

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ



BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

# KUDY Z TOHO VEN?

ANEB

MODERNÍ ZÁPADNÍ SPOLEČNOST, JEJÍ KRIZE A MOŽNOST  
REGENERACE V DÍLECH JANA PATOČKY  
A EUGENA ROSENSTOCKA-HUESSYHO

VYPRACOVAL:

**Jakub Homolka**

VEDOUCÍ PRÁCE:

**Doc. PhDr. Zdeněk Pinc**

PRAHA 2010

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 1.5. 2010

Jakub Homolka

## Poděkování

Chtěl bych poděkovat Zdeňku Pincovi za jeho péči a čas, který mi věnoval nejen při tvorbě této práce. Bez inspirace a touhy, kterou ve mně probudil a náležitě usměrnil, by tento text nevznikl.

Také děkuji profesoru Miloši Havelkovi za podnětné konzultace.

Mé poděkování rovněž směřuje k autorům rukopisů z chystaného sborníku k Patočkově studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, kteří mi dali souhlas, abych jejich doposud nevydané texty použil. Kromě Zdeňka Pince jimi jsou profesor Václav Bělohradský a doktor Marek Skovajsa.

Zvláštní poděkování pak patří mým rodičům za podporu během studia.

# OBSAH

Abstrakt .....	7
<b>PŘEDMLUVA: Osoba v moderní společnosti</b> .....	8
<b>A. ÚVOD: OD TRADICE K RACIONALITĚ</b> .....	15
1. O procesu racionalizace .....	16
2. Výběr a srovnání autorů .....	22
2.1 Jan Patočka (1907-1977) .....	24
2.2 Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973) .....	26
3. Oprávněnost kritiky .....	28
4. Rozvrh a zadání práce .....	30
4.1 Základní cíle .....	30
4.2 Rozvržení .....	31
<b>B. SROVNÁNÍ: MODERNÍ SPOLEČNOST, JEJÍ KRIZE A MOŽNOST REGENERACE</b> .....	34
<b>I. NADCIVILIZACE A VELKÁ SPOLEČNOST</b> .....	34
1. Nadcivilizace, její vnitřní konflikt a vítězství moderantismu (Jan Patočka) .....	34
1.1 Racionalizace, civilizace a nadcivilizace .....	34
1.2 Vnitřní konflikt .....	36
1.3 „Vítězství“ moderantismu .....	38
2. Velká společnost jako nadcivilizace (Eugen Rosenstock-Huessy) .....	39
2.1 Křesťanská epocha jako křesťanská civilizace .....	40
2.2 Velká společnost jako nadcivilizace .....	41
2.3 Prozatímní Amerika jako varianta moderantní nadcivilizace. ....	42

II. ZÁKLADNÍ NADCIVILIZAČNÍ RYSY .....	43
3. Charakteristika nadcivilizace a Velké společnosti .....	43
3.1 První rys:	
Globální hospodářství .....	43
3.2 Druhý rys:	
Univerzalita .....	46
3.3 Třetí rys:	
Dominance vědy .....	47
3.4 Čtvrtý rys:	
Dominance techniky (zvěcnění) .....	49
3.5 Pátý rys:	
Sekularizace .....	50
III. KRIZE MODERANTISMU A PROZATÍMNÍ AMERIKA .....	52
4. Hlavní body krize moderantní formy nadcivilizace .....	53
4.1 První bod:	
Ztráta původního postavení a iluze bezpečí .....	53
4.2 Druhý bod:	
Nepravdivost a popření původu (intelektualismus) .....	57
4.3 Třetí bod:	
Náhrada metafyzické substance vědou a technikou .....	61
4.4 Čtvrtý bod:	
Atomizovaný individualismus .....	63
IV. PŘEKONÁNÍ NADCIVILIZAČNÍHO ÚPADKU .....	66
5. Kudy z toho ven? .....	66
5.1 První krok:	
Nabytí jednoty .....	67
5.2 Druhý krok:	
Obrození křesťanství .....	69
5.3 Třetí krok:	
Návrat do středu (návrat k pravdivosti) .....	70

6. Shrnutí .....	72
<b>C. ZÁVĚRY: TRADICE A RACIONALITA .....</b>	<b>73</b>
I. OD INDUSTRIÁLNÍ K RIZIKOVÉ SPOLEČNOSTI .....	76
1. O procesu modernizace .....	76
II. KOMPLEMENTARITA TRADICE A RACIONALITY .....	81
2. Komplementarita racionality a neracionalizovatelného jako podstata moderantní nadcivilizace .....	82
3. Evropská identita: nezbytnost doplnění racionality (exkurz) .....	83
III. VÝCHOVA JAKO REGENERACE TRADICE .....	86
4. Tradice jako nekonečný řetěz generací .....	86
5. Poškození řetězu: život v kleci .....	89
6. Regenerace řetězu: výchova .....	90
6.1 Výchova jako osobní vztah .....	91
6.2 Výchova a autorita minulosti .....	94
<b>ÚVAHA NA ZÁVĚR: Člověk musí vyprávět (aneb Když lepidlo nestačí) .....</b>	<b>96</b>
<b>PRAMENY .....</b>	<b>106</b>
1. Poznámky autora .....	106
2. Použité prameny .....	108

## Abstrakt

Práce předkládá srovnání dvou textů, kterými jsou *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* od Jana Patočky a *The Christian Future or The Modern Mind Outrun* od Eugena Rosenstock-Huessyho, a zároveň se zamýšlí nad otázkou možné regenerace západní společnosti v moderní době. V prvním oddílu (A.) se snaží představit pozadí zkoumaného problému, které tvoří ambivalence Weberova procesu racionalizace. Druhý oddíl (B.) pak přináší srovnání obou textů a poukazuje zde na jejich společné interpretace týkající se charakteru, krize a možnosti regenerace moderní společnosti na Západě. Ve třetím oddílu (C.) se práce zaměřuje na otázku regenerace a obrací se zde na další autory (zejména na Ulricha Becka a jeho rizikovou společnost). Tento oddíl rovněž projednává otázku komplementarity racionality a tradice. Na samotném konci celé práce se nachází Závěrečná úvaha, která otevírá téma výchovy jakožto důležitého elementu obnovy západní společnosti.

**Klíčová slova:** Jan Patočka, Eugen Rosenstock-Huessy, nadcivilizace, Velká společnost, Prozatímní Amerika, riziková společnost, Ulrich Beck, racionalizace, tradice, křesťanství, výchova.

## Abstract

This thesis compares two texts: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* by Jan Patočka and *The Christian Future or The Modern Mind Outrun* by Eugen Rosenstock-Huessy. At the same time, the thesis deals with a possible regeneration of the Occident in modern era. The intention of the first part (A.) is to introduce the background of the investigated problem, which is based on Weber's analysis of the process of rationalization and its ambiguity. The second part (B.) compares both texts and refers to their common interpretations of the character, crisis and possible regeneration of the modern occidental society. In the third part (C.) the thesis focuses on the problem of regeneration and deals with other authors (especially Ulrich Beck and his Risk Society). This part also discusses the problem of the complementarity between rationality and tradition. At the end of the thesis, the Final reflection deals with the question of education, which could be the main vehicle of the possible regeneration of the Occident.

**Key words:** Jan Patočka, Eugen Rosenstock-Huessy, higher civilization, Great Society, Interim America, Risk Society, Ulrich Beck, rationalization, tradition, Christianity, education.

# PŘEDMLUVA

## OSOBA V MODERNÍ SPOLEČNOSTI

Někdy by se mohlo zdát, že tradice už dnes představuje jen zkostnatělý zvyk minulosti a náboženství je jen „opiem lidstva“, které už „racionální“ člověk nepotřebuje. Je tomu ale skutečně tak? Opravdu už dnes tyto pojmy nemají modernímu člověku co říci? V případě jedince, který je poplatný své době, to tak možná opravdu platí, nicméně u osob, které, jak se pokusím ukázat v této předmluvě, jsou jádrem každé skutečné společnosti, je tomu právě naopak. Opravdových osob se totiž pojmy tradice, náboženství a minulost bytostně týkají.

### Nová situace

Důležitá otázka, kterou budu v této práci klást, zní - jaký má panovat vztah mezi tradicí a racionitou v moderní západní společnosti? Mým původním záměrem sice bylo „pouhé“ srovnání textů Eugena Rosenstocka-Huessyho a Jana Patočky, nicméně během této komparace vyvstalo na povrch několik témat a otázek, které nebylo možné ignorovat. Texty *The Christian Future* a *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* totiž ukazují, že v první polovině 20. století byla dovršena zásadní proměna. Racionalizace některých oblastí lidské společnosti (jako např. způsobu hospodaření), která se podle Maxe Webera prvně prosadila na Západě, se díky svému univerzálnímu potenciálu začala šířit po celém světě. Reflexe této společenské transformace, kterou můžeme sledovat v textech obou autorů, mi tak poskytla šanci zamyslet se nad konfliktem, který se v západní společnosti začal odehrávat mezi hodnotami starého světa na straně jedné a vůdčími silami nového univerzálního prostředí na straně druhé.

Je třeba přiznat, že otázka globalizace původně nebyla mým tématem. Nicméně v průběhu práce se ukázalo, že se jí nelze vyhnout. Nová univerzalita totiž v textech obou autorů prostupuje lidské životy a naráží na svět, který tvoří tradice. A „řetěz generací“, který v této práci představím jako podstatu tradice, najednou ztrácí na síle a rozpadá se. Důvěra v minulost, příběhy a tradici je nahrazována vírou v racionalizované hospodaření, vědu a



techniku. Nová situace tak sice přináší spoustu výhod, které se promítají například do výkonnosti naší výroby, úspěchů naší vědy, efektivity techniky a podobně, avšak zároveň se ukazuje, že společnost, která se plně oddá pouze těmto hodnotám, se sama uzavírá do „železné klece“, před kterou na začátku století varoval Weber. Vedle blahobytu se objevují i rizika. Když se pak mříže pomalu zužují a vězeňské stěny se postupně sbíhají k sobě, začínají se lidé ptát, zdali se váhy ze strany blahobytu pomalu nenaklánějí na stranu rizik a ohrožení vlastní budoucnosti. Pak přichází na řadu otázka: „Kudy z toho ven?“. Ve svém textu se mimo jiné zabývám kladením této otázky a hledáním náležité odpovědi.

V průběhu psaní této práce se ukázalo, že důležitým momentem schopným v nové situaci regenerovat prvek tradice, kterou zde považuji za nezbytný doplněk naší racionality, je výchova. Právě její cestou je potřeba hledat způsob, jak ve společném globalizovaném prostředí obstát a zároveň udržet svůj vlastní svět tvořený nekonečným řetězem generací. Vedle toho ale během tvorby tohoto textu vyvstalo ještě jedno téma, na jehož detailní rozbor se v konečném rozvrhu nedostalo. Výchova je totiž v dnešní společenské situaci neodmyslitelně spjata s úlohou člověka jako osoby. Právě osoby vyučují a usilují o to, aby i jejich žáci nakonec byli osobami. Náčrtu této otázky chci tedy věnovat svou předmluvu, neboť se domnívám, že následná četba mé práce pak získá další rozměr, který by jinak mohl zůstat skryt.

## Pojem osoby

Významem osoby v moderní společnosti se zabývá současný český filosof Jan Sokol. Podíváme-li se do jeho *Slovníku filosofických pojmů* (2007), najdeme tam definici *osoby* jako: „nositele subjektivity a všeho, co k ní patří, zejména svobody, vůle, vztahů, práv, apod. Navenek je charakterizována svým jménem, které ji odlišuje od ostatních a je znakem její důstojnosti.“ Vedle toho zde Sokol zmiňuje, že osoba byla původně rolí v antické tragédii, avšak vysoké hodnocení osoby přineslo až křesťanství. V křesťanských pojetích osoby pak podle Sokola došlo k jejímu spojení s pojmem odpovědnosti, etickým významem lidské jedinečnosti. Vedle osoby tak vyvstaly kategorie jako vina, čest, lítost, vděčnost, věrnost a držení slova.

Na křesťanský původ osoby kromě Sokola poukazuje i současný italský myslitel Giovanni Reale. Pojem člověka jako osoby, který nám přineslo křesťanství, je podle něj samotným duchovním základem Evropy. Reale konstatuje, že křesťanství překonává a

převrací řecký přístup, ve kterém byl člověk pouhou hračkou v rukou bohů a nízkou bytostí (2005:91nn.). Už zmínka o božím obrazu, kterou Reale cituje z Bible – „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby,“ (Gn 1:26) - je dokladem, že člověk v rámci křesťanství získává novou hodnotu (2005:95).

Domnívám se však, že vedle křesťanství do konceptu člověka jako osoby přeci jen patří i řecký příspěvek. Ač jsem slovy Realeho výše naznačil, že Řekové postrádali pro pojem osoby porozumění, přesto můžeme i v antické filosofii najít jeden motiv, který má s lidskou osobou mnohé společné – tím motivem je péče o duši.

Jan Patočka péči o duši popisuje jako „úsilí vtělit to, co je věčné, do času a do vlastní bytosti a zároveň úsilí pevně stát ve vichřici času, pevně stát ve všech nebezpečích, která to s sebou nese...“ (1999:225) Jako příklad Patočka uvádí osobu Sókrata. Pro něj bylo typické, že „si sám nepomohl, ale pomáhá druhým“ (1999:226). Ten, kdo pečuje o svoji duši, tedy není jen nějakým soukromým intelektuálem, nýbrž přijímá společenskou odpovědnost jak za sebe, tak i za druhé. Osoba totiž nemůže existovat v izolaci, nýbrž, jak uvádí Jan Sokol, osobou se člověk stává právě ve vztazích s druhými: „...osoba nikdy není jen sama o sobě a hlavně pro sebe, nýbrž vzniká, roste a žije jen ve vztazích s druhými lidmi,“ (2002:196). To samé potvrzuje i Rosenstock-Huessy: „Osobou se nikdo nemůže stát v opuštění, nýbrž jedině ve vztazích s druhými lidmi“ (1966:19).

Sókrates usiloval o takový rozvrh obce, kde by člověk mohl provádět péči o duši a žít tak z nahlédnutí (tamtéž). Právě lidskou duši směřující k nahlédnutí totiž lze podle mého soudu považovat za základní element, který spojuje každého jednotlivého člověka se společností. Jak totiž Patočka ukazuje, uspořádání obce je geometrickou analogií jednotlivé duše – „na obci člověk poznává strukturu své vlastní duše“ - neboť obraz obce dokáže zviditelnit jinak nepostřehnutelné duševní tendence a síly (1999:134). Péči o duši, která říká, že žít a myslet je potřeba z nahlédnutí, tak každý člověk vlastně pečuje i o svoji obec. Evropa je pak podle Patočky založena právě na péči o duši a stává se tak hledáním obce spravedlnosti, kde by život založený na náhledu byl možný (1999:227).

## **Svoboda a výchova jako odpovědnost**

Vraťme se ale zpátky do současnosti a položme si otázku, proč je dnes osoba tak důležitá pro naši společnost? Jan Sokol nám nabízí odpověď ve své knize *Filosofická antropologi: člověk jako osoba* (2002), kde mimo jiné říká: „Moderní společnost tedy vznikla pro osoby a jenom

osoby mohou ocenit, co jim připravila.“ (2002:198) Platí to ale i obráceně - moderní společnost osoby potřebuje. Podle Sokola jsou pro to hned tři důvody: 1. Společnost potřebuje, aby se o ni někdo staral a bránil ji; 2. Svobodný prostor musí být využíván, neboť jinak zaroste; 3. Osoby se musejí dívat dál, kam politika a stát nedohlédnou, a tím předcházet některým možným nebezpečím (tamtéž). Na Sokolově práci tedy vidíme, že pojmy moderní společnosti a osoby jsou spolu neodmyslitelně spjaty.

K těmto dvěma pojmům se však váže ještě jeden fenomén, který již byl naznačen v souvislosti se Sókratem. Pojem člověka jako osoby ve společnosti je nezbytně spojen s otázkou odpovědnosti. Před každou opravdovou osobou nakonec dříve nebo později musí vyvstat otázka převzetí odpovědnosti za tento svět či alespoň za jeho část. Právě tuto chuť převzít svět a pečovat o něj považuji za hlavní podstatu a přínos osob v dnešní době. Jak ukazuje Jan Sokol, tuto odpovědnost přebírá člověk právě během výchovy (2002:83).

Už naši rodiče, kteří se o nás rozhodli pečovat, podle Sokola položili základ budoucí osoby (2002:193), neboť nás vyslali na dlouhý proces výchovy, který je pro člověka nezbytností (2002:83). Na tento motiv navazuje i Eugen Rosenstock-Huessy, který ukazuje, že předání světa, které probíhá mezi jednotlivými generacemi, je důležitým prvkem ustavujícím rytmus daného společenství (1966:243). Aby něco takového fungovalo, je však podle Rosenstocka-Huessyho potřeba uvědomit si, že svoboda, kterou máme, spočívá právě v tom, že můžeme znovu utvářet svět cestou jeho předávání mladším. Rodičovská ochota vyslat další generaci do budoucnosti, aby došla dál, než došli oni sami – to je podle Rosenstocka-Huessyho pravá křesťanská svoboda (1966:225). Tento motiv rozvíjí i Hannah Arendtová, když hovoří o neustálé nápravě a obnově „pomateného“ světa, kterou musejí nové generace znovu a znovu vykonávat (2002:168nn.). Výchova se tedy stává určitou podobou společenské odpovědnosti.

## **Nebezpečí ztráty osoby**

Tato práce však odhaluje jeden zásadní problém. Poukazuje na poškození společenského řetězu, který má neustálým předáváním světa vznikat. Jedním z aspektů, který je s tím spojen, avšak který nebyl v práci samostatně projednán, nýbrž pouze nastíněn, je právě ztráta porozumění pro pojem člověka jako osoby. Italský myslitel Giovanni Reale poukazuje na vzestup individualismu, který považuje za negaci pojmu osoby: „Individualismus je morální blud, kterého se dopouští ten, kdo chápe vlastní dobro dočista odděleně od toho (ne-li

dokonce v protikladu k tomu), co je dobré pro druhé, totiž od obecného dobra. Podle individualismu je žít a jednat spolu s lidmi pouze určitou nevyhnutelností, které se jako vyšší moci podřizujeme z nezbytí. Takové pojetí vede mnohem spíše k negativním než pozitivním důsledkům (omezení svobody, rozmanitá napětí a konflikty).“ (2005:102) Stejným bludem je však podle Realeho i kolektivismus pojící se s totalitarismem, který se snaží přenést veškeré hodnoty ze subjektu na objekt (2005:103). Za užití Patočkovy terminologie bychom tedy mohli říci, že osoba je v nové nadcivilizaci ohrožena ze dvou stran – v moderantní formě individualismem, v radikální formě kolektivismem. V této práci jsem se však zaměřil na západní společnost, a proto jsem se tedy věnoval především první z obou hrozeb: atomizovanému individualismu.

Jak ale k něčemu takovému jako je ztráta pojmu osoby vlastně dojde? Podle Realeho tato situace plyne ze skutečnosti, že se člověk začal opírat výhradně o vědu a techniku - stal se tak pánem věcí, avšak zároveň i jejich obětí, neboť přestal rozumět sám sobě (2005:104). V této práci to považuji za zásluhu jednostranného zaměření moderní doby, která se orientuje zejména na produkci a zisk bohatství. V nové společnosti tak racionálně organizovaná věda a technika, které těmto hodnotám slouží, převládly nad vším ostatním a vytlačily mnohé nevyhovující elementy, zejména křesťanství. Taková situace pak má podle Realeho vážné společenské důsledky: „Jak můžeme vidět, ztratíme-li jednou smysl pro to, že člověk je lidská osoba, ztratíme i smysl pro staré společenství a pro solidaritu, takže výsledkem bude nárůst fenoménu samoty.“ (2005:39) A jak bylo výše předvedeno, v osamění se osobou nikdo nestane.

## **Nezbytnost osoby v moderní společnosti**

Výklady pojmu osoby předvedené v dílech Jana Sokola a Giovanni Realeho tak chápu jako odpovědi na rizika moderní doby. Aby člověk dokázal nebezpečí nové společnosti překonat a zároveň byl schopen plně využít kladů, které nová situace nabízí, musí být osobou. Stejně tak společnost, aby neupadla do rigidity a dál se rozvíjela, potřebuje osoby, které by o ni pečovaly a posouvaly ji dál. Jedině osoby nezůstávají uzavřeny v netečnosti a lhostejnosti, nýbrž chtějí neustále hledat, kudy z toho ven.

Cesta, na kterou se osoby v moderní společnosti vydávají, totiž nepochybně nepřináší bezpečí a jistoty, které zaručuje sterilita železné klece. Jak ukázal už Platón, letargie uvnitř jeskyně je vždy snazší. I Rosenstock-Huessy ve své práci ukazuje, že není nic horšího

než bezpečná lhostejnost (1966:4). Odpovědný přístup ke světu, který osoby přinášejí, je naopak riskantním a ambivalentním dobrodružstvím, které je plné krásy i zklamání. Avšak právě takový je úděl člověka na zemi.

Představením pojmu osoby jsem se v této předmluvě pokusil naznačit, proč považuji témata, kterými se ve své práci zabývám, za důležitá. Termíny jako náboženství, tradice či výchova nejsou jen abstraktní či archaické pojmy vytržené ze sociologického či filosofického slovníku. Naopak, jsou to společenské prvky, které se v naší době bezprostředně vztahují k lidské osobě. Způsob, jakým se k těmto elementům stavíme, pak o mnohém vypovídá, a proto je potřeba se touto otázkou zabývat. Martin Buber již v roce 1952 ve své knize *Gottesfinsternis*<sup>1</sup> napsal: „Skutečný charakter doby lze spolehlivě poznat na tom, jaký vztah panuje mezi náboženstvím a realitou.“ (2002:16)

---

<sup>1</sup> Česky 2002: *Temnota Boží*.

„Možná, že strom života a strom poznání nestojí v rajske zahradě příliš daleko od sebe. Pokud si jedinec nebo celá generace přiznají, že žili v hříchu, možná tak dosáhnou poznání.“

Eugen Rosenstock-Huussy  
(*Out of Revolution*, 1938:7)

# A. ÚVOD

## OD TRADICE K RACIONALITĚ

„Vznikl tak ohromný zářez do kontinuity lidských dějin,“ píše na začátku pátého ze svých *Kacířských esejů k filosofii dějin* (1975) Jan Patočka (2002:98). Vyjadřuje se tím k situaci, kterou v západní společnosti nastolila průmyslová společnost v průběhu devatenáctého a dvacátého století. Díla českého filosofa Jana Patočky a v Americe žijícího německého myslitele Eugena Rosenstocka-Huessyho, kterým se v této práci budu věnovat, přinášejí vlastní a osobité rozборы moderní společnosti, která se tímto „zářezem“ ustavila. Jak naznačují Patočkova slova, jednalo se o významnou transformaci. Obě díla, na která se zde chci zaměřit, vznikla shodně na přelomu dvacátého věku a reflektují zejména situaci v první polovině tohoto století, kdy už dopady oné proměny začínaly být zřejmé. Rosenstock-Huessy vydal svou knihu *The Christian Future or The Modern Mind Outrun*<sup>2</sup> v New Yorku v roce 1946. Patočka svou studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* napsal v Praze v padesátých letech 20. století, ale sám ji nikdy nevydal<sup>3</sup>.

Západní svět v té době začal pociťovat dopady odchodu staré společnosti a příchodu její nástupkyně. Obě práce tedy můžeme chápat jako reflexi tohoto zlomového vývoje, který byl z tehdejšího pohledu završen dvěma světovými válkami. Patočka nazval nástupkyni, která se ujala vlády, „nadcivilizací“, Rosenstock-Huessy o ní hovořil jako o „Velké společnosti“. Obecně zde budu tuto společnost nazývat jako „moderní“<sup>4</sup>. Ať už ale novou situaci nazveme

---

<sup>2</sup> Dále už jen „*The Christian Future*“

<sup>3</sup> Studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* vyšla až v roce 1996 v rámci jeho *Sebraných spisů I (Péče o duši I.)*

<sup>4</sup> Hned na úvod této práce považuji za nezbytné zmínit drobnou poznámku ke způsobu, jakým v této práci používám a budu používat pojem „moderní“. Slovo *moderní* pochází z latinského „modus“, které znamená „nový“ či „dnešní“ (Rejzek, 2001). Jak jsem již na začátku této práce naznačil, oba autoři, Eugen Rosenstock-Huessy i Jan Patočka, si všimají, že na konci 19. a počátku 20. století se na Západě rodí nová společnost. Termín moderní budu tedy užívat právě ve významu „nový“. Zároveň budu vycházet z předpokladu, který níže s odkazem na Maxe Webera vysvětlím a rozvedu, že pro tuto společnost 20. století, která podle mého soudu trvá až do současnosti, je charakteristické, že se zde prosazují racionální principy, díky jejichž globálnímu charakteru se nová společnost postupně stává globální. Později pak budu ještě pracovat s pojmy „jednoduché moderny“, „pokročilé moderny“ a „reflexivní modernizace“ Ulricha Becka, nicméně jejich význam bude zvlášť vyložen.

jakkoliv, vždy budeme vycházet z předpokladu, že západní svět byl tehdy ovládnut zejména kapitalistickým způsobem hospodaření a dominancí vědy a techniky. Racionalizace prosazující se touto cestou přinesla západní společnosti efektivitu výroby a bohatství, avšak mnozí se v polovině nového století po zkušenostech dvou světových válek přesto ptali, zdali je právě tohle ta správná cesta? Moderní uspořádání totiž vedle zmíněných úspěchů začalo vytvářet i mnohé vedlejší důsledky, které se postupně ukazovaly jako čím dál závažnější. Začala se tak pomalu objevovat otázka: „Kudy z toho ven?“ Mezi myslitele, kteří si tuto otázku kladli, patřili i Jan Patočka a Eugen Rosenstock-Huessy. Ač je v té době od sebe dělila vzdálenost šíře Atlantického oceánu – Patočka žil v komunistickém Československu za železnou oponou, zatímco Rosenstock-Huessy působil v kapitalistické Americe – jejich texty obsahují několik pozoruhodně shodných momentů. Tato práce se chce pokusit zmíněnou shodu zachytit - klade si za cíl nalézt v dílech obou autorů společné rysy, kterými popisují moderní společnost, tyto rysy pojmenovat a předložit. Zároveň s tím se chce zamyslet nad možným řešením nastalé situace, nad cestou ven z krize moderní společnosti, kterou oba autoři naznačují. Spolu s Janem Patočkou a Eugenem Rosenstockem-Huessym se tedy chce zabývat právě onou klíčovou otázkou: „Kudy z toho ven?“

## 1. O procesu racionalizace

**MAX WEBER (1864-1920)** Problém moderní společnosti na Západě, kterým se zde budu zabývat, je, jak jsem již naznačil, spjat s procesem racionalizace. Nemohu proto v úvodu vynechat německého sociologa Maxe Webera, který ve svém díle na fenomén racionality prostupující západní společností výrazně upozornil. Ve Weberově díle můžeme postup procesu racionalizace na Západě sledovat jak na příkladu kapitalistického hospodaření, tak na příkladech moderní vědy, byrokratické organizace či státu s racionálním zákonodárstvím (Havelka 1998:87). Weberova práce vydaná roku 1905 *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*<sup>5</sup> je tak pro nás vhodným výchozím bodem, neboť Weber zde poukazuje, stejně jako tak ve svých dílech činí Rosenstock-Huessy a Jan Patočka, na možné

---

<sup>5</sup> Česky 1998: *Protestantská etika a duch kapitalismu* (Weberova první práce však nevyšla v češtině celá. Ve výboru z Weberova díla nazvaném *Metodologie, sociologie a politika* se objevily první tři kapitoly - 1. Konfese a sociální rozvrstvení, 2. „Duch“ kapitalismu, 3. Lutherova koncepce povolání. Úkol zkoumání - v překladu Miloše Havelky. Druhé opravené vydání, ze kterého čerpá i tato práce, vyšlo v roce 2009).



negativní dopady, které mohou v rámci tohoto procesu vznikat. Dokonce si dovoluji tvrdit, že Weber v jistém ohledu skutečně předznamenal budoucí vývoj, který Patočka s Rosenstockem-Huessym popisují.

