

Historie, Civilizace a Pokrok

Nástin kritiky moderního relativismu

Murray Bookchin

Těžko kdy byly více a radikálněji než dnes zpochybněny koncepce vytvářející to nejlepší ze západní kultury: pojmy smysluplné Historie, univerzální Civilizace a možnosti Pokroku. Během minulých desetiletí ve Spojených státech i v zahraničí vytvořila společenství a subkultury samostatných postmoderních intelektuálů zcela nový soubor kulturních konvencí, pramenících z korozivního sociálního, politického a morálního relativismu. Tento soubor zahrnuje tvrdý nominalismus, pluralismus a skepticismus, extrémní subjektivismus a dokonce i otevřený nihilismus a antihumanismus v různých odstínech a kombinacích, někdy zcela misantropické povahy. Tato relativistická kolekce je postavena proti soudržnému myšlení jako takovému a proti „principu naděje“ (použijeme-li termín Ernsta Blocha), kterým se vyznačovala radikální teorie nedávných let. Zmíněné pojmy pak od takzvaných radikálních vědců prosakují do obecného povědomí, kde na sebe berou podobu personalismu, amoralismu a „neoprimitivismu“.

Příliš často v tomto převládajícím „paradigmatu“, jak se to nazývá, eklekticismus nahrazuje hledání historického smyslu, sebelítostná beznaděj nahrazuje naději, utopie nahrazuje příslib racionální společnosti a v propracovanějších formách neurčitě definovaná „vzájemnost“ - nebo v tvrdších formách mytologická poetika - nahrazuje všechny druhy rozumu, zvláště pak dialektický rozum. Ve skutečnosti byla samotná koncepce rozumu napadena úmyslným antiracionalismem. Rozmazáváním kontur, nuancí a gradací velkých tradic západního myšlení tito relativističtí post-historici, post-modernisté a (abychom zavedli nový pojem) „post-humanisté“ našich dnů přinejmenším odsuzují soudobé myšlení k temnému pesimismu, nebo v horším případě podvracejí jakýkoli jeho smysl.

Současní kritici historie, civilizace a pokroku, vyznačující se náklonností k útržkovitosti a redukcionismu, rozvrátili soudržnost základních západních koncepcí natolik vážně, že tyto budou zřejmě muset být znovu definovány, pokud mají zůstat srozumitelné pro současné i budoucí generace. Co je ale mnohem znepokojivější, tito kritici neučinili vůbec žádné pokusy definovat to, co roztrhali na kousky. Co je tedy historie? Její kritici jsou náchylní k tomu tříštit koncept na eklekticky shromážděné události, složené z množství nespojitých epizod, nebo, což je ještě horší, na mýty, které přísluší k odlišným genderům, etnickým či národnostním skupinám, a které jsou považovány za ideologicky srovnatelné. Nominalističtí kritici historie vidí minulost spíše jako sled příhod, zatímco subjektivističtí kritici přikládají význam idejím v procesu předurčování historických událostí, které mezi sebou nemají pražádnou návaznost. A co je tedy civilizace? Neoprimitivisté a jiní kulturní redukcionisté tento pojem tak zatemnili, že dnes je třeba oddělit jeho racionální součásti od minulých i současných iracionalit. A konečně, co je pokrok? Relativisté odmítli jeho směřování ke svobodě v zájmu módní zajištěné autonomie, často redukovatelné na pouhé osobní sklony. Mezitím antihumanisté zbavili nejvlastnější koncepci pokroku všeho smyslu a relevance pomocí sebeočerňování, jež je typické pro ducha naší doby.

Skepticismus popírající jakýkoli smysl, soudržnost a kontinuitu historie, popírá samotnou existenci jakýchkoli předpokladů (vůbec nemluvě o nutnosti je dále zkoumat) a znemožňuje diskusi. Předpoklady se staly tak podezřelými, že noví relativisté považují jakýkoli pokus

o jejich zakotvení za důkaz kulturní patologie mnohem více, než by freudovský analytik mohl nahlížet na pacientův odpor k léčení jako na symptom psychické patologie.

Těmto tendencím se dovolilo zajít tak daleko, že dnes nemůžeme například kritizovat ne-soudržnost, aniž bychom se nevystavili obvinění ze stavění předpokladů ke „koherenci“ nebo obvinění z europocentrismu. Obrana jednoznačnosti věcí je rovněž nepřijatelná a odráží se v obvinění z pokusu o údajné upevňování „tyranie rozumu“, zatímco pokus vyzdvihnout platnost rozumu je odmítnut. Za represivní se pokládá i předpoklad existence rozumu. Jakýkoli pokus o definici je odmítnut jako intelektuálně donucující.

Racionální diskuse je odmítána jako utlačování negramotných způsobů vyjadřování, jako jsou patrně například rituály, vytí a tanec, nebo na zdánlivě filozofičtější úrovni intuice, předvídatost, psychologická motivace, „vrozené“ vhledy – jež jsou závislé na našem genderu nebo etnické příslušnosti – nebo stejnorodé vztahy, které často ústí do otevřeného mysticismu. Tato soustava relativistických názorů, která se rozpíná od primitivního až k intelektuálně exotickému, nemůže být racionálně kritizována, protože sama odmítá racionální koncepční výrazivo jako takové – údajně proto, že je „uvězněné“ v nárocích rozumu. Pro nové relativisty končí svoboda tam, kde začíná hájemství racionality, což je ve viditelném rozporu s názorem starých Athéňanů, pro které násilí začínalo tam, kde končila racionální diskuse. Pluralismus, mnohovýznamovost, popření existence jakýchkoli základních prvků, přeceňování jedinečnosti, etické a sociální nahodilosti a psychologičnosti – vše se zdá být součástí masivního kulturního úpadku dnešní doby.

Na amerických univerzitách dnes relativisté všech odstínů až příliš často ustupují směrem k foucaultovským „omezeným zážitkům“, k pohledu na historii jako na rozkouskované „kolektivní představy“ (Durkheim), „kulturní vzory“ (Benedict), nebo „imaginaci“ (Castoriadis) nebo k nihilistické asociálnosti postmodernismu. Když současní relativisté prezentují definice konceptů, proti kterým se staví, pak je typicky přehánějí a zveličují. Hanobí hledání myšlenkových základů – snahu, kterou charakteristicky změnili na „-ismus“; „fundamentalismus“, něco „totalitního“. A to bez ohledu na naléhavou potřebu existence základních principů. Ty, které se omezují na oblasti reality, kde je jejich existence potvrzená a poznatelná, anti-principialistům nevyhovují, protože pro ně buď musí principy zahrnovat celý kosmos, nebo nemohou vůbec existovat. Kdyby několik principů nebo základních prvků mohlo zahrnout všechno existující, všechny vývojové fáze odvíjející se od subatomární sféry až k anorganické hmotě, od těch nejjednodušších životních forem až k těm nejsložitějším a nakonec i oblast astrofyziky, realitu by jistě zahalilo tajemství.

Někteří historičtí relativisté přehánějí vliv subjektivního na historii na úkor materiálního. Subjektivní faktory jistě mají vliv na jasně objektivní vývoj. Z helénské doby například víme z doslechu, že Herón vynalezl parní stroj, ale pokud je známo, tak ho nikdy nepoužil, aby nahradil lidskou práci, jak tomu bylo o dva tisíce let později. Subjektivističtí historici by v tomto případě jistě zdůraznili subjektivní faktory, ale pouze vztah mezi ideologickými a materiálními faktory vysvětluje, proč jedna společnost – kapitalismus – používala parní stroj v širokém měřítku pro výrobu zboží, zatímco jiná – helénská – pouze na otevírání chrámových dveří za účelem masového ohlupování lidí. Přehnaně subjektivističtí historici by učinili lépe, kdyby prozkoumali nejen to, jak různé tradice a úrovně vnímání způsobily rozdílné používání strojů, ale také to, jaké materiální a zvláště pak sociální faktory je podmínily a vytvořily. (1)

Dalšími historickými relativisty jsou nominalisté, kteří v historii přehnaně zdůrazňují jedinečnost, což často přímo křičí po dalším zkoumání základních problémů. Malá skupina lidí ve starověké Judeji, může někdo říci, vytvořila lokální, etnicky charakterizovaný soubor monoteistických věroučných zásad, který se v chronologickém posunu stal základem pro křesťansko-judaistické světové náboženství. Mají mezi sebou tyto události nějaké souvis-

losti? Byla jejich následnost pouze náhodná? Hodnotit tento vývoj čistě nominalistickým způsobem a bez prozkoumání toho, proč římscí císaři přijalo křesťansko-judaistickou syntézu pro impérium složené z velice odlišných kultur a jazykových skupin, které zoufale potřebovalo ideologickou jednotu, znamená dospět spíše ke zmatku než k objasnění situace.

