

mem otázky *wonach* není stav po, ale to, oč nyní usilovat. Tím, po čem nadchází postmoderna, je moderna. Tím, oč usiluje, je tvůrčí formální prožívání a poznávání. Obojí, "po čem" a "oč", se kříží "tu", v naší přítomnosti. Oč může jít v ní a po ní, je otázkou další obměny paradigmatu; jinou adekvátní metodu odpovědi jsme dosud nenalezli.

Německá filosofická postmoderna

Sborníková literatura o problematice postmodernity představuje široký a bohatý zdroj informací, který dosud není patřičně využíván. Ačkoli je možné získat z ní plastický obrázek průběhu postmoderní změny v Německu, stojí více v pozadí zájmu za samostatnými díly německých filosofů, kteří přišli s vlastním autorským vkladem, srovnatelným s ostatními evropskými a americkými reprezentanty tohoto typu filosofické řeči. Bylo již vícekrát konstatováno, že postmoderna je původem mimoněmecký filosofický přístup a že na něj německé prostředí reagovalo s rozpačitým opožděním. Tato jistě oprávněná zjištění však nemohou zastřít, že okamžikem uchopení postmoderny německou filosofií začala tato úvaha prodělávat nové posuny a proměny.

Z autorů, jejichž dosavadní dílo k takovému pohybu přispělo vlastní motorikou, je zapotřebí upozornit především na dva. Oba reprezentují svébytné filosofické vidění světa postmoderní změny a oba jsou zatímtním vyvrcholením německých polemik o její podstatu, průběh a perspektivy v samostatných filosofických koncepcích. Prvním je *Wolfgang Welsch*, autor projektu tzv. transverzálního rozumu, druhým *Peter Sloterdijk*, jehož kriticko-analytický rozvrh zpracování problému racionality v *Kritice cynického rozumu* vrcholí v provokativně znepokojujících koncepcích filosofie dějin a politické filosofie. Oba jsou autory, jejichž práce by si zaslouhovala samostatnou monografii. I kdyby Welsch nenapsal víc než *Naši postmoderní modernu* (*Unsere postmoderne Moderne*, 1987) nebo knihu o formách rozumu (*Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, 1996) a Sloterdijk víc než *Kritiku cynického rozumu* (*Kritik der zynischen Vernunft I-II*, 1983), bylo by již tím jejich místo v dějinách filosofie zajištěno.

Vyjádrít ve zkratce Welschovu a Sloterdijkovu obsahovou orientaci je značně obtížné nejen pro samotný rozsah jejich prací, ale i pro odlišný styl jejich vyjadřování, tematická těžiště a následné souvislosti, s nimiž pracují. Obecné znaky jejich filosofování odpovídají ústředním tendencím současného filosofického myšlení. Pomíne-li odklon od školského explikačního rámce a jeho nahrazení uzavřeným zpracováním dílčích témat nebo tematických okruhů, jež je

**W. Welsch
a P. Sloterdijk**

**Ztráta
důvěry
ve filosofii**

zvláště patrné u Sloterdijka, kde vytváří sled určitých relativně samostatných či samostatně se jevících myšlenkových jednotek, které jako celek sledují autorovu na první pohled nezřetelnou koncepci, můžeme jako první společný obecný znak obou stanovit *ztrátu důvěry ve vědění filosofie*. Kriticky se tím obrací k moderní filosofické tradici rozvinuté zvláště v 19. století, jež, vycházejíc z hegelovského systému absolutního vědění filosofie, spojila definitivně požadavek filosofického (a nejen filosofického) vědění s mocí. Tím se, řečeno Sloterdijkovými slovy, stala hrobníkem filosofie. Láska k pravdě se v ní mění v zamilovanost do vlastní pravdy, která v zájmu svého sebezpotvrzení otevírá dveře politizaci myšlení. Prvním Mistrem obou (*donatano monka desuka?*) je bezesporu F. Nietzsche.

Postmetafyzické myšlení Druhý znak představuje jejich vsazenost do *postmetafyzického myšlení*, které však pro ně netvoří jakousi protestní alternativu vůči jiné, metafyzické linii myšlení, s níž by vstupovali do konfrontace. Postmetafyzická úvaha ani neplyne z *rozkladu* metafyziky v pozdní moderně nebo z *převrácení* metafyziky, jímž by mělo být podle Heideggerova *Konce filosofie a úkolu myšlení* dosaženo krajní meze filosofie. Dílčím způsobem se ve výrocích o postmetafyzickém věku projevuje vědomí kapitulace metafyziky před nároky soudobého vědeckého a zvláště přírodovědeckého myšlení, pro Welsche i Sloterdijka je ale rozhodující *sociokulturní* změna, která novou, postmetafyzickou situaci navozuje. Tento znak souvisí s jejich obsahovou filosofickou orientací; ucelené, vševysvětlující metafyzické systémy, nesené ideou celkového řádu, nejsou s to obsahově zdůvodnit svůj nárok na platnost od chvíle, kdy jsou vystaveny požadavku, aby prokázaly, že jejich pořadající, formálně dokonalý pohled na svět je *per se* identický s nahlížením skutečného řádu. Monotetické a generalizující obrazy světa tradiční metafyziky jsou proto postmetafyzicky opouštěny, případně tematizovány již jen kontrastně. Těžiště se přesouvá do omezených, nevyčerpávajících, heteromorfních a autonomních diskursů, které hledají přiměřenější pojetí světa, společnosti, lidského postavení, vědění, filosofie. Důraz, jež při tom oba autoři přikládají praktické filosofii, svědčí také o pronikání myšlenek nové závaznosti jako poněkud iritujícího prvku do po-metafyzického zlhostejnění.

Nový poměr teorie a praxe S tím souvisí třetí obecný znak Welschovy a Sloterdijkovy filosofie, pokus o zvrácení poměru mezi *teorií a praxí*. Ten je do jisté míry podnícen vědomím globální změny, která ve věku technologické civilizace přinesla akutní ohrožení lidstva a jeho další existence. Pod jejím vlivem pronikají do popředí témata dříve opomíjená nebo

deformovaná, která často získávají podobu alternativního filosofického a kulturního aktivismu. Ve filosofické oblasti je jeho jednotlivým rysem vzepření se proti tlaku tradičních teoreticko-poznávacích metod, jež nachází různá vyústění, Feyerabendovým příklonem k epistemickému anarchismu počínaje a náboženským iracionalismem v kostýmu etické filosofie E. Lévinase konče. U Welsche a zvláště Sloterdijka má přednost prakticko-filosofických témat před teorií ještě další souvislosti, jejichž formulacemi se však oba autoři vzájemně již liší.

Pro Welsche je prvořadé etické založení postmoderny a formulace radikální plurality jako etické hodnoty. V takovou se totiž mění původně *aisthetická kompetence* postmoderny, tedy schopnost evidovat rozdílnost, cit pro odlišnost, pro *disens* a pro heterogenitu, překračuje-li postmoderna práh pouhé snahy o srozumitelnost a usiluje-li o to, co je v žité skutečnosti závazné.

Oproti tomu u Sloterdijka souvisí agónie primátu teoretické filosofie s jeho sympatií k tradici ironické filosofické skepse a k tradici kynismu. Na příkladu kynického myšlení ukazuje dějiny cynické perverze moci vědění, založeného na teorii skutečnosti, a paralelní dějiny ironického dotazování na jeho základy, opory, průběh a důsledky. Zatímco na počátku byla filosofie gestem trvalého novopočátku, rozchodu se vším, co se jevílo samozřejmým, vstupem do "logického klášteřa" (*ein logisches Kloster*) teorie postavila logos proti mínění, argument proti vyprávění, stabilní principy proti proměnlivým příběhům, ideje proti prioritě jevů a věcí. Změnila se v uzavřenou hru, která si přisoudila monopol na rozhodování o podstatě věcí. Svět věcí znehodnotila teoretickou *představou* ideálního světa, z jejíž legitimačních pravidel vyrostl dogmatismus vůči inovacím, převaha filosofie jako interpretace interpretací a hermeneutický moralismus.

Výsledkem jsou všestranné instrumentalizace člověka v moudrosti a v zájmu mobilizátorů moderny, kterou Sloterdijk označuje jako "falangu velkých diskursů a teorií" (*die diskursiv-großtheoretische Phalanx*). Proti ní staví myšlenku "slabé metody": čím slabší je metoda, tím lépe pro věci (*je schwächer die Methode, desto besser für die Sachen*), neboli, dokud existuje více pohledů na věc, více interpretací a více způsobů dialogu (Sloterdijk hledá alternativy k *platónskému dialogu*, který převládl v evropském myšlení), jsou věci a s nimi člověk v relativním bezpečí před "šílenstvím poznávajících" (*Wahn der Erkennenden*). Slabá metoda ještě ponechává věcem možnost, aby se jevíly ve své víceznačnosti.

Aisthetická kompetence

Kynická tradice

Slabá metoda

Situovanost rozumu Čtvrtým, posledním, a zřejmě nejvýznamnějším znakem Welschovy a Sloterdijkovy filosofie je pokus o nové situování rozumu. Oba věnovali této problematice speciální monografie a u obou prolíná celkem jejich díla. Welschova varianta má podobu koncepce *transverzálního rozumu*, která, založena na analýze geneze jednotlivých historických a současných typů a paradigmat racionality, zkoumá aktivity rozumu v *přechodech* mezi diskontinuitními oblastmi heterogenity. Transverzální rozum je rozumová forma (*Vernunftform*) typická pro postmodernu, která dovoluje dorozumění v situaci praktické plurality, disensu, otevřenosti, polyperspektivity a rizomatické (ne)uspořádanosti. Zatímco Welschovy výzkumy znaků moderny a postmoderny, typů racionalit, estetizace moderny, typologie plurality, souvislostí postmoderny a světa civilizace technologického věku směřují všechny k jeho návrhu transverzálního rozumu, stojí u Sloterdijka na počátku jeho koncepce *kynického rozumu*, od níž se následně odvíjejí jeho rozbory situace moderny a projekty pomoderní filosofie člověka, filosofie dějin, politické filosofie a estetiky.

W. Welsch ♦ Wolfgang Welsch se narodil 17. října 1946 v Kulmbachu. V letech 1966-1974 studoval filosofii, dějiny umění, psychologii a archeologii na univerzitách v Mnichově a ve Würzburgu. Na würzburšské univerzitě také studium filosofie zakončil obhajobou disertační práce *Frotage: Philosophische Untersuchungen zu Geschichte, phänomenaler Verfassung und Sinn eines anschaulichen Typus* (1974). Roku 1982 se na téže univerzitě habilitoval později publikovaným spisem *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Po značně komplikovaném následném období, kdy Welsch zůstal stranou zájmu německých univerzit a vědeckých institucí a kdy odešel do Vídně (1985-1987), aby tam na Institutu věd o člověku zpracoval svou asi nejslavnější knihu *Naše postmoderní moderna*, získal v roce 1987 místo hostujícího profesora na univerzitě Erlangen-Norimberk. Odtud přešel na Svobodnou univerzitu v Berlíně (1987-1988), odkud byl roku 1988 povolán již jako řádný profesor filosofie na univerzitu v Bambergu. Od roku 1993 působí v téže funkci na univerzitě v Magdeburgu.

Radikální pluralita Jádrem postmoderny nahlíží Welsch v radikální pluralitě. Tento výraz dosazuje na místo obvyklého slova pluralismus, a to proto, že v radikální pluralitě spatřuje pro současnost charakteristické zintenzivnění plurality, které plyne z probíhajících procesů ve vědě a filosofii na úrovni světových názorů, funkčních společenských systémů a samozřejmě z pohybu v rovině umění. Od tradičního, v moderně

i premoderně přítomného pluralismu se radikální pluralita odlišuje tím, že nepracuje s předpokladem konsensuální východiskové základny, s jejímž posvěcením jsou teprve možné následné rozdílné opce. Pluralismus vyžaduje shodu v základním souhrnu postojů a hodnot, jíž vymezí i prostor pro diferencii a disens. Radikální pluralita má podle Welsche jít hlouběji, pod takový sebeidentifikační pluralismus, který požadavkem na převahu společných cílů, zájmů a přesvědčení požaduje pouze uznání a stabilizaci daného společenského stavu, ke zcela konkrétním diferentním formám rozumění, k odlišným životním a kulturním formám, ke specifickým orientacím ve skutečnosti, k jejich vzájemné nepřevoditelnosti a ke *shodě* o tom, že v základu vládne *neshoda*. Ta sama však není cílem, jako jím není ani konkurence diferentního. Je pouze nepominutelným, svým způsobem ontologicky závazným východiskem pro myšlení a jednání v dimenzi diferentního.

Postmoderní filosofie má být základem myšlení a jednání, které vyžaduje radikální pluralita jako princip společnosti a paradigma vědy. Typickým znakem filosofie pro postmoderní dobu je rozchod s myšlenkou jednoty a utváření takových forem myšlení, které umožňují vnímat, zpracovávat a vysvětlovat skutečnost podstatné plurality. Postmoderní filosofie tím navazuje na starší tradice, především na osvícenskou myšlenku lidských práv jako ideje *konkrétního* osvobození a na poosvícenský historismus, jehož úvaha o historické podmíněnosti kultur vedla ke zjištění svébytných a nezaměnitelných práv a vlastních hodnoty odlišných životních forem. Tam, kde byly tyto a další tradice pluralitního myšlení potlačeny, zvrhly se v souhrn soudobých zkušeností s terorem jednoty a s totalitarismy všeho druhu. Myšlení jednoty je hluboko v srdci spojeno s představou smrti, říká Welsch (*Einheitsdenken ist im Herzen tief mit Todesvorstellungen verbunden*). Postmoderní filosofie jako systematizace myšlení radikální plurality sahá po těchto tradicích principiální plurality, upomíná se na ně jako na konstitutivní prvky; jako specifické rozvíjení určitých teoremů obsažených v tradici moderny, proto neoznačuje epochální převrat, nástup nového věku či nadekretování totální jinakosti dějin, nýbrž oživení pluralismu jako nejcitlivějšího momentu tradice evropské kultury, který byl ochromen totalizujícími principy (náboženského, vědního, politického, ideologického) metadiskursu vrcholné moderny. Proto je postmoderná "naší postmoderní modernou": nadále žijeme v moderně, v níž naplňujeme rysy označované slovem "postmoderní" a naplňujeme je jinými než dominantními moderními prostředky.

počítá s předběžností, novými alternativami, relativností. Bude potřebovat rysy moudrosti – jinak nebude moci existovat.

Takový rozum bude ve světě plurality a neuspořádanosti, diference a provázanosti, mnohonásobných vztahů každého prvku nepostradatelný. Je ho zapotřebí v teoretickém, jakož i v praktickém ohledu. Kontury tohoto rozumu, ačkoli je založen prakticky, jsme zprvu zjišťovali cestou převážně teoretické analýzy uspořádání racionality. To však bylo možné proto, že základní rysy praktického rozumu dnes se staly, jak bylo řečeno, elementárními určeními rovněž teoretického rozumu. Momenty, jež byly dříve jednostranně považovány za praktické momenty rozumu, pronikly do matice rozumu vůbec.

Právě v tom, že dnes se i otázkám teoretického rozumu věnujeme ve stylu spíše praktické a konečnosti si vědomé rozumovosti, spočívá rozhodující změna oproti tradici. Znovu by bylo možné hovořit o “primátu praktického rozumu”. Pouze s tím rozdílem, že se u tohoto primátu již nejedná – jako u Kanta – o jeden ze zájmů rozumu, nýbrž o strukturu rozumu. Nadto takto transformovaný rozum nakonec nemíří na transcendentno, ale operuje striktně za podmínek konečnosti, je rozumem pro tento svět. [...]

Spor o Sloterdijka ◆ Představuje-li Wolfgang Iser v soudobé německé postmoderně autora spíše systematického, který “neklasičtí” látku zpracovává a podává “klasickými” filosofickými výrazovými prostředky, pak Peter Sloterdijk je nejen volbou témat, ale též formou jejich předestření autorem výrazně odlišným. Jeho osobitý, zčásti těžko průhledný a mnohdy těžký styl filosofování může zapříčinit mnoho nedorozumění, jež někdy působí dojmem, jako by byla předem zamýšlena a kalkulována. Místo slov o nové nepřehlédnutelnosti nepřehlédnutelnost v praxi – tak by asi bylo možné povrchně a při letmém pohledu na Sloterdijka charakterizovat jeho výrazový styl. Mimo jiné to znamená, že dosavadní “spor o Sloterdijka” – a ten má od vydání *Kritiky cynického rozumu* v roce 1983 tendenci spíše se stále rozhořovat než zklidňovat ve filosofických reflexích – má ze všeho nejvíce podobu soupeření dobrovolných rozhodčích o nejmarkantnější gesto a nejhlasitější hvizd, samozřejmě na hříštitcích, která jsou k tomu nejvíce příhodná: na stránkách časopisů jako *Spiegel* nebo *Konkret*, v novinách jako *FAZ*, *Weltwoche* nebo *Frankfurter Rundschau*. Ze Sloterdijkova díla se rázem stal předmět mediální spekulace, jeho obraz je zprostředkováván fejetonisticky nebo v televizních diskusních klubech. Vlastních filosofických reakcí je pomálu. Dosud jedinou širší prací, která je *Kritice cynického rozumu* vě-

nována, je sborník třinácti autorů *Peter Sloterdijks 'Kritik der zynischen Vernunft'*, vydaný ve Frankfurtu roku 1987. Několik porůznu roztroušených příspěvků, například od Jürgena Habermase či Klausse Laermanna, nemůže nahradit kvalifikovaný rozběr Sloterdijkových myšlenkových her, který německá filosofie dosud postrádá.

Peter Sloterdijk se narodil 26. června 1947 v Karlsruhe. Studoval filosofii, germanistiku a literární vědu v Mnichově a v Marburgu. Zprvu působil jako nezávislý publicista a spisovatel v Mnichově, než byl povolán na univerzitu v Karlsruhe, kde jako řádný profesor filosofie působí do současnosti.