**RACIONALITA A RACIONALIZACE** Nejprve si musíme položit otázku, jak vlastně máme Weberově racionalitě rozumět? V této věci se odkazuji na studii Miloše Havelky *Max Weber a počátky sociologie náboženství* (1998), kde autor upozorňuje, že racionalita pro Webera představuje poměrně široký, mnohotvárný a mnohoznačný jev. Havelka přímo říká, že „obecně je pro něj pojem ‚racionality‘ charakterizovatelný jen jako mnohostranná intencionalita lidského jednání, případně jako duchovní postoj, jež se orientuje na metodické dosahování určitých cílů pomocí stále preciznějšího (a efektivnějšího) zvládnutí prostředků“ (1998:90).

Důležité je zde i Havelkovo upozornění, že racionalita je pro Webera jen jedna. Ta sice může být různá dle hledisek a cílů, podle kterých se orientuje, neboť můžeme racionalizovat různé oblasti, avšak tím se nemyslí, že by existovaly různé druhy racionality<sup>6</sup>. Jsou zde pouze různé možnosti jejího zaměření. (1998:90).

Havelka dále zmiňuje, že Webera zajímala zejména funkce racionality - snažil se jí porozumět z jednání samého. Proto tedy Weber studoval, jak jsou racionalizace a racionalita charakteristické pro konkrétnost a jedinečnost historických a společenských jevů (Havelka 1998:86n.). Tento postup pak můžeme sledovat právě ve Weberově *Protestantské etice a duchu kapitalismu*, kde její autor poznamenává, že racionalismus se neprosazuje paralelně stejným způsobem ve všech zemích (Weber 2009:222). Jeho práce poukazuje na souvislost mezi protestantskou etikou, která se rozvinula na územích ovládaných kalvinismem, a kapitalistickým způsobem jednání, které se zejména v těchto oblastech začalo uplatňovat. Tím by mělo být alespoň zčásti objasněno, proč se proces racionalizace - vývoj „kapitalistického ducha“ Weber chápe jako partikulární jev v rámci celkového rozvoje racionalismu (Weber 2009:221) - tak výrazně prosadil právě v Okcidentu. Dle Weberova výkladu je onen kapitalistický duch nikoliv bezohledným ziskem, který zde byl již od pradávna, nikoliv produktem nárůstu peněžních zásob, což je jedna z častých interpretací, nýbrž je „schopností myšlenkové koncentrace, jakož i absolutní ústřední postoj chovat se k práci jako k povinnosti,“ která se pojí s „hospodárností, která kalkuluje s výdělkem i s jeho výší vůbec,

---

<sup>6</sup> To musíme mít na paměti např. při četbě Stephena Kalberga, který u Webera rozlišuje čtyři typy racionality: 1. praktickou, 2. teoretickou, 3. substantivní a 4. formální. (Kalberg 1980:1151nn.)

jakož i se střídým sebeovládáním a uměřeností, které neobyčejně stupňují výkonnost,“ (Weber 2009:209). Můžeme tedy vidět, že je unikátním spojením racionality („kalkulace výtěžku“), askeze („střídme sebeovládání a uměřenost“) a určité „etiky“<sup>7</sup> („práce jako povinnost“). A právě toto unikátní propojení, které dalo vzniknout kapitalistickému duchu, je výjimečností Západu<sup>8</sup>. Weber tedy západní společnosti ohledně procesu racionalizace přisuzoval určitou výsadní roli (Havelka 1998:87), na kterou, jak uvidíme později, upozorňoval i Jan Patočka, pro něhož byla právě západní společnost kolébkou tzv. „nadcivilizace“, tj. racionální civilizace.

V Patočkově i Rosenstock-Huessyho práci však uvidíme, že od jisté chvíle toto privilegium Západu upadá, neboť nadcivilizace se díky svému univerzálnímu charakteru začíná šířit po celém světě - doráží tedy i do míst, kde se dříve neobjevovala<sup>9</sup> - a lokace, ve kterých se původně zrodila, v důsledku toho nyní ztrácejí svůj dřívější význam a postavení (Patočka 1996:270).

---

<sup>7</sup> Slovo „etika“ používám s odkazem na Webera, nicméně dávám ho do uvozovek, neboť se řídím terminologií „Mrav-morálka-etika“ ustavenou Janem Sokolem, podle které bychom v tomto případě hovořili spíše o „morálce“ (2003:109).

<sup>8</sup> Weber v *Úvodní poznámce (Vorbemerkung)* v *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* o kapitalismu dokonce hovoří jako o „nejosudovější moci našeho moderního života“ (Weber 1988:4) (Přel. M.Havelka 1998:88).

<sup>9</sup> Pokud bychom se měli držet příkladu kapitalismu, příčiny, proč se někde kapitalismus původně rozvinul a jinde nikoliv, se snaží nalézt například francouzský historik Ferdinand Braudel (1902-1985), když konstatuje, že pro jeho rozvoj a úspěch je původně zapotřebí určitých společenských podmínek, mezi které patří „neutralita, slabost nebo vstřícnost“ státu, jistý „společenský klid“ a společenská hierarchie (1999:45). Podle Braudelovi teze totiž kapitalismus, který autor definuje jako způsob, jakým se provádí neustále vstupování kapitálu do nekonečného výrobního procesu (1999:31), tyto sociální jevy nevytvořil, nýbrž jich využil a potřeboval je tedy ke svému vzniku a rozvoji (1999:45). Braudel dokonce říká, že „kapitalismus vítězí pouze tehdy, když se ztotožní se státem, když se stane státem“ (1999:40). A podle francouzského historika je to právě pouze západní a japonská společnost, kde se tyto podmínky vyvíjely příznivě, neboť pouze zde došlo „téměř samovolně“ k přechodu od feudalismu ke kapitalismu. V jiných zemích (v Číně či islámských zemích) byl podle Braudela vzájemný vztah státu, výsad daných postavením a výsad daných penězi natolik odlišný, že zde vývoj nemohl sám od sebe jít směrem ke kapitalismu – např. v Číně byla díky mandarínským zkouškám méně stabilní společnost a stát byl vůči kapitalismu nepřátelský, v islámských zemích zase stabilita spočívala v přetrvávajícím monopolu panovníka na vlastnictví půdy, které sice uděloval svým vojákům a služebníkům, avšak pouze doživotně, nikoliv dědičně, čímž docházelo k neustálé proměně společenských elit (1999:44n).

**ODKOUZLENÍ SVĚTA** Dále nás z Weberova díla zajímá i související motiv tzv. „odkouzlení světa“, které je charakteristické pro svět ovládaný vědou a technikou. Miloš Havelka upozorňuje, že pojem „odkouzlení“ u Webera označuje „boční“ a vlastně „nechtěný“ sociální a kulturní fenomén doprovázející racionalizaci západního světa a intelektualizaci života vědou a technikou. Vliv v této věci podle Havelky mají i „dlouhodobé tlaky ekonomické racionality“ (Havelka 2009:452).

Sám Weber zmiňuje motiv odkouzlení prostupující západní kulturu například ve své přednášce z roku 1919 *Wissenschaft als Beruf*<sup>10</sup>. Upozorňuje zde na skutečnost, že v odkouzleném světě již neexistují žádné záhadné a nepropočitatelné síly. Naopak, všechny věci dovedeme ovládat kalkulací. Sám se však ptá, zdali toto odkouzlení má nějaký smysl sahající za hranice vědy a techniky (2009:117). I Weber tak v různých náznacích naráží na skutečnost, kterou se v této práci pokusím rozvést: existence „nepropočitatelných“ či „neracionalizovatelných“<sup>11</sup> elementů – kam patří například osobní vztah mezi učitelem a žákem, který později předvedu jako důležitý moment utváření řetězu generací – se ukazuje být podstatnou, možná dokonce nezbytnou součástí života v lidské společnosti. Ještě než se tedy budu věnovat otázkám „iracionální racionality“ a Weberovy „železné klece“, považuji za potřebné se na chvíli uchýlit k otázce „neracionalizovatelného“ a francouzskému filosofovi Emmanuelu Lévinasovi.

**„NERACIONALIZOVATELNÉ“** Do výkladu Weberových pojmů tedy nyní vsouvám drobný exkurz, který se čtenáři může zdát nepatřičný, avšak v další četbě této práce by se nám měl vyplatit. V této práci totiž budu vycházet ze skutečnosti, že vedle Weberem definované racionality, kterou jsem zmínil výše, existuje v lidském vztahu ke světu i oblast „neracionalizovatelného“, která pouhou předmětnou intencionalitu přesahuje, tzn. není ji možné rozumem uchopit. Obecně za tyto neracionalizovatelné společenské elementy považuji vztahy nemající charakter předmětné intencionality, kterou jsem výše zmínil jako základní charakter Weberovy racionality, nýbrž odpovídají spíše lévinasovské touze, tedy nepředmětné intencionalitě, tzv. „intencionalitě transcendence“ (Lévinas 1997:34). Vycházím zde tedy z teze francouzského filosofa Emmanuela Lévinase (1906-1995), který nám ve své knize z roku 1961 *Totalité et Infini*<sup>12</sup>, předvádí, že se člověk může ke světu vztahovat dvojím

---

<sup>10</sup> Česky 1998: *Věda jako povolání*.

<sup>11</sup> Termín „neracionalizovatelný“ a „nepropočitatelný“ můžeme v této práci chápat jako synonyma. Vždy totiž označují nějaký společenský jev, který racionalitou nedokážeme uchopit.

<sup>12</sup> Česky 1997: *Totalita a nekonečno*

způsobem. Jednak je to předmětný vztah potřeby, který podle mého soudu spadá pod Weberovo výše uvedené rozumění racionalitě, neboť tento vztah je podle mého soudu založen právě na jisté kalkulaci, jejímž cílem je využít daných prostředků (věcí) k ukojení mé potřeby (např. hladu). A vedle toho je to vztah touhy, který se oproti potřebě nevztahuje ke světu předmětným způsobem<sup>13</sup>, neboť směřuje ke Druhému (člověku či Bohu), který je pro mě ze své podstaty nekonečný a předmětným způsobem tedy neuchopitelný (1997:20). Z toho důvodu tedy vztah touhy nelze racionalizovat, jeho aktéry nelze pojmout jako věci a mým rozumem ho nemohu uchopit. Kdybych tak učinil a pokusil bych se Druhého pojmout předmětně, dopustil bych se totalizace, negoval bych jeho nekonečnost, jeho transcendenci, a už by to nebyl on. Právě proto je pro Lévinase důležitým tématem rozmluva, kde při setkání tváří v tvář výraz Druhého „v každém okamžiku překračuje představu, kterou by si o něm udělalo myšlení“ (1997:36).

Toto odlišení dvou rozdílných způsobů vztahování se ke světu tedy mějme na paměti, neboť se mu budu věnovat ve třetím oddílu (C.) této práce, kde předvedu, že podobné neracionalizovatelné vztahy jsou klíčové pro udržování naší tradice.

**RACIONALITA A IRACIONÁLNO** Jak jsem již v úvodu naznačil, Weber je pro nás v této práci zásadním autorem zejména proto, že upozorňuje na určitou dvojznačnost role, kterou racionalita může ve společnosti hrát. Ve svém výkladu se o tom zmiňuje i Havelka, když konstatuje, že Weberovi rozhodně nebyla vlastní jednostranná „osvícenská adorace rozumu“ (1998:90). Havelka dále upozorňuje, že i u Webera tedy můžeme narazit na tzv. „iracionalitu“ racionalizace. Weber si totiž byl dobře vědom, že například původní protestantský způsob hospodaření se může snadno proměnit v profánní honbu za ziskem, které se vše podřídí (Havelka 1998:112). To můžeme doložit citátem přímo z Weberovy *Protestantské etiky a ducha kapitalismu*, kde stojí: „Člověk se tu orientuje na zisk jako na účel svého života, není to už pro něho prostředek za účelem uspokojování materiálních životních potřeb.“ (2009:199) Weber tamtéž zmiňuje, že honba za stále více penězi se skutečně může stát něčím „iracionálním“<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Typickým příkladem, který Lévinas uvádí, je dobrota, která není nikdy uspokojena, neboť svým uspokojováním se naopak prohlubuje (1997:20). Podle mého soudu je ukázkou touhy i vztah vyučování, kterému se v této práci ještě budu věnovat.

<sup>14</sup> O „iracionální racionalitě“ hovoří i současný americký sociolog George Ritzer, který ve své knize z roku 1993 *The Mcdonaldization of Society* (česky 1996: *Mcdonaldizace společnosti*) varuje před „nerozumnými systémy“, které popírají humanitu a lidský rozum lidí, kteří v nich pracují a kterým slouží (Ritzer 1996:118). Rozumím

Zde tedy vidíme, jak racionalita (a zároveň i iracionalita) určitého jednání záleží na okolnostech. To samé jednání, které má u protestantů svou racionalitu, může být v případě proměny okolností nerozumné. Zde můžeme opět doplnit citát přímo z Webera: „Iracionální není nikdy nic o sobě, nýbrž vždy jen z určitého ‚racionálního‘ hlediska.“ (2009:199). Dojde-li k proměně kontextu, je potřeba tuto proměnu reflektovat i v našem jednání, tzn. nemůžeme dále napodobovat jednání, které bylo v rámci předchozího kontextu racionální. Onu iracionalitu či iracionální jednání si tedy dovolím definovat jako jednání postrádající reflexi aktuálního kontextu, která by zvažovala prostředky, účely a vedlejší důsledky.

Ač se nám tedy může zdát, že racionalita je čímsi jasným a jednoznačným, Weber nám předvedl, že je významně spojena se svým kontextem. Weberova práce je tak dokladem, že nic nemůže být a priori racionální ani iracionální o sobě.

**ŽELEZNÁ KLEC** Na konci *Protestantské etiky a ducha kapitalismu* najdeme pasáž, ve které Weber píše o nebezpečí, že se z racionality utvoří „stahlhartes Gehäuse“ (Weber 1988:203) – tento termín je často překládán jako tzv. „železná klec“<sup>15</sup>. Ač Weber motiv klece sám příliš nerozpracoval, stal se právě tento pojem jedním z významných témat, která jsou při interpretaci jeho díla vykládána. Vlastně i tato práce se o něco takového zčásti snaží. Ještě než se pokusím zdůvodnit, proč zde Weberův motiv zmiňuji, předkládám zde svůj vlastní pracovní překlad klíčové části zmiňované pasáže (tamtéž):

„Puritán se chtěl oddat práci – my musíme. Neboť tím, že se askese přesunula z klášterních cel ven a začala vládnout nitrosvětské morálce, přispěla k vybudování onoho mocného moderního světa, který je vázán na technické a ekonomické předpoklady mechanické a strojní výroby. Tento hospodářský řád dnes všechny jedince, kteří se do tohoto hnacího mechanismu narodí – nikoliv jen ty, kteří jsou přímo výdělečně činní – s nevyhnutelnou nutností určuje a asi bude určovat, dokud neshoří poslední kilogramy fosilního paliva. Podle Baxtera by měla starost o materiální statky spočívat na ramenech svatých jako lehký kabát, který je možné kdykoliv odložit. Avšak osud připustil, aby se z kabátu stala železná klec. Zatímco se askese pokusila přestavět svět a nabýt v něm vlivu, získaly materiální statky nad

---

tomu tak, že se jedná o systémy, které původně vznikaly s racionálním záměrem, avšak díky nedostatečné reflexi nebo díky výhradnímu zaměření na zisk se z pohledu svých zaměstnanců i zákazníků staly iracionálními.

<sup>15</sup> „Stahlhartes“ bývá někdy překládáno jako „ocelový“. V případě termínu „Gehäuse“ se pak můžeme setkat i s překlady jako „ulita“, „krunýř“, „pancír“ či „plášť“.

člověkem rostoucí a v posledku neúprosnou moc, která v dějinách nemá obdoby. Dnes duch náboženského asketismu –kdo ví, zdali natrvalo? - klec opustil. Avšak vítězný kapitalismus, od té doby, co spočívá na mechanických základech, už jeho podporu nepotřebuje.“<sup>16</sup>

Weberově metafoře železné klece tak rozumím jako jistému varování před iracionální situací, kdy si kolem sebe vytvoříme (původně racionální) struktury, které se vinou společenských proměn stanou jen sebeúčelem, avšak my už nebudeme schopni toto uspořádání proměnit či opustit. Zůstaneme v něm lapeni jako v kleci. Pro tuto práci je tedy Weberovo varování obzvláště důležité, neboť ačkoli Weber na jedné straně proces racionalizace vyzdvihuje a ukazuje jeho kladné stránky, na straně druhé říká, že historický pojem racionalismu zahrnuje svět protikladů (2009:222). Železnou klec tedy chápu jako jednu z možných odvrácených stránek a vedlejších důsledků, které mohou procesem racionalizace vznikat.

## 2. Výběr a srovnání autorů

Dále se chci v tomto úvodu zabývat otázkou, proč jsem zvolil právě tyto dva autory, Eugena Rosenstocka-Huessyho a Jana Patočku, a proč právě tyto jejich texty, tedy *The Christian Future* a *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt?* Kritikou moderní společnosti se nepochybně zabývá nespočet dalších autorů. Proč tedy právě tito dva?

---

<sup>16</sup> Pro srovnání přidávám překlad Jana Škody, který tu samou pasáž přeložil ve výboru z Weberova díla *Autorita, etika a společnost* (1997):

„Puritáni povolání mít chtěli – my už ho mít musíme. Neboť jakmile se přenesla askeze z mnišských cel do občanských zaměstnání a začala ovládat světskou morálku, pomáhala svým podílem budovat ohromný vesmír novodobého ekonomického řádu, technicky a ekonomicky podmíněný mechanizovanou strojovou výrobou, který dnes neodolatelně vnutil životní styl všem, kdo se do jeho zajetí narodili – nejenom těm, kdo jsou přímo činní ve výdělečném zaměstnání -, a patrně ho bude vnucovat tak dlouho, dokud nebude spálen poslední cent fosilních paliv. Baxter si myslel, že starost o hmotné statky bude na ramenou jeho svatých spočívat jen jako lehký pláštík, který se dá kdykoliv odhodit. Sudba však učinila z pláštíku ocelový krunýř. Askeze začala přebudovávat svět a prosazovat se v něm. A hmotné statky tohoto světa nabývaly stále důraznější a nakonec nezdolné moci nad člověkem, jako nikdy dříve v dějinách. Dnes z toho ocelového pancíře duch puritánské askeze vyprchal – kdo ví, zda navždy? Vítězný kapitalismus již konečně stojí na mechanických základech a tuto podporu nepotřebuje.“ (Weber 1997: 265n.).

**KOŘENY EVROPSKÉ TRADICE** Výše položenou otázku se pokusím zodpovědět oklikou. Současný italský myslitel Giovanni Reale ve své knize z roku 2003 *Radici culturali e spirituali dell'Europa*<sup>17</sup> přináší výklad, který ukazuje, že kořeny Evropy jsou trojího původu: Jednak je tu řecký kořen, který dodal Evropě jak jisté rozumové založení, tak program péče o duši. Za druhé je tu křesťanský kořen, který přinesl Evropě její kulturní a mravní základy. K těmto dvěma původním kořenům se, za třetí, přidává i vědecko-technický kořen, který započal vědecko-technickou revolucí již v 16. století a který Evropě přinesl pro ni tolik charakteristickou ideu vědy (2005:28nn.).

Kdo četl práci Rémiho Bragua *Europe, la voie romaine*<sup>18</sup> z roku 1992, samozřejmě hned hbitě dodá, že Evropu přeci tvoří i kořen římský. Argumentaci Rémiho Bragua samozřejmě nepopírám, ale v této práci se budu právě s odkazem na Realeho držet tradičního pojetí dvou původních kořenů.

Přesto se však dopustím drobné úpravy a dovolím si Realeho pojetí druhého kořenu rozšířit o židovský prvek, který považuji za významný a bez něhož by byl osamocený křesťanský element značně ochuzen. Například dílo francouzského filosofa Emmanuela Lévinase *Totalita a nekonečno*, o kterém jsem se již zmínil, je dokladem, že židovské myšlení tomuto evropskému kořenu významným způsobem přispívá. Opomenout židovský prvek bych z těchto důvodů považoval za chybu. Budeme tedy mluvit o kořenu řeckém a židovsko-křesťanském<sup>19</sup>.

Reale ve svém výkladu dále naznačuje, že vědecko-technický kořen získal v moderní společnosti převahu - dokonce neváhá tvrdit, že epocha vědecké nadvlády, která podle něj započala osobou Galilea Galileie (2005:30), se stala zhoubou pro druhé dva kořeny, tedy kořen řecký a židovsko-křesťanský, a v nové době začaly oba kořeny pod útlakem moderní vědy a techniky usychat (2005:31). Člověk obětoval metafyziku (2005:136) - podle Ionesca, na kterého se Reale odkazuje, se zřekl rozjímání a už nadále není tím tvorem, který pohlíží k nebi, nýbrž zůstal uvězněn ve své pozemské kleci (2005:13).

Jana Patočku a Eugena Rosenstocka-Huessyho jsem vybral právě jako představitele těchto dvou zdrojů evropské tradice, které jsou v moderní době dušeny – Patočka reprezentuje ten řecký a Rosenstock-Huessy ten židovsko-křesťanský – a na jejich díle tak bude možné

---

<sup>17</sup> Česky 2005: *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*.

<sup>18</sup> Česky 1994: *Evropa, římská cesta*.

<sup>19</sup> Toto pojetí se zároveň opírá o cyklus přednášek Zdeňka Pince *Kořeny evropské tradice I-VI*, který jsem během svého studia na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy absolvoval.

sledovat, jak nástup nové společnosti poplatné právě moderní vědě a technice reflektují ve vztahu k těmto kořenům.

## 2.1 Jan Patočka (1907-1977)

Jan Patočka je významný český filosof původně narozený v Turnově. Studia na pražské Univerzitě Karlově dokončil v roce 1931 a následně cestoval po Evropě. V Paříži se setkal s německým fenomenologem Edmundem Husserlem (1859-1938), u kterého pak ve Freiburgu studoval. Zde se pak potkal i s dalším významným fenomenologem Martinem Heideggerem (1889-1976). Zároveň zde navázal přátelství s jiným Husserlovým žákem a svým vrstevníkem Eugenem Finkem (1905-1975). Patočkův život a působení na pražské univerzitě pak bylo samozřejmě ovlivněno jak 2. světovou válkou, tak zejména komunistickou totalitou ovládající Československo od roku 1948. Patočka tak vinou těchto událostí strávil v roli vysokoškolského učitele jen zlomky svého života mezi léty 1937-1939, 1945-1948 a 1968-1972, kdy vyučoval na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. V mezidobích však působil mimo jiné v Ústavu T.G. Masaryka nebo ve Filosofickém ústavu Československé akademie věd. Přednášel i na tzv. „bytových seminářích“. V roce 1977 se pak Patočka stává jedním z prvních tří mluvčích Charty 77. Téhož roku na následky policejních výslechů a pronásledování umírá (Kosatík 2010:57).

V Patočkově díle je samozřejmě dominantní vliv německé fenomenologie. Významnou část jeho spisů pak rovněž tvoří studie, ve kterých se věnoval dílu Jana Ámose Komenského. Nicméně Patočka byl vedle toho také autorem, který dokázal reflektovat významné motivy evropského myšlení. Jak uvidíme v této práci, jeho pozornosti nešla ani postava asi nejvýznamnějšího sociologa naší doby - Maxe Webera.

**NADCIVILIZACE A JEJÍ VNITŘNÍ KONFLIKT** Ačkoliv úkolem této práce nebude kompletní výklad Patočkovy studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, přesto věřím, že i z těch několika rysů a náčrtů, které zde z Patočkova díla vyzvednu, bude znát neobyčejný charakter celého textu. Studie, která vedle filosofické roviny nabývá i rozměru sociologického, historického a kulturního, totiž přináší ve své době nepochybně originální výklad moderní společnosti, který je podle mého soudu i po více jak padesáti letech od svého



vzniku stále aktuální<sup>20</sup>. Patočka se v ní odkazuje na Webera a uchopuje moderní společnost jako racionální civilizaci. Tuto racionální civilizaci nazývá „nadcivilizací“ a ukazuje, že nakonec našla dvě formy své realizace – na Západě se prosadila moderantní forma, zatímco Sovětský svaz ovládla její radikální podoba. Patočkův text pak obě tváře racionalizace dále rozebírá a poukazuje na jejich přednosti i nedostatky (v případě moderantní nadcivilizace Patočka skloňuje zejména otázku liberalismu) a v závěru pak spěje k otázce vztahu člověka k pravdě, která je podle něj určujícím elementem každé dějinné epochy.

Patočkův pohled na moderní společnost předvedený v této studii budu v případě potřeby průběžně doplňovat i některými dalšími texty z jeho díla, jako jsou například: *Evropa a doba poevropská* (1970-1977) nebo *Kacířské eseje k filosofii dějin* (1975). V těchto a jiných Patočkových spisech totiž stejně jako ve studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* můžeme sledovat popis zlomu v dějinách západní společnosti, kterou doba nadvlády vědy, techniky a kapitalismu představuje. Moderní svět sice podle Patočky má ve včerejšku své kořeny, ale významně se od něj odlišuje (1999:85). Jak jsem již zmínil na samém začátku, pro Patočku došlo k zářezu do kontinuity lidských dějin. Významnou přehrou byla již průmyslová revoluce v 19.století, která díky výlučnému vlastnictví moderní techniky přinesla západní společnosti moc a tedy i privilegované postavení (1999:86). Západní svět však podle Patočky ve své roli selhal. Imperiální ambice se ukázala jako nemožná a Evropa upadla do duchovní bezvýchodnosti, dekadentní kultury subjektivismu (tamtéž). Evropu, která nedokázala nalézt žádný pozitivní výraz pro výdobytky moderní vědy, tak teď má pomalu nahradit nový „poevropský svět“, ve kterém hrají významnou roli mimoevropské mocnosti, které dříve stály v pozadí. Jak později předvede tato práce, skutečnost, že je tento rozklad Evropy Patočkou spojován se ztrátou evropského vědomí<sup>21</sup>, mizením klasického vzdělání (historie, filosofie) a úpadkem jazyků (1999:87), není vůbec náhodná.

---

<sup>20</sup> Na okraj dodávám, že s Patočkovou studií *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* jsem se blíže seznámil zejména na workshopu v Lipnici nad Sázavou *Patočkův koncept nadcivilizace – Teoretické souvislosti a historické perspektivy*, který se konal v červnu 2009 pod záštitou Fakulty humanitních studií. Některé z textů, které byly na konferenci předneseny, jsem ve své práci použil - jedná se o rukopisy Václava Bělohradského, Zdeňka Pince a Marka Skovajsi (viz *Poznámky autora*). I tento workshop, který byl podle mého soudu dokladem stálé platnosti Patočkových myšlenek, mě přesvědčil o výjimečnosti jeho práce, což mě nakonec vedlo k tomu, abych se jí dále zabýval.

<sup>21</sup> Motiv ztráty evropského vědomí čerpá zmiňovaný Giovanni Reale mimo jiné právě z Patočky. Tuto evropskou neochotu a neuvědomělost Evropy ve vztahu ke svým vlastním kořenům pak Reale rozebírá v *Předznamenání* své knihy *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, kde na tuto skutečnost upozorňuje v souvislosti s formulováním preambule vznikající Evropské ústavy (2005:7nn.).