Asi nejproblematictějším aspektem relativismu je jeho morální svévole. Morální relativismus, založený na otřepaném výroku: „Co je dobré pro mne, je dobré pro mne. A co je dobré pro tebe, je dobré pro tebe,“ naléhavě potřebuje hlubší objasnění. (2) V dnešní době, která je co do porovnání s minulostí naprosto beztvářá, nás relativismus ponechává osamocené se solipsistickou morálkou a v jistých subkulturách s politickou koncepcí založenou na chaosu. Dnešní obrat mnohých anarchistů k vysoce osobní, zdánlivě autonomní subkultuře, na úkor vážné a samozřejmě zodpovědné sociální uvědomělosti a akce, podle mne odráží tragickou rezignaci na seriózní zapojení se do politické a revoluční sféry. Dnes to představuje nezanedbatelný problém – působíme totiž v době, kdy stále více lidí bez jakékoli znalosti historie pokládá kapitalismus za přirozený a věčně trvající společenský systém. Politická koncepce založená na čistě relativistických preferencích a v koncepcích osobní autonomie, která vyplývá většinou z individuálních tužeb, může zplodit krutý a sebestředný oportunismus. Samotný kapitalismus ve skutečnosti postavil svou původní ideologii na ztotožnění svobody s osobní autonomií jednotlivce, kterou Anatole France jednou roztomile popsal jako „svobodu“ každého přespávat pod stejným mostem přes Seinou. Individualita je neoddělitelná od komunity a autonomie má jen těžko nějaký smysl, pokud není zakotvena ve spolupracující komunitě. (3) Ve srovnání s potenciálem lidstva ke svobodě je relativistická a personální „autonomie“ sotva něčím více než psychoterapií rozšířenou do formátu sociální teorie.

Příliš mnoho relativistických kritiků historie, civilizace a pokroku se spíše než skutečnými sociálními teoretiky zdá být ustrašenými bývalými radikálními ideology, kteří se ne zcela vyrovnali se selháním levice a „radikálního socialismu“ minulých let. Nesoudržnost, která je současnou teorií oslavována, je v nikoli zanedbatelné míře pouze jednostrannou a přehnanou reakcí francouzských akademických levičáků na události z května a června 1968, na postoje francouzské komunistické strany a z větší části na mutace Svaté matičky Rusi od carismu přes stalinismus až k jelcinismu. Příliš často se toto zaslepení stává zadními vrátky bývalých revolucionářů pro znovuzakotvení se ve vědecké sféře, příklon k sociální demokracii nebo jednoduchý obrat směrem k vyprázdněnému nihilismu, který jen těžko představuje nějaké nebezpečí pro dnešní společnost.

Z relativismu byla vystavěna bariéra skepticismu mezi nimi a zbytkem společnosti. Tato bariéra je ale stejně tak snadno intelektuálně zranitelná jako jednostranný absolutismus, který tradiční levice odvozovala od Hegela, Marxe a Lenina. Je ale seriózní zdůraznit, že navzdory obecným představám o dnešní levici ve skutečnosti neexistoval žádný reálný socialismus, a to navzdory dřívějším výrokům východoevropských vůdců. Stejně tak ani Hegel nebyl pouhým teleologem, Marx nebyl pouhým „produktivistou“ a Lenin ideologickým otcem bezohledného oportunisty a kontrarevolucionáře Stalina. (4) V reakci na noční můru jménem sovětský systém dnešní relativisté nejen přehnali a zveličili Hegelovy, Marxovy a Leninovy nedostatky, ale také si uvařili deologickou medicínu, jež je má chránit před stále nezažehnanými démony tragicky zkrachovalého včerejška. Učinili tak namísto toho, aby vybudovali důvěryhodnou filosofii, schopnou pustit se do řešení problémů, jimž dnes čelíme na všech rovinách společnosti a myšlení.

Pozice dnešních „neo“ a „post“ marxistů, založené na slaboduchém tržním socialismu a minimální státnosti, ukazují, kam až nás může zavést relativismus a koncepce autonomie. (5) Je rovněž poctivé se zeptat, jestli by nám dnešní módní politický relativismus poskytl jinou než jen papírovou překážku nastolení možné nové totality. Postoj, který odmítá odvozovat kontinuitu z Historie, soudržnost z Civilizace a smysl z Pokroku a přímo či nepřímo zto-

tožňuje rozum s totalitarismem, znatelně zjednodušuje nelítostnou podstatu a kořeny samotného totalitarismu. Ve skutečnosti byly činy nejhorších totalitářů naší éry, Stalina a Hitlera, řízeny mnohem méně objektivně založenými principy nebo základními myšlenkami, které tak cynicky vytrubovali do světa, než určitým druhem relativistické a situační etiky. Pro Stalina, který nebyl o nic více socialista, nebo komunista než anarchista nebo liberál, byla teorie ideologickým fíkovým listem pro skrytí koncentrace moci. Přehlížet Stalinův na-prostý oportunistus by bylo přinejmenším krátkozraké, ne-li přímo cynické. Za jeho zřízení mohl Stalina zcela vážně pokládat za marxistu-leninistu pouze beznadějně dogmatický „komunista“, kterému se podařilo se přizpůsobit a přežít všechny různé Stalinovy změny ve stranické linii. Hitler zase vykazoval neuvěřitelnou ohebnost v obcházení teorie kvůli zcela pragmatickým účelům. Během prvních měsíců u moci nechal zdecimovat všechny „věrné stoupence“ nacionálního socialismu z řad svých SA na příkaz prušácké důstojnické kasty, která se obávala a štilila nacistické chátry.

V nepřítomnosti objektivního zakotvení – jehož vytváření je nejvlastnější lidská dovednost umožněná přírodním, sociálním, morálním a intelektuálním vývoj našeho druhu – jsou koncepce jako svoboda a tvořivost zredukovány na pouhé intersubjektívni vztahy založené na osobních a individualistických preferencích (na ničem více!), které jsou společensky „vyřešeny“ pouze jiným druhem tyranie, zejména tyranii konsensu. Postrádaje jakékoli základní prvky, jakoukoli formu a udržitelnost, může být koncepce intersubjektivita až děsivě nivelizující kvůli zdánlivě demokratické logice konsenzuality – logice, která vylučuje disensus a ideologickou nesourodost, tak potřebnou pro podněcování inovací. V konsensuální „ideální komunikační situaci“, kterou rozvinul Jurgen Habermas, aby zamlžil socialistickou vizi 70. let, tato intersubjektivita, transcendentální subjekt, neboli „Ego“ jako zmutovaná rousseaovská „obecná vůle“, nahrazuje bohatou propracovanost koncepce rozumu. Dnes se tento druh subjektivismu nebo „intersubjektivitu“ v podobě Habermasova neo-kantiánství nebo Baudrillardova egoismu propůjčuje ke koncepci „sociální teorie“ jako záležitosti osobní volby. Pouhé konstrukce sociálně přizpůsobivých lidských myslí, volně se vznášejících v moři relativismu a ahistorismu, odmítají potenciální objektivní základnu pro svobodu ve jménu bránění „totalitním totalitám“ a „tyranii“ Absolutního. Samotný rozum je tedy podstatně redukován na „intersubjektivitu“. Postavena proti literárním oslavám „subjektivního rozumu“ personalismu a jeho amerických odrůd (mysticismu, individuálnímu vykoupení a konformitě) a post-osmašedesátickým francouzských pokračovatelům (post-moderním, psychoanalytickým, relativistickým a neo-situacionistickým vrtochům), by se snad zdála přitažlivější i Marxova oddanost systematickému myšlení.

Ideje, které jsou objektivně zakotveny (na rozdíl od těch, které jsou zajištěny relativisticky), nám mohou poskytnout určitý soubor principů, jež můžeme seriózně uchopit. Základní soudržnost – a v ještě lepším případě racionalita – zakotvených názorů je přinejmenším činí jasnými, hmatatelnými a osvobozujícími od vrtochů nepřehledného personalismu, který je dnes tak módní. Na rozdíl od bezzásadového subjektivismu, jenž je často pod termínem autonomie redukovatelný na osobní preference, jsou objektivní základy ve svobodné společnosti přinejmenším objektem myšlenkové konfrontace. Mají daleko k odmítání racionální kritiky, ale naopak jí vítají. Mají daleko k neoddiskutovatelné nominalistické úskočnosti, ale otevírají se zkoušce vlastní soudržnosti. Navzdory korozivnímu (podle mého názoru cynickému) relativismu Paula Feyrabenda patřily přírodní vědy během posledních třech století k nejvíce emancipujícím lidským objevům v historii idejí - částečně proto, že hledaly sjednocující a fundamentální vysvětlení skutečnosti. (6) O co bychom se konečně měli vždy zajímat, je obsah objektivních principů, ať už patřících do oblasti vědy, sociální teorie či etiky, a nikoli lehkomyšlně odsuzovat jejich nároky na soudržnost a objektivitu jako takovou.

Navzdory opačným nárokům má také relativismus svoje vlastní skryté základy a metafy-

ziku. Jako takové jsou tyto pojmy zamaskovány, protože by mohly vyprodukovat ideologickou tyranii, daleko více paralyzující než totalitarismus, který je přisuzován objektivismu a přísně racionálnímu fundamentalismu. Zatímco by se měly naše zájmy soustředit na základy svobody a podstatu rozumu, moderní relativismus „decentralizoval“ tyto klíčové body do vyšepталých projevů osobní víry v atmosféře všeobecného skepticismu. Mohli bychom ocenit relativisty, kteří se drží své striktně osobní víry a opakuji Lutherův známý výrok z Wormsu: „Hier stehe Ich, Ich kann nicht anders“ (Stojím zde a nemohu jinak), ale upřímně řečeno, dokud neuslyšíme rovněž nějaký racionální argument, který by podepřel tento postoj, něco víc než subjektivní náklonnost, proč by se o to ksakru měl vůbec někdo zajímat?

