat. Nezapovídám se zde historickým poměrem vědecké a společenské racionality na začátku novověku. Chtěl bych jen demonstrovat *vnitřní* instrumentalistický charakter této vědecké racionality, díky čemuž je *a priori* technologií a *a priori* specifickou technologií – totiž technologií v podobě sociální kontroly a panství.

19 M. Horkheimer und Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, l.c., s.50.



Moderní vědecké myšlení, nakolik je myšlením čistým, neprojektuje ani zvláštní praktické cíle ani zvláštní formy panství. Něco takového jako panství *per se* přece neexistuje. Jak se teorie rozvíjí, abstrahuje od faktuálního teleologického kontextu – od souvislosti daného, konkrétního univerza jazyka a činnosti – nebo ji zavrhuje. V tomto univerzu samotném, ať už se v něm vědecký projekt vyskytuje nebo nevyskytuje, ať teorie chápe nebo nechápe možné alternativy, hypotézy univerza preetablovanou realitu ruší nebo rozšiřují.

Principy moderní vědy byly *a priori* strukturovány tak, že mohly sloužit jako pojmové nástroje automaticky se uskutečňující produktivní kontroly univerza; teoretický operacionalismus konečně odpovídal praktickému. Vědecká metoda, která vedla ke stále efektivnějšímu panství nad přírodou, poskytovala pak i čisté pojmy jako nástroje stále efektivnějšího panství člověka nad člověkem *prostřednictvím* panství nad přírodou. Teoretický rozum je stále čistý a neutrální a vstoupil do služby rozumu praktického. Toto splývání se ukázalo jako výhodné pro oba. Dnes se zvětšuje a rozšiřuje panství nejen prostřednictvím technologie, nýbrž *jako* technologie a tato technologie dodává velkou legitimitu expanzivní politické moci, která absorbuje všechny kulturní sféry.

V tomto univerzu poskytuje technologie i velkou racionalizaci nesvobody člověka a dokazuje, že je „technicky“ nemožné, aby byl autonomní, aby sám určoval svůj život. Neboť tato nesvoboda se neprojevuje ani jako politická, ani jako iracionální, nýbrž spíše jako podrobování se technickému aparátu, jenž rozšiřuje životní pohodlí a zvyšuje produktivitu práce. Technologická racionalita tímto způsobem spíše chrání legitimitu panství, než aby ho omezovala a instrumentalistický horizont rozumu otevírá racionálním způsobem cestu do totalitní společnosti:

„Za autokratickou lze označit filozofii techniky, která chápe technický celek jako místo, kde se používá strojů k dosažení moci. Stroj je jen prostředkem; cílem je dobytí přírody, domestikace přírodních sil prostřednictvím prvního zotročení: stroj je otrokem, který slouží k děláni dalších otroků. Takové úsilí o panství a zotročení může splývat s požadováním lidské svobody. Je však obtížné se osvobodit, jestliže se otroctví přenáší na jiné bytosti, lidi, zvířata nebo stroje; ovládat houfy strojů, které si podrobují celý svět, znamená stále ještě ovládání; a všechno ovládání předpokládá, že jsou akceptována schémata podrobování.“<sup>20</sup>

Neustálá dynamika technického pokroku byla proniknuta politickým obsahem a logos techniky byl převáděn do logu pokračujícího panství. Osvobozující síla technologie – instrumentalizace věcí – se mění v pouta osvobození a stává se instrumentalizací člověka.

20 Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, (Paris: Aubier, 1958), s.127.

Tato interpretace by chtěla ještě *před* vší aplikací a využitím svazovat vědecký projekt (metodu a teorii) se specifickým společenským projektem a pojítka by viděla právě ve vnitřní formě vědecké racionality, tj. ve funkcionálním charakteru jejích pojmů. Jinými slovy, vědecké univerzum (tj. ne specifické výroky o struktuře hmoty, energie, jejich vzájemném působení atd., nýbrž výklad přírody jako kvantifikované hmoty, od níž lze odvozovat hypotetické přibližování se k objektivitě – a jejímu matematicko-logickému vyjádření) by chtělo být horizontem konkrétní společenské praxe, která by byla *uchována* ve vývoji vědeckého projektu.

Avšak i kdybychom připustili vnitřní instrumentalismus vědecké racionality, nezdůvodňoval by tento předpoklad *socio*-logickou platnost vědeckého projektu. Za předpokladu, že tvorba těch nejabstraktnějších vědeckých pojmů obsahuje vzájemný vztah subjektu a objektu v daném jazykovém diskursu a činnosti, může být souvislost mezi teoretickým a praktickým rozumem chápána zcela rozdílnými způsoby.

Takovou odlišnou interpretaci nabízí Jean Piaget ve své „genetické epistemologii“. Piaget vysvětluje tvorbu vědeckých pojmů ve smyslu různě uzpůsobených abstrakcí z obecného vzájemného působení mezi subjektem a objektem. Abstrakce nevzniká ani z pouhého objektu, přičemž by subjekt fungoval jen jako neutrální bod pozorování a měření, ani ze subjektu jako hybatele čistého kognitivního rozumu. Piaget odlišuje proces poznání v matematice a ve fyzice. Ten první je abstrakcí „à l'intérieur de l'action comme telle“ (uvnitř operací samotných):

„V protikladu k tomu, co se často říká, nejsou matematické entity žádným výsledkem abstrakce, která vychází od objektů, nýbrž spíše výsledkem abstrakce uvnitř samotných operací. Sjednotit, uspořádat, přemístit atd. jsou mnohem obecnější činnosti než myslet, postrkovat atd., protože se zakládají právě na koordinaci všech zvláštních akcí a vcházejí do každé z nich jako koordinující faktor.“<sup>21</sup>

Matematické výroky tak vyjadřují „une accommodation générale a l'objet“ (obecné přizpůsobení k objektu) – v protikladu ke zvláštním adaptacím, které jsou charakteristické pro pravdivé výroky ve fyzice. Logika a matematická logika jsou „jednáním zaměřeným na nějaký objekt, tj. obecně adaptovaným jednáním“<sup>22</sup>; a tato „činnost“ je všeobecně platná, když „tato abstrakce sahá až do centra dědičných koordinací, protože koordinující mechanismy jednání jsou svým původem vždy spjaty s reflexními a instinktivními koordinacemi.“<sup>23</sup>

Ve fyzice vychází abstrakce z objektu, lze ji však převádět ve specifické

21 *Introduction à l'épistémologie génétique*, tome III (Paris: Presses Universitaires, 1950), s.287.

22 Tamtéž, s.288.

23 Tamtéž, s.289.



činnosti ze strany subjektu a bere na sebe nutně matematickou formu tím, že „zvláštní činnosti vedou jen tehdy k poznání, když jsou vzájemně koordinovány a tato koordinace je svou podstatou logicko-matematická“.<sup>24</sup> Abstrakce ve fyzice vede nutně zpět k logicko-matematické abstrakci a ta je – jako čistá koordinace – obecnou formou činnosti – „jednáním jako takovým“. A tato koordinace zdůvodňuje objektivitu, protože zůstává vázána na dědičné „reflexivní a instinktivní“ struktury.

Piagetova interpretace uznává nejvnitřnější praktický charakter teoretického rozumu, odvozuje ho však z obecné struktury činnosti, která je v poslední instanci strukturou dědičnou, biologickou. Vědecká metoda by koneckonců spočívala na biologické základně, která je nadhistorická (nebo spíš infrahistorická). Když se má dále za to, že všechno vědecké poznání předpokládá koordinaci zvláštních činností, pak nechápu, proč je taková koordinace „celou svou podstatou“ logicko-matematická – jestliže nejsou „zvláštní činnosti“ vědeckými operacemi moderní fyziky, v kterémžto případě by interpretace obsahovala důkaz kruhem.

Na rozdíl od Piagetovy spíš psychologické a biologické analýzy nabídl Husserl genetickou epistemologii, v jejímž ohnisku je dějinně společenská struktura vědeckého rozumu. Připomínám zde Husserlovo dílo<sup>25</sup> jen proto, že se v něm ukazuje, v jaké míře je moderní věda „metodologií“ předem dané dějinné reality, v jejímž univerzu se pohybuje.

Husserl vychází ze skutečnosti, že matematizace přírody vedla k platnému, praktickému poznání: k budování reality z „idealit“, jež mohly být účinně „vztahovány“ na empirickou realitu (str. 19, 42). Avšak vědecký úspěch zpětně poukazuje na předvědeckou praxi, která tvořila původní bázi („smyslový fundament“) galileovské vědy. Tutou předvědeckou bázi vědy ve světě praxe („žitého světa“ – *Lebenswelt*), která určovala teoretickou strukturu, nebral Galileo v úvahu; navíc další vývoj vědy ji zakrýval (*verdeckt*). Vzniklo zdání, že matematizace přírody tvoří „samostatnou (*eigenständige*) absolutní pravdu“ (s. 49 an.), zatímco ve skutečnosti zůstávala specifickou metodou a technikou žitého světa. „Ideový oděv“ (*Ideenkleid*) matematické přírodovědy je tak oděvem ze *symbolů*, který svět praxe současně „představuje“ a „zahaluje“ (*vertritt und verkleidet*) (s.52).

V čem spočívá původní, předvědecká intence a obsah, které zůstávají uchovány v pojmové struktuře vědy? *Měření* odhaluje možnost prakticky používat určité základní formy, tvary a vztahy, které jsou univerzálně „použitelné jako tytéž pro exaktní určení a kalkulaci empirických objektů a vztahů“. Při vší abstrakci a zobecnění vědecká metoda uchovává

24 Tamtéž, s.291.

25 *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, l.c.

(a zahaluje) svou předvědecky technickou strukturu; vývoj vědecké metody představuje (a zahaluje) vývoj předvědecko-technické struktury. Klasická geometrie tak „idealizuje“ zeměměřičství (*Feldmesskunst*). Geometrie je teorií praktického objektivizování.

Algebra a matematická logika ovšem z idealit budují absolutní realitu, osvobozenou od nevypočitatelných nejistot a partikularit *žitého světa* a v něm žijících subjektů. Ať je to jakkoli, tato ideální konstrukce je teorií a technikou idealizace nového *Lebensweltu*: v „matematické praxi dosahujeme toho, co je nám v empirické praxi zapovězeno: *exaktnosti*; neboť pro ideální tvary vzniká možnost definovat je v *absolutní identitě* . . . jako univerzálně využitelné a disponovatelné“. Koordinace (*Zuordnung*) ideálního s empirickým světem nám umožňuje „projektovat anticipované pravidelnosti praktického *Lebensweltu*“: Když už se jednou zmocníme vzorců, pak již tím vlastněme prakticky žádoucí *výhled* – výhled na to, co lze ve zkušenosti konkrétního života očekávat (s.43).

Husserl zdůrazňuje předvědecký, technický význam matematické exaktnosti a fungovatelnosti. Tyto ústřední pojmy novověké přírodovědy nevznikají jako pouhé vedlejší produkty čisté vědy, nýbrž jako produkty, patřící k její vnitřní pojmové struktuře. Vědecká abstrakce od konkrétního, kvantifikace kvalit, poskytující exaktnost stejně jako všeobecná platnost obsahují specifickou konkrétní zkušenost o *Lebensweltu* – specifický způsob „vidění“ světa. A toto „vidění“ je přes svůj „čistý“, bezzájmový charakter viděním v účelové, praktické souvislosti. Je to „*předvídaní*“ a „*plánování*“. Galieovská věda je vědou systematické, metodické anticipace a plánování. Ale – a to je rozhodující – specifické anticipace a plánování – totiž takových, které zakoušejí, chápou a ztvárňují svět podle spočítatelných, předpověditelných vztahů mezi exaktně určitelnými jednotkami. V tomto projektu je univerzální kvantifikovatelnost podmínkou *ovládání* přírody. Individuální, nekvantifikovatelné kvality překáží organizaci lidí a věcí, orientované na měřitelnou sílu, jež z ní má být získávána. Jde však o specifický, dějinně společenský projekt, a vědomí, které se do tohoto projektu pouští, je skrytým subjektem galileovské vědy; touto vědou je technika, umění do „*nekonečna prodlouženého předvídaní*“ (s.51).

Právě proto, že galieovská věda je v tvoření svých pojmů technikou specifického *Lebensweltu*, tento přirozený svět *netranscenduje* a ani nemůže. Setrvává zásadně v základní zkušenosti a v univerzu účelů kladených touto realitou. Podle Husserlovy formulace se v galieovské vědě stává „konkrétní univerzum kauzality aplikovanou matematikou“ (s.113) – avšak svět vjemů a zkušeností, „v němž se odehrává prakticky náš celý život, zůstává takový, jaký je, ve své vlastní esenciální struktuře, ve své vlastní konkrétní kauzalitě *nezměněn*“ (s. 51, podtrhl H.M.).

Vyzývavé tvrzení, které lze snadno podceňovat. Vyhrazuji si svobodu možné reinterpretace. Toto tvrzení se netýká prostě skutečnosti, že navzdory neeuclidovské geometrii vnímáme a jednáme stále ještě v troj-



rozměrném prostoru a že navzdory „statistickému“ pojmu kauzality jedná zdravý lidský rozum stále ještě ve shodě se „starými“ zákony kauzality. Stejně málo je toto tvrzení v rozporu se stálými změnami ve světě denní praxe jako výsledku „aplikované matematiky“. Může jít o mnohem více: totiž o imanentní hranice etablované vědy a vědecké metody, na jejímž základě etablovaná věda a vědecká metoda ovládají, racionalizují a zajišťují panující *Lebenswelt*, aniž měnily strukturu jeho existence – to znamená *aniž přihlížely ke kvalitativně novým způsobům „vidění“ a kvalitativně novým vztahům mezi lidmi a mezi člověkem a přírodou.*

V ohledu na institucionalizované formy života by tak měla (čistá i aplikovaná) věda stabilizující, statickou, konzervativní funkci. Dokonce i jejími nejrevolučnějšími vymoženostmi by byly konstrukce a destrukce, odpovídající specifické zkušenosti a organizaci skutečnosti. Neustálé sebekorigování vědy samotné – do její metody vestavěná přeměna jejích hypotéz – žene vpřed totéž dějinné univerzum, stejnou základní zkušenost a rozšiřuje je. Trvá na tomtéž formálním *a priori*, jež je tvůrcem velice materiálního, praktického obsahu. Aniž chtěla podceňovat zásadní přeměnu, k níž došlo vznikem galileovské vědy, upozorňuje Husserlova interpretace na zásadní rozchod s předgalileovskou tradicí; instrumentalistický horizont myšlení byl ve skutečnosti novým horizontem. Vytvořil nový svět teoretického a praktického rozumu, zůstal však vázán na specificky dějinný svět, který má své zřejmé hranice – v teorii i praxi, ve svých čistých i aplikovaných metodách.

Zdá se, že předcházející diskuse neupozorňuje jen na vnitřní meze a předsudky přírodovědecké metody, nýbrž i na její historickou subjektivitu. Mimo to, jak se zdá, implikuje potřebu určitého druhu „kvalitativní fyziky“, renesanci teleologických filozofií a tak dále. Dodávám, že toto podezření je oprávněné, mohu však ubezpečit, že jsem takové obskurantní ideje neměl na mysli.<sup>26</sup>

Ať se pravda a objektivita definují jakkoli, vztahují se na lidské hybné síly teorie a praxe a na jejich schopnost chápat a měnit svět. Tato schopnost opět závisí na rozsahu toho, jak je hmota (ať je jí cokoli) uznávána a chápána jako to, čím ve všech zvláštních formách je. V tomto ohledu má současná věda nezměrně větší objektivní platnost než její předchůdkyně. Lze dokonce dodat, že v současnosti je vědecká metoda tou jedinou, která si může činit na takovou platnost nárok; souhra hypotéz a pozorovatelných faktů potvrzuje hypotézy a dokazuje fakta. Pokouším se upozornit na to, že věda *na základě své vlastní metody* a pojmů projektovala a podporovala univerzum, v němž zůstává ovládnutí přírody spjata s ovládnutím člověka – pouto tendující k tomu, být fatálním pro univerzum jako celek. Vědecky pochopena a ovládnuta objevuje se příroda znovu v aparátu technické

produkce a destrukce, který uchovává a zlepšuje život individuí a zároveň je podřizuje pánům aparátu. Racionální hierarchie tak splývá se společenskou. Je-li tomu tak, pak bude změna směru pokroku, která by mohla toto osudové pouto uvolnit, ovlivňovat i strukturu vědy samotné – projekt vědy. Aniž by ztratily svůj racionální charakter, rozvíjely by se její hypotézy v zásadně jiné zkušenostní souvislosti (v kontextu spřáteleného světa); věda by tedy dospěla k zásadně jiným pojmům přírody a zjišťovala by zásadně jiná fakta. Rozumná společnost ideu rozumu podkopává.

Vyložil jsem, že prvky tohoto zvratu, pojmy jiné racionality, existovaly v dějinách myšlení od začátku. Antická idea státu, v níž dosáhlo bytí naplnění, v němž je napětí mezi „je“ a „má být“ zrušeno v koloběhu věčného návratu, se na metafyzice panství podílí. Patří však i k metafyzice osvobozování – ke smiřování logu a erótu. Tato idea se zaměřuje na uklidnění represivní produktivity rozumu, na konec panství v požitku.

Tyto dvě protikladné racionality nemohou být prostě přiřazeny ke klasickému, resp. novověkému myšlení, jak to dává na srozuměnou formulace Johna Deweye „od kontemplativní radosti k aktivní manipulaci a kontrole“ a „od vědění jako estetické radosti z vlastností přírody . . . k vědění jako prostředku světské kontroly“.<sup>27</sup> Klasické myšlení bylo logice této světské kontroly dostatečně podrobena a v moderním myšlení existuje komponenta obžaloby a odmítání, která stačí k tomu, aby se formulace Johna Deweye oslabil. Jako pojmové myšlení a chování je rozum nutně násilím, panstvím. Logos je zákon, pravidlo, řád založený na poznání. Tím, že subsumuje zvláštní případy pod obecné, tím, že je podřizuje pod jejich obecný pojem, dosahuje myšlení moci nad zvláštními případy. Je nejen schopné je chápat, nýbrž na ně i působit, kontrolovat je. Všechno myšlení je sice podřízeno nadvládě logiky, ale rozvíjení této logiky je v různých způsobech myšlení různé. Klasická formální a moderní symbolická logika, transcendentální a dialektická logika – každá ovládá jiné univerzum jazyka a zkušenosti. Všechny se vyvíjejí v historickém kontinuu panství, jemuž musí platit daň. A toto kontinuum propůjčuje způsobům pozitivního myšlení jejich konformistický a ideologický charakter, způsobům negativního myšlení jejich spekulativní a utopický charakter.

Na závěr se nyní můžeme pokusit o jasnější definování skrytého subjektu vědecké racionality a skrytých účelů v jejich čisté formě. Vědecký pojem všestranně kontrolovatelné přírody promítá přírodu jako nekonečnou fungující hmotu – jako pouhou látku teorie a praxe. V této formě vchází svět objektů do konstrukce technologického univerza – univerza duchovních a hmotných nástrojů, prostředků o sobě. Tím je opravdu „hypotetickým“ systémem, který závisí na potvrzujícím a verifikujícím subjektu.

Procesy potvrzování a verifikace mohou být čistě teoretického druhu,

26 Viz kapitolu 9 a 10.

27 John Dewey, *The Quest for Certainty*. (New York: Minton, Balch, a Co. 1929), s. 95, 100.



nikdy se však neodehrávají ve vakuu a neústí nikdy do soukromého, individuálního ducha. Hypotetický systém forem a funkcí se stává závislým na jiném systému – na předem daném univerzu účelů, v němž a pro nějž se vyvíjí. Co se jevílo teoretickému projektu jako vnější, cizí, ukazuje se být částí jeho struktury (metod a pojmů) samotné; čistá objektivita se sama zjevuje jako *objekt pro subjektivitu*, která připravuje telos, cíle. Při výstavbě technologické skutečnosti neexistuje něco takového jako čistě racionální vědecký řád; proces technologické racionality je politickým procesem.

Jen v médiu techniky se stávají člověk a příroda nahraditelnými objekty organizace. Všestranná výkonnost a produktivita aparátu, jemuž jsou podřízeny, zamlžují partikulární zájmy, jež organizují aparát. Jinými slovy, technika se stala nástrojem *zvěčňování* – zvěčňování v jeho nejrozvinutější a neúčinnější formě. Společenské postavení individua a jeho vztah k jiným se nejeví jen jako určený objektivními kvalitami a zákony, nýbrž se ukazuje, že tyto kvality a zákony ztrácejí svůj tajemný a nekontrolovatelný charakter; jeví se jako kalkulovatelná manifestace (vědecké) racionality. Svět směřuje k tomu stát se předmětem totální správy, zahrnující dokonce i ty, kteří jej spravují. Tkanivo panství se stalo tkanivem rozumu samotného a tato společnost je do něho osudově zapletena. A zdá se, že transcendující způsoby myšlení transcendují samotný rozum.

V těchto podmínkách na sebe bere vědecké myšlení (vědecké v širokém smyslu jako protiklad nejasného, metafyzického, citového a nelogického myšlení) mimo přírodní vědy formu čistého a v sobě uzavřeného formalismu (symbolismus) na straně jedné a totálního empirismu na straně druhé. (Protiklad není konflikt. Viz velice empirické aplikování matematiky a symbolické logiky v elektronickém průmyslu). Ve vztahu k etablovanému univerzu jazyka a chování jsou společným jmenovatelem nerozpornost a netranscendence. Totální empirismus projevuje v současné filozofii svou ideologickou funkci. Vzhledem k této funkci budeme v následující kapitole diskutovat o některých aspektech jazykové analýzy. Tato diskuse má založit pokus o odhalení bariér, které tomuto empirismu brání zmocňovat se skutečnosti a zavést (nebo spíše znovu zavést) pojmy, které mohou tyto bariéry prolamovat.

## 7. TRIUMF POZITIVNÍHO MYŠLENÍ: JEDNOROZMĚRNÁ FILOZOFIE

Cílem nového určení myšlení, které pomáhá koordinovat duchovní operace s operacemi ve společenské realitě, je terapie. Myšlení pak stojí se skutečností na jedné úrovni, jestliže je vyléčeno ze snahy transcendovat pojmy, které jsou buď čistě axiomatické (logika, matematika) nebo se s etablovaným univerzem jazyka a chování kryjí. Jazyková analýza tak tvrdí, že léčí myšlení a jazyk od matoucích metafyzických pojmů – od „strašidel“ nevyspělé nevědecké minulosti, které však, jakkoli nic neoznačují ani nevysvětlují, stále ještě straší rozum. Zdůrazňuje se *terapeutická* funkce filozofické analýzy – korekce abnormálního chování v myšlení a mluvení, odstranění temných míst, iluzí a rozmarů nebo aspoň jejich kompromitování.

Ve čtvrté kapitole jsem rozebíral terapeutický empirismus sociologie, spočívající v tom, že se v průmyslových podnicích odhaluje a koriguje abnormální chování; postup, který zároveň vylučuje ty kritické pojmy, jež by chtěly vztahovat takové chování na společnost jako celek. Prostřednictvím tohoto omezení se mění postupy teoretické v bezprostředně praktické. Vymýšlejí se metody lepšího managementu, jistějšího plánování, větší výkonnosti, přísnější kalkulace. Cestou korektur a vylepšování končí analýzy v afirmaci; empirismus se ukazuje jako pozitivní myšlení.

Filozofická analýza se takto bezprostředně nepoužívá. Ve srovnání s realizací sociologie a psychologie nepřekonává terapeutické zacházení s myšlením akademickou úroveň. Exaktní myšlení, osvobození od metafyzických příznaků a bezvýznamových pojmů může být vsutku chápáno jako samoučel. Mimo to je zacházení s myšlením v jazykové analýze jeho nejvlastnější záležitostí a výsadním právem. Ideologický charakter takového zacházení nemůže být, při korelaci boje proti pojmovému transcendování mimo etablované univerzum jazyka s bojem proti politickému transcendování mimo etablovanou společnost, posouzen předem.