Zbývá dodat, proč Patočku považují právě za představitele řecké tradice. V tomto ohledu se mohou odkázat například na jeho text *Platón a Evropa* (1973), kde český filosof předvádí, že Evropa podle něj nestojí na dvou sloupech, tedy na řeckém a židovsko-křesťanském, nýbrž pouze na prvně jmenovaném, neboť je založena na nahlédnutí (1999:228). Oproti tomu o křesťanství zde Patočka hovoří spíše jako o onom „platonismu pro lid“ (tamtéž), byť, jak později uvidíme, nepopírá jeho významnou úlohu v západní společnosti.

## 2.2 Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973)

Eugen Rosenstock-Huessy je německý myslitel, který však velkou část svého života strávil v Americe, kam se roku 1933 po nástupu německého národního socialismu odstěhoval. Narodil se 6. července 1888 v Berlíně v židovské rodině. V osmnácti letech však konvertoval k protestantství. Během svého života v Německu získal doktorát v Heidelbergu (1909), učil ústavní právo a historii práva v Leipzigu a v roce 1914 se během historického výzkumu ve Florencii potkává se svou budoucí ženou Margritou Huessy, po které pak po svatbě přebírá i jméno Huessy. Během let 1910-1932 pak působí ve skupině kolem časopisu *Die Kreatur* a zakládá první „tovární“ noviny v Německu *Daimler Werkzeitung*. V roce 1923 také v Heidelbergu získává druhý doktorát ve filosofii za studii v oblasti středověké scholastiky. V letech 1921-1933 zároveň učí německou historii na University of Breslau (v polské Wroclawi). V roce 1933 pak odchází do Ameriky, kde postupně působí na Harvard University, na Dartmouth College, v Hanoveru a New Hampshiru. Po smrti své ženy v roce 1959 strávil zbytek život s Freyrou von Moltke (1911-2010), bývalou členkou protinacistické odbojové skupiny nazývané Kreisauer Kreis, tzv. „Kresavský kroužek“. Až do posledních let svého života se Rosenstock-Huessy snažil v roli hostujícího profesora přednášet a psát. V pozdní fázi svého života se zaměřil zejména na otázku budování pospolitosti uvnitř společnosti na základě dobrovolné práce – jeho nejslavnějším počinem v této oblasti je založení Tábora William James. Když v roce 1973 umírá, tvoří jeho dílo více jak 500 článků či esejů a 40 knih (Molen 1998:1999nn).

Život Eugena Rosenstocka-Huessyho byl spojen s několika významnými přátelskými pouty. Tím nejslavnějším byl asi vztah s Franzem Rosenzweigem (1886-1929), který je zachycen v jejich společné korespondenci *Judaism Despite Christianity* (1969). Vedle něj pak hrál v Rosenstock-Huessyho životní dráze významnou roli i katolický kněz (později

exkomunikovaný) Joseph Wittig (1879-1949), se kterým publikoval knihu *Das Alter der Kirche* (1927-1928). K okruhu Rosenstock-Huessyho přátel a spolupracovníků pak například patřili i Martin Buber (1878-1965) nebo Hugo Bergmann (1883-1975), kteří byli rovněž součástí společnosti kolem časopisu *Die Kreatur* (tamtéž).

**THE CHRISTIAN FUTURE** Rosenstock-Huessyho kniha *The Christian Future or The Modern Mind Outrun*<sup>22</sup> vydaná prvně v roce 1946 v New Yorku představuje zvláštní kombinaci sociologického, historického, filosofického a zejména náboženského pohledu na moderní společnost. V této práci se chci soustředit zejména na její první část, která je nazvaná *The Great Interim (Velké mezidobí)* a dělí se na dvě kapitoly. V první z nich *My disqualification (Moje nezpůsobilost)* Rosenstock-Huessy nastiňuje situaci nástupu nového uspořádání a jeho konfliktu s původní křesťanskou společností. V následující kapitole *Interim America, 1890 to 1940 (Prozatímní Amerika, 1890 až 1940)* pak Rosenstock-Huessy přináší analýzu života v Americe konce devatenáctého a první poloviny století dvacátého, ve které rozebírá dopad nového uspořádání a fungování společnosti na lidský život. Jedná se zejména o analýzu života na předměstí, práce v továrně a společenského vlivu amerického pragmatismu. Právě z těchto dvou kapitol, které tvoří zhruba prvních 60 stran knihy, budu při srovnání s Janem Patočkou zejména čerpat. Nicméně nebude to platit výhradně a občas se budu odkazovat i na jiné části knihy.

Nejen tento text, nýbrž i celé Rosenstock-Huessyho dílo můžeme chápat jako jistou formu kulturní kritiky, která se opírá o evropskou historii a tradici. „Tématem mého života,“ říká, „je konflikt mezi mechanizací a stvořením, mezi Velkou společností a budoucností křesťanství.“ (1966:9) Sám Rosenstock-Huessy tak pozici kulturní kritiky přiznává a dle vlastních slov odmítá být „nad věcí“, jak to dovedou někteří intelektuálové. Nastalou situaci vnímá jako otázku života a smrti: „Mluvčí, který se cítí, jako by se topil, bude křičet“ (1966:54), a proto se v některých částech svého díla vědomě a otevřeně vzdává „racionální“ či „vědecké“ kritiky (tamtéž). V doslovu své knihy *Out of Revolution: Autobiography of Western Man* (1938) sám pro sebe používá označení „impure thinker“: „Nejsem čistý myslitel, jsem zraněný, rozčílený, otřesený, pyšný, zbavený iluzí a musím předat svoji vnitřní zkušenost dřív, než zemřu.“ (1938:741) Jinými slovy, Rosenstock-Huessy se nepovažuje za

---

<sup>22</sup> Na okraj dodávám, že dílu německého myslitele Eugena Rosenstocka-Huessyho se věnuji již delší dobu. Prvních 80 stran jeho knihy *The Christian Future or The Modern Mind Outrun* jsem v listopadu 2009 v rámci svého bakalářského studia na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy odevzdal jako svůj skeletový překlad *Křesťanská budoucnost aneb Předstížení moderní mysli*, který jsem v prosinci 2009 obhájil.

autora, který by uvažoval jen v čistě vědeckých pojmech. Nebojí se přiznat ke svým niterným dojmům a pocitům. Je si vědom, že nepozoruje svět zvenčí, nýbrž že je jeho zainteresovanou součástí. A zejména v oblasti sociálních věd člověk podle Rosenstocka-Huessyho nemůže být čistým myslitelem (tamtéž). Tuto „nevědeckost“ může Rosenstock-Huessy kdekdo vyčítat, avšak v době, kdy jsme, slovy německého sociologa Ulricha Becka, „dědici kulturní kritiky, která se stala reálnou a která se právě proto už nemůže diagnózou kulturní kritiky uspokojit,“ (2004:17) jsou možná právě takoví myslitelé nejvíce zapotřebí.

Moderní společnost a její kritika se tak stává jedním z hlavních témat Rosenstock-Huessyho děl. Kromě zmíněné knihy *The Christian Future* (1946) pro nás budou důležité i některé jeho další práce jako například *The Multiformity of Man* (1949), kde se zaměřuje na otázku pojetí práce v moderní společnosti, přednáška *Man Must Teach* (1940), kde se věnuje problému vyučování, a rovněž jeho možná nejslavnější dílo *Out of Revolution: Autobiography of Western Man* (1938), které uchopuje evropské dějiny jako sled po sobě jdoucích revolucí.

Na závěr tohoto vysvětlení výběru autorů a jejich prací je potřeba dodat, že ač jsou obě díla, kterými se zde budu zabývat, v jistém ohledu nesouměrná – jednak již bylo zmíněno, že Patočka a Rosenstock-Huessy reprezentují dva odlišné kořeny evropské tradice, a za druhé platí, že zatímco Patočka se pohybuje spíše na obecné rovině historických a filosofických analýz, Rosenstock-Huessy se často obrací na rovinu konkrétní lidské každodennosti - přesto se domnívám, že obě práce obsahují shodný popis několika zcela zásadních rysů moderní společnosti. Oba autoři popisují základní charakteristiky nové racionální civilizace, její krizi a možná řešení. A právě tyto společné momenty chci ve své práci předložit.

### 3. Oprávněnost kritiky

Avšak ještě než se do samotného srovnání pustím, měl bych zodpovědět několik otázek, které z výše zmíněného mohou vyplynout. Několikrát jsem naznačil, že se mimo jiné budeme zabývat řešením krize moderní společnosti. Je ale vlastně oprávněné mluvit o krizi a z jakého důvodu má vůbec smysl zabývat se autory, kteří moderní společnost kritizují? Není hledání nějaké takové cesty a kritika současnosti jen omylem a ztrátou času? A jak vlastně můžeme kritizovat západní společnost, když už více jak 65 let žijeme v míru, udržujeme si vysokou životní úroveň, máme rozvinutou ochranu lidských práv a tak dále?

Výše zmíněné výtky jsou oprávněné. Avšak na druhé straně můžeme říci, stejně jako to učinil v roce 1936 Edmund Husserl ve svém díle *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*<sup>23</sup>, že v našich životních úzkostech nám současná společnost nemá co říci. Neboť, jak v této práci uvidíme, v moderní společnosti chybí místo pro neracionalizovatelné elementy. Jinými slovy: „Zásadně vylučuje právě ty otázky, které jsou za našich časů nejpálčivějšími otázkami pro člověka, vydaného nejosudnějším převratům: vylučuje otázky o smyslu nebo nesmyslnosti celé lidské existence.“ (Husserl 1996:28) Vedle toho můžeme postavit slova Eugena Rosenstocka-Huessyho, který konstatuje, že jsme se sice stali „pány produkce a výchovy“<sup>24</sup>, práce a volna,“ nicméně mezitím jsme „poškodili dva jiné aspekty života: reprodukci a stvoření“ (1966:21). Přičemž právě reprodukce a stvoření jsou podle něj procesy obnovující život a na jejich základě tedy stojí každé společenství (tamtéž). Vedle toho Patočka ukazuje, že dnešní svět je v „rekonstrukční krizi“, která se podobá krizi římského impéria (1996:267). Dále pak Patočka poznamenává: „Naproti tomu chceme ukázat celou touto prací, že domnělý nový претенdent na nástupnictví evropské civilizace svým ideovým vybarvením nepředstavuje nikterak rozřešení vnitřního problému ceny a smyslu našeho života, života lidského v moderní nadcivilizaci.“ (1996:268) Podle Patočky pak v našich dějinách vždy běží o lidskost, tj. posléze o pravdu (1996:289) a naše společnost tedy nemůže být založena na iluzi, že máme přístup k realitě a chápeme celek (1996:302), jak je tomu dnes. Mohou snad naše dílčí úspěchy zastínit nepravdivost přístupu k celku?

Vedle toho ale samozřejmě lze tvrdit, že současná společnost je novým začátkem, může být dokonce startovním bodem nastupující moderní epochy. V této práci však budu spolu s Eugenem Rosenstockem-Huessym trvat na tom, že je mezidobím. Jak bylo výše předvedeno, vycházím totiž ze skutečnosti, že Evropa vyrůstá z řeckého a židovsko-křesťanského kořene. Souhlasím s tezí Giovanni Realeho, že Evropa – a dovolím si dodat, že celá západní civilizace – není jen útvarem geografickým, nýbrž rovněž duchovním (2005:25). To samé vlastně říká i Rémi Brague, který tvrdí, že evropské hranice jsou kulturní (1994:5). A v tomto ohledu se podle děl, se kterými zde budu pracovat, skutečně nacházíme v mezidobí, neboť je v nich prokázáno, že západní kulturní a duchovní tradice byla v moderní společnosti narušena. Je sice pravda, že toto mezidobí by stejně tak mohlo být koncem naší tradice a

---

<sup>23</sup> Česky 1996: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*.

<sup>24</sup> Zde je potřeba upozornit, že v této větě se pojmem „výchova“ myslí plně racionalizovaná výchova založená na pragmatismu, nikoliv výchova vycházející z osobních vztahů a autoritě minulosti, o které budu hovořit v závěrečné části mé práce.

začátkem nové „moderní tradice“, nicméně taková tradice, tedy tradice založená na racionalizovaných elementech, už by nebyla naší západní tradicí, neboť, jak se v této práci také ukáže, racionalita je spojena s univerzalitou šířící se po celém světě a stěží tak dnes může tvořit něčí specifickou identitu. Tato práce tedy přes veškerou svou kritickou povahu předpokládá, že Evropa (a celý západní svět) se svých kořenů nevzdá, neboť bychom se tak vzdali sebe sama, ztratili bychom svou bytostnou hloubku.

## 4. Rozvrh a zadání práce

### 4.1 Základní cíle

**PRVNÍ CÍL** Nyní tedy shrnuji, že prvním cílem této práce je předvést, že ve studii Jana Patočky *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* a knize Eugena Rosenstocka-Huessyho *The Christian Future* můžeme, přes výše zmíněnou nesouměrnost, najít shodné rysy popisující: a) charakter, b) krizi, c) možnou cestu regenerace moderní západní společnosti. Nejde mi zde tedy o komplexní výklad děl obou autorů, nýbrž o hledání společných momentů obou jejich výkladů, které se týkají moderní západní společnosti a jejího vývoje. Vybrat, zobecnit, pojmenovat a předložit tyto momenty je první základní cíl mé práce.

**DRUHÝ CÍL** Vedle toho pak chci na základě těchto společných momentů vybraných z textů Rosenstocka-Huessyho a Patočky rozebrat problém vztahu racionality a tradice v moderní společnosti na Západě. Za využití děl dalších autorů a vlastních úvah se chci pokusit rozvést otázku komplementarity obou prvků a způsobu, jakým této komplementarity v západní společnosti dosáhnout. Tímto způsobem chci zároveň naznačit možné cesty, kterými by se západní společnost mohla dostat ven ze své krize. Jinými slovy, kladu si za cíl rozvíjet odpověď na základní otázku: „Kudy z toho ven?“

## 4.2 Rozvržení

Práci jsem rozdělil na tři základní oddíly, které jsem označil velkými tiskacími písmeny (A, B, C). Každý oddíl je pak tvořen kapitolami, které jsou označeny arabskými číslicemi (1-6). Kapitoly v těchto oddílech pak mohou být dále tématicky roztříděny pod několik částí, které označuji římskými číslicemi (I-IV). Jednotlivé kapitoly pak mohou být dále členěny na podkapitoly (např. 1.1 apod.) a další nižší celky (např. nadpisy tučným písmem). Konkrétní rozvržení práce je následující:

V prvním oddíle **A. ÚVOD: OD TRADICE K RACIONALIZACI** již byla předložena Weberova základní charakteristika procesu racionalizace, který je vůdčí silou proměny západní společnosti. Následně byli představeni oba autoři, tj. Eugen Rosenstock-Huussy a Jan Patočka, s jejichž díly *The Christian Future* a *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* budu zejména pracovat. Byl i zdůvodněn jejich výběr a volba samotného tématu.

Ve druhém oddílu nazvaném **B. SROVNÁNÍ: MODERNÍ SPOLEČNOST, JEJÍ KRIZE A MOŽNOST REGENERACE** se věnuji prvnímu cíli této práce, neboť zde představuji srovnání společných momentů obou výše zmíněných děl. Oddíl je rozdělen do čtyř částí:

V první části nazvané **I. VELKÁ SPOLEČNOST A NADCIVILIZACE** předložím výklad základních pojmů obou autorů v kontextu jejich děl a vysvětlení podobností mezi jejich výrazy. Pokusím se ukázat, jaký je vzájemný vztah jejich pojmů a do jaké míry tedy můžeme termíny obou autorů ztotožňovat.

Ve druhé části nazvané **II. ZÁKLADNÍ NADCIVILIZAČNÍ RYSY** se pak s pomocí obou autorů budu snažit vyložit základní kontury nové společnosti, kterou Jan Patočka i Eugen Rosenstock-Huussy podle mého mínění vnímají podobným způsobem. Pokusím se zde předvést pět rysů, které u těchto dvou autorů považuji za společné. Každý z rysů následně doložím i příklady z obou textů. Touto cestou bychom měli pochopit, na jakých principech je vlastně moderní společnost založena.

Třetí část **III. KRIZE MODERANTISMU A PROZATÍMNÍ AMERIKA** si klade za cíl vyložit základní momenty krize moderní společnosti na Západě. Budu při tom vedle sebe klást Patočkův popis krize moderantismu a Rosenstock-Huussyho deskripci Prozatímní Ameriky. Touto cestou se pokusím předvést základní momenty

jejich úpadku, které by nám měly objasnit, proč můžeme tvrdit, že je tato společnost v krizi.

Konečně ve čtvrté části IV. PŘEKONÁNÍ NADČIVILIZAČNÍHO ÚPADKU se věnuji otázce: Kudy z toho ven? Z děl obou autorů se pokusím vyzdvihnout ty momenty, které naznačují možné cesty, jimiž by moderní společnost mohla vyjít ze své krize. V obou textech se tedy pokusím nalézt možnou cestu regenerace západní společnosti.

Poslední oddíl této práce jsem nazval **C. ZÁVĚRY: TRADICE „A“ RACIONALITA** a zaměřuji se v něm na svůj druhý cíl. Během rozvíjení otázky po možné cestě ven z krize moderní společnosti se budu odkazovat zejména na díla Ulricha Becka. Pokusím se zde představit nový rozměr vztahu mezi tradicí a racionalitou, který nastává v kontextu rizikové společnosti. K celému třetímu oddílu (a zejména jeho III. části) je potřeba dodat, že zde na základě srovnání textů Patočky a Rosenstocka-Huessyho, které je provedeno ve druhém oddílu, vytvářím náčrt, který je vlastně přípravným rozvrhem pro další práci a je mu tedy potřeba rozumět jako prvnímu pokusu o artikulaci daného problému. Svě závěry rozvrhuji následujícím způsobem:

V první části I. OD INDUSTRIÁLNÍ K RIZIKOVÉ SPOLEČNOSTI se pokusím vysvětlit Beckovu koncepci industriální společnosti, rizikové společnosti a teorie reflexivní modernizace. Budu se zde snažit předvést, že Beckova koncepce do jisté míry odpovídá tomu, co bylo možné sledovat při výkladu Patočkova a Rosenstock-Huessyho textu. Pokusím se zde tedy prosadit paralelu mezi pojetím společnosti těchto tří autorů.

Druhá část II. KOMPLEMENTARITA TRADICE A RACIONALITY se blíže zabývá otázkou doplnění racionality. Jednak zde potvrzuji, že bytostným charakterem moderantní nadcivilizace je právě komplementarita, a následně ukazují, že doplnění racionality v podobě prvků západní řecké a křesťansko-židovské tradice se v multikulturní globální společnosti stává nezbytností pro udržení vlastní západní identity.

Třetí část III. VÝCHOVA JAKO REGENERACE TRADICE pak jednak představuje Rosenstock-Huessyho myšlenku „nekonečného řetězu generací“, která je vlastně vyjádřením podstaty tradice, a vedle toho zde bude předveden i motiv poškození mezigenerační kontinuity. Poslední kapitola se pak pokusí představit



výchovu založenou na osobním vztahu a autoritě založené v minulosti jako možný zdroj regenerace naší západní tradice.

**ÚVAHA NA ZÁVĚR** pak ve světle předložených soudů ještě jednou promýšlí otázku komplementarity tradice a racionality v novém globálním světě. Otevírá při tom témata jazyka, kritiky postmoderního přístupu a úlohy výchovy v moderní společnosti. Tato úvaha pro mě zároveň představuje pomyslný odrazový můstek k další práci.

## **B. SROVNÁNÍ**

# **MODERNÍ SPOLEČNOST, JEJÍ KRIZE A MOŽNOST REGENERACE**

## **I**

### **NADCIVILIZACE A VELKÁ SPOLEČNOST**

Hned na začátku tohoto srovnání považuji za potřebné utřídit a vysvětlit Patočkovy a Rosenstock-Huessyho pojmy a navzájem je porovnat. Jedině tak bude následně možné ukázat podobnost ve vnímání moderní společnosti, která mezi oběma autory panuje. Je tedy potřebné seznámit se s terminologií obou z nich a ukázat, v jakém ohledu můžeme jejich pojmy ztotožnit. Začnu nadcivilizací Jana Patočky a následně přistoupím k Velké společnosti Eugena Rosenstocka-Huessyho.

#### **1. Nadcivilizace, její vnitřní konflikt a vítězství moderantismu (Jan Patočka)**

##### **1.1 Racionalizace, civilizace a nadcivilizace**

Prvním z našich dvou výchozích textů je tedy studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* českého filosofa Jana Patočky. Jak jsem již dříve řekl, toto dílo patří mezi jeho nevydané studie z 50. let 20. století a můžeme je vnímat jako Patočkovu reakci na změny společnosti a pokus o uchopení sociální proměny, která je s koncem devatenáctého a první polovinou

dvacátého století spojená. K tomu je třeba dodat, že Patočka při této reflexi nezastírá inspiraci dílem Maxe Webera (1996:252) a Arnolda Toynbeeho (1996:243, 247).

**STUPŇOVANÁ RACIONALIZACE** Patočka tak ve své koncepci nemůže vynechat Weberův motiv racionalizace, který je zde chápán jako vůdčí princip přeměny moderní společnosti – Patočka hovoří o „stupňované racionalizaci“, kterou charakterizuje jako „stále stupňovanou kontrolu všech společenských funkcí, snahu předvídat věčný postoj ke všem společenským dějům“ (1996:246). Jeho studie je podle mého mínění z velké části vlastně popisem přechodu od společnosti křesťanské ke společnosti založené na této stupňované racionalizaci, která se stala „základním a určujícím faktorem společenským“ (1996:247). Český filosof tak zachycuje fenomény odvratu od křesťanské minulosti, s tím spojené sekularizace, nástupu a dominance vědy v oblasti ducha, automatizace výroby, rozšíření dělby práce a světového trhu, proměny liberalismu v atomizovaný individualismus, zvěcnění života a další jevy, které jsou právě s novou společností spojeny.

Tuto proměnu však v rámci Patočkovy studie můžeme popsat i jako přechod od civilizací k nadcivilizaci. Abychom tomuto přechodu správně porozuměli, je potřeba si vymezit Patočkovy definice zmíněných pojmů:

a) **CIVILIZACE** Civilizaci Patočka odlišuje od primitivní společnosti, která se spokojuje s tím, že je určitou formou společenského života. Vysoké civilizace se podle Patočky oproti tomu snaží být svým smyslem obecné: „Každá pretenduje na to být civilizací vůbec, každá chce být pravou civilizací pro všechny: mimo ně není pravého lidského života, alespoň nikoliv života civilizovaného.“ (1996:244) V tomto ohledu však platí, že žádná z civilizací se onu ambici univerzality nepodařilo naplnit, žádná nedokázala uskutečnit svůj vnitřní cíl, tj. žádná z nich se nestala skutečně univerzální (1996:245). Patočka se zde rovněž odkazuje na Toynbeeho, pro kterého civilizace představují „pokusy člověka o překonání primitivního kulturního stupně“ (1996:247).

b) **NADCIVILIZACE** Nadcivilizace už se, na rozdíl od civilizace, až na výjimky nestýká přímo s primitivismem, nýbrž jí jde o překonání civilizace s emocionálním životním jádrem, které jsou v jistém ohledu „nedotvořené“, nedostatečně univerzální (tamtéž). Dle Patočkova výkladu vyrůstá nadcivilizace na základě původní křesťanské civilizace, avšak díky racionalizaci, která je jejím vůdčím principem, se této nové civilizaci daří daleko lépe naplňovat ambici univerzality, která je nesplněným snem její předchůdkyně, neboť

„nadcivilizace znamená universalismus“ a „universalismus je racionalistický“ (1996:253). Nadcivilizace se podle Patočky skutečně snaží soustředit na ty tvůrčí impulsy, které jsou racionální podstaty, chce zejména ovládnout věcné síly a prostředky moci. V tomto ohledu tedy moderní racionální civilizace není jen další v řadě, není jen jednou z mnoha civilizací, nýbrž své předchůdkyně překonává, vytlačuje jejich „iracionální“ jádro na okraj a následně je pohlcuje<sup>25</sup> – stává se „nadcivilizací“ (1996:247n).

## 1.2 Vnitřní konflikt

Vzhledem k výše zmíněnému překonání ostatních civilizací se nadcivilizaci předpovídá postupné ovládnutí celého světa. Patočka prorokuje, že tentýž či podobný proces racionalizace se bude postupně šířit i jinde, jak ve své myšlenkové tak i technické podobě (1996:248). Jak však samotný název Patočkovy studie napovídá, postup nadcivilizace není tak hladký a jednoznačný, jak by se na první pohled mohlo zdát. Nadcivilizace je totiž zmítána svým vlastním vnitřním konfliktem. Racionální civilizace objevila dvě cesty svého uskutečnění a tyto cesty se nacházejí ve vzájemném sporu. Jedná se o konflikt její moderantní a radikální podoby (1996:250).