Vracíme se zde k otázce, co je vlastně zač Historie, Civilizace a Pokrok.

Historie – a to se budu přít – znamená racionální obsah a kontinuitu událostí (s ohledem na kvalitativní „skoky“), zakotvený v lidském potenciálu svobody, sebeuvědomění a spolupráce v sebeformujícím se vývoji stále svobodnějších forem sdružování. Je to takřčená racionální „infrastruktura“, která dává do vzájemných souvislostí a vztahů lidské činy a instituce minulosti i dneška směrem k osvobozené společnosti a osvobozenému jedinci. To znamená, že historie je přesně řečeno racionální část vývoje lidstva. Je to právě to, co je racionální, navíc v dialektickém slova smyslu, co se samo ze sebe rozvíjí, rozšiřuje a zakládá v různých stupních prostřednictvím narůstající diference a uskutečňuje nejvlastnější lidské potenciály svobody, sebeuvědomění a spolupráce. (7)

Bude ihned namítnuto, že ve všech dobách, na všech územích a ve všech kulturách se na nás řítí iracionální události, nemající žádný vztah k tomuto uskutečnění. Ale věc se má tak, že dokud se brání racionální interpretaci, zůstávají právě jen událostmi a nikoli historií, jakkoli se mohou jejich důsledky vztahovat na jiné události. Je jisté, že jejich dopad může být velice rozsáhlý, ale nejsou samy zakotveny v lidském potenciálu svobody, sebeuvědomění a spolupráce. (8) Mohou být sebrány do kronik, tvořících materiál, ze kterého Froissart vybudoval své povíčky anekdotické „historie“, ale nikoli do Historie v tom smyslu, jaký zde vykládám. Události mohou dokonce historii takřčeně předstihnout a případně jí přetavit na iracionalitu a zlo, ale bez stále více sebereflektující se Historie, kterou dnešní relativismus hrozí vyhladit, bychom dokonce ani nevěděli, že se to někdy stalo.

Jestliže popřeme, že lidstvo má potenciální možnost dosáhnout svobody, sebeuvědomění a vzájemné spolupráce – bráno jako celek – pak bychom společně s mnoha samostatnými „socialisty“ a dokonce bývalými anarchisty jako Danielem Cohn-Benditem, mohli dojít i závěru, že „kapitalismus zvítězil“, jak řekl jeden můj zklamaný přítel, že historie dospěla do svého konečného bodu v „buržoazní demokracii“ (jakkoli proměnlivý tento pojem ve skutečnosti může být). Spíše než se pokusit rozšiřovat hájemství racionality a svobody, měli bychom prý asi dělat vše pro to, abychom se pevně uhníždili v lůně kapitalismu a učinili si z něj co nejpohodlnější místo. Takové chování jako pouhá adaptace na to, co existuje, je pouze animalistické. Sociobiologové by to mohli případně pokládat za geneticky nevyhnutelné, ale moje kritika nemusí být sociobiologická, aby rozpoznala, že historické záznamy vykazují vysokou míru přizpůsobivosti k horšímu – k iracionalitě a násilí, potěšení z destrukce a sebedestrukce – a konečně, abych bral v potaz zjištění, že historie znamená rozvoj lidských schopností směrem ke svobodě, sebeuvědomění a spolupráci. Lidé se samozřejmě zapojovali do ničení a vyžívali se ve skutečných a vysněných krutostech jeden k druhému, které vytvořily peklo na zemi. Způsobili hrůzy Hitlerových táborů smrti a Stalinových gulagů, ani nemluvě o pyramidách z lebek, které za sebou v minulých stoletích zanechali mongolští a tatarští nájezdníci v oblasti Eurasie. Tyto události se však těžko mohou rovnat dialektice rozvoje a dospívání potenciálu sociálního vývoje a ani lidská schopnost chovat se krutě jeden k druhému se nemůže porovnávat s naším potenciálem dosáhnout svobody, sebeuvědomění a vzájemné spolupráce.

Zde od sebe musí být odlišeny lidské schopnosti a možnosti. Lidská schopnost zraňovat druhé náleží do přírodní říše, do toho, co lidé sdílejí se zvířaty v biologickém světě „přirozenosti“. Přirozenost je doménou přežití, základních pocitů bolesti a strachu, a v tomto smyslu naše chování zůstává zvířecí, což není v žádném případě zaměnitelné s objevením se sociální, řekněme „druhé přirozenosti“. Neznalá zvířata se pouze snaží přežít a určitým způsobem se přizpůsobit druhým nebo světu, ve kterém žijí. Lidé jsou naopak zvířata velice odlišného druhu: jsou to uvědomělá zvířata, mají inteligenci, aby mohla uvažovat a vynalézat, dokonce i v zájmu potřeb, které sdílejí s ostatními formami života. Lidský rozum a znalosti společně sloužily k sebe-uchování a sebe-rozpínání prostřednictvím používání formální účelné logiky, kterou vládci použili pro společenskou kontrolu a manipulaci společnosti. Tyto metody jsou ale zakořeněny v říši zvířecosti jako prostý výběr účelných prostředků k přežití. Lidé mají rovněž schopnost úmyslně způsobovat bolest a strach, používat svůj rozum ve službě zvrácených vášní nebo pro krutost samotnou. Pouze uvědomělá zvířata – ironicky zvířata schopná inteligentních inovací – zažívají Schadenfreunde, potěšení z utrpení druhých, mohou způsobovat strach a bolest chladně vypočítavým nebo dokonce radostným způsobem.

Foucaultovské povýšení těla na prostor pro sadomasochistické potěšení může být snadno rozpracováno do metafyzického ospravedlnění násilí, které je jistě závislé na tom, co těší ego toho kterého zločince. (9) V tomto smyslu jsou lidská stvoření inteligentní v tom smyslu, že nechtějí žít v racionální společnosti, v rámci institucí vytvořených rozumem a etikou, které omezují jejich schopnost chovat se iracionálně a násilně. (10) Dokud tomu tak není, zůstávají nebezpečně svéhlavými a nekultivovanými bytostmi, obdařenými enormními ničivými i tvořivými schopnostmi. Lidstvo může mít „schopnost konat zlo“, jak tvrdí jeden můj kolega, ale to, že v průběhu společenského vývoje lidé prokázali obrovskou schopnost spáchat ty nejodpudivější zločiny, ještě neznamena, že se lidské schopnosti skládají čistě z konání zla a nihilistické destrukce. Schopnost určitých Němců postavit Osvětim jako prostředek k vyhlazení celého národa děsivě průmyslovým způsobem nebyla vlastní vývoji Německa ani vývoji průmyslové racionalizace jako takové. Jakkoli byli během minulých dvou století Němci antisemitští, obyvatelé východní Evropy na tom byli přinejmenším stejně a je ironické, že průmyslový vývoj v Západní Evropě patrně vykonal mnohem více pro politické zrovnoprávnění Židů v 19. a 20. století než všechny ty křesťanské ctnosti, kterými se vyznačoval předprůmyslový život během středověku.

Zlo jistě může mít svou „logiku“ což znamená, že může být vysvětleno. Ale nejvíce koncepcí vysvětluje vývoj zla v pojmech nahodilých zločinů a událostí, jestliže to vůbec můžeme uznat jako vysvětlení. Hitlerovo ovládnutí Německa, které bylo umožněno mnohem více ekonomickými a politickými změnami, než rasistickými názory, které zastával, byla přesně jen hrozná UDÁLOST, která nemůže být vysvětlena žádnou lidskou schopností konat zlo. Hruža Auschwitzu leží takřka naprosto v jeho NEVYSVĚTLITELNOSTI, v odporné nevysvětlitelné povaze, kterou se vyznačovaly obludnosti, které všeobecně páchali nacisté na evropských Židech. V tomto smyslu zůstává Osvětim strašidelně nelidská a je tragické, že způsobila u mnoha lidí nepomíjející nedůvěru v civilizaci a pokrok.

Když se vysvětlení zla neskládá z pouhého vykládání událostí, tak se zlo objasňuje v pojmech účelové a konvenční logiky. Uvědomělé zvíře, lidská bytost, která je zuřivě agresivní, nepoužívá rozvíjející se rozum dialekticky, rozum etické reflexe, ani soudržný, reflexivní rozum, zakotvený ve znalosti historie a civilizace, na druhé straně ani poznání proměnlivé, hodnotící, sebestředné „představivosti“, nebo morálky osobního vkusu a potěšení. Spíše toto uvědomělé zvíře používá účelovou kalkulaci, která slouží účelům zla, včetně způsobování bolesti.