Svým dnes již poměrně obsáhlým dílem se řadí mezi nejpозорuhodnější představitele soudobé generace německých badatelů, kteří reagují na postmoderní sociokulturní změnu. Výchozí myšlenka, s níž pracuje, je vědomí katastrofických důsledků rozvoje evropské dějinné motoriky. Civilizační proces, který započal novověkým vystupňováním hypermobilních potencií evropské kultury, vrcholí konstitucí individuálně již nevládnutelného prostředí technopolitického komplexu pozdní moderny, kinetické utopie světa, který vstupuje na práh věku svého epilogu. Pro analýzu tohoto civilizačního procesu, identickou s rozborem stavu evropské kultury, volí Sloterdijk metodu *kynické, nezaměnitelně ironické skepse*, jejíž optikou přenáší velké ideální konstrukce z duchovních dějin Evropy na scénu dnešní reality a nemilosrdně, někdy až na hranicích jakési duchovní vivisekce rozpitvává megalomanství a psychopatologičnost filosofických, církevních a politických funkcionalizací člověka a skutečnosti v zájmu moderního mocenského myšlení. Analýze a explikaci této megalopatie byla věnována počáteční Sloterdijkova díla, která z různých úhlů pohledu zkoumala evropskou mobilizační motoriku, permanentní moderní revolučnost zkázonosných principů a možnosti demobilizace, zastavení či alespoň zpomalení slepě rolujícího “eskalátoru” evropské kultury. Oproti tomu ve svých posledních esejistických pojednáních (*Na jedné lodi*, 1993; *Pročtine Evropa?*, 1994) vykročil již Sloterdijk od pouhé diagnózy k náznakům kulturní terapie. Tyto práce již mají programový ráz a Sloterdijk v nich vykresluje svou pozitivní vizi filosofie dějin a politické filosofie pro dobu, kdy evropská hypermobilita hrozí zmrtněním ve stavu, řečeno slovy P. Virilia, “zuřící nehybnosti”. Současně tímto svým důsledným rozvedením předchozích kritických analýz do aktuálních souvislostí stavu evropské kultury dokládá, že skepticko-ironický kriticismus postmoderny je anamneticky založeným postojem závažnosti a účasti na “bolesti světa”, o níž hovořil již v *Kritice cynického ro-*

**Ironická
skepse**

zumu. Je to právě dílo P. Sloterdijka, jež vyvrací dlouho šířená po-
dezeření, že filosofická postmoderna je analogicky k takzvaně post-
moderním myšlenkově sterilním uměleckým výstřelkům identifikova-
vatelná pouze s eklekticismem, barevností, všehochutí, nezávazností
a s relativismem. Právě tak vyvrací domněnky o epochálním určení
postmoderny, o jí nastolovaném novém věku, které nezastává ani
Sloterdijk ani nikdo další z významných teoretiků postmoderny.
Naopak hájí a dokládá novou – chceme-li, vskutku postmoderní –
dramaturgickou formu evropské kultury a její novou normu, již je
organizovaný pluralismus, jako závazek 90. let.

☞ Dílo:

- *Kritik der zynischen Vernunft I-II*, 1983
- *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785. Epischer Versuch zur Philosophie der Psychologie*, 1985
- *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, 1986
- *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Ästhetischer Versuch*, 1987
- *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, 1988
- *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, 1989
- *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*, 1990
- (vyd.), *Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft I-II*, 1990
- (vyd.), *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*, 1993 (autor *Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit Zeiten und Völker*, s. 9-42)
- *Die Weltrevolution der Seele*, 1993 (spoluautor TH. S. MACHO, autor *Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit*, s. 17-56)
- *Weltfremdheit*, 1993
- *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, 1993 (česky *Na jedné lodi. Pokus o hyperpolitiku*, 1997)
- *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absenz*, 1994 (česky *Pročtne Evropa? Myšlenky o programu jedné světové velmoci na sklonku věku její politické absence*, 1996)

◆ **Kynický princip**

Kynikové Sestoupíme-li v genealogii stoupenců kynické argumentace na
nejnižší a současně nejslavnější nám známý stupeň, setkáme se

s Diogenem ze Sinópy, jehož činy, postoje a náhledy se dochovaly
nikoli v teoretických spisech, ale zprostředkovány množstvím vyprávě-
ní a anekdot. Jeden z příběhů o něm vypráví, že byl za své sociál-
někritické názory, jež byly shledány příliš rozkladnými, prodán do
otroctví. Podobně naložil s římským neokynikem Démétriem císař
Nero. Nebylo lehké být kynikem, kousavým, jízlivým ironikem, ak-
térům prvních filosofických happeningů, uštěpačným tribunem, kte-
rý nikdy neváhá vykřiknout, spatří-li za velkými slovy nedotknutel-
ných autorit vědění císařovy nové šaty. Sloterdijkovo štěstí je, že
otrokářství bylo povětšinou zrušeno; podobně jako Diogenés se ne-
rozpakuje říkat mnohé, zač by ho dnešní strážci mravů rádi zabavili
převýchovnou prací. Být kynikem dnes je ovšem nepoměrně snazší;
pokud neobejde finanční úřad, může se dnešní kynik distancovat
jakkoli od čehokoli a bude ponechán s pokojem. Možná je až příliš
snadné být kynikem. Všichni prorokové a všichni charismatikové
mají svůj čas. Přicházejí-li v nepravý čas, jsou směšní. Pokud jim
nevychází vstříc něco z reality, mohou být jenom pitoreskními figur-
kami, zajímavými podivíny, kteří jsou pohnuti představou katastro-
fy a nedomýšlejí, že ostatním je pouhá představa málo. Jimi pohne
až katastrofa sama; jenže dokud ta nepřijde, systém a řád trvá.
A odkud víme, že by muselo nastat právě něco katastrofálně zlého,
když přece doposud to vždy nakonec nějak dopadlo?

Zdá se, jako bychom právě v tom měli po ruce perspektivu, v níž
je Sloterdijkův kynický impuls odsouzen k nezdaru. Jeho cílem je
probudit naši kulturu ze špatného snu o tom, že věci se vždycky ně-
jak uspořádají a že není zapotřebí víc než jistá únosná a nepřilíš za-
těžující míra loajality s celkem. Cestou k tomuto cíli je Diogenés
jako masový fenomén. Proč vlastně?

Kynismus Sloterdijk uvádí jako objev antiky, který umožňoval
jeho stoupencům radikální protest proti institucionalizované, na vy-
sokém stupni organizované *polis*, proti řeckému kultickému *nábo-
ženství* a proti *platónské filosofii*. Obec se svou institucionalizací
života, náboženství a neživotná, školská filosofie reprezentují zevše-
obecnění, univerzalistický nárok a *esencialistické myšlení* v nejčist-
ší podobě, proti níž se obrací kynický protest jako existencialistické
vzepření probuzené individuality, jež se nechce nechat podřídit pod
nepodmíněně vystupující obecnost. Individuum, kynický jednotli-
vec, se staví proti kolektivnímu celku a svými gesty, z nichž pobý-
vání v sudu má již spíše příslovečný charakter, demonstruje svůj
odpor k výhodám *polis*, za něž by musel platit podřízením se její
výkonné moci, omezením své autarkie a popřením své *individuální*

Diogenés
jako maso-
vý fenomén

Paradig-
matická
jednání

zkušenosti. Kynismus je tak pokusem o přehodnocení platných hodnot. Způsob přehodnocení spočívá v tom, že pomocí paradigmatických úkonů, mnohdy záměrně spjatých s tělesností, zbavuje slepého respektu a quasináboženské úcty *nomos*, zákon a platné normy. "Kynik pšouká, kálí, močí, masturbuje na ulici, před očima athénského tržiště; pohrdá slávou, kašle na architekturu, vzpírá se mít respekt, paroduje příběhy o bozích a hrdinech, jí syrové maso a zeledninu, leží na slunci, vtipkuje s nevěstkami a říká Alexandru Velikému, aby mu šel ze slunce," líčí paradigmatické kynické úkony Sloterdijk (*KzV*, s. 208). Tím se kynik nedotýká toliko soudobých hodnot, ale především domnělé duchovní velikosti, megalomanství těch, kteří se domnívají vůdčí a zbožštěné hodnoty v sobě personifikovat. Ne nadarmo vypráví řada anekdotických příhod o Diogenových gestech proti Platónovi. Kynickou gestací, najevo dávaným pohrdáním ničí kynik základ pro respekt k personifikovaným hodnotám, současně se tím však proměňuje jeho vlastní stav. Koná věci, jimiž je veřejně opovrhováno, a opovržením se stává jeho stavem; není člověkem občanského stavu, není člověkem stavu řemeslného, politického, uměleckého, jejichž hodnotami pohrdá, stává se člověkem stavu opovržením, které se mění v signaturu jeho nezávislosti na panujících míněních a hodnotových žebříčcích.

Kynická askesis Model kynického jednání tvoří ve Sloterdijkově podání antitezi k zespolečnění a zespolečňujícím mocenským praktikám. Popírá závaznost toho, co společnost jednotlivci nabízí a co od něj protislužbou vyžaduje. Společenský člověk ztratil svou svobodu v té chvíli, kdy se jeho vychovatelům podařilo vstřípnit mu společensky žádoucí přání, projekty a ambice. Ty ho oddělují od jeho vnitřního času, jenž je zaměřen na současnost, a orientují ho na očekávání a na minulost (*diese spalten ihm ab von seiner inneren Zeit, die nur das Jetzt kennt, und ziehen ihn in Erwartungen und Erinnerungen*; *KzV*, s. 304). Diogenova distance je proto prvořadě sociální – nevstupuje do pospolitosti, žije stavem opovržením v obojím slova smyslu, stahuje se od lidí bydlících v domech –, ale současně i temporální. Jeho vystoupení jsou krátká, jsou to zábleskovité efekty, okamžiky existenciální antipolitiky s několikanásobným skrytým významem, pantomimicky sdělované zkušenosti, které nepřipouštějí nedorozumění. I ve formě sdělování se uplatňuje kynická *askesis*.

Tělo, tělesnost, redukce na animální Protože se zpravidla jedná o pantomimicky vyjádřený protest, je ústředním médiem kynického odporu *tělo*. Sloterdijk samozřejmě není prvním, kdo si v rámci německé filosofie povšiml významu kynického zdůraznění tělesnosti a kdo z ní vyvodil důsledky pro

rozlišení protikladnosti antického kynismu a moderního cynismu. V tom je zavázán, jak prozrazují některé formulace, německému filosofovi náboženství Klausu Heinrichovi, který ve studii *Antičtí kynikové a cynismus v současnosti (Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart, in: Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt a/M. 1966)* již před třiceti lety poukázal na kynickou "redukcí existence na animální jádro" (*Reduktion der Existenz auf einen animalischen Kern*; *KzV*, s. 142). Znakem kynického antipostoje (včetně antifilosofie) je bezprostřední vztah k tělu a tělesnosti. Somatický odpor proti všemocným funkcionálním tlakům každodenního života občana formovaného pospolitostí ale není identický se svéhlavou ostentativní exhibicí zavrženíhodné nestydatosti. Není identifikovatelný s výzvou k jednoznačnému rozhodnutí mezi "hlavou" či "žaludkem" ani s moderním narcisismem pěstění těla a jeho nespočetnými terapiemi v solárních studiích nebo fitness centrech. Kynická tělesnost je prostředkem, jak zaujmout odstup od astrální tělesnosti esencialistického platónismu a jak modelově vysvětlit protipřirozenost, protilidskost a cizost jeho podcenění nebo přímo zavržení těla. Jednotlivé tělo názorně tu přirozenou konkrétnost, individualitu, která předchází všechna teoretická zobecnění a organizační podřizující pravidla. Tím samozřejmě nemůže být platónismu vyvrácen, ale kynismus poukazuje na to, co Platónova filosofie *zapomněla*: na konkrétní základ filosofie v životě člověka, na smyslové prožívání a tělesné přežití.

Filosofická fyziognomie kyniků, která gesticky zpřítomňuje platónská opomenutí, sleduje ideu druhé, mimické či nejazykové řeči (*sprachlose Sprache*). Je jejím *ztělesněním* jakožto principem kynismu: Diogenés "nemluví proti idealismu, on proti němu žije" (*redet nicht gegen den Idealismus, er lebt gegen ihn*; *KzV*, s. 208). Jako první v řadě sarkastického, ironického a satirického odporu tak otevírá druhý, nejazykový *ne-platónský dialog* svého svérázně hrubiánského osvícenství. Podle Sloterdijka vyznačuje Diogenovo vystoupení nejdramatičtější okamžik v procesu chápání pravdy v počátcích evropské filosofie. Zatímco Platónova "vysoká teorie" definitivně přerušuje všechny vazby k materiální tělesnosti, aby tím pevněji tkala tkanivo abstraktní logické argumentace, objevuje se subverzivní varianta "nízké teorie", která pantomimicky vyhrocuje praktickou tělesnost. Proces pravdy se štěpí: na jednu stranu se vydávají diskursivní hry, monologické nebo dialogické velké teorie kosmického univerzalizmu, institucionalizovaná filosofie, která ukrývá své idea-

Ne-platónský dialog

listické lži za autoritami, na stranu druhou odchází ironizující skupina literárně satirických výtržníků, provokatérů, kteří se nesmiřují s pojmově dokonalými obrazy světa a vyvolávají šarvátky o jejich změnu.

Formou ne-platónského dialogu podávají obhájci filosoficky opovrhované "nízkosti" důkaz své suverenity a odcházejí na tržiště, aby demonstrativně vyzvali "vysokou teorii", platónský esencialismus, jenž ospravedlňuje společenské a světové pořádky: teprve tehdy jsou na místě "*fekálie, moč, sperma*" (*Das ausgeschlossene Niedere geht auf den Marktplatz und fordert das Höhere demonstrativ heraus: Fäkalie, Urin, Sperma!*; KzV, s. 210). Kynický princip tělesnosti a ztělesnění se tak s konečnou platností staví na stranu živého člověka, těla, individua.

Cynické rozštěpení

Odvozené ze štěpného procesu pravdy se nyní objevuje základní kategorie *cynického vědomí*, protikladná kynickému principu. Alternativou kynického *ztělesnění* se stává *cynické rozštěpení* (*Spaltung*). Znovu je nutné připomenout: kynické ztělesňování je znázorňování *modelových situací*. Oproti tomu cynické rozštěpení spočívá v přesném *vědomí* obrovské propasti mezi individualitou a totalitou, individuálním požadavkem a univerzalistickým nárokem, tělem a abstraktní vysokou teorií, životem a věděním, aniž by narozdíl od kynického impulsu, s nímž toto vědění sdílí, chtělo či mohlo chtít tuto propast překonat. Cynismus je vědomí plně "osvícené", znalé, a přesto neochotné ke změně poměrů, protože stávajících může využívat ke svým převážně mocensky motivovaným účelům. Pro Sloterdijka je cynismus "*nešťastné vědomí*" (*unglückliches Bewußtsein*), je to kynismus, který se postavil na opačnou stranu (*der die Seite gewechselt hat*; KzV, s. 220).

Z protikladu mezi ztělesněním a rozštěpením (tj. z protikladu mezi ztělesněním kynické formy rozumu a cynickou diferencí mezi věděním a jednáním) rozvíjí Sloterdijk celý komplex svých analýz a své nejdůležitější závěry jak ve světově dějinném, tak teoretickém ohledu. Rozhodnutí pro kynický nebo cynický způsob myšlení je rozhodujícím kritériem, podle něž je zpracována analýza našich, moderních podmínek života. Jde o to, rozhodnout se pro vědomé sjednocení toho, co bylo cynicky rozštěpeno, nebo o jeho další přecházení lavinovitému schizoidnímu procesu sebevývoje. Alternativa zní: *integrace nebo schizofrenie*. "*Volit život nebo účast na party sebevrahy*" (*das Leben wählen oder auf der Selbsterparty mitfeiern*; KzV, s. 237).

◆ Kynická kritika cynického rozštěpení

Toto vyhocení je záměrné a typicky sloterdijkovské. Přes svou obraznost, která je ovšem volena proto, že Sloterdijkovi umožňuje s vnitřním souzněním navázat na criticismus frankfurtské školy, zejména na Th. W. Adorna, jenž je pro něj "pionýrem obnovené kritiky" kynického rázu, nesené apriori bolesti ze soudobého světa, má však historické oprávnění. Dokládá to mimo jiné již zmiňovaný Klaus Heinrich, který upozornil, že antický kynismus si byl vědom osudového ohrožení, a proto se zaměřoval proti rozhodujícím silám své doby – řádu *polis*, esencialistické filosofii a vznikajícímu politickému myšlení univerzálního státu –, které tomuto ohrožení nebyly s to odolávat. Redukce na "animální minimum", na němž svůj odpor postavil, pak nebyla pouhou redukcí, ale východiskem k sebepotvrzení a sebeurčení člověka, jehož naplnění *polis*, filosofie a univerzální stát bránily; bylo to ztělesnění určité formy rozumu. "Cynickým" oproti tomu nazývá potlačení a odsunutí rozumového poznatku ohrožení člověka v zájmu sebezachování stávajícího řádu. Moderní cynismus v této linii pokračuje, avšak s tím rozdílem, že zatímco pro antického kynika existoval pevný a neklamný základ v lidském těle (animálním jádru osoby), pro současný cynismus tato antická kynická tradice zvyrazněná jistota neplatí. Hrozbu smysluprázdnoty nemůže v moderních cynických očích odvrátit.

Každému cynismu, v tom Sloterdijk na Heinricha zřetelně navazuje, jde o sebezáchovu Já, o sebezáchovu za každou cenu, byť to byla cena, která může znamenat celkovou katastrofu. V této výchozí myšlence ale Sloterdijk pokračuje dál tím, že ukazuje, jak se cynická snaha o sebezáchovu mění v sebezáchovu *bez Já*. Kdo jedná cynicky, je vposledku ochoten vzdát se všech obsahů, které měly být původně střeženy, včetně vlastního já; předpokladem identity se stává konec tlaku k identitě, předpokladem cynického subjektu rezignace na subjektivost, jejíž opuštění zakládá konečnou nepodmíněnost cynické *moci*. Tato úvaha představuje opět Sloterdijkovu spojnicí na Adorna, který v *Negativní dialektice* charakterizoval jádro moderního subjektu jako "*totožnost Já se sebezachováním*" (*Gleichheit des Selbst mit Selbsterhaltung*), jež vrcholí v prázdnotě a bezobsažnosti sebezachovy pro pouhé uchování moci. Sloterdijkovo panorama cynických mocenských sfér, jimž moderní evropská kultura podléhá, tuto myšlenku sleduje formou kritiky celkově osmi jejich konstitutivních principů. Historicky je tato kritika vřazena do poosvícenské éry, kdy je zřejmé, že kritický osvícenský pokus o de-

Antický kynismus vs. moderní cynismus

Sebezáchova bez Já

maskování cynické podstaty všech zmiňovaných klamných zdání měl vedle zamýšlených důsledků ještě jiné. Sloterdijk má na mysli ty, které napomohly rozhodujícím institucím sociální moci k defenzivním strategiím uchování vlastního vlivu, které se poučily z ambivalencí osvícenské kritiky a spojily cynismus s rafinovaností, jejíž podstatou je *zjemnění* (*Verfeinerung*) mocenského vědění a nositelem moderní stát.