Při popisu těchto dvou verzí racionální civilizace si dovoluji tvrdit, že tzv. „moderantní nadcivilizace“ je cesta, kterou se racionalizace vydala na Západě, kdežto tzv. „radikální nadcivilizace“ je tou podobou racionální společnosti, která se nakonec rozvíjela v Sovětském svazu<sup>26</sup>. Podle některých interpretací, jako je například ta od Václava Bělohradského, se tedy vlastně jedná o distinkci mezi kapitalistickou a komunistickou

---

<sup>25</sup> Patočka ve své práci reflektuje práci *Protestantská etika a duch kapitalismu* Maxe Webera, kde se ukazují náboženské kořeny dnešního sekularizovaného kapitalismu: „Tak např. protestantská, kalvínská náboženská kázeň byla nepochybně silným činitelem působícím ke vzniku a upevnění moderního ducha podnikatelství, povolání, života racionálně zvládnutého a zmechanizovaného, života práce a úkolů.“ (Patočka 1996:252)

<sup>26</sup> K tomu je však třeba dodat, že ani toto tvrzení není přesné, neboť radikalismus podle Patočky „není nikterak totožný s nějakým výhradním směřováním sociálním, filosofickým nebo politickým“ (1996:251). Radikalismus se původně objevoval jako pokus změnit strukturu západních společností. Patočka hovoří o radikalismu Hory, Babeufa, anglických radikálů či Marxe a Engelse. Posledně jmenovaní měli představu jediného světového centra, odkud by se tato nová podoba (nad)civilizace šířila dál. Marx i Engels tedy radikalismus původně vnímali jako otázku západní společnosti, což změnil až Lenin, který proti Evropě staví Rusko a činí z něj centrum nového, tedy radikálního, nadcivilizačního principu (1996:269n.).

společnosti<sup>27</sup>, tak jak ji známe z dějin 20. století. Pro náš další postup je potřeba alespoň v základních rysech tomuto vnitřnímu rozlišení porozumět:

a) **MODERANTNÍ NADCIVILIZACE** Patočka moderantní nadcivilizaci vymezuje jako společnost, která racionální civilizaci nechápe absolutně, nýbrž si uvědomuje její omezenost. Moderantismus podle Patočky nechce ovládnout celek života, nechce vyplnit celý život<sup>28</sup>, ale má sloužit jako „organizační schopnost“ - „v působení na realitu se soustřeďuje na jednu životní funkci, totiž tu, která je základně funkcí věcnou, neosobní a v tom smyslu univerzální“, neboť si uvědomuje, že právě v tom spočívá její univerzalita a její úspěchy (1996:250). Úlohou rozumu tak zde není být (vše předepisující a určující) „stranou“, nýbrž „soudcem“ (1996:257). V důsledku toho tedy moderantní nadcivilizace zachovává jistý svobodný prostor. Je pak „toliko rámcem, v němž sice celý náš život nabude zvláštní střízlivosti a stále větší racionální průzračnosti, ale kde se přece řeší pouze otázky prostředků, a nikoli účelů.“ (1996:250) Patočka však upozorňuje na skutečnost, která se v této práci dále ukáže jako velmi významná: v moderantní nadcivilizaci může dojít k vyrovnání s myšlenkami

---

<sup>27</sup> Václav Bělohradský, současný český filosof působící v Itálii, se ve svém *Postkomunistickém manifestu* (2009) v oddílu *Nadcivilizace* věnuje Patočkově koncepci a přímo říká: „Jan Patočka popsal v nevydané studii z padesátých let kapitalismus a komunismus jako dvě formy Nadcivilizace.“ Na druhou stranu je však třeba upozornit, že výklad Patočkovy distinkce mezi moderantní a radikální formou nemusí být tak jednoznačný, což dokládá například současný český sociolog Marek Skovajsa ve svém rukopisu *„Moderantní“ nadcivilizace: nekonečná krize liberalismu a možnost jejího překonání* (2009): „Ač Patočkův text nepochybně pojednává také o střetu mezi komunistickým a liberálně-kapitalistickým systémem, teze o vnitřním konfliktu uvnitř moderní nadcivilizace není redukovatelná na historický souboj těchto dvou systémů. Patočka výslovně říká o obou protikladných verzích, v nichž se nadcivilizace projevuje a do nichž se rozpadá, že nejsou totožné ani s kapitalismem, ani s komunismem.“ (Skovajsa 2009:1)

<sup>28</sup> Bělohradský ve svém *Postkomunistickém manifestu* (oddíl *Nadcivilizace*) k distinkci mezi kapitalismem a komunismem, tedy moderantismem a radikalismem, poznamenává: „Kapitalismus je nezodpovědný, ale otvírá svobodný prostor pro lidské jednání“ oproti tomu „Komunismus je zodpovědný, ale podřizuje člověka totalitní moci, a tím vyprazdňuje jeho život.“ (Bělohradský 2009a) Problematika moderantismu však dle Bělohradského spočívá právě v otázce smyslu: „Živým jádrem kapitalismu je přesvědčení, že otázka smyslu nemůže být řešena mocí, že musí být ‚ponechána člověku‘, že smysl nelze vyrábět a kolportovat.“ (Bělohradský 2009a) Na „kompromisní“ a „vnitřně rozpornou“ povahu vztahu k otázkám životního smyslu poukazuje i Marek Skovajsa, když tento problém demonstruje na způsobu, jakým je v moderantní nadcivilizaci uchopováno náboženství: „Na jednu stranu náboženské myšlenky (vždy přicházející z jiných civilizačních okruhů, neboť nadcivilizace je sama o sobě nenáboženská) může do sebe integrovat, protože sám nemá ambici stát se všeobsahujícím světonázorovým systémem a k náboženským nárokům může přistupovat bez řevnivosti. Na stranu druhou nutně musí náboženství omezovat co do okruhu jeho působnosti a tím i vnitřně narušovat.“ (Skovajsa 2009:8)

dosavadních civilizací, nadcivilizace si může přisvojit některé jejich neracionalizovatelné a přesto podstatné spolupodmínky lidskosti (1996:251).

b) **RADIKÁLNÍ NADCIVILIZACE** Radikální nadcivilizace oproti tomu dovádí antagonismus s předchozí civilizací do všech důsledků. Patočka upozorňuje, že racionální organizace už není vymezena jen na určité pole, ale stává se klíčem „všech životních otázek, neexistuje žádný životní problém, jehož receptem by konečně nebyla“ (1996:251) - všechny prostředky lze získat racionální cestou a celkové životní otázky se ukazují být nesmyslem, který vyplývá z nepochopení biologických příčin či odcizení skutečnosti. Radikální nadcivilizace tak nastoluje „vládu poslední osmyslující racionality, absolutno uprostřed všedního dne, vládu lidského absolutna vůbec“ (tamtéž). Z toho důvodu radikální nadcivilizace neponechává prostor lidské svobodě, protože konečný smysl je předem znám. Dochází ke zrušení distinkce mezi slavnostním a všedním – buď obojí splyne, nebo je první složka vyškrtuta (tamtéž). V tom se dle Patočky zračí i mez radikalismu – moderní socialismus nabývá podoby „universální církve“ stojící ve středu radikální nadcivilizace, politika zde získává sakrální význam, dochází ke zbožňování společnosti, utváření kultu rozumu apod. (1996:251nn)<sup>29</sup>. Radikální nadcivilizace tak zároveň nabývá totálního rázu. „Vše, co se ve společnosti děje, má se dít v bezprostředním vztahu k celku.“ (1996:256) V posledku tak podle Patočky radikalismus, paradoxně, směřuje spíše k romantismu a iracionalitě (1996:257).

### 1.3 „Vítězství“ moderantismu

Ač Patočka v padesátých letech proklamoval, že radikální nadcivilizace má větší šanci na úspěch (1996:266), pomyslné vítězství na konci dvacátého století slavila moderantní forma. To však nic nemění na skutečnosti, že Patočkův popis krize moderantismu se stále ukazuje jako velmi aktuální a přesný. Jak totiž poznamenává Václav Bělohradský ve svém rukopisu *Absolutno uprostřed všedního dne* (2009), pád radikální formy nadcivilizace, který se odehrál na konci 20. století, nevyřešil základní problém moderantismu, kterým je jeho vnitřní nepravdivost (2009:7). Zkáza radikalismu tedy podle Bělohradského jen prohloubila problémy moderantismu. Jak totiž Bělohradský dále poznamenává, nejpalčivější bolestí naší

---

<sup>29</sup> Ve svém textu *Absolutno uprostřed všedního dne* Václav Bělohradský dokonce tvrdí, že se radikální forma nadcivilizace má stát dědicem všech náboženství (Bělohradský 2009:1 ).

moderantní nadcivilizace je právě její „vnitřní nepravdivost“ a „falešné vědomí“, které se domnívá, „že je možné oddělit otázky prostředků od otázek účelů, že je možná hodnotová neutrálnost techniky“ (2009:7). Ačkoliv tedy moderantní nadcivilizace na konci 20. století slaví pomyslné vítězství nad svou radikální alternativou, nejsou problémy moderní racionální společnosti vyřešeny. Naopak, Patočkou stanovené obtíže zůstávají dále v platnosti.

## **2. Velká společnost jako nadcivilizace (Eugen Rosenstock-Huessy)**

Dalším krokem této práce je představit, jakým způsobem Patočkovy pojmy a definice vnímáme v kontextu Rosenstock-Huessyho knihy *The Christian Future*. Stejně jako u Patočky, je i zde potřeba si uvědomit, že také Rosenstock-Huessy se snažil nějak uchopit společenskou proměnu, které se stal svědkem. V jeho vnímání nového moderního světa, o kterém hovoří jako o „Velké společnosti“, samozřejmě převládá motiv varování před opuštěním křesťanství, nicméně přesto v něm lze najít významné paralely s Patočkou, které se netýkají jen náboženské otázky. Rosenstock-Huessy ve své práci například přináší reflexi dopadů moderního kapitalismu prostřednictvím popisu lidského života v nové společnosti, který je rozdělen mezi továrnu a předměstí. Jeho analýza ukazuje, jakým způsobem se lidský život proměnil od doby křesťanské reformace, kdy rodina tvořila hospodářskou jednotku. Již bylo naznačeno, že rysy těchto proměn nejsou nepodobné těm, které popisuje Jan Patočka, a v tomto oddíle je mým cílem jejich podobnost postupně doložit a upřesnit.

Pokusím se tedy ukázat, že mezi Patočkovými pojmy „křesťanská civilizace“, „nadcivilizace“ a „moderantní nadcivilizace“ na jedné straně a Rosenstock-Huessyho pojmy „křesťanská epocha“, „Velká společnost“ a „Prozatímní Amerika“ na straně druhé existuje souvislost. Je nezbytné předvést, nakolik lze tyto pojmy ztotožnit, neboť z jejich podobnosti budu následně vycházet. Pokusím se tedy ukázat, že „Prozatímní Amerika“ je konkrétní variantou „moderantní nadcivilizace“ a pojem „Velká společnost“ je jiným názvem pro „nadcivilizaci“, která nahradila původní „křesťanskou civilizaci“, neboli „křesťanskou epochu“.

## 2.1 Křesťanská epocha jako křesťanská civilizace

**ODTRŽENÍ OD NAŠÍ EPOCHY** Na konci devatenáctého století podle Rosenstocka-Huessyho došlo k již zmiňované klíčové události. V knize *The Christian Future* autor konstatuje, že jsme se odtrhli od naší křesťanské epochy, naše společnost opustila 1900 let trvající éru a na tuto tradici je dnes potřeba znovu navázat (1966:33n.).

Patočkův pojem „křesťanské civilizace“ tak můžeme v díle Eugena Rosenstocka-Huessyho podle mého mínění ztotožnit právě s pojmem „křesťanské epochy“. Rosenstock-Huessy sice nepoužívá termínu „civilizace“<sup>30</sup>, ale z jeho zacházení s pojmem „odtržení“ je jasné, že „křesťanské epocha“ odpovídá právě Patočkově „křesťanské civilizaci“. Evidentní je zejména Patočkou zmíněná ambice „být civilizací vůbec“, mimo kterou není (civilizovaného) života. Rosenstock-Huessy na tento klíčový rys naší epochy upozorňuje, když hovoří o budoucnosti. Staví před nás tvrzení, že mimo křesťanství žádné budoucnosti, která by byla plnohodnotná, není. Křesťanství a budoucnost jsou pro něj synonyma (1966:62). Síla křesťanské epochy v kontrastu s pohanskými společnostmi spočívá právě v tom, že je schopna stvořit budoucnost - to je klíčová kvalita, která křesťany staví nad předcházející pohanská společenství uvězněná v cyklech nekonečného opakování<sup>31</sup> (1966:64).

---

<sup>30</sup> Důvod, proč se Rosenstock-Huessy zdráhá užívat pojem „civilizace“, lze možná hledat v jeho knize *Out of Revolution*. Rosenstock-Huessy zde ukazuje, že Velká francouzská revoluce rozbila chápání Evropy jakožto křesťanského světa a namísto toho začala Evropě rozumět jako „civilizaci“, která se pojí s liberalismem, demokracií a nacionalismem (1938:145nn.). V tomto pojetí je tedy pojem civilizace oddělen od křesťanství, což je pravděpodobně důvod, proč ho Rosenstock-Huessy nepoužívá.

<sup>31</sup> Ačkoliv se rozváděním jednotlivých motivů nechci příliš odklánět od hlavní výkladové linie, v tomto případě přeci jen považuji za nutné Rosenstock-Huessyho poznámku alespoň stručně rozvést a vysvětlit. Klíč k porozumění zvláštní kvality křesťanství spočívá podle Rosenstocka-Huessyho v tom, že se křesťanství na rozdíl od pohanských mýtů nesnaží uniknout nepřijemnostem života, nýbrž je naopak chápe jako samozřejmost (viz třeba prvotní hřích jako společné dědictví všech lidí) – namísto cyklů nekonečného opakování křesťanství přijímá smrt a překračuje ji. „Namísto pohanského rozdělení vytvořilo pro člověka univerzální rodokmen, který překonává všechny dílčí konce a začátky a měří historii od konce času.“<sup>31</sup> (1966:65) Rosenstock-Huessy dále ukazuje, že očekáváním nevyhnutelného konce se křesťanům podařilo osvobodit od strachu ze smrti, se kterým se pohané potýkají únikem do cyklů. Právě očekávání Posledního soudu pak můžeme považovat za ten nejlepší lék proti úpadku (1966:68n). Tento problém vysvětluje například Jacques Le Goff, který upozorňuje, že křesťanská církev ve středověku usilovala o to, aby se mysl lidí upřela k přítomnosti, která je od Krista středobodem dějin, počátkem konce časů. Jedná se tedy o ono nečasové prožívání přítomnosti, které známe od sv. Augustina – jediná chvíle se stává okamžikem věčnosti (LeGoff 2008:31n).



Stejně jako Patočka tedy i Rosenstock-Huessy kvalitativně odlišuje křesťanskou epochu (civilizaci) od předcházejících uspořádání. Opuštění křesťanské cesty pak můžeme v kontextu Rosenstock-Huessyho díla vnímat jako úpadek zpět do pohanství, ztrátu předchozích 1900 let a ztrátu samé podstaty lidského společenství: „...teď máme odhodit celých 2000 let křesťanství přes palubu, ztratíme jistě orientaci v čase a budeme všichni bloudit v kruzích jako člověk ztracený v lese. Lidství bez začátku nebo konce se stává modlením k nesmyslnému cyklu spengleriánských vzestupů a poklesů, k Sorokinovým fluktuacím nebo k Paretovým alternativním zbytkům.“ (1966:74)

## 2.2 Velká společnost jako nadcivilizace

**VELKÁ SPOLEČNOST** Termín „Great Society“, který překládám jako „Velká společnost“<sup>32</sup> v Rosenstock-Huessyho díle představuje označení pro nové uspořádání světa, které bylo definitivně ustaveno v první polovině 20. století (1966:4n). Podle Rosenstocka-Huessyho došlo k fatální proměně našich životních podmínek a celkové životní situace – stalo se tak zejména po stránce hospodářského fungování, které proniká do života každého člověka. Velká společnost se jakožto „globální ekonomická spolupráce“ stala novým životním rámcem, ve kterém se odehrává živobytí nás všech. Moderní uspořádání je však v nesouladu s principy křesťanské civilizace. „Budoucnost našeho ekonomického uspořádání a budoucnost křesťanů jsou v konfliktu,“ varuje Rosenstock-Huessy (1966:4). Moderní společnost se stala místem, kde křesťanství ztratilo svou úlohu a kde už křesťanská civilizace ve své původní podobě nemůže pokračovat. Rosenstock-Huessy to ve své knize dokládá na konkrétním příkladu Prozatímní Ameriky a zároveň tvrdí, že křesťanství musí z těchto důvodů najít novou podobu, ve které by mohlo dál existovat<sup>33</sup> a přispívat tak k utváření naší budoucnosti (1966:127).

Z předcházejícího popisu tedy vyplývá, že nová moderní společnost podle Rosenstocka-Huessyho narušuje a pohlcuje křesťanskou epochu, ze které se původně zrodila,

---

<sup>32</sup> Termín „Great Society“ jsem se rozhodl překládat jako „Velká společnost“, navzdory tomu, že tak hrozí nebezpečí, že dojde k záměně s pojmem Lyndona B. Johnsona, který v roce 1964 rovněž hovořil o programu tzv. „Great Society“. Ten se do češtiny taktéž překládá jako „Velká společnost“ - učinil tak Jindřich Volek v knize *Velká společnost L. B. Johnsona* - avšak Johnsonův termín už se příliš neuzivá a je podle mého soudu téměř zapomenutý. Přesto však čtenáře na tuto shodu upozorňuji.

<sup>33</sup> Rosenstock-Huessyho pojem „inkognito křesťanství“, který se zabývá možnou podobou budoucí víry, bude v této práci ještě projednán.

na což upozorňuje i Jan Patočka: „Tak vzniká racionalizačním procesem na základě starých civilizací cosi nového. Sami můžeme pozorovat tento proces rozkladu a novotvoření na křesťanské civilizaci, která naši moderní zrodila a je jí nyní postupně stravována.“ (1996:248) Tato moderní společnost vznikající prostřednictvím procesu racionalizace na torzu pohlcované křesťanské epochy (civilizace) je tedy Rosenstockem-Huessym nazývána „Velká společnost“, Patočka o ní hovoří jako o „nadcivilizaci“.

### 2.3 Prozatímní Amerika jako varianta moderantní nadcivilizace

**PROZATÍMNÍ AMERIKA** Amerika let 1890–1940 se podle Rosenstocka-Huessyho nachází ve zvláštní situaci. Tuto Ameriku, která se ve jménu Velké společnosti odtrhla od křesťanské epochy (křesťanské civilizace), nazývá „Prozatímní Amerikou“ (1996:13), neboť ji považuje za mezidobí, které musí být překonáno novým navázáním na křesťanskou epochu (1966:34).

V rozboru Prozatímní Ameriky, který Rosenstock-Huessy předkládá v knize *The Christian Future* v kapitole *Interim America, from 1890 to 1940 (Prozatímní Amerika, 1890 až 1940)*, nejprve postupně vykládá charakter předměstské a tovární oblasti, které tvoří hlavní sféry lidské existence v nové společnosti, následně vysvětluje, jaký dopad má rozštěpení člověka mezi tyto dvě oblasti na jeho život, a snaží se hledat místo, kde by člověk mohl opět najít svou celistvost a jednotu, o kterou v moderní společnosti přichází. To vše má samozřejmě souvislost s výše zmíněnou proměnou společensko-ekonomické reality. Pomyslným představitelem tehdejší Ameriky je pro Rosenstocka-Huessyho pragmatismus Johna Deweyho, který se pro něj stává symbolem poplatnosti tehdejší době, tedy úpadkové Americe, která ztratila jednotu, nechala se ovládnout sterilitou (strachem ze života) a dala přednost hodnotám své vlastní doby před reprodukcí a stvořením. Zmíněná témata spojená s Prozatímní Amerikou a její krizí budou v mé práci postupně vyložena.

Tuto kapitolu tedy uzavírám konstatováním, že Rosenstock-Huessyho Prozatímní Amerika pro mě představuje konkrétní příklad Patočkovy moderantní nadcivilizace v úpadku. Jak v této práci později uvidíme, Prozatímní Amerika je místem, kde se plně prosazuje vláda atomizovaného individualismu a dalších negativních aspektů spojených s úpadkovým moderantismem. Právě těmto a dalším fenoménům jsou věnovány následující kapitoly.

# II

## ZÁKLADNÍ NADCIVILIZAČNÍ<sup>34</sup> RYSY

### 3. Charakteristika nadcivilizace a Velké společnosti

V předcházející části byly představeny dvě koncepce uchopení moderní společnosti – Patočkova nadcivilizace a Rosenstock-Huessyho Velká společnost – a naznačil jsem, že jejich dvě pojetí se v několika základních pojmech shodují. Nyní je potřeba toto tvrzení podložit konkrétními příklady, je nezbytné rozvést některé základní rysy nového uspořádání. Nyní tedy vedle sebe budu klást Patočkovy a Rosenstock-Huessyho charakteristiky moderní společnosti, tedy nadcivilizace a Velké společnosti, které se zároveň pokusím generalizovat a pojmenovat. Vyzvednu tak pět hlavních rysů, které jsem z jejich děl vybral a které považuji za klíčové. Tyto základní charakteristiky jednak potvrdí představenou podobnost mezi Patočkovým a Rosenstock-Huessyho uchopením nové společnosti a za druhé mi poslouží, až z nich později budu vyvozovat konkrétní znaky krize života v tomto uspořádání.

#### 3.1 První rys:

#### Globalizace hospodářství

Stará a nová společnost stojí po konci dvou světových válek, které dokonaly společenskou proměnu, proti sobě. Konflikt však byl rozhodnut ve prospěch nového společenského uspořádání. Stará společnost mizí a nastupuje nová. Rosenstock- Huessy hned na začátku své knihy upozorňuje, že nová společnost, která se stala dědičkou státu a církve, stojí

---

<sup>34</sup> Od této chvíle již vycházím z předpokladu, že byla prokázána shoda mezi Patočkovým a Rosenstock-Huessyho pojmoslovím a termín „nadcivilizace“ (stejně jako ostatní předvedené pojmy) už tedy považuji za platný pro koncepce obou autorů, nikoliv jen pro tu Patočkovu. V práci se tedy čtenář může setkat s tím, že pojem nadcivilizace bude užíván i v souvislosti s Rosenstock-Huessyho koncepcí moderní společnosti.

v nevyhnutelném konfliktu s předcházejícím křesťanským uspořádáním (1966:5). Jak Rosenstock-Huessy později ukáže, jedná se o konflikt mezi mechanizací a stvořením, tedy Velkou společností a budoucností křesťanství (1966:9). V tuto chvíli je ale potřeba zaměřit se především na charakter nové společnosti. Podle Rosenstocka-Huessyho ovládly její každodennost procesy komercializace, inzerce a mechanizace. Velká společnost se touto cestou stala součástí našeho každodenního živobytí (1966:4). Kdo ale vládne nové společnosti, kdo drží moc ve svých rukou? Od Rosenstocka-Huessyho se dozvídáme, že to není žádný nový diktátor, ani samozvaná strana – novým společenským vládcem se stávají síly globální ekonomiky. To ony dnes tak výrazným způsobem určují běžné živobytí každého jedince. Nabídka, poptávka, komercializace a mechanizace – to jsou podle Rosenstocka-Huessyho prvky, které tvoří novou hospodářskou realitu. Velkou společnost tak autor definuje především jako „globální ekonomickou spolupráci“ (tamtéž).

Zmínku o proměně hospodářského charakteru nového světa pak najdeme i v textu Jana Patočky. Český filosof sice na hospodářský faktor moderní společnosti neklade takový důraz, nicméně i v jeho výčtu charakteristik nadvýstavby nalezneme např. „dělbou práce“ a „světový trh“. Na tom samém místě pak Patočka, stejně jako Rosenstock-Huessy, upozorňuje, že nová společnost už není ovládána libovůlí nějakého mocnáře, tedy nerozhoduje o ní „erupce emocionálního fanatismu“ ani „vůle k moci na základě vědomí vlastní převahy“. Tyto síly panovaly ve starém světě, avšak svět nový je ovládán něčím jiným. Nový svět už podle Patočky neřídí revoluční či napoleonské nadšení, nýbrž ke slovu se dostává „anonymní působení takřka odosobněných sil“ (1996:248). Hned v zápětí Patočka dodává další charakteristiku těchto sil, kterou je „ustavičnost akce“ neboli neustálá akumulace, která se provádí automaticky. A opět zdůrazňuje rozdíl oproti předchozímu uspořádání, totiž že tato akce „nečeká na milost určitých dějinných osobností a výjimečných chvil“ (tamtéž). Jak tedy nové síly nejlépe popsat, jak je ještě lépe charakterizovat? Patočka přichází s příměrem „chapadla“. Jedná se podle něj o obrovské sítě věcných vztahů, které jsou novým ekonomickým způsobem života rozprostírány do všech stran, až se nakonec roztahují po celém světě (tamtéž).

Tento globální a univerzální charakter nové společnosti bude níže ještě projednán, ale teď je potřeba vrátit se znovu k Rosenstockovi-Huessymu. I on totiž potvrzuje zásadní odlišnost nové společnosti, se kterou nás seznámil Patočka. V nové společnosti už není nejmocnější silou libovůle jedinců. Rosenstock-Huessy přímo říká: „Ani New Deal ani

GOP<sup>35</sup>, ani Hitler ani Stalin nemohou garantovat prosperitu, protože zeměkoule není řízena žádným státníkem.“ (1966:4.) V nové společnosti tedy ani sebemocnější diktátor, ani sebelepší vládní program, ani sebevíce významná politická strana nejsou garantem prosperity – na nikoho z nich už se v nové realitě nelze spolehnout. Rosenstock-Huessy tak poukazuje na nejistou situaci, ve které se člověk v nové společnosti a jejím globálním ekonomickém provozu ocitl. Aby umocnil problematickou povahu nastalých poměrů, dodává, že v novém uspořádání nacházejí miliony lidí jen málo ochrany<sup>36</sup>: „Jsme nezaměstnaní, ožebračení, stíhaní inflací, poražení...“ (1966:4). Anonymní a odosobněný charakter nových sil ještě Rosenstock-Huessy dokresluje zmínkou, že tento „mlčenlivý gigant“, jak ho nazývá, nemluví anglicky ani rusky. Jeho jedinou řečí je kapitál a práce. A nová Velká společnost si podle Rosenstocka-Huessyho žádá nás všech jako svého „materiálu“, jako svých „obětí“, jako svých „aktiv a pasiv“ (1966:5).

První rys popsany Patočkou a Rosenstockem-Huessym tedy můžeme chápat jako určitou reflexi nastupující celosvětové expanze kapitalismu. Je však jasné, že už se nejedná o „kapitalistického ducha“, který byl svázán s náboženskou „etikou“, o kterém jsme hovořili

---

<sup>35</sup> Zkratka „GOP“ je přezdívkou americké Republikánské strany, které se také říká „Grand Old Party“.

<sup>36</sup> Proces, který je zde popisován, nápadně připomíná některé rysy, kterými Ulrich Beck zachycuje přechod od společnosti průmyslové ke společnosti rizikové. Situace člověka je v Beckově díle vystihována podobným způsobem, neboť Beck zdůrazňuje, že člověk, který je z průmyslového světa vrhán do „turbulencí“ rizikové společnosti (tedy stejně jako u Patočky i Rosenstocka-Huessyho je zde motiv jakýchsi anonymních sil) už nevyhází z dřívějších jistot. Je odsouzen k životu plnému vzájemně si odporujících globálních a osobních rizik (Beck 2007:40). Beck pak dále zdůrazňuje, že tento člověk už všechny naděje, rizika či ambivalence, které jsou s jeho životem spjaty, nemůže sdílet v rodinném svazku, vesnickém společenství, sociální třídě či skupině, nýbrž je musí vnímat, interpretovat a zpracovávat sám. Jenže zároveň podle Becka platí, že kvůli vysoké komplexnosti moderní společnosti nemůže fundovaně dospívat k patřičným rozhodnutím (2007:41).

Na skutečnost, že se člověk v nebezpečích moderního světa nevyzná a postrádá tedy schopnost orientace, upozorňuje v rozhovoru pro Českou televizi i Václav Bělohradský (ČT24, pořad *Interview ČT24*, 19.2. 2009), když poukazuje na ztrátu důvěryhodnosti italské pošty. Ta vždy představovala určitou jistotu, na kterou se lidé mohli spolehnout. Avšak když si na italské poště dnes někdo koupí „spořicí balíček“, nemůže už si být ničím jistý, protože poštovní spojení je ve skutečnosti propojené s akciemi nějaké docela jiné společnosti a v závislosti na tom bude tato investice také úspěšná či neúspěšná. To však může člověk jen stěží vědět. Dle Bělohradského tak dochází k „informační asymetrii“, díky které už vlastně nemůžeme hovořit o „svobodném trhu“, protože lidé nemají a do jisté míry ani nemohou mít dostatek informací, aby se mohli skutečně svobodně a racionálně rozhodovat. Neboť jak může obyčejný člověk získat informace o ekonomické a vlastnické provázanosti jednotlivých firem, investic, atd., když i ratingové agentury v dnešní době selhávají. Informační symetrie jako jedna z podmínek svobodného trhu tak podle Bělohradského zmizela.

v souvislosti s Weberem. V popisu obou autorů už před námi stojí sekularizovaný kapitalismus, který svým celosvětovým šířením navíc potvrzuje naplnění ambice univerzality.

### **3.2 Druhý rys:**

#### **Univerzalita**

Tím se opět dostáváme k Patočkou již dříve naznačenému vymezení rozdílu mezi civilizací a nadcivilizací, kde bylo uvedeno, že základní odlišností je schopnost nadcivilizace stát se plně univerzální. A právě univerzalitu se nyní pokusím vyložit jako další z hlavních znaků nového společenského rámce.

Patočka naznačuje, že tentýž či obdobný proces zrození nové civilizace, která stráví svou předchůdkyni, bude možné sledovat i v ostatních kulturách, kam již dorazily principy racionalizace: „v Japonsku a Číně, kde moderní princip napřed pronikl ve své vysoce technické podobě, kde se však pozvolna uplatňuje i myšlenkově, zvláště v sociální oblasti, rovněž tak v Indii.“ (1996:248) Již dříve byla řeč o tom, že chapadla nových hospodářských sil postupně zasáhnou celý svět. Vedle toho Patočka poznamenává, že racionalizační proces, který se původně rozšířil pod impulsem některých mechanických objevů, se postupně rozprostřel po celém moderním způsobu života, což opět dokresluje univerzální charakter nové společnosti (tamtéž).