Jako každá filozofie, která si zasluhuje toto označení, ručí jazyková analýza za sebe a sama určuje svůj vlastní postoj k realitě. Za svůj nejvlastnější zájem udává zbavení transcendentních pojmů falešného kouzla; za svůj obor působnosti vyhláší obvyklé užívání slov, rozmanitost převládajícího chování. Těmito znaky popisuje své postavení ve filozofické tradici – totiž jako protipól těch způsobů myšlení, které



vypracovaly své pojmy v napětí, ba v rozporu s panujícím univerzmem jazyka a chování.

V termínech etablovaného univerza znamenají takové rozporné způsoby myšlení negativní myšlení. „Moc negativního“ je principem, jenž určuje vývoj myšlení, a rozpor se stává rozlišující kvalitou rozumu (Hegel). Tato kvalita myšlení se neomezovala na určitý typ racionalismu; rozhodujícím elementem byla i v empirické tradici. Empirismus není nutně pozitivní; jeho postoj k panující skutečnosti závisí na *zvláštní* dimenzi zkušenosti, která funguje jako zdroj poznání a základní referenční rámec (systém). Například senzualismus a materialismus *per se* mají patrně negativní poměr ke společnosti, v níž zůstávají neukojeny vitální, pudové a materiální potřeby. Naproti tomu empirismus jazykové analýzy se pohybuje v rámci, který takový rozpor nedovoluje – omezení na vládnoucí univerzum chování, jež si sám ukládá, vyvolává hluboce pozitivní postoj. Přes přísně neutrální přístup filozofů předem omezená analýza podléhá moci pozitivního myšlení.

Dřív než se pustím do dokazování tohoto zásadně ideologického charakteru jazykové analýzy, musím se pokusit o ospravedlnění zdánlivě svévolné a diskreditující hry s termíny „pozitivní“ a „pozitivismus“ stručnou poznámkou o jejich původu. Od svého prvního použití, pravděpodobně v Saint-Simonově škole, pojem „pozitivismus“ znamenal: 1. potvrzování poznávajícího myšlení faktickou zkušeností; 2. orientaci poznávajícího myšlení na fyzikální vědy jako na model jistoty a exaktnosti; 3. víru, že na této orientaci závisí pokrok poznání. Podle toho je pozitivismus bojem proti vší metafyzice, transcendentalismu a idealismu jako obskurantním a regresivním způsobům myšlení. V té míře, v níž je daná skutečnost vědecky postihována a transformována, v té míře, v níž se společnost stává industriální a technologickou, nachází pozitivismus ve společnosti médium k uskutečnění (a potvrzení) svých pojmů – harmonie mezi teorií a praxí, pravdou a fakty. Filozofické myšlení přechází do myšlení afirmativního: filozofická kritika kritizuje *uvnitř* společnosti a cejchuje ne-pozitivní pojmy jako pouhé spekulace, sny nebo fantazie.<sup>1</sup>

Univerzum jazyka a chování, které začíná vystupovat v Saint-Simonově pozitivismu, je univerzem technologické skutečnosti. Svět objektů se v něm převádí na instrumentality. Mnohé z toho, co se dosud nachází mimo

<sup>1</sup> Konformní postoj pozitivismu oproti radikálně nonkonformním způsobům myšlení se snad poprvé projevuje v pozitivistické denunciaci Fouriera. Fourier sám (in: *La Fausse Industrie*, 1835, svazek I, s.409) chápal totální komercializaci buržoazní společnosti jako „plod našeho pokroku v racionalismu a pozitivismu“. Citováno dle André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1956), s.792. K různým vedlejším významům termínu „pozitivní“ v nové sociální vědě a v protikladu k „negativnímu“ viz *Doctrine de Saint-Simon*, ed. Bouglé a Halévy, (Paris, Rivière, 1924), s.181 n.

instrumentální svět – nezvládnutá, slepá příroda – se nyní objevuje v poli působnosti vědeckého a technického pokroku. Metafyzická dimenze, původně ryzí sféra racionálního myšlení, se stává iracionální a nevědeckou. Na půdě své vlastní realizace rozum zavrhuje transcendenci. Na pozdějším stupni, v současném pozitivismu, to již není vědecký a technický pokrok, co toto odmítnutí motivuje; kontrakce myšlení však není menší, i když ji ukládá rozum sám – vlastní metoda filozofie. Současná snaha redukovat rozsah a pravdu filozofie je obrovská a filozofové sami proklamují skromnost a neúčinnost filozofie. Etablovanou realitu nechává nedotčenu; její překračování si oškliví.

Austinovo pohrdavé pojednání o alternativách každodenního používání slov a difamací toho, co jsme si „jednoho odpoledne vymysleli v křesle“; Wittgensteinovo ubezpečování, že filozofie „nechává všechno tak, jak je“ – taková tvrzení<sup>2</sup> jsou podle mého názoru projevem akademického sadomasochismu, sebeponižování a sebedenunciace intelektuála, jehož práce se neomezují na vědecké, technické či podobné výsledky. Zdá se, že taková ujištění o skromnosti a závislosti se opět vracejí k Humeově názoru požadujícímu vyrovnat se s hranicemi rozumu, které, jednou poznány a schváleny, chrání člověka před zbytečnými duchovními dobrodružstvími a činí jej schopným orientovat se v daném prostředí. Když však Hume zbavoval substance falešného kouzla, bojoval proti mocné ideologii, kdežto dnešní jeho následovníci intelektuálně ospravedlňují to, čeho společnost již dávno dosáhla – totiž difamací alternativních způsobů myšlení, které odporují etablovanému univerzu jazyka (diskursu).

Styl, jímž se tento filozofický behaviorismus prezentuje, by stál za analýzu. Jakoby se pohyboval mezi póly papežské autority a klidného soužití. Obě tendence dokonale splývají ve Wittgensteinově opakovaném používání imperativu s důvěrným *tykáním*<sup>3</sup>, nebo v úvodní kapitole knihy Gilberta Rylea *The Concept of Mind*, v níž následuje po výkladu „Descartova mýtu“ jako „oficiální doktríně“ o poměru těla a duše předběžný důkaz jejich „absurdity“, v němž pak vystupují pan Novák a pan Novotný a to, co si myslí o „průměrném daňovém poplatníkovi“.

Celým dílem lingvistických analytiků prostupuje tato familiárnost, styk s člověkem ulice. Hovor s ním hraje v lingvistické filozofii vedoucí roli.

<sup>2</sup> Podobné deklarace se vyskytují u Ernesta Gellnera, *Words and Things*, (Boston 1959), viz. s. 100, 256 nn. Věta, že „filozofie nechává všechno tak, jak je“, může být pravdivá v kontextu s Marxovými tezemi o Feuerbachovi (v nichž je zároveň popírána) nebo jako charakteristika neopozitivismu; jako obecný výrok o filozofickém myšlení je však nesprávná.

<sup>3</sup> *Philosophische Untersuchungen*, in *Schriften* (Frankfurt am Main 1960): „und deine Skrupel sind Missverständnisse. Deine Fragen beziehen sich auf Wörter . . .“ (s.344). „Denk doch einmal gar nicht an das Verstehen als ‚seelischen Vorgang‘! – Denn das ist die Redeweise, die dich verwirrt. Sondern frage dich . . .“ (s. 358). „Überlege dir folgenden Fall . . .“ (s. 360 a průběžně)



Intimita způsobu řeči je podstatná natolik, nakolik od začátku vylučuje problematický slovník „metafyziky“; nakolik bojuje proti nonkonformitě inteligence, nakolik zesměšňuje intelektuály. Jazyk pánů Nováka a Novotného je jazykem, kterým člověk skutečně mluví na ulici; je to jazyk vyjadřující jejich chování; tím je symbolem konkrétnosti. Je ovšem také symbolem falešné konkrétnosti. Tento jazyk, který poskytuje většinu materiálu pro analýzu, je očištěným jazykem, očištěným nejen od „neortodoxního“ slovníku, nýbrž i od prostředků vyjadřovat nějaké jiné obsahy než ty, jimiž jsou individua svou společností vybavena. Jazykový analytik vidí v tomto očištěném jazyce dokonalou skutečnost a ochuzený jazyk přijímá tak, jak jej nachází, přičemž jej izoluje od toho, co v něm není vyjádřeno, ačkoli to jako významový element a faktor do etablovaného univerza jazyka vchází.

Ačkoli filozofie jazyka ctí převládající rozmanitost významů a užití, moc a zdravý rozum každodenního jazyka, blokuje přitom analýzu toho, co tento jazyk jako vnější materiál sděluje o společnosti, která jej používá; filozofie jazyka tak ještě jednou potlačuje to, co je v tomto univerzu jazyka a chování potlačováno neustále. Autorita filozofie dává své požehnání silám, jež toto univerzum vytvářejí. Jazyková analýza abstrahuje od toho, co každodenní jazyk odhaluje, tím že mluví v jeho duchu – duchu komolení člověka i přírody.

Navíc se analýza příliš často neřídí jen každodenním jazykem, nýbrž spíše nabubřelými jazykovými formami, pošetilými jazykovými útržky, kterým se naslouchá jen jako dětskému žvatlání. Například takto: „This looks to me now like a man eating poppies“ (Vypadá to jako člověk, který jí mák.); „He saw a robin“ (Viděl červenku.); „I had a hat“ (Měl jsem klobouk.). Wittgenstein vynakládá mnoho důvtipu a místa na analýzu věty „Mé koště stojí v koutě“. Jako reprezentativní příklad ocituji analýzu z knihy J.L. Austina „Other Minds“:

„Lze rozlišovat dva skutečně odlišné druhy váhání.

a) Vezměme případ určité chuti. Můžeme říci: „Prostě nevím, co to je: nikdy jsem neochutnal něco, co by bylo i jen vzdáleně takové . . . Ne, nemá to žádný smysl: čím víc o tom přemýšlím, tím více jsem zmaten: je to úplně jiné a úplně nezaměnitelné, něco zcela jedinečného v mé zkušenosti!“ Ilustruje to případ, v němž nemohu ve své minulé zkušenosti nalézt nic, s čím bych mohl daný případ porovnat: Jsem si jistý, že to vůbec není jako něco, co jsem někdy dříve chutnal, ani si nejsem jist, že je to něco, o čem vím, že si zaslouží stejný popis. I když je tento případ dosti odlišitelný, odstiňuje se obvykle do obvyčejného typu: Nejsem si zcela

4 In: *Logic and Language*, Second Series, ed. A. Flew, (Oxford, Blackwell 1959), s.137 n. (Austinovy poznámky pod čarou jsou vynechány). I zde demonstruje filozofie svou věrnou shodu s běžným používáním jazyka tím, že využívá zkratk z běžného jazyka: „Don't . . .“, „isn't . . .“

jist nebo jen do jisté míry jist nebo jen prakticky jist, že jde o chuť řekněme bobkového listu. Ve všech těchto případech se snažím daný předmět určit tím, že ve své minulé zkušenosti hledám něco podobného, určitou podobnost, na jejímž základě si více nebo méně pozitivně zaslouží být popisován stejným slovem. Dosahují přitom různých stupňů úspěchu.

b) Druhý případ je jiný, i když přirozeně souvisí s prvním. Pokouším se zde o to, abych danou zkušenost *očichal*, *podíval* se na ni, *smyslově*, *živě* ji postihl. Nejsem si jist, zda je to chuť ananasu: je na ní snad *něco zvláštního*, příchut, palčivost, nedostatek palčivosti, pocit přesycenosti, který se k ananasu *moc* nehodí? Není to zvláštní narážka na zelenou, chtějící jako nepodstatnou vyloučit světle fialovou, vzdáleně připomínající sléz? Nebo je to snad trochu podivné: Musím se dívat důkladněji, stále znovu skutečnost zkoumat: snad je zde přece náznak nepřirozeného lesku, takže to nevypadá jako obyčejná voda. V tom, co skutečně smyslově vnímáme, je nedostatek určitosti, který není odstranitelný myšlením nebo jen myšlením, nýbrž přesnějším vnímáním, smyslovým rozlišováním (i když je přirozeně pravda, že pomyšlení na jiné, jasněji vyjádřené případy naší minulé zkušenosti může naší rozlišovací schopnosti pomáhat a také jí pomáhá).“

Nač lze v této analýze upozornit? Co do exaktnosti a jasnosti je pravděpodobně nepřekonatelná – je správná. Ale to je také všechno a já nenamítám jen, to, že je nedostatečná, nýbrž že narušuje filozofické myšlení a kritické myšlení vůbec. Z filozofického hlediska vznikají dvě otázky:

1) Může se někdy výklad pojmů (nebo slov) orientovat podle daného univerza každodenního jazyka a ústít do něho?

2) Jsou exaktnost a jasnost samoučelem nebo mají jiný cíl?

Na první otázku odpovídám pozitivně, a to pokud jde o její první část. Nejbanálnější příklady jazyka mohou právě pro svůj banální charakter objasňovat empirický svět a jeho realitu a sloužit objasňování našeho myšlení a našeho mluvení o tomto světě – jak je tomu v Sartrových analýzách skupiny lidí, kteří čekají na autobus nebo v analýze denních novin u Karla Krause. Takové analýzy jsou objasňující, protože překračují hranice bezprostřední konkrétnosti situace a jejího výrazu. Překračují ji ve směru k těm faktorům, jež jsou příčinou situace a chování lidí, v této situaci hovořících (nebo mlčících). (V právě uvedených příkladech jsou tyto transcendentní faktory redukovány na společenskou dělbu práce.) Analýza zde neústí do univerza každodenního jazyka, nýbrž je překračuje a otevírá kvalitativně nové univerzum, jehož termíny mohou být s termíny každodenního univerza v rozporu.

Abychom to ještě trochu vysvětlili: věty jako „mé koště stojí v koutě“ se mohou vyskytovat i v Hegelově logice, ale tam by byly odhaleny jako nepřiměřené nebo dokonce nesprávné příklady. Byly by odmítnuty a překročeny jazykem, který svou pojmovou vybaveností, stylem a syntaxí patří do jiného řádu – jazykem, pro který není vůbec „jasné, že každá jeho věta



je v pořádku tak, jak je.<sup>5</sup> Spíš je tomu právě naopak, totiž že každá věta je stejně málo v pořádku stejně jako svět, s nímž tento jazyk komunikuje.

Masochistická redukce jazyka na skromnost a obyčejnost je hlášána přímo jako program: „Pokud slova jazyk, zkušenost, svět mají použití, musí být právě tak skromná jako slova stůl, lampa, dveře.“<sup>6</sup> Musíme zůstat „u věcí každodenního myšlení a neodchylovat se z cesty, kde máme popisovat největší subtilnosti . . .“<sup>7</sup> – jako by to byla jediná alternativa a jako by „největší subtilnosti“ nebyly vhodným výrazem spíš pro Wittgensteinovy jazykové hry než pro Kantovu „Kritiku čistého rozumu“. Myšlení (nebo alespoň jeho výraz) je vtěsnáno nejen do svěrací kazajky každodenního užívání jazyka, nýbrž se též má těšit z toho, že se neptá a nehledá řešení toho, co už tu je. „Problémy se nevyřeší uvedením nových informací, ale uspořádáním toho, co je nám už dávno známo.“<sup>8</sup>

Svázána všemi svými pojmy s daným stavem, nedůvěřuje sama se stylizovanější bída filozofie možnostem nové zkušenosti. Podřízenost panství etablovaných faktů je totální – jsou to sice jen jazyková fakta, avšak společnost hovoří svým jazykem a vyzývá nás k poslušnosti. Zákazy jsou přísné a autoritativní: „Filozofie se v žádném případě nesmí dotknout aktuálního používání jazyka . . .“<sup>9</sup> „A nesmíme vytvářet žádnou teorii. V našich úvahách nesmí být nic hypotetického. Každé vysvětlování musí zmizet a jeho místo zaujme jen popis.“<sup>10</sup>

Je možno se ptát, co pak z filozofie zbude? Co zbude z myšlení, inteligence bez hypotetičnosti, bez vysvětlování? Na pranýři však není definice nebo důstojnost filozofie. Spíš je tam naděje uchovat a chránit právo a potřebu myslet a hovořit jinými termíny než jen termíny běžně používanými – termíny, které mají smysl a jsou racionální a závazné právě proto, že jsou jinými termíny. Následkem je rozšíření nové ideologie, která se pokouší popsat, co se děje (a míní) tím, že eliminuje pojmy, jež jsou s to porozumět tomu, co se děje (a míní).

Začněme s tím, že existuje nezrušitelný rozdíl mezi univerzem každodenního myšlení a jazyka na jedné straně a univerzem filozofického myšlení a jazyka na straně druhé. Za normálních okolností je vskutku běžná řeč – záležitostí chování – praktickým nástrojem. Jestliže někdo skutečně říká „mé koště stojí v koutě“, má pravděpodobně na mysli to, že někdo jiný, který se právě na toto koště ptá, je chce vzít nebo je tam nechat, bude uspokojen nebo popuzen. V každém případě věta splnila svou funkci,

5 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I.c., s. 339.

6 Tamtéž.

7 Tamtéž, s. 431.

8 Tamtéž, s. 342.

9 Tamtéž, s. 345.

10 Tamtéž, s. 342.

jestliže vyvolala přiměřenou reakci chování: „účinek pohltí příčinu, výsledek stráví prostředky“.<sup>11</sup>

Jestliže se naopak ve filozofickém textu či rozpravě stává subjektem věty slovo „substance“, „idea“, „člověk“, „odcizení“, neobjevuje se v reakci chování žádná taková transformace významu a ani to není účelem. Slovo zůstává tak, jak bylo, nerealizováno – s výjimkou realizace v myšlení, kde může vyvolat vznik jiných myšlenek. A přes dlouhou řadu zprostředkování v dějinném kontinuu může věta pomoci vytvářet a řídit praxi. Dokonce i tehdy však zůstává věta nerealizována – jen pýcha absolutního idealismu vyhláší tezi o konečné identitě mezi myšlením a jeho objektem. Slova, s nimiž má co dělat filozofie, nemohou mít proto nikdy tak skromné použití „jako slova ‚stůl‘, ‚lampa‘, ‚dveře‘.“

Exaktnosti a jasnosti filozofie se tedy nemůže v univerzu každodenního jazyka dosáhnout. Cílem filozofických pojmů je dimenze faktu a významu, která osvětluje atomizované věty nebo slova každodenního jazyka „z vnějšku“ a ukazuje přitom, že toto „vnější“ je pro porozumění každodennímu jazyku podstatné. Jinak vyjádřeno: jestliže se univerzum obecného jazyka samo stává předmětem filozofické analýzy, stává se jazyk filozofie „meta-jazykem“.<sup>12</sup> Dokonce i když se pohybuje ve skromných termínech každodenní rozpravy, je k ní v antagonistickém poměru. Ruší etablovanou empiricky založenou významovou souvislost v souvislosti skutečné; abstrahuje od bezprostřední konkrétnosti, aby dospěl ke konkrétnosti pravé.

Z této pozice jsou výše uvedené příklady jazykové analýzy jako předměty přiměřené filozofické analýze napadnutelné. Může vůbec někdy přispět nejexaktnější a nejvíce vysvětlující popis toho, co se ochutnává, jak může či nemůže chutnat ananas, k filozofickému poznání? Může to kdy sloužit kritice jiných sporných vztahů mezi lidmi, než kterých si všímá lékařské a psychologické testování chutí? To jistě nebylo cílem Austinovy analýzy. Vyňat z hlubší a těsnější souvislosti, v níž mluví hovoří a žije, je objekt analýzy vyjímán z obecného média, v němž se tvoří pojmy a stávají se slovy. V čem spočívá tato univerzální, hlubší souvislost, v níž lidé hovoří a jednají a která dává jejich mluvě význam – tato souvislost, která se neobjevuje v pozitivistické analýze, a je *a priori* vylučována příklady i samotnou analýzou?

Tato hlubší souvislost zkušenosti, tento skutečný, empirický svět je dnes stále ještě světem plynových komor a koncentračních táborů, Hirošimy a Nagasaki, amerických cadillaců a německých mercedesů, světem Pentagonu a Kremlu, jaderných měst a čínských komun, Kuby, vymývání mozků a masakrů. Skutečný, empirický svět je však zároveň světem, v němž jsou

11 Paul Valéry, „Poezie a abstraktní myšlení“ in *Literární rozmanitosti* (Praha 1990), s. 22

12 Viz. s. 153.



tyto věci považovány za samozřejmé, zapomíná se na ně, či jsou vytlačovány nebo jsou neznámé, světem, v němž jsou lidé svobodní. Je to svět, v němž je koště v koutě či chuť „něčeho takového jako ananas“ něčím opravdu důležitým, v každodenních radostech a strastech jsou to snad jediné skutečnosti, které vytvářejí veškerou zkušenost. A toto druhé, omezené empirické univerzum je částí univerza prvního; síly, jež ovládají první univerzum, ztvárňují i omezenou zkušenost.

Vyzvedat tento vztah není ovšem úlohou běžného myšlení v běžném jazyce. Jestliže jde o nalezení koštěte nebo ochutnání ananasu, je abstrakce oprávněná a význam může být zprostředkován a popsán, aniž se přemění v politické univerzum. Ve filozofii ale nejde o to nalézt koště či ochutnat ananas – a ještě méně by se dnes měla empirická filozofie zakládat na abstraktní zkušenosti. Tato abstraktnost není zkorigována ani tehdy, jestliže se jazyková analýza aplikuje na výrazy a věty politické. Tím se zabývá celé odvětví analytické filozofie, ale pojmy politické, tj. kritické analýzy vylučuje již metoda. Operacionální či behavioristický překlad ztotožňuje slova jako „svoboda“, „vláda“, „Anglie“ se slovy typu „koště“ a „ananas“, a realitu prvních směřuje s realitou druhých.

Každodenní jazyk ve svém „skromném použití“ se může opravdu vitálně dotýkat kritického filozofického myšlení, ale v médiu tohoto myšlení ztrácejí slova svou plochou skromnost a odhalují ono „skryté“ něco, oč se Wittgenstein nezajímá. Vzpomeňme jen analýzu „zde“ a „nyní“ v Hegelově Fenomenologii nebo (*sit venia verbo!*) na Leninův návrh přiměřené analýzy „této sklenice vody“ na stole. Taková analýza každodenní řeči odhaluje *dějiny*<sup>13</sup> jako dimenzi skrytého významu – panství společnosti nad jejím jazykem. A toto odhalení láme přirozenou a zvěcnělou formu, v níž se dané univerzum jazyka znovu objevuje. Slova se odhalují jako pravdivé termíny nejen v gramatickém a formálně logickém, nýbrž i v materiálním smyslu, totiž jako hranice, které obklopují jejich význam a vývoj – jako termíny, které společnost jazyku a chování ukládá. Dimenzi historického významu nemohou již vysvětlovat takové příklady jako „mé koště stojí v koutě“ nebo „na stole je sýr“. Takové výroky mohou odhalovat mnohé dvojznačnosti, hlavolamy a záhady, všechny však patří do téže sféry jazykových her a akademické nudy.

Tím, že se orientuje na zvěcnělé univerzum každodenního jazyka a představuje a vykládá jej v pojmech tohoto zvěcnělého univerza, abstrahuje analýza od negativního, od toho, co je odcizené a antagonistické a co nemůže být pochopeno v pojmech používaných vládnoucím jazykem. Tříděním, rozlišováním a oddělováním významů jsou myšlení a řeč očišťovány od rozporů, iluzí a významových přesahů. Nejsou to však přesahy „čistého rozumu“. Nejsou to metafyzické transcendence hranic možného

13. Viz. s. 79 a n.

poznání, nýbrž spíš pro poznání otevírají sféru za hranicemi zdravého selského rozumu a formální logiky.