Zjevení 1. *Kritika zjevení*. Písmo svaté získává v křesťanské civilizaci nadřazenou hodnotu díky myšlence, že jeho text vznikl přímou inspirací. Verbální inspirace (teologicky: hlas Ducha svatého) zapřičiňuje, že text je zakotven v absolutnu, a proto se bibli dostává atributu svatosti. Nevyčerpateľný smysl, který tak obsahuje, nelze nikdy plně vyjádřit sice nezbytnou, v důsledku však vždy marnou exegetickou snahou vykladačů, jejichž horizont je nutně lidsky omezen. Lidská náboženská mínění jsou zajímavá, nikoli závazná. Jsou to postoje vědomí, které musejí být nejprve teologicky hypostazovány do podoby inspirace Duchem svatým, aby se mohly stát pramenem neomezeného (božího) smyslu. Na počátku teologie tak stojí to, co Sloterdijk označuje *écriture automatique*. Osvícenství se ptá po důkazech, pramenech a svědectvích, na nichž by tento nárok bylo možno postavit. Již první filologické analýzy ale ukazují, že biblické texty dosvědčují pouze samy sebe; charakter zjevení je pouze jejich nárok, jemuž lze věřit, nebo nevěřit. Církev, která tento nárok dogmatizuje, je v roli toliko recipientky, jiné doklady než věroučné dogma není s to podat. Každý pokus pojmout absolutní pramen biblických textů končí u historických, relativních a podmíněných zdrojů a jejich *tvrzení z víry*. Jiná odpověď na otázku, odkud lze o charakteru zjevení *vědět*, neexistuje a osvícenství jejím kladením – elegantním, neagresivním postupem, říká Sloterdijk – odřezává tradiční nárok na absolutnost od jeho kořenů. Jakkoli je historicko-kritická analýza bible zřejmá, absolutismus víry organizovaného náboženství trvá na svých nárocích nadále, nikoli tak, jako by kritika neexistovala, ale jako by z ní nebylo nutno vyvodit žádné důsledky s výjimkou studia a exkomunikace kritiků. Jako všechny instituce naplněné vůlí k přežití, spojuje se i institucionalizované křesťanství s kýmkoli, aby dosáhlo zachovy. V 19. století nezaváhlo ani před společným s politickou a filosofickou reakcí a od té doby *“páchne pojem ‘existence’ mrtvolným jedem křesťanství”* (*der Begriff der ‘Existenz’ riecht von nun an nach dem Leichengift des Christentums*; KzV, s. 69). Teology nadále pojí s cyniky další společný znak – touha po holé sebezáchově.

2. *Kritika náboženské iluze*. Osvícenská kritika náboženského fenoménu se soustředí na atributy Boha. Není pro ni podstatná sama boží existence, jako spíše to, co mají lidé na mysli, když říkají, že Bůh je a že jsou s to specifikovat jeho vůli. Materiál jí poskytuje náboženská tradice, která nemůže mysticky rezignovat na poznatelnost svého boha (na mystické tezi o neznámém bohu nelze vybudovat sociální instituci), a proto vytváří boha charakterizující mýty, standardizované atributy (jména a obrazy) a stejně tak formy zacházení s posvátnem (rituály). Osvícenská kritika náboženského zdání se rozvinula ve dvou základních formách: první je představa o náboženské *projekci* pozemských pořádků na supranaturální optimalizovanou skutečnost, druhá je psychologizující strategie, známá jako tzv. *teorie kněžského podvodu*. Pokud jde o projekční představy, sahají od elementární oblasti rodičovství a rodiny, plasticky znázorňované zvláště v polyteistických náboženstvích, přes sféru stvořitelské moci, analogicky k lidské tvořivé síle připisovanou zejména monotheistickým bohům, až po rovinu božské ochrany a pomoci skýtané člověku, kdy moc boha vystupuje v analogii ochranné moci pastýře, náčelníka, krále. Na všech těchto úrovních je zřetelný antropomorfismus a sociomorfismus náboženských představ. Potud také na nich a na jejich interpretaci není nic výjimečného a pozoruhodného. Brizanci z hlediska moderního cynismu získává tento typ kritiky náboženské iluze až tehdy, kdy sám prodělává dogmatický úpadek, tj. tehdy, když jeho stoupenci překračují hranice toho, co je možné o náboženstvích vědět, a začínají je posuzovat z pozice “negativní metafyziky” ateistického popření náboženství. Pak se začínají frontálně střetávat dvě vzájemně protikladné vize, v nichž převládá zájem o sebeudržení likvidací opačného názoru.

Naproti tomu ve druhé strategii, v teorii podvodu kněží, lze dle Sloterdijka vysledovat první zcela zřetelnou stopu moderního cynismu. Je to první osvícenská teorie, která náboženství instrumentalizuje otázkou po funkcích a možnostech využití náboženství ve společnosti, v níž se, řečeno se Sloterdijkem, skrývá *“dynamit budoucí kritiky ideologií”* (*das ideologiekritische Dynamit der Zukunft*; KzV, s. 75). Pro osvícence je funkcí náboženství překonávání životních, existenciálních úzkostí a legitimování utlačovatelských společenských pořádků. Tento sled je myšlen i časově; z původně existenciální potřeby se náboženství stalo mocenským nástrojem vládnoucích, jehož smyslem je trvale etablovat tupou odevzdanost v myšlení ovládaných lidí. Jeho podvod spočívá v tom, že držitelé moci se náboženskému sebeklamu nevydávají, připouštějí však a podporují,

Nábožen-
ská iluze

Teorie
podvodu
kněží

aby klam pracoval v jejich prospěch. Sloterdijk tvrdí, že tato teorie náboženství představuje první logickou konstrukci moderního, reflexivního cynismu moci. Svůj názor odůvodňuje tím, že jiné teorie (projekční, sociálně-ekonomická, hlubinně psychologická) vycházejí z předpokladu náboženství jako falešného vědomí a mechanismus klamu kladou až za tento předpoklad jako jeho možný, avšak nutný důsledek. Teorie podvodu ale vychází z myšlenky, že působení klamu lze nahlížet bipolárně. Klamům je možné nejen podléhat, nýbrž lze je též využívat a nasazovat proti druhým lidem.

Původ ironie Osvícenci, kteří se teorií klamu zabývali (Diderot, Wieland), nazvali tuto strukturu "rafinovaností", jež kráčí ruku v ruce se "ctižádostí"; přeloženo z jejich budoárového jazyka, lze říci zjemnělá prohnanost. Významnější je však podle Sloterdijka skutečnost, že teorie podvodu dospěla k velkému logickému objevu: k tomu, jak v poloze kritiky ideologií proniknout ke konceptu reflexivní ideologie, tj. k takovému konceptu, který pracuje s rovnocennými předpoklady na straně kritizující i kritizované a nestaví pouze "pravé" vědomí proti vědomí "falešnému". Výsledkem je to, že je-li podvodný kněz nebo vládce cynikem moci, musí být osvícenec, který jeho klam odhaluje, metacynikem – a cestou metacynismu může být pouze ironie.

Metafyzické zdání 3. *Kritika metafyzického zdání.* Sebeomezení rozumu, které doprovázelo první dvě kritiky, je nejvýraznějším znakem kritiky metafyziky. Dle ní je rozum sice schopn klást metafyzické otázky, není však s to na ně kvalifikovaně odpovídat. Kritika metafyziky je proto kritikou rozumu, který překročil své hranice. Podle Sloterdijka jsou všechny metafyzické alternativy rovnocenné a nerozhodnutelné. Ať proti sobě stojí determinismus a indeterminismus, konečnost a nekonečnost, existence Boha a boží neexistence, idealismus a materialismus, ve všech těchto otázkách existují přinejmenším dvě možnosti, které jsou stejně dobře a stejně špatně zdůvodněné. Lze se pouze rozhodnout pro jednu z nich a každé rozhodnutí implikuje úpadek do dogmatismu. Přesto metafyzické dědictví zprostředkovalo osvícenství cenné dědictví; představu toho, jakého *celku světa* je člověk částí. Tu mohlo osvícenství konfrontovat se zkušeností lidí o sobě samých a na základě takového srovnání kriticky opouštět nevyhovující obrazy světa a člověka. Dnes tato první tendence vrcholí v sociální a přírodní filosofii, jež nastupují metafyzické dědictví. Vedle toho ale existuje ještě druhá, dle Sloterdijka kynická tendence osvícenské kritiky metafyziky, spjatá s osvícenským odklonem od "velkých" problémů. Její radikalizaci představuje moderní logický

pozitivismus, pro nějž jsou velká témata metafyzické tradice již jen pseudoproblémy (*Scheinprobleme*).

4. *Kritika idealistické nadstavby.* Je Marxovou kritikou společenského vědomí. Marx se nechává vést realistickým pohledem na sociální proces práce a vědomí určuje jako v poslední instanci determinované sociálními funkcemi společenských tříd v celkové socioekonomické souvislosti. Podstatné není to, co o sobě lidé vypovídají, nýbrž jaké je jejich postavení ve struktuře práce a mocensko-vlastnických poměrech. Protože společenská práce podléhá třídnímu rozvrstvení, zkoumá Marxova kritika každé vědomí jako "třídní vědomí". V kapitalistické společnosti existují tři společenské třídy: buržoazie (vlastníci kapitálu), proletariát (třída výrobců) a jakási mezitřída či střední třída, tvořená skupinou tzv. "duševně pracujících". Právě její produkce má největší vliv na utváření společenské nadstavby. Vlastností této třídy je ovšem to, že žije bez vazeb k faktům, bez spojení se sférou skutečné společenské produkce, a její svět je proto světem jediné globální idealistické mystifikace. Od Platóna po Kanta nedbala celá klasická duchovní tradice na sociální základnu teorie a na místo toho se odvolávala na autonomní duchovní zkušenosti: řečeno marxovsky, "stála na hlavě" a je zapotřebí "obrátit ji na nohy". Tento obrat znamená vstřípit jí vědění o jejím postavení ve výrobním procesu a v třídní struktuře. Dokud se tak nestane, bude produkovat pouze ideologickou masku, zastírající skutečné postavení osob jako nositelů třídních funkcí, bude producentem a nositelem "nutně falešného vědomí".

Cynismus marxovské kritiky spočívá podle Sloterdijka v rozštěpení dialektiky osvobození člověka a mechanismů univerzální mystifikace. Pokud je každé vědomí tak falešné, jak to odpovídá jeho postavení ve výrobních a mocenských procesech, pak nutně zůstává ve své falešnosti zaklíněno tak dlouho, dokud tyto procesy trvají. Individuum ani třída nemohou volit, mohou se pouze třídně identifikovat s jistými základními normami, postoji a cílovými představami. Marxismus je v tom dle Sloterdijka analogický cynickému funkcionalismu, který nejen že individuu odpírá právo na emancipaci od sociokulturních tlaků, ale nadto popírá smysl takové emancipace, neboť jí by popřel funkčnost systémů sociálního jednání. Praxe socialistických společností drasticky odhalila funkcionální cynismus této teorie ve všech sférách sociálního života. Podařilo se jí, říká Sloterdijk, oficiálně praktikovat stop individuální reflexe, o němž západní konzervativci a neokonzervativci jenom sní. Schizoidní rafinovanost rozštěpení vědomí dovedla po bod, kdy se zdá být nor-

Idealistická nadstavba

Cynismus marxismu

mální, že se socialismus, který dříve byl řečí naděje, stává ideologií, kterou zdí, za níž každá naděje mizí.

**Morální
zdání**

5. *Kritika morálního zdání.* Z historického hlediska je morální osvícenství nejstarší. Jeho prvotním motivem je zjištění, že člověk není ve skutečnosti tím, za co se vydává; pokrytecky chce tahat třísku z oka svého bližního, když ve svém má břevno. Kritika morálky postupuje meta-morálně, psychologicky. Dle Sloterdijka tkví v tomto postupu nejstarší motivy psychoanalýzy: již novozákonní mravní výroky lze číst tak, že tím, co nejvíc ruší na ostatních, jsem já sám. Boj proti pokrytectví je křesťansky veden jako boj proti světu stávajících pořádků, proti zdánlivému Já formovanému časným řádem. Původní křesťanství je protisvětské, aby mohlo být za člověka. Ve chvíli, kdy se katolické učení a absolutistická organizace církve seřvou v despotický mocensky opřený monolit, mění se však i tato intence. Ironie katolicismu v moderním světě spočívá v tom, že je protisvětský již pouze v tom, že uzavírá *perverzní svazek* (*perverses Bündnis*) se státní mocí, jako ho uzavřel se západofřímskou říší, středověkým feudalismem a absolutismem 17. a 18. století. Svými dějinami tak křesťanství odvolává svou vlastní morální strukturu a samo působí jako konvenční nátlaková organizace. Původně zaměřeno proti farizejství, mění se svým mocenským a politickým úspěchem v nepokrytečtější ideologii, jakou kdy svět spatřil.

**Sociální
masochismus**

Od pozdního středověku je evropská kultura s to tyto posuny satiricky sledovat. Chlípny mnich, cynický kardinál a zkorumpovaný papež jsou typické postavy lidového realismu, jimiž se rozlišují vlci v křesťanském rouše od výjimek, které navzdory křesťanství uchovávají něco z křesťanské naděje. Výsměch, jenž je doprovází, předchází vši teoretické kritice. Není to však smích a satira, na nichž by dále rostla kritika morálky, nýbrž vážný střet o náboženskou existenci, který souvisí s rolí protestantismu. V protestantských zemích vede morální kritika k sebeodhalení a sebekritice celých tříd a společností a není bez tohoto sociálně-masochistického prvku (*sozial-masochistische Komponente*) myslitelná. Morální kritika sleduje dle Sloterdijka tři hlavní strategie: odhalení druhé roviny mravních pravidel (dvojitá morálka), převrácení poměru mezi skutečností a zdáním a redukci morálního na prvotní realistický motiv. Všemi prolínají cynické prvky; první rozštěpení morálního světa do polarit reálných mravních poměrů (reprezentovaných ministerským předsedou, který si zapomněl brýle v nevěstinci, říká Sloterdijk) a barvotisku teoretického světa, určeného pro vnější reprezentaci; druhou nerealistický klam altruistického zdání, zaštiťující žitý sociální a ekono-

mický egocentrismus; třetí zjemnělý amoralismus sebelásky, jáství, sexuálního pudu, touhy po zisku a vůle k moci, vystupujících za zástěrkou vyšších morálních principů.

6. *Kritika transparence.* Pod tímto označením se skrývá objev sféry nevědomí, který dle Sloterdijka představuje nutný důsledek novověkého procesu osvícenství. Nesouvisí tedy až se jménem S. Freuda, nýbrž jak objev nevědomí, tak počátek systematické práce s ním spadá do klasického osvícenského věku. Toto tvrzení, jež mu dva roky po *Kritice cynického rozumu* Sloterdijk věnoval speciální monografii (*Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785. Epischer Versuch zur Philosophie der Psychologie*, 1985) dokládá řadou ilustrací z dějin metodicky kontrolovaného zacházení s nevědomím, které se dle něj odvíjejí od poslední třetiny 18. století. V tomto období započal Franz Anton Mesmer se systematickými experimenty v oblasti sugesce a léčitelství, z nichž vzešla tzv. fluidní teorie mesmerismu. Vlastní hodina osvícenské hlubinné psychologie však přišla roku 1784, kdy francouzský aristokrat, markýz Puységur, objevil fenomén tzv. magnetického spánku, pro nějž se v 19. století ujalo označení *hypnóza*. Puységur pozoroval při léčitelské praxi, že jeden z jeho pacientů upadal do stavu, který do té doby nebyl popsán: stavu hlubokého odloučení od vlastní osobnosti, podobného spánku, pro který Puységur razil název "umělý somnambulismus". Během tohoto hypnotického stavu byl pacient schopen cíleně a jasně uvádět příčiny vlastního onemocnění a možnosti jeho odstranění, a to formou, která by v bdělém stavu byla jednoznačně vyloučena. Zásadní obtíž celého procesu spočívala v tom, že po probuzení pacienti zapomínali všechno, co předtím prožili, a jejich další léčba plně závisela na vůli hypnotizéra. Sloterdijk se domnívá, že pozdější osvícenství se nechtělo k této zhruba sto let trvající "psychoanalytické epizodě" znát právě proto, že mělo odpor ke všem postupům založeným na autoritě a na důvěře v autoritu, jíž se kvůli "posthypnotické amnézii" pacienta hypnotizér nutně stával. Legenda o objeviteli Freudovi se pak může zakládat na tom, že rozvinul metodiku, jak zamezit hypnotickému stavu a posthypnotickému výpadku paměti, a přitom zachovat cestu k nevědomí otevřenou.

Objev nevědomí na sklonku 18. století znamenal počátek systematické destrukce iluze o transparentnosti lidského sebevědomí. Jeho manifestace při hypnóze podaly důkaz o tom, že vědomí o sobě neví všechno. Stále zřetelnější byla evidence, že existuje ještě něco jiného, přímo neuchopitelného, jakýsi hádankovitý dvojník, který

**Trans-
parence**

Hypnóza

Nevědomí

trvale doprovází vědomí Já. Protože se však o fenomén nevědomí živě zajímali představitelé reakčních, aristokratických a náboženských kruhů, dopustilo se osvícenství 19. století dle Sloterdijka jedné ze svých nejzávažnějších chyb, když tyto výzkumy pojalo jako indicii protiosvícenského šarlatánství. Jarmareční okultismus, který se z toho později vyvinul, byl skutečně praktikovaným protiosvícenstvím; avšak v době, kdy na to byl čas, nepochopilo osvícenství, že na prvních hlubinně psychologických výzkumech může něco být, zajímají-li se o ně právě protiosvícenské kruhy. To, oč šlo, bylo postavení vědomí. Prokáže-li se, že vědomí každého Já stojí na neprohlédnutelných hlubinách nevědomí, je konec s iluzemi o vědomí, které se, opřeno o domněnku plného disponování sebou samým, o domněnku dokonalé znalosti, svými rozhodnutími může stavět nad ostatní vědomí. Nevědomí se tak dotýká nejen kulturního narcisismu všech tříd, ale zvláště na domnělém vědění založené myšlenky samozřejmě moci vědoucích. Přestává platit, že každé já musí bezprostředně znát nejlépe právě samo sebe, a to mění celou myšlenku racionality. Pod vši racionalitou a pod vším vědomým a uvědomovaným se šíří prostor jak pro iracionalitu, tak pro programování ostatních. Otevírá se prostor cynické manipulace, kdy Já přestává být pánem nad pravidly vlastního rozumového jednání.