Samotná existence iracionalismu a zla v mnoha dnešních společenských jevech nás nutí k

tomu, abychom vytyčili jasný standard „racionálního“ a „dobrého“, podle kterého bychom mohli soudit. Čistě osobní, relativistický, nebo funkcionalistický přístup těžko vykoná něco pro zakotvení etických standardů, jak již ukázalo mnoho kritiků subjektivismu a subjektivního rozumu. Osobní vkus, od něhož subjektivismus a relativismus odvozuje vlastní etické standarty, je stejně tak přelétavý a pomíjivý jako něčí nálada. Nominalistický přístup rovněž nepostačuje: redukovat historii na nesouvislou sbírku událostí nebo nevysvětlitelný výsledek imaginace znamená upírat společenskému vývoji jakoukoli etickou soudržnost. (11) Neutříděný, neodstupňovaný a nezprostředkovaný přístup redukuje naše porozumění historii spíše na eklecticismus než zasvěcenou soudržnost, na přehánění odlišností a jedinečností než k vyzdvihování smysluplného a univerzálního a častěji zve jedince k tomu, aby si lehnul na psychoanalytickou pohovku, než aby mu pomohl znovuvystavět levicové svobodné sociální hnutí.

Jestliže se naše názory na společenský vývoj budou odvíjet od rozdílů odlišujících jednu kulturu nebo epochu od druhé, budeme ignorovat pod povrchné tendence, které s výjimečnou univerzálností široce vylepšily materiální a kulturní podmínky pro dosažení svobody na různých rovinách individuálního a sociálního sebeuvědomění. Přehnaným zdůrazňováním rozporů, společensky izolovaných jevů, jedinečných konstelací a náhodných událostí zredukujeme sdílený, jasně společný sociální vývoj na souostroví kultur, zásadně neprovázaných s těmi minulými a budoucími. Mnoho historických sil se ale objevilo, zaniklo a pak se znovu objevilo i přes existenci velkých překážek. Nemusíme všechno vysvětlovat jen v základních pojmech, abychom rozeznali existenci nepomíjejících problémů, které po tisíce let doháněly tisíce lidí až na hranici smrti jako je bída, vykořisťování, třídní společnost, ovládání a hierarchie. (12)

Jestliže měla pravdu pochybná dialektika, jež si nárokuje obsáhnout všechny jevy pomocí několika kosmických formulek, pak by tedy musela považovat společenský vývoj za tajemství, když si myslí, že tento postrádá jakoukoli návaznost a jednotu, tedy základnu pro filozofii a historii. Jak bychom mohli bez koncepce kontinuity v historii vysvětlit výjimečný rozkvět kultury a techniky, který způsobil homo sapiens během magdalenienkého období asi před dvaceti nebo třiceti tisíci lety? Jak bychom mohli vysvětlit jasně neprovázaný vývoj komplexních zemědělských systémů přinejmenším ve třech oddělených částech světa – na Středním Východě, v Jihovýchodní Asii a ve Střední Americe – které mezi sebou zjevně neměly spojení a byly založeny na pěstování velice odlišných plodin, zejména pšenice, rýže a kukuřice? Jak bychom mohli vysvětlit velká seskupení sociálních sil, která po tisících letech vzestupu, stagnace a úpadku způsobila to, že města získala nadvládu nad zemědělským světem, aniž mezi sebou opět měla jakékoli spojení?

Nejvíce do očí bijící je to, že Střední Amerika a Mezopotámie nemohly mít od paleolitu žádný kontakt, ale jejich zemědělství, města a metropole, gramotnost a matematika se rozvíjely způsoby, které jsou velmi podobné. Původně stejní paleolitičtí lovci-sběrači způsobili vznik vysoce urbanizovaných kultur založených na pěstování plodin, znakovém písmu, přesném kalendářním systému a velice rozvinutém hrnčířství, abychom ocitovali pouze ty nejnápadnější shody. Obyvatelům Střední Ameriky bylo dokonce známo i kolo (přestože jej nepoužívali, pravděpodobně pro nedostatek tažných zvířat), a to znovu navzdory absenci komunikace s eurasijskými společnostmi.

Zdůrazňovat marginální rozdíly (jako je například odívání či některé denní zvyklosti a mýty) na úkor pozoruhodné jednoty uvědomění a sociálního vývoje, kterou vykazaly dvě kultury na dvou oddělených kontinentech po mnoha tisíci letech vzájemné izolace, znamená projevat až šokující ignoranci k jednotě civilizace.

Jednotnost společenského vývoje může být jen těžko zpochybněna takovými nominalis-

tickými naivitami, jako otázkou „Proč se Lenin neobjevil v letech 1917-18 spíše v Německu, než v Rusku?“. Při pohledu na velké lavinovité pohyby historie, by možná bylo více na místě prozkoumat (Leninovu silnou vůli a Kerenského psychologickou ochablost nechme stranou) to, jestli byl někdy vůbec tradiční proletariát schopen vytvoření „dělnického“ státu, co státoporná koncepce skutečně znamenala, když pracující muži a ženy byli povinni věnovat větší část svého života tvrdé práci na úkor své participace na spravování společenských záležitostí. Rozmary, náhoda, iracionalita a „představy“ jistě ovlivnily společenský vývoj k dobrému i k horšímu, ale neměly doslova žádný smysl, pokud zde nebyl žádný etický standart, podle kterého bychom mohli definovat něco jiného, než předpokládáme na základě našeho standartu. (13) Zdánlivě náhodné, nebo výstřední faktory musí být postaveny do kontextu sociální teorie, spíše než scvrknuty na úroveň nominalistických historik, pokud jim máme porozumět.

Navzdory náhodám, chybám a dalším odchylkám, které mohou změnit směřování racionálního společenského a individuálního vývoje, existuje „oprávněnost svobody“, jak jsem nazval klíčovou kapitolu ve své knize Ekologie svobody - tradice narůstajícího přibližování se lidstva směrem ke svobodě a sebeuvědomění, v myšlenkách a morálních hodnotách na pozadí celého společenského života. Existence historie jako soudržně se rozvíjejícího lidského emancipačního potenciálu, je jasně ověřena existencí civilizace, která potenciály historie do sebe zahrнула a částečně uskutečnila. Spočívalo to v konkrétním pokroku - stejně tak, materiálním, jako kulturním a psychologickým, který lidstvo rozvinulo směrem k vyšším úrovním svobody, sebeuvědomění a spolupráce, stejně tak, jako samotné racionality. Překonat hranice kmenové sounáležitosti, dostat se od pouhého lovectví-sběračství k zemědělství a průmyslu, nahradit vesnický klan nebo kmen stále více univerzálním městem, vynalézt písmo, založit literaturu a rozvinout bohatší formy výrazu, než si kdy mohli představit negramotní lidé - to všechno a mnoho dalších projevů pokroku nám poskytlo podmínky pro vyvíjení stále složitějších koncepcí individuality a rozvíjejících se koncepcí rozumu, to až do dnešních dnů zůstalo ve své podstatě v kategorii ohromujících objevů.

Je to spíše dialektický rozum, než účelový rozum, který chápe vývoj této tradice. Dialektická logika jistě nemůže být posuzována na úrovni explozí brutality, jakkoli propracované mohou být, protože krátkodobé schopnosti nemohou být v žádném případě srovnávány s rozvíjejícím se potenciálem. Dialektické porozumění historie chápe rozdílnost v kvalitě, logické kontinuitě a vyspělosti historického vývoje odlišně od kinetiky pouhé změny, nebo jednoduché zaměřenosti sociální dynamiky. Rozředit projekty lidského osvobození do té míry, že by se staly pouhými „utopiemi“, bez vztahu k zákonitostem celkové lidské zkušenosti a zjištěním spekulativního rozumu, nás může zavést k přehlížení existenčního dopadu těchto vývoju a příslibů narůstající svobody, sebeuvědomění a spolupráce. Příliš snadno bereme tyto výdobytky jako samozřejmé, aniž bychom se ptali, jakým druhem lidským bytostí bychom byli, kdybychom se neobjevili jako výsledek historických a kulturních posunů mnohem fundamentálnějších, než jsou okrajové faktory. Těmito výdobytky, řekněme si to velice jasně, je Civilizace, kontinuum civilizovanosti, které je samozřejmě zasaženo hroznými barbarskými a dokonce animalistickými faktory. Civilizační proces je dvojznačný, jak jsem zdůraznil ve svých „Dvojznačnostech svobody“ (14), ale nicméně historický proces proměnil „sprostý lid“ v občany, zatímco proces přírodní adaptace, který lidé sdílí ze zvířaty, byl přeměněn v široký, jasně lidský proces inovace v jasně odlišitelných prostředích. (15) Je to proces, který dosáhl své největší univerzálnosti primárně v Evropě, ale i ostatní části světa přijaly tuto zkušenost. Ti z nás, kteří se pochopitelně obávají toho, že bariéra mezi civilizací a chaosem je nepevná, jasně předpokládají existenci civilizace a nikoli chaosu a existenci racionální soudržnosti, nikoli iracionální nesoudržnost.