Uzavřením tohoto přístupu vytváří pozitivistická filozofie vlastní, soběstačný svět, uzavřený a chráněný před pronikáním rušících vnějších faktorů. V tomto ohledu je nepodstatné, zda je zdůvodňující kontext matematický, logický, mravní či lingvistický. Tak či onak se předem usuzuje o všech možných smysluplných predikátech. Prejudikovaný soud může být tak rozsáhlý jako mluvená angličtina, či slovník nebo nějaký kodex či konvence. Jednou akceptováno, vytváří se empirické *a priori*, které nemůže být transcendováno.

Avšak toto radikální akceptování empirického empirické znásilňuje, neboť se v něm vyslovuje zmrzačené, „absurdní“ individuum, prožívající (a vyjadřující) jen to, co mu je (v doslovném smyslu) *dáno*, co má jen fakta a ne faktory, jehož chování je jednorozměrné a manipulované. Na základě faktické represe je prožíván svět výsledkem omezené zkušenosti a pozitivistické očišťování ducha přenáší ducha do stejné roviny omezené zkušenosti.

V této očištěné formě se empirický svět stává předmětem pozitivního myšlení. Při všem svém zkoumání, odhalování a vyjasňování dvojsmyslností a temných míst se neopozitivismus nezabývá velkými a obecnými dvojsmyslnostmi a nejasnostmi, které představuje etablované univerzum zkušenosti. A ty mimo pozornost zůstávat musí, protože metoda, kterou tato filozofie přijala za vlastní, diskredituje a „překládá“ pojmy, jež by mohly být úvodem k pozorování etablované skutečnosti a jejích represivních a iracionálních struktur – pojmy negativního myšlení. Transformace kritického myšlení v pozitivní se projevuje hlavně v terapeutickém zacházení s univerzálními pojmy; jejich překlad do operacionálních a behavioristických termínů probíhá paralelně s výše uvedeným sociologickým překladem.

Terapeutický charakter filozofické analýzy je silně zdůrazňován – že uzdravuje od iluzí, klamů, temných míst, neřešitelných záhad, nezodpověditelných otázek, od duchů a strašidel. Kdo je pacientem? Zřejmě určitý druh intelektuálů, jejichž duch a jazyk se neshodují s výrazy běžné řeči. Ve skutečnosti je v této filozofii obsažen pořádný kus psychoanalýzy – analýzy bez základního Freudova vhledu, že pacientovy potíže vyrůstají z *obecné* choroby, která nemůže být léčena analytickou terapií. Jinak řečeno, v jistém smyslu je podle Freuda pacientovo utrpení protestní reakcí na nemocný svět, v němž žije. Lékař však musí nechávat „morální“ problém stranou. Má obnovit pacientovo zdraví, aby jej učinil schopným fungovat normálně v jeho světě.

Filozof není lékařem; jeho oborem není léčit individua, nýbrž pochopit svět, v němž žijí – pochopit jej v ohledu na to, co člověku způsobil a co člověku způsobit může. Neboť filozofie je (historicky – její dějiny jsou stále ještě významné) opakem toho, čím má podle Wittgensteinova tvrzení být



– zřeknutím se veškeré teorie, podnikáním, které „nechává všechno tak, jak to je.“ Filozofie nezná žádný „nežitečnější objev“ než ten, „který filozofii přinese klid, takže už nebude bičována otázkami, které ji *samu* zpochybňují“.<sup>14</sup> A neexistuje žádné nefilozofičtější motto než výrok biskupa Butlera, který zdobí *Principia Ethica* G. M. Moora: „Všechno je tím, čím je a ničím jiným“ – pokud toto „jest“ není chápáno jako odkazující na kvalitativní rozdíl mezi tím, čím věci skutečně jsou, a tím, k čemu byly udělány.

Neopozitivistická kritika zaměřuje stále ještě své hlavní úsilí proti metafyzickým pojmům a je motivována pojmem exaktnosti, který patří buď formální logice nebo empirické deskripci. Ať je tedy hledána exaktnost v analytické čistotě logiky a matematiky nebo v harmonii s běžným jazykem – na obou pólech současné filozofie dochází k témuž odmítání nebo znehodnocování těch elementů myšlení a jazyka, které přesahují akceptovaný systém platných norem. Toto nepřátelství je nejpronikavější tam, kde na sebe bere formu tolerance, to znamená tam, kde přisuzuje transcendentním pojmům v oddělené dimenzi smyslu a významu (básnická pravda, metafyzická pravda) jistou hodnotu pravdy. Neboť právě odštěpení zvláštní sféry, v níž smějí být myšlení a jazyk legitimně neexaktní, vágní a dokonce rozporné, je nejúčinnějším způsobem uchránění normálního univerza jazyka před tím, aby bylo vážně narušováno nevhodnými ideami. Ať obsahuje literatura jakoukoli pravdu, je to pravda „básnická“, ať obsahuje kritický idealismus jakoukoli pravdu, je to pravda „metafyzická“ – její platnost, pokud vůbec nějakou má, se nutně netýká každodenního jazyka a chování ani jim přízpůsobené filozofie. Tato nová forma nauky o „dvojí pravdě“ sankcionuje falešné vědomí tím, že popírá relevanci transcendentálního jazyka pro univerzum jazyka každodenního a proklamuje naprosté nevměšování. Hodnota pravdy transcendentálního jazyka však spočívá právě v jeho relevanci pro obecné univerzum a v tom, že se do něho vměšuje.

V represivních podmínkách, v nichž lidé myslí a žijí, může myšlení – každý jeho druh, který se neomezuje na pragmatickou orientaci v rámci statu quo – poznávat skutečnosti a reagovat na ně jen tím, že proniká „za ně“. Zkušenost je před zahalující oponou a jestliže je svět projevem něčeho za oponou bezprostřední zkušenosti, pak jsme to, řečeno s Hegelem, my sami, kteří se za touto oponou nacházíme. My sami, ne jako subjekty zdravého selského rozumu v jazykové analýze, ani jako „očistěné“ subjekty vědeckého měření, nýbrž jako subjekty a objekty historického boje člověka s přírodou a se společností. Skutečnosti jsou tím, čím jsou, jako události tohoto boje. Jejich fakticita je historická už tam, kde je fakticitou dokonce ještě surové, nepodmaněné přírody.

14 Philosophische Untersuchungen, I.c., s. 347.

Toto intelektuální rušení, ba ničení daných skutečností je historickou úlohou filozofie a filozofickou dimenzí. Též přírodovědecká metoda jde za fakta a dokonce proti faktům bezprostřední zkušenosti. Avšak zprostředkování mezi subjektem a objektem myšlení zde je ovšem podstatně jiné. V přírodní vědě je médiem pozorující, měřící, kalkulující, experimentující subjekt, zbavený všech ostatních kvalit; abstraktní subjekt projektuje a definuje abstraktní objekt.

Naproti tomu objekty filozofického myšlení se týkají vědomí, díky kterému vcházejí konkrétní kvality do pojmů a jejich vzájemné interakce. Filozofické pojmy uchovávají a rozvíjejí předvědecká zprostředkování (dílo každodenní praxe, ekonomické organizace, politické akce), která učinila svět objektů tím, čím skutečně je – světem, v němž jsou všechna fakta událostmi a procesy v historickém kontinuu.

Samo oddělení vědy od filozofie je historickou událostí. Aristotelská fyzika byla částí filozofie a jako taková připravovala „první vědu“ – ontologii. Aristotelský pojem hmoty se od galileovského a pogalileovského liší nejen ve smyslu různých vývojových stupňů přírodovědecké metody (a odhalení jiných „vrstev“ reality); nýbrž, a snad v první řadě, i ve smyslu jiných historických projektů, jiného historického podnikání, které zařídila jiná příroda a jiná společnost. Aristotelská fyzika se stává *objektivně* nesprávnou díky nové zkušenosti, díky novému postihování přírody, historickému vzniku nového subjektu a nového objektového světa. Falzifikace aristotelské fyziky ukazuje pak zpětně na minulou, překonanou zkušenost a pojetí.<sup>15</sup>

Ať už jsou do přírodní vědy vtěleny nebo ne, filozofické pojmy zůstávají i nadále v antagonistickém poměru vůči sféře každodenního jazyka, neboť stejně jako dříve zahrnují obsahy, jež nejsou realizovány v mluveném světě, ve veřejném chování, ve vnímatelných podmínkách, dispozicích nebo převládajících sklonech. Filozofické univerzum si tedy dále podržuje „strašidla“, „fikce“ a „iluze“, které však mohou být racionálnější než jejich negace, jestliže jsou to pojmy znající hranice a klamy panující racionality. Vyjadřují zkušenost, kterou Wittgenstein odmítá – totiž, že „navzdory našim předsudkům můžeme myslet to či ono – ať už to znamená cokoliv“.<sup>16</sup>

Popírání této specificky filozofické dimenze nebo zřikání se jí přivedlo současný pozitivismus k tomu, že se pohybuje v synteticky ochuzeném světě akademické konkrétnosti a vytváří ještě iluzornější problémy, než byly ty, které odstranil. Málokdy stavěla filozofie na odiv pokoutnější *esprit de sérieux* než ten, který se vyjadřuje v analýzách typu interpretace tří slepých myší ve studii „Metafyzický a ideografický jazyk“ a diskusi zde

15 Viz kapitolu 6.

16 Wittgenstein, I.c., s.342.



obsažené o „uměle vytvořené trojici princip-slepota-myšovitost, asymetrické sekvence konstruované podle čistých principů ideografie.“<sup>17</sup>

Možná tento příklad není fair. Fair však je říkat, že ani ta nejzmatenější metafyzika nevedla ke vzniku takových umělých a žargonických zmatků, jako jsou ty, které vznikly v souvislosti s problémy redukce, přenášení smyslu, popisu, denotace, vlastních jmen etc. Příklady obratně balancují mezi seriózností a vtipem: rozdíl mezi Scottem a autorem *Waverley*; plešatost současného francouzského krále; pan Novák potkávající či nepotkávající na ulici „průměrného daňového poplatníka“ pana Novotného; že vidím zde a nyní červené skvrny a říkám: „to je červené“; nebo prozrazení fakt, že lidé popisují své pocity často jako chvění, bodání, bolest, klepání, trhání, svědění, lechtání, poděšení, rozpálení, tíži, nevolnost, žádostivost, hrůzu, slabost, napětí, hlodání a šoky.<sup>18</sup>

Tento druh empirismu nahrazuje nenáviděný svět metafyzických duchů, mýtů, legend a iluzí světem pojmových nebo smyslových útržků, slůvek a projevů, které pak jsou organizovány ve filozofii. A to všechno není jen legitimní, nýbrž dokonce konkrétní; neboť to odhaluje míru, v níž se staly neoperacionální myšlenky, snahy, vzpomínky a obrazy konzumovatelnými, iracionálními, zmatenými či nesmyslnými.

Tím, že vytváří v tomto zmatku řád, konceptualizuje analytická filozofie chování současné technologické organizace skutečnosti, akceptuje však i verdikty této organizace; praxe zbavování falešných kouzel přechází ze staré ideologie do nové. O svůj nimbus jsou připravovány nejen iluze, nýbrž i pravda v těchto iluzích. Nová ideologie se vyjadřuje v tvrzeních typu – „filozofie tvrdí jen to, co každý ví“, nebo „naše běžná slovní zásoba obsahuje ‚všechna odlišení‘, která lidé považovali za důležitá.“

Co je tato „běžná slovní zásoba“? Obsahuje, ať už v jakémkoli přiměřeném překladu, Platónovu „ideu“, Aristotelovu „podstatu“, Hegelův „*duch*“, Marxovo „zvěčnění“? Obsahuje klíčová slova jazyka poezie? Surrealistické prózy? A když ano, obsahuje je v jejich negativním významu – to znamená jako zrušení univerza obecného úzu? Když ne, pak je celý systém diferencí, jež lidé vynalezli jako cenný zdroj, zavržen a odsunut do sféry básnictví či mytologie; ochromené, falešné vědomí je vydáváno za vědomí pravé, které rozhoduje o významu a výrazu toho, co je. Zbytek je denuncován – a schválen – jako básnictví nebo mytologie.

Není ovšem jasné, která strana se do zajetí mytologie dostala. Mytologie je jistě primitivním a nezralým myšlením. Proces civilizace připravuje mýtus o jeho sílu (to je přímo definice pokroku), avšak zpět k mytologickému stavu se může vracet i racionální myšlení. Teorie, které identifikují

17 Margaret Masterman, in: *British Philosophy in the Mid-Century*, ed. C.A. Mace, (London, Allen and Unwin, 1957), s. 323.

18 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, l.c., s.83 n.

a projektují historické možnosti, se mohou stát iracionálními nebo se spíše jako iracionální jeví, protože jsou v rozporu s racionalitou etablovaného univerza jazyka a chování.

Tak je v civilizačním procesu mýtus zlatého věku a millenia podřizován postupující racionalizaci. Prvky (historicky) nemožné jsou oddělovány od možných – sen a beletrie od přírodovědy, technologie a obchodu. V devatenáctém století překládají teorie socialismu původní mýtus do sociologických pojmů – nebo spíše odhalují v daných historických podmínkách racionální jádro mýtu. Pak však dochází k opačnému pohybu. Dnes se jeví racionální a realistické pojmy včerejška opět mytologickými, to když jsou konfrontovány se skutečnými poměry. Realita pracujících tříd v rozvinutých industriálních společnostech činí z marxovského „proletariátu“ mytologický pojem; realita dnešního světa socialismu činí z Marxovy ideje sen. Příčinou tohoto obratu je rozpor mezi teorií a fakty – rozpor, který sám o sobě ještě nesvědčí o nesprávnosti teorie. Nevědecký, spekulativní charakter kritické teorie vyplývá ze specifického charakteru jejích pojmů, které označují a definují iracionální v racionálním, mystifikaci v realitě. Jejich mytologická kvalita odráží mystifikující kvalitu daných faktů – klamnou harmonizaci společenských rozporů.

Technické vymoženosti rozvinuté industriální společnosti a účinná manipulace duchovní a materiální produktivity způsobily *přesun v místě mystifikace*. Jestliže má smysl říkat, že ideologie se nyní ztělesňuje v samotném výrobním procesu, pak může mít také smysl se domnívat, že v této společnosti se stává neúčinnějším hybatelem spíše racionální než iracionální mystifikace. Názor, že růst potlačování se v současné společnosti manifestoval v ideologické sféře a nejprve ve vzniku iracionálních pseudofilozofií (*Lebensphilosophie*; pojmy pospolitosti oproti společnosti; krev a půda atd.) vyvrátil fašismus a nacionální socialismus. Tyto režimy usvědčily jmenované směry a vlastní iracionální „filozofie“ ze lži ohromnou technickou racionalizací aparátu. Byla to totální mobilizace materiální a duchovní mašinerie, která vykonávala celou práci a instalovala svou mystifikující moc nad společností. Její funkcí bylo brát individuí schopnost vidět „za“ zmíněnou mašinerií ty, kteří ji využívali, profitovali z ní a ty, kteří za ni platili.

Dnes jsou mystifikující prvky ovládnuty a používá se jich k produktivní publicitě, propagandě a politice. Magie, čarování a extatické odevzdávání se jsou praktikovány v denní rutině doma, v obchodě a úřadě a racionální vymoženosti skrývají iracionalitu celku. Například vědecký přístup k trýznivému problému vzájemného zničení – matematika a kalkulace masového zabíjení (over-kill), měření rychle či pomalu se šířícího radioaktivního spadu, pokusy s tím, jak dlouho budou abnormální situace snesitelné – jsou mystifikující, navíc se jimi podporuje (nebo dokonce vyžaduje) chování akceptující tyto šílenosti. To odporuje skutečně racionálnímu chování – totiž odmítání spolupráce a úsilí odstranit podmínky, vyvolávající šílenství.



Tváří v tvář této nové mystifikaci, která mění racionalitu v její opak, se musí trvat na rozlišování. Racionální *není* iracionální, rozdíl mezi exaktním poznáním, analýzou fakt a vágní, citově akcentovanou spekulací je stejně podstatným, jako kdy dříve. Na pováženou je, že statistiky, měření a terénní průzkumy sociologie a politické vědy nejsou dost racionální. Stávají se v té míře něčím mystifikujícím, v níž jsou izolovány z opravdu konkrétního kontextu, který fakta utváří a determinuje jejich funkci. Tato souvislost je hlubší a jiná než souvislost zkoumaných továren a dílen, spravovaných maloměst a velkoměst, regionů a skupin, jejichž veřejné mínění je sčítáno a jejichž šance na přežití kalkulovány. Zmíněná souvislost je také reálnější v tom smyslu, že zkoumaná, sčítaná a kalkulovaná fakta utváří a determinuje. Tento skutečný kontext, v němž dostávají zvláštní předměty svůj skutečný význam, je definovatelný jen v rámci *teorie* společnosti. Neboť faktory ve faktech nejsou bezprostředně daty pozorování, měření a dotazníkových akcí. Daty se právě stávají teprve v analýze, schopné identifikovat ty struktury, které drží části a procesy společnosti pohromadě a určují jejich vzájemné působení.

Říkat, že tato metasouvislost je společností s velkým „S“, znamená hypostazovat celek proti částem. Tato hypostaze má však ve skutečnosti místo, je skutečností, a analýza ji může překonat jen tím, že ji uzná a pochopí její dosah a příčiny. Společnost je vskutku celkem, jenž vykonává nezávislou moc nad individui, a tato společnost není žádným nepostižitelným „strašidlem“. Má své empirické, pevné jádro v systému institucí, jež jsou etablovanými a ustálenými vztahy mezi lidmi. Abstrakce od tohoto jádra falšuje měření, dotazování a kalkulaci – ale v dimenzi, která se v měřeních, dotaznicích a výpočtech neobjevuje a tím se s nimi nedostává do konfliktu a neruší je. Uchovávají si svou exaktnost a jsou právě ve své pravé exaktnosti mystifikací.

Analytická filozofie sice odhaluje mystifikující charakter transcendentních termínů, vágních pojmů, metafyzických univerzálií a podobně, ale mystifikuje výrazy každodenního jazyka tím, že je ponechává v represivní souvislosti etablovaného univerza jazyka. V tomto represivním univerzu má své místo behaviorální výklad smyslu – výklad, který má zažehnat stará jazyková „strašidla“ karteziánských a jiných zastaralých mýtů. Jazyková analýza tvrdí, že jestliže pan Novák a pan Novotný mluví o tom, co mají na mysli, odvolávají se prostě na specifické vjemy, pojmy nebo nálady, které právě mají; duch je verbalizovaným strašidlem. Podobně ani vůle není skutečnou duševní schopností, nýbrž prostě specifickým druhem specifických dispozic, náklonností a snah. Podobné je to s „vědomím“, „já“, „svobodou“, všechny jsou vysvětlitelné v pojmech, označujících zvláštní druhy nebo způsoby jednání a chování. Později se k tomuto pojednání o univerzálních pojmech vrátím.

Analytická filozofie šíří často atmosféru denunciací a vyšetřování. K odpovědnosti je volán intelektuál. Co tím myslíš, když říkáš . . . ?

Neskrýváš něco? Mluvíš podezřelým jazykem. Nemluvíš tak jako my všichni, jako člověk z ulice, spíš jako cizinec, který sem nepatří. Musíme tě postavit na zem, odhalit tvé triky, očistit tě. Naučíme tě říkat, co si myslíš a tím „přiznávat“, „vyložit karty na stůl“. Přirozeně, že tebe a tvoji svobodu myšlení a projevu nijak neomezujeme; můžeš si myslet, co je ti libo. Ale jakmile jednou promluvíš, musíš nám předávat své myšlenky – v našem či ve tvém jazyce. Ovšemže smíš hovořit svým vlastním jazykem, ten však musí být přeložitelný a být překládán. Klidně smíš hovořit básnicky – proti tomu nelze nic namítat. Máme rádi poezii. Chceme však tvé poezii rozumět, a to můžeme jen tehdy, když tvé symboly, metafory a obrazy dovedeme interpretovat ve smyslu každodenního jazyka.

Básník by mohl odpovědět, že si opravdu přeje, aby jeho poezie byla srozumitelná a byla chápána (právě proto ji přece píše); kdyby však bylo možno vyjádřit to, co říká v každodenním jazyce, pak by ho pravděpodobně užíval na prvním místě. Mohl by říci: porozumění mé poezii předpokládá zhroucení a zrušení právě toho univeza jazyka a chování, do něhož ho chcete překládat. Mé řeči se lze naučit jako každé jiné (v zásadě je to i vaše řeč), pak se však ukáže, že mé symboly, metafory atd. *nejsou* žádnými symboly, metaforami a podobně, nýbrž že znamenají přesně to, co říkají. Vaše tolerance je klamná. Tím, že mi vykazujete zvláštní sféru významu a důležitosti, vylučujete mne ze sféry duševního zdraví a rozumu; podle mého názoru je však blázelec někde jinde.

Básník tedy může získat dojem, že solidní střízlivost lingvistické filozofie mluví spíše jazykem předsudků a emocí – řečí rozhněvaných starých nebo mladých mužů. Jejich slovník je přeplněn slovy „nepřístojný“, „záračný“, „absurdní“, „zmatený“, „rozmarň“, „přepjatý“ a „nesrozumitelný“. Nepřístojné a matoucí zmatky musí být odstraněny, jestliže se má dospět k smysluplnému dorozumění. Komunikace se nemá uskutečňovat přes hlavy lidí; obsahy, přesahující zdravý lidský rozum a rozum vědy, by neměly rušit akademické a každodenní univerzum jazyka.

Kritická analýza se však musí oddělit od toho, co se snaží pochopit; filozofické termíny musí být jiné než každodenní, aby se objasnily jejich plný význam.<sup>19</sup> Neboť etablované univerzum jazyka má znaky specifických druhů panství, organizace a manipulace, jimž jsou členové společnosti podrobeni. Lidé ve svém životě závisí na představených a politicích, na zaměstnání a sousedech, kteří je nutí říkat a mluvit to, co oni říkají a míní; společenská nutnost je nutí ztotožnit „věc“ (včetně své vlastní osoby, svého myšlení a cítění) s jejími funkcemi. Jak poznáváme? Tím, že se díváme na televizi, posloucháme rozhlas, čteme noviny a magazíny, mluvíme s lidmi.

Za těchto okolností je mluvená věta výrazem individua, které ji vyslovu-

<sup>19</sup> Současná analytická filozofie svým vlastním způsobem tuto nutnost uznává jako problém *metajazyka*. Viz s. 143 a s. 153



je, a těch, kteří ho nutí mluvit tak, jak mluví, a výrazem určitého napětí a rozpornosti mezi nimi. V mluvení svou vlastní řečí mluví lidé i řečí svých pánů, dobrodinců a reklamních agentů. Nevyjadřují tedy *jen sami sebe*, své vlastní poznání, své pocity a snahy, nýbrž i něco jiného než sebe samotné. Tím, že popisují „sami od sebe“ politickou situaci ať už svého rodného města nebo mezinárodní (a do „ní“ patříme i *my*, intelektuálové, kteří ji známe a kritizujeme), popisují to, co jim podávají „jejich“ média masové komunikace – a to splývá s tím, co skutečně myslí, vidí a cítí.

Když si navzájem sdělujeme své záliby a averze, své pocity a pohoršení, musíme používat termínů z našich reklamních sloganů, kin, výrazů našich politiků a bestsellerů. Stejných termínů musíme používat k popisu našich automobilů, potravin a nábytku, kolegů a konkurentů – tak si vzájemně nejlépe rozumíme. Nutně to tak musí být, neboť jazyk není ničím soukromým a osobním, resp. soukromé a osobní je sdělováno spíše prostřednictvím jazykového materiálu, který je k dispozici a který je materiálem společenským. Tato situace však znemožňuje každodennímu jazyku plnit ověřující funkci, kterou plní v analytické filozofii. „Co mají lidé na mysli, když říkají . . .“, souvisí s tím, co *neříkají*. Jinak řečeno, to, co míní, se nemůže považovat za pravou mysl – ne proto, že lžou, nýbrž proto, že univerzum myšlení a praxe, v němž žijí, je univerzem manipulovaných rozporů.