V textu Rosenstocka-Huessy se při hledání rysu univerzality opět setkáme se srovnáním starého a nového světa. V protikladu k novému uspořádání staví autor popis předchozího ekonomického řádu, tedy protestantské domácnosti,<sup>37</sup> která však musela ustoupit „ekonomické unifikaci světa“. V dřívějším uspořádání církev svou univerzalitou zastřešovala pluralitu států. Avšak jakmile moderní podmínky rozložily rodinné hospodářství, začal podle Rosenstocka-Huessyho stát směřovat k tomu, že nahradí její místo a stane se jakousi „super-rodinou“, která pak „každého nakrmí“. Má-li úspěch, brzy pohltí i církev, protože už zde

---

<sup>37</sup> Domácnost byla podle Rosenstocka-Huessyho místem výroby a spotřeby, nikoliv jen noclehárnou či jídelnou, jak je tomu dnes. Lidský život se zde proplétal s prací i modlitbou, což zároveň zakládalo příslušné prostředí pro výchovu dětí (1966:38). Svoboda, kterou křesťanský hospodář měl, však dnes podle Rosenstock-Huessyho výkladu musela ustoupit tvrdým zákonům industriálního systému. Člověk byl donucen začít pracovat v továrnách a ztratil tak svou dřívější svobodu spojenou s odpovědností za vlastní domácnost. Rosenstock-Huessy však spolu s tím upozorňuje, že jakmile ekonomická oblast přestává být oblastí individuální svobody, stát směřuje k tomu stát se „vše pohlcujícím Leviathanem“ (1966:39).

nebudou existovat žádné soukromé ekonomiky, které by ji v boji se státem podpořily (1966:40). Rosenstock-Huessy tedy konstatuje, že v nové společnosti dochází k propojení tří částí: církve, státu a rodiny. Mohly bychom říci, že tyto tři části jsou přetaveny v jeden univerzální celek. Rosenstock-Huessy sice termín „univerzální“ v této souvislosti nepoužívá - hovoří o „ekonomické unifikaci světa“ – nicméně dovolím si tvrdit, že síly, které tuto unifikaci způsobují, můžeme označit právě jako „univerzální“. Jejich cílem je jediný ekonomický „superstát“ (tamtéž).

Jinými slovy, Patočkův a Rosenstock-Huessyho popis si dovolím interpretovat jako postup nového univerzálního uspořádání. Principy globální ekonomiky se šíří po celém světě a vytvářejí takové podmínky, které nahrávají jeho unifikaci. Univerzalita rušící dřívější specifika, mezi které patřila například dualita církve a státu v západním světě, je tak jednou ze základních charakteristik moderní společnosti.

### **3.3 Třetí rys:**

#### **Dominance vědy**

Zmínka o významu vědy v nové společnosti najdeme u Patočky hned několik. Nejprve poznamenává, že proces racionalizace, který je pro nadcivilizaci určující, se v oblasti ducha projevuje právě převahou vědy. V tom samém místě Patočka rovněž vysvětluje, že vědou se myslí „věcné a závazné vědění“ (1996:249). Opět tak narážíme na již zmíněný znak univerzality, neboť Patočka píše, že toto vědění je rovněž „sdělitelné“ a „nepotřebuje osobní rezonance“. Dále je pro vědu typický „automatický růst“, který se podle Patočky obejde i bez geniálních činů nových inovátorů, což znamená, že věda je kumulativní (tamtéž). Z pohledu dominance vědy, kterým se zde zabýváme, je však významná zejména Patočkova následující poznámka: „Výsledky praktické jsou tak ohromující, že všechno ostatní staví do pozadí. Ve vědě skutečně naše civilizace vyřkla svou vlastní podstatu, zde její střízlivost, věcnost, přísnost dala člověku poctivý denní chléb místo duchovních hostin (často imaginárních) starých civilizací. Ve srovnání s tvořivostí vědy všechno ostatní ustupuje do pozadí: především náboženství.“ (tamtéž)

K dominantní roli vědy v nové společnosti se vyjadřuje i Eugen Rosenstock-Huessy. Zmiňme nejprve jeho poznámku, že vědy se dnes chápou jako „nejjasnější triumf našeho

pokroku“<sup>38</sup> (1966:84). Pro náš postup je však důležitější zaměřit se na Rosenstock-Huessyho popis vědy v kapitole věnované Charlesi Darwinovi (*Charles Darwin*). Autor zde konstatuje, že darwinovská věda vytvořila zcela nový dominantní obraz světa, který nazýváme jako „vědecký“ (a který je mimochodem zcela odlišný od toho platónského). Co však Darwin přinesl? Podle Rosenstocka-Huessyho tento nový dominantní pohled, tento „vědecký obraz světa“ vytvořil obraz života jakožto neustálého boje. Rosenstock-Huessy však upozorňuje, že tento předpoklad, který nám říká, že vše kolem jsou pozorovatelná fakta mimo naši mysl, je pouze vědeckým předpokladem. Pokud však, slovy Rosenstocka-Huessyho, této vědě „uvolníme řetěz“, svět se nám skutečně bude jevit jako džungle. V souvislosti s vítězstvím evoluční teorie Rosenstock-Huessy zmiňuje, že morální hodnocení, které běžně tvoří součást naší evaluace situace, najednou ztratilo svou rovnocennou váhu ke smyslové percepci dat. Jinými slovy, vědecký pohled na svět nabyl v nové společnosti takové dominance, že je svět vědců brán jako úplný svět<sup>39</sup>, nikoliv jen jako frakce celé pravdy<sup>40</sup> (1966:55). A právě v tom spočívá dominance vědy, kterou popisuje jak Jan Patočka, tak Eugen Rosenstock-Huessy.

---

<sup>38</sup> Je však třeba dodat, že tento postoj Rosenstock-Huessy chápe jako neporozumění významu slova pokrok. Ideu pokroku, kterou moderní vědy nahradily magií a pověry, si totiž podle něj vědy vzaly právě z křesťanství - z křesťanské víry v pokrok a síly bojovat s bludnými kruhy zvyků (1966:84). To souvisí s Rosenstock-Huessyho výkladem, podle kterého je křesťanský pokrok neustálým přibližováním Stvořiteli. Je sice provázen mnoha pády, nicméně s každým pádem člověk stále více objevuje svou pravou přirozenost, pod kterou již příště neklesne (1966:82n.).

<sup>39</sup> Kam až může posedlost vědou, se kterou se v moderní nadcivilizaci setkáváme, sahá, zmiňuje Giovanni Reale, když hovoří o scientismu, v jehož pojetí se vědecké poznání stává vzorem pro každý typ poznání (2005:121n.).

<sup>40</sup> Na tuto představu „objektivitivy“ upozorňuje i Hannah Arendtová ve svém eseji z roku 1954 *The Conquest of Space nad the Stature of Man* (česky 2002: *Dobytí vesmíru a velikost člověka*): „Pro vědce není člověk ničím více než pozorovatelem vesmíru v jeho nejrůznějších projevech.“ (2002:234) Vědci se podle Arendtové snaží abstrahovat od pozemských podmínek. Snaží se pohlížet na svět jakoby z nějakého bodu ve vesmíru. Avšak tento postup je matoucí. Zjišťujeme totiž, že člověk se nikdy nemůže oprostít sám od sebe. Dokazuje to podle Arendtové Heisenbergův princip neurčitosti, podle kterého sami rozhodujeme o upřesnění na jedné straně a znejasnění na straně druhé, stejně tak lze na jednu fyzickou událost užít odlišné typy přírodních zákonů. „V honbě za objektivní zkušeností tak člověk vždy naráží jen na sebe samého.“ (2002:244)



### 3.4 Čtvrtý rys: Dominance techniky (zvěcnění)

„Technikou“ se zde s odkazem na Sokolův *Slovník filosofických pojmů* myslí naučená dovednost zaměřená k praktickému účelu (Sokol 2007). Je však třeba dodat, že techniku v kontextu této práce vnímáme spíše v negativním významu zvěcnění světa i člověka, které pro nás může znamenat jisté nebezpečí, jak to naznačil německý fenomenolog Martin Heidegger ve svém pojmu *Gestell*.<sup>41</sup>

Podstatu rysu zvěcnění můžeme v Patočkově textu hledat ve zmínce o tom, že v nadcivilizaci „se společenská imitace soustředí stále výrazněji na ty tvůrčí impulsy, které jsou racionální podstaty“ (1966:247). Nadcivilizace tedy podle Patočky směřuje k ovládnutí věcných sil a prostředků moci, neboť otázky prostředků jsou jedinými lidskými otázkami, které lze z věcného hlediska zodpovědět (1966:248). Výše jsem již uvedl, že tento přístup ke světu se podle Patočky postupně rozprostírá po celém moderním způsobu života. Ten je tedy nakonec ovládnut zvěcněním a zevšedněním světa a v souvislosti s kapitalistickým podnikáním se zkázňuje. Patočka pak na tom samém místě poznamenává, že v nadcivilizaci vládne „zvěcnění, zautomatizování a zracionalizování společnosti“ a dochází tak k potlačení všech jejích charismatických prvků (tamtéž). Patočka pak rozlišuje mezi moderantistickou „technikou věcnou“, která je obrácená ke strojům, nástrojům a přístrojům a která tak „usnadňuje život ovládnutím toho, co je přístupno vědě“, a radikalistickou „technikou ovládnutí lidí“, která dokáže zlomit vůli a osobnost člověka i celých lidských skupin (1996:261).

U Rosenstocka-Huessyho už jsme se rovněž setkali se zvěčňujícím charakterem nové společnosti, když jsem u prvního nadcivilizačního rysu zmiňoval, že se lidé v očích Velké společnosti stávají jejím materiálem, pasivy a aktivy. Nová společnost je tak podle Rosenstocka-Huessy představitelkou mechanizace, která vytváří prostředí vhodné pro výrobu a „výchovu“<sup>42</sup>, avšak je zničující pro ty aspekty života, které nejsou takto věcně uchopitelné – reprodukci a stvoření (1966:10). Na rys zvěcnění pak Rosenstock-Huessy upozorňuje i

---

<sup>41</sup> Heidegger upozorňuje, že technika člověka odkazuje k odkrývání jakožto zjednávání, čímž hrozí, že bude „každá jiná možnost odkrývání zapuzena“. Na tuto jednorozměrnost, kterou technika přináší, se pak logicky váže nebezpečí, že „Gestell zastíňuje lesk a vládu pravdy“ (Heidegger 2004:27).

<sup>42</sup> Stejně jako jsem na to upozornil už výše, je zde potřeba zdůraznit, že v tomto kontextu se nejedná o výchovu založenou na osobním vztahu a autoritě ukotvené v minulosti, o které budeme hovořit v závěrečné části této práce, nýbrž o „výchovu“, která se nese čistě v duchu racionalizace a hospodářské efektivity a kterou z toho důvodu považujeme za ohrožení skutečné výchovy.

v souvislosti s pragmatickými představami, podle kterých se společnost stává „vědeckým, demokratickým, depersonalizovaným, kooperujícím, funkčním mechanismem“ (1966:44). Nicméně s jádrem popisu mechanického a zvěcnělého prostředí nové moderní společnosti se u Rosenstocka-Huessyho setkáme samozřejmě v jeho analýze zaměstnání v továrně, kde je člověk v práci na směny pomyslným „zubem v soukolí“, pouhou nahraditelnou funkcí a ztrácí tak svou osobnost (1966:16). Nicméně tomuto popisu se budeme věnovat v následující kapitole při konkrétním rozboru krize moderantismu a života v Prozatímní Americe.

### **3.5 Pátý rys:**

#### **Sekularizace**

Již na samém počátku své studie Patočka naznačil, že podstatným průvodčím jevem nadcivilizace je právě sekularizace, neboť racionální civilizace usiluje o vytlačení původního iracionálního jádra, které je v západní civilizaci tvořeno křesťanstvím (1996:246n.). Na zmínku o procesu sekularizace v Patočkově textu dále narazíme, když český filosof hovoří o „procesu rozkladu a novotvoření“, ve kterém nadcivilizace „stravuje“ svou křesťanskou předchůdkyni, ze které se původně zrodila (1996:248). V návaznosti na výše popsanou dominanci vědy si pak dovoluji zopakovat, že náboženství podle Patočky ve stínu vědy ustupuje do pozadí, je vytlačeno na okraj. Tento sekularizační proces, jehož jsme svědky v Evropě a jejích přímých výrůstcích, samozřejmě čeká i všechny další civilizace, do kterých se racionalizace rozšíří<sup>43</sup>. Náboženské osobnosti zde sice nadále budou existovat, ale stávají se „periférickými zjevy naší civilizace“ (1996:249). Ke konci své studie pak Patočka uvádí sekularizaci do souvislosti s egalizační tendencí, která je v nadcivilizaci od počátku přítomná a jejíž kořeny můžeme hledat ve stále rostoucí snaze širších vrstev podílet se na nadcivilizaci, která tyto širší vrstvy zároveň také potřebuje (1996:286nn.).

Jak již bylo výše popsáno, Rosenstock-Huessy v souvislosti s novou společností hovoří o „odtržení od naší křesťanské epochy“. Proces sekularizace tak považuje za secesi, která je pro něj vyvrcholením předchozí organizace společnosti: „Posledních padesát let byl národ organizován továrnami a výchovou a tvoření budoucnosti se ignorovalo. Tím byl národ vytlačen na bojiště a my jsme se odtrhli od naší křesťanské epochy.“ (tamtéž)

---

<sup>43</sup> Patočka se dokonce domnívá, že jinde bude sekularizace postupovat mnohem snáze než na Západě, kde křesťanské náboženství dosáhlo poměrně vysokého myšlenkového i organizačního stupně (1996:249).

Podtext sekularizace je u Rosenstocka-Huessyho samozřejmě zmíněn už v jeho úvodním tvrzení, že spor mezi novým ekonomickým uspořádáním a budoucností křesťanů je rozhodnut ve prospěch prvně jmenovaného (1966:4) a vlastně bychom mohli tvrdit, že tato otázka se táhne celou jeho knihou, neboť konflikt mezi mechanizací a stvořením si Rosenstock-Huessy stanovuje jako své hlavní téma (1966:9). Z jeho pojetí tedy vyplývá, že něco jako sekularizace je vlastně bytostnou součástí nové společnosti, která stojí proti své křesťanské předchůdkyni.

Když se Rosenstock-Huessy v jedné z kapitol věnuje americkému předměstí, které je jedním ze symbolů života v nové moderní společnosti, popisuje ho jako představitele „filosofie kompromisu“, prostředí postrádající jakékoliv vzrušení či potenci a dodává: „Člověk je v procesu kompletní sekularizace.“ (1966:14) Dovolím si tedy konstatovat, že sekularizace a moderní společnost krácejí ruku v ruce<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Miloš Havelka ve své stati *Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století* uvádí, že pojem sekularizace může být použit pro označení čtyř fenoménů. V kontextu Havelkova textu by sekularizace, jak jí rozumíme v této práci, odpovídala asi nejčastější definici, kterou autor popisuje jako „intelektuální rozchod s náboženskostí ve jménu vědecké, světské a pragmatické argumentace“. Rovněž by sem ale patřila i definice hovořící o „odnáboženštění forem veřejného i soukromého života“, která se podle Havelky váže na Weberovo „odkouzlení světa“ (Havelka 2009:448nn).

# III

## KRIZE MODERANTISMU A PROZATÍMNÍ AMERIKA

Již dříve bylo s pomocí Václava Bělohradského naznačeno, že problém nadcivilizačního úpadku, který spočíval ve vnitřním rozdělení na dvě formy, se nevyřešil pádem radikalismu, neboť moderantní forma se tím nezbavila svých vlastních problémů. Dále se tedy tato práce zaměřuje právě na krizi moderantismu.

Avšak ještě než se tak stane, je potřeba učinit drobnou poznámku ohledně otázky, jak se to vlastně má s Patočkovým postojem k oběma formám? Patočka jasně říká, že žádná z obou variant nadcivilizace, tedy ani radikální ani moderantní, není spravedlivá, žádná nepřináší naprostou rovnost (1996:262). Přesto však z Patočkova popisu vyplývá, že tou nadcivilizací, která má blíže ke své nadcivilizační podstatě, je právě moderantismus, neboť radikalismus tuto podstatu nevystihl - a to „ani v životě, ani myšlenkově, ani v oboru praktické působnosti“ (1996:255). Jak již bylo výše řečeno, radikalismus v posledku upadá do iracionality. Oproti tomu bylo předvedeno, že moderantismus zachovává jistý prostor i pro neracionalizovatelné prvky předchozích civilizací. Podle Patočky je totiž funkcí moderantní nadcivilizace tvořit civilizační statky, které mají být ze své podstaty „všeobecně lidské“. Moderantismus tedy podle něj musí vypracovávat obecně lidské soustavy pravd, hodnot, cílů a prostředků po vzoru civilizací Řecka a Izraele (1996:259).

Na základě toho, co bude níže vyvozeno z děl obou autorů, si troufám tvrdit, že krize moderantismu spočívá právě v tom, že se této výsady, tedy určitého smyslu pro neracionalizovatelné prvky, vzdává a začíná vidět svět pouze dílčím pohledem moderní vědy, tedy, dovolím si tvrdit, nepravdivě<sup>45</sup>. Jak bylo výše předvedeno, v takovou chvíli už neplatí, že by se moderantismus pouze soustředil na věcnou a neosobní stránku života, nýbrž sám život v moderantní nadcivilizaci se zvětňuje a odosobňuje. Motiv zvětnění a dominance

---

<sup>45</sup> Co je to podle Patočky „nepravdivost“, bude ještě níže vyloženo.

techniky, který byl výše zmíněn jako jeden z rysů nadcivilizace, je zahrnut do extrému. Jak říká Marek Skovajsa, dochází k tomu, že je původní nábožensko-politický liberalismus nahrazen liberalismem hospodářským. „Tento posun pro Patočku znamená především vývoj směrem ke společenské atomizaci a stále silnějšímu prosazování egoistických postojů a hodnot, které Hegel a po něm ještě hlasitěji Marx kritizovali v pojmu občanské (popř. buržoazní) společnosti.“ (Skovajsa 2009:13)

Jak ale uvidíme níže v popisech Jana Patočky i Eugena Rosenstocka-Huessyho, moderantismus, aby byla ona naděje naplněna, bude muset překonat následující potíže, které jsem z děl obou autorů vybral jako hlavní momenty krize moderní společnosti na Západě.

## **4. Hlavní body krize moderantní formy nadcivilizace**

Můj popis bude mít opět ambici předvést paralelně Patočkovu i Rosenstock-Huessyho pojetí. Tentokrát však chci postupovat tím způsobem, že u jednotlivých bodů nejprve předložím Patočkovy poznámky, které následně doplním Rosenstock-Huessyho odpovídajícím popisem konkrétních problémů. Patočkovu diagnózu krize moderantismu se tak pokusím doplnit Rosenstock-Huessyho deskripcí situace v Prozatímní Americe<sup>46</sup>.

### **4.1 První bod**

#### **Ztráta původního postavení a iluze bezpečí**

Když jsem výše z Patočkovy a Rosenstock-Huessyho práce abstrahoval některé základní rysy nové společnosti, patřily mezi ně i „globalizace hospodářství“ a „univerzalita“. Právě v těchto charakteristikách, tedy ve schopnosti šířit se po celém světě a být tak vskutku univerzální, můžeme spatřovat příčinu prvního bodu krize západní společnosti.

---

<sup>46</sup> Pro dokreslení Rosenstock-Huessyho příkladů z Prozatímní Ameriky pak v poznámkách pod čarou uvádím několik momentů z díla kritizovaného amerického pragmatika Johna Deweyho, což by mělo přispět k objasnění čtyř popisovaných bodů krize moderní společnosti. Je potřeba dodat, že poznámky z knih Johna Deweyho jsou jen náznakem a dílo tohoto autora by samozřejmě vyžadovalo hlubší prozkoumání. Berme je tedy pouze jako drobné dokreslení, nikoliv jako kompletní vypracování daných otázek v kontextu Deweyho díla – to by si zasloužilo samostatnou práci.

MODERANTISMUS: V Patočkově textu je klíčová poznámka, že ona univerzalita je v rozporu s evropskou lokalizací a centralizací moderantní nadcivilizace. Z popisu českého filosofa vyplývá, že čím více se bude nadcivilizace šířit po celém světě, tím více bude klesat význam Evropy (a jejího amerického annexu) jakožto centra moderní společnosti, ze kterého celá nadcivilizace původně vzešla. Patočka to vystihuje slovy: „Evropa, vypracovavší koncepci nadcivilizační, překonává a ruší se sama.“ (1996:270)

Patočka upozorňuje na nevyhnutelnost situace, kdy ostatní části světa zatouží po stejné účasti na nadcivilizaci a budou se stavět proti současnému privilegii Evropy (a Ameriky) - každý se bude chtít na nadcivilizaci podílet, nikoliv být jen jejím objektem. Například celý radikalismus lze podle Patočky vlastně chápat jako snahu Ruska postavit se moderantnímu Západu (1996:270). Patočka pak dále popisuje, že spolu se vstupem mimoevropských subjektů do dějin hrozí Evropě a Americe - tedy místům, kde se původně moderantní forma nadcivilizace rozvinula - ztráta hospodářské, politické a kulturní hegemonie, neboť tyto nové subjekty získávají ekonomickou moc, kapitál i demografickou převahu<sup>47</sup> (1996:271). Západní společnost v této situaci působí poněkud bezradně. Moderantní nadcivilizace jako by tak doplácela na to, že „vítězila příliš snadno, takže odvykla jevu a faktu boje. Stojí před ním nyní v bezradnosti.“<sup>48</sup> (1996:272)

Dalším podstatným rysem moderantní nadcivilizace, který je s touto situací spojen, je podle Patočky skutečnost, že společnost si během 19. věku zvykla na „život plný bezpečí“<sup>49</sup>, neboť v té době byl její monopol neohrožen a nové země ještě nebyly industrializovány.

---

<sup>47</sup> Pozornost si zaslouží i skutečnost, že Patočka varuje před nepříznivým demografickým vývojem – upozorňuje, že populační přírůstek Evropy a Ameriky bude v budoucnu jen zlomkem přírůstku celosvětového, což jen zapadá do obrazu ztráty původního postavení. K tomu je třeba dodat, že Patočka byl z evropského pohledu vlastně ještě optimistou, neboť světovou populaci na konci 20. Století odhadoval na 3,3 miliardy (1996:272).

<sup>48</sup> Z výše řečeného bych rád zdůraznil jeden rys, se kterým se setkáváme u obou autorů. Tento společný znak si dovoluji označit jako strach z přehnaného pacifismu. U Patočky na tento motiv naráží Marek Skovajsa, když říká, že Patočka krizi liberalismu spojuje s „upadající schopností západních společností ubránit vlastní svobodu a nezávislost vůči agresivním sousedům“ (2009:14). Domnívám se, že tento motiv se zejména váže k problému atomizovaného individualismu, kterému se budeme věnovat níže, neboť neschopnost bránit své zájmy pravděpodobně vyplývá z rozštěpení na nespočet zájmů soukromých. Vedle toho je třeba spolu se Skovajsou dodat, že vedle toho je u Patočky jasná kritika militarizace společnosti (tamtéž). V případě Rosenstocka-Huessyho bude tento rys neschopnosti obrany vlastních hodnot naznačen níže zejména v jeho poznámce o odporu vůči válce, který dnes v Americe sílí.

<sup>49</sup> Později bude v této práci rozebráno kontrastní tvrzení Ulricha Becka, který společnost konce 20. století označuje naopak jako „rizikovou“ (Beck 2004:25nn).

Západní moderantní společnost tak ztratila orgány společenské energie a rizika, nechala je zakrtnět. Podle Patočky tu život postrádá „tonus“, který v nás vyvolává odpovědnost, člověk postrádá vědomí, že jsou věci, „kterých není možno strpět bez rizika života, a že tyto věci jsou zde.“ (1996:272)

Patočka tak neváhá přirovnat dnešní situaci k té, ve které se nacházel antický svět před svým pádem: „Také moderní společnost stojí dnes v podobné situaci jako římské impérium.“ (1996:267) Na jedné straně je zde totiž vnitřní anarchie a na straně druhé vnější expanze hospodářské povahy. Náš svět tedy musí hledat možnost vlastní rekonstrukce a regenerace (tamtéž).

**PROZATÍMNÍ AMERIKA:** Poznámky ke specifickému postavení míst původního rozkvětu moderantní nadcivilizace a k prvním náznakům ztráty tohoto výjimečného postavení nalezneme v případě Ameriky i v textu Rosenstocka-Huessyho. I on totiž, především v kapitole *John Dewey* věnované vzestupu amerického pragmatismu, upozorňuje, že moderantní nadcivilizace, tedy v jeho případě Prozatímní Amerika, usnula na vavřínech svého výjimečného postavení: „V letech 1890 až 1940 se Amerika uzavřela sama do sebe.“ (1966:51) Rosenstock-Huessy tím naráží na moment uzavření amerického pohraničí, ke kterému došlo právě na konci 19. století<sup>50</sup>.

Avšak v kontrastu s tím autor upozorňuje, že ten poklidný vnitřek, ve kterém dnes může být rozvíjena pragmatická filosofie, byl dříve založen náboženstvím a válkou a stojí na hrdinských činech předků, vůči kterým má dluh. Tyto skutečnosti však Amerika podle Rosenstocka-Huessyho ignoruje a prostřednictvím „deweysmu“ se snaží žít ve „vědeckém, tiše fungujícím, vše zahrnujícím, kooperujícím, neosobním a bezbolestném“ řádu (tamtéž). Zrození této filosofie podle Rosenstocka-Huessyho odpovídá „neuvěřitelné situaci bez nebezpečí z ciziny, kdy stačilo jen se valit dál v prostoru jakožto důkaz pokroku“, která v té době v Americe panovala (1966:46). Rosenstock-Huessy dokonce naznačuje, že zde existuje

---

<sup>50</sup> Za významný okamžik v tomto ohledu Rosenstock-Huessy považuje uzavření amerického pohraničí, tzv. „Divokého západu“, ke kterému došlo ve druhé polovině devatenáctého století. Divoký západ přestal být divoký, nastal konec svobodného osadnictví a dříve volná země se proměnila v chráněné parky: „Z divočiny se stal Yellowstonský park. Grand Canyon byl civilizován. Amerika vyvěsila svůj štít: tady jsme doma“ (1966:51).

určitá paralela mezi současnou americkou izolací a situací Číny, která se dříve skrývala za Velkou zdí (tamtéž)<sup>51</sup>.