**Zdání
přirozenosti**

7. *Kritika zdání přirozenosti.* Mezi obecně přijímané poznatky moderní filosofické antropologie náleží zjištění, že jedním z podstatných znaků člověka je jeho život v umělém, kulturním prostředí. Lidský život, říká Sloterdijk, využívá známé teze Helmuta Plessnera, se *a priori* pohybuje v přirozeně umělém prostředí, v umělé přírodě. Člověk žije “nepřirozeně”, jeho pravá, přirozená podstata se v civilizačním procesu dostává pod formující vliv kultury. Tyto náhledy mají dnes hodnotově neutrální podobu a platí za strukturální výzkumná hlediska. V době svého vzniku, tedy v osvícenství, měla však myšlenka nepřirozenosti nesmírný morálně kritický náboj. Implikovala možnost nápravy člověka prostřednictvím negativně formujících vlivů prostředí, které ho k “nepřirozeným” projevům chování vedou. Na to mohl bezprostředně navázat politický požadavek: ve jménu přirozenosti bylo možné obrátit se proti společenskému systému tlaků, proti aristokratické manipulativní rafinovanosti, proti feudálním svazujícím poměrům. Nová společnost se chtěla zakládat na dobrovolné smlouvě, která by ji podle obrazu harmonické přírody vedla k jednání individuí pro vzájemný prospěch všech a k mírovému soužití. Jakkoli libozvučná mohla být tato vize, brzy se ve Francouzské revoluci proměnila v masivní teror. Žádná další

událost, domnívá se Sloterdijk, od té doby tolik nepodpořila konzervativní obraz člověka. Se zadostiučiněním přihlíželi konzervativci, jak se prakticky potvrzuje jejich mínění o člověku jako egoistické, destruktivní, chtivé, nerozumné a nespolečenské bytosti a o potřebě autoritativní politiky tvrdé disciplíny.

Filosofii, jež tyto procesy předvídala a vytvořila pro ně interpretační rámec, byla podle Sloterdijkova názoru koncepce J. J. Rousseaua. Dle něj skutečnost, že lidé jednají nemoudře, destruktivně, žádostivě a egoisticky, nevypovídá ještě nic o podstatě člověka. Zdůvodnění, které Rousseau nachází, představuje jednu z nejvýznamnějších myšlenek morálně-politické kritiky osvícenství: člověk, který takto jedná, nejedná ze své přirozenosti, nýbrž jako *oběť poměrů*, jako bytost *společensky zformovaná*. Proto neexistují brutální lidé, ale lidé, které společnost učinila brutálními; žádní egoisté, ale jen k egoismu společensky vycepaní lidé; lidé jsou *obětmi společnosti*. Co politicko-morální pesimismus považuje za lidskou přirozenost, je ve skutečnosti pokřivená, zfalšovaná přirozenost, pervertovaná lidská šance. Figury, které Rousseau klade jako předobrazy nápravy a nového otevření této šance, jsou divoch – poloromantická, dobová představa přirozeného, “ušlechtilého” divocha nezkaženého civilizací – a dítě.

**J. J.
Rousseau**

Dítě jedná stejně ušlechtilé jako civilizací nedotčený divoch. Má proti němu jednu zásadní přednost – nesídlí v dalekých exotických končinách, nýbrž je doma, a proto se může bezprostředně stát předmětem politického zájmu. Je nutno zvolit přiměřenou formu výchovy, aby se představa “jiného světa”, humánnější, lepší společnosti přiblížila na dosah. Ctižádost cíle přenášená na potomky je projevem nestabilní společnosti; pro její stabilizaci v utopii začíná éra kariér, cynicky propracované drezúry dorostu, výchovy, kterou Sloterdijk o mnoho později, v knize *Na jedné lodi*, označil jako výchovu k atletice státu (*Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt a/M. 1993, s. 39).

**Přiměřená
výchova**

8. *Kritika zdání individuality.* Poslední kritický osten míří na postavení individua mezi přírodou a společností. Jaké vlastně je individuum, co vytváří jeho charakter, jak zakouší sebe sama – to jsou otázky, které Sloterdijk považuje za jedno z ústředních subverzivních témat osvícenství. Narcisismus Já, tanec kolem zlatého telete identity, jak ho Sloterdijk nazývá, je současně prostorem nejvýznamnějšího střetu mezi osvícenstvím a protiosvícenstvím, mezi tradičně upevněnými formami sebeidentifikace a počínající novověce kapitalistickou zkušeností aktivního individua. Při výzkumu těchto otá-

**Zdání
individuality**

**Zlaté telete
identity**

zek v sociálně-dějinném ohledu se ukazuje, že to byla vznikající třída buržoazie, která se naučila říkat "já" a která současně měla konstitutivní zkušenost práce. Étos práce, jenž v počátcích kapitalistické společnosti sliboval možnost identity Já prostřednictvím tvůrčí, seberealizační činnosti, se však během 19. století s postupující polarizací společnosti rozložil do ideologické lži se závažnými sociálními důsledky. Východisko z těchto dopadů, které ohrožovaly samotný identifikační princip moderní společnosti, hledaly všechny společenské třídy. Škála pokusů sahá od patriotismu buržoazie, který se v 19. století rozvíjel jako její politická ideologie, přes vznik dělnického hnutí, jež původně rozvíjeno marxistickým a anarchistickým křídlem procházelo dalším štěpením, až bylo posléze zruinováno do podoby programované "stranické identity" (*parteiliche Identität*), po moderní nacionalismus, jehož fašistická podoba zvrátíla výchozí sebeidentifikační étos práce do hesla *Arbeit macht frei*.

Idioti rodiny

Po velké křivce pohybu novověkých sociálních dějin se tak problém identity člověka v moderně vrací k výchozímu sporu osvícenské výzvy k autonomii a protiosvícenského *programování* Já. Sloterdijk se domnívá, že identita moderního člověka není výsledkem jeho autonomního sebeuvědomování a jeho emancipace k vlastnímu rozumu, nýbrž je výsledkem všestranného programování, emocionální, praktické, morální a politické drezúry, jíž je pod záštitou výchovy vystavován. Sociokulturní programování a individuální sebe-programování určuje obraz maskulinního a femininního jednání, společenských rolí, třídního vědomí, pracovní etiky a konečně i charakterů. Tak jsou formovány i zkušenosti člověka se sebou samým; to, co pociťuje jako spontaneitu svých pocitů, jaké své vlastní impulsy, přání, záliby, je prvotně programováno zvnějšku. Ať potom chceme cokoli, v dobrém i špatném smyslu, jsme nejprve svou přirozeností *idioty rodiny* (*von Natur aus Idioten der Familie*), což v neširším slova smyslu znamená: jsme vychovanými lidmi. Cynismus a rozštěpení v konstituování moderního, naprogramovaného individua, spočívá v jeho programování na touhu po identitě. Drezúrou výchovy je nám programován předobraz jakési neurčité subjektivty jako nositele naší sociokulturní identifikace; je to jakýsi společenský "nikdo", který předchází všechny naše individuální identifikace (do kteréhokoli prostoru vkročíme, nalezneme zde již působící společenská pravidla, střetáváme se s účinnou drezúrou) a který automatizuje naše zespolečenštění.

Nobody – yesbody – Žádný život, dovozuje Sloterdijk, tak nemá vlastní jméno, které je až výsledkem, řečeno obecně, anonymního *působení*. Anonymní

sebevědomý Nikdo v nás (Sloterdijk ho označuje *nobody*) dostává jméno a identitu teprve sociálním zrozením, kdy se také stává pramenem naší svobody. *Nobody* sociálního programování a výchovných drezúr může existovat jen prostřednictvím konkrétních lidí, obrazně: je odkázán na tělo a na "ztělesnění" v konkrétním člověku (ve slovní hříčce s kynickou ozvěnou přitakávání principu tělesnosti navrhuje pro něj Sloterdijk označení *yesbody*), jenž se prostřednictvím jeho uvědomování může rozvíjet od nereflektovaného narcisismu vštěpované identity k reflektovanému odhalení svého postavení a sebe sama v celku světa (*Selbstentdeckung im Weltganzen*).

Metamorfózy cynismu

◆ Smyslem předchozích kritických poloh vůči poosvícenskému modernímu cynickému rozštěpení je vymezit základní proporce projektu "ztělesnění rozumu", jehož smysl lze opět hledat v nalezení možností pro sebepotvrzení moderního individua. Deprese individuality a její paranoická instrumentalizace "sebevědomým sociálním tělem" ve společnostech pozdní moderny představují pro Sloterdijka ústřední moment epilogického ladění současnosti. V *Kritice cynického rozumu* proto nejde tolik o *kynický protest*, k němuž jako filosofickému východisku by se Sloterdijk hlásil a jemuž by samozřejmě bylo možné přičítat utopické anticipace, ale o kriticko-teoretickou analýzu *cynismu* jako patologické konsekvence moderní, občansko-kapitalistické organizace společnosti. Sloterdijkovi se jedná o *princip této organizace* a v tom je analýza cynismu první součástí kvalitativní změny, která je v následných dílech rozpracována z pohledu hypermobility dějin evropských organizačních principů (*Kopernikanische Mobilmachung und tolemäische Abrüstung*, 1987), možnosti zpomalení a zastavení jejich působení především ve sféře politické kinetiky (*Eurotaoismus*, 1989) a posléze z úhlu jeho možného nahrazení principem organizovaného pluralismu (*Im selben Boot*, 1993; *Falls Europa erwacht*, 1994). Nejjednodušší formou řečeno, teprve kritické rozbití zdánlivě přirozené a samozřejmé podoby současného sociálního těla charakteristického cynicky rafinovaným, tedy mocenským zájmům odpovídajícím rozštěpením těla, individuality a sociálního média umožní začít budovat *vizi* (a Sloterdijk posléze zdůrazňuje, že jde o *vizi*) takového sociálního těla, tj. takové pospolitosti, jež bude schopna sebereflexe a seberegulace.

Interpretace Sloterdijkova vidění kynismu a cynismu tedy vyžaduje uplatnění dvou perspektiv, *historické* a *systematické*. Aplikace pouze historického zřetele by znamenala přenesení těžiště k jevo-

Vize nového sociálního těla

vým, anekdotickým a v důsledku zanedbatelným momentům vykreslení antického kynika Diogena ze Sinópy, fragmentárně zprostředkovaných akumulací obscénních vtípů a sexuálních fantasmat u Diogena Laërtia, případně obohacených o neokynické okamžiky. Vycházet jenom z této roviny znamená nutně se soustředit na spory o tělesnost a duchovnost člověka, na oprávněnost či neoprávněnost protestu tělesnosti proti duchovnímu esencialismu, na hořce komický svár materialismu a idealismu na palubě potápějící se lodi moderní civilizace; to vše na podkladě anekdoticko-literárního diskursu, který je v *Kritice cynického rozumu* sice nezbytně přítomný, avšak nelze ho z ní selektovat jako určující či dokonce výlučný. Historicko-hermeneutické čtení kynického principu nemůže probíhat odděleně od systematické Sloterdijkovy perspektivy, již je podřízeno.

Kabinet cyniků

Ilustrací obého je Sloterdijkův kabinet cyniků, průřezová přehlídka figur, které Sloterdijk nechce chápat jako individualizované osobnosti, nýbrž jako *typy* osvětlující určitý dobový a sociální charakter a archetypické rysy cynického vědomí. První dvě postavy nicméně mají historické zázemí: Diogenés ze Sinópy a "Voltaire starověku" Lúkiános ze Samosaty reprezentují starověké představitele rodu cynického myšlení. Novověk je oproti tomu zastoupen dvěma literárními fikcemi, Goethovým Mefistofelem a Dostojevského Velkým Inkvizitorem, kteří znázorňují čisté, odosobněné a nesmrtelné typy postav, utkané z cynické zkušenosti. Poslední figura, jež představuje současnost, je zcela beztvará a *podobá se každému a nikomu* (KzV, s. 294). Je jí "ono se" (*das Man*), existenciálníe M. Heideggera, vyjadřující způsob, kterým *Dasein* existuje v neosobním světě každodennosti, v jeho průměrnosti a v odcizení svým autentickým možností.

Diogenés ze Sinópy

a) Typické znaky, které Sloterdijk odvozuje od postavy Diogena ze Sinópy, jsou kynická *askesis* a Diogenovo světoobčanství. Kynický asketismus nemá nic společného s vnějškovou zpolarizovanou stránkou Diogena, nepěstěného člověka se zcuchaným plnovousem, v jednom plášti, s dřevěným pohárkem na vodu a nocležistěm v legendárním sudu. Tento popis dochovala pozdější tradice a nelze ho bez dalšího spojovat se slovem askeze, které je v naší kultuře překryto křesťanským masochismem a odvratem od života.

Zdrženlivost od potřeb

Hovoří-li se podle Sloterdijka o Diogenovi, milovníkovi života, jako o asketovi, pak ve smyslu jeho vědomé distance a ironie vůči potřebám, za jejichž uspokojování většina platí svou svobodou. Diogenés přinesl do tradice západního myšlení vědomí souvislosti mezi štěstím, zdrženlivostí od potřeb a inteligencí; motiv prostého živo-

ta, který se objevuje ve všech světových kulturách. Jeho vyzývavá nouze, znepokojující nejen dnešního člověka evropského blahobytu, ale již jeho současníky, byla vědomě placenou cenou za svobodu. Svoboda života a svobodné životní gesto jsou prvky, podle nichž lze Diogena – vyjádřeno moderním jazykem – klást do blízkosti existenciální filosofie. Sloterdijk se domnívá, že Diogenův existencialismus však není prvořadě intelektuálskou záležitostí tragického a absurdního pocitu světa. Diogenés není tragický melancholik, nýbrž ironik, jehož zbraní je výsměch. Svou filosofickou kompetenci užívá k tomu, aby výsměšně poukázal na teoretické, dogmatické a scholastické meze "vážných" filosofii svých kolegů. Podle Sloterdijka tím vysílá impuls, který se jako ozvěna vrací od všech myslitelů, kteří usilují o poznání pro svobodné lidi, svobodné od všech drezúr a programování. V jejich řadě se objevuje Montaigne, Voltaire, Nietzsche, Feyerabend. Sarkastické porozumění, s nímž si bere na mušku lidskou hloupost v domyšlivosti vševysvětlujících teorií, je zřejmě nejspolehlivějším rozlišujícím znakem diogenovského typu myšlení a jeho paradigmatických projevů.

V tom je Diogenés typem pro přelomová období, pro fáze sociokulturních zvrátů. Jeho historické vystoupení spadá do fáze úpadku svazku městských států, do předvečera makedonské nadvlády, po níž začala éra helénismu. Město, *polis*, pozbývalo na funkčnosti, měnilo se v prázdný politický mechanismus a identifikace s ním nesla stále méně občanských, tím více však ideologických rysů. Právě na tuto situaci reagoval typ diogenovského myšlení: přináší nový étos pojetí člověka, novou antropologii, která ukazuje, jak prázdné a nesmyslné je občansky je identifikovat s náhodnou městskou společností, a vyžaduje, aby se člověk chápal jako individuum v širším kosmu. Tomu geograficky odpovídal prostor nové říše Alexandra Velikého, kulturně prostor helénistické kultury, prostírající se kolem východního Středomoří, a existenciálně migrační pohyb v tomto prostoru, spojený s vykořeněním, putováním, outsiderstvím.

Diogenovo přihlášení se ke světoobčanství, zaznamenané Diogenem Laërtiem, je zástupnou odpovědí individua za vznikající novou kulturu. Je to přihláška k bezdomovectví rozumu v sociálním světě a k odpoutání ideje pravého života od dané empirické pospolitosti. Podle Sloterdijka jde o nadčasové gesto: "*Kde je zespolečnění pro filosofa totožné s požadavkem, aby se spokojil s dílčím rozumem své náhodné kultury a připojil se ke kolektivní iracionalitě své společnosti, tam má kynický odpor svůj utopický smysl*" (KzV, s. 310). To je důvod, proč kynik obětuje svou sociální identitu

Nová antropologie

Kosmopolitismus

i pohodlí, jež by mu poskytlo bezvýhradné ztotožnění se sociální či politickou skupinou. Zachovává si svou existenciální a kosmickou identitu. V pojmu světoobčanství, říká Sloterdijk, tak antický kynismus předal svůj nejcennější dar světové kultuře.

Lúkiános ze Samosaty

b) Zhruba o půl tisíciletí později našel kynismus ideální živnou půdu v římském impériu a jeho morální odpor vůči sociálním a lidským poměrům v říši se stal jedním z nejsilnějších duchovních hnutí. Úměrně tomu, jak se impérium měnilo v obrovský administrativní aparát, z hlediska možností jednotlivce zcela neovlivnitelný a již tehdy neprůhledný, upadala jeho schopnost integrovat občany do společenství, probouzet v nich občanské citění a smysl pro stát. Do této situace vstoupil Lúkiános ze Samosaty, řecky píšící spisovatel syrského původu.

Nepochopená askesis

Sloterdijk komentuje jeho satiru o kyniku Peregrinovi, který se nechal upálit na hranici, aby ukázal veřejnosti hrdinství dobrovolné smrti, jež mělo jeho škole získat další přívržence a jemu nesmrtelnou slávu. Výsměšný tón vyprávění dává tušit, že kynismus Peregrinova ražení měl s Diogenovou pozicí společné již jen jméno a nepochopená rezidua kynické *askesis*, pervertované do okázalého aktu veřejné sebeoběti. Hluboká strukturální změna kynické filosofie v římském neokynismu má podobu vnitřního rozštěpení. Tradice řecké kynické kultury smíchu zůstává zachována jako již nepochopená intelektuální satira, zatímco modelové akty, u Diogena existenciálně podmíněné, mají v neokynismu charakter moralizátorství. Neokynismus v Peregrinově podání se stává útočištěm labilních lidí, plných resentimentu a moralizátorské horlivosti. Z řevnivosti mezi nimi vznikaly stále další skupiny, z nichž každá chtěla být radikálnější než ta předchozí, až se nakonec kynický vtíp a smysl pantomického kynického individualismu ztrácely za sváry rivalizujících skupin. Peregrinův akt pohrdání smrtí není výrazem moudrosti, ale plodem této rivality, posledním trumfem, který zbývá v rukávu po slávě toužícího masochisty.

Cynismus moci

V Lúkiánově satíře nachází Sloterdijk psychologické pozadí, které osvětluje typ Lúkiána cynika. Jestliže kynikové římského impéria pohrdali světem své doby, pak Lúkiános pohrdá opovrhujícími, je moralizátorem nad moralizátory. Chápe je jako konkurenty, proti nimž se staví z další morálně nadřazené pozice. Prostředky, jež k tomu využívá – nejen zlehčování Peregrinova sebeupálení jako činu člověka, poblázněného touhou po slávě, ale i jeho nábožensko-politické difamování poukazem na bývalou Peregrinovu příslušnost k sektě “kristovců”, přívrženců “toho ukřižovaného sofisty”, jak

Lúkiános nazývá křesťany –, ukazují, že se svou kritikou postavil do opačného tábora. Lúkiános se vyjadřuje jako cynický ideolog, který denuncuje kritiky moci mocných jako ctižádostivé a po vlastní moci toužící zločince. Kriticismus kynismu pervertuje v oportunismus, v cynismus moci.

c) Mefistofeles je cynický typ, jenž se objevuje s počátkem moderní sekularizace a překonávání tisíciletého křesťanského dědictví. Bytost, kterou ožívají básníci této doby jako ztělesněného ďábla, je nadána mocí hovořit o věcech svobodně, uvádět, jaké jsou. Ďábel je první pokřesťanský realista, říká Sloterdijk; kde promlouvá, tam se rozpadá stará křesťanská metafyzika, teologie a feudální morálka. V čisté podobě není Mefistofeles ničím víc, než moderním filosofem, antimetafyzikem, empirikem, pozitivistou. Uzavírá-li Faust, postava, jež je mezi 16. a 19. stoletím prototypem moderního badatele, smlouvu s takovým ďáblem, není to náhodné – jen od něj se může dozvědět, “*co fakticky je*” (*was der Fall ist*).