Okolnosti tohoto druhu jsou možná irelevantní pro analýzu takových výroků jako „něco mě svědčí“ či „On jí mák“ nebo „nyní mi to připadá jako červené“, stávají se však vrcholně relevantními, jestliže lidé skutečně něco říkají („právě jím je milována“, „nemá srdce“, „to není fair“, „co na tom mohu změnit“) a jsou vrcholně důležité pro jazykovou analýzu etiky, politiky atd. Protože je na to krátká, nemůže jazyková analýza dospět k jiné empirické exaktnosti než k té, která je od lidí daným stavem věcí požadována, a k jiné jasnosti než k té, která jim je v tomto stavu dovolena – tj. setrvává tedy v hranicích mystifikujícího a klamného jazyka.

Tam, kde, jak se zdá, jazyková analýza mystifikující jazyk překračuje – například při logickém očišťování – zbývá z tohoto univerza už jen kostra – strašidlo mnohem strašidelnější než ta, proti níž analýza bojovala. Je-li filozofie víc než jen zaměstnáním, pak ukazuje důvody, jež z jazyka činí znetvořené a klamné univerzum. Přenechávat tuto úlohu kolegovi ze sociologie nebo psychologie znamená dělat z etablovaného dělení akademické práce metodologický princip. Tomuto úkolu se nemůžeme vyhnout ani skromným tvrzením, že jazyková analýza má jen nenáročný cíl objasňovat „konfuzní“ myšlení a mluvení. Jestliže takové objasňování přesahuje pouhou enumeraci a třídění možných významů v možném kontextu, přičemž je podle okolností ponecháván vždy každému široký výběr, pak není ničím jiným než nedůstojnou úlohou. Takové objasňování by zahrnovalo analýzu každodenního jazyka ve skutečně sporných oblastech, poznávání konfuzního myšlení právě tam, kde se *jeví* být nejméně konfuzním

– odhalování nesprávnosti v jinak normálním a jasném používání jazyka. Pak by jazyková analýza dosáhla té úrovně, na níž jsou viditelné a srozumitelné ty specifické společenské procesy, které univerzum jazyka formují a omezují.

Zde vzniká problém „metajazyka“; termíny analyzující význam určitých termínů musí být jiné nebo musí být od těch druhých odlišitelné. Musí být něčím víc a jiným než pouhými synonymy, která patří ještě k témuž (bezprostřednímu) univerzu jazyka. Má-li však tento metajazyk skutečně prolomit totalitní sféru etablovaného univerza jazyka, v němž jsou integrovány a asimilovány různé jazykové dimenze, pak musí být s to označovat společenské procesy, jež etablované univerzum jazyka determinovaly a „uzavřely“. V důsledku toho to nemůže být žádný technický metajazyk, konstruovaný hlavně s ohledem na sémantickou nebo logickou jasnost. Spíše je žádoucí přimět etablovaný jazyk samotný k vyslovení toho, co skrývá či vylučuje; neboť to, co musí být odhaleno a denuncováno, působí v *nitru* univerza každodenního jazyka a činnosti; panující jazyk *obsahuje* metajazyk.

Tento deziderát je naplněn v díle Karla Krause. Karl Kraus demonstroval, jak může „vnitřní“ výzkum jazyka a psaní, interpunkce, dokonce typografických omylů kompromitovat celý morální či politický systém. Tento výzkum se pohybuje ještě v univerzu běžného jazyka; nepotřebuje k extrapolování a vysvětlování zkoumaného jazyka žádnou „vyšší úroveň“ jazyka umělého. Slovo, syntaktická forma jsou čteny v té souvislosti, v níž se objevují – například v novinách, jež v určitém městě či v určité zemi obhajují perem určitých osob určité názory. Lexikografický a syntaktický kontext tak otevírá jinou dimenzi – význam a funkce slova pro ni není vnější, nýbrž konstitutivní: totiž vídeňský tisk během první světové války a po ní; poměr vydavatelů ke krveprolití, k monarchii, republice atd. Ve světle této dimenze dostává užívání slov a struktura věty takový význam a funkci, jež se při „bezprostředním“ čtení neobjevují. Prohřešky proti jazyku, objevující se ve stylu novin, patří k jejich stylu politickému. Syntax, gramatika a slovník se stávají morálními a politickými akty. Souvislost může být i estetická a filozofická: kritika literatury, přednáška před učenou společností a podobně. Jazyková analýza básně nebo eseje zde konfrontuje daný (bezprostřední) materiál (jazyk oné básně či eseje) s tím, co spisovatel v literární tradici našel a transformoval.

Taková analýza termínu nebo formy vyžaduje jejich vývoj v mnohazměrném univerzu, v němž se každý vyjádřený význam podílí na větším množství „systémů“, které jsou navzájem spjaty, překrývají se a odporují si. Patří například:

- a) k individuálnímu projektu, tj. ke zvláštní komunikaci (novinový článek, projev), k níž dochází při zvláštní příležitosti a ke zvláštnímu účelu;
- b) k etablovanému nadindividuálnímu systému idejí, hodnot a cílů, na nichž se individuální projekt podílí;



je, a těch, kteří ho nutí mluvit tak, jak mluví, a výrazem určitého napětí a rozpornosti mezi nimi. V mluvení svou vlastní řečí mluví lidé i řečí svých pánů, dobrodinců a reklamních agentů. Nevyjadřují tedy *jen sami sebe*, své vlastní poznání, své pocity a snahy, nýbrž i něco jiného než sebe samotné. Tím, že popisují „sami od sebe“ politickou situaci ať už svého rodného města nebo mezinárodní (a do „ní“ patříme i *my*, intelektuálové, kteří ji známe a kritizujeme), popisují to, co jim podávají „jejich“ média masové komunikace – a to splývá s tím, co skutečně myslí, vidí a cítí.

Když si navzájem sdělujeme své záliby a averze, své pocity a pohoršení, musíme používat termínů z našich reklamních sloganů, kin, výrazů našich politiků a bestsellerů. Stejných termínů musíme používat k popisu našich automobilů, potravin a nábytku, kolegů a konkurentů – tak si vzájemně nejlépe rozumíme. Nutně to tak musí být, neboť jazyk není ničím soukromým a osobním, resp. soukromé a osobní je sdělováno spíše prostřednictvím jazykového materiálu, který je k dispozici a který je materiálem společenským. Tato situace však znemožňuje každodennímu jazyku plnit ověřující funkci, kterou plní v analytické filozofii. „Co mají lidé na mysli, když říkají . . .“, souvisí s tím, co *neříkají*. Jinak řečeno, to, co míní, se nemůže považovat za pravou minci – ne proto, že lžou, nýbrž proto, že univerzum myšlení a praxe, v němž žijí, je univerzem manipulovaných rozporů.

Okolnosti tohoto druhu jsou možná irelevantní pro analýzu takových výroků jako „něco mě svědčí“ či „on jí mák“ nebo „nyní mi to připadá jako červené“, stávají se však vrcholně relevantními, jestliže lidé skutečně něco říkají („právě jím je milována“, „nemá srdce“, „to není fair“, „co na tom mohu změnit“) a jsou vrcholně důležité pro jazykovou analýzu etiky, politiky atd. Protože je na to krátká, nemůže jazyková analýza dospět k jiné empirické exaktnosti než k té, která je od lidí daným stavem věcí požadována, a k jiné jasnosti než k té, která jim je v tomto stavu dovolena – tj. setrvává tedy v hranicích mystifikujícího a klamného jazyka.

Tam, kde, jak se zdá, jazyková analýza mystifikující jazyk překračuje – například při logickém očišťování – zbývá z tohoto univerza už jen kostra – strašidlo mnohem strašidelnější než ta, proti nimž analýza bojovala. Je-li filozofie víc než jen zaměstnáním, pak ukazuje důvody, jež z jazyka činí znetvořené a klamně univerzum. Přenechávat tuto úlohu kolegovi ze sociologie nebo psychologie znamená dělat z etablovaného dělení akademické práce metodologický princip. Tomuto úkolu se nemůžeme vyhnout ani skromným tvrzením, že jazyková analýza má jen nenáročný cíl objasňovat „konfuzní“ myšlení a mluvení. Jestliže takové objasňování přesahuje pouhou enumeraci a třídění možných významů v možném kontextu, přičemž je podle okolností ponecháván vždy každému široký výběr, pak není ničím jiným než nedůstojnou úlohou. Takové objasňování by zahrnovalo analýzu každodenního jazyka ve skutečně sporných oblastech, poznávání konfuzního myšlení právě tam, kde se *jeví* být nejméně konfuzním

– odhalování nesprávnosti v jinak normálním a jasném používání jazyka. Pak by jazyková analýza dosáhla té úrovně, na níž jsou viditelné a srozumitelné ty specifické společenské procesy, které univerzum jazyka formují a omezují.

Zde vzniká problém „metajazyka“; termíny analyzující význam určitých termínů musí být jiné nebo musí být od těch druhých odlišitelné. Musí být něčím víc a jiným než pouhými synonymy, která patří ještě k témuž (bezprostřednímu) univerzu jazyka. Má-li však tento metajazyk skutečně prolomit totalitní sféru etablovaného univerza jazyka, v němž jsou integrovány a asimilovány různé jazykové dimenze, pak musí být s to označovat společenské procesy, jež etablované univerzum jazyka determinovaly a „uzavřely“. V důsledku toho to nemůže být žádný technický metajazyk, konstruovaný hlavně s ohledem na sémantickou nebo logickou jasnost. Spíše je žádoucí přimět etablovaný jazyk samotný k vyslovení toho, co skrývá či vylučuje; neboť to, co musí být odhaleno a denuncováno, působí v *nitru* univerza každodenního jazyka a činnosti; panující jazyk *obsahuje* metajazyk.

Tento deziderát je naplněn v díle Karla Krause. Karl Kraus demonstroval, jak může „vnitřní“ výzkum jazyka a psaní, interpunkce, dokonce typografických omylů kompromitovat celý morální či politický systém. Tento výzkum se pohybuje ještě v univerzu běžného jazyka; nepotřebuje k extrapolování a vysvětlování zkoumaného jazyka žádnou „vyšší úroveň“ jazyka umělého. Slovo, syntaktická forma jsou čteny v té souvislosti, v níž se objevují – například v novinách, jež v určitém městě či v určité zemi obhajují perem určitých osob určité názory. Lexikografický a syntaktický kontext tak otevírá jinou dimenzi – význam a funkce slova pro ni není vnější, nýbrž konstitutivní: totiž vídeňský tisk během první světové války a po ní; poměr vydavatelů ke krveprolití, k monarchii, republice atd. Ve světle této dimenze dostává užívání slov a struktura věty takový význam a funkci, jež se při „bezprostředním“ čtení neobjevují. Prohřešky proti jazyku, objevující se ve stylu novin, patří k jejich stylu politickému. Syntax, gramatika a slovník se stávají morálními a politickými akty. Souvislost může být i estetická a filozofická: kritika literatury, přednáška před učenou společností a podobně. Jazyková analýza básně nebo eseje zde konfrontuje daný (bezprostřední) materiál (jazyk oné básně či eseje) s tím, co spisovatel v literární tradici našel a transformoval.

Taková analýza termínu nebo formy vyžaduje jejich vývoj v mnohorozměrném univerzu, v němž se každý vyjádřený význam podílí na větším množství „systémů“, které jsou navzájem spjaty, překrývají se a odporují si. Patří například:

- a) k individuálnímu projektu, tj. ke zvláštní komunikaci (novinový článek, projev), k níž dochází při zvláštní příležitosti a ke zvláštnímu účelu;
- b) k etablovanému nadindividuálnímu systému idejí, hodnot a cílů, na nichž se individuální projekt podílí;



c) k určité společnosti, která sama v sobě sjednocuje různé a dokonce navzájem protikladné individuální a nadindividuální projekty.

Abychom to ještě zvýraznili: určitá řeč, novinový článek nebo i soukromé sdělení prováděné určitým individuem, jež je (autorizovaným nebo neautorizovaným) mluvčím zvláštní (zaměstnanecké, sídlištní, politické, intelektuální) skupiny ve specifické společnosti. Tato skupina má své vlastní hodnoty, cíle, kodexy myšlení a chování, které – ať už potvrzovány či oponovány – vcházejí v různém stupni uvědomění a explicity do individuální komunikace. Ta pak „individualizuje“ nadindividuální významový systém, jenž tvoří jazykovou dimenzi, odlišnou od individuální komunikace, a přece s ní doposud splývající. A tento nadindividuální systém je opět částí obecné, všudypřítomné významové sféry, kterou vyvinul a obvykle „uzavřel“ sociální systém, v němž a z něhož komunikace pramení.

Dosah a míra sociálního významového systému se v různých historických periodách a ve shodě s dosaženou kulturní úrovní značně proměňují, ale jeho hranice jsou určeny s dostatečnou jasností, jestliže se komunikace týká něčeho více než jen nerozporných nástrojů a relací denního života. Sociální významové systémy dnes spojují různé národní státy a jazykové oblasti a tyto rozšířené významové systémy mají tendenci splývat se sférou více nebo méně rozvinutých kapitalistických společností na jedné straně a se sférou rozvíjejících se komunistických společností na straně druhé. Zatímco se určující funkce sociálního významového systému prosazuje v polemickém politickém univerzu jazyka s krajní tvrdostí, v běžném univerzu jazyka působí zakrytým, nevědomým, emocionálním způsobem. Opravdová filozofická významová analýza musí přihlížet ke všem těmto významovým dimenzím, protože na nich na všech mají podíl jazykové výrazy. Jazyková analýza ve filozofii má tedy mimojazykový závazek. Jestliže rozhoduje o rozdílu mezi legitimním a nelegitimním používáním jazyka, mezi autentickým a iluzorním významem, mezi smyslem a nesmyslem, pak apeluje na politický, estetický nebo morální soud.

Proti tomu lze namítat, že taková „vnější“ analýza (v uvozovkách proto, že ve skutečnosti *není* vnější, nýbrž je spíše vnitřním vývojem významu) není na místě zvláště tam, kde jde o to postihnout význam termínů analýzou jejich funkce a jejich používání v každodenním jazyce. Tvrdím však, že právě to jazyková analýza v současné filozofii *nedělá*. A to proto, že přenáší každodenní jazyk do speciálně akademického univerza, očištěného a syntetizovaného dokonce tam (a právě tam), kde je naplněno každodenním jazykem. Při tomto analytickém zpracování je každodenní jazyk doslova sterilizován a umrtven. Mnoharozměrný jazyk se mění v jazyk jednorozměrný, v němž se diferentní a konfliktní významy již navzájem nepronikají, nýbrž jsou chovány ve vzájemné izolaci; explozivní historická dimenze významu je umlčována.

Wittgensteinovy nekonečné jazykové hry se stavebními kameny nebo

konverzace pana Nováka s panem Novotným; zde mohou opět sehrát úlohu příkladů. Navzdory jednoduchosti a jasnosti příkladu, zůstávají mluvčí a jejich situace neurčené. Vystupují jako X a Y, ať si spolu povídají sebedůvěrněji. Ve skutečném univerzu jazyka však jsou X a Y „strašidla“. Neexistují; jsou produktem analytického filozofa. Rozmluva mezi X a Y je přirozeně zcela srozumitelná a jazykový analytik apeluje právem na normální dorozumění mezi obyčejnými lidmi. Ve skutečnosti však dospíváme k dorozumění jen přes celé oblasti nedorozumění a rozporů. Skutečné univerzum každodenního jazyka je bojem o existenci. Ve skutečnosti je dvojnásobným, vágním a temným univerzem, které každopádně potřebuje objasnění. Navíc, takové objasnění může vlastně plnit terapeutickou funkci a kdyby se filozofie stala terapeutickou, přišla by skutečně sama k sobě.

K tomuto cíli se filozofie přibližuje osvobozováním myšlení ze zotročení etablovaným univerzem jazyka a chování, tím, že osvětluje negativnost etablovaného (jeho pozitivní aspekty jsou už stejně publikovány v bohaté míře) a projektuje jeho alternativy. Filozofie ovšem popírá a projektuje jen v myšlení. Je ideologií a tento ideologický charakter je pravým osudem filozofie, který nemůže překonat ani scientismus ani pozitivismus. Její ideologické úsilí ukázat skutečnost takovou, jaká skutečně je a čemu v bytí brání, může stále ještě být skutečně terapeutické.

V totalitním období by byla terapeutická úloha filozofie úlohou politickou, protože etablované univerzum jazyka má tendenci koagulovat v univerzum zcela manipulované a indoktrinované. Pak by se politika ve filozofii projevila ne jako zvláštní disciplína nebo předmět analýzy, nýbrž jako intence jejích pojmů pochopit nezkomolenou skutečnost. Jestliže jazyková analýza k takovému porozumění nepřispívá, jestliže místo toho přispívá k uzavírání myšlení v okruhu zkomoleného univerza každodenního života, pak je v nejlepším případě nekonsekventní. A v případě nejhorším je útekem do nespornosti, neskutečnosti, do toho, o čem se debatuje jen akademicky.







## 8. DĚJINNÉ ZAUJETÍ FILOZOFIE

Vázanost analytické filozofie na znetvořenou realitu myšlení a jazyka vyplývá přesvědčivě z toho, jak pracuje s *univerzáliemi*. O tomto problému jsme se zmínili již v souvislosti s imanentně dějinným a zároveň transcendentním, obecným charakterem filozofických pojmů. Nyní to vyžaduje podrobnější rozbor. Vzdálena toho být jen abstraktní otázkou epistemologie nebo pseudokonkrétní otázkou jazyka a jeho používání, je otázka statutu univerzálií pravým centrem filozofického myšlení. Neboť zacházení s univerzáliemi odhaluje postavení filozofie v duchovní kultuře – její historickou funkci.

Současná analytická filozofie usiluje o vymýcení takových „mýtů“ nebo metafyzických „strašidel“ jako Duch, Vědomí, Vůle, Duše, Já tím, že rozpouští intenci těchto pojmů v tvrzeních o partikulárně identifikovatelných operacích, výkonech, silách, náladách, sklonech, dovednostech atd. Výsledek staví podivným způsobem na odiv, bezmocnost destrukce – strašidlo nepřestává strašit. Zatímco každá interpretace nebo překlad může adekvátně popisovat partikulární duchovní proces, představování si toho, co mám na mysli, když říkám „já“ nebo co má na mysli kněz, když říká, že Marie je „dobré děvče“, zdá se, že ani jedna z těchto reformulací ani všechny dohromady nepostihují či dokonce nevymezují plný význam takových termínů jako je duch, vůle, já, dobro. Tyto univerzálie existují i nadále v obyčejném i v „básnickém“ jazyce a v obou případech se užívání jazyka odlišuje od různých způsobů chování nebo dispozic, kterými se podle analytického filozofa plní jejich význam.

Ovšem takové univerzálie nemohou získat platnost tvrzením, že označují celek, který je víc než jeho části a je od nich odlišný. Tak tomu zřejmě je, tento „celek“ však vyžaduje analýzu nezkomolené zkušenostní souvislosti. Je-li tato supralingvistická analýza odmítnuta, je-li všední jazyk chápán jako plnohodnotný – tj. je-li klamné univerzum obecného porozumění mezi lidmi dosazeno za panující univerzum nepochopení a předepsané komunikace – pak jsou inkriminované univerzálie opravdu přeložitelné a jejich „mytologická“ substance může být rozpuštěna ve způsobech chování a dispozic.

Toto rozpuštění samotné však musí být zkoumáno nejen ve jménu filozofie, ale i prostých lidí, v jejichž životě a jazyce k takovému rozpuštění

dochází. To, co dělají a říkají, jim samotným nepatří; stává se jim to a znásilňuje je to, protože jsou „okolnostmi“ nuceni identifikovat svého ducha s duchovními procesy a sebe sama s rolemi a funkcemi, které musí ve své společnosti zastávat. Jestliže filozofie nechápe tyto procesy překládání a identifikace jako procesy společenské – tj. jako mrzačení na duchu (a na těle), působené individuím jejich společností – pak filozofie bojuje jen se strašidlem substance, které si přeje demystifikovat. Mystifikující charakter nelpí jen na pojmech „duch“, „já“, „vědomí“ atd., nýbrž spíše na jejich překladu do způsobů chování. Tento překlad je klamný právě proto, že pojem věrně překládá do způsobů aktuálního chování, do náklonností, nálad, a to tak, že bere zkomolené a organizované projevy (samy o sobě dostatečně reálné!) za skutečnost.

V této bitvě proti strašidlům jsou však do pole povolávány dokonce síly, které by mohly zdánlivou válku ukončit. Jedním z rušivých problémů v analytické filozofii jsou výroky o takových univerzáliích jako „národ“, „stát“, „britská ústava“, „oxfordská univerzita“, „Anglie“.<sup>1</sup> Těmto obecným pojmům neodpovídá žádná partikulární entita a přece má naprosto smysl, ba je nutné říkat, že „národ“ je mobilizován, že „Anglie“ vyhlásila válku, že jsem studoval na „oxfordské univerzitě“. Zdá se, že každý reduktivní překlad takových výroků mění jejich smysl. Můžeme říci, že univerzita není oproti svým různým fakultám, knihovnám atd. žádná zvláštní entita, nýbrž je právě způsobem jejich organizace. Týž výklad můžeme modifikovaně aplikovat na jiné výroky. Ale způsob, jak jsou takové věci a lidé organizováni, integrováni a spravováni, působí jako entita odlišná od svých jednotlivých komponentů – a to v takovém rozsahu, že může, jako v případě národa či ústavy, rozhodovat o životě a smrti. Osoby provádějící verdikt, jsou-li vůbec zjistitelné, to nedělají jako tato individua, nýbrž jako „představitelé“ národa, korporace, univerzity. Kongres Spojených států shromážděný k zasedání, ústřední výbor, strana, výbor ředitelů a manažérů, prezident, správní rada a fakulta, které se scházejí a rozhodují o politice, jsou oproti individuím, z nichž se skládají, entitami uchopitelnými a účinnými. Jsou patrné ve zprávách, ve výsledcích svých zákonů, v jaderných zbraních, o nichž rozhodují a které produkují, ve jmenování do funkcí, platech a požadavcích, o nichž rozhodují. Na schůzích jsou individua mluvčími (čehož si často nejsou vědoma), institucí, vlivů a zájmů, ztělesněných v organizacích. Prostřednictvím svého rozhodování (hlasování, vykonávání tlaku, propagandy) – jež je samo výsledkem konkurenčních institucí a zájmů – jsou národ, strana, koncern, univerzita

<sup>1</sup> Viz Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, 1.c., s.17 n. a passim; J. Wisdom, „Metaphysics and Verification“ in: *Philosophy and Psycho-Analysis*, (Oxford 1953); A.G.N. Flew v úvodu k *Logic and Language* (First Series), (Oxford 1955); D.F. Pears, „Universals“, in: *ibid.*, (Second Series, Oxford 1959); J.O. Urmson, *Philosophical Analysis*, (Oxford 1956); B. Russel, *My Philosophical Development*, (New York 1959), s.223 n.; Peter Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, (Oxford 1956), s. 22 nn.



uváděny do pohybu, uchovávány a reprodukovány – jako (relativně) ultimativní, univerzální realita, jež přehlíží zvláštní instituce nebo lidi, kteří jsou jí podřízeni.

Tato realita je obdařena vnější, nezávislou existencí, pročež se na ní vztahují výroky, týkající se skutečně obecného a nemohou být adekvátně přeloženy do tvrzení vztahujících se na partikulární entity. A přece, snaha o takový překlad, protest proti jeho nemožnosti ukazuje, že zde něco není v pořádku. V zájmu prokázání smysluplnosti „národa“ či „strany“ by mělo být možné přeložit je do jejich konstituujících komponentů. Že tomu tak není, je historickým faktem, který se jazykové a logické analýze staví do cesty.