Popis výsledku tohoto stavu můžeme v Rosenstock-Huessyho díle najít v kapitole *Our Invasion by China (Zaplavení Čínou)*, kde konstatuje, že v Americe se vedle tradiční bojechtivosti začíná prosazovat i dříve nevídaný prvek pacifismu. Ten je podle Rosenstocka-Huessyho reprezentován zejména výše zmíněnými pragmatickými představami o hladce fungující společnosti. V Americe se tak postupně rozvíjí představa o odpudivosti války. V souvislosti s tím zde Rosenstock-Huessy upozorňuje, že tyto inspirace čerpá pragmatismus právě z východu, tedy z čínského konfucianismu, přičemž sami Číňané dnes, v kontrastu s americkým odporem k válce, naopak vedou svou první nadšenou národní válku. Na závěr této úvahy se tedy Rosenstock-Huessy s obavami ptá: „Je možné, že si Východ a Západ vyměnily role?“ (1966:42)

Jako představitele onoho poklidného a od reality odtrženého života jsem z Rosenstock-Huessyho popisu Prozatímní Ameriky vybral americké předměstí, kterému je v knize věnována celá kapitola *Suburb (Předměstí)*: Život na předměstí je podle Rosenstocka-Huessyho odtržený od skutečnosti, neboť se vyhýbá bolesti a konfliktu. Je to tedy podle mého soudu ten druh prostředí postrádající životní riziko, který byl výše popsán s pomocí Jana Patočky, byť český filosof mluvil spíše na obecné rovině, zatímco německý myslitel se snaží ukázat konkrétní příklad z běžného života. Rosenstock-Huessy předvádí, že předměstský život je zvláště izolován od veškerých jevů, které by mohly narušit jeho klid - lidé zde nepoznají ani narození ani smrt, neboť děti se rodí kdesi v porodnicích a stejně tak nemocní lidé umírají někde v ústraní (1966:12n.). Jenže, jak Rosenstock-Huessy zdůrazňuje, právě během těchto výjimečných okamžiků jako jsou narození a smrt, se výrazným způsobem formuje osobnost člověka. Výsledkem této zvláštní izolovanosti předměstí je tak skutečnost, že život je zde pruderní, sterilní a netečný. To, co zde zbývá, nazývá Rosenstock-Huessy předměstskou mentalitou, která nezná opravdové pocity, neví nic o sténání, naříkání, křičení, tancování, pláči a zpěvu: „Mentalita je to, co zbude z duše, když odstraníte klíčové zkušenosti, které přinášejí ovoce v pevnějších a živějších mezilidských vztazích.“ (1966:13)

---

<sup>51</sup> Rosenstock-Huessyho kritice velmi dobře odpovídá poznámka Ulricha Becka: „Žádná zeď nemůže země centra uchránit před humanitárními katastrofami, k nimž dochází v jiných částech světa. Nová civilizační sebeohrožení nerozlišují mezi rasami, národy nebo kontinenty.“ (2007b:18)



Předměstský člověk je tedy ve výsledku ustrašený: „Chová se bezpečně, jen minimálně zaujímá postoj a nikdy nejedná na žádné frontě bez postranních úmyslů.“<sup>52</sup> (1966:14)

Na předměstí Prozatímní Ameriky tedy můžeme v Rosenstock-Huessyho konkrétním popisu sledovat, jak se nová společnost snaží vytvořit iluzi bezpečí. Výsledkem je však jen podivný izolovaný svět, ve kterém vládne filosofie přizpůsobení, zlaté střední cesty: „žádné skutečné vzrušení, žádnou skutečnou zbožnost, žádný skutečný boj, žádnou skutečnou lásku“ (1966:14).

## 4.2 Druhý bod:

### Nepřavdivost a popření původu (intelektualismus)

Výše předložený bod nám na příkladech z děl obou autorů ukázal, že západní společnost díky své dřívější dominanci získala jisté výsadní postavení. V rámci tohoto postavení se pak rozvíjí i moderní společnost, která však, jak níže uvidíme, ztrácí porozumění pro původní síly, které Západu pomohly výsadní pozici získat, což považuji za další podstatný bod krize nové společnosti.

MODERANTISMUS: U Patočkova popisu moderantní formy nadcivilizace můžeme tento motiv sledovat v konstatování, že se moderantní nadcivilizace upjala k hodnotám občanské společnosti v Hegelově smyslu a je civilizací především „hospodářských hodnot“ a „soukromých práv“ (1996:273). Podle Patočky z toho můžeme vyvodit, že v moderantismu převažuje jednak individualismus, čemuž se budu zvlášť věnovat níže ve čtvrtém bodu nazvaném *Atomizovaný individualismus*, a dále intelektualismus, na což se chci zaměřit nyní.

U intelektuála<sup>53</sup> se podle Patočky snoubí dvojí: jednak propadá peněžnímu a hospodářskému hodnocení, zároveň ale neztrácí smysl pro intelektuální hodnoty (jako je např.

---

<sup>52</sup> Dovolím si říci, že Rosenstock-Huessyho předměstský člověk je protikladem toho, co bychom nazvali osobou. Rosenstock-Huessy tak potvrzuje varování Jana Sokola, že osoba se v moderní společnosti stává „ohroženým druhem“ (Sokol 2002:15nn).

<sup>53</sup> Patočkovo vykreslení postavy intelektuála můžeme najít v jeho textu *Duchovní člověk a intelektuál* a v náčrtku *Duchovní člověk*. Patočka zde intelektuála ukazuje jako toho, kdo „předpokládá bezprostřední přitakání životu“ (2002b:487) a liší se tak od duchovního člověka, který si je vědom problematičnosti světa a podle toho se k němu i staví (2002a:367). Rozdíl mezi duchovním člověkem a intelektuálem pak Patočka vykresluje jako rozdíl mezi věcí a jejím stínem, mezi filosofem a sofistou, mezi Sókratem a Protágorem (2002a:355nn.).

„věda pro vědu“). Patočka to demonstruje na příkladu velkých průmyslníků, jako je Rockefeller, kteří se své hospodářské aktivity snažili vyvažovat například zakládáním všemožných nadací apod. Intelektualismus je tedy podle Patočky „luxus života v bezpečí“, sám se „ospravedlňuje“ a „vychutnává“ (1996:273). Avšak zároveň je pak takový život rozporuplný, neboť „na jedné straně máme směřování k úzkým, denním a osobním cílům, ztrátu celku společenského ze zřetele (...) na druhé směřování k těmto ‚autonomním‘ hodnotám,“ (tamtéž).

Vedle intelektualismu však u Patočky můžeme nalézt ještě jeden motiv, který vypovídá o vnitřní rozporuplnosti moderantní nadcivilizace na Západě: moderantismus podle Patočky upadá do nepravdivosti. Ta podle něj spočívá v tom, že „člověk nejen žije odvrácen od svého původu, nýbrž že na svůj původ zapomíná a domnívá se, že vystačuje a vystačí bez něho“ (1996:298). Patočka pak konstatuje, že tato nepravdivost v podobě celkové nesmělosti se již dříve objevila v řadě historických forem jako jsou například šosáctví, maloměšťáctví, pedantismus, sebeohlušování prací atd. Podstatou této nepravdivosti je podle Patočky nevidomost, která může mít svůj původ „v neochotě vidět vůbec pro bolestnost a obtížnost situace v celku“ nebo z vidění pouze částečného a neschopnosti přes tuto „fascinaci částečným“ zahlédnout svou „lidskou situaci v celku“ (tamtéž). „Domnělý atomismus“, o kterém bude řeč níže, je pak jedním z projevů této nepravdivosti (1996:297).

Spolu s tímto odvratem od vlastní minulosti pak podle Patočky hrozí nebezpečí „vnitřní barbarizace“, která však nespočívá v návratu k agrarizaci a primitivismu, nýbrž přichází ze strany technické civilizace samé, která se zaměřuje na přírodu a odvrací se od člověka (1996:267).

**PROZATÍMNÍ AMERIKA:** Pro předvedení motivů intelektualismu, popření původu a nepravdivosti v textu Eugena Rosenstocka-Huessyho je potřeba představit americký pragmatismus Johna Deweyho<sup>54</sup>. Pragmatismus zrozený z americké uzavřenosti autor přirovnává k čínskému konfucianismu, který se zrodil za Velkou zdí (1966:46), a upozorňuje, že tento myšlenkový směr, který se vzdává křesťanského dědictví, je pro Ameriku zhoubou.

---

<sup>54</sup> John Dewey (1859-1952), který od roku 1894 působil na nově vzniklé Chicagské univerzitě, se proslavil zejména svou pragmatickou filosofií a reformami v oblasti výchovy a vzdělání. Spolu s Charlesem S. Piercem (1839-1914) a Williamem Jamesem (1842-1910) bývá Dewey považován za zakladatele pragmatismu. Nicméně Rosenstock-Huessy dává najevo, že Deweyho myšlení se od postojů Williama Jamese značně odlišuje, neboť James si podle něj, na rozdíl od Deweyho, uvědomoval, že Prozatímní Amerika je jen mezidobím, věděl, že má Amerika dluh vůči své tradici (1966:51).

Přináší podivně sterilizovaný život, který je ve vztahu k budoucnosti impotentní: „Filosofie minimálního života by nikdy neumožnila vytvořit jediné umělecké dílo, jedinou píseň, jediný objev, jedinou svobodnou ústavu. V budoucnosti, kterou obhájí, by se kvůli naprosté opatrnosti nenarodily žádné nové děti, kvůli strachu z bolesti by v ní nikdo neprožíval smutek a kvůli obavám ze zastaralosti by v ní nebyla opatrována loajalita.“ (1966:14)

Na základě Rosenstock-Huessyho popisu se domnívám, že právě americký „pragmatik“ by mohl být vedle Patočkou uvedených „šosáků“ či „maloměšťáků“ dalším dějinným typem života v nepravdivosti.

Rosenstock-Huessyho výklad amerického pragmatismu první poloviny 20. století se odvíjí od postavy Johna Deweyho. „Sám Dewey,“ říká Rosenstock-Huessy (1966:46), „je prostě křesťanský liberál, který odmítá mluvit o své víře.“ Nacházíme tak zde motiv vnitřního rozporu, který je tvořen setkáním staré a nové společnosti. John Dewey byl podle Rosenstocka-Huessyho vychován v duchu původních křesťanských hodnot: „Principy jeho vlastní výchovy a přesvědčení, které jeho život obsahuje, patří do éry křesťanské reformace, zatímco jeho činnost a vliv spadá do Prozatímní Ameriky a do doby Održení od naší epochy“ (1966:43). Sám Dewey tedy podle Rosenstocka-Huessyho nikdy nepodstoupil vliv odosobněných sil moderního světa (1966:44). Svě „zdravé dědictví“ však bere americký pragmatik jako samozřejmost, považuje ho za součást lidské přirozenosti a „nikdy nemá slova vděčnosti pro síly, které mu daly pevnost, jednotu a celistvost“ (1966:44). Ačkoliv tedy podle Rosenstocka-Huessyho Dewey mnohé dluží starým hodnotám, sám se jich vzdává, zakládá „systém agnostické etiky a morálky“ (tamtéž) a opouští náboženství jako „zkamenělý prales“<sup>55</sup> (1966:45).

---

<sup>55</sup> Rosenstock-Huessyho kritiku ohledně opuštění náboženství lépe pochopíme, pokud si představíme Deweyho koncept „sociální inteligence“. Ten John Dewey předkládá například v díle *Liberalism and Social Action* (1935), kde tuto inteligenci definuje jako „obrat minulé zkušenosti ve znalost a projekci této znalosti do idejí a záměrů, které očekávají, co se stane v budoucnosti, a které ukazují, jak zrealizovat to, po čem toužíme“ (1987:37). Naše inteligence se tak podle Deweyho stává metodou, s jejíž pomocí můžeme vyřešit všechny problémy, ať už osobní či kolektivní. Stačí, když budeme čerpat ze svých znalostí abstrahovaných z minulých zkušeností a používat dříve vytvořené zvyky. Jedinou podmínkou je, že tyto znalosti a zvyky musí být upravovány tak, aby odpovídaly současným podmínkám (tamtéž). A právě z toho podle mého soudu pramení Deweyho kritika náboženství. Ve své práci *The Public and Its Problems* (1927) totiž John Dewey poznamenává, že dokud se převažující společenská mentalita domnívala, že náboženská víra na jedné straně a bezvěrectví na straně druhé mají na společenství nějaký relevantní dopad, náboženství muselo být významnou veřejnou záležitostí (1984:266). Dnes je tomu ale podle Deweyho jinak a jak můžeme vidět v jiném jeho díle, *Individualism Old and New* (1930), náboženství o svou pozici přišlo: „Oddělení církve a státu bylo následováno oddělením náboženství

Při hledání patočkovské nepravdivosti pak v Rosenstock-Huessyho textu můžeme nalézt i motiv fascinace částečným, kdy pro oslepení novými hodnotami nejsou pragmatici schopni vidět své staré kořeny: „Pro všechny tyto pravdy, které přicházejí do života jediné, když je cítíme jako nové hodnoty, a pro svoje vlastní dědictví vroucí víry, o kterém byla řeč výše, neztratil Dewey skutečně nikdy jediné slovo.“<sup>56</sup> (tamtéž)

Motiv nepravdivosti se však v Prozatímní Americe nevyskytuje jen u pragmatických intelektuálů. V Rosenstock-Huessyho textu ho můžeme dále nalézt v kapitole *The New Nature of Sin (Nová přirozenost hříchu)*. Zde je opět nutné připomenout rozdíl mezi člověkem minulé dekády, kdy domácnost byla ekonomickou jednotkou a svobodný řemeslník měl obživu ve svých rukou, a moderní dobou, kdy je člověk podřízen globálním ekonomickým silám, které ho např. zaměstnávají v továrně. Moderní člověk se podle Rosenstocka-Huessyho stal vlastní karikaturou, neboť v ekonomickém provozu ztratil vládu nad interakcí mezi svými slovy (která jsou jen prázdným řečením bez efektu) a svými činy (které už mu v moderním provozu nepatří). Hřích, který spočívá právě v protikladu mých slov a činů, však nezmizel, nýbrž se stal kolektivním: „Ten samý doktor nebo továrník nebo mechanik nebo učitel, který je tak krotký, dobrý a přepracovaný, že nemá čas ani příležitost hřešit, náleží k jedné nebo druhé hřešící skupině. Náleží k profesní skupině, bloku či lobby. Oni hřeší pro něj. A doma se on a jeho žena stávají oběťmi všeho, co činí společnost.“ (1966:30)

---

a společnosti.“ (1984a:71) Můžeme tedy konstatovat, že náboženství tak pro Johna Deweyho přestalo hrát relevantní společenskou roli, což vysvětluje Rosenstock-Huessyho slova.

<sup>56</sup> Tuto nepravdivost pragmatiků, o které Rosenstock-Huessy hovoří, se pokusím předvést přímo na jednom díle Johna Deweyho. V knize *A Common Faith* (1934) autor demonstruje snahu na jedné straně zachovat křesťanské plody (v tom můžeme vidět i rys jistého zbytku intelektuálního smyslu pro tyto hodnoty, o kterém výše hovoří Patočka) a na straně druhé se zároveň macešsky zbavit křesťanství samotného. Dewey zde rozlišuje mezi pojmy „religion“ a „religious“ (1986:8) a má v úmyslu oddělit „náboženství“, které podle něj představuje určité penzum institucionalizovaných věr a praktik (tamtéž), od toho, co je „náboženské“, tedy od jistých hodnot, které podle něj s tímto institucionalizovaným systémem ve své skutečné podstatě nemají nic společného, ačkoliv si je s ním často spojujeme (1986:19). Dewey se podle mého soudu vlastně snaží jistým způsobem racionalizovat či sekularizovat některé náboženské prvky. Ukazuje, že „náboženský“ aspekt života považuje za specifickou součást naší zkušenosti, ze které sice náboženství vycházejí, avšak která se samotným náboženstvím (tj. institucionalizovaným, organizovaným apod.) nemá nic společného. Tyto hodnoty podle Deweyho existují samy o sobě (1986:33). Že je označíme jako „náboženské“, to je vlastně jen naše osobní rozhodnutí, které z těchto skutečností samých nijak nevyplývá. „Fatalisté to nějak pojmenují, křesťanští vědci zase jinak a ti, kteří odporují nadpřirozeným silám, zase jinak.“ (1986:10) Deweyho záměr je tedy emancipovat tento aspekt naší zkušenosti od všech věr a praktik. „Náboženské faktory zkušenosti byly, pravděpodobně kvůli strachu, vtaženy do nadpřirozených kanálů a tím byly zatíženy nemístným břemenem.“ (1986:19)

Jinými slovy, člověk moderní doby je podle Rosenstocka-Huessyho natolik svázán s určitou partikulární částí světa, že nemůže svůj život vidět v celku. Domnívám se, že tak upadá do něčeho, co bychom slovy Jana Patočky mohli nazvat právě jako „nepravdivost“.

### 4.3 Třetí bod:

#### Náhrada metafyzické substance vědou a technikou

Dalším bodem krize západní společnosti je náhrada metafyzické substance. Tato náhrada má podle mého soudu souvislost především s výše zmíněnými rysy sekularizace a dominance vědy a techniky. Rovněž je zde spojitost s předcházejícím bodem, kde jsem uvedl, že se člověk odvrátil od svého původu.

MODERANTISMUS: Podle Patočky je podstatným znakem moderantní nadcivilizace její metafyzická distinkce. V rámci jejího vývoje můžeme sledovat odvrát od metafyziky - už od 16. století a Descartovy vědecké revoluce se moderní lidstvo snaží o výměnu metafyzické křesťanské substance za substanci moderní. Patočka dále ukazuje, že pokus o proměnu metafyzické substance nejprve vedl ke snaze učinit z křesťanského Boha substanci naší jistoty. Jeho úlohu však nakonec převzaly vědecké disciplíny a techniky, které jsou onou moderní substancí. Tamtéž Patočka dodává, že moderní substancí se myslí něco, co máme za „jisté, pevně disponovatelné a vypočitatelné“ (1996:282).

PROZATÍMNÍ AMERIKA: Již dříve jsem se v této práci odkazoval na Rosenstock-Huessyho prohlášení, že vědy jsou považovány za triumfální příklad moderního pokroku. Ta zmínka pochází z kapitoly *Science and the Christian Era (Věda a křesťanská epocha)*, kde Rosenstock-Huessy dále rozvíjí motiv dominance moderní vědy, kterým jsem se již zabýval v předchozí kapitole. Upozorňuje zde, že věda v dnešní době nahradila magii a pověry jen díky tomu, že od křesťanství přejala víru v pokrok a sílu bojovat proti bludnému kruhu našich zvyků. Jenže, jak poznamenává Rosenstock-Huessy, vědci dnes díky mýtu čistě vědeckého pokroku podleli iluzi, že se věda může rozvíjet bez ohledu na společnost, jejíž je součástí<sup>57</sup> (1966:84).

---

<sup>57</sup> Abychom poznámce o pokroku správně porozuměli, doplňuji, že podle Rosenstocka-Huessyho přišla sekularizace pokroku v 18. století s Condorcetem (1966:76nn.). Condorcet (1743-1794) se podle něj ve svém díle *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) pokusil distancovat od náboženské

Problém náhrady metafyzické substance vědou pak podle Rosenstocka-Huessyho ohrožuje vědu samou, neboť věda se podle něj bez metafyziky neobjede. Ztratí-li vědy své centrum, hrozí jejich zvrhnutí: „Vědy bez filosofie jsou jako výplet kola bez středu.“ (1966:85)

V Rosenstock-Huessyho výkladu jsme tak dále svědky situace, kdy se věda pomalu stává jedním z mnoha bohů moderní společnosti: moderní člověk podle něj není ani tolik bezbožný, jako je spíše polyteista. Prozatímní Amerika v rámci své sekularizace upadá do řady pohanských idolatrií - a věda se svým automatickým pokrokem je jednou z nich<sup>58</sup> (autor jmenuje i umění, sex, rychlost či socialismus) - kterým se dnes obdivujeme stejně, jako se dříve pohané klaněli svým bohům (1966:96).

Tento výběr z Rosenstock-Huessyho textu dokládající náhradu metafyzické substance si dovolím uzavřít následujícím citátem, který snad plně vystihuje obrat, který tato proměna znamenala: „Dnes je v módě hanět víru a náboženství.“ (1966:98)

---

kontinuity a chtěl založit ideál pokroku vycházející z čistě sekulárního humanismu. Rosenstock-Huessy však upozorňuje, že se držel představy pokroku v singuláru. Pokusil se tedy pouze rozšířit pokrok církve a státu i do oblastí umění a věd. Všechny tyto pokroky tedy byly pouze multiplikací jednoho pokroku. Avšak původní distinkce mezi jedním pokrokem v singuláru a jeho multiplikací v plurálu se v moderní společnosti vytratila. Jenže, jak Rosenstock-Huessy varuje, „pokroky nejsou zárukou pokroku“ (1966:78). V Prozatímní Americe tak můžeme být svědky toho, že lidé podléhají kouzlu jednotlivých pokroků a nevidí jim přitom absence pokroku celkového.

<sup>58</sup> Tuto roli vědy, o které Rosenstock-Huessy hovoří, můžeme pro lepší porozumění opět doplnit příkladem z Deweyho díla *A Common Faith*, kde autor hovoří o „revoluci v pozici intelektuální autority“. Věda jakožto intelektuální autorita nahradila náboženství. Dewey v souvislosti s tím neskrývá entuziasmus: „V této revoluci je každá porážka jen impulsem k dalšímu zkoumání a každé vítězství pak otevírá dveře k dalším objevům, a každý objev je semeno zaseté v půdě inteligence, ze kterých rostou nové rostliny s čerstvými plody.“ (1986:23) Novým ideálem se stává vědecká metoda, která je díky společnému výzkumu (založeném na pozorování, experimentu, záznamu a společné reflexi) jedinou jistou cestou k dosažení pravdy (tamtéž). Naše znalosti a rozumění přírodě se podle Deweyho změnilo. „Geologické objevy vytlačily mýty o stvoření“, „biologie revolucionalizovala koncepci duše a mysli, která zabírala místo v centru náboženských věr“, „antropologie, historie a literární kritika přinesly radikálně odlišnou verzi historických událostí a osobností, na kterých křesťanské náboženství stavělo“, „psychologie nám právě otevírá přirozená vysvětlení fenoménů, kterým byl dříve přisuzován nadpřirozený původ.“ (1986:22) Dewey tedy konstatuje, že náboženství už nadále není tím, co zjevuje pravdu a věda rozbila dřívější dualismus, který ve vztahu mezi člověkem a přírodou dlouho panoval (1986:27).

## 4.4 Čtvrtý bod:

### Atomizovaný individualismus

Výše jsem již několikrát naznačil, že nová společnost je především společností individualismu. Atomizovaný individualismus je tedy posledním bodem krize západní společnosti, který se pokusím jak v Patočkově popisu moderatnismu, tak v Rosenstock-Huessyho analýze Prozatímní Ameriky doložit.

MODERANTISMUS: Dříve již bylo naznačeno, že význačným rysem moderantní nadcivilizace je liberalismus. Ten zde podle Patočky původně představoval navázání na stoicismus a křesťanství a hledal základní lidské svobody a práva, nicméně nakonec se proměnil v atomizovaný individualismus (1996:275). Z individuality se podle něj stává „autonomní světská bytost“, která je jako pomyslný „atom“ (1996:292). Patočka k tomu dále poznamenává, že tento egoistický systém, který věří v „přirozenou harmonii soukromých zájmů“ a „automatický růst všeobecného blaha na základě soukromé vypočítavosti“<sup>59</sup> se ukazuje jako optimistická iluze (1996:293). „Kapitulace vší niternosti může tu sice vést k obrovité společenské konstrukci, v níž se každý cítí jen nesamostatným momentem, ale právě proto nemůže mít nikdy pocit plnosti a celkovosti, který je vlastním obsahem štěstí.“ (1996:294) Každá společenská technika organizace „objektivně společenských sil“ totiž podle Patočky stejně vede jen k další mechanizaci celého života a jen tak posiluje celkový úpadek, celkovou „společenskou dekadenci“ (1996:295). A právě tento druh využití racionality, který se v kapitalismu prosazuje, vede podle Patočky k „mechanizaci, spoutání a odlidštění člověka“ (1996:275).

---

<sup>59</sup> Zde Patočka nepochybně naráží na pasáž z díla Adama Smithe *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* z roku 1776 (česky 1958: *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*), kde autor zmiňuje často citovanou ideu „neviditelné ruky“, která přirozeně zaručí harmonii společnosti, ve které každý sleduje své vlastní zájmy: „Ani mu zpravidla nejde o to, aby prospěl zájmu veřejnému, a nebývá si toho ani vědom, jak mu prospívá. Tím, že podporuje raději výrobu doma než výrobu cizí, sleduje jen své vlastní zabezpečení, a tím, že tuto výrobu řídí tak, aby její produkt měl co největší hodnotu, sleduje jen svůj vlastní zisk; jako v mnoha jiných případech, vede ho tu jakási neviditelná ruka, aby napomáhal k dosažení cíle, o který mu vůbec nejde. A to, že jemu o nic takového nejde, nemusí být vždy společnosti nějak na újmu. Tím, že jde za svým vlastním zájmem, prospěje mnohdy zájmu společnosti vydatněji, než když mu chce opravdu prospět. Nikdy ještě, pokud vím, neudělali mnoho dobrého lidé, kteří předstírali, že provozují nějakou činnost pro dobro společnosti.“ (Smith 1958:35)

PROZATÍMNÍ AMERIKA: Když jsem výše podal Rosenstock-Huessyho popis předměstského člověka, předložil jsem tím jen polovinu autorovy analýzy. Rosenstock-Huessy totiž ukazuje, že život v Prozatímní Americe ztrácí jednotu, člověk je zvláště rozštěpen mezi výše popsaný „domácí“ život na předměstí a „pracovní“ život v továrně (1966:21n.). Práce v továrně tedy tvoří druhou polovinou lidského života v Prozatímní Americe a Rosenstock-Huessy ji důkladně popisuje v kapitole *Factory (Továrna)*. Člověk každý den opouští předměstský svět rodinného života a vyráží za prací<sup>60</sup>. Zde už má jeho život úplně jinou povahu. Ale i tady dochází k potlačování důležitých životních elementů – z továrního prostředí je vytěsněna inspirace, která přísluší jen několika vědcům, inženýrům a manažerům. V industriálním pracovním systému se z lidí stávají „pracovní jednotky“, se člověkem je jednáno jako s neživým objektem, není osobou, ale funkcí (1966:15n.). Rosenstock-Huessy ho doslovně charakterizuje jako „zub v soukolí“, který je nahraditelný, což dokazuje směnné střídání pracovníků, ve kterém stejně jako Patočka užívá fyzikálního příkladu: „Dvě, tři nebo čtyři směny pracovníků tvoří pracovní molekulu, kterou musí management zaměstnat, a naplňují jeden dvacetičtyřhodinový den“<sup>61</sup>.“ (1966:16) Člověk tak

---

<sup>60</sup> Rosenstock-Huessy používá výrazu „commuter“, což je americký termín označující člověka, který každodenně dojíždí za prací (nebo za studiem) a zpravidla mu to trvá déle než hodinu. Tento fenomén vzniká zejména na předměstích, odkud člověk jezdí na pracoviště do města.

<sup>61</sup> Rosenstock-Huessy v díle *The Multiformity of Man* ukazuje, že další rovinou, na které moderní společnost ztrácí jednotu, je čas. Díky dělbě práce a procesům, které jsou s tím spojené, dochází k rozparcelování času. Dříve podle Rosenstocka-Huessyho odpovídal pracovní den rytmu lidského života (2000:8), práce jako celek se počítala na další časové úseky (měsíce, roky) a člověku tak bylo jasné, že se s ním počítá do budoucna (2000:17). Mohl pak podle toho svůj život i náležitě uspořádat. Jak ale Rosenstock-Huessy ukazuje, tento čas práce se v nové společnosti začíná zkracovat a rozdělovat: původní čas je nahrazen tzv. „průmyslovým kalendářem“, rok je zde rozpočítán na 365 stejných dní, z nichž má každý 24 stejných hodin, přičemž už vlastně nerozlišujeme mezi dnem a nocí, původní čas se změnil v čas produkce (2000:19). Moderní ekonomika podle Rosenstocka-Huessyho nepředpokládá, že by člověk potřeboval jakkoliv nahlížet do budoucnosti (2000:20). Jak jsme ukázali výše, tovární práce na směny už pak není založena na práci konkrétních lidí, nýbrž na hodinách práce vykonávaných anonymními pracovními jednotkami (2000:9). „Tento systém práce na směny prostoupil v posledních třiceti letech celý společenský život.“ (tamtéž) Hodiny lidské práce už tak podle Rosenstocka-Huessyho mezi sebou nemají žádnou souvislost a svět pracujících se stává jen sumou oddělených momentů, které jsou vyděleny z jeho běžného života (2000:22). Tento proces je zachycen i v Rosenstock-Huessyho knize *The Christian Future*. Práce už podle Rosenstocka-Huessyho není něčím, do čeho by se člověk vrhal ve svém životním čase, není místem, kde by mohla uzrávat jeho osobnost. Vytratil se vztah, který člověk k práci měl. Rosenstock-Huessy v té souvislosti připomíná, že dříve byla změna zaměstnání v životě člověka významným okamžikem. To už dnes ale neplatí: „Znám mechanika, který ve svých třiceti dvou letech prošel více jak padesáti zaměstnáními a mně známý mladý muž mě ujistil, že to není nic neobvyklého.“ (1966:18)



ztrácí svou přirozenost, učí se zapadnout do automatického pracovního provozu a když skončí jeho směna, zase z něj vystoupit. K tomu všemu se ještě přidává trend časté změny zaměstnání, což ještě umocňuje povrchnost a nezodpovědnost, s jakou přistupujeme k mezilidským vztahům. „Potkáváme za život tolik lidí, že nechceme riskovat, že bychom k někomu z nich byli skutečně vázáni.“ (1966:19) Jenže v důsledku toho je lidská osobnost nevyvinutá a zakrslá, neboť rozvíjet se může pouze díky smutku a radosti, který prožívá ve vztazích s druhými lidmi (tamtéž). Jak ale můžeme v Rosenstock-Huessyho popisu vidět, osobní vztahy s druhými lidmi jsou přesně tím, co společnost založená na atomizovaném individualismu postrádá.