Mefistofeles

Mefistofeles je postava proměn, maskování a změny. Zprvu se objevuje v podobě psa, symbolu kynické filosofie, následně přejímá podobu potulného žáka, jenž sám sebe definuje jako ducha a část odvěké temnoty, aby posléze stále víc a víc odhaloval svou podobu “zplodence pekla”, jednou v šatu mondénního dvořana, podruhé velkého učence, jindy zase elegantního světáka. Toto trvalé maskování má svůj cynický účel: ďábel se stává postavou imanence, za vnějšími, odmyslitelnými, mnohdy zcela moderními atributy zůstává vždy týž “imanentní ďábel”. Z hlediska dějin myšlení se Sloterdijkovi Mefistofeles jeví jako dítě evolucionismu, který v 18. století staví starou myšlenku pomíjivosti věcí do nového světla. Mění se s ním pojetí zla a návazně teodiceje. Negativita není nadále vysvětlována jako boží zkouška či trest; teologické odpovědi a postavy, jež se v nich objevují (Bůh, ďábel), mají již jen symbolický smysl. Mefistofeles odpovídá nové logice evoluce. Zlo a utrpení se v této perspektivě jeví jako nutná cena za vývoj, který v zájmu budoucího cíle musí obětovat dočasný zájem. Tato optika, kterou Mefistofeles prosazuje, tvoří cynický základ všech velkých moderních teorií skutečnosti. Evolucionismus je logický kořen cynismu teorií, jejichž vysvětlující pohled na skutečnost nese idea *ovládnutí* skutečnosti.

Evolucionismus

K původnímu kynickému impulsu je Mefistofelův postoj dvojnásobně značný. Sklonem k velkým teoriím ho nechává za sebou a stává se cynikem, avšak svým realismem a sympatiemi pro smyslovost je stále inspirován kynicky. Tato stránka nakonec převažuje, neboť ďábel se u Goetha stává principem morálně nesvazované *zkušenosti*.

Kynická inspirace

Rozbitím všeho moralismu rozbíjí princip zkušenosti i vědeckou metodiku a staví teoretický postoj mimo sféru možných přístupů k životu, jaký opravdu je. Vědec, jenž pojímá zkušenost pouze jako vědění o předmětech, nemůže dospět k takovému vědění, které je vlastní každému, kdo sbírá zkušenosti formou cesty k věcem samotným. V mefistofelské směsi kynického a cynického empirismu se vědec učí nechápat život jako předmět, nýbrž jako *“medium, cestu, praktický esej, projekt bdělého bytí”* (*Medium, Fahrt, praktischer Essay, projekt des wachen Daseins*; KzV, s. 339). Goethe tak dává Mefistofelovi profil kynického osvícence, který od Fausta vyžaduje pohled na věci osvobozený od morálních skrupulí.

Sexuální kynismus Názornou oblastí mefistofelského kynického osvícení je sexualita; Mefistofeles vyvolává ve Faustovi vizi nahé ženy, spouští sexuální schéma a učí ho animální nutnosti lásky. Podle Sloterdijka se tak stává prvním pozitivistou sexu v moderní literatuře, postavou prosazující sexuální kynismus. Týž svobodný pohled je ovšem uplatňován i na oblast vědy. Vitální kynická forma chce opustit neživotné školské poučky a vrátit se k empirickému programu: od *“doktorální hlouposti”* univerzitní vzdělanosti k poetickému nominalismu nahlížení na přírodu a cestě za zkušeností s věcmi. Tento návrat vede Sloterdijka k domněnce, že v Mefistofelovi se v jádru již nejedná o křesťanského ďábla, nýbrž o pokřesťanskou postavu s předkřesťanskými rysy. Dotýkají se v něm dvě stránky: moderní, vědecká, nesená ideou evolucionismu a destrukce dosavadních představ, a reaktualizované antická, kynická a přírodněfilosofická, jež má blíže k Thalétovi než k Newtonovi.

Velký inkvizitor d) Dostojevského Velký Inkvizitor je právě tak málo postavou křesťanského středověku, jako je Goethův Mefistofeles křesťanským ďáblem. Ve Sloterdijkově kabinetu cyniků představuje typ nového, cynického politického konzervatismu, který v něm ztělesněn má blíže k Hitlerovi, Goebbelsovi, Stalinovi či Berijovi než ke křesťanským inkvizitorům 16. století. Kostru fantastické Dostojevského poémy, vložené do úst Ivanu Karamazovovi, není třeba zdůvodňovat: V Seville 16. století, v době nejhroznějšího řádění inkvizice, se podruhé zjeví Ježíš, který se dává poznat prostřednictvím zázraků. Je však zatčen a ve vězení se setkává s Velkým Inkvizitorem, devadesátiletým starcem. Vše, co se odehrává dál, lze převést na několik inkvizitorových vět: *“Jsi to Ty? Ty? Neodpovídej, mlč. A co bys také mohl říci? Víš příliš dobře, co bys řekl. A nemáš ani právo přidávat něco k tomu, co jsi řekl už kdysi. Proč jsi nás přišel rušit? Zajisté jsi nás přišel rušit a víš to. Ale víš, co se stane zítra? Nevím,*

kdo jsi, a nechci vědět, jsi-li to Ty nebo jen Jeho podoba, ale hned zítra Tě odsoudím a upálím Tě na hranici jako nejnebezpečnějšího kacíře. A týž lid, který Ti dnes líbal nohy, bude na jediný můj pokyn horlivě shrabávat žhavé uhlí k Tvé hranici” (*Bratři Karamazovi*, 1965, s. 288). Stařec ani na okamžik nepochybuje – je vědoucí. Ježíšovo slovo o svých katech – *vždyt nevědí, co činí* (L 23,35) – se tohoto muže církve nijak netýká. Ví-li ale, co činí, musí být jeho jednání podloženo natolik silnými důvody, aby byly s to převrátit principy víry, kterou inkvizitor navenek hájí. Mezi důvody inkvizitorova rozhodnutí je stěžejní Ježíšovo *“rušitelství”*. V čem přišel rušit, koho ruší?

Inkvizitorova odpověď neponechává Ježíšovi sebemenší šanci: přišel rušit právě ve chvíli, kdy on (tj. inkvizice) a církev *“konečně přemohli svobodu, aby dali lidem štěstí”* (tamtéž, s. 289). Velký Inkvizitor tím vlastně říká, že jako reprezentant vítězí církve nikoli dokončil, ale *vylepšil* Ježíšovo dílo. Hovoří z pozice politika, který promlouvá k náboženskému, od reality odtrženému mysliteli. Politický realista mluví k náboženskému idealistovi, aby mu vysvětlil, že učinil chybu, když vyšel k lidem *“s jakýmsi slibem svobody, který lidé ve své prostomyslnosti a vrozené nezřízenosti nemohou ani pochopit”* (tamtéž, s. 291), zatímco on, politik, musí být ochoten *“snášet svobodu a vládnout nad nimi”* (tamtéž, s. 292). Velký Inkvizitor chápe převzetí a výkon moci jako akt sebeobětování, jímž na sebe bere svobodu a ostatním zaručuje štěstí v nenutnosti rozhodovat o sobě: *“Ale řekneme, že sloužíme Tobě a vládneme ve Tvém jménu. Zas je oklameme, neboť Tebe už k sobě nepustíme. V tomto klamu bude právě naše utrpení, neboť budeme muset lhat”* (tamtéž, s. 292).

Podle Sloterdijka jsme zde svědky jedinečného procesu utváření paradoxů cynického moderního konzervatismu. Představitel církve *ve jménu člověka* protestuje *proti požadavku svobody*, který vznesl zakladatel jeho náboženství. Cynicky Ježíšovi předhazuje, že vyostřil svízel a nesnáz svobody, přetížil ho svým nárokem natolik, že musela přijít církev, aby na sebe vzala morální zátěž vědomého podvodu a pomohla člověku v podřízenosti přežít. *“Přišlo nám to draho,”* říká Velký Inkvizitor, ale konečně je dosažen systém pravidel, zvyků, jistot, zákona a tradice, který garantuje instituce církve, a lidé jsou šťastní, neboť slyší řeč o svobodě. Čím represivnější systém, tím intenzivnější rétorika svobody. Právě to je ideologickým znakem konzervatismu, stejně jako touha po udržení moci i za cenu smlouvy s ďáblem, k níž se inkvizitor přiznává a za niž platí

Cynismus výkonu moci

Rétorika svobody

rozštěpením vědomí mezi "přijetí císařského meče" a cynickou legitimaci církevního despotismu myšlenkou "lidstvo jako celek toužilo vždycky organizovat se univerzálně" (tamtéž, s. 296). V tom Sloterdijk spatřuje analogie mezi Goethovým a Dostojevského pojetím. Oba hovoří o ďáblu, oba ho chápou jako imanenci a oba uznávají jeho nutnost. Pozoruhodný je realismus obou pojetí: uzavřít smlouvu s ďáblem znamená brát svět a člověka takové, jací jsou. Tento druh realismu přivádí do kontaktu s mocí – u Fausta s věděním jako mocí, u Velkého Inkvizitora s mocenským věděním.

Vědění a moc Vědění a moc, dvojice, která patří k nejčastěji frekventovaným ve Sloterdijkových spisech, jsou mody, jimiž se člověk dostává mimo morální sféru. V okamžiku, kdy s nimi překračuje hranice dobra a zla, nevyhnutelně spadá do oblasti cynismu. Ve vědění a moci se stýkají osvícenství jakožto požadavek praktického, empiricko-realistického smýšlení, pragmatické instrumentální racionality, a cynismus jako nutnost překonání všech mravních bariér. Realistické myšlení se pohybuje v prostoru amorální svobody. Velký Inkvizitor, jenž může působit jedině v takovém prostoru, je podle Sloterdijka postavou, na niž lze nahlížet jakožto na spoluzakladatele moderní pozitivistické politologie. Jeho pohled na člověka je empirický ("jsou to vsuktu otroci, ač stvoření jako buřiči"; tamtéž, s. 295) a z ducha své pesimistické antropologie odvozuje, jaká musí být politická instituce, aby přežila. Církev u Dostojevského hraje zástupnou roli za všechny nátlakové instituce, které regulují lidský život, za stát, armádu. Náboženská instituce církve je pouze ideální případ, na němž je zcela očividné, že to není náboženství jakožto náboženství, jež by muselo upálit znovu přišedšího Ježíše, nýbrž náboženství jakožto církev, jako mocenská instituce a jako analogie státu.

Zaměnitelnost dobra a zla V takovém ideálním případě by Velkému Inkvizitorovi jiný důsledek než Ježíšovo upálení ani neměl vyplynout. Jestliže ho nakonec propouští ("A pustí Ho do šerotemných ulic. Vězeň odejde"; tamtéž, s. 302), není to jeho kapitulace před vyšší mravní silou, není to ztroskotání jeho realismu před transcendentní mocí. Je to pouze důsledné dovršení cynického zjištění, že dobro a zlo, účel a prostředek, jsou zaměnitelné. Přeneseno do další roviny to znamená, že náboženství se může stát nástrojem politiky právě tak dobře, jako politika nástrojem náboženství. Vše, co dosud bylo oporou, se potom stává relativním, je věcí zorného úhlu, přístupu, hlediska, zvoleného účelu. S absolutní zakotveností je konec.

"Ono se" e) Poslední v kabinetu cyniků stojí *das Man*, neosobní "ono se", pro Sloterdijka nejreálnější subjekt moderního difúzního cynismu.

V tomto heideggerovském výrazu je nejhrouběji zamaskován kynický impuls a nejostřeji vystupuje moderní cynismus.

Cynismus prostředků, který charakterizuje moderní instrumentální rozum, konfrontuje Sloterdijk s kynismem účelů, v němž nahlíží jedinou možnou kompenzaci ztraceného diogenovského dědictví. Kynismus účelů znamená rozchod s duchem filosofie dějin podřízené dosažení dalekých budoucích cílů, jimž je cynicky obětována současnost, nahlédnutí původní neúčelovosti života a rezignaci na mocenské ambice. Nejde o naivní proklamace "prostého života", nýbrž o kritickou, ironickou filosofii uměle vypěstovaných potřeb, o kritiku jejich neúměrnosti a absurdnosti. Kynicky je účelem lidského života život sám, avšak kde vládne cynismus, usiluje se o všechno, jen ne o lidskou existenci. S touto snahou dosahovat stále něco navíc vzniká struktura *nepřímého života* (*indirektes Leben*), jež uvádí do chodu systém nesmyslné, neúměrné produkce nejen statků, ale i cílů, přání a hodnot. Upevňuje se tak kruh instrumentálního rozumu, v němž je povoleno či dokonce žádoucí dosahovat cílů, předem považovaných za dobré, jakýmkoli prostředky. Prostředky, které jsou moderní kultuře k dispozici (výrobní technologie, organizace, destrukтивní nástroje), mají ale již takový, námi plně nepostřehnutelný dosah, že se musí objevit otázka, zda vůbec ještě mohou existovat účely, jimž by sloužily. Jaké dobro lze tak neúměrnými prostředky dosáhnout? Na imaginární, stále do budoucna odsouvané cíle, jež substituuji dobro a umožňují cynickou manipulaci s člověkem, je zapotřebí kynicky rezignovat. Kynickou cestou je příklon k tomu, co je již tu (*was schon da ist*), a to je lidský život, nikoli idea budoucího naplnění. Cynismus lze potlačit pouze kynismem, nikoli moralizátorstvím. Jestliže se antický kynismus řídil existenciálním realismem účelů lidského života, podléhá moderní cynismus nestydatému, "špinavému" realismu prostředků, ctižádosti, mocenské ambice. Tam, kde Diogenés požádal Alexandra, aby mu ustoupil ze slunce, sváří se moderní cynikové bez skrupulí o místo na slunci a žádný prostředek jim není nevyužitelný, od křesťanské likvidace jinakosti jiných pro věčnou spásu, a tedy "dobro" těchto jiných, až po genocidy kultur a národů, zničení životního prostředí, zpustošení planety. V jejich počínání triumfuje logika Velkého Inkvizitora: kde se vlastní pravda stane státním náboženstvím, zvrátí se ve svůj protiklad. Tak by nejen navrátilší se Ježíš uhořel na církevní hranici, ale navrátilší se Nietzsche by skončil v plynové komoře a Marx zašel v sibiřském pracovním táboře. Zbývá otázka, je-li nějaká zákonitost v této tragické perverzi cynismu.

Nepřímý život

“Pravé vědomí” a jeho nositelé Odpověď Sloterdijk začíná návratem k Velkému Inkvizitorovi, epochálně typické postavě, jejíž myšlení je rozštěpeno do dvou protikladných motivů. Jako realista překonal dualismus dobra a zla (z církevně politického hlediska: ducha a moci), jako člověk posledního cíle (z hlediska filosofie dějin: jako utopista) na něm stále lpí. První ho nutí k amoralismu, ve druhé poloze zůstává hypermoralistou. Působí jako cynik, který ztratil všechny skrupule a nezalekne se žádné hrůznosti, na druhé straně je ale snílkem, jenž se nevzdává ideje posledního dobra a nejvyšších ideálů. V této dvojnosti a rozštěpenosti se skrývá základní struktura “realistických” teorií 19. století, jíž prolíná fundamentální ambivalence. Jakmile lze zlo chápat jakožto prostředek dosažení dobra, stává se takzvaným zlem; jakmile je dobro rušivým prvkem, rušivým z hlediska funkčnosti etablovaného řádu a jeho mocenských institucí, stává se takzvaným dobrem. To je praktický, žitý a vědomě aplikovaný cynický relativismus a nihilismus, jenž vede k neutralizaci metafyzického rozlišení mezi dobrem a zlem a s ním teprve ke skutečnému počátku moderny jako věku, kdy právě z tohoto důvodu přestává být myslitelná transcendentní morálka a není možné čistě rozlišovat mezi prostředky a účely. Všechny výpovědi o účelech a zejména o posledních účelech jsou nadále posuzovány jakožto “ideologie” a jejich nositel, vědomí, se samo stává součástí ideologizované skutečnosti. Nadále je již jen studováno, analyzováno, popisováno a cynicky politicky a ekonomicky využíváno. V tomto momentu se novými prostředky potvrzují dějinám evropské kultury imanentní hierarchie: na jedné straně stojí naivní, nevidoucí a nevědoucí lidé, podřizující se hodnotovému diktátu, ideologiím, které chápou jako “vlastní” sebeidentifikační postoje a názory, lidé “falešného vědomí”, které Sloterdijk nazývá masou *duchovní živočišné říše* (*geistige Tierreich*). Proti nim se nachází malá elita nositelů “pravého vědomí”, která nepropadá naivitě a svou schopností reflexe není manipulovatelná, nýbrž manipulující. Rozhodující otázka nyní zní, zda tato *intelektuální* hierarchie je rovněž hierarchií *politickou*, tedy zda nositelé pravého vědomí mají vůči mase naivních mocensky vládnoucí poměr.

Teoretický neokynismus Sloterdijkova odpověď je zprostředkována analýzou *das Man* v Heideggerově díle *Bytí a čas*, které však nechce číst jako fundamentální ontologii, nýbrž jako zaklíčovanou sociální psychologii moderny. V ní je zašifrován teoretický neokynismus současnosti, jenž pod znamením existenciální filosofie demonstruje banalitu a smysluprázdnost každodennosti pobytu, který se pokouší pochopit sám sebe. V okamžiku, kdy myšlení explicitně nihilisticky pozná-

vá smysluprázdnost každodenního průměrného bytí jako pozadí každé možné smysluplné výpovědi, rozvíjí se hermeneutika smyslu onoho *das Man*, “ono se”, z níž se odvozuje filosofická artikulace smyslu smysluprázdnosti. Toto zvláštní “ono se”, jež Heidegger určuje jako *existenciál*, který “*patří jako původní fenomén k pozitivní struktuře pobytu*” (*Bytí a čas*, 1996, s. 155), a ještě přesněji tak, že “*‘ono se’, jímž je zodpovězena otázka, kdo je každodenní pobyt, je nikdo, kterému se pobyt ve svém bytí mezi druhými vždy již odevzdal*” (tamtéž, s. 154), představuje Sloterdijk přirovnáním k moderní plastice, jež neznázorňuje žádný konkrétní předmět, a přesto je bezprostředně skutečná a hmatatelně konkrétní.