Disharmonie mezi individuálními a společenskými potřebami, nedostatek reprezentativních institucí, v nichž individua pracují pro sebe a mluví za sebe, vedou k realitě takových univerzálií jako národ, strana, ústava, korporace, církve – k realitě, která není identická s nějakou partikulárně definovatelnou entitou (individuum, skupina nebo instituce). Takové univerzálie vyjadřují různé stupně a způsoby zvěcnění. Jejich nezávislost, jakkoli reálná, je natolik nepravá, nakolik partikulární síly zorganizovaly celek společnosti. Zpětný překlad, který by nepravou substancí univerzálií rozložil, je stále pouhým požadavkem – ale požadavkem politickým.

„Člověk věří, že umírá pro třídu, ale umírá pro stranické funkcionáře. Věřící, že umírá za vlast, ale umírá za průmyslníky. Věřící, že umírá za osobní svobodu, ale umírá za svobodu dividend. Věřící, že umírá za proletariát, ale umírá za jeho byrokracii. Věřící, že umírá na rozkaz státu, ale umírá za banky, které drží stát pohromadě. Věřící, že umírá za národ ale umírá za zločince, kteří jej rdousí. Člověk věří, ale jak se vlastně věří v takové temnotě? Věřit a umírat? Když jde o to naučit se žít?“<sup>2</sup>

To je ryzí „překlad“ hypostazovaných univerzálií do konkrétního, nicméně uznávající jejich realitu tím, že je nazývá pravým jménem. Hypostazovaný celek se staví na odpor analytickému rozpouštění ne proto, že je mýtickou entitou v pozadí partikulárních entit a výkonů, ale proto, že je konkrétním, objektivním základem jejich fungování v daném sociálním a historickém kontextu. Jako takový je reálnou silou, která je pocítována a používána individui v jejich činnostech, poměrech a vztazích. Mají na něm (velice nestejný) podíl; avšak rozhoduje o jejich existenci a možnostech. Reálné strašidlo je velice silnou realitou, realitou oddělené a nezávislé moci celku nad individui. A tento celek není jen vnímavým *Gestalt* (jako v psychologii), ani ničím metafyzicky absolutním (jako u Hegela), ani totalitním státem (jako v ubohé politické vědě) – je to etablovaný stav věcí, který determinuje život individuí.

Ovšem, přiznáme-li právě politickým univerzáliím takovou realitu,

<sup>2</sup> Francois Perroux, *La coexistence pacifique*, I.c., sv.III, s.631.

nemají pak všechny ostatní univerzálie velice odlišný statut? Mají, ale jejich analýza je příliš snadno držena v hranicích akademické filozofie. Následná diskuse si nečiní nárok na řešení „problému univerzálií“, snaží se pouze osvětlit (uměle) omezený rozsah filozofické analýzy a poukázat na potřebu překročit tyto meze. Diskuse opět postaví do ohniska substantiva, odlišná od logicko-matematických univerzálií (množina, číslo, třída, atd.), a ze substantiv vybere abstraktnější a spornější pojmy, které znamenají pro filozofické myšlení skutečnou výzvu.

Substanciální univerzálie pouze neabstrahuje od konkrétní entity, nýbrž označuje i jinou entitu. Duch je něčím více a něčím jiným než vědomými akty a chováním. Jeho skutečnost by mohla být pokusně popsána jako zvyk či způsob, jakým jsou tyto parciální akty syntetizovány a integrovány individuem. To by mohlo vést k pokusnému říci, že jsou *a priori* syntetizovány „transcendentální apercepce“ v tom smyslu, že integrující syntéza, umožňující zvláštní procesy a akty, je samotné předchází, strukturuje a odlišuje od „jiných duchů“. Kantův pojem by však výše zmíněná formulace stejně znásilnila, neboť priorita takového vědomí je empirická a zahrnuje nadindividuální zkušenost, ideje a snahy partikulárních sociálních skupin.

Na základě těchto charakteristik může být vědomí docela dobře označeno za dispozici, sklon či schopnost. Není však žádnou individuální dispozicí nebo jednou z mnoha schopností mezi jinými, nýbrž v přísném smyslu obecnou dispozicí, která je v různém stupni společná individuálním členům dané skupiny, třídy a společnosti. Na tomto základě je smysluplné rozlišovat mezi pravým a falešným vědomím. Právě vědomí by syntetizovalo data zkušenosti v pojmech, které co možná nejobsáhleji a nejprůměrněji reflektují danou společnost v daných faktech. Tato „sociologická“ definice není navrhována z nějaké zaujatosti pro sociologii, nýbrž proto, že společnost skutečně do dat zkušenosti vchází. Potlačování společnosti při tvoření pojmů má stejný význam jako akademické omezování zkušenosti, omezování smyslu.

Normální restrikce zkušenosti nadto produkuje velké napětí, ba konflikt mezi „duchem“ a mentálními procesy, mezi „vědomím“ a vědomými akty. Jestliže hovořím o duchu nějakého člověka, pak nemám na mysli jen jeho mentální procesy, jejichž projevem je jeho výraz, jazyk, chování atd., ani jen jeho dispozice či schopnosti, jak je prožívám nebo odvozují ze zkušenosti. Mám na mysli také to, co *nevyjadřuje*, pro co *nevykazuje* žádné dispozice, co však je přesto přítomno a významně určuje jeho chování, jeho chápání, tvoření a dosah jeho pojmů.

Takto „negativně přítomny“ jsou specifické „obklopující“ síly, které předurčují jeho ducha k tomu, aby spontánně odmítal určitá data, podmínky a relace. Jsou zde jako odmítnutý materiál. Jejich *absence* je realitou – pozitivním faktorem, který vysvětluje jeho aktuální mentální procesy, smysl jeho slov a chování. Smysl pro koho? Nejen pro profesionálního filozofa, jehož úlohou je napravovat nesprávnosti prostupující každodenní



jazyk, nýbrž i pro ty, kteří těmito nesprávnostmi trpí, ačkoli si možná toho nejsou vědomi – pro pana Nováka a pana Novotného. Současná jazyková analýza tento úkol obchází interpretací pojmů v termínech ochuzeného a předem podmíněného ducha. V sázce je nekrácený a neočištěný obsah určitých klíčových pojmů a jejich funkce v nepotlačovaném porozumění realitě – v nekonformním, kritickém myšlení.

Jsou právě uvedené poznámky o skutečném obsahu univerzálií jako „duch“ a „vědomí“ aplikovatelné na jiné pojmy – například na abstraktní a přece substanciální univerzálie jako je krása, spravedlnost, štěstí a na jejich protiklady? Zdá se, že trvalou existenci těchto nepřeložitelných univerzálií jako uzlových bodů myšlení reflektuje nešťastné vědomí rozštěpeného světa, v němž „to, co je“, neodpovídá tomu, ba popírá to, „co být může“. Neredukovatelný rozdíl mezi univerzálním a jeho partikularitami koření patrně v primární zkušenosti nepřekonatelného rozdílu mezi potencialitou a aktualitou – mezi dvěma dimenzemi jednoho zakoušeného světa. Univerzální pojímá v jednotě ideu možností, které jsou ve skutečnosti realizovány a zároveň zadržovány.

Když hovořím o krásné dívce, krásné krajině, krásném obraze, pak mám nepochybně na mysli zcela odlišné věci. To, co jim je všem společné – „krása“ – není ani tajuplná entita ani tajuplné slovo. Naopak, není snad nic bezprostředněji a jasněji prožíváno než zjevení „krásy“ v různých krásných objektech. Přítel a filozof, umělec a majitel pohřebního ústavu mohou „definovat“ krásu velice odlišným způsobem, všichni však definují též specifický stav či podmínky – tutéž kvalitu nebo kvality, díky jimž krásné *kontrastuje* s jinými objekty. V této neurčitosti a bezprostřednosti je krása zakoušena v krásném – to znamená je v něm viděna, slyšena, čichána, dotýkána, cítěna, chápána. Je zakoušena téměř jako šok, snad v důsledku protikladného charakteru krásy, který prolamuje okruh každodenní zkušenosti a otevírá (na krátký okamžik) jinou skutečnost (k níž může jako integrální element patřit zděšení).<sup>3</sup>

Tento popis má právě takový metafyzický charakter, jaký si pozitivistická analýza přeje pomocí překladu eliminovat, ale překlad eliminuje to, co by se mělo definovat. V estetice existují více či méně uspokojivé „technické“ definice krásného, zdá se však, že jen jedna zachraňuje zkušenostní obsah krásného, protože je definicí nejméně exaktní – krása jako „*promesse de bonheur*“.<sup>4</sup> Zachycuje odkaz k určitému stavu lidí a věcí a ke vztahu lidí a věcí, které prchavě přicházejí a mizí, objevují se v tolika různých formách, kolik existuje individuí, a ve svém *mizení* manifestují to, čím mohou být.

Protest proti vágnímu, temnému, metafyzickému charakteru takových

3 Rilke, *Duineser Elegien*, Erste Elegie.

4 Stendhal.

univerzálií, trvání na důvěrné konkrétnosti a ochranné bezpečnosti zdravého i vědeckého rozumu stále ještě zjevuje něco z prvotní úzkosti, provázející vznik filozofického myšlení a jeho vývoj od náboženství k mytologii a od mytologie k logice. Obrana a bezpečnost jsou stále ještě důležité položky jak v intelektuálním, tak státním rozpočtu. Zdá se, že neočištěná zkušenost se důvěrněji vyzná v abstraktním a obecném než analytická filozofie a jak se zdá, je i pevně zakotvena v metafyzickém světě.

Univerzálie jsou primárními elementy zkušenosti – nikoli jako filozofické pojmy, ale jako pravé kvality toho světa, s nímž jsou denně konfrontovány. Zakoušen je například sníh, déšť či horko, ulice, úřad či šéf, láska nebo nenávisť. Jednotlivé věci (entity) a události se objevují jen (a právě *jen*) v chumlu a kontinuu vztahů, jako případy a části v obecné konfiguraci, od níž jsou neodlučitelné; nemohou se jevit jinak, aniž by ztratily svou identitu. Jednotlivé věci a události existují jen na obecném pozadí, které je víc než pozadím – je konkrétní základnou, z níž povstávají, v níž existují a zanikají. Tato základna je strukturována podle takových univerzálií, jako barva, tvar, hustota, tvrdost nebo měkkost, světlo či temnota, pohyb nebo klid. Zdá se, že v tomto smyslu univerzálie označují „látku“ světa:

„Snad můžeme ‚látku‘ světa definovat jako to, co je označováno slovy, která, když se použijí správně, vystupují jako subjekty predikátů nebo termíny relací. V tomto smyslu bych řekl, že látka světa se skládá spíš z věcí jako je bělost, než z objektů, které mají vlastnost být bílé.“ „Kvality jako bílá, tvrdá nebo sladká byly tradičně k univerzáliím počítány. Je-li však výše uvedená teorie správná, jsou syntakticky bližší substancím.“<sup>5</sup>

Substancionální charakter „kvalit“ ukazuje na zkušenostní původ substancionálních univerzálií, na způsob, jímž pojmy vznikají z bezprostřední zkušenosti. Humboldtova filozofie jazyka vyzvedá zkušenostní charakter pojmu v jeho vztahu ke světu; to ho vede k tomu, aby nepředpokládal původní příbuznost jen mezi pojmy a slovy, nýbrž i mezi pojmy a *zvuky* (*Laute*). Je-li však slovo jako hybatel pojmů skutečným „elementem“ jazyka, pak nezprostředkovává pojem zhotovený k použití; neobsahuje jej jako již fixovaný a „uzavřený“. Slovo na pojem pouze poukazuje, vztahuje se však k univerzálii.<sup>6</sup>

Ale právě vztah slova k substancionálně univerzálnímu (pojmu) znemožňuje Humboldtovi představit si původ jazyka tak, že začíná jako označování objektů slovy a pak pokračuje k jejich *spojování* (*Zusammenfügung*):

„Ve skutečnosti se řeč neskládá ze slov, která ji předcházejí, nýbrž naopak slova vznikají z *celku řeči* (aus dem Ganzen der Rede).“<sup>7</sup>

5 Bertrand Russel, *My Philosophical Development*, (New York 1959), s.170–171.

6 Wilhelm v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* . . . l.c., s.197.

7 Tamtéž, s. 74–75.



„Celek“, který zde máme na zřeteli, musí být oproštěn od každého nedorozumění ve smyslu jeho chápání jako nezávislé entity, „Gestaltu“ a podobně. Pojem nějak vyjadřuje rozdíl a napětí mezi potencialitou a aktualitou – identitu v této diferenci. Projevuje se ve vztahu mezi kvalitami (bílý, tvrdý; ale i krásný, svobodný, spravedlivý) a odpovídajícími pojmy (bělost, tvrdost, krása, svoboda, spravedlnost). Zdá se, že abstraktní charakter posledních označuje konkrétní kvality jako dílčí realizace, aspekty, manifestace univerzálnější a „excelentnější“ kvality, která je zakoušena v konkrétním.<sup>8</sup>

Díky tomuto vztahu se zdá, že konkrétní kvalita představuje negaci stejně jako realizaci obecného. Sníh je bílý, není však „bělostí“; dívka může být krásná, být kráskou, ne však „krásou“; země může být svobodná (ve srovnání s jinými), protože její lidé mají určité svobody, ne však ztělesněním svobody. Mimo to mají pojmy smysl jen v zakoušeném kontrastu ke svým protikladům: bílé vůči nebílému, krásné vůči nekrásnému. Negativní výroky je rovněž možno přeložit v pozitivní: „černé“ nebo „šedé“ může vystupovat na místě „nebílého“, „ošklivé“ na místě „nehezkeho“.

Tyto formulace vztah mezi abstraktním pojmem a jeho konkrétními realizacemi nemění: obecný pojem označuje to, čím zvláštní entita je a není. Překlad může eliminovat skrytou negaci tím, že v nerozporné větě přeformuluje smysl, ale nepřeložený výrok navrhuje reálnou potřebu. V abstraktním podstatném jménu (krása, svoboda) je obsaženo více než v kvalitách (krásný, svobodný), které jsou přisuzovány zvláštní osobě, věci nebo stavu. Substanciálně univerzální se zaměřuje na kvality, překračující hranice veškeré zvláštní zkušenosti. Existují však nadále v duchu, a to ne jako produkt imaginace nebo jako pouhé logické možnosti, ale jako „látka“, z níž se náš svět skládá. Žádný sníh není ryzí bělostí a žádné kruté zvíře nebo krutý člověk v sobě neztělesňuje veškerou známou krutost – známou jako přímo nevyčerpatelnou sílu v dějinách a fantazii.

Existuje tedy velká třída pojmů, musíme ovšem říci: filozoficky relevantních pojmů, v nichž kvantitativní vztah mezi obecným a zvláštním přijímá určitý kvalitativní aspekt, v němž se zdá, že abstraktně univerzální označuje potenciality v konkrétním, historickém smyslu. Ať jsou „člověk“, „příroda“, „spravedlnost“, „krása“ nebo „svoboda“ definovány jakkoli, syntetizují obsah zkušenosti v ideje, transcendující své zvláštní realizace jako něco, co je třeba překonat, přemoci. Pojem krásy tak zahrnuje veškerou krásu, i tu, která se ještě neuskutečnila, pojem svobody všechnu svobodu, i tu, jíž se ještě nedosáhlo.

Nebo, abychom uvedli jiný příklad, filozofický pojem „člověk“ se zaměřuje na ty plně rozvinuté lidské schopnosti, jež ho odlišují a projevují se jako možnosti podmínek, v nichž lidé skutečně žijí. Pojem artikuluje

kvality, označované jako „typicky lidské“. Nejasný způsob řeči může sloužit objasňování dvojího smyslu takových filozofických definic – spojují totiž kvality, jež připadají všem lidem v protikladu k ostatním živým bytostem a které jsou současně vyhlašovány za nejpřiměřenější či nejvyšší realizaci člověka.<sup>9</sup>

Takové univerzálie se tedy jeví jako pojmové nástroje k porozumění zvláštním kvalitám věcí ve světle jejich potencialit. Jsou historické a nadhistorické; pojímají látku, z níž se skládá zakoušený svět s ohledem na jeho možnosti, ve světle jejich aktuální limitace, potlačování a popírání. Ani zkušenost, ani soud nejsou něčím privátním. Filozofické pojmy jsou formovány a rozvíjeny ve vědomí obecně podmíněném dějinným kontinuem; jsou vypracovávány z individuální pozice ve specifické společnosti. Látka myšlení je látkou dějinnou – ať se stává ve filozofické či vědecké teorii sebeabstraktnější, sebeobecnější či sebečistší. Abstraktně univerzální a zároveň historický charakter těchto „věčných objektů“ myšlení je poznán a jasně vyjádřen ve Whiteheadově knize *Science and the Modern World*:

„Věčné objekty jsou . . . ve své přirozenosti abstraktní. ‚Abstraktním‘ rozumím to, co je samo o sobě věčným objektem – tak řečeno jeho esenci – to, co je pochopitelné bez vztahu k nějaké partikulární zkušenosti. Být abstraktní znamená transcendovat partikulární událost aktuálního dění. Avšak transcendovat událost neznámá být od ní zcela oddělen. Naopak, tvrdím, že každý věčný objekt má svou vlastní specifickou souvislost s každou takovou událostí, a tu souvislost označuji jako jeho způsob pronikání do oné události.“ „Tak je metafyzický statut věčného objektu určitou možností pro určitou aktualitu. Každá skutečná událost je ve svém charakteru určena tím, jak se pro ni tyto možnosti aktualizují.“<sup>10</sup>

9 Tuto interpretaci, která podtrhuje *normativní* charakter univerzálií, lze srovnat s koncepcí obecného v řecké filozofii – totiž s pojmem nejobecnějšího jako nejvyššího, prvního ve své „brilantnosti“, a tedy jako pravé reality: „ . . . Obecnost není žádným subjektem, nýbrž predikátem, a to právě predikátem prvotřídnosti a brilantnosti, která se v něm implicitně naplňuje. To znamená: obecnost je právě proto a jen v té míře obecná, v níž vystupuje „jako“ něco prvotřídního. Není tedy něčím na způsob logické univerzálie, ale něčím na způsob normy, která je s to – jen proto, že je obecně závazná – spojovat v jednoduchý celek určitou mnohost částí. Je vrcholně důležité si ujasnit, že vztah tohoto celku k jeho částem není mechanický (celek = suma jeho částí), nýbrž imanentně teleologický (celek = něco od sumy jeho části odlišného). Tento imanentně teleologický pohled na celek jako na něco funkčního, ne však účelového, nadto při vši své relevantnosti pro fenomén života není výlučně nebo dokonce primárně „organismickou“ kategorií. Místo toho vyrůstá z imanentní, vnitřní funkčnosti brilantnosti jako takové, která *sjednocuje* rozmanité právě v procesu jeho „aristokratizace“, při čemž brilantnost a jednota jsou pravými podmínkami plné reality rozmanitého právě jako rozmanitého.“ Harold A.T. Reiche, „*General Because First*“: *A Presocratic Motive in Aristotle's Theology* (Massachusetts Institute of Technology, Cambridge 1961, Publications in Humanities Nr.52), s. 105 n.

10 (New York, Macmillan, 1926), s.228 n.

8 Viz s. 165.



Elementy zkušenosti, projekce a anticipace reálných možností vcházejí do pojmových syntéz – v uznávané formě jako hypotézy, v nepočtené formě jako „metafyzika“. Jsou v mnoha ohledech nerealistické, protože překračují etablované univerzum chování – proto mohou být v zájmu čistoty a exaktnosti dokonce nežádoucí. Jistě, ve filozofické analýze „je málo reálný postup . . . doufat v rozšíření našeho univerza, aby zahrnovalo takzvané možné entity“,<sup>11</sup> všechno však závisí na tom, jak se použije Ockhamovy břitvy, tj. jaké možnosti se mají odříznout. Možnost zcela jiné společenské organizace života nemá nic společného s „možností“, že se zítra ve všech vchodech objeví muž v zeleném klobouku. Zacházení s možnostmi podle stejné logiky může však sloužit difamací možností nežádoucích. Při své kritice představování možných entit Quine píše, že takové „přelidněné univerzum je v mnoha ohledech bez půvabu. Uráží estetický smysl těch z nás, kteří mají v oblibě pusté krajiny, ale to ještě není to nejhorší. (Taková) čtvrt chudiny (slum) je semeništěm rušivých elementů.“<sup>12</sup>

Současná filozofie zřídka dospívá k autentičtější formulaci konfliktu mezi její intencí a funkcí. Lingvistický syndrom „zamilovanosti“, „estetického smyslu“ a „pusté krajiny“ evokuje osvobozující atmosféru Nietzscheova myšlení, prolamujícího zákon a řád, zatímco „semeniště rušivých elementů“ patří k jazyku, kterým hovoří autority vyšetřování a zpravodajství. Co se z logického hlediska jeví jako nepůvabné a rušivé, může snadno zahrnovat krásné elementy jiného řádu a tím být podstatnou částí materiálu, z něhož se tvoří filozofické pojmy. Ani ten nejrafinovanější estetický smysl, ani ten nejexaktnější filozofický pojem není vůči dějinám imunní. Rušivé elementy vcházejí do nejčistších předmětů myšlení. Také ty jsou odděleny od společenské půdy a obsahu, od nichž abstrahují, abstrakci řídí.

Tak bylo vyvoláno strašidlo „*historicismu*“. Jestliže myšlení vychází z dějinných podmínek, které i nadále působí v abstrakci, existuje pak nějaká objektivní báze, na níž se může rozlišovat mezi různými možnostmi, projektovanými myšlením – mezi různými a navzájem protikladnými způsoby pojmové transcendence? A co víc, o této otázce se nemůže diskutovat jen ve vztahu k různým *filozofickým* projektům.<sup>13</sup> Tou měrou, jakou je filozofický projekt *ideologický*, je součástí projektu *historického* – tj. náleží specifickému stadiu a úrovni společenského vývoje a kritické filozofické pojmy se vztahují (byť sebevíc nepřímo) na alternativní možnosti tohoto vývoje.

Hledání kritérií pro posuzování různých filozofických projektů tak vede

11 W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, l.c., s.4.

12 Tamtéž.

13 K tomuto používání termínu „projekt“ viz předmluvu, s. 29.

k hledání kritérií posuzování různých dějinných projektů a alternativ, různých aktuálních a možných způsobů chápání a měnění člověka a přírody. Upozorním jen na několik tezí, z nichž vyplývá, že hluboce dějinný charakter filozofických pojmů nepopírá zdaleka objektivní platnost, ale právě na tomto základě určuje jejich objektivní platnost.

I když filozof mluví a myslí za sebe, mluví a myslí z hlediska zvláštního postavení ve své společnosti a to s pomocí materiálu, zprostředkovaného a používaného touto společností. Tím však mluví a myslí ve společném univerzu faktů a možností. Prostřednictvím různých individuálních činitelů a vrstev zkušenosti, prostřednictvím různých „projektů“, provázejících způsoby uvažování jak o záležitostech všedního života, tak ve vědě a filozofii, interakce mezi kolektivním subjektem a společným světem trvá a konstituuje objektivní platnost univerzálií. Objektivní je díky:

1) hmotě (látce), která stojí proti vnímajícímu a chápajícímu subjektu. Utváření pojmů zůstává určeno strukturou hmoty, která není v subjektivitě rozpustitelná (dokonce ani tehdy ne, když je tato struktura zcela matematicko-logická). Nemůže platit pojem, definující svůj objekt vlastnostmi a funkcemi, které mu nepřísluší (například individuum nemůže dosáhnout ztotožnění s jiným individuem; člověk není schopen zůstat věčně mladým). Hmota však vystupuje proti subjektu v historickém univerzu a objektivita se projevuje na otevřeném dějinném horizontu;

2) struktuře specifické společnosti, v níž k vývoji pojmů dochází. Tato struktura je společná všem subjektům v daném univerzu. Existují za stejných přírodních podmínek, stejného výrobního způsobu, za stejných způsobů využívání společenského bohatství, poznamenány stejným dědictvím minulosti a stejným rozsahem možností. Všechny rozdíly a konflikty mezi třídami, skupinami a individui se odehrávají uvnitř tohoto společného rámce.