Když se tedy pohledem Rosenstocka-Huessyho podíváme na člověka Prozatímní Ameriky, máme před sebou lidskou bytost, která je rozštěpená mezi dvě lokace. Tyto dva světy, předměstský a tovární, svět „otce od rodiny“ a svět „továrního dělníka“, jsou vzájemně nepřístupné, přísně oddělené. Člověk je rozštěpen mezi ně a ani v jednom z nich podle Rosenstocka-Huessyho není opravdový (1966:21n.).

Jaký je výsledek? Odpověď nalezneme v jiné pasáži, kde Rosenstock-Huessy říká, že moderní jedinec je „bezdomovec, bezradný, neosobní nomád, uvnitř poskládaný z nervních rozporů“, je opuštěným, je sám a nemůže sám sebe ospravedlnit vírou, neboť je „od přírody nevěřící“ (1996:40). Rosenstock-Huessy tedy trvá na tom, že dokud nebude člověk zbaven pouta samoty a nezakusí, jaké to je sdílet naději s druhými lidmi, nebude v něm možné probudit křesťanskou víru (1966:41). Tím už však předbívám do následující části, ve které se pokusím předložit, jak si oba autoři představují překonání této krize západní společnosti.

# IV

## PŘEKONÁNÍ NADCIVILIZAČNÍHO ÚPADKU

### 5. Kudy z toho ven?

V úvodu této práce byla zmíněna Weberova představa „železné klece“. Následně jsem prostřednictvím Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho vyložil, jak se člověk k něčemu, co bychom možná mohli „železnou klecí“ nazvat, výrazně přiblížil. Vzdal se totiž svých kořenů, odvrátil se od svého původu a společnost se plně podřídila moderní vědě, zvěcnělé technice, efektivitě výroby a růstu bohatství. S postupem času však člověk zjišťuje, že život v kleci není tím, po čem toužil.

„Nyní si přáli dostat se z toho ven,“ píše Rosenstock-Huessy na začátku své knihy *The Christian Future* (1966:6) a charakterizuje tím vlastně situaci člověka žijícího v nové společnosti, kterou můžeme považovat za upadající podobu moderantní formy nadcivilizace. Nechce tím podle mého soudu říci nic jiného, než že lidé lapení v kleci, kterou si sami vybudovali při honbě za efektivnější produkcí, by rádi nějak unikli. Ale mají kam? Je tu vlastně ještě nějaká naděje na proměnu a nápravu upadajícího moderantismu? To je téma této kapitoly.

Krise moderantismu již byla popsána v předchozí části mé práce, připomeňme si však ještě jednu situaci, ve které se člověk nachází: Rosenstock-Huessy upozorňuje, že americký člověk je rozštěpen mezi svůj předměstský a tovární svět. Pokaždé, když se setkává s jinými lidmi, jsou to vždy lidé z určitého společenského prostředí, stejné profese, stejného věku, sociální vrstvy atd. „Takový svět dusí naši duši a noří nás do prvotního hříchu společnosti – sebeobdivu našich zájmů roztříděných dělbu práce, kterou tento svět vyžaduje.“ (1966:23). Může však člověk těmto vlivům někdy uniknout? Dokáže někdy být „celý“? Lze nějak překonat současný atomizovaný individualismus, o kterém hovořil Patočka?

Rosenstock-Huessy popisuje pocity člověka, který každodenně dojíždí do práce. Ve chvíli, kdy je na cestě mezi předměstským domovem a továrním zaměstnáním, nachází tento

rozštěpený člověk sám sebe. Teprve tady, na silnici, když řídí svoje auto, se člověk cítí být celý: „Možná je velmi unavený. Všechno je v jednom ohledu stejné, toto unavené zvíře leží v tuto chvíli v samém středu. Když je na cestě do zaměstnání, mluví skutečný člověk sám k sobě.“ (1966:22)

Jak ale docílit toho, aby byl člověk takto „celý“, upřímný a sebejistý i jinde než při cestě do práce? Jak a kde má dosáhnout toho, aby byl jeho život, slovy Jana Patočky, pravdivý? Jak má překonat roztržičnost moderního světa? V předcházejících částech mé práce jsem společným pohledem Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho představil společnost konce 19. a počátku 20. století, zaměřil jsme se na její podobu, která se rozvinula na Západě, předvedl její krizi a nyní tedy zbývá poslední úkol: podívat se na možné kroky na cestě k řešení nastalé situace, které oba autoři naznačují. To je úkol poslední kapitoly tohoto oddílu.

## **5.1 První krok: Nabytí jednoty**

V předchozí kapitole již bylo vyloženo, že díky šíření nadcivilizace vznikají moderantismu značné potíže s udržení vlastního postavení v globalizujícím se světě. Je však třeba podotknout, že tento problém je úzce spjat i s dalším bodem krize moderantní nadcivilizace, kterým je atomizovaný individualismus. Společnost postrádající jednotu totiž může stěžít obstat při budování vlastního postavení. V prvním kroku překonání nadcivilizačního úpadku se tedy u obou autorů zaměřuji právě na otázku hledání vlastního postavení v nové době, která je úzce spojena s vědomím jednoty.

Jan Patočka upozorňuje na skutečnost, že Evropa musí v současné situaci „najít sama způsob univerzality a nedat si ji diktovat zvenčí“ (1996:271). Neboť pokud má dojít k přestrukturování světa a k univerzalizaci nadcivilizace v moderantním stylu, aniž by došlo k narušení vzdělaností a společenské kontinuity, je potřeba, aby se moderantismus sám zdisciplinoval a nabytí vědomí „společného osudu“, je potřeba vzdát se všech „zbytečných výhod a výsad“<sup>62</sup>. Moderantismus už tedy podle Patočky nemůže jako doposud uhýbat před

---

<sup>62</sup> Na tuto skutečnost upozorňuje i Zdeněk Pinc, když ve své přednášce *Deevoluce potřeb* (2009) navrhuje řešení celého problému na osobní rovině. Pro naši nadcivilizaci je totiž podle Pince typické, že v ní enormním způsobem narostly potřeby – dokonce se soustředíme na to, abychom neustále vymýšleli nové a následně je uspokojovali. Potřeby, jak jim rozumí francouzský filosof Emmanuel Lévinas, ze kterého Pinc vychází, jsou

otázkou smyslu, naopak, „musí mít jasně před očima cíl, kterým je převést svět ze stadia neuniverzální v univerzální“ (1996:281). Z toho můžeme vyvodit, že Západ se do jisté míry musí vzdát svých privilegií a jen díky tomu bude moci uhájít své postavení. Patočka vedle toho upozorňuje, že moderantismus musí projít něčím, co nazývá „mravní regenerací“ (tamtéž). Ukazuje, že takový postup je dnes pro moderantní nadcivilizaci otázkou života a smrti. „Musí odhodit každý zbytek pohodlí a dát se neodkladně do řešení všech velkých otázek v témž duchu obětavosti a sebezapření, který je u pramene každého civilizačního vzepětí.“ (1996:282)

Motiv jednoty jako léku na současnou situaci nalezneme i v díle Eugena Rosenstocka-Huessyho. Křesťanský myslitel proti sobě staví roztříštěnost, kterou spojuje s pohanstvím, na straně jedné a křesťanství, které nás sjednocuje, na straně druhé (1966:62n.). Postup křesťanské jednoty pak Rosenstock-Huessy interpretuje jako příběh spásy a rozděluje ho do tří fází – nejprve vítězí jediný Bůh nad mnoha falešnými bohy, potom je z mnoha rozdělených zemí a neobjevených území sjednocena jediná země a nyní konečně přichází na řadu třetí část, kdy má být ustaven jediný člověk navzdory všem rasám, třídám a věkovým skupinám (1966:114n.). Rosenstock-Huessy přímo říká: „Smyslem křesťanské epochy je skutečnost, že čas rozdělení se chýlí ke svému konci – započalo sjednocení lidstva.“ (1966:131) To je podle Rosenstocka-Huessyho i důvod, proč byla 2. světová válka válkou náboženskou. Hitler totiž zpochybňoval jednotu lidstva (1966:161).

---

totiž předmětné a se svým naplněním utichají. Onen oslavovaný ekonomický růst pak vlastně není ničím jiným než růstem našich potřeb a tedy i rostoucí nutností je uspokojovat, což si žádá i více peněz. Podle Pince nastává problém v tom, že v životě nezbývá prostor pro touhu, jejímž typickým příkladem je dobrota. Lévinasovská touha, která je neštěstím sytého, totiž přichází pouze k tomu, jehož potřeby jsou naplněny. Ale kdo dnes vlastně dokáže ten nekonečný zástup potřeb uspokojit? Řešením však podle Pince není askeze ani dobrovolná skromnost. O deevoluci potřeb hovoří jako o zamyšlení se nad tím, jestli bych neměl něco udělat se svými potřebami. Je tedy uvědoměním si toho, že „mám příliš mnoho potřeb a žádnou z nich nemám doopravdy“ a úvahou nad otázkou, „které potřeby opravdu potřebuji?“. A potom už je na jednom každém z nás, co s tím udělá. Ve stejnojmenném textu *Deevoluce potřeb* předneseném na konferenci k Patočkově konceptu nadcivilizace Pinc přímo říká: „Této zásadě říkám deevoluce potřeb, výchova k tomu, abychom potřebovali jen to, co opravdu potřebujeme. Které potřeby to jsou, na to už musí odpovědět v kvakerském smyslu každý sám za sebe a sobě, upřímně a bez zapřísahání a proklínání potřeb hříšných.“ (Pinc 2009:5)

## 5.2 Druhý krok: Obrození křesťanství

Dalším z krizových bodů, který musí být překonán, je náhrada metafyzické substance vědou a technikou. V tomto kroku se tedy pokusím předložit Patočkova a Rosenstock-Huessyho poznámky týkající se otázky opětovného nalezení prostoru pro křesťanství. To považuji za druhý podstatný moment překonání krize moderní společnosti.

U Patočky se nejprve musíme ptát, zdali je vlastně pro křesťanství v moderantismu vůbec nějaký prostor? Patočka totiž poznamenává, že „křesťanství předpokládá hloubku duchovního života, jakou moderní racionální civilizace neplodí“ (1996:268). Přesto se však český filosof domnívá, že křesťanství do moderantismu náleží, neboť povědomí zvláštního postavení člověka je podle něj hloubkou moderantní nadcivilizace. Problém spočívá v tom, že tuto hloubku moderantismus často ztrácí. V moderantní nadcivilizaci se totiž projevuje sklon nepřeceňovat morální ideje. Moderantismu je tak podle Patočky vlastní „skeptický pohled počítající s lidskou slabostí, pohodlností a složitostí“ (1996:260). Avšak přestože moderantismu hrozí ztráta morální páteře, může této hrozbě podle Patočky úspěšně čelit. „Morální elán v moderantismu je dušen, ale může působit volně.“ (1996:261) Z našeho pohledu je pak zásadní Patočkova zmínka o tom, že křesťanská tradice představuje jak negaci racionalismu, tak i jeho komplementární doplnění. S tím je spojena i již dříve zmíněná Patočkova úvaha, že ratio nestačí na celý život a potřebuje tedy být něčím doplněno (1996:285). Dovolím si tedy uzavřít, že Patočka s křesťanstvím v moderantní nadcivilizaci počítá a dokonce ho považuje za podstatný (ne-li dokonce nezbytný) doplněk racionality, čemuž se ještě budu věnovat v *Závěrech*.

U Rosenstocka-Huessyho je pak apel na úlohu náboženství v západní společnosti samozřejmě ještě důraznější. Nezbytnost obrody křesťanství se vlastně táhne jako červená nit celou knihou *The Christian Future*, neboť křesťanství je pro něj synonymem budoucnosti (1966:62). Současná Amerika je jen dočasnou záležitostí (proto také hovoříme o „Prozatímní“ Americe), neboť lidé se odtrhli od svých základů, aniž by je něčím plně nahradili a návrat ke křesťanství je tak jediným možným řešením (1966:34).

Tento motiv zde doplním prostřednictvím zmínky o průběhu křesťanského příběhu spásy. Rosenstock-Huessy ho vykládá jako neustálé předávání života od Prvního křesťana novým lidem. Poznamenává při tom, že se jedná o reprodukci, která však nezávisí na dědičnosti, čímž se odlišuje od pohanství a židovství (1966:116). Součástí tohoto příběhu jsou i zmiňovaná přerušování a úpadky, mezi které patří i současná krize a Prozatímní Amerika.

Avšak Rosenstock-Huessy upozorňuje, že takové pády jsou podmínkou toho, aby neustálé předávání nadále pokračovalo, aby neustrnulo ve vyjetých kolejích. Přerušení totiž neznamena vyvrácení, nýbrž nový počátek – a právě v tomto neustálém předávání a obnovování podle Rosenstocka-Huessy spočívá síla křesťanství (1966:89).

Vedle toho však Rosenstock-Huessyho text přináší i úvahu nad otázkou, jak by mělo vypadat křesťanství budoucnosti. Zdůrazňuje při tom, že nepovažuje za možné návrat o několik století nazpět (1966:20). Naopak, stará forma křesťanství musí zkrátka zemřít (což už se do jisté míry stalo) a přichází čas najít novou cestu. Rosenstock-Huessy upozorňuje, že křesťanství nejspíše ztratí svou „oficiální“ podobu, dokonce hovoří o jistém „inkognito křesťanství“ - sémě křesťanství podle něj může vyrůstat i v sekularizovaných podobách. Rosenstock-Huessy se tedy domnívá, že možná bude třeba obětovat některé z klasických křesťanských atributů (stejně jako tomu bylo při Reformaci v 16. století) - církev během své historie vždy musela podstupovat oběti a nyní se bude muset zbavit svých starých způsobů zbožnosti (1966:126n.).

### **5.3 Třetí krok:**

#### **Návrat do středu (návrat k pravdivosti)**

Konečně ve třetím kroku se pohledem obou autorů pokusím předložit možnosti, jak překonat otázku vlastní nepravdivosti, která je rovněž jedním z výše uvedených bodů krize moderantismu<sup>63</sup> a kterou oba autoři spojují se symbolikou středu či centra.

V Patočkově textu najdeme pasáž, která zdůrazňuje, že je nezbytné nalézt pravdivý vztah k mocnostem univerza, protože pouze tak může člověk „být ve skutečném centru“ (1996: 291) – pouze tak epocha a život dostanou smysl. Neboť problém každé epochy podle Patočky spočívá v tom, jaký je pravdivý vztah člověka k přírodě a jejímu uchopení. Teprve pak člověk může navzdory bídě a neštěstí stát pevně v centru (tamtéž). Co tím však Patočka míní? Jak již bylo výše zmíněno, nepravdivost spočívá v tom, že přestáváme vnímat celek, nechceme vidět bolestnost a obtížnost lidského života v celku a soustředíme se jen na určitou dílčí část světa, kterou s celkem zaměňujeme, necháme se fascinovat částečným (1996:298).

---

<sup>63</sup> Po předložení předcházejících dvou momentů, tedy nezbytnosti získání jednoty a obnovy křesťanství, je sice jasné, že všechny tři kroky jsou vlastně propojené a výše popsanou obrodu náboženství můžeme chápat jako součást překonání oné nepravdivosti, ve které moderantní nadcivilizace žije. Nicméně přesto se tedy ještě pokusím zvlášť popsat právě otázku překročení nepravdivosti.

Z Patočkova výkladu si tedy troufám vyvodit, že návrat člověka do centra spočívá v návratu k pravdivosti, tzn. že člověk přestane být plně poplatný pouze vědeckým pohledům na svět či dobývání bohatství a bude život vnímat i v jiných kvalitách, které nejsou zahleděné jen do současné doby. Vždyť, jak jsme mohli vidět v předcházející kapitole, právě tato neuměřenost uvrhla moderantismus do krize. Navíc, jak Patočka upozorňuje, je přeci výsadou moderantní formy nadcivilizace, že dokáže nacházet prostor i pro neracionalizovatelné prvky reality (1996:251).

Se symbolikou středu pracuje i Eugen Rosenstock-Huussy. Problém moderního člověka předvádí na svém konceptu Kříže reality. Naše existence se podle něj nachází v řadě konfliktů, které námi zmítají do různých směrů: Jednak je to „zadní fronta“ zaměřená na minulost, kde se vyučování, ceremonie a rituály snaží udržet kontinuitu s minulostí (níže ukáží, že tuto frontu reprezentuje model společnosti jakožto řetězu generací), za druhé „vnitřní fronta“, ve které prostřednictvím básníků, muzikantů a umělců vládnu naše pocity a sny, za třetí „vnější fronta“, na které dobýváme přírodu tak, aby sloužila našim potřebám (právě ta v dnešní době převažuje nad ostatními), a konečně za čtvrté „přední fronta“, ve které nás odpovědní politici a náboženští vůdci vedou do budoucnosti (1966:168).

Tento Kříž musí v každé době jistým způsobem pronikat do lidského života, avšak žádná ze sfér, které jej tvoří a které tak utváří i člověka, nesmí nikdy zcela převládat na úkor ostatních. Člověk se musí dokázat pohybovat ve všech čtyřech směrech najednou. Jinými slovy – musí stát ve středu Kříže. Kříž reality je však dnes podle Rosenstocka-Huussyho popírán a lidé jsou nuceni zredukovat čtyři směry na jeden jediný (1966:169). Jak jsme viděli v předcházejících kapitolách, tím jediným směrem, který v moderní společnosti převládá, je podle Rosenstocka-Huussyho pohled vědy, který je zaměřený na vnější sféru naší existence, a hospodářství, které vnější sféru využívá k produkci bohatství. Tento pohled je však jen frakcí celé reality (1966:170).

## 6. Shrnutí

Jan Patočka a Eugen Rosenstock-Huessy se nám zpočátku mohli zdát jako příliš odlišní myslitelé. Dělili je nejen tisíce kilometrů mezi Amerikou a Československem, nýbrž i jejich rozumění základům západní společnosti – zatímco Patočka považoval hlavní kořen Západu za řecký, pro Rosenstocka-Huessyho to byl kořen křesťanský. Přesto se v jejich dílech podařilo najít shodné momenty. Možná je to i tím, že oba spojoval stejný „nepřítel“, který začal jak řecký, tak křesťanský kořen utlačovat. Moderní společnost, ve které dominuje věda, technika a kapitalistický způsob vztahování se ke světu, se ve 20. století definitivně ujala vlády a v novém globálním prostředí jako by už pro staré tradice nezbylo místa. Nejspíš právě proto se mi v textech obou autorů z přelomu minulého století podařilo nalézt společné momenty.

Provedením předcházejícího srovnání děl Patočky a Rosenstocka-Huessyho byl splněn první z cílů, které jsem si ve své práci zadal. Bylo předvedeno, že v textech *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* a *The Christian Future* existují shodné momenty popisující charakter, krizi a možnou cestu regenerace západní společnosti na konci 19. a počátku 20. století.

V případě charakteru nové společnosti jsem vybral a doložil pět hlavních rysů, kterými jsou globální hospodářství, univerzalita, dominance vědy, dominance techniky a sekularizace. Krizi západní společnosti jsem pak prostřednictvím obou textů charakterizoval ve čtyřech bodech jako: ztrátu původního postavení a iluzi bezpečí, nepravdivost a popření původu, náhradu metafyzické substance vědou a atomizovaný individualismus. Ve třech krocích jsem pak naznačil, že u obou autorů je určitá shoda i v hledání možné cesty regenerace – oba jistým způsobem naznačují nezbytnost nabytí jednoty, obrození křesťanství a návratu do středu (který je návratem k pravdivosti). Jednotlivé rysy jsou samozřejmě založeny na mém vlastním výběru a dochází u nich ke generalizaci. Nicméně v jednotlivých kapitolách jsem se je snažil doložit náležitými příklady z obou děl, což by čtenáři mělo poskytnout dostatečný obraz o shodě, která mezi Patočkou a Rosenstockem-Huessym panuje. První cíl tedy považuji za splněný.

Tím však moje práce nekončí. Završením srovnání obou textů byla připravena půda pro naplnění druhého cíle. Na základě provedeného srovnání se chci dále zabývat otázkou vztahu tradice a racionality v západní společnosti. Chci zde zejména rozvést naznačený motiv komplementarity a otázku možné regenerace západní společnosti v nové době. Této otázce je věnován následující oddíl.



# C. ZÁVĚRY

## TRADICE A RACIONALITA

Mezi úvodní a závěrečnou částí této práce nastává zásadní posun. Je to pohyb, který popisuje současný německý sociolog Ulrich Beck na začátku své knihy z roku 1993 *Die Erfindung des Politischen* <sup>64</sup>. Beck v odkazu na článek ruského malíře a teoretika umění Vasilije Kandinského (1866-1944) nazvaný „a“ (1927) vykládá rozdíl mezi industriální a rizikovou společností. Zatímco v 19. století, tedy v době industriální společnosti, vládlo spojení „buď-anebo“, tématem 20. století, kdy se ke slovu dostává společnost riziková, by měla být spojka „a“. Neboť „oddělování, specializace, úsilí o jednoznačnost a vypočitatelnost světa“ jsou nahrazeny (mimo jiné): „vzájemností, mnohostí, nejistotou, otázkou po souvislosti, soudržnosti, experimentem směny, syntézou a ambivalencí“. Globální charakter nového světa zkrátka nahrává spojení „a“ (Beck 2007:15).

Beckovu tezi o přesunu od „buď-anebo“ k „a“ se pokusím v mé vlastní interpretaci aplikovat i na postup této práce. Zatímco úvodní část nesla název *Od tradice k racionalitě* a implikovala tedy dilema „buď tradice anebo racionalita“, nyní, když stojím na pokraji závěru, došlo k posunu a poslední oddíl jsem pojmenoval *Tradice a racionalita*. Mezi oběma prvky tedy ustavuji vztah komplementarity - tvrdím, že se dnes navzájem doplňují a potřebují. Chci tím ukázat jediné. Po absolvování cesty, kterou jsem při psaní této práce prošel, tedy po srovnání Patočkova a Rosenstock-Huessyho pohledu na moderní společnost, se domnívám, že tradice a racionalita už proti sobě nemají stát jako protiklady či jako nižší a vyšší vývojový stupeň, u nichž by vítězství jednoho muselo nezbytně znamenat vymazání druhého<sup>65</sup>.

Tak tomu podle mého soudu bylo v industriální společnosti, která podle Becka primárně usilovala o zajištění bohatství a stavěla tedy na „buď-anebo“. Jak ale níže ukáži, to

---

<sup>64</sup> Česky 2007: *Vynalézání politiky*.

<sup>65</sup> Tuto „nepřátelskou“ interpretaci vztahu obou prvků bylo možné sledovat u Webera: „Protivníkem, s nímž musel ‚duch‘ kapitalismu ve smyslu určitého, v rouchu ‚etiky‘ vystupujícího a normami svázaného životního stylu bojovat především, byl ten způsob cítění a počínání, jež je možné označit jako tradicionalismus.“ (2009:206) Byť k tomuto příkladu je třeba dodat, že racionalita a kapitalistický duch nejsou totéž, což už bylo vyloženo v *Úvodu* této práce.

už v rizikové společnosti neplatí. Domnívám se, že racionalita a tradice dnes mají stát vedle sebe jako dva prvky, které se doplňují. Nejde tu však o žádný romantický postoj, který by racionalitu zavrhoval. „Je nepřijatelné a nemožné myslet si, že se čas vrátí do šestnáctého století,“ říká Eugen Rosenstock-Huussy (1966:20). Pouze se domnívám, že reflexe nového společenského kontextu si žádá, abychom vedle racionality uchovali prostor i pro tradici, která, jak níže předvedu, je i přes skutečnost, že může být z části racionálně uchopena, bytostně spjata s elementy, které zde označuji jako „neracionalizovatelné“.

Na závěr tohoto úvodu považuji za nutné poznamenat, že moje snaha, která by mohla být označena za jistý druh tradicionalismu<sup>66</sup>, se však nechce stát jen dogmatickým trváním na zkosnatělé tradici. Chci zde pojem tradice nově představit. Moje definice tak zčásti může být v nesouladu se zaběhlým sociologickým pojmoslovím. Chci totiž předvést, že tradice není jen předávaným, nýbrž že zahrnuje jak samotné předávání, které se musí odehrávat osobně, tak i „předávajícího“ a „přebírajícího“, tedy oba aktéry celého procesu. Tradice je tedy i určitým vztahem. Touto cestou se tedy chci pokusit ukázat, že tradice je živým a pulzujícím prvkem, který není s racionalitou v napětí či dokonce v rozporu, nýbrž v souladu. Chci zde předvést, že jedno bez druhého by dnes nedávalo smysl. Chci ukázat, že mezi racionalitou a tradicí v dnešní době nepanuje a ani nemůže panovat rozpor.

**ZÁVĚRY** Zde uvádím tři závěry, ke kterým jsem došel srovnáním textů Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huussyho. Na základě jejich reflexe moderní společnosti tvrdím, že je-li cílem dnešní (rizikové) společnosti utváření budoucnosti, ve které by naši potomci mohli kontinuálně navazovat, prodlužovat a znovu artikulovat kulturní<sup>67</sup> obsah, kterého dosáhly předchozí generace – a dodávám, že má práce se domnívá, že toto skutečně je podstatou lidské společnosti<sup>68</sup> - potom je potřeba, aby byl v našem uspořádání zachován prostor pro prvky neracionalizovatelných vztahů a pro autoritu ukotvenou v minulosti, neboť právě tyto elementy přispívají k regeneraci tradice, kterou zde považuji za nekonečný řetěz generací.

---

<sup>66</sup> *Tradicionalismu* zde v odkazu na Sokolův *Slovník filosofických pojmů* rozumím jako „postoji, který zdůrazňuje význam tradic pro lidskou společnost a zasazuje se o jejich pěstování a uchovávání.“ (Sokol 2007)

<sup>67</sup> Zde je potřeba dodat, že *kulturu* jakožto „souhrn dovedností, zvyků, životních norem, myšlenek a děl, který se v rámci určité společnosti pěstuje a předává učním“ (Sokol 2007), zde podřazuji pod oblast tradice a jejího předávání.

<sup>68</sup> Jan Sokol ve své *Filosofické antropologii* ukazuje, že u člověka, který není specificky vybaven pro život v určitém prostředí a který ani není plně ovládnán instinkty, je toto předávání nezbytností (2002:81).