Ani podle Heideggera není “ono se” abstrakcí, nýbrž je “*ens realissimum, pokud ‘realitou’ rozumíme bytí ve způsobu pobytu*” (tamtéž, s. 154). Je to reálná, každodenní, konkrétní součást světa, nikdy však není nějakou osobou, ale vždy stránkou osoby: “ono se” představuje jakousi veřejnou stránku člověka, jeho prostřednost, veřejnost, již sdílí se všemi ostatními. Je něčím nevlastním, neautentickým, které se dozvídá tě, čím je, prostřednictvím druhých, čili, jak říká Heidegger, “*zprvu ‘jsem’ nikoli ‘já’ ve smyslu vlastního ‘bytí sebou’, nýbrž druzí ve způsobu ‘ono se’. Z něho a jakožto ono jsem zprvu ‘dán’ sobě ‘samému’.* Zprvu je pobyt neurčitým ‘ono se’ a většinou to tak zůstane” (tamtéž, s. 155). Tato ztracenost ve světě, s níž se pobyt jako “ono se” nejprve střetává jako s předchůdností, vysvětluje bytostný znak *rozptýlenosti* (*Zerstreuung*) “ono se”.

Popis *das Man*, s nímž Heidegger pracuje, by podle Sloterdijka nebyl vposledku myslitelný bez reálných sociopolitických předpokladů, které Heidegger našel ve Výmarské republice. Poválečný životní pocit, rozmach masových médií, postupující amerikanizace v kultuře, rozvoj zábavního průmyslu nahrazujícího kulturní statky, souhrnně řečeno, masivní rozptýlení (ve smyslu určujícího znaku života) vytvořily cynické, demoralizované a demoralizující klima poválečné společnosti, z něhož vzešel impuls nahlížet pobyt existenciálně a postavit proti sobě každodenní zatemněnou průměrnost a “autenticitu” pobytu vědomě se vztahujícího sám k sobě jako “*bytí k smrti*” (*Sein zum Tode*). Jedině po válečném soumraku bohů, říká Sloterdijk, po *coincidentia oppositorum* na válečných frontách, kde dobro a zlo splynuly tak, že společně ztratily smysl, bylo možné zamýšlet se tímto způsobem nad “autentickým bytím”. Podle čeho však lze nyní poznat, že člověk je “sám sebou”, a nikoli “ono se”? Heidegger na to reagoval v problému dvojznačnosti: “*Zdá se nám, že všemu rozumíme, všeho se chápeme a o všem mluvíme pravým*

Rozptýlenost “ono se”

Autenticita pobytu

způsobem, a přece tomu tak v základě není, anebo to tak nevypadá, a přece tomu tak v základě jest” (tamtéž, s. 201-202). Podle Sloterdijka již toto namáhavé rozlišení mezi tím, co “se zdá” a co skutečně “je”, prozrazuje únik do jediné možnosti: jazykové diference. Jí zachraňuje to, co zachovává jako jinakost, jež není jenom “jako”, není tím, co “se zdá”, nýbrž je tím vlastním, pravým a podstatným, ovšem současně tím, co realismus zkušenosti smývá. Pro Sloterdijka je to přežitek metafyziky, jež se u Heideggera projevuje jako *vůle k autenticitě (Willen zur Eigentlichkeit)*. Pokud Heidegger alespoň verbálně trvá na dvojznačnosti jako fundamentálním faktu existence, zachovává *formální možnost* něčeho zcela jiného, jiné dimenze – svébytnosti, autenticity pobytu. Je to “čistě formální záchrana autenticity, jež ovšem může vyhlížet přesně tak, jako ‘neautenticita’” (KzV, s. 378). Na druhou stranu, a zde je zase Heidegger ve Sloterdijkově podání antimetafyzický, nelze jeho výklad způsobu bytí pobytu chápat jako moralizující kritiku. “Ono se” nikdy nepopisuje “upadlý” subjekt, který by potřeboval postavit před oči vyšší ideál, nýbrž kvalitu pobytu, jež je stejně původní jako vlastní svébytí (*Selbstsein*).

**Bytí
k smrti**

Konstrukce autenticity ústí v tezi o bytí k smrti. Heideggerova teorie pobytu jako bytí k smrti spadá do meziválečné doby, do okamžiku nadechnutí Evropy mezi dvěma modernizacemi masového zabíjení. Sloterdijk se domnívá, že bez válečného zprůmyslnění smrti by nevznikl ani “průmysl rozptýlení”, tedy moderní plastika pobytu v neosobním “ono se”. Přesto však dle něj hrot této teorie nemíří na 20. století, ale na velké realistické teorie 19. století, jež jako celek byly zaměřeny na to, aby – řečeno slovy M. Foucaulta – umožnily kalkulovat se *smrtí těch druhých*. V evolucionistických projektech, v teoriích revoluce, v pojmu přirozeného výběru či v myšlence rasové nadřazenosti se zkouší optika, která objektivizuje smrt a zánik druhých. Heideggerova teorie pobytu jako bytí k smrti ukončuje éru klidného zacházení se smrtí jako smrtí druhých; nadále neplatí cynické “ono se umírá”, nýbrž zcela osobní “já zemřu”. Moderní destruktivní společnost ale nemůže pracovat s “vlastní” smrtí. Je odkázaná na narkotické vytěsnění smrti nebo na její přenesení na druhé – to je zákonitost moderního rozptýlení. Rozptýlené “ono se” je modus naší existence, jehož prostřednictvím kooperujeme se společností, v níž žijeme, a tak kooperujeme i s jejím průmyslem smrti, abychom vytěsnili své nejvlastnější bytí k smrti. Hyperkinetismus moderní civilizace, mobilizace, zbrojení jsou potom i pro nás civilizačními náhražkami *odvahy k úzkosti ze smrti* (Heidegger

říká: “*Neurčitě ‘ono se’ nedovolí, aby se probudila odvaha k úzkosti ze smrti*”; *Bytí a čas*, 1996, s. 284).

Sloterdijk shledává v Heideggerově tezi o bytí k smrti jádro, kolem něhož může krystalizovat realistická filosofie moderního kynismu. Skrývá se v ní patos kynické *askesis* účelů, jež v moderní společnosti ukazuje, že to, co civilizace vydává za účely a co vyžaduje následovat jako *jediné následováníhodné účely*, se vztahuje na neautentický pobyt v neurčitosti “ono se”. Kynické apriori autenticity pobytu ve slovech “já zemřu” je hrází, před níž se zastavuje každý vnější, světský účel; z naší smrti se nemůže stát prostředek k účelu.

Kynický impuls bytí k smrti ovšem podle Sloterdijka narušuje elitářský cynismus autenticity. Autenticita vyžaduje odlišení se, vědomí zvládnutosti, ojedinělosti, výlučnosti a elitářskou volbu. Heideggerova úvaha, že “*autentická úzkost je vzácná*” (tamtéž, s. 218), vyvolává dle Sloterdijka reminiscence na Velkého Inkvizitora, jež rozlišoval mezi několika málo lidmi, kteří musejí nést tíhu svobody, a většinou, jež s radostí žije v zotročení. Zde se vrací problém vztahu intelektuální a politické hierarchie, nadnesený u Velkého Inkvizitora. Ačkoli bylo elitářství těch, kteří mají skutečně odvahu k úzkosti ze smrti, tedy elitářství nemanipulovatelných, původně apolitické a bylo zamýšleno jako elita skutečně existujících lidí, svou formulací nutně musí pronikat do společenských kontextů a vázat na sebe politické opce. Velký Inkvizitor měl proti Heideggerovi tu výhodu, že již předem pracoval s cynickým, mocensky orientovaným vědomím, nezatíženým iluzemi. Heidegger naopak byl v tomto srovnání tím naivním, který si neuvědomoval, že akademický apolitismus spolu s elitářským vědomím heroismu smrti je směsí, která odpovídá cynismu Velkého Inkvizitora. Proto, domnívá se Sloterdijk, se mohl Velkému Inkvizitoru 20. století, německému nacionálnímu socialismu, tak snadno vydat – jako potvrzení své teorie sám na sobě. A co Diogenés? Vyplatilo se mu toto existenciálně ontologické dobrodružství? Sloterdijk se ptá, aby si vzápětí odpověděl: “*Říká se o něm, že ho viděli v American Shopu, kde si kupoval spací pytel. Naposled ho údajně viděli sedět na popelnici, úplně opilého, jak se pro sebe tlumeně pochichtává jako někdo, kdo to nemá v hlavě úplně v pořádku*” (KzV, s. 396).

◆ **Cynický subjekt a sociální tělo:
mobilizace, odzbrojení, procitnutí**

Sloterdijkova neortodoxní interpretace heideggerovského *das Man*, nejreálnějšího zcela neosobního ztělesnění cynismu vrcholné

**Askesis
účelů**

**Elitářství
odvahy
k úzkosti
ze smrti**

moderny, dokončuje nárys procesu ustavování konstitutivní rozštěpenosti moderního člověka jako výsledku rozštěpení v moderním sociálním těle.

**Mobilizace
moderního
cynismu**

Identita pobytu ve vědomí bytí k smrti nemusí sice být nutně vykládána z perspektivy cynického sebepotvrzení a sebezáchovy subjektu, která pro Heideggera nebyla tématem, narozdíl od kritiky ovládnutí člověka anonymními silami sociálního těla. Emfáze smrti ve Sloterdijkově výkladu však zase dokládá, že si je vědom jisté lhostejnosti sporů o možnosti subjektového sebepotvrzení tváří v tvář stále zřetelnějším obrysům konsekvencí, které působení sociálního těla moderny přináší. Rozštěpení mezi "ono se" a autenticitu bytí k smrti přišlo v mezidobí mezi dvěma triádami: Flandry, Tannenberg, Verdun na straně jedné, Stalingrad, Osvětim, Hirošima na straně druhé. Ač nejjobnaženější příklady důsledků mobilizace moderně evropského cynismu a přenášení anonymní sociopolitické destruktivity na reálná lidská těla, nijak kinetismus rozvíjení cynických prostředků moci nezpomalily a nezastavily. Čekáme na další, konečnou triádu: její první nepřehlédnutelnou předzvěst v Harrisburgu a zvláště v Černobyli máme již možná za sebou. Dosud platí ontologie *ještě-bytí* (*Ontologie des Noch-Seins*), říká Sloterdijk v *Eurotaoismu* (s. 328 an.). Stále více ale získává podobu apokalyptické mobilizace, exodu za projektem, z něž nebude cesty zpátky. Chtít se pokoušet o reimigraci cestou do "nitra" člověka, k identitě a sebeidentifikaci subjektu je pro Sloterdijka totožné spíše s moralizátorstvím, které maskuje funkční mechanismy sociálního cynismu. Buď sebou samým, buď zodpovědný, převezmi svůj závazek za celek a za budoucí – to vše jsou v situaci urychlení mechanismů rozptylení a ničení pokrytéké výzvy cynického amoralismu.

**Eskalátor
sociálně-
politického
systému**

V moderním sociálním těle, kde tyto mechanismy působí, jsou cynikové i kynikové rozlišitelní již jen podle temperamentu. V možnostech svého působení na celek jsou si rovni; jsou subkulturami mezi dalšími subkulturami, které sociální tělo produkuje a které s sebou při svém nezastavitelném exodu (Sloterdijkem mnohokrát připodobněném k rolujícímu eskalátoru) doslova a do písmene vláčí jako všechny další subkultury o neochvějně "sebeidentitě" tak dlouho, dokud si to systém může dovolit. V okamžiku, kdy si to již dovolit nemůže, má sociálně-politický systém po ruce řadu prostředků, jak se jich zbavit: od prostého přestřížení záchranného lana sociálních dávek těm, kteří se na permanentní mobilizaci za zářným cílem buď objektivně již nemohou, nebo subjektivně nechtějí podílet, po transformované zabudování dílčích identit do oficiálního iti-

neráře sociokulturního exodu, jako je tomu v případě začlenění ekologických myšlenek do vládních prohlášení a alespoň části jejich nositelů do vládních kabinetů a parlamentů – pervertované pravidlo "noblesse oblige" pak z hlediska politického cynismu zakládá nárok na požadavek loajality.

Cesta do nitra, k identitě, tedy pro Sloterdijka katastrofu neodvrátí, stejně jako ji nemůže odvrátit organizovaná bezbrannost. V této myšlence se skrývá jeden z nejvýznamnějších motivů Sloterdijkova kritického vztahu k *církevnímu* křesťanství. Přestože ze systémového hlediska mají jeho vývody k tomuto náboženství spíše jen dokladový, ilustrativní ráz a rozhodně netvoří osu úvahy, mají význam pro zpřesnění obrazu cynismu. Dějiny cynického pervertování moci jsou totiž počínaje poslední fází římské říše dějinami christianizace moci. Prvotně křesťanský odpor proti světské moci, jejím institucím a zbožštěnému římskému císaři v očekávání nových pořádků se změnil v nastolení skutečně nových pořádků, jejichž znakem byla po vyhlazení jinak věřících církevní praxe *pronásledování křesťanů křesťany* (*Christenverfolgung durch Christen*; KzV, s. 515). Nejen problém svobody od víry a svobody k jiné víře, nýbrž i problém svobody v *téže* víře – všechno otázky sebeidentifikace subjektu, svobodné cesty do nitra – byly potlačeny autohypnotickou sebeidentifikací se štěstím té míry svobody, kterou připouští Velký Inkvizitor. Myšlenka nenásilné revolty bezbranných odepřením poslušnosti nepravému řádu, s nímž křesťanství přišlo, se nikde nestala skutečností. Křesťanství se stalo světovým náboženstvím nikoli jí, ale svým dědičným hříchem sebevědomě cynického ničení autenticity člověka. Jeho praxe lásky k bližnímu sahá až k obavě, vyjádřené rozhodnutím Dostojevského literární postavy Velkého Inkvizitora; manipulativní sebejistota víry je s to poslat na hranici svého zakladatele (v uměleckém zpracování tohoto motivu byl možná ještě preciznější anglický režisér Peter Greenaway ve filmu *Dítě z Maconu* z roku 1993: nevinná dívka, okolím považovaná za panenskou matku dítěte nadaného mocí, jejíž záračnost bezprostředně evokuje myšlenku druhého příchodu Krista, je církevními hodnostáři odsouzena k trestu smrti nekonečnou řadou znásilnění: jedna ze scén nejčistší, chladné, racionálně prokalkulované brutality v dějinách kinematografie, která je vizualizací osudu Bohorodičky a neposkvřněného početí v éře institucionalizovaného, cynického realismu církevní víry).

Jestliže cesta identity subjektu fakticky selhává, chápe se Sloterdijk opačného přístupu, kterým logicky navazuje na tradici kriticis-

**Vztah k
církevnímu
křesťanství**

**Uchopení
neidentického**

“autentické”, “vlastní”, nýbrž, řečeno výrazem Th. W. Adorna, právě to “neidentické”, které chce pozitivně uchopit, aby jeho prostřednictvím popsal mechanismy hyperkinetismu moderny a jeho zničujících projevů. Protest, polemika, odvrát od celku společnosti, jak ho uskutečňují diverzní ekologická, novonáboženská nebo spirituální hnutí, etické výzvy v podání např. Ernsta Tugendhata, Günthera Anderse nebo Ralfa Dahrendorfa, nestačí. Podle Sloterdijka je zapotřebí zpracovat neidentické v moderní společnosti; nikoli teoreticky zkonstruovat nový subjekt vytyčením nových mravních horizontů před ním, nikoli deprimující apely na zodpovědnost z pozice zodpovědnosti znalých napravitelů lidstva, nikoli nové nasazování lepšího vědění k sebezmocnění subjektu pro autentické vládnutí sebou samým. Účelem je naopak uchopení neidentického v subjektu, v technologicko-vědecké civilizaci, v kultuře pozdní moderny a od toho odvozená změna životní formy, která může dosáhnout alespoň zpomalení zhoubných procesů, které vedou k dnešnímu stavu *konce bez konce* (*Ende ohne Ende*).

Sloterdijkovo znázornění neidentického je přitom formálně podobné vykreslení *das Man*. Stojí před námi v podobě jakýchsi slovních plastik, meditací, které předkládají obrazy, z nichž lze, chcem-li, odpozorovat přesnější obrysy procesu ovládnutí člověka neidentickým. Jestliže Nietzsche v *Genealogii morálky* napsal, že každý trpící instinktivně hledá příčinu svého utrpení, hledá pachatele, pak Sloterdijk svými slovními plastikami tuto perspektivu jakoby obrací. Zdroj utrpení ani pachatele není třeba hledat, protože zdroje vnějšího nebezpečí indikovala analýza moderních metamorfóz cynismu. “Bolest světa” je ale privilegovanou zkušeností proto, že se její vnější zdroje interiorizují a jakožto neidentické se překrývají s pochopením vlastní identity. Nejzřetelnějším obrazem, na němž je toto překrytí patrné a z něj lze odvodit principy kynického odporu proti sociálnímu tělu ve jménu individuality, je Sloterdijkova meditace nad atomovou bombou.

Meditace nad atomovou bombou

Bomba, zbrojení a společně s ním války jsou podle Sloterdijka důsledkem principu sebezáchovy. Sebezáchova se stává rovněž principem mravnosti, který legitimuje vyřazení morálky v ozbrojených konfliktech. Činy v mírovém období tabuizované, zákaz zabíjení, násilí, se mění v povinnost a usiluje se o jejich maximalizaci. Všechna myslitelná nestvůrnost se shromažďuje v technických zařízeních, jež představují moderní materializaci archaického principu sebezáchovy, *ultima ratio* (*KzV*, s. 256) válek (netechnickou stránku projevu tohoto posledního důvodu popisuje Sloterdijk v knize *Na jedné*

lodi, kde na příkladu srbsko-chorvatsko-bosenské války líčí psychodynamiku hysterické sebeidentifikace jednotlivců s etnickým společenstvím; exemplární paranoické činy, jichž se při tom jednotlivé osoby a skupiny dopouštějí – Sloterdijk komentuje etnologem Hansem Peterem Duerrem analyzovaný případ, kdy srbsští vojáci párali břicha bosenským těhotným ženám a plody přibíjeli na stromy – mají mediální zaměření, je to způsob *sebeznázornění národa v panickém strachu před utracením*; *Im selben Boot*, s. 62).