Objekty myšlení a vnímání tak, jak se jeví individuí před každou „subjektivní“ interpretací, mají společné určité primární kvality, patřící do dvou následujících vrstev reality:

1) do fyzikální (přírodní) struktury hmoty a 2) do formy, které hmota dosáhla v kolektivní dějinné praxi, jež z ní (z hmoty) učinila objekty *pro subjekt*. Tyto dvě vrstvy nebo aspekty objektivnosti (fyzikální a dějinná) jsou vzájemně tak zprostředkovány, že je nelze od sebe oddělit; dějinný aspekt nemůže být eliminován nikdy tak radikálně, aby zbyla pouze „absolutní“ fyzikální vrstva.

Pokusil jsem se například ukázat, že v technologické skutečnosti je objektivní svět (včetně subjektů) zakoušen jako svět *instrumentalit*. Technologický kontext předem určuje formu, v níž se objekty objevují. Vědci se jeví *a priori* jako na hodnotách nezávislé prvky nebo komplexy vztahů, přístupné organizaci v efektivním matematicko-logickém systému a obyčejnému rozumu se jeví jako látka pro práci či volný čas, pro výrobu nebo spotřebu. Objektivní svět je tak světem specificky dějinného projektu



a není nikdy dosažitelný mimo dějinný projekt, který hmotu organizuje. Organizace hmoty je současně teoretickým i praktickým podnikáním.

Termínu „projekt“ jsem tak často použil proto, že se mi zdá, že nejjasněji akcentuje specifický charakter dějinné praxe. Vychází z determinované volby; z řady způsobů chápání, organizování a transformování reality je z mnoha jiných vybrán jeden. Tato počáteční volba určuje pole působnosti možností, jež se na této cestě otevírají, a vylučuje alternativní možnosti s ním neslučitelné.

Nyní předložím několik kritérií pravdivostní hodnoty různých dějinných projektů. Tato kritéria se musí týkat způsobů, jimiž dějinný projekt realizuje dané možnosti – nikoli možnosti formální, ale takové, jež v sobě obsahují způsoby lidské existence. K takové realizaci skutečně dochází v jakékoli dějinné situaci. Každá etablovaná společnost je takovou realizací, a navíc má tendenci předem rozhodovat o racionalitě možných projektů, udržovat je v hranicích svého rámce. Každá etablovaná společnost je zároveň konfrontována se skutečností či možnostmi kvalitativně odlišné dějinné praxe, která by mohla existující institucionální rámec zničit. Etablovaná společnost již svou pravdivostní hodnotu dějinného projektu prokázala. Úspěšně zorganizovala boj člověka s člověkem a přírodou; reprodukuje a zajišťuje (více či méně přiměřeně) lidskou existenci (vždy s výjimkou existence těch, kteří jsou prohlášeni za psance, nepřátelské cizince či jsou jinými oběťmi systému). Proti tomuto plně realizovanému projektu však vystupují projekty jiné, mezi jinými takové, které by etablovaný projekt v jeho totalitě změnily. S odkazem na takový transcendentní projekt lze tedy kritéria objektivní historické pravdy formulovat nejlépe jako kritéria jeho racionality:

1) Transcendentní projekt se musí shodovat s reálnými možnostmi, otevírajícími se na dosažené úrovni materiální a duchovní kultury.

2) Aby prokázal etablovanou totalitu jako nesprávnou, musí transcendentní projekt dokázat svou vlastní vyšší racionalitu, a to v trojím smyslu, totiž že

a) poskytne perspektivu zachování a zdokonalení produktivních vymožeností civilizace;

b) definuje etablovanou totalitu v její pravé struktuře, základních tendencích a vztazích;

c) jeho realizace poskytne větší šanci pacifikace existence, v rámci institucí, které nabídnou svobodnému vývoji lidských potřeb a schopností větší šanci.

Toto pojetí racionality samozřejmě obsahuje, zvláště v posledním výroku, hodnotící soud, a já znovu zdůrazňuji, co jsem již konstatoval: věřím, že pravý pojem rozumu vzniká v tomto hodnotovém soudu a že pojem pravdy nemůže být oddělován od hodnoty rozumu.

„Usmíření“, „svobodný rozvoj lidských potřeb a schopností“ – tyto pojmy lze empiricky definovat v termínech disponibilních intelektuálních

a materiálních zdrojů a schopností a jejich systematického využívání k zmírňování boje o existenci. V tom spočívá objektivní základ historické racionality.

Jestliže samo dějinné kontinuum poskytuje objektivní základ k určování pravdy různých dějinných projektů, určuje pak i jejich sled a hranice? Historická pravda je relativní; racionalita možného závisí na racionalitě skutečného, pravda transcendentního projektu na pravdě projektu realizovaného. Aristotelská věda byla usvědčena ze své nesprávnosti na základě svých vymožeností; kdyby byl kapitalismus usvědčen ze své nesprávnosti komunismem, pak by se to stalo na základě vlastních vymožeností kapitalismu. Kontinuita je zajišťována zlomem: kvantitativní vývoj se stává kvalitativní změnou, jestliže zasáhne vnitřní strukturu etablovaného systému; etablovaná racionalita se stává iracionální, jakmile potenciality systému v procesu svého vnitřního vývoje vyrostou za hranice jeho institucí. Takové vnitřní vyvracení patří k dějinnému charakteru skutečnosti, a právě tento charakter propůjčuje pojmům, které tuto skutečnost postihují, jejich kritickou intenci. Poznávají a anticipují racionality v etablované společnosti – projektují historickou negaci.

Je tato negace „determinována“ prvou – tj. je vnitřní posloupností dějinného projektu, dosáhl-li jednou totality, nutně předurčena strukturou této totality? Jestliže ano, pak by byl termín „projekt“ klamný. Co by bylo historickou možností, bylo by dříve či později skutečností; definice svobody jako poznané nutnosti by měla vedlejší represivní smysl, který nemá. To všechno nemůže mnoho znamenat. Co však něco znamená, je okolnost, že taková dějinná determinace (přes všechnu subtilní etiku a psychologii) vynáší osvobozující rozsudek nad zločiny proti lidskosti, kterých se civilizace trvale dopouští, a tím usnadňuje jejich pokračování.

Navrhuji výraz „determinovaná volba“, abych zdůraznil vpád svobody do historické nutnosti; tento výraz je pouze zhuštěním teze, že lidé dělají své dějiny sami, avšak v daných podmínkách. Determinovány jsou

1) specifické rozpory, které se v historickém systému vyvíjejí jako manifestace konfliktu mezi možným a skutečným;

2) materiální a duchovní zdroje, jimiž daný systém disponuje;

3) míra teoretické a praktické svobody, jež je se systémem slučitelná. Tyto podmínky nechávají otevřeny alternativní možnosti rozvíjení a využívání disponibilních zdrojů, alternativní možnosti „obživy“ a organizace boje člověka s přírodou.

V rámci dané situace pak může industrializace postupovat různými způsoby, pod kolektivní či soukromou kontrolou, a pouze pod ní, v různých směrech pokroku a s různými cíli. Volba je v první řadě (avšak jen v první řadě!) výsadou těch skupin, které ke kontrole dospěly přes výrobní proces. Jejich kontrola projektuje způsob života pro celek a z toho plynoucí zotročující nutnost je výsledkem jejich svobody. Možné zrušení této nutnosti závisí na novém průlomu svobody – ne jakékoli svobody, nýbrž



svobody lidí, kteří danou nutnost pochopili jako nesnesitelné utrpení a jako zbytečnou.

Stejně jako dějinný proces zahrnuje v sobě i proces dialektický vědomí poznání a zmocňování se osvobozujících potencialit. Tím zahrnuje svobodu. V té míře, v níž je vědomí determinováno potřebami a zájmy etablované společnosti, je „nesvobodné“; v té míře, v níž je etablovaná společnost iracionální, je vědomí svobodné jen v boji *proti* ní a za vyšší dějinnou racionalitu. V tomto boji mají svůj základ a půdu pravda a svoboda negativního myšlení. Tak je podle Marxe proletariát osvobozující dějinnou silou jen jako síla revoluční; k determinované negaci kapitalismu dochází, *pokud* a *když* si proletariát uvědomil sám sebe a podmínky a procesy, které jeho společnost vytvářejí. Toto vědomí je stejně předpokladem jako elementem negující praxe. Toto „pokud“ patří svou podstatou k dějinnému pokroku – je prvkem svobody (a šance!), který otevírá možnosti jak zvítězit nad nutností daných faktů. Bez něho padají dějiny zpět do temnoty neovládnuté přírody.

Na „*circulus vitiosus*“ svobody a osvobození jsme již narazili<sup>14</sup>, zde se objevuje opět jako dialektika determinované negace. Transcendence za etablovaných podmínek (myšlení a jednání) předpokládá transcendenci *v nitru* těchto podmínek. Tato negativní svoboda – tj. svoboda od potlačující a ideologické moci daných faktů – tvoří *a priori* historické dialektiky; je prvkem volby a rozhodování v dějinné determinaci a proti ní. Žádná z daných alternativ není *sama od sebe* determinovanou negací, pokud a dokud nebyla uvědoměle uchopena, aby zlomila moc nesnesitelných podmínek a dosáhla podmínek racionálnějších a logičtějších, umožněných těmi, které dosud vládly. V každém případě je racionalita a logika, na něž pohyb myšlení a jednání apeluje, racionalitou a logikou daných podmínek, které mají být překonány. Negace se uskutečňuje na empirické půdě; je dějinným projektem v nitru již existujícího projektu a skrze něj a její pravda je pravdou šance determinované těmito základy.

Pravda dějinného projektu není však zhodnocována *ex post* úspěchem, to znamená faktem, že je společností akceptována a realizována. Galileovská věda byla pravdivá již tehdy, když ještě byla zatracována; Marxova teorie byla pravdivá již v době Komunistického manifestu; fašismus zůstává nepravdivý i když je v mezinárodním měřítku na vzestupu („pravdivé“ a „nepravdivé“ je vždy ve smyslu historické racionality, jak byla definována výše). V současné periodě všechny dějinné projekty tendují k polarizaci konfliktních totalit – kapitalismu a komunismu a výsledek, jak se zdá, závisí na dvou antagonistických řadách faktorů: 1) na větší síle destrukce; 2) na větší produktivitě bez destrukce. Jinými slovy, větší dějinná pravda by náležela systému poskytujícímu větší šance na pacifikaci.

14 Viz s. 56.

## 9. KATASTROFA OSVOBOZENÍ

Pozitivní myšlení a jeho neopozitivistická filozofie se staví dějinnému obsahu racionality na odpor. Tento obsah není nikdy vnějším faktorem nebo významem, který do analýzy může či nemůže být pojat; vchází do pojmového myšlení jako konstitutivní faktor a determinuje platnost jeho pojmů. V té míře, v níž je etablovaná společnost iracionální, zavádí analýza orientovaná na dějinnou racionalitu do pojmu negativní prvek – kritiku, rozpor a transcendenci.

Tento prvek se nemůže přizpůsobit pozitivnímu. Mění pojem v jeho celistvosti, intenci i platnosti. Tak například při analýze hospodářství (ať už kapitalistického nebo ne), které vystupuje vůči individuům jako „nezávislá“ síla, nejsou negativní rysy (nadprodukce, nezaměstnanost, nejistota, plýtvání, represe) pochopeny, pokud se jeví jako pouze více či méně nevyhnutelné vedlejší produkty, jako „rub“ mince historiky o růstu a pokroku.

Pravda, totalitní vláda může vést k účinné exploataci zdrojů; nukleárně militaristický establishment může v důsledku své enormní kupní síly zajistit milióny pracovních míst; dřina a vředy mohou být vedlejším produktem získávání bohatství a platební schopnosti; smrtelné omyly a zločiny vůdců mohou být pouhým způsobem života. Lidé jsou ochotni přijímat ekonomické a politické šílenosti a platit za ně. Tento způsob poznávání „rubu“ mince však svou podstatou patří k upevňování stavu věcí, k velkému slučování protikladů, působícímu proti kvalitativní změně, protože ta se týká zcela beznadějně nebo zcela preformované existence, zdomácnělé ve světě, v němž je rozumem samo iracionální.

Tolerance pozitivního myšlení je tolerancí vynucenou – nikoli nějakou teroristickou agenturou, ale ohromnou anonymní mocí a účinností technologické společnosti. Jako taková proniká obecné vědomí – a vědomí kritika. Absorbování negativního pozitivním je potvrzováno denní zkušeností, která zatemňuje rozdíl mezi racionálním jevem a iracionální skutečností. Uvedme několik banálních příkladů této harmonizace:

1) Jedu novým autem. Prožívám jeho krásu, lesk, sílu a pohodlnost – ale pak si uvědomím, že v relativně krátké době se jeho stav zhorší, a bude potřebovat opravy; že jeho krása a povrchový vzhled jsou laciné, jeho síla zbytečná, jeho



velikost idiotská a že budu mít potíže s hledáním parkoviště. Napadne mě, že můj vůz je produktem jednoho ze tří velkých automobilových koncernů. Ty rozhodují o vzhledu mého vozu a vytvářejí jeho krásu stejně tak jako jeho lacinost, jeho sílu i jeho nespolehlivost, jeho fungování i stárnutí. Cítím se do jisté míry podveden. Myslím si, že vůz není takový, jaký by mohl být, že za méně peněz lze vyrobit lepší vozy. Ale ten druhý musí zkrátka také žít. Mzdy a daně jsou příliš vysoké; obrat je nutný; vede se nám mnohem lépe než dříve. Napětí mezi jevem a skutečností mizí, a obojí splývá v jeden spíše příjemný pocit.

2) Procházím se po venkově. Všechno je, jak má být: příroda se ukazuje ze své nejkrásnější stránky. Ptáci, slunce, měkká tráva, průhled mezi stromy na hory, nikoho není vidět, žádné rádio, žádný zápach benzínu. Pak pěšinka zahýbá a končí u dálnice. Jsem opět mezi reklamními štíty, benzínovými čerpadly, motely a hostinici. Byl jsem v národním parku a nyní vím, že to, co jsem prožil, nebyla skutečnost. Byla to „chráněná oblast“, něco, co je hájeno jako vymírající druh. Kdyby nebylo vlády, pronikly by reklamní štíty, motely a stánky prodávající teplé párky do tohoto kousku přírody již dávno. Jsem vládě vděčný; máme se mnohem lépe než dříve . . .

3) Metro v době večerní dopravní špičky. Co vidím, jsou unavené obličeje a údy, nenávisť a zlost. Mám pocit, že kdykoli někdo může vytáhnout nůž – jen tak. Čtou nebo spíš jsou zahloubáni do svých novin, magazínů nebo paperbacků. A přece – za pár hodin titíž lidé – umytí, navonění, svátečně nebo pohodlně oblečení, mohou být šťastní a něžní, skutečně se usmívat a zapomínat (nebo vzpomínat), ale pravděpodobně většinu z nich doma čeká hrozné setkání nebo samota.

Tyto příklady snad znázorňují šťastné manželství pozitivního a negativního – *objektivní* dvojznačnost, kterou jsou poznamenána data zkušenosti. Objektivní je tato dvojznačnost proto, že posun v mých vjemech a úvahách odpovídá způsobu, jímž jsou zakoušená fakta aktuálně navzájem spojena. Je-li však toto vzájemné spojení pochopeno, ničí harmonizující vědomí a jeho falešný realismus. Kritické myšlení se snaží určit iracionální charakter etablované racionality (který je stále zřejmější), a tendence, které podněcují tuto racionalitu ke generování své vlastní transformace. „Své vlastní“, neboť, racionalita jako dějinná totalita, vytvořila síly a schopnosti, které se samy stávají projekty překračujícími rámec etablované totality. Jsou možnostmi rozvíjející se *technologické* racionality a jako takové zahrnují celou společnost. Technologická transformace je zároveň transformací politickou, avšak politická změna by přešla v kvalitativní společenskou změnu jen v té míře, v níž by změnila směr technického pokroku – to znamená vyvinula novou technologii. Neboť etablovaná technologie se stala nástrojem destruktivní politiky.

Taková kvalitativní změna by byla přechodem k vyššímu stupni civilizace, jestliže by technika byla určena a používána k mírovému řešení boje o existenci. Abych naznačil zneklidňující implikace tohoto zjištění, dávám na uvážení, že takový nový směr technického pokroku by znamenal katastrofu pro jeho dosavadní směr, nikoli pouze kvantitativní evoluci

panující (vědecké a technické) racionality, spíš její katastrofickou přeměnu, zrození nové ideje rozumu, teoretického a praktického.

Tato nová idea rozumu je vyjádřena ve Whiteheadově větě: „Funkcí rozumu je podporovat umění života.“<sup>1</sup> Vzhledem k tomuto cíli, rozum „řídí útok na prostředí“, vycházející z „trojí nutnosti: 1. žít; 2. žít dobře; 3. žít lépe.“<sup>2</sup>

Zdá se, že Whiteheadovy teze popisují skutečný rozvoj rozumu stejně dobře jako jeho úpadek. Či spíše se zdá, že navrhuje, aby byl rozum stále ještě objevován, poznáván a realizován, neboť dosud bylo historickou funkcí rozumu potlačovat a přímo ničit naléhavou touhu po životě, životě dobrém a lepším – nebo odkládat její splnění a požadovat za ně nadměrně vysokou cenu.

Ve Whiteheadově definici funkce rozumu znamená termín „umění“ zároveň prvek určité negace. Ve své aplikaci na společnost byl dosud rozum kladen proti umění, kdežto umění byla přiznávána výsada být do jisté míry iracionální – nepodřízené vědeckému, technologickému a operacionálnímu rozumu. Racionalita panství separovala rozum vědy od rozumu umění; jinak řečeno, zfalšovala rozum umění tím, že jej začlenila do univerza panství. Šlo zde o separaci, protože věda od začátku obsahovala estetický rozum, svobodnou hru a dokonce pošetilost imaginace, fantazii transformace; věda se oddávala rozumnému vysvětlování možností. Tato svobodná hra zůstávala však podrobena panující nesvobodě, v níž vznikla a od níž abstrahovala; možnosti, s nimiž věda hrála, byly též možnostmi osvobození – možnostmi vyšší pravdy.

Zde je původní spojení (v univerzu panství a nedostatku) mezi vědou, uměním a filozofií. Je to vědomí diskrepance mezi skutečným a možným, mezi jevící se a autentickou pravdou stejně jako úsilí pochopit a ovládat tuto diskrepanci. Jednou z nejranějších forem, v nichž byla tato diskrepance vyjádřena, bylo rozlišování mezi bohy a lidmi, konečností a nekonečností, změnou a trváním.<sup>3</sup> Něco z tohoto mytologického vzájemného vztahu mezi skutečným a možným přežilo ve vědeckém myšlení a bylo dále zaměřeno na rozumnější a pravdivější skutečnost. Matematika platila v podobném smyslu za skutečnou a „dobrou“ jako Platónovy metafyzické ideje. Jak došlo k tomu, že vývoj první se stal vědou, zatímco vývoj druhé zůstal metafyzikou?

Nejvíce nasnadě je odpověď, že *vědecké* abstrakce vstoupily do značné míry do skutečného dobývání a přetváření přírody a dokázaly přitom svou pravdu, zatímco u *filozofických abstrakcí* tomu tak nebylo – a ani být nemůže. Dobývání a přetváření přírody probíhalo v rámci zákona a řádu

1 A.N. Whitehead, *The Function of Reason*, (Boston: Beacon Press, 1959), s.5.

2 Tamtéž, s.8.

3 Viz kapitola 5.



života, který filozofie překračovala tím, že jej podřídila „dobrému životu“ jiného zákona a řádu. A tento jiný řád, který předpokládal vysoký stupeň osvobození od dřiny, nevědomosti a chudoby, byl *nereálný* při vzniku filozofického myšlení i během celého jeho vývoje, zatímco vědecké myšlení pokračovalo v aplikování na stále mocnější a univerzálnější *skutečnost*. Rozhodující filozofické pojmy nadále zůstávaly vskutku metafyzickými; nebyly a nemohly být verifikovány v duchu etablovaného univerza jazyka a jednání.

Je-li tomu tak, pak je ale otázka metafyziky a zvláště otázka smysluplnosti a pravdivosti metafyzických propozic otázkou historickou. To znamená, že pravdu a poznávací hodnotu takových propozic determinují spíš podmínky historické než čistě epistemologické. Jako všechny propozice, které si dělají nárok na pravdu, musí být i tyto věty verifikovatelné; musí setrvávat v univerzu možné zkušenosti. Toto univerzum nemá nikdy stejný rozsah jako univerzum etablované. Rozprostírá se však na hranicích světa, který může být vytvořen transformací světa etablovaného, a to prostředky, které nám etablovaný svět poskytl nebo upíral. Rozsah verifikovatelnosti v tomto smyslu v procesu dějin narůstal. Tak dostávají spekulace o dobrém životě, dobré společnosti, věčném míru obsah, který se stává stále realističtější; metafyzické směřuje z technologických důvodů k fyzickému.

Nadto, jestliže je pravda metafyzických vět determinována jejich dějinným obsahem (tj. stupněm, jakým ji určují dějinné možnosti), pak je poměr metafyziky a vědy přísně dějinný. Přinejmenším v naší vlastní kultuře se stále ještě připouští platnost oné části saint-simonovského zákona o třech stadiích, která tvrdí, že metafyzické stadium civilizace *předchází* stadiu vědeckému. Je však toto pořadí definitivní? Nebo vědecké přetváření světa obsahuje svou vlastní metafyzickou transcendenci?

Na rozvinutém stupni industriální civilizace se ve vývoji historických alternativ jeví jako rozhodující faktor vědecká racionalita přeložená do politické moci. Pak vzniká otázka: směřuje tato moc ke své vlastní negaci – to znamená k podporování „umění života“? Etablované společnosti a trvalá aplikace vědecké racionality by tak dosáhly mezního bodu mechanizace veškeré společensky nutné, ale individuální represivní práce („společensky nutné“ zde zahrnuje všechny výkony, které mohou být prováděny stroji efektivněji, a to i tehdy, produkují-li spíš přepych a plýtvání než věci nezbytné). Tento stupeň by byl však i koncem a mezí vědecké racionality v její etablované struktuře a zaměření. Další pokrok by znamenal *zlom*, přeměnu kvantity v kvalitu. Otevřel by možnost podstatně nové lidské skutečnosti – totiž existenci ve volném čase na bázi uspokojených životních potřeb. Za takových podmínek by byl samotný vědecký projekt uvolněn pro transutilitární cíle a pro „umění života“ mimo potřeby a přepych panství. Jinými slovy, dovršení technologické skutečnosti by nebylo jen předběžnou podmínkou, nýbrž i racionální základnou *transcendence* technologické skutečnosti.

Znamenalo by to obrácení tradičního poměru vědy a metafyziky. Ideje definující realitu v termínech jiných, než má exaktní či behaviorální věda, by jako výsledek vědeckého přetváření světa ztratily svůj metafyzický či emocionální charakter; vědecké pojmy by mohly projektovat a definovat možné reality svobodné a pacifikované existence. Vypracování takových pojmů by znamenalo víc než rozvoj panujících věd. Zahrnovalo by vědeckou racionalitu jako celek, doposud podřízenou nesvobodné existenci, a znamenalo by novou ideu vědy, rozumu.

Jestliže dovršení technologického projektu znamená rozchod s panující technologickou racionalitou, pak tento přelom závisí zpětně na pokračující existenci technické základny samotné. Neboť právě tato základna umožnila uspokojování potřeb a redukci dřiny a zůstává opravdovou základnou všech forem lidské svobody. Kvalitativní změna spočívá spíš v rekonstrukci této základny – tj. v jejím vývoji s ohledem na jiné cíle.