V tomto posledním oddílu mé práce se tyto závěry pokusím objasnit a rozvést. Budu tak činit jak za použití dalších prací Rosenstocka-Huessyho a Patočky, tak s pomocí děl jiných autorů.

Moje závěry jsou tedy následující:

### **I. Od industriální k rizikové společnosti**

Nová globální společnost, která se výrazně prosazuje zejména od konce devatenáctého století a s průběhem první poloviny dvacátého století – Jan Patočka ji nazývá „nadcivilizací“, Eugen Rosenstock-Huessy hovoří o „Velké společnosti“ – je vlastně „rizikovou společností“ Ulricha Becka, či při nejmenším jejím předznamenáním.

### **II. Komplementarita tradice a racionality**

V této společnosti se významně proměňuje vztah mezi tradicí a racionalitou. Zatímco dříve tradice symbolizovala něco, co racionalizace v průběhu procesu modernizace překonává, v nové globální společnosti (rizikové společnosti, nadcivilizaci, Velké společnosti) je podle mého soudu potřeba vnímat oba prvky jako vzájemné doplňky, které existují vedle sebe a potřebují se. V nové společnosti tak musí existovat racionalita „a“ tradice. Mezi oběma elementy musí panovat vztah komplementarity.

### **III. Výchova jako regenerace tradice**

Je potom otázkou, jakým způsobem tradici udržovat, aby byla něčím živým? Na základě mého srovnání textů *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* a *The Christian Future* se prokázalo, že moderní společnost má tendenci tradici utlačovat, neboť jí rozumí v kontextu „buď-anebo“ právě jako něčemu zpátečnickému. Cest ven z této situace, která vede ke krizi západní společnosti, možná existuje více, nicméně za hlavní z nich považuji výchovu založenou na osobních, tzn. neracionalizovatelných, vztazích a na autoritě ukotvené v minulosti. Právě ta dokáže regenerovat tradici, kterou zde definuji jako určitou pulzující mezigenerační kontinuitu udržovanou osobním předáváním.

# I

## OD INDUSTRIÁLNÍ K RIZIKOVÉ SPOLEČNOSTI

### 1. O procesu modernizace

**GLOBALIZOVANÝ SVĚT** Když jsem srovnával díla Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho, prvním bodem, který jsem zmínil, byla globalizace hospodářství. Pokusil jsem se z jejich textů vyzdvihnout některé motivy, které zdůrazňují, že nový svět, ve kterém se člověk ocitl, se od toho starého zásadně liší – ať už např. po stránce hospodářské (šíření „anonymních“ ekonomických sil), politické (ztráta výsadního postavení Západu), kulturní (sekularizace a dominance vědy a techniky) atd. Všechny tyto rysy spolu souvisejí a spojuje je právě univerzalita moderního uspořádání, která je schopná šířit se po celém světě.

A právě skutečnost nového globalizovaného světa považuji za zásadní a chtěl bych z ní vyjít i v těchto závěrech. Patočka i Rosenstock-Huessy totiž naznačili něco, co se s postupem času stalo zásadním fenoménem naší společnosti. Vždyť dnes už o globalizaci asi nikdo nepochybuje. Jak ji ale definovat? K Patočkovým a Rosenstock-Huessyho slovům nyní přidám popis Ulricha Becka, který podle mého soudu oběma předchozím charakteristikám odpovídá a doplňuje je. Beck ve své knize z roku 1997 *Was ist Globalisierung?*<sup>69</sup> podává následující definici: „Globalizace znamená vnímatelné mizení hranic všedního jednání v různých dimenzích hospodářství, informací, ekologie, techniky, transkulturních konfliktů a občanské společnosti, a tím celkem vzato něco zároveň důvěrného a nepochopeného, těžce pochopitelného, což se však zásadně mění s vnímatelnou radikalitou ve všední a vše nutí k přizpůsobení a odpovědím.“ (2007a:33) Díla autorů, kterými se zde zabývám, tedy chápu

---

<sup>69</sup> Česky 2007: *Co je to globalizace?*.

jako pokusy o odpovědi na tuto novou situaci globalizovaného světa, která s sebou nese příslušné důsledky.

**RIZIKOVÁ SPOLEČNOST** Jak ale charakterizovat tento nový svět? Co je pro něj, kromě jeho globálního charakteru, typické? Během srovnání děl obou autorů jsem se několikrát v poznámkách pod čarou odkázal na Beckovu koncepci rizikové společnosti. Ulrich Beck na začátku své knihy z roku 1986 *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*<sup>70</sup> píše: „V pokročilé moderně je společenská produkce bohatství systematicky doprovázena produkcí rizik. Tomu odpovídá, že problémy a konflikty spojené s rozdělováním ve společnosti nedostatku jsou překryty oněmi problémy a konflikty, které vznikají v souvislosti s produkcí, definováním a rozdělením rizik vytvářených vědou a technikou.“ (2004:25) Jinými slovy, Beck naznačuje, že původní průmyslová společnost, která se starala zejména o produkci bohatství, se proměňuje ve společnost rizikovou, která už se primárně nezajímá jen o produkci bohatství, nýbrž si čím dál více začíná všimnout rizik, která ruku v ruce s touto produkcí vznikají. Riziková společnost pak musí řešit otázku, jak dosáhnout toho, aby vznikající rizika nebránila modernizačnímu procesu (2004:26). Tato situace, ve které riziková společnost namísto kontrolovatelnosti a kalkulovatelnosti opět přináší nejistotu a mnohoznačnost, je podle Becka zároveň základem společenské sebekritiky (2007:51).

Na základě toho se domnívám, že mnohé z rysů, které se mi v dílech Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho podařilo najít, svým kritickým charakterem vlastně předznamenávají tento vývoj, byť se jejich kritika většinou zaměřuje na trochu jiné oblasti, než o kterých hovoří Beck. Proces modernizace se tak navzdory odlišné terminologii pro oba autory stává tématem a oba poukazují na skutečnost, že rizika, která jeho současnou podobou vznikají, nás jistým způsobem brzdí, vrhají do nebezpečí úpadku a ztráty budoucnosti.

**TEORIE REFLEXIVNÍ MODERNIZACE** Pro lepší pochopení Beckova pojmu „reflexivní modernizace“ si výklad dovolím doplnit odkazem na Weberovy *Základní sociologické pojmy*, kde autor uvádí důvody určující sociální jednání. Domnívám se, že Weberovo „hodnotově racionální jednání“<sup>71</sup> se v kontextu Beckova díla pojí právě s jednoduchou (industriální)

---

<sup>70</sup> Česky 2004: *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*.

<sup>71</sup> Weber hodnotově racionální jednání definuje následujícím způsobem: „Čistě hodnotově racionálně jedná ten, kdo bez ohledu na předvídatelné následky jedná ve službě svého přesvědčení ohledně toho, co se mu zdá přikazovat povinnost, důstojnost, krása, náboženský příkaz, pieta anebo závažnost nějaké ‚věci‘ lhostejno jakého druhu.

modernou, kde se zisk bohatství stal „nediskutovatelnou“ hodnotou. Oproti tomu k pokročilé moderně bych naopak přiřadil Weberovo „účelově racionální jednání“<sup>72</sup>, neboť zde již jsou v rámci rizikové společnosti zvažovány i vedlejší následky, ke kterým může dané jednání vést. Toto rozdělení samozřejmě neplatí absolutně<sup>73</sup>, nicméně Beckova reflexivní modernizace pramení právě z Weberových analýz účelově racionálního jednání, které vycházejí z reflektování a porovnávání jak účelů a prostředků vzhledem k vedlejším následkům, tak různých účelů mezi sebou. Mé tvrzení se sice může zdát paradoxní, neboť Weber hodnotově racionální jednání spojoval spíše s náboženstvím, nicméně, jak předvedl Ulrich Beck, rovněž pro jednoduchou modernu je typické, že se zisk bohatství postupně stává sebeúčelem<sup>74</sup>, na který se jednání původně orientovalo. Zde se rovněž můžeme odkázat na v Úvodu zmíněnou „iracionální racionalitu“, neboť Weber píše, že hodnotová racionalita je z hlediska účelové racionality vždy iracionální (2009b:155). A stejně tak musí být iracionální i průmyslová posedlost výrobou bohatství z pohledu společnosti, která si uvědomuje vedlejší důsledky této produkce.

Pokročilá moderna si tedy je vědoma, že jednání orientované čistě na hodnotu bohatství bez reflexe vedlejších důsledků je nakonec jen sebeúčelem, který je kontraproduktivní. Jak tedy Beckovu termínu „reflexivní modernizace“ rozumět? Jedná se o jistý druh sebereflexe, kterou společnost přirozeně reaguje na svůj vlastní vývoj. Proces modernizace se stává reflexivním, tzn. „stává se sám sobě problémem a tématem“ (Beck 2004:26). V procesu modernizace totiž dochází k proměně – „jedna epocha moderny mizí a

---

Hodnotově racionální jednání je stále (ve smyslu naší terminologie) jednáním podle ‚příkazů‘ nebo ‚požadavků‘, o nichž se jednající domnívá, že jsou kladeny o sobě.“ (Weber 2009b:155)

<sup>72</sup> Weber účelově racionální jednání definuje následujícím způsobem: „Účelově racionálně jedná ten, kdo své jednání orientuje podle účelu, prostředku a vedlejších následků a přitom navzájem racionálně zvažuje jak prostředky s ohledem na účely, tak účely vzhledem k vedlejším následkům, stejně jako nakonec i různé možné účely navzájem: tedy ten, kdo nejedná ani afektivně (a zvláště ne emocionálně), ani tradičně.“ (Weber 2009b:155).

<sup>73</sup> Navíc je třeba dodat, že ony dva druhy racionálního jednání jsou vlastně ideálními typy, kterým se reálné jednání jen přibližuje a často je i kombinuje (Weber 2009b:156).

<sup>74</sup> Jak ukazuje Václav Bělohradský, akumulace bohatství se může velmi snadno stát náboženstvím (ve smyslu idolatrie). Ve své knize *Společnost nevolnosti* hovoří o tzv. „náboženství růstu Růstu“: „I když se společnost pozdní doby vysvléká ze svých jmen jako had z kůže, v tom podstatném je už dvě stě let stejná – vyznává se v ní fundamentalistické náboženství růstu Růstu, které má své chrámy – supermarkety, své velekněze – manažery a mklře, a své rituály a jazyky – reklamy a manažerské ptydepe, kterým je dnes naučená angličtina.“ (Bělohradský 2007:9)

vzniká druhá“ - nikoliv však politickým převratem, nýbrž modernizací samou (Beck 2007:59). Jinými slovy, modernizace sama musí být modernizována. To je také důvod, proč Beck není žádným postmodernistou. Nevzdává se totiž myšlenky modernizace, nýbrž upozorňuje, že musí dojít k její proměně, která bude reflektovat nastalé obtíže a nový kontext.

Proč ale teorie rizikové společnosti a reflexivní modernizace v závěrech své práce vlastně zmiňují? Beck má s touto prací společné zejména to, že i on, stejně jako Jan Patočka a Eugen Rosenstock-Huussy, ukazuje, že proces lineárního stupňování racionality naráží na svou hranici (Beck 2007:46). Beckově rizikové společnosti tedy rozumím jako výzvě promyslet znovu, zdali je naše jednání racionální (respektive „účelověracionální“), tedy zdali reflektuje aktuální kontext – tzn. zdali náležitě zvažuje cíle, prostředky a vedlejší důsledky. Beck přímo hovoří o „novém ověření platných konvencí a základů ‚racionality‘,“ neboť ta nejpokrokovější racionalizace podle něj přinesla nejistotu a nekontrolovatelnost (2007:47).

Nebudou-li vedlejší důsledky dosavadního postupu náležitě reflektovány, dovolím si tvrdit, že se dostaneme k pojmům „iracionální racionality“ či „železné klece“, o kterých jsem hovořil v *Úvodu*. Z Beckova díla tedy vyvozují, že je potřeba reflektovat nový kontext a rovněž přemýšlet, zdali sledované hodnoty (jako je např. produkce bohatství) již nejsou jen samoučelem, který je v rozporu s hodnotami, jež stavíme výše (jako např. naše přežití či udržení mezigenerační kontinuity<sup>75</sup>).

Kritika formulovaná Patočkou a Rosenstockem-Huessym na úkor průmyslové společnosti je pro mě důkazem, že v polovině století už oba autoři začínali vnímat a reflektovat, že tento postup začíná vedle efektivity kupit i čím dál více negativních jevů. U obou autorů je tedy evidentní, že si uvědomovali sílu a význam této proměny. „Skutečná proměna byla učiněna válkami a to dovršilo Velkou společnost,“ říká Rosenstock-Huussy ve své knize *The Christian Future* (1966:5) a Patočka mu sekunduje ve svých *Kacířských esejích k filosofii dějin*, když průmyslovou civilizaci charakterizuje jako „ohromný zářez do kontinuity lidských dějin“ (2002:98). Troufám si tedy tvrdit, že Jan Patočka a Rosenstock-Huussy jsou svědky zrodu (či alespoň prvních příznaků) rizikové společnosti a zachycují tak

---

<sup>75</sup> Zde se samozřejmě otevírá pole pro oprávněnou námitku, proč by právě tento účel, tedy mezigenerační kontinuita, měl mít přednost před produkcí, bohatstvím apod. Nicméně, jak jsem již řekl výše, tato práce vychází z děl Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho, na jejichž základě jsem vyvodil (a níže to ještě rozvedu), že právě jistá soudržnost mezi generacemi, „nekonečný řetěz generací“, je pro moderní společnost a její budoucnost zásadní.

okamžik, kdy si lidé vedle výhod hodnotověracionálního jednání zaměřeného na produkci bohatství začínají všímat i nebezpečí, která tím vznikají.

Na začátku této práce jsem předvedl, že mezi Patočkův pojem „nadcivilizace“ a Rosenstock-Huessyho pojem „Velká společnost“ můžeme dát rovnítko. Nyní se domnívám, že tyto pojmy jsou vlastně jedněmi z prvních označení pro rodící se nový charakter uspořádání, ve kterém žijeme. V tuto chvíli tedy k prvním dvěma pojmům přidávám třetí ekvivalent, kterým je právě Beckova „riziková společnost“. Takový je první závěr mé práce.



# II

## KOMPLEMENTARITA TRADICE A RACIONALITY

Na základě srovnání textů Eugena Rosenstocka-Huessyho a Jana Patočky jsem tedy došel k závěru, že moderní společnost, jejíž vznik oba reflektují, je už vlastně rodící se rizikovou společností, o které hovoří Ulrich Beck. S odkazem na odhalení této shody se nyní budu blíže zabývat charakterem nové společnosti. V Patočkově a Rosenstock-Huessyho textech jsem totiž narazil na jeden zásadní problém, se kterým se moderní uspořádání potýká: panuje zde jasná dominance racionalizované vědy, techniky a hospodářství na úkor vztahu k minulosti. Jak v odkazech na Patočku, tak v odkazech na Rosenstocka-Huessyho bylo předvedeno, že moderní věda v nové společnosti jasně převládá nad všemi ostatními sférami života, zejména nad náboženstvím, a globální hospodářské síly prostupují život každého člověka. Rovněž bylo v odkazech na díla obou autorů předvedeno, že tato dominance je v moderní společnosti spojena s univerzalitou, dále pak s procesem sekularizace a rovněž s celkovým zvěcněním vztahu ke světu.

Jak jsem však naznačil v předcházejícím prvním závěru, Jan Patočka i Eugen Rosenstock-Huessy už jsou představiteli rodící se rizikové společnosti. Upozorňují tedy na nedostatky a ohrožení, které plynou z tohoto jednoznačného zaměření. Snaží se předvést, že jednorozměrné vnímání skutečnosti již nepostačuje. Rosenstock-Huessy proto zmiňuje svůj koncept Kříže reality. Ukazuje na něm, že stane-li se některá ze sfér příliš dominantní a popře ty ostatní, jedná se vždy o chybu – ať už je to utopický radikalismus snažící se násilím nastolit Království Boží nebo cynický racionalismus redukující člověka na pouhý objekt vědy (1966:168n). Vedle toho jsem kladl Patočkovu myšlenku, zdali společenská krize nespočívá právě v oslabování či mizení prvku, který racionalitu neguje, tedy zejména křesťanské tradice. Jinými slovy, v dílech obou autorů bylo předvedeno, že pouze s kapitalistickým způsobem hospodaření či vědou a technikou, které zde považujeme za představitele procesu racionalizace, si v nové společnosti nevystačíme.

Nyní se tedy chci zaměřit na již zmíněný rys nové doby, nového kontextu, který říká, že v rizikové společnosti už mezi racionalitou a tradicí neplatí vztah „buď-anebo“, nýbrž spojovací vztah „a“. To jinými slovy znamená, že racionalizace a udržování tradice se v pokročilé moderně nemají vylučovat, nýbrž doplňovat, neboť jinak budou hrozit všechny obtíže popsané Patočkou a Rosenstockem-Huessym v předcházejícím oddílu. Úkolem této části tedy je předložit důvody, proč má mezi tradicí a racionalitou platit právě vztah „a“, nikoliv „buď-anebo“. Jinými slovy, budu se snažit objasnit, proč je v kontextu moderní společnosti nezbytná komplementarita racionality a tradice.

## **2. Komplementarita racionality a neracionalizovatelného jako podstata moderantní nadcivilizace**

Ještě než se pokusím zdůvodnit nezbytnost oné komplementarity, je potřeba vysvětlit, proč je v západní společnosti, která je moderantní formou nadcivilizace, vlastně něco jako komplementarita racionality vůbec možné a odkud se tato možnost bere.

Odpověď můžeme nalézt už v Patočkově popisu moderantní formy nadcivilizace. Zde se totiž jasně ukazuje - a v této práci už jsem se o tom nejednou zmínil - že moderní společnost není odsouzena k tomu být čistě racionální. Naopak, když Patočka rozebíral moderantní formu své nadcivilizace, dal jasně najevo, že moderantismus si uvědomuje omezenost racionální nadcivilizace, uvědomuje si, že nemůže ovládnout celek života, nechce vyplnit celý život, nýbrž v něm plní jen určitou funkci (1996:250).

Patočka se domnívá, že je výsadou moderantní nadcivilizace, že se dokáže vyrovnat s myšlenkami dosavadních civilizací, které si dovede přisvojit jako „osobní, neracionalizovatelné a přece podstatné spolupodmínky lidskosti“ (1996:251). Na tuto skutečnost Patočka odkazuje i na jiném místě, kde říká, že v moderantismu rozum není „stranou“, není principem, nýbrž pouze „soudcem“, vyrovnávající instancí a nemusí tedy mít dogmatický ráz, zachovává si svou distanci (1996:257). Dále pak český filosof dodává, že funkcí moderantní nadcivilizace je tvořit takové statky, které by ze své podstaty byly všeobecně lidské. Patočka v souvislosti s tím zmiňuje význam tvorby obecně lidských soustav pravd po vzoru civilizací Řecka a Izraele (1996:259n.).

Tyto momenty Patočkova díla lze považovat za podstatné argumenty pro tvrzení, že právě moderantní forma je i přes veškeré své nedostatky tou pravou podobou nadcivilizace,

neboť ve společnosti zachovává prostor i pro neracionalizovatelné elementy. A právě proto má v souvislosti s moderní společností na Západě smysl mluvit o nějakém komplementu racionality. Neboť, jak jsem výše ukázal, moderantismus pro něj ze své podstaty vytváří a zachovává místo.

Problém a krize moderní společnosti pak spočívá právě v tom, že se moderantismus této své bytostné výsady – tedy komplementarity a vyváženosti racionálních a neracionalizovatelných prvků – vzdává. Proto Patočka hovoří o krizi liberalismu, který nebyl schopen komplementaritu zajistit (1996:285). Jenže, jak sám Patočka zdůraznil, liberalismus není totožný s moderantismem - „krize liberalismu je krize moderantní civilizace, ale liberalismus a moderantismus není totéž; v tom tkví možnost regenerace“ (1996:285) - a moderantní nadcivilizace tak stále má svou naději (tamtéž). V této práci tedy vycházím z předpokladu, že moderní západní společnost stále musí usilovat o vyvážení racionálních struktur, stále musí hledat určitý doplněk, neboť tato komplementarita je jejím bytostným základem. Jinými slovy, domnívám se, že má-li modernita pokračovat, musí být schopna do sebe absorbovat i takové prvky, které nejsou racionalizovatelné – takové elementy v sobě zahrnuje právě tradice.

### **3. Evropská identita a nezbytnost doplnění vědy a techniky**

#### **(exkurz)**

Nyní se onu komplementaritu – tedy skutečnost, že v moderní západní společnosti nemůže existovat pouze racionalita (ale ani pouze tradice), nýbrž racionalita a tradice - pokusím doložit na jednom vloženém příkladu, kterým je otázka evropské identity. Tento příklad pro náš výklad sice není nijak klíčový, neboť by mohl být nahrazen i jinými ukázkami téhož, avšak považuji ho za dobré doplnění tématu komplementarity.

Jak tento problém s mou prací souvisí? Jak jsme výše viděli, zejména Jan Patočka upozornil, že v době postupující univerzalizace světa je pro moderantní nadcivilizaci (tedy Evropu a její americký annex) nezbytné, aby našla vlastní schopnost univerzality a nenechala si ji diktovat zvenčí (1996:271). Dále pak Patočka naznačuje, že pro moderantismus bude v rámci univerzalizace nezbytná určitá vzdělanostní a společenská kontinuita (1996:281). Jinými slovy, Patočka zde poznamenává, že si západní společnost v globalizujícím se světě musí vedle racionálních struktur, která jsou ze své podstaty univerzální, zachovat i určitou

osobitou identitu. Na stejný problém ztráty vlastní identity upozorňuje i Rosenstock-Huessy v kapitole *Our invasion by China (Zaplavení Čínou)*, kde zmiňuje, že Amerika jako by během svého prozatímního období ztrácela svůj vlastní charakter a snažila se pod vlivem pragmatismu nahrazovat své vlastní základy východním způsobem myšlení<sup>76</sup>(1966:43). V dílech obou autorů jsou tedy znát obavy o identitu západní společnosti v novém světě. Tento problém podle mého soudu o zhruba 50 let později výstižně shrnuje právě Giovanni Reale.

**OTÁZKA EVROPSKÉ IDENTITY** Reale čtenářům předkládá úvahu nad tématem evropské identity ve své knize *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*. V kontextu vzniku nové *Evropské ústavy* poznamenává, že se nacházíme v době, kdy se rodí nová Evropa (2005:21). Stejně jako Jan Patočka nebo Rosenstock-Huessy tedy má pocit, že před ním stojí nově se rodící svět, který se svým globálním charakterem výrazně liší od toho předchozího, a i on má potřebu zabývat se otázkou, na čem má být západní společnost v novém světě založena? Celá jeho kniha se tak vlastně stává poutí za kulturními a duchovními kořeny Evropy.

Jak již bylo řečeno v úvodu této práce, Reale vidí trojí kořen Evropy: řecký, křesťanský a vědecko-technický (2005:27). Rovněž již bylo zmíněno, že třetí ze jmenovaných kořenů podle Realeho získává převahu a druhé dva dusí (2005:31). Dominanci tohoto vědecko-technického kořene jsme mohli sledovat ve výkladech Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho, kde oba upozorňovali na převahu moderní vědy a techniky na straně jedné a ústup náboženství a vztahu k pravdě na straně druhé. V moderní době se tak Evropa svých dvou původních kořenů vzdává a hrozí jí, že se rozplynou (2005:32). Evropa jako by ztratila pokoru, která jí dříve byla vlastní<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Důležité je upozornit, že Rosenstock-Huessy se zde rozhodně nestaví proti setkávání kultur, které kráčí ruku v ruce např. s ekonomickými vztahy. To považuje za něco přirozeného a dokonce i obohacujícího (1966:43). Problém však je, pokud se fascinování cizím začneme zbavovat svých vlastních kořenů.

<sup>77</sup> Dřívější evropskou pokoru výstižně zachycuje Rémi Brague, jehož římské pojetí Evropy jsem v *Úvodu* posunul za hranice našeho zájmu. Nyní je ale přeci jen potřeba přiznat jistou chybu, které jsem se tím dopustil, a jeho pojetí připomenout. Brague říká, že „Evropa je podstatně římská“ (1994:15). Poukazuje tím na jednu její vlastnost, která se v průběh této práce ukázala jako klíčová. Evropa totiž vždy měla jistou úctu a pokoru ke svým předkům. Brague to předvádí v momentu pocitu méněcennosti, římské druhotnosti. A stejně jako měli Římané pocit druhotnosti vůči Řekům (1994:59), mají podle Bragua stejný pocit i křesťané vůči židovské tradici (1994:72). Situaci, kterou popisuje tato práce, pak Rémi Brague plně vystihuje následujícími slovy: „Nebezpečím by tedy pro Evropu bylo, kdyby přestala odkazovat k tomu, o čem ví, že je vzhledem k tomu cizí a méněcenná, aby si kázala sebe samu, aby si dala sebe samu ve své zvláštní povaze za příklad.“ (Brague 1994:115) Jak bylo vidět

Jenže v globalizujícím se světě se Evropa stále více potýká s otázkou vlastní identity a právě tehdy se ukazuje, jak moc své původní kořeny potřebuje (2005:41). Identitu totiž nelze založit jen na smlouvách či ekonomických dohodách. Proto je podle Realeho „třeba znovu získat ony hodnoty upadnuvší v zapomnění.“ (2005:138)

Jedině tak lze podle Realeho vyřešit otázku postoje k cizím kulturám, která se stává jedním z hlavních problémů západní společnosti dnešní „multikulturní“ doby<sup>78</sup>. „Z rozmanitosti odlišných kultur lze přijímat a získávat konstruktivním způsobem jejich klady jen tehdy, pokud nezrušíme a nevypovíme do zašlých časů vlastní identitu, nýbrž pokud ji uchováme při životě a pokud ji budeme posilovat.“ (2005:150) V mé práci bylo sice předvedeno, že racionalita a její principy se výrazně prosadily - ať už v oblasti vědy, techniky, hospodářství, apod. – právě na Západě v rámci nadcivilizace. Během srovnání Patočkova a Rosenstock-Huessyho díla jsem však rovněž ukázal, že odsud se začala nadcivilizace šířit po celém světě a přestala být exkluzivní podstatou Západu. Západní společnost proto musí reflektovat skutečnost, že jsou zde důležité společenské elementy, pro které - navzdory tomu, že vždy nemusejí být plně racionální povahy - musíme zachovat náležitý prostor, neboť právě ony dodávají společnosti mimo jiné její osobitou identitu.

Patočka, Rosenstock-Huessy a nyní i Giovanni Reale ve své reflexi současné situace podle mého soudu předvedli, že charakter nového světa si zkrátka žádá, aby mezi tradicí a racionalitou panoval vztah „a“, tzn. aby zde byla komplementarita, což je zároveň v souladu s podstatou moderantní nadcivilizace. Takový je můj druhý závěr.

---

ve výkladu této práce, právě na racionalizaci vystavěná věda, technika a hospodářství dobývající bohatství se staly tím pozlátkem, ze kterého začala Evropa vykládat sebe samu. Oproti tomu některé významné motivy evropské a židovsko-křesťanské duchovní tradice, ke kterým, jak Brague ukazuje, máme chovat úctu, upadají v zapomnění. Prostřednictvím prací Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho jsem ukázal, že právě z této situace vychází úpadek západní společnosti.

<sup>78</sup> Viz například médii reflektovaná francouzská kauza okolo zákazu nošení muslimských šátek ve školách: *Francie zakázala na školách muslimské šátky* (Hromádka, Uhlířová-Lefrencois 2004) či švýcarské referendum ohledně povolení výstavby mešit: *Švýcaři nečekaně v referendu podpořili zákaz minaretů* (Novák 2009).

# III

## VÝCHOVA