Mezi těmito technicko-technologickými ztělesněními sebezáchovného cynismu považuje Sloterdijk za filosoficky nejinspirativnější atomovou bombu: jaderné štěpení je jakýmsi pokračováním, absurdním rozvinutím dvou problémů, jejichž prostřednictvím již byl moderní cynismus interpretován: problému rozštěpení (*Spaltung*) a problému metaforiky světla jako pravdy ve stupních osvětlení (*Beleuchtung*), prosvícení (*Durchleuchtung*) a konečného “zesvětlení” (*Verleuchtung*), tj. proměny těles ve světlo v nukleární explozi. Atomová bomba nás učí pochopit podstatu štěpení. V jejím pedagogickém účinku si ji můžeme představovat jako posledního a zároveň neenergičtějšího reprezentanta moderního osvícenství, jenž ve vyvrcholení principu sebezáchovy ukončuje a překonává všechny dualismy ve finálním sjednocení. V tomto smyslu je bomba *skutečný Buddha Západu* (*der wirkliche Buddha des Westens*), což není věta, jíž by se Sloterdijk přihlašoval k neobuddhistické inspiraci své filosofie, jak se někdy soudí, nýbrž která alegoricky, s využitím Sidhatthova titulu *Buddha* (*Osvícený*, *Probuzený*), představuje vynález bomby jako suverénního, nehnutého, v civilizaci spočinutého a dokonalého svorníku, spojujícího nejčistší skutečnost a nejčistší možnost přehlédnutí veškerého bytí jasnovidným, zesvětlujícím pohledem.

Bomba je absolutní ztělesnění kosmických sil a lidské účasti na nich, je to nejvyšší výkon lidské přirozenosti a současně její zničení, triumf technické racionality a zároveň její sebepřekonání rozvinutím do oblasti, jež se vymyká poznání (*ins Para-Noëtische*). Od okamžiku jejího vynálezu jsme překročili oblast praktického rozumu, kde se účely sledují přiměřenými prostředky. Atomová bomba nemůže být prostředkem k žádnému účelu, neboť svým účinem každý možný účel přesahuje. Protože ale nemůže být prostředkem k účelu, je ji dle Sloterdijka zapotřebí pojmout jako médium zkušenosti moderního člověka se sebou samým.

V tomto světle se bomba jeví jako nejkrajnější antropologická událost, jako mezní objektivizace ducha moci, který stojí za cynic-

Metaforika světla

Přesah za účely

kým principem sebezáchovy. Jestliže byla zkonstruována jako nástroj obrany, pak jejím objektivním výsledkem je v dějinách bezpříkladná bezbrannost, jež se stala naší obecnou situací. Neidentické na této situaci není morálního původu a není ani morálními či moralistními prostředky zjištělné. Bomba není "zlo", není zlem o nic víc než skutečnost sama a není ani o chloupek destruktivnější, než jsme my sami. Je toliko naším rozvinutím, materiálním znázorněním naší přirozenosti: my jsme jí. To, co od nás vyžaduje, není ani boj (boj za odzbrojení, uvolnění je politický ventil cesty do nitra, k niterné identitě subjektu, která, jak jsme viděli, fakticky selhává na cynické moci neidentického), ani rezignace, která, jak Sloterdijk dovodil v knize *Procitne Evropa?*, vedla k impregnaci životních forem nukleárním nihilismem, jenž moderního člověka postavil do vzduchoprázdna konzumního esteticismu a odsoudil ho k frivolnosti jako jediné snesitelné doktríně jeho životního stylu (*Falls Europa erwacht*, s. 19-21; český překlad s. 21-24). Bomba je dokončením, naplněním západního "subjektu" a jeho hodnot; vyžaduje od nás novou zkušenost s neidentickým v nás, a tím zkušenost se sebou samými.

Mobilizace Pro neidentické v civilizaci pozdní moderny zvolil Sloterdijk obraz, který má s atomovou bombou jakožto plastikou neidentického v subjektu stejný původ: pochází rovněž z oblasti vojenství. Je to obraz *mobilizace* (*Mobilmachung*) kultury, který je rozpracován ve speciální monografii (*Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, 1987), proniká však dalšími Sloterdijkovými pracemi, až je posléze konkretizován v termínu *mytomotorika* (*Mythomotorik*), ústřední kategorii Sloterdijkovy politické filosofie ve *Falls Europa erwacht*.

Vliv D. Claessense Jeho východiskem je v *Kritice cynického rozumu* rozpracovaná celková souvislost individuality a sociálního těla. Lze ji shrnout tak, že každý dosažený stupeň individualizace je v každé fázi geneze lidského rodu striktně vázán na skupinovou identitu, na psychickou reprezentaci skupiny v jednotlivých osobách. Ražba jednotlivce prostřednictvím skupinového Já je nezbytnou cenou za ochranu, kterou skupina poskytuje, a ta je zase nevyhnutelným předpokladem stabilizace jednotlivců jako ostrůvků individuality (když Sloterdijk tyto úvahy rozpracoval do své filosofie dějin v práci *Im selben Boot*; využil již přímo terminologie Dietera Claessense z jeho knihy *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie* z roku 1980, které jsou v *Kritice* a dalších ranějších dílech méně zřetelné, byť nepopíratelné; tak se objevují Claessensovy termíny "ostrovanství" [*Insulierung*], "stará příroda" [*alte Natur*], "sociální

líheň" [*soziale Brutkasten*], "zušlechťující kvality" [*luxurierende Qualitäten*], jimiž vnitřní klima lidských hord vybavuje své potomky, atd. V tom lze, vedle celkového obrazu Sloterdijkova díla jako kontinuálního rozpracování myšlenek přinejmenším rudimentárně obsažených již v *Kritice cynického rozumu*, spatřovat i společný *problémový* kořen těchto nejsoučasnějších německých filosofů, kteří analyzují principy utváření sociálního těla, aby skrze ně mohli dospět k příčinám vyřazení těla [*Körperausschaltung*] a likvidaci individuality v moderně).

Žít ve společnosti, v sociálním těle, proto vždy znamená podílet se na třeba imaginárním fantasmatu *lúna*, na představě skrytosti, obemknutosti, náležená a bezpečí. Je to nejstarší, nerozrušitelný řád soupatřičnosti, o němž nakonec Sloterdijk říká, že *zprostředkovává umění uvádět člověka do rozšířeného společného nitra* (*Im selben Boot*, s. 22). Gramatiku jeho utváření v nejstarších lidských skupinách může přiblížit paleopolitika, která sice doloží, že individuální těla a sociální tělo tvoří jen těžko rozložitelnou jednotu, ovšem do obtíží se dostane tehdy, když položíme otázku po vzájemném normování sociálního a individuálního v situaci rostoucí komplexity jejich vztahů, tzn. v situaci zrodu moderního světa. Původní ochraňující obemknutost sociálního lúna kolem jedince, která mu zajišťovala exkluzivní postavení, se mění v kleště postupné depersonalizace, čím sevřenější, čím diferencovanější je sociální tělo a čím vyšší je jeho relativní nezávislost na syntéze individuálních těl se sociálním organismem. Pro tento diferenciační pohyb, který je počínaje novověkem stále intenzivnější, nachází Sloterdijk vyjádření v termínu *mobilizace*.

Za tímto slovem je možné vyčíst základní vazbu mezi pojmy dějiny a rozštěpení. Historicky je mobilizace krycím jménem pro rozklad starého, tradičního obrazu světa a jeho nahrazení moderní, kopernikánsky organizovanou představou skutečnosti. Šok kopernikánské revoluce se ze sociokulturního hlediska neprojevil na fyzikální a kosmologické úrovni. Sama kosmologická decentralizace Země sice hluboce poranila určitý rodový narcisismus, s nímž křesťanský věk věřil v centrální postavení člověka a ostatního stvoření ve vesmíru, avšak takové rány bylo možno teologicky zacelit. Vlastní důsledek kopernikanismu je epistemologický: demonstroval, že svět nevidíme a smyslově nepoznáváme takový, jaký je, a že pochopení "skutečnosti" světa vyžaduje myslet nezávisle na smyslových vjemech nebo dokonce protisměrně vůči nim. To, co vnímáme, a to, co předkládá astrofyzikálně poučený rozum, se nadále přestává krýt.

Jednota individuálního a sociálního těla

Jizva na rodovém narcisismu

Sloterdijk v tom spatřuje počátek moderní epistemologické desubstancializace všech naivních představ o skutečnosti – počátek rozpadu *ptolemaiovské setrvačnosti* (*ptolemäische Trägheit*), jak to označuje –, s tím spjaté likvidace možností zakotvovat epistemologická paradigmatata v představování skutečnosti a nastolení stavu teoretické bezedné propastnosti (*Bodenlosigkeit*), jímž začíná volný pád myšlení vším představovaným jsoucím.

Rozbití staré aliance Dějiny moderny, včetně našich současných dějin, jsou tak prvopočátečně určeny rozštěpením *staré kosmické aliance mezi okem a sluncem* (*alte kosmische Allianz zwischen Auge und Sonne*), mezi vjemem a skutečným, zákonitým kosmickým děním, a odehrávají se jako permanentní revolucionizace rozcházení se s našimi sebeklamy a s obrazy světa, které jsou na předpokladech takových klamů vystavěny. Šoková vlna začíná Kantovou *Kritikou čistého rozumu* a pokračuje kritickým tažením filosofického modernismu proti “ptolemaiovským” mýtům, rozvojem moderní hlubinné psychologie od Mesmera přes Freuda a Junga po Grofa a Eriksona, aby vyvrcholila v současné estetizované moderně. V ní se již vše, co hrálo roli ohniska, pevného středu, místa evidence, definitivně noří do turbulencí decentrovanosti, do neuspořádanosti, heterogenity, nesetřvalosti a nepřehledné komplexicity, které panují v základech. Permanentním stavem člověka v situaci kopernikánské mobilizace moderny je *závrať* (*der Schwindel*); tradice jsou rozrušeny, místo člověka v kultuře je pohyblivé, to, co se dosud jevilo jako svěbytné opěrné body, vytváří nyní nepřehlednou směsici, která uvolňuje potenciály technických a technologických sil, jež upomínají na řetězové fyzikální reakce. Nikdo již není s to nejen přehlednout probíhající procesy jako celek, ale ani mít přehled o reálných rozměrech toho, co nelze přehlednout. Sebe sama vědomé sókratovské nevědění se mění v moderní postsókratovské nevědění, které neví ani to, čeho všeho se vlastně nevědění může týkat. *Závrať* z bezednosti, jíž moderní člověk žije, získává v dalším, současném kopernikánském obratu podobu informovaného opomíjení.

Ptolemaiovské odzbrojení Kopernikánská revoluce tak podle Sloterdijka znamená mobilizaci světa a obrazů světa až po bod, kdy je možné všechno. Na něm vrcholí cynické rozštěpení; poté, co kopernikánský obrat zničil zdání světa v jeho představovaných konstrukcích, dokáže nyní představit i reálné zničení toho, co dosud bylo pouze představováno. Rozštěpením jsou narušeny základní struktury vnímání. Moderní svět přestal být pro člověka domovem; založeným na synchronii mezi jeho tělem (smyslovým vnímáním) a kosmickými procesy, na pro-

porcionalitě mezi lidskými gesty a skutečností světa, změnil se v cyklón univerzální ambi- a polyvalence, v závrať z explozivních poměrů. S nimi jsme – moderně rozštěpeni – zčásti vynuceně solidární, neboť jsou řádem naší soupatřičnosti, a zčásti jsme jimi odpuzováni, odvrhováni, stavěni do role outsiderů, protože jejich vlastní dynamika přesahuje meze našeho vnímání. Mobilizace, zbrojení, nebezpečí, ztráta domova, vystavenost neidentickému, znemožnění tělesně-estetické orientace ve světě, úkryt v malé privátní slepotě: to jsou znaky, které jakožto základní doprovázejí moderní představování světa člověku. Je-li možné vědomě z kruhu jejich působení vystoupit, pak aktem, který Sloterdijk označuje *ptolemaiovské odzbrojení* (*ptolemäische Abrüstung*). Výraz “odzbrojení” má být symptomem nové alternativní teorie kultury, která se obrací proti válečnému stavu kopernikánské mobilizace moderny, aby ve jménu rehabilitace *vnímání* zastavila či přinejmenším zpomalila zhoubné působení moderně mobilizované *creativity*. Vnímání staví Sloterdijk proti kreativitě v tom bodu civilizačního rozvoje, kdy závrať moderního kopernikanismu dosahuje maxima. Svět se člověku vytratil pod nenesitelností institucionálních, informačních, pracovních, politických a politicko-strategických procesů, jež utvářejí žitou každodennost, v které se vědecko-teoretické pravdy mobilizovaného moderního světa jeví méně pravdivými než iluze ptolemaiovského smyslového vnímání. Neidentické v plné mobilizovanosti moderny člověka znásilňuje, popírá v něm schopnost jakési ptolemaiovské racionality, *rozumu naivity* (*eine Vernunft der Naivität*), který si svět nechává ukazovat světem samotným a jím se řídí. Rozpoznat neidentické znamená zastavit mobilizaci (rolující eskalátor) odzbrojením, připustit vedle celkových sociálních dějin soustavného lidského přetížení malé dějiny únavy z mobilizovaného života. Znamená nahlédnout, že způsob, jímž moderní člověk vstupuje do rozšířeného společenského nitra, jímž přichází ke světu (*Zurweltkommen*), splývá se znicotněním (*Zunichtskommen*) člověka a s nahrazením jeho životné existence pouhým výskytem v podobě depersonalizovaného prvku vydanosti neosobním mechanismům, který je jazykem světa vrcholné moderny označován subjektem v demokratické společnosti s právem na sebeurčení.

Rozpoznání je věcí *cesty* k poznání, *tao* evropské kultury, která je natolik nevyslovitelná (*das Eurotao, das ausgesprochen werden kann, ist nicht das wahre Eurotao, usw.*; *Eurotaoismus*, s. 210), nalikolík je přehrazená hypermobilitním neidentickým v evropské kultuře a v jeho nároku na plnou mobilizovatelnost svého lidského sub-

Tao evropské kultury

strátu. Každá formulace "cesty" ve stavu moderní cynické rozštěpenosti a neidentity by jakožto imanentní kritika dosavadních cest vedla přesně tam, kde se nacházíme nyní (mimo jiné i proto se Sloterdijk *nikdy nehlasí* ani ke kynismu nebo materialismu, ani k buddhismu, neobuddhismu, taoismu, mysticismu, gnosticismu, ani k neopaganismu nebo k bhagwanismu či kterémukoli dalšímu směru, za jejichž stoupence, resp. postmoderního představitele, bývá střídavě a zpravidla pouze na základě názvů svých prací považován). Sloterdijk, sžravý kritik osvícenských ambicí a analytik jejich cynicky pervertovaných podob, je vposledku sám nesen osvícenskou vizí *procitnutí*: to ostatní jsou prostředky k účelu, řečeno kantovsky, prostředky možného, byť jakkoli nejistého a neprogramovatelného zasvěcení do dospělosti.

Intuice procitnutí Procitnutí u Sloterdijka ovšem nikdy nelze chápat ve smyslu osvícenského pedagogického programu. Je to skutečně vize, uvozená i uzavřená otazníky, jejichž případné řešení by teprve otvíralo pole pro diskusi nad dalšími "cestami". Intuice procitnutí sahá k prvním stránkám *Kritiky cynického rozumu*, kde ji paradigmaticky přibližuje Diogenés, který s lucernou v ruce a za bílého dne hledá v Athénách bdělého, vidoucího člověka, a uzavírá se ve spise *Procitne Evropa?* v podobě podmíněčně formulované vize nové Evropy, procitající v předvečer bouří. Mezi těmito dvěma póly ji nalezneme formulovanou snad v desítkách podob, metafor, alegorií, sloterdijkovských kryptogramů a – je-li dovoleno takové přirovnání – významových palimpsestů. Znakem, podle něhož ji s velkou mírou spolehlivosti rozlišíme, je řeč o *moci*. Kde Sloterdijk hovoří o moci, vládnutí, ovládnutí, instrumentalizaci člověka, tam také jedním dechem hovoří o procitnutí ze zlého snu evoluce moderní společnosti, v němž nejrůznější figury moci nad člověkem představují kulturně žádoucí stav a mechanismy zjemňování, zušlechťování a zneviditelnování mocenského působení vrchol euroamerické civilizační mimořádnosti, jež jako by zakládala důvod k světovládnosti. Vládu Sloterdijk definuje jako "*moc či schopnost užívat lidí jako prostředků*" (*die Macht oder das Vermögen, Menschen als Mittel zu benutzen; Im selben Boot*, s. 39).

Smysl instrumentální využití lidí Smyslem instrumentalizace lidí nemusí být pouze jejich individuální využití k dosažení okamžitého cíle, jako se jím spíše stává snaha přimět velké národní či dokonce kulturní masy, aby v domněnání soupatřičnosti, soubytí a společného cíle jednaly v duchu jakéhosi přísežného sjednocení všemi sdíleným, avšak pouze pro určité jednotlivce nebo úzké skupiny výhodným klamem. Vypěstovat v lidech

takové domněnání, tedy naladit neidentické v nich na psychologickou strunu společného přitakávání a společného zavrhování, je úkolem, který moderní cynikové moci přenášejí na stát, jenž je s to pomocí specifických prostředků semknout i výrazně nerovné jedince a skupiny do jednoho vyššího, snáze manipulovatelného celku. Na prvním místě mezi těmito prostředky stojí politika, náročný sport megalopatů státu a "*systém rozdělování krutosti vycházející z centra abstrakce [vlády]*" (*ein System zur Verteilung der Grausamkeiten von einem Abstraktionszentrum [Regierung]*; tamtéž, s. 40), jak se o ní Sloterdijk vyjadřuje.

V politice také nachází ukryté kořeny základních možností užívání lidí jako prostředků. Má-li být otevřena perspektiva procitnutí evropské kultury a individua v ní, je zapotřebí vrátit se k protopolitickému zrodu člověka žijícího ve státě. "*Politika,*" říká Sloterdijk, "*začíná duševním přerodem od fyzické matky k metaforické – stát samotný je takřkajíc větším lůnem; ono sprádá tu imaginární a psychoakustickou schránku, jež se jako společný duch klene nad celou polis*" (tamtéž, s. 34). Tribální pospolitosti byly strukturovány paleopoliticky. Společenské role, pravidla vzájemného styku i styku s cizinci stejně jako synchronizace života společenství s životem prvních bohů podléhaly požadavkům mystéria lidského naplnění, tedy opakování člověka člověkem. Proto v centru stála matka a dítě a kolem ní se utvářela ona kouzelná psychoakustická schránka kmenové ochrany, o níž Sloterdijk hovoří. A právě ta musí být nyní, s počátkem politické reprodukce člověka státem, pochopena "*jako okrsek světa, jako kosmos. Politický svět je vše, co fakticky jest v nitru tohoto největšího okrsku. Přicházet na svět ve státě znamená tedy vstupovat do onoho hlavního okrsku, který lze charakterizovat jako velké lůno, technicky řečeno jako politickou konfiguraci sociální dělohy. V ní spočívá odpověď na otázku, jak přimět statisíce či milióny lidí ke společné souhře. A pěstovat politiku neznámá zprvu nic jiného než hájit tuto figuru lůna*" (tamtéž, s. 34).