Navíc se dialektika svobody objevuje znovu a znovu v opakujících se bojích za svobodu, ideologických stejně jako fyzických, které nepomíjejícím způsobem rozšířily konečné cíle svobody, sebeuvědomění a spolupráce stejně tak vzhledem ke společenskému vývoji jako

takovému, jako k určitým časovým obdobím. Minulost oplývá příklady, ve kterých se masy lidí – jakkoli odlišné mohly být jejich kultury – snažily vyřešit ty samé tisícileté problémy viditelně podobným způsobem a na základě viditelně podobných názorů. Znamé volání po rovnosti, jehož hlas pozdvihli rolníci ve své vzpouře v roce 1381 (A) „Když Eva předla a Adam ryl, kdo tehdy pánem byl?“ je stejně smysluplné pro dnešní vzpoury, jako bylo před šesti sty lety ve světě, který měl pravděpodobně velice odlišnou představivost od té naší. Popření univerzální racionální historie, civilizace a pokroku a společenské kontinuity činí nemožnou jakoukoli historickou perspektivu a tedy i jakoukoli revoluční praxi nesmyslnou, kromě jejího pojetí v rámci osobního, často jistě až velice osobního vkusu. Jak se sociální hnutí pokouší dosáhnout toho, co by mohlo nazvat racionální společností, pomocí rozvíjení lidských potenciálů svobody, sebeuvědomění a spolupráce, historie se dokonce může ustavit jako věčně se rozvíjející „jedno“. Tento celek, zdůrazňuji, musí být odlišen od konečného hegelianského „absolutna“, stejně tak, jako musí být rozlišen požadavek soudržnosti určitého souboru názorů od uctívání zmíněného „absolutna“ a stejně tak schopnost spekulativního rozumu dialekticky logickým způsobem rozvinout nejvlastnější svobodný potenciál lidstva není ani teleologická, ani absolutistická, ani totalitní. (16) Na historii není nic teleologického, mystického, nebo absolutistického. „Celistvost“ není žádný teleologický pojem, jehož rozvíjející se prvky jsou pouhými součástmi předem daného „absolutna“. Zrovna tak není definováno racionální rozvíjení lidských potenciálů, ani jejich uskutečnění ve shůry dané „totalitě“.

Zrovna tak ani formulování našich potenciálů není nějaká nadlidská činnost. Lidské bytosti nejsou pasivními nástroji nějakého Ducha (Geist), který vypracoval celistvou a konečnou koncepci svého sebeuskutečnění a sebeuvědomění. Jsou to spíše aktivní činitelé, autentičtí „tvůrci“ historie, kteří mohou, ale nemusí uskutečnit svoje možnosti v procesu sociálního vývoje. Došlo již k opouštění revolučních tradic a jejich přeměně na pouhé epizody a jak víme, mohou být revoluční tradice lidstvem zavrženy jako takové. To, jestli bude „konečná“ racionální společnost existovat jako osvobozující „konec historie“, leží zcela mimo předpovídací schopnost kohokoli z nás. Nemůžeme říci, jaký rozsah bude mít racionální, svobodná a spolupracující společnost, ani nemluvě o jejích „limitech“. Dokud bude pravděpodobné, že historický proces, ovlivňovaný lidskými činiteli, bude rozšiřovat naše pojetí racionálního, demokratického, svobodného a kooperativního, je nežádoucí se dogmaticky ujistovat o existenci nějaké konečnosti. Historie sama v různých dobách vytváří svůj ideál těchto pojmů, které jsou tím naopak rozšířeny a obohaceny. Každá společnost má možnost dosáhnout pozoruhodné úrovně racionality na základě materiálních, kulturních a intelektuálních podmínek, které jí to dovolují, nebo přinejmenším umožňují. V hranicích otrokářského, patriarchálního a městského světa fungovala například racionálněji prastará athénská polis, než Sparta a ostatní městské státy. Je to úkol jako stvořený pro spekulativní rozum, odvodit to, co by mělo existovat v jakékoli dané době, založené na nejvlastnějších potenciálech pro rozvinutí těchto pojmů. Dojít k závěru, že „konec historie“ bylo dosaženo v liberálním kapitalismu, by znamenalo hodit přes palubu skvělé úsilí vytvořit svobodnou společnost - úsilí, které si ve velkých revolucích minulosti vyžádalo nespočet obětí. Co se mne týče, já a pravděpodobně mnoho dalších dnešních revolucionářů, se nechceme účastnit takového „konce historie“, ani nechceme zapomenout na velká emancipační hnutí za svobodu lidí, která se ve všech formách projevila v běhu staletí.

Historie, civilizace a pokrok jsou racionálními společenskými danostmi, vytvářejícími i přes všechny překážky, kterým čelí, dialektické oprávnění svobody. Existence tohoto oprávnění svobody v žádném případě nevyklučuje existenci „oprávnění nesvobody“ (17), které zůstává v hájemství iracionality. Tato „oprávnění“ jsou jistě propojena a podmiňují jedno druhé. Lidské ideály, boje a výdobytky nejrůznějších přiblížení se ke svobodě, nemohou být odděleny od krutostí a barbarismu, kterým se po staletí vyznačuje společenský vývoj, často dávající vzniknout novým společenským uspořádáním, jejichž vývoj je vysoce nepředvídatelný. Klíčovým historickým problémem ale zůstává to, do jaké míry může rozum předvídat daný vý-

voj. Bude to svoboda, nebo nesvoboda, co se rozvine ? Mám za to, že pokrok představuje přednost (a jak každý pravděpodobně doufá, tak také nadřazenost) svobody před nesvobodou, což jistě nemůže být koncepčně zmrazeno do ahistorické věčnosti, když vezmeme v úvahu narůstající uvědomění si, jak naděje, tak útlaku, které se dostalo do našeho zorného pole pouze před několika generacemi. Pokrok se rovněž odráží i v celkovém zlepšování, jakkoli dvojznačném, materiálních podmínek života lidstva, objevení se racionální etiky, s osvícenými standarty citlivosti a chování vně nereflektovaných zvyků a teistické morálky - a společenských institucí, které zakládají neustálé sebevylepšování a spolupráci. Jakkoli mohou být naše etické nároky ve vztahu k situaci ve společnosti nedostatečné, vezmeme-li v úvahu všechno to barbarství naší doby, je dnes brutalita předmětem mnohem tvrdších odsudků, než za minulých časů.

Je obtížné si představit racionální etiku, odlišnou od bezmyšlenkovitých zvyků a pouhých příkazů morálky, jako Desatera, bez racionálně zdůvodněných kritérií dobra a zla, založených na skutečných možnostech svobody, které může odvodit spekulativní rozum zpoza dané reality. „Uspokojivé podmínky“ pro existenci etiky musí být racionálně vysvětleny a nikoli jen jednoduše schváleny na hlasovacích lístcích, v referendech, nebo ve „vzájemném konsensu“, který není schopen vyjasnit, na čem je založena „subjektivita“ a „autonomie“. Přiznávám, že to není snadné ve světě, který obdivuje přelétavé fráze, ale je nezbytné raději odkrývat pravdu, než pracovat s pojmy, které se odvíjí od dnešní konvenční „moudrosti“. Jak uvedl Hegel, dokonce obecné morální zásady, jako „Miluj svého bližního jako sebe samého“, způsobují mnoho problémů, například otázku, co je ve skutečnosti míněno slovem „láska“. (18) (B)III.Mám za to, že postrádáme adekvátní levicovou kritiku teoretických problémů, vyvolaných klasickým hegelianismem, marxismem, sociální ekologií a liberalismem, výsledkem čehož je to, že existují vážné nedostatky v kritickém zkoumání těchto „-ismů“. Jejich soudržné kritické prozkoumání by si vyžadovalo analýzu neúspěchů subjektů se uskutečnit v historickém procesu, ale také skrytých předpokladů jejich kritiky. Tato kritika by musela jasně definovat, co míní vlastní koncepcí, kterou používá. Tento sebereflexivní závazek nemůže být ošizen náhradním použitím nevyjasněných pojmů, jako „tvořivost“, „svoboda“, nebo „autonomie“ pro analýzu, jdoucí do hloubky. Komplexnost těchto myšlenek, jejich záběr, tradice, kterými jsou podepřeny a které se staví jedna proti druhé, lehkost, s jakou mohou být zneužity a to, že jsou omílány v akademických kruzích, odtržených od živoucích, materiálních a sociálních podmínek existence - to všechno si žádá důkladné prozkoumání.