Zdůrazňoval jsem, že to neznamená ožívání „hodnot“, duchovních či jiných, majících doplňovat vědecké a technologické přetváření člověka a přírody.<sup>4</sup> Naopak, *přesazování hodnot do technických úloh* – materializaci hodnot – umožnil dějinný úspěch vědy a techniky. Důsledkem toho je nové definování hodnot v *technických termínech* jako elementů technologického procesu. Nové cíle jako cíle technické by se potom uplatnily i při projektování a konstrukci strojů a nejen při jejich používání. A navíc, nové cíle by se mohly prosazovat dokonce při tvorbě vědeckých hypotéz – v čistě vědecké teorii. Od kvantifikace sekundárních kvalit by věda postoupila ke kvantifikaci hodnot.

Kalkulovatelné jsou například minimum práce a míra práce, s níž mohou být uspokojeny životní potřeby všech členů společnosti – za předpokladu, že by se k tomu účelu použily disponibilní zdroje, aniž by byly omezovány jinými zájmy a aniž by se bránilo akumulaci kapitálu, kterého je k vývoji dané společnosti třeba. Jinými slovy: kvantifikovatelná je možnost svobody od nedostatku. Kalkulovatelný je i stupeň, v němž by se mohlo v týchž podmínkách pečovat o nemocné, slabé a staré – tj. kvantifikovatelná je možná redukce úzkosti, možné osvobození od strachu.

Realizaci stojí v cestě definovatelné politické překážky. Industriální civilizace dosáhla ve vztahu k aspiracím člověka na lidskou existenci bodu, v němž vědecké odhlížení od konečných příčin podle vlastních termínů vědy zastaralo. Věda prokázala, že konečné příčiny se mohou stát její vlastní doménou. Společnost „musí stupňováním a rozšiřováním technické oblasti přistoupit k cílovým problémům, které byly nesprávně chápány jako etické a často jako náboženské, jako k problémům *technickým*. *Nevyvinutost* techniky fetišizuje cílové problémy a zotročuje člověka cíli, které si sám představuje jako absolutní.“<sup>5</sup>

4 Viz kapitola 1, zvl. s. 42.

5 Gilbert Simondon. l.c., s.151; podtrženo mnou.



Z tohoto hlediska se stávají „neutrální“ vědecké metody a technologie vědou a technologií dějinné fáze, která je překonávána svými vlastními vymoženostmi – která dosáhla své determinované negace. Místo aby byly odděleny od vědy a vědecké metody a přenechány subjektivní preferenci a iracionální transcendentní sankci, mohou se dříve metafyzické ideje osvobození stát vlastním předmětem vědy. Tento vývoj však konfrontuje vědu s nepříjemnou úlohou *politizace* – s uznáním vědeckého vědomí jako vědomí politického a vědeckého podnikání jako podnikání politického. Neboť převádění hodnot na potřeby, konečných příčin na technické vymoženosti je novým stupněm podrobování utiskujících a nezvládnutých sil společnosti, stejně jako přírody. Je to akt *osvobození*:

„Člověk se osvobozuje ze své situace podřízenosti finalitě čehokoli tím, že se učí finalitu vytvářet, organizovat „finalizovat“ celek, jež posuzuje a hodnotí, neboť nechce pasivně podléhat konstelaci fakt . . .“ „Člověk překonává zotročení tím, že finalitu vědomě organizuje . . .“<sup>6</sup>

Tím, že se však konstituuje *metodicky* jako politické podnikání, pokračuje věda a technologie stupeň, v němž byla v důsledku své neutrality *podřízena* politice, a proti svému záměru funguje jako politický prostředek. Neboť technologické a technické zvládnání konečných příčin je konstrukcí, vývojem a aplikací (materiálních a duchovních) zdrojů, *osvobozených* od všech *partikulárních* zájmů, které brání uspokojování lidských potřeb a rozvoji lidských schopností. Jinými slovy, je to racionální záležitost člověka jako člověka, lidstva. Technologie tak může provádět dějinnou korekturu předčasné identifikace rozumu a svobody. V důsledku toho by se člověk mohl stát a zůstat svobodným v chodu sebeprodukující se produktivity na bázi útlaku. V té míře, v níž se technologie na této bázi rozvinula, nemůže být tato korektura nikdy výsledkem technického pokroku samotného. Nutností se stává politický převrat.

Industriální společnost má prostředky k převádění metafyzického do fyzického, vnitřního do vnějšího, dobrodružství ducha do dobrodružství technologie. Úděsné fráze (a jejich realita) o „inženýrských duších“, „jednostranných specialitech“, „vědeckém managementu“, „konzumní vědě“ shrnují (v ubohé formě) postupující racionalizaci iracionálního, „spirituálního“ – popírání idealistické kultury. Avšak dovršení technologické racionality tím, že překládá ideologii reality, též transcenduje materialistickou antitezi do této kultury. Neboť překládání hodnot do potřeb je dvojitým procesem 1. materiálního uspokojování (materializace svobody) a 2. svobodného rozvoje potřeb na základě jejich uspokojování (nerepresivní sublimace). V tomto procesu prodělává poměr materiálních a intelektuálních schopností a potřeb zásadní změnu. Svobodná hra myšlení a imaginace

6 Tamtéž, s.103.

bere na sebe při realizaci mírové existence člověka a přírody racionální a vedoucí funkci. Ideje spravedlnosti, svobody a humanity pak získávají svou pravdu a dobré svědomí na jediném základě, na němž by vůbec mohly pravdu a dobré svědomí mít – na základě uspokojování lidských materiálních potřeb, jako racionální organizace říše nutnosti.

„Mírová existence“. Tato fráze dost chabě sděluje záměr shrnout ve vůdčí ideji tabuizovaný a zesměšněný *cíl* technologie, konečné příčiny zatlačené do pozadí vědeckým podnikáním. Kdyby se tyto konečné příčiny materializovaly a staly se účinnými, pak by logos technicky otevřel svět kvalitativně jiných vztahů mezi lidmi a mezi člověkem a přírodou.

Na tomto místě však musí být vyslovena velká výhrada – varování před veškerým technologickým fetišismem. Takový fetišismus se v poslední době zvláště projevoval mezi marxistickými kritiky současné industriální společnosti – ideje budoucí všemohoucnosti technologického člověka, „technologického erótu“ atd. Pravdivé jádro těchto idejí vyžaduje, aby byla rozhodně odhalena mystifikace, kterou vyjadřují. Technika jako univerzum prostředků může rozšiřovat jak slabiny tak moc člověka. Ten je dnes v ovládnání svého vlastního aparátu snad ještě bezmocnější, než dříve.

Mystifikace není odstraněna přenesením technologické všemohoucnosti partikulárních skupin na nový stát a centrální plánování. Technologie zůstává i nadále závislá na jiných než technologických cílech. Čím více technologická racionalita, osvobozená od svých vykořisťovatelských rysů, determinuje společenskou výrobu, tím více se stává závislou na politickém řízení – na kolektivním úsilí o dosažení mírové existence s cíli, které si mohou klást svobodná individua sama sobě.

„Mírová existence“ neklade žádnou akumulaci moci, spíše naopak. Mír a moc, svoboda a moc, erós a moc mohou být zcela protikladné! Pokusím se nyní ukázat, že rekonstrukce materiální základny společnosti s ohledem na mírovou koexistenci v sobě může zahrnovat kvalitativní i kvantitativní *redukcii* moci, s cílem vytvořit prostor a čas k rozvoji produktivity na základě autonomních podnětů. Pojem takového zrušení moci je hybným motivem v dialektické teorii.

V té míře, v níž *cíl* mírového soužití determinuje logos techniky, mění se poměr mezi technologií a jejím původním objektem, přírodou. Mírové soužití předpokládá ovládnání přírody, která je a zůstává objektem oponujícím vyvíjejícímu se subjektu. Existují však dva druhy panství: represivní a osvobozující. To druhé zahrnuje redukci bídy, násilí a krutosti. V přírodě, stejně tak jako v dějinách, je boj o existenci symbolem nedostatku, utrpení a potřeby. Ty jsou kvalitami slepé hmoty, říše bezprostřednosti, v níž život pasivně trpí ve své existenci. Tato říše je postupně zprostředkována v procesu historického přetváření přírody; stává se částí lidského světa. A v tomto rozsahu jsou kvality přírody kvalitami historickými. V procesu civilizace přestává být příroda pouhou přírodou v té míře, v níž je boj slepých sil pochopen a ve světě svobody ovládnut.<sup>7</sup>



Dějiny jsou negací přírody. Co je pouze přírodní, je překonáváno a rekonstruováno mocí rozumu. Metafyzická představa, že příroda přichází v dějinách sama k sobě, poukazuje na ještě nedobyte hranice rozumu. Tím je stvrzuje jako hranice historické – jako ještě nesplněnou úlohu či spíše jako úlohu, kterou je teprve třeba splnit. Jestliže je příroda o sobě racionálním, legitimním předmětem vědy, pak je legitimním předmětem rozumu nejen jako moci, nýbrž i rozumu jako svobody; nejen předmětem panství, ale i osvobození. Vznikem člověka jako *animal rationale* – způsobilého přetvářet přírodu ve shodě se schopnostmi ducha a potencemi hmoty – získává čistě přírodní spíše subracionální, negativní statut. Stává se říší chápanou a organizovanou rozumem.

V té míře, v jaké se rozumu daří podřizovat hmotu racionálním měřítkům a cílům, jeví se veškerá subracionální existence jako potřeba a nouze, a její redukce se stává historickým úkolem. Utrpení, násilí a ničení jsou kategoriemi reality přírodní stejně jako lidské, kategoriemi bezmocného a bezcitného univerza. Úděsná představa, že subracionální život přírody je určen k tomu, zůstat navždy takovým univerzem, není ani filozofická ani vědecká; byla vyslovena jinou autoritou:

„Když spolek na ochranu zvířat před týráním prosil papeže o podporu, byl odmítnut se zdůvodněním, že lidé nemají k nízkým zvířatům žádnou povinnost a že špatné zacházení s nimi není žádný hřích. To proto, že zvířata nemají duši.“<sup>8</sup>

Materialismus, který není poskvřen takovým ideologickým zneužíváním duše, má mnohem univerzálnější a realističtější pojem spasení. Přiznává peklu realitu jen na určitém místě, totiž zde na zemi, a prohlašuje, že toto peklo vytvořili sami lidé (a příroda). K tomuto peklu patří špatné zacházení se zvířaty – dílo lidské společnosti, jejíž racionalita je stále ještě iracionální.

Všechna radost a štěstí jsou odvozeny ze schopnosti transcendovat přírodu, – tak, aby samo ovládání přírody bylo podřizeno osvobození a pacifikaci existence. Veškerá pohoda a rozkoš jsou výsledkem vědomého *zprostředkování* autonomie a rozporu. Glorifikace přírodního patří k ideologii, která chrání nepřirozenou společnost v jejím boji proti osvobození. Pomlouvání kontroly porodnosti je toho názorným příkladem. V některých zaostalých oblastech světa je kromě toho „přirozené“, že černoši jsou podřizováni bělochům, že psi kousou ty nejubožejší a že byznys musí být. Je

7 Hegelův pojem svobody předpokládá všude vědomí (v Hegelově terminologii sebevědomí). Z toho plyne, že uskutečnění přírody není a nemůže být dílem přírody samotné. Pokud je však příroda sama o sobě negativní (tj. nedostatečná ve své vlastní existenci), je dějinné přetváření přírody člověkem jako překonávání této negativity osvobozením přírody. Nebo řečeno Hegelovými slovy, příroda je svou podstatou nepřirodní – „duchem“.

8 Citováno dle Bertrand Russel, *Unpopular Essays*, (New York: Simon and Schuster, 1950), s.76.

rovněž přirozené, že velké ryby požívají malé – ačkoli se to možná malým rybám přirozené nezdá. Civilizace vytváří prostředky k osvobození přírody od její vlastní brutality, nedostatečnosti, slepoty – a to díky poznávající a přetrvávající moci rozumu. A rozum může tuto funkci plnit jen jako posttechnologická racionalita, v níž je technika sama nástrojem pacifikace, organonem „umění žít“. Funkce rozumu spadá v jedno s funkcí *umění*.

Řecká představa o afinitě umění a techniky je toho názorným příkladem. Umělec má ideje, které, jako konečné příčiny, řídí konstrukci určitých věcí – stejně jako má inženýr ideje, jež jako konečné příčiny řídí konstrukci stroje. Například idea lidského obydlí determinuje projektování domu architektem; idea všeničící jaderné exploze určuje sestrojování aparátu, který má tomuto účelu sloužit. Zdůrazňování bytostné relace mezi uměním a technikou upozorňuje na specifickou *racionalitu* umění.

Podobně jako technologie vytváří i umění oproti univerzu existujícímu a v jeho rámci jiné univerzum myšlení a praxe. Avšak v protikladu k technickému univerzu je univerzum umění univerzem iluze, zdání, *Schein*. Přesto se toto zdání podobá určité skutečnosti, která existuje jako hrozba a příslib etablované skutečnosti.<sup>9</sup> V různých formách maskování a umlčování je univerzum umění organizováno obrazy života beze strachu – v maskách a mlčení, protože umění není s to tento život přivodit, natož pak jej přiměřeně předvádět. A přece, bezmocnost, iluzornost pravdy umění (která nebyla nikdy bezmocnější a iluzornější než dnes, kdy se stala všudypřítomnou ingrediencí administrované společnosti), dosvědčuje platnost jeho obrazů. Čím je iracionalita společnosti markantnější, tím větší je racionalita univerza umění.

Technologická civilizace zavádí mezi uměním a technikou specifický vztah. Výše jsem se zmínil o myšlence převrácení zákona tří stadií a „nového hodnocení“ metafyziky *na bázi* vědeckého a technologického přetváření světa. Tuto myšlenku lze nyní rozšířit na poměr mezi vědou – technologií a uměním. Racionalita umění, jeho schopnost „projektovat“ existenci, definovat ještě neuskutečněné možnosti by pak mohla být považována *za potvrzenou a fungující ve vědeckotechnické transformaci světa*. Místo aby bylo služkou etablovaného aparátu, který jeho byznys a bídu zkrášluje, stávalo by se umění technikou ničení tohoto byznysu a bídy.

Zdá se, že technologickou racionalitu umění lze charakterizovat „estetickou redukcí“:

„... umění dovede onen aparát, jež potřebuje vnější zjev ke své manifestaci, redukovat na tu míru, v jejímž rámci může být vnějšek manifestací ducha a svobody.“<sup>10</sup>

9 Viz kapitola 3.

10 Hegel, *Estetika*, svazek I, (Praha 1966), s.151.



Podle Hegela redukuje umění bezprostřední nahodilost, v níž objekt (nebo totalita objektů) existuje, na stav, v němž objekt získává formu a kvalitu svobody. Taková přeměna je redukcí proto, že nahodilý stav trpí požadavky, které jsou vnější a stojí v cestě jeho svobodné realizaci. Tyto požadavky konstituují „aparát“, pokud nejsou pouze přírodní, ale předmětem svobodné, racionální změny a vývoje. Umělecké přetváření tak znásilňuje objekt, avšak to, co je znásilněno, je samo něčím utiskujícím, estetická transformace tak znamená osvobození.

Estetická redukce se projevuje v technologickém přetvoření přírody tehdy a tam, kde se podaří spojit panství a osvobození, zaměřit panství na osvobození. V tomto případě redukuje vítězství nad přírodou její slepotu, krutost a plodnost – což implikuje redukcí krutosti člověka vůči přírodě. Kultivace půdy se kvalitativně liší od jejího pustošení, získávání přírodních zdrojů od jejich drancování, probírky lesů od pouhého mýcení. Chudoba, nemoc i rakovinové nádory jsou stejně přirozené jako lidské zlo – jejich redukování a odstranění znamená osvobození života. Tohoto „jiného“, osvobozujícího přetváření dosáhla civilizace ve svých zahradách, parcích a rezervacích. Avšak mimo tyto malé chráněné oblasti zacházela s přírodou stejně, jako zacházela s člověkem – jako s nástrojem destruktivní produktivity.

Do technologie pacifikace by estetické kategorie vcházely v té míře, jak jsou produktivní stroje konstruovány s ohledem na svobodnou hru schopností. Avšak navzdory všemu „technologickému erótu“ a podobným nedorozuměním, „práce se nemůže stát hrou“. Toto Marxovo tvrzení přísně vylučuje každou romantickou interpretaci „zrušení práce“. Idea takového millenia je v rozvinuté industriální společnosti stejně ideologická, jako byla ve středověku, a snad ještě ideologičtější. Neboť boj člověka s přírodou se stále více mění v jeho boj se společností, jejíž tlaky na individuum jsou stále více „racionální“ a tím i nutnější než kdy dříve. Zatímco však říše nutnosti existuje i nadále, její organizace vzhledem ke kvalitativně jiným cílům změnila nejen způsob, nýbrž i rozsah společensky nutné výroby. A tato změna by opět působila na lidské činitele výroby a jejich potřeby:

„Volný čas . . . samozřejmě přeměnil toho, kdo jím disponuje, v jiný subjekt, takže jako tento jiný subjekt pak také vstupuje do bezprostředního výrobního procesu.“<sup>11</sup>

Mnohokrát jsem zdůrazňoval dějinný charakter lidských potřeb. Nad animální rovinou budou ve svobodné a rozumné společnosti též jiné životní potřeby než ty, které jsou produkovány v iracionální a nesvobodné společnosti a pro tuto společnost. Opět je to pojem „redukce“, který může tento rozdíl ilustrovat.

11 Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. II, (Praha 1974), s.343 n.

V dnešní době je vítězství nad nedostatkem ještě stále omezeno na malé oblasti vyspělé industriální společnosti. Její blahobyt zakrývá peklo uvnitř a mimo její hranice; šíří též represivní produktivitu i „falešné potřeby“. Je represivní přesně v té míře, v jaké podporuje uspokojování potřeb, což vyžaduje ustavičné štvání, aby dohnal sobě rovné a obstál při stárnutí, a přitom se těšil ze svobody, užívání mozku a práce s destruktivními prostředky a pro ně. Zřejmé pohodlí, které tento druh produktivity přináší, a ještě více přímo podpora, kterou poskytuje systému výnosného panství, usnadňuje jeho import do méně rozvinutých oblastí světa, kde zavádění takového systému znamená stále ještě obrovský pokrok, a to v technickém i lidském ohledu.

Úzká vzájemná souvislost mezi technickým a politicko-manipulativním know-how, mezi výtěžnou produktivitou a panstvím, propůjčuje ovšem k vítězství nad nedostatkem zbraně k potlačování osvobození jiných zemí. Ve vysoké míře je to široká kvantita zboží, služeb, práce a odpočinku ve vysoce rozvinutých zemích, která je zdrojem tohoto potlačování. V důsledku toho se zdá, že v zemích s rozvinutým životním standardem předpokládá kvalitativní změna změnu *kvantitativní*, totiž *redukcí přehnaného rozvoje*.

Jestliže je cílem pacifikace, není životní standard dosažený ve většině rozvinutých průmyslových oblastí vhodným vývojovým modelem. V ohledu na to, co tento standard z člověka a přírody udělal, je třeba se opět tázat, zda to stojí za oběti, které jsou na jeho obranu přinášeny. Tato otázka přestala být nezodpověditelnou od té doby, co se „společnost nadbytku“ stala společností permanentní mobilizace proti riziku zničení a prodej jejího zboží splýnul se zvětšením tvrdé práce, která ohlupuje, a s frustrací.

Za těchto okolností osvobození od společnosti přebytku neznamena žádný návrat ke zdravé a robustní chudobě, morální čistotě a prostotě. Naopak, odstranění výnosného plýtvání by zvýšilo společenské bohatství použitelné pro distribuci. Konec permanentní mobilizace by pak redukoval společenskou potřebu odmítat ta uspokojování, která jsou vlastní individuu. Nyní jsou tato selhání kompenzována v kultu zdraví, síly a řádnosti.

V prospívajícím militaristickém státě a státě blahobytu se dnes jeví lidské kvality pacifikované existence jako asociální a nevlastenecké – jde o takové kvality jako odmítnutí veškeré tvrdosti, hromadnosti a brutality; neposlušnost vůči tyranii většiny; doznání strachu a slabosti (nejrozumnější reakce na tuto společnost!); podráždění inteligence, které se dělá nevolno z toho, co se děje; angažování se v nejasných a směšných akcích protestu a odporu. Tyto projevy humanity jsou také mařeny nutným kompromisem a potřebou krýt se, být s to podvádět podvodníky, žít a myslet navzdory jim. V totalitní společnosti mají lidské postoje tendenci stát se postoji únikovými a řídit se radou Samuela Becketta: „Don't wait to be hunted to hide . . .“ (Nečekej, až budeš chycen a schovej se).

Právě taková osobní zdrženlivost duchovní a fyzické energie ve společensky vyžadovaných aktivitách a postojích je dnes možná jen pro nemnohé; je



to jen nekonsekventní aspekt nového nasměrování energie, které musí předcházet pacifikaci. Mimo osobní sféru předpokládá sebeurčení volně disponovatelnou energií, která není vydávána na vynucenou materiální a duchovní práci. Musí být volnou energií i v tom smyslu, že není kanalizována do obstarávání zboží a služeb, jež individuum uspokojují, ale zároveň ho činí neschopným dosáhnout vlastní existence, neschopným postihnout možnosti, které jsou tímto uspokojováním potlačovány. Komfort, byznys a zajištěné zaměstnání ve společnosti, která se připravuje na jaderné zničení a proti němu, mohou sloužit jako univerzální příklad zotročující spokojenosti. Osvobození energie z činnosti požadované k udržení destruktivní prosperity znamená snížení vysokého standardu otroctví s cílem přimět individua rozvíjet tu racionalitu, která může prokázat možnost pacifikované existence.

Nový životní standard, přizpůsobený pacifikované existenci, také předpokládá redukci v budoucí populaci. Je pochopitelné, a dokonce rozumné, že průmyslová civilizace považuje vraždění miliónů lidí ve válce a každodenní oběti všech těch, kdo nemají dostatečnou péči a ochranu za legitimní. Když však jde o to zabránit plození dalšího života ve společnosti, která je stále ještě založena na plánovaném ničení života v národním zájmu a na neplánovaném ničení života v zájmu soukromém, odhaluje své morální a náboženské skrupule. Jsou pochopitelné a rozumné, protože taková společnost potřebuje stále větší počet zákazníků a podpůrců; neustále obnovovaná, přebytečná kapacita musí být zvládnuta.

Požadavky na zisk zaměřené masové produkce nejsou však nutně totožné s požadavky lidstva. Problémem není jen (a snad ani v první řadě) přiměřená obživa stále většího počtu obyvatel a péče o ně – je to především problém počtu, pouhé kvantity. Obžaloba, kterou vyslovil před půl stoletím Stefan George, je něčím více než jen básnickou licencí: „Již váš počet je drzostí!“

Tento zločin je zločinem společnosti, v níž rostoucí manipulace zostřuje boj o existenci tváří v tvář možnosti jeho zmírnění. Pud získat větší „životní prostor“ se neuplatňuje jen v mezinárodní agresivitě, nýbrž i uvnitř národního rámce. Zde pronikla expanze všemi formami spolupráce, společenského života a zábavy do samého středu soukromé sféry a prakticky vyřadila možnost té izolace, v níž může individuum, odkázáno samo na sebe, myslet, klást otázky a nalézat odpovědi. Tento druh soukromé sféry – jediná podmínka, která může dát na základě uspokojených životních potřeb smysl svobodě a nezávislosti myšlení – se již dávno stal nejdražším zbožím, přístupným jen pro ty nejbohatší (kteří jej ovšem nevyužívají). I v tomto ohledu prozrazuje „kultura“ svůj feudální původ a meze. Demokratickou se může stát jen odbouráním masové demokracie, tj. jestliže se společnosti podaří úspěšně obnovit výsady soukromé sféry tím, že ji zajistí pro všechny a u každého jednotlivce ji ochrání.