Procitnutí individuality a s ním procitnutí Evropy pak má dvě naděje: jedna spočívá v tom, že po-moderní člověk přestane hájit exkluzivní figuru sociálního lůna, která se považuje za jedinou pravou a ke zrození "skutečného" člověka oprávněnou. "*Postmodernismus je postexkluzivismus,*" říká Sloterdijk v *Kopernikánské mobilizaci* (s. 49 an.), a vztáhneme-li tuto tezi na utváření politických a kulturních konfigurací sociálního uteru, neznámá nic jiného než sáhnutí po dramaturgické formě organizovaného pluralismu jako překonání politicky vyceповané korporativní identity. Druhou nadějí

Procitnutí individuality

Sebezrození subjektu

představuje sebezrození subjektu; podstoupení námahy rození vlastní svobody a identity, která ví, "že člověku nikdy není přiměřené být chudý a vyděděný a odevzdaný" (*Falls Europa erwacht*, s. 58, český překlad s. 67), a která se vždy staví proti pokryteckému cynismu přejímání břemene svobody všemi Velkými Inkvizitory a larmoyantními politiky (*Im selben Boot*, s. 39). Kdyby byl Sloterdijk natolik neopatrný, aby se ve své vizi procitnutí přihlásil ke kantovskému *Sapere aude!*, nebylo by možné slyšet za takovou výzvou radikální optimismus osvícenského probuzenectví. Pokud se objeví interpretace, které takový apel za Sloterdijkovou vizí uslyší, pak pouze proto, že nedocení, co Sloterdijkovi – a nejen jemu – ukázaly dějiny naší kultury: že evropská kultura, evropská loď, je "imaginární společenství, které prolévá reálnou krev" (tamtéž, s. 49). Tím, co Sloterdijk nabízí k slyšení, vidění, vnímání vůbec, je za jeho ironií, jízlivostí a výsměšností ukrytá složitá, a přesto více než pochopitelná zášť k nositelům více než patnáct století trvajících experimentování s lidskou touhou po lidském životě v zájmu cynického udržení moci; zášť, kterou inspiruje žal a které nakonec žal i odpovídá. Nejen výzvu, ale především varování je zapotřebí nahlédnout a filosoficky a sociologicky domyslet za Sloterdijkovou vizí procitnutí. Sloterdijk ví, že situace Evropy je žalostná a zoufalá. Jestliže říká, že Evropa "více než kdokoli jiný trpí bídou nevlastnění projektu proti bídě", pak proto, že evropské zoufalství dokáže být "nebezpečnější než zoufalství příslušníků jiných kultur" (*Falls Europa erwacht*, s. 58, český překlad s. 67). Svůj žal učinila Evropa již dávno žalem světa; neprocitne-li Evropa nyní, může svůj konec učinit globální tečkou.

Panická kultura – aneb: Kolik katastrofy člověk potřebuje?

(in: PETER SLOTERDIJK, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt a/M. 1989, s. 102-124, výňatky)

[...] Začneme lapidární tezí: alternativy dneška jsou již dětmi katastrofy. Tím, co je odlišuje od předchozích generací a co je doporučuje jako první kandidáty panické kultury, je jejich expertní postoj k potenciálům katastrof, jimiž jsou obklopeny. V dějinné perspektivě jsou tyto alternativy zřejmě prvními lidmi, kteří v sobě pěstují nehysterický vztah k možné apokalypse. Poprvé dochází k tomu, že člověk nemusí namalovat čerta na zeď, aby na ní mohl číst ohnivě písmo. O to se dostatečně starají samy poměry jako takové. Apokalypsa na sebe dnes upozorňuje sama, jako světelné nápisy na Broadwayi. Se suchou profesionalitou zhotovuje své vlastní oznámení. Apokalyptický poplach už nepředpokládá žádné nábo-

ženské bouře duší, varování před zánikem, neimplikuje, že by se prorocká individua prohlašovala za hlásnou troubu transcendentních odhalení. Aktuální alternativní vědomí se vyznačuje čímsi, co by bylo možno označit za pragmatický vztah ke katastrofě. Katastrofičnost se stala kategorií, jež již nenáleží k vizi, nýbrž k vjemu. Dnes může být prorokem každý, kdo má nervy na to, aby počítal do tří. Beztoho katastrofa potřebuje ne tak oznámení, jako spíš zápis; jazykově není její místo v apokalyptických zaslíbeních, nýbrž v každodenním zpravodajství a v protokolech komisí. Ohnivě písmo na zdi se vyjevuje v *ordinary language* a k modernímu *mene tekel* náležejí kromě barevného spreje již jen empirická data, třeba ta o událostech roku 1986, jenž svou sérií fatálních nehod již získal symbolické vlastnosti.

Co vůbec může značit výraz panická kultura? Připouští panické prožívání ještě vůbec kulturu? Nepředpokládá kultura v té míře, v jaké musí být vystavěna na očekáváních, opakováních, jistotách a institucích, nepřítomnost, ba vyloučení panického prvku? Hlasujeme pro to, že opak je pravdou. Živé kultury jsou možné pouze nablízku panickým zkušenostem – teprve příležitostně prožívaná zkušenost s přítomností bezměrného uvolňuje přiměřený lidský okrsek, v němž lze kultivovat věci, k nimž jsme kompetentní. Řecký Pan byl svými atributy bohem polední hodiny, kdy jsou stíny nejkratší a kdy svět, sražený ze světla do půdy, za jeho přítomnosti tají dech. Moderní pojem paniky zapomíná na tuto souvislost mezi přítomností, zjevením a hrůzou – to, nač se upomíná, je toliko kinetický motiv bezhlavého útěku. Především již neví to, co je nejdůležitější: že nesitelný lidský život je vždy ostrovem uprostřed nesnesitelnosti a že existenci ostrovanů zabezpečuje jen diskretnost oceánu, který je přítomen v pozadí. Svět, jímž jsme si jisti, je proto vždy vystavěn na buď (židovsko-křesťansky) apokalyptickém, nebo (pohansky) panickém pozadí. Moderna ale žádá přítomnost bez slzí. Pro ni je kultura stav, pro niž se otázka po původu vody odpovídá odkazem na existenci vodovodních kohoutků, stejně jako se problém "pravdy" vyřizuje odkazem na práci vědců. Panickou kulturu bychom ihned rozpoznali podle jejího respektu před vodovodními kohoutky; mohlo by se přece stát, že člověk jedním otočím a vyteče oceán. Ani s vědami by tomu nebylo jinak, když z nich navíc již dlouho vycházejí věci, pod nimiž by se svět mohl schýlit se stejným právem, jako se kdysi skláněli lidé a zvířata pod panickým řeckým poledním světlem.

Některé otázky jsou nyní nezbytné. Potřebuje alternativní kultura katastrofu? Je, jak je často podezřívána, ve vši tajnosti srozuměna s katastrofami? Musí toužit po neštěstí, neboť jen to vytváří klima, v němž alternativní ideje získávají oblibu? Je katastrofa nevyhnutelná, aby mohl začít nový vývoj, tak jako je nevyhnutelná učitelka, která nakonec přesvědčí i vzpurné žáčky o svých poučkách? Potřebují lidé vůbec katastrofu, proto-

že musejí být vychováváni, a mohou být vychováváni jen tak, že projdou školou toho nejhoršího? Nejsou pak reálné naděje alternativních hnutí spojeny s katastroficko-didaktickými kalkulacemi – pokud je pravda, že již jen názorná výuka v nejhorším může přinést obrat k lepšímu? [...]

V následujícím budeme čtyřmi krátkými poznámkami ilustrovat rizika a meze katastroficko-didaktického myšlení. Teprve ze ztroskotání této desperátní teorie poučení vyplyne, proč jsou alternativní kultury možné jen jako kultura paniky. Tyto poznámky poskytují komentáře k otázce, kterou má každý současník na rtech: Co se ještě musí stát, než k něčemu dojde? Při praktické aplikaci by to mohlo znamenat též: Jaké rozměry by musela mít katastrofa, aby z ní vzešel očekávaný záblesk obecného poznání? Od kterého bodu by katastrofy mohly být evidenčními důvody pro radikální náhledy, které změni mentalitu? Co zlého se musí stát, než bude moci dojít ke zlepšení? Musí se vůbec odehrát tolik zla? Je předpokládána souvislost mezi neštěstím a nahlédnutím platná?

Jak problematická musí být odpověď na tyto otázky, jak problematické jsou vůbec tyto otázky samotné, bude zřejmé již od první poznámky. Neexistuje zřejmě žádná kvantitativní míra, která by mohla být přijata jako “didakticky” dostatečná velikost neštěstí. Lidským vědomím je vlastní mnohonásobná schopnost zůstat proti katastrofické evidenci imunní. Pravděpodobně se mlčící většina stále zdržuje mimo možný akční rádius velkých neštěstí. V moderně se k tomu připojuje, že občané této epochy prožívají svůj čas opět jako osudové dění, které nelze zobrazit nijakou rozumovou vůlí. Druhý fatalismus, jenž se všude probouzí, náleží k vědomí, které pozoruje, nakolik se dnes věci dějí jinak, než člověk zamýšlí. Ostatně, nejmocnější skupiny moderních společností již politicky, ideologicky, podnikatelsky a životně nainvestovaly tolik do těch nejnebezpečnějších mobilizačních technik, že ani nehody největších měřítek nemohou vyvolat principiální pochybnost o kursu a chodu civilizačních procesů. V těchto kruzích existuje masová, nezvratně na mobilizaci zaměřená mentalita, která v bunkru svých reflexí odolá každému otřesu. Od takových struktur se odrazí evidence i reálně probíhající katastrofy. Pro ně se žádné zjevení nekoná. Nakonec je vědomí tvrdší než fakta, a kdo nechtěl slyšet, dokud ještě slyšet bylo možné, ten se znečitelní i proti pocítování. [...]

Druhá poznámka k didaktice katastrof navazuje na topos “popálená kočka se ohně bojí”. V něm se uchovává nejstarší výuková teorie lidstva. Obsahuje náhled, že pouze popálené děti pochopí oheň. Jelikož inteligence zprvu není teoretická veličina, nýbrž znázorňuje kvalitu chování bytostí, které jsou vůči světu otevřené, musí projít školou ohně. Bez praktického popálení neexistuje rozumění, jež vytrvá po celý život. Svět není vždycky dobrý a netoleruje všechny možnosti chování. Aby spolehlivě ztělesnila selektivitu, kterou předznamenává sám svět, musí se varovná

bolest vrýt do nervového systému. Lidská moudrost je odpradáвна vázána na takové paměťové stopy utrpení. Katastroficko-didaktické myšlení se tím zdá být zprvu ospravedlněno, neboť vychází z domněnky, že by se lidstvo mohlo v nadčasovém výukovém procesu poučit z atomového ohně. Toto zmoudření by bylo identické s aktem “dramatu dějin rodu”, který před námi stojí. Protože lidstvo vstupuje na cestu k tomu, co nikdy nebylo, jako žák bez učitele, musí si samo osvojit to, co se nemůže naučit od nikoho jiného. Musí vydržet to, že se bude nahlížet odsouzeno k autodidaktice na život a na smrt. Jeho studijní cíl zní pohádkově: vlastní silou by se mělo transformovat z podoby vynucené pospolitosti smrtící hlouposti do ekumeny inteligence. Během samostudia, bohatého na oběti, se prokáže, zda se lidstvo může poučit o sobě samém a o své planetární situaci, nebo zda nadále zůstane poučen neschopným subjektem.

Otázkou po poučitelnosti rodu je dotčen kritický bod: Lidstvo je *a priori* omezeno ve schopnosti poučit se, neboť není subjektem, nýbrž agregátem. Hovoříme-li o “lidstvu”, vytváříme obecný pojem, který může strašit ve spekulativních větách jen jako alegorický subjekt – ve větách, jež bezstarostně využíval věk osvícenství. To, co se dnes jeví jako krize osvícenského univerzalizmu, je z věcného hlediska přechod ze stadia humanistických alegorií rodu do stadia tvrdé ekologie lokálních inteligencí. Tyto ekologie začínají teprve poté, co se prosadil náhled, že lidstvo nemá žádná Já, žádnou intelektuální koherenci, žádný spolehlivý orgán své bdělosti, žádnou poučitelnou reflexivitu, žádnou společnou paměť, jež by zakládala jeho identitu. Proto lidstvo nemůže být moudřejší než jednotlivý člověk – jako celek nemůže být dokonce ani tak moudrý jako individuum, které se poučilo na vlastním těle. [...]

Třetí poznámka se netýká nesubjektovosti “lidstva”, nýbrž nesubjektovosti katastrofy – je-li takový obrat dovolen. Jisté tušení, které o tom máme, prozrazuje každodenní rozum, když následuje svůj obyčej a interpretuje velká neštěstí fatalisticky. Fatálnost je tak myšlena schématem anonymní události. Oproti tomu pro didaktiku katastrof má rozhodující význam, aby se i nejmasivnější katastrofa pojímala schématem osobního jednání. Katastrofa jako událost nemá tutéž gramatiku jako katastrofa jakožto jednání. O prvním říkáme: Stalo se, postihlo nás to; o druhém: Někdo to udělal, někdo to nechal dospět tak daleko. Jen má-li katastrofa subjekt – lze rovněž říci viníka –, má smysl vykládat ji jako stimul pro sebekritické poučení. Aby bylo možné se podle katastrof učit, je zapotřebí předpokládat subjekt, jenž pochopí katastrofu jakožto svou a vztáhne ji na sebe jako svůj čin. Pouze katastrofy, jichž se “někdo dopustil”, mohou vytvářet tento reflexivní oblouk, který konfrontuje pachatele sama se sebou oklikou přes událost. Pouze katastrofa jakožto jednání dává vzniknout tomuto zpětnému nárazu, jenž zdánlivě neosobnímu neštěstí postaví na oči určitý subjekt jako jeho dosud skrytou “pravou skutečnost”. Ro-

zumět katastrofě pak znamená zprovoznit cosi na způsob oidipálního zprostředkování: jen pokud je neštěstí, jež se událo, nepřímým zločinem, pobízí nevědomého či hybridního pachatele k metanoi, k novému myšlení, k obratu. Proto je zde jako v každém morálně posuzujícím myšlení nezbytné vykládat událost jako čin a identifikovat pachatele. [...]

Čtvrtá poznámka se týká vztahu pravdy a katastrofy samotné. Vrhá-li didaktika katastrofy světlo na agónii osvícenství, pak je současně ve hře i agónie pravdy. Myšlenka, že katastrofa “něco odhaluje”, se nás opravdu může tak sugestivně dotknout jen proto, že jsme vždy spojovali pravdu s odhalením – řecky apokalypsou. Odjakživa je pravda, pokud se “vyjevuje”, představována jako vycházení na světlo nebo jako položení na dlaň. Potud každý druh osvícenství obsahuje drama světla nebo osvětlení – bez tohoto fotologického elementu bychom nevěděli, co vůbec znamená vědění a jak to, že je to vždy osvícená strana věcí, která se přiklání poznání. Nakolik se pro nás možnost poznání “pravdy” pojí s vycházením předtím temných věcí na světlo, investovalo i nedávné osvícenství jakožto fotoforický proces mnoho do tohoto světelného modelu pravdy. Prožíváme však agónii pravdy. Stará aliance mezi světlem a pravdou – fotologický pakt okcidentální racionality – je rozervána od té doby, co jsme schopni nasazovat to, co přináší světlo jako to, co přináší smrt. Jaderné zbraně dělají dějiny i filosoficky. Ve fotologické perspektivě se pravda uskutečňuje jako dění odkrývání ve třístupňové škále: ta stoupá od přirozeného nebo umělého osvětlení pevných těles, která dosahují svou autarkní reflexivitou viditelnosti, přes aktivní a invazivní prosvětlení těles až po finální proměnu těles ve světlo. Fotologické osvícenství se zmocňuje všech možných předmětů z hlediska jejich osvětlitelnosti, prosvětlitelnosti, zesvětlitelnosti. Má-li osvícenství samo v sobě dramatickou finalitu, pak ta spočívá v tom, že v terminální proměně látky ve světlo zahlazuje počáteční diferencii světla a látky, která se objevuje při prostém nasvícení. Dokud osvícenství ještě operovalo ve středním (analytickém) stadiu logiky prosvětlování, nebylo samo s to dohlédnout konce svého pohybu ke světlu – zřejmou se stala světelně kinetická dimenze tohoto procesu teprve v okamžiku, kdy moderní jaderná fyzika dosáhla úrovně radikální proměny látky ve světlo. Fotokratické špičkové technologie vyvozují z tohoto fotologického procesu důsledky tím, že látku přímo proměňují ve “světlo” – jasnější než tisíc sluncí. Co však lze v tomto světle ještě poznat? Je světlo nukleární exploze světlem, v němž se svět něco dozví o své situaci? A nebo se toto světlo samo stává posledním faktem: mizením věcí ve světelné bouři? Místo toho, co by vnášelo světlo do věcí, likviduje toto zesvětlující světlo věci ze světa i s těmi, kteří je chtěli poznat. [...]

Síly, které katastrofu produkují a současně před ní chtějí zachránit, se najednou kumulují samy v sobě. Nikoli: “Zachraň se, kdo můžeš!”, nýbrž:

“Poznej situaci!” se stává heslem epochy. Tím vzniká stav, v němž by se mohlo rozvíjet panické vědomí kultury. To před tím je všechno *biedermeier* s raketami. Teprve prožitá panika osvobozuje od didaktických iluzí – je mostem k vědomí, které nic neočekává už ani od katastrof, a už vůbec ne nějaká civilizačně kritická zjevení. Panická kultura začíná tam, kde končí mobilizace jako permanentní úprk vpřed. Proto se “dějiny” panické kultury odehrávají v chronickém konci dějin – kinetické motivy, které dosud utvářely dějiny, jsou v nich ochromeny explicitní kulturou, jejíž úsilí spočívá v tom, aby zabránila průlomu nových dějinně tvorných impulsů z precizního posthistorického vědění o katastrofě dějinné mobilizace. Tím se dosud esoterická forma vědění, zvaná spirituálním žargonem osvícení, stává veřejnou záležitostí. V panicko-extatické kultuře vykonávají celé populace akt, jenž byl dříve vyhrazen toliko rozptýleným jednotlivcům – skok vědomí na konec časů uprostřed času a vystoupení subjektu z kauzality prokletí a naděje. Tím by se posthistorická kultura paniky stala jedinou alternativou ke kultuře historické mobilizace, která před sebou již nyní nemá žádné dějiny, nýbrž toliko *countdown*. [...]