Mezi důležitými koncepcemi a vztahy, které potřebují osvětlit, je tendence redukovat objektivitu na „přirozené právo“ fyziky. (19) V konvenčním vědeckém smyslu „přirozené právo“ předvídá trajektorie navzájem kolidujících objektů. Může dokonce předvídat růst jednotlivé rostliny za přirozených podmínek. Objektivita je nicméně mnohovýznamová a nemusí nezbytně odpovídat „pravu“, které se snaží zformulovat přírodní vědy. Nezahrnuje nejenom materiální stránku světa v celé její šíři, ale rovněž její potenciály, jako velice reálné, ale dosud neuskutečněné formy, předurčené ke vzniku. Vývoj klíčových životních forem směrem k neustále se zvyšující subjektivitě, výběru a přizpůsobivosti chování - skutečných potenciálů a stupňů jejich uskutečnění - a směrem k lidské intelektualitě, jazyku a sociální institucionalizaci, je dostatečně jasný. Objektivní potenciál je jasný a to, jestli bude, či nebude uskutečněn, záleží na podmínkách, za kterých se objeví. Ve vztahu k lidem není uskutečnění potenciálu nezbytně omezeno ničím, kromě stárnutí a smrti, přestože se nemůže svobodně vyvíjet naprosto bez překážek. Uskutečnění lidských potenciálů ale minimálně spočívá v dosažení racionální společnosti. Taková společnost se samozřejmě neobjeví najednou sama od sebe. Ze své samotné podstaty potřebuje vývoj, dospívání, nebo přesněji řešeno historii – racionální vývoj, který může být dovršen tou skutečností, že společnost bude ve své podstatě potenciálně racionální. Jestliže sebeuskutečnění života v nelidském světě je přežití, nebo stabilita, sebeuskutečnění lidstva je úroveň svobody, sebeuvědomění a spolupráce, stejně jako racionality ve společnosti: redukována pouze nebo primárně na vědecká „přirozená práva“, je objektivita silně oslabena. Nezahrnuje v sobě

potenciály a působení dialektiky v existující realitě, o její samotné existenci ani nemluvě - jako takřčený standard pro odhadování reality vůči přítomnosti v procesu rozvíjení lidského fenoménu. (20)

Marxův nárok na to, že „objevil přirozené zákony kapitalistické výroby“ je absurdní, ale vyzdvihnout vůči němu jako alternativu relativismus je rovněž absurdní. Ve svém mladším, více přístupnějším období, Marx věštecky prohlásil: „Nestačí, že se myšlenka bude snažit o svoje uskutečnění, samotná skutečnost se musí pohybovat směrem k myšlence.“ (21) Myšlenka se skrze dialektický rozum stává transformativní a vytváří přítomnost a budoucnost, dokud lidská racionální činnost, objektivně uskutečňuje své danosti. Dnes, kdy subjektivismus vládne na výsostech a obecnou reakcí na dokonce i významné události je vymazávání jakéhokoli smyslu a soudržnosti z historie, civilizace a pokroku, existuje zoufalá potřeba objektivitu, která je podstatně obsáhlejší, než přírodní vědy a „přírodní zákony“ na jedné straně a důraz na jedinečnost, „představivost“ a dobrodružnost na straně druhé. Jestliže vulgární marxisté použili „vědu“, aby přeměnili etický nárok „socialismus je potřebný“ na teleologické ujištění se o tom, že „socialismus je nevyhnutelný“, dnešní „post-marxističtí“ kritici upadají do podobné vulgarity jízlivým oslavováním nekoherentnosti v oblasti sociální teorie. Nárok na nevyhnutelnost socialismu byl krutě deterministický, nárok na jeho potřebu je racionálním a etickým objasněním situace. „Intersubjektivita“ a „intersubjektivní vztahy“ nemohou samy o sobě žádným smysluplným způsobem vysvětlit, jak je lidstvo svázáno s biologickou evolucí, nebo tím, co šířeji nazýváme „přírodou“, přinejmenším proto, že obratně používají frázi „sociální konstruktivismus“, aby se vyhnuli neobjektivnější vývojové skutečnosti, která se odvíjí z přírody. Přesně jako subjektivizovaný význam „vzájemných vztahů“ rozbíjí objektivitu sociálních jevů, přesně tak subjektivizovaný význam „sociálního konstruktivismu“ rozbíjí objektivitu přírodní evoluce, jako kdyby ani společenské jevy nebo přírodní evoluce neměly svoje žádné uskutečnění, kromě toho, že jsou párkem jednoduchoučkých existencialistických kategorií. Zde se opět záludně vynořuje Kant, ale s tím rozdílem, že i jeho poznatelná nebo i neznámá realita zmizí.

Musí být zdůrazněno, že dialektika nemůže být zredukována na pouhou „metodu“, na takovém základě, jehož prostřednictvím tak nesrovnatelní sociální myslitelé, jako Aristoteles, John Scotus Eriugena, Hegel a Marx obsáhli různé oblasti vědění a reality odlišnými způsoby v různých dobách. Lidská znalost dialektiky se sama stala procesem a samo dialektické myšlení prodělalo vývoj - kumulativní vývoj a nikoli pouze „posun paradigmatu“, přesně tak, jako jsou zavázání vědci, aby odhalili jednostranné pohledy na realitu a její možnosti. (22)

Přestože nám širší objektivita, kterou odvozuje dialektický rozum, nediktuje to, že rozum převládne, trvá na tom, že by měl převládnout a sloučit etiku s lidskou aktivitou. Vytvořit základnu pro skutečně objektivně etický socialismus nebo anarchismus. Dialektický rozum začleňuje etiku do historie tím, že upřednostňuje racionální vliv „toho, co by mělo být“ proti „tomu, co je“. Historie prostřednictvím dialektického rozumu takřčeně tlačí na naše struktury chování a interpretaci událostí. Bez tohoto osvobozujícího oprávnění lidské činnosti, na které je založeno jeho rozvíjení, bychom neměli absolutně žádná kritéria i na pouhé poměření toho, co je kreativní nebo stagnující, racionální nebo iracionální, dobré či špatné v jakékoli konstelaci kulturních jevů spočívajících v něčem jiném než osobních preferencích. Dialektická přirozená objektivita je na rozdíl od omezené vědecké objektivitu etická ze své nejvlastnější podstaty, a to ctností charakteristickou pro racionální společnost, tedy uskutečněním lidských možností. (23) Doplnuje přímou vědeckou objektivitu a vyzdvihuje racionální záměry odvozené z objektivní povahy lidských možností. Racionální je taková společnost, jež tyto možnosti uskutečňuje stále více. Činí tak na základě přesvědčení, jež by mělo být naplněním racionální, tedy v koncepčním souladu mezi racionálním poznáním dobra a společenskou racionalitou vtělenou do svobodných institucí.

Není tomu tak, že by společenský vývoj byl dialektický, protože je nezbytně racionální, jak by mohl předpokládat tradiční hegelian, ale spíše tehdy, když společenský vývoj je racionální, je také dialektický nebo historický. V krátkosti - tvrdím, že z výlučně lidských potenciálů můžeme odvodit racionální vývoj, který rozvíjí lidskou seberealizaci ve svobodné, sebeuvědomělé a kooperující společnosti. Spekulatívni rozum zde předkládá názorná rozlišení racionálního vývoje (který není sám o sobě imunní k iracionálním rozmarům) společnosti, jak by měla vypadat – na základě lidského potenciálu, známého ze všedního života vyvinout se z kmenové hordy v demokratické občanstvo, vyvinout se směrem od mytologické poetiky k rozumu, z podřízenosti osobnosti ve vesnickém kolektivu směrem k individualitě v racionální komunitě – což je všechno jak racionálním cílem, tak i existující skutečností. Měli bychom se vždy spoléhat na spekulatívni rozum ve snaze porozumět a vysvětlit nejenom co se ve vztahu k výše zmíněnému odehrálo, ale také, proč se to v různých úrovních znovu vrací a jak by to mohlo být vyřešeno.

Míněno skutečně velice vážně - minulých patnáct či více let bylo zdatelně ahistorických, ačkoli plných událostí, protože se nevyznačovalo jakýmkoli trvalejším posunem k racionální společnosti. Když už nic jiného, zdá se, že se naopak nachýlilo směrem k úpadku a ideologicky a strukturálně směrem k barbarství i přes oslňující pokrok v technologii a vědě, jejíž výsledky nemůžeme předvídat. Nemůže existovat dialektika, která zachází „dialekticky“ s iracionalitou, s ústupem k barbarismu - což znamená jasně „negativní dialektika“. Stejnomená Adornova kniha a Horkheimerova „Dialektika osvícenectví“, která stopuje „dialektický“ sestup rozumu (v Hegelovském smyslu) k pouhé účelovosti, není ničím jiným, než promíchanou směsicí skryté neo-nietzscheánské rétoriky, často bystré, často poutavé, ale řečeno na rovinu iracionální. (24)

Dialektika, která postrádá jakýkoli duch transcendece (Aufhebung) a popírá „negaci negace“, je ve své pravé podstatě pouhým podvrhem (25). Jedním z nejranějších pokusů zabývat se „dialekticky“ společenským úpadkem, byla málo známá teze „retrogrese“, vypracovaná Josefem Weberem, německým trockistickým teoretikem, který byl exilovým předákem „Německých internacionálních komunistů (IKD)“. Weber byl autorem programu IKD, nazvaného „Kapitalistické barbarství a socialismus“, který byl otištěn v listopadu 1944 v „Nové Internacionále“ Maxe Schachtmanna během nejtvrdsích dnů druhé světové války a položil si otázku, před kterou bylo postaveno mnoho uvažujících revolucionářů té doby: jakým způsobem se rozvine kapitalismus, jestliže proletariát selže v úkolu provést po druhé světové válce socialistickou revoluci? (26) Jak titul dokumentu IKD napovídá, ne všichni marxisté - i když mnohem méně, než bychom si mohli myslet - považovali socialismus za „nevyhnutelný“, neboť si mysleli, že po válce nezbytně nastane „konec dějin“ ve formě socialismu. Dokonce mnoho z těch, které jsem před padesáti lety jako disidentský trockista znal, bylo přesvědčeno, že barbarismus byl největším nebezpečím pro budoucnost, stejně jako socialismus byl její největší nadějí. (27) Vyhledky na barbarství, před kterými stojíme dnes, se mohou lišit od toho, čemu čelili revoluční marxisté před dvěma generacemi, ale neliší se svojí podstatou. Budoucnost civilizace je pořád velice na vážkách a samotné vědomí alternativních osvobozujících vizí, stojících vůči kapitalismu, je s každou novou generací stále více zatemňováno.