Odpírání svobody a dokonce její možnosti korespondují s jejím udělová-

ním tam, kde posiluje potlačování. Stupeň, v němž je obyvatelstvu dovoleno rušit mír tam, kde ještě mír a klid existuje, být nepříjemným a hyzdit věci, prosakovat familiárností a prohřešovat se proti dobrým formám, budí obavy. A to proto, že vyjadřuje zákonitě, ba organizované úsilí o neuznání odvěkých práv bližního, o znemožnění autonomie dokonce v malé, vyhrazené sféře existence. Ve vysoce rozvinutých zemích se stává stále větší část obyvatelstva jedním ohromným publikem, které není ani tak v zajetí totálního režimu, jako spíš v zajetí bezuzdnosti občanů, jejichž média zábavy a povznášení nutí jiné, aby se nechali ovlivňovat jejich zvuky, pohledy a pachy.

Může společnost, která není schopna ochránit soukromé bytí individua ani v jeho vlastních čtyřech stěnách, právem tvrdit, že si individua váží a že je společností svobodnou? Jistě, svobodná společnost je charakterizována větším množstvím vymožeností a základnějších, než jen soukromou autonomií. A přece, když autonomie schází, omezuje to dokonce ty nejočividnější instituce ekonomické a politické svobody – tím, že se v jejich skrytých kořenech žádná svoboda neuznává. Masívní socializace začíná doma a brzdí vývoj vědomí a svědomí. K dosažení autonomie jsou nutné podmínky, v nichž mohou znovu ožít potlačené dimenze zkušenosti; jejich osvobození vyžaduje potlačení heteronomních potřeb a způsobů uspokojování, které život v této společnosti organizují. Čím víc se stávají vlastními potřebami individua a jejich uspokojováním, tím více by se jejich potlačování nejevilo jako pouhá fatální deprivace. Avšak právě v důsledku tohoto fatálního charakteru může vytvořit primární subjektivní předpoklad kvalitativní změny – totiž *nového definování potřeb*.

Znáznorněme to jedním (bohužel fantastickým) příkladem: pouhá nepřítomnost veškeré reklamy a všech indoktrinujících informačních a zábavných médií by strhla individuum do traumatické prázdnoty, v níž by mělo šanci se obdivovat, přemýšlet, poznávat sebe (nebo spíše svou negativitu) a svou společnost. Připraveno o své nepravé otce, vůdce, přátele a reprezentanty, muselo by se znovu učit své abecedě. Slova a věty, které by tvořilo, by však mohly vypadat zcela jinak, stejně jako jeho aspirace a obavy.

Ovšem, taková situace by jistě znamenala nesnesitelnou noční můru. Zatímco lidé mohou podporovat neustálé zhotovování jaderných zbraní, radioaktivního záření a pochybných potravin, nemohou (právě z tohoto důvodu!) trpět, aby byli připravováni o zábavu a výchovu, které jim skýtají schopnost reprodukovat zařízení pro jejich obranu a (nebo) ničení. Nefungování televize a příbuzných médií by mohlo dosáhnout toho, čeho nedosáhly vnitřní rozpory kapitalismu – rozpadu systému. Produkce represivních potřeb se stala již dávno součástí společensky nutné práce – nutné v tom smyslu, že bez ní by se nemohl etablovaný způsob výroby udržet. Nejsou to ani problémy psychologie ani estetiky, nýbrž jde o materiální základnu panství.



## 10. ZÁVĚR

Rozvinutá jednorozměrná společnost mění poměr mezi racionálním a iracionálním. Na pozadí fantastických a šílených aspektů její racionality se stává sféra iracionálního doménou skutečně racionálního – idejí, které mohou „podporovat umění života“. Jestliže etablovaná společnost řídí každou normální komunikaci a posiluje či oslabuje ji v soulase se společenskými požadavky, pak asi nemají hodnoty, které jsou těmto požadavkům cizí, žádné jiné prostředí, v němž mohou být komunikovány, než abnormální médium umělecké literatury. Estetická dimenze si ještě uchovává svobodu výrazu, jež dává spisovateli a umělci schopnost nazývat lidi a věci jejich pravým jménem – dávat jméno jinak nepojmenovatelnému.

Skutečná tvář naší doby se ukazuje v románech Samuela Becketta; skutečné dějiny doby byly napsány ve hře Rolfa Hochhutha *Der Stellvertreter*. Ke slovu zde již nepřichází žádná imaginace, nýbrž rozum, a to ve skutečnosti, která všechno ospravedlňuje a všemu dává rozehřešení – kromě hříchů proti svému duchu. Imaginace se zříká této reality, která se jí vyrovnává a překonává ji. Osvětím stále ještě žije a nejen ve vzpomínce, ale v mnoha výkonech člověka – v kosmických letech, raketách a řízených střelách, v „labyrintu krytů pod snack-barem“, v hezkých elektronických továrnách, čistých, hygienických, s květinovými záhony, v jedovatém plynu, který lidem ve skutečnosti neškodí, v tajemství, na němž se všichni podílíme. Tak vypadá systém, v němž se nacházejí velké lidské vymoženosti přírodních věd, medicíny a technologie; úsilí o záchranu a zlepšení lidského života jsou jediným příslibem v neštěstí. Záměrná hra s fantastickými možnostmi, schopnost jednat s čistým svědomím *contranaturam*, experimentovat s lidmi a věcmi, měnit iluze ve skutečnost a fikce v pravdu, osvědčovat míru, v níž se stala imaginace nástrojem pokroku. Ovšem nástrojem, který je jako jiné nástroje v etablovaných společnostech metodicky zneužíván. Tím určuje chod a styl politiky, moc imaginace při manipulaci se slovy daleko překonává *Alenku v říši divů* a mění smysl v nesmysl a nesmysl ve smysl.

Dříve antagonistické sféry splývají na technické a politické půdě – magie a věda, život a smrt, radost a bída. Krása zjevuje svůj teror ve vysoce ceněných jaderných továrnách, laboratoře se stávají „průmyslovými par-

ky“ v příjemném prostředí; civilní obrana (hlavních stanů) vystavuje „prvo-  
třídní kryt proti atomovému úderu“, celý vyložený koberci („měkký“),  
opatřený klubovkami, televizory a šachovnicemi, „projektovaný jako míst-  
nost pro velkou rodinu v mírových dobách (sic!) a jako rodiný kryt proti  
atomovým úderům, kdyby vypukla válka“.<sup>1</sup> Jestliže hrůza takových představ  
nepronikne do vědomí, jestliže je přijímána skoro jako samozřejmost, pak je  
tomu proto, že tyto vymoženosti jsou a) ve smyslu etablovaného řádu zcela  
racionální a b) symboly lidské geniality a moci, která překračuje tradiční  
hranice fantazie.

Obscenní splývání estetiky a skutečnosti vyvrací filozofie, stavící „poe-  
tickou“ imaginaci proti vědeckému a empirickému rozumu. Technologický  
pokrok je provázen stále větší racionalizací, ba realizací imaginárního.  
Archetypy hororu stejně jako radosti, války stejně jako míru ztrácejí svůj  
katastrofický charakter. Jejich uplatnění v každodenním životě individuí již  
není projevem iracionálních sil – jejich náhradní moderní bozi jsou prvky  
technického panství a jsou mu podřízeni.

Redukováním a přímo rušením jejího romantického prostoru donutila  
společnost fantazii, aby se osvědčila na nové půdě, na níž jsou překládány  
její obrazy v dějinně účinné schopnosti a projekty. Překlad může být stejně  
špatný a zmatený jako společnost, která jej provádí. Oddělena od sféry  
materiální výroby a materiálních potřeb byla imaginace pouhou hrou,  
pochroumanou v říši nutnosti a diktovanou pouze fantastickou logikou  
a fantastickou pravdou. Jestliže technický pokrok toto oddělování ruší, pak  
dává obrazům svou vlastní logiku a pravdu; zužuje svobodnou schopnost  
ducha. Zmenšuje však také propast mezi imaginací a rozumem. Obě  
antagonistické schopnosti se stávají na společné půdě vzájemně závislými.  
Není vzhledem k výkonnosti rozvinuté industriální civilizace veškerá hra  
fantazie hrou s technickými možnostmi, které mohou být ověřovány  
mírou své uskutečnitelnosti? Romantická idea „imaginativní“ vědy se  
stává, jak se zdá, stále více empirickou.

Vědecký, racionální charakter imaginace je již dávno uznáván v matema-  
tice, v hypotézách a experimentech přírodních věd. Stejně je uznáván  
v psychoanalýze, jejíž teorie se zakládá na předpokladu specifické raciona-  
lity iracionálního; pochopená imaginace se, reorientována, stává terapeu-  
tickou silou. Její dosah však může být mnohem větší než pouhé léčení  
neuróz. Tento výhled nezprostředkovával žádný básník, nýbrž vědec:

„Celá materiální psychoanalýza . . . nás může pomáhat léčit od našich obrazů  
nebo aspoň omezovat jejich sílu. Lze proto doufat . . ., že imaginace může činit  
šťastným, jinými slovy dodává imaginaci čisté svědomí tím, že jí jsou poskytovány  
všechny výrazové prostředky, všechny materiální obrazy, které vznikají v přiroze-

<sup>1</sup> Podle *The New York Times* z 11. listopadu 1960, citovaném na výstavě v New York Civil  
Defense Headquarters, Lexington Ave. and Fifty-fifth Street.



ných snech v normální snové činnosti. Učinit imaginaci šťastnou, zajistit její celkový nadbytek, to právě znamená dopomoci jí k plnění její hlavní funkce jako psychického impulsu a podnětu.<sup>2</sup>

Imaginace nezůstala imunní vůči procesu zvěcnění. Svými představami jsme posedlí a trpíme jimi. To dobře věděla psychoanalýza a znala také důsledky toho. Kdybychom však chtěli „imaginaci dát všechny výrazové prostředky“, znamenalo by to regresi. Individua (zmrzačená i ve své představivosti) by organizovala a ničila ještě více, než jim je dovoleno nyní. Takové uvolnění by znamenalo úplný horor – ne katastrofu kultury, nýbrž svobodný rozmach jejích nejregresivnějších tendencí. Racionální je taková imaginace, která se stává *apriorním* základem představby výrobního aparátu a jeho nového zaměření na mírovou existenci, život beze strachu. A taková nemůže být nikdy imaginace těch, kteří jsou posedlí obrazy panství a smrti.

Osvobodit imaginaci tak, aby jí mohly být poskytnuty všechny výrazové prostředky, předpokládá potlačení mnohého, co je nyní svobodné a zvěcňuje represivní společnost. Takový převrat není věcí psychologie a etiky, nýbrž politiky brané v tom smyslu, v jakém se zde tohoto pojmu veskrze používalo: jako praxe, v níž se vyvíjejí, definují, uchovávají a mění základní společenské instituce. Je to praxe individuí, ať už je organizována jakkoli. A tak je třeba se ještě jednou vrátit k otázce: jak se řízená individua – která ze svého ochromení učinila vlastní svobodu a uspokojení, čímž umožnila rozšířenou reprodukci tohoto ochromení – mohou osvobodovat sama od sebe a od svých pánů? Zda je vůbec myslitelné prolomit tento *circulus vitiosus*?

Je to paradoxní, ale zdá se, že představa nových společenských institucí nepůsobí při pokusu o odpověď na tuto otázku tu největší potíž. Etablované společnosti samotné se mění nebo už změnily základní instituce ve směru zvýšeného plánování. Pokud je rozvoj a využívání všech disponibilních zdrojů univerzálního uspokojování vitálních potřeb základním požadavkem pacifikace, je neslučitelný s převládáním partikulárních zájmů, jež stojí v cestě dosažení tohoto cíle. Kvalitativní změna závisí na tom, aby se plánovalo pro celek a proti těmto zájmům a jen na této základně může vzniknout svobodná a rozumná společnost.

Instituce, v rámci nichž se může s pacifikací počítat, se vzpírají tradičnímu dělení na autoritativní a demokratické, centralizované a liberální formy vlády. Opozice vůči centrálnímu plánování ve jménu liberální demokracie, které je nyní odmítáno, ve skutečnosti slouží ideologické podpoře represivních zájmů. Cíl opravdového sebeurčení individuí závisí na účinnější sociální kontrole výroby a rozdělování prostředků potřebných k životu (měřeno podle dosažené úrovně kultury, hmotné i duchovní).

<sup>2</sup> Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel* (Paris, Presses Universitaires, 1953), s.18 (podtrženo Bachelardem).

Technologická racionalita, zbavená svých vykořisťovatelských rysů je jediným měřítkem a ukazatelem plánování a rozvoje všech disponibilních zdrojů. Sebeurčení by ve výrobě a rozdělování základních životních potřeb a služeb znamenalo plýtvání. Práce, kterou je třeba zvládnout, je práce technická, a jako práce skutečně technická vede ke snižování tělesné a duševní námahy. V této sféře je centralizovaná kontrola racionální, pokud vytváří podmínky pro smysluplné sebeurčení. To se pak může projevat ve své vlastní sféře – v rozhodnutích, k nimž patří výroba a rozdělování ekonomického přebytku a v individuální existenci.

V každém případě spojení centralizované autority s přímou demokracií prodělává, ovšem v závislosti na stupni vývoje, nekonečně mnoho proměn. Sebeurčení bude reálné v té míře, v níž se masové přeměny v individua, osvobozená od veškeré propagandy, indokrinace a manipulace, schopná poznávat skutečnosti, chápat je a hodnotit alternativy. Jinými slovy, společnost by byla rozumná a svobodná v té míře, v níž by byla organizována, uchovávána a reprodukována podstatně novým dějinným subjektem.

Na současném stupni vývoje rozvinutých industriálních společností odmítá tento požadavek jak materiální, tak i kulturní systém. Moc a výkonost tohoto systému, pronikavá asimilace ducha s fakty, myšlení s požadovaným chováním, přání s realitou – to všechno působí proti vzniku nového subjektu. Tento systém rovněž bojuje proti představě, že nahrazení panující kontroly výrobního procesu „kontrolou zdola“ by znamenalo nástup kvalitativní změny. Tato představa platila a platí tam, kde dělníci byli a stále ještě jsou živou negací a obžalobou etablované společnosti. Avšak tam, kde se tyto třídy staly oporou panujícího způsobu života, by jejich přístup ke kontrole tuto kontrolu jen jiným způsobem prodloužil.

A přece máme k dispozici všechna fakta, která kritickou teorii této společnosti a jejího osudového vývoje podporují: stále pronikavější iracionalita celku, plýtvání a restrikce produktivity, potřeba agresivní expanze; neustálá hrozba války, intenzifikovaná exploatace, dehumanizace. A všechno to ukazuje na dějinnou alternativu: plánovitě využívání zdrojů k uspokojení životních potřeb při minimu dřiny, přeměna volného času v čas svobodný, pacifikace boje o existenci.

Fakta a alternativy však před námi leží jako fragmenty, které nelze spojit, nebo jako svět němých objektů bez subjektů, bez praxe, která by tyto objekty uváděla do pohybu jiným směrem. Dialektická teorie není vyvrácena, nemůže však poskytnout žádný lék. Nemůže být pozitivní. Dialektický pojem ovšem transcenduje daná fakta tím, že je chápe. Právě v tom spočívá symbol jeho pravdy. Určuje dějinné možnosti, dokonce nutnosti; k jejich uskutečnění však může dojít jen na základě praxe, která odpovídá teorii. V současné době praxe s teorií nijak nekoresponduje.

Z teoretických i empirických důvodů vyjadřuje dialektický pojem svou vlastní beznadějnost. Lidská skutečnost je jejími dějinami, a v nich rozpory samy od sebe neexplodují. Konflikt mezi ultramoderním, výnosným pan-



stvím na jedné straně a jeho vymoženostmi, které vedou k sebeurčení a pacifikaci na straně druhé, se může vyostřit tak, že nebude možné popírat ho, může však trvat jako konflikt zvládnutelný a dokonce produktivní, neboť se stále větším technickým ovládnutím přírody roste i ovládnutí člověka člověkem. A toto ovládnutí redukuje svobodu, která je nutná *a priori* pro osvobození. Jedná se o svobodu myšlení v tom jediném smyslu, v němž může být myšlení v řízeném světě svobodné – jako vědomí jeho represivní produktivity a jako absolutní potřeba prolomit tento celek. Tato absolutní potřeba však nevládne právě tam, kde by se mohla stát hybnou silou dějinné praxe, příčinou kvalitativní změny. Bez této materiální síly zůstává i to nejbystřejší vědomí bezmocné.

Nezáleží na tom, jak se může veřejně manifestovat iracionální charakter celku a s ním i nutnost změny. Samo pochopení nutnosti nikdy nestačilo k postižení možných alternativ. Konfrontovány s všudypřítomným působením daného systému života, jevíly se jeho alternativy vždy jako utopické. A pochopení nutnosti, uvědomění si špatného stavu, nebude dostačovat na tom stupni, v němž vymoženosti vědy a úroveň produktivity utopické rysy alternativ odstranily – kde je utopická spíš etablovaná skutečnost než její opak.

Znamená to, že kritická teorie společnosti rezignuje a přenechává pole empirické sociologii, která zbavena každého jiného teoretického vedení vyjma metodologického, padá za oběť mylným závěrům deformované konkrétnosti a svým proklamováním ideologicky slouží vyřazení všech hodnotových soudů? Nebo dialektické pojmy opět jednou osvědčují svou pravdu – tím, že chápou svou situaci jako situaci společnosti, která je jimi analyzována? Odpověď by byla nasnadě, pokud bychom kritickou teorii posuzovali v jejím nejslabším článku – v její neschopnosti odhalovat osvobozující tendence *uvnitř* etablované společnosti.

Když kritická teorie společnosti vznikla, byla konfrontována s reálnými (objektivními a subjektivními) silami etablované společnosti, jež se pohybovaly (nebo k tomu mohly být vedeny) ve směru rozumnějších a svobodnějších institucí prostřednictvím rušení institucí existujících, jež se začaly stávat brzdou pokroku. To byl empirický základ, nad nímž se tyčila teorie. Z tohoto empirického základu se odvozovala idea uvolnění *inherentních* možností rozvoje, jinak blokováného a překrouceného – rozvoje materiální a duchovní produktivity, schopností a potřeb. I bez odhalení takových sil by byla kritika společnosti ještě platná a racionální, nebyla by však s to překládat svou racionalitu do pojmů dějinné praxe. Co z toho plyne? Že „uvolnění inherentních možností“ již nevyjadřuje přiměřené dějinné alternativy.

Spoutanými možnostmi rozvinutých industriálních společností jsou: rozvoj výrobních sil v rozšířeném měřítku, rozšířené ovládnutí přírody, rostoucí uspokojování potřeb stále většího počtu lidí, vytváření nových potřeb a schopností. Tyto možnosti jsou však postupně realizovány pro-

středky a institucemi, které ruší jejich osvobozující potenciál. Takový proces omezuje nejen prostředky, nýbrž i cíle. Organizovány v totalitní systém rozhodují nástroje produktivity a pokroku nejen o současných, nýbrž i o možných aplikacích.

Na nejrozvinutějších stupních figuruje panství jako administrace a v nejrozvinutějších sférách masového konzumu se spravovaný život stává dobrým životem celku, k jehož obraně jsou sjednocovány protiklady. To je čistá forma panství. Její negace se zpětně jeví jako čistá forma negace. Všechn obsah se zdá být redukován na jeden abstraktní požadavek konce panství – jediný opravdu revoluční požadavek a událost, které by ospravedlnily vymoženosti industriální civilizace. Tváří v tvář jeho účinnému odmítání se tato negace projevuje v politicky bezmocné formě „absolutního odmítnutí“, jež se jeví jako tím nerozumnější, čím více daný systém rozvíjí svou produktivitu a usnadňuje těžkosti života. Rečeno slovy Maurice Blanchota:

„To, co odmítáme, má svou hodnotu a význam. Právě proto je odmítání nutné. Existuje rozum, který již neakceptujeme, existuje projev moudrosti, který v nás vyvolává odpor, existuje výzva k souhlasu a usmíření. Dochází ke zlomu. Jsme nuceni k upřímnosti, která netrpí další spoluúčast.“<sup>3</sup>

Jestliže je však abstraktní charakter odmítnutí výsledkem totálního zvěcnění, pak pro odmítnutí musí stále ještě existovat konkrétní důvod, neboť zvěcnění je iluzí. Ze stejného důvodu musí být sjednocení protikladů *při vší své realitě* sjednocením iluzorním, které neodstraňuje ani rozpor mezi rostoucí produktivitou a jejím represivním používáním ani naléhavou potřebu rozpor řešit.

Boj o řešení však tradiční formy přerůstá. Totalitní tendence jednorozměrné společnosti činí tradiční prostředky a cesty protestu neúčinnými – snad dokonce nebezpečnými, protože trvají na iluzi suverenity lidu. Tato iluze obsahuje kus pravdy: „lid“, dříve ferment společenské změny, „se povznesl“ k tomu, aby se stal fermentem společenské soudržnosti. Spíše než redistribuce bohatství a vyrovnávání tříd je pro industriální společnost charakteristická nová stratifikace.

Ovšem pod konzervativní lidovou bází se nachází substrát psanců a autsajdrů: vykořisťování a pronásledování příslušníci jiných ras a jiných barev, nezaměstnaní a práce neschopní. Ti existují za hranicemi demokratického procesu; jejich život je vyjádřením nejbezprostřednější a nejreálnější potřeby ukončení nesnesitelných podmínek a institucí. Jejich opozice je tedy revoluční, nikoli však jejich vědomí. Jejich opozice zasahuje systém z vnějšku a není tedy odchylkou od systému, je elementární silou, znásilňující pravidla hry a odhalující ji tak jako hru falešnou. Když se

3 „Le Rufes“, in: *Le 14 juillet*, No.2, Paris, Oktobre 1958.



shromáždí a vyjdou do ulic, beze zbraní, bez ochrany, aby požadovali ta nejprimitivnější občanská práva, vědí, že budou stát tvář v tvář psům, kamenům, bombám, vězením, koncentračním táborem dokonce i smrti. Jejich síla je v pozadí každé politické demonstrace za oběti zákona a pořádku. Fakt, že začali odmítat účastnit se hry, může být faktem označujícím začátek konce jedné periody.

Nic nesvědčí pro to, že to bude konec dobrý. Ekonomické a technické kapacity etablovaných společností jsou dostatečně velké, aby umožnily urovnání a ústupky potlačované straně; jejich ozbrojené síly jsou dostatečně vycvičeny a vyzbrojeny, aby se s krizovými situacemi vypořádaly. Strašidlo je však opět zde, v nitru rozvinutých společností i mimo jejich hranice. Snadno se nabízející historická paralela s barbary, ohrožujícími říši civilizace, prejudikuje sporný bod; druhá perioda barbarství se stejně tak může stát pokračováním říše samotné civilizace. Existuje však šance, že se v této periodě opět sejdou dějinné extrémy: nejrozvinutější vědomí humanity a jeho nejvíce vykořisťovaná síla. Není to však nic než šance. Kritická teorie společnosti nemá žádné pojmy, které by mohly překlenout propast mezi přítomností a její budoucností; tím, že nic neslibuje a neukazuje žádný úspěch, zůstává negativní. Tím chce zachovat věrnost těm, kteří bez naděje obětovali a obětují svůj život Velkému odmítnutí.

Na začátku fašistické éry Walter Benjamin napsal: *Nur um Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben. (Naděje je nám dána jen kvůli beznadějným).*

## OBSAH

Důsledná cesta Herberta Marcuseho .....	7
Předmluva	
Paralýza kritiky: společnost bez opozice .....	25
Jednorozměrná společnost	
1. Nové formy kontroly .....	32
2. Uzavření politického univerza .....	43
3. Vítězství nad nešťastným vědomím: represivní desublimace .....	66
4. Uzavření univerza jazyka .....	83
Jednorozměrné myšlení	
5. Negativní myšlení: poražená logika protestu .....	108
6. Od negativního myšlení k pozitivnímu: technologická racionalita a logika panství .....	121
7. Triumf pozitivního myšlení: jednorozměrná filozofie .....	137
Šance alternativ	
8. Dějinné zaujetí filozofie .....	158
9. Katastrofa osvobození .....	171
10. Závěr .....	184