Přestože „představivost“ a subjektivita jsou zcela jistě prvky společenského vývoje, současný kapitalismus prudce rozrušuje jedinečnost „představ“ dřívějších pestřejších kultur. Kapitalismus dokonce stále více kulturně a ekonomicky srovnává a uniformizuje společnost do té míry, že stejné komodity, průmyslové technologie, společenské instituce, hodnoty a dokonce i služby jsou „univerzalizovány“ v dlouhé existenci lidstva dosud naprosto nevídanou měrou.

V době, kdy se masově vyráběné zboží stalo silnějším fetišem, než jaký si mohly představit

starší kultury, když lesklá kravata a oblek nahrazují tradiční sarongy, pláštěnky a kápě, když slovo „byznys“ musí být stále méně a méně překládáno do některého ze světových jazyků a když se angličtina stala lingua franca nejenom pro takzvané „vzdělané vrstvy“, ale i pro lidi v běžných aspektech života (mám ještě k tomuto dlouhému seznamu ještě něco přidat?), je podivné, že v akademických diskusích jedinečnost v různých kulturních souvislostech získává význam, který v minulosti měla jen velice těžko. Touto diskusí se totiž můžeme vyhnout velice potřebnému zkoumání výzev, které před nás postavil poslední vývoj kapitalismu. Ty jsou namísto toho znejasňovány v nesrozumitelných diskusích, zaplňujících tlusté svazky vědecké literatury - a zvláště v případě Foucaulta a postmodernismu, uspokojujících „představivost“ sebestředných individualit, které si jako svoji zbraň pro útok na kapitalistický systém a napadení konvencí maloburžoazie vybraly sprej s barvou a číro na hlavě. Řečeno polopatě: žádné revoluční hnutí nemůže vyrůst, pokud jeho teoretici zásadně popírají Blochův „princip naděje“, který je tak potřebný pro inspiraci k naději pro budoucnost, jestliže popírají univerzální historii, která zaručuje vyřešení obecných problémů, doléhajících na lidstvo po celé věky, jestliže popírají shodné zájmy, které dávají hnutí základnu společného boje a dosažení racionální správy společenských záležitostí, jestliže popírají racionální proces a narůstající ideu dobra, založenou na něčem více, než na personalistickém (nebo „intersubjektivním“ a „konsenzuálním“) základě, jestliže popírají mohutné civilizační dimenze sociálního vývoje (je ironické, že to jsou dimenze, které se dnes tak hodí současným nihilistům v jejich kritice nezdarů lidstva) a jestliže popírají historický pokrok. Současní teoretici již nahrazují historii sledem událostí, civilizaci kulturním relativismem a přesvědčení o možnosti pokroku obyčejným pesimismem. Co je ale ještě podivnější, mytologická poetika nahrazuje rozum a chaos a monstrozita vyhlídky na racionální společnost. To, co je na všech těchto náhražkách tak zářející, je intelektuální a praktický úpadek nechutných rozměrů, což je vývoj obzvláště alarmující právě dnes, kdy teoretická vyjasněnost je nekonečně důležitá. To, co naše doba požaduje, je sociální analýza, která zásadně volá po revolučním a lidovém hnutí, nikoli po psycho-analýze, která poskytuje sebeospravedlňující návrhy na „ušlechtilost duše“, ideologicky oblečené do šatů osobních kvalit.

Na základě rozporu mezi tím, co by z racionálního hlediska mělo být a co reálně existuje, se rozum nemusí nevyhnutelně zhmotnit ve svobodné společnosti. Jestli vůbec a kdy dosáhne hájemství svobody svého největšího uskutečnění do té míry, kterou si umíme představit a bude navždy zrušena hierarchie, třídy a ovládnání, budeme pak zavázáni vstoupit do tohoto světa jako svobodné bytosti, skutečně racionální, etická a cítící „uvědomělá zvířata“ s nejvyšší úrovní intelektuálního náhledu a etické vyspělosti a nikoli jako primitivové, přinucení k tomu hroznou nezbytností a strachem. Hádanka, skrytá v dnešní epoše, se skládá z otázky, jestli by nás dnešní relativisté dostatečně intelektuálně a eticky vybavili ke vstupu do dosud nejrozsáhlejšího uskutečnění svobody. Nemůžeme být směrem k větší svobodě pouze popoháněni slepými silami, kterým nerozumíme, na čemž trvají marxisté a ještě méně pak pouhými preferencemi, které nejsou zakotveny v ničem, kromě představ, instinktů, nebo libidózních tužeb. (28) Dnešní relativisté by ve skutečnosti hráli velice podivnou úlohu, jestliže by dovolili představivosti, aby rozvolnila náš kontakt s objektivním světem. V nepřítomnosti racionálních objektivních standardů chování může totiž imaginace být stejně démonická, jako osvobozující. Od situace, kdy tyto standarty existují, se naopak odvíjí potřeba uvědomělé spontaneity a - vedoucí imaginace.

Povzbudivé události z května a června 1968 s jejich pokřikem „Všechnu moc imaginaci“, byly o několik let později vystřídány vlnou popularity nihilistického postmodernismu a post-strukturalismu ve vědecké obci a nechutnou metafyzikou „tužeb“ a apolitickým voláním po „imaginaci“, živějším žadoněním po „seberealizaci“. Trvám na tom, že více než kdy jindy musíme obrátit Nietzscheův výrok o tom, že „všechna fakta jsou interpretace“ a požadovat to, aby všechny interpretace byly zakořeněny ve „faktech“, což znamená v objektivitě. Musíme hledat širší interpretace socialismu, než ty, které považují socialistické ideály za vědu a zaškrtily jejich hnutí v autoritářských institucích. Ve chvílích, kdy se nacházíme na

pomezí civilizace a barbarství, jsou dnešní apoštolové iracionality ve všech svých podobách pouhými přízračnými démony z temného světa, kteří se nezrodili proto, aby vysvětlili problémy lidstva, ale způsobili demobilizující odmítnutí racionality v historii a lidských záležitostech. Můj dnešní neklid nespočívá ani tak v absenci vědeckých záruk toho, že svobodná socialistická společnost bude uskutečněna – v mém věku se mi už nedostane toho privilegia, abych to spatřil – ale z toho, jestli za ni v tak dekadentní a zoufalé době ještě vůbec někdo bude bojovat.

15. února 1994

Poznámky:

1) I přes tendenci vnímat objektivitu a subjektivitu jako dualismus se tyto dvě vlastnosti nutně nevylučují. Objektivita má svou subjektivní dimenzi – a to, co musí být objasněno, je vztah mezi nimi.

2) Morální relativismus byl poslední dobou živnou půdou pro čistě účelový, nebo praktický druh racionality, která je podle mne jednou z největších překážek stojících v cestě seriózní sociální analýze a smysluplné etice. „Subjektivní rozum“, což je výraz Maxe Horkheimra z knihy Úpadek rozumu, na kterém spočívá relativistické pojetí, byl jednou z nejvážnějších chorob, která postihla angloamerické myšlení, a to nejen v akademických kruzích, ale také obecně mezi lidmi.

3) I když předpovídáme, že seberealizace je v rámci našich možností, lidé nicméně nemohou dělat přesně to, co by se jim líbilo. A to navzdory koncepcím „ušlechtilé duše“, jak by řekl Hegel, která se vznášejí ve sférách osobního osvobození, nebo do sebe uzavřené „autonomie“. V tomto bodě je před dnešními individualistickými anarchisty, kteří mají špatný zvyk narušovat pokusy o založení organizací a teoretické zkoumání svými výkřiky, už i Marx.

4) Dnes neexistuje jednodušší a lživější dezinterpretace, než obecně a ahistoricky generalizovat takové postavy, jakými je Hegel, Marx a Lenin. Důkazem ohavné intelektuální degradace naší doby je to, že lidé, kteří by o věci měli vědět podstatně více, podobně činí s takovou lehkostí. Stejně tak bychom mohli prohlásit, že stalinský totalitarismus má svoje kořeny v takzvané Machiavelliho atlantické republikánské tradici, protože byl Machiavelli autorem Vladaře, nebo v Platonovi, což jak známo činí Karl Popper. Hegel by se ale nepochybně postavil Marxovým názorům na dialektiku, Marx by patrně neuznal Lenina za marxistu, podobně jako Rosa Luxemburg, a leví komunisté Gorter a Pannekoek a Stalin by zcela jistě dali Lenina uvrhnout do vězení, jak si hořce stěžovala Trockému Leninova vdova v roce 1925.

5) Mnoho z těchto bývalých marxistů (zvláště studenti z řad „nové levice“ a jejich profesori), zaměřilo šedesátá léta svými malichernými dogmaty, pouze proto, aby „dospěli“ poté, co si „užili legrace“ (jak cynicky vyjádřil jeden z mnoha pařížských veteránů roku 1968) a nyní znečišťují devadesátá léta svým skepticismem, nihilismem a subjektivismem. Nejvážnějšími překážkami vývoje dnešní nové autentické levice jsou ti různé Alainové Tourainesové, André Gorzesové a Michaelové Walzersové, kteří se různými způsoby ocitli na pozicích tržního socialismu, minimální státnosti či přijali pluralitní koncepcie spravedlnosti a svobody, které jsou dokonale slučitelné s moderním kapitalismem. Nejhorší osud, který může potkat nějakou ideu, je to, že je udržována uměle naživu dlouho poté, co zemřela historicky - a to ve formě postgraduálních kurzů na New School for Social Research v New Yorku.

6) Je jednoduché kritizovat spoléhání se na vědu jako formu ideologie a zapomínat přitom roli, jakou samotné přírodní vědy hrály v procesu vyvracení víry v čarodějnictví a pověřivosti a prosazení sekulárního a vědeckého přístupu k realitě. Připomínám, že již nevěříme v Drákulu, nebo v to, že křicifix může odpuzovat vampíry, či že ženy mají okultní schopnosti komunikovat s démony. Nebo ano?

7) Viz můj Úvod k filozofii přírodních věd; In: Filosofie sociální ekologie: Eseje o dialektice přírodních věd, Montreal, Black Rose Books, 1990. Opravené vydání 1994.

8) Může dokonce existovat logika událostí, ale to by byla logika konvenčního rozumu, založené na

pouhém principu příčiny a následku a principu identity $A=A$ a nikoli logika dialektického rozumu.

9) Viz James Miller: *The Passion of Michel Foucault*, New, York, Simon and Schuster, 1993.

10) Viz moje další kniha *Reenchanting Humanity*, London, Cassel, 1995. V ní se věnuji diskusi o těchto otázkách detailněji.

11) Je ironické, že to dokonce spíše odporuje vyznění sociálního anarchismu jako etického socialismu.

12) Nenacházím žádnou útěchu v koncepci, že prehistoričtí lidé si „užívali“ života ve společnosti hojnosti, jak by řekl Marshall Sahlins. Jejich životy byly příliš často velice krátké, jejich kultury byly zatížené pověrou a zbaveny systémem slabičné řeči a písma a za normálního stavu byly ve válce jedna s druhou, abych se zmínil pouze o několika hlavních pohromách oné doby, navzdory obvyklým pastorálním idylickým obrázkům New Age.

13) Dokonce i nominalističtí historici, kteří vidí Historii jako sérii událostí, často opatrně předpokládají existenci "nenáhodného" a dokonce i možná racionálního faktoru v procesu společenského vývoje.

14) Viz kapitola 11 v mé knize *The Ecology of Freedom*, 1982, nové vydání Montreal, Black Rose Books, 1992.

15) Neznám jednostrannější a nechutnější názor, než prohlášení Theodora Adorna o tom, že „Od divošství k humanismu nevede jakákoli linie univerzální historie.“ Toto lehkomyšlné a nepromyšlené prohlášení spojené s Adornovou oddaností negativitě, která vylučuje sociální a ideologický pokrok a transcenci (*Aufhebung*), je krok vstříc nihilismu i odporné démonizaci lidstva. Viz „*Negative Dialectics*“, přeloženo E.B. Ashtonem, New York, Seabury Press, 1973, str. 320.

16) Záměrně se vyhýbám takovým slovům jako Celost a Duch, abych vyloučil jakýkoli názor tohoto typu.

17) Název další z kapitol z "*The Ecology of Freedom*".

18) G.W.F. Hegel, "Reason as Lawgiver", in "*The Phenomenality of Spirit*", přeloženo A.V. Milerem, Oxford, Oxford University Press, 1977, str. 252-56.

19) Hegel, i přes všechno svoje hluboké zakotvení v koncepci Geist, čili "Ducha" a navzdory koncepci předem určeného "Absolutna", měl přinejmenším vyvinutý smysl pro odlišování samovývoje nelidských životních forem od samovývoje lidstva, či, v tomto případě, společnosti. Viz G.W.F. Hegel: "Introduction", *Lectures on the History of Philosophy*, svazek 1, přeloženo E.S. Haldanem a Frances H. Simonsem, London, Routledge and Kegan Paul, 1955, 1968 i New York, The Humanities Press, str. 22-23.

20) Současná kosmologie a biofyzika nicméně dnes vystupuje proti těm jevům, jejichž vysvětlení si vyžaduje flexibilní koncepci vývoje, kterou upřednostňuje dialektika přírodních věd.

21) Karl Marx: *Toward a Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction*, *Writings of the Young Marx of Philosophy and Society*, přeložil Lloyd D. Easton a Kurt.H. Guddat, Garden City, NY, Doubleday and Co., 1967, str. 259.

22) W.T. Staceho "*Critical History of Greek Philosophy*", například ukazuje, jak generace starověkých řeckých filosofů vršily stále více a více úplné, ale neustále jednostranné pohledy, které nakonec vyústily v nejpokročilejší dialektickou filosofii své doby, zvláště tu Aristotelovu. Vývoj vzhledu do dialektické podstaty reality jistě neskončil společně s řeckou tradicí a ani neskončí se soudobými mysliteli, stejně tak, jako věda neskončila v devatenáctém století, kdy si tak mnoho fyziků myslelo, že již nelze vůbec nic dodat k newtonovské fyzice. Ve své historii filosofie Hegel zdůraznil nejen různé úrovně dialektického rozumu, které přibližovaly odlišné úrovně pravdy (což ale v žádném případě neznamená, že by byl relativistou), ale i odlišné druhy racionality - Porozumění - „*Verstand*“, obecného druhu a Rozumu - „*Vernunft*“, dialektického druhu.

23) Dialektika přírodních věd byla nedávno kritizována za to, že se její apriorní koncepce staly jí pro-sazovanými podmínkami platnosti a dialektika byla prohlašována za takový systém, jako kdyby dialektika přírodních věd nebyla strukturována na základě reality možnosti a byla pouze spekulativní

formou rozumu.

24) Tento pohled již znám. V „The Ecology of Freedom“, dokončené v roce 1980 a vydané v roce 1982, jsem byl na rozpacích ukázat na to, že „Osvícenecká dialektika není ve skutečnosti žádnou dialektikou, přinejmenším kvůli svému pokusu vysvětlit negaci rozumu pomocí jeho samovývoje.“ (str. 382) Můj respekt k Frankfurtu škole spočíval většinou pouze na její zasvěcené kritice pozitivismu, což byl dominantní filozofický rys amerických univerzit a sociální teorie (takzvané sociologie) během čtyřicátých a padesátých let - a na jejich zasvěcených vhladech do hegelianské filozofie. Dnes jsou tyto cenné příspěvky dávno ty tam a zavaleny snadností, s jakou Frankfurtu škola umožnila rozvoj postmoderních názorů v USA a Německu a rozsahem, ve kterém se tyto produkty, zvláště Adornovy práce, stávají akademickými záležitostmi.

25) Dialektika v tom smyslu, v jakém ji zde diskutuji, není tvořena ani slovními paradoxy, které staví do kontrastu zdánlivě příbuzné, ale ve skutečnosti proti sobě stojící myšlenky, ani barvitými výrazy různosti, přestože se mohou zdát podobné Hegelovým a Marxovým výrazům. Adornovy provokativní počiny tohoto druhu se většinou ukazují být sotva více nežli provokacemi.

26) Tento dlouhý dokument, vydaný Zahraničním výborem IKD, se datuje dlouho před „Socialime ou Barbarie“. Myšlenky, které rozvíjel, jsou dnes nicméně diskutabilní. Dokument přeháněl Hitlerovy zdánlivé válečné cíle z roku 1940 - učinit z industrializovaných západoevropských zemí pouhé satelity německého kapitálu a agrarizovat a odlidnit Východ - na svět jako takový a tato teorie zastávala názor, že do rozvojových zemí nebude vyvážen kapitál, ale deindustrializace, jak uváděly v předválečné době staré marxistické teorie imperialismu.

27) Ani tak jsme na konci 40. let nepovažovali dělnické hnutí - dokonce i „dělnické rady“ a „dělnickou kontrolu průmyslu“ - za revoluční, zvláště během série velkých stávkových hnutí na konci 40. let, které přímo ovlivnilo můj život jako život dělníka.

28) Koncepce „instinktu ke svobodě“, prosazovaná mnoha radikálními teoretiky, je čirý protimluv. Nezbytně donucující charakter instinktu z něj dělá naprostý protipól svobody, jejíž osvobozující dimenze jsou založeny na výběru a sebeuvědomění.

Přeložil PW, kor. LN

Poznámky překladatele:

A) - Zde se jedná o heslo středověké anglické rolnické vzpoury Watta Tylora, která proběhla v roce 1381

B) - Je velice zajímavé vzpomenout si, co si pod pojmem „láska“ představoval například zakladatel jezuitského řádu Ignác z Loyoly. Jeho koncepce je založena na přesvědčení, že pokud někoho „milují“, pak tedy moje „láska“ zahrnuje i aktivní snahu napravit jeho „chyby“, což znamená vtlučet do něj tehdejší rigidní a protireformační katolická dogmata.

Překládal jsem z dosud nevydaného rukopisu „History, Civilization and Progress, Outline of Criticism of Modern Relativism“ přístupného na Internetu na stránce „Anarchy Archives“ pod adresou: http://www.pitzer.edu/~dward/Anarchist_Archives/bookchin/hiscivpro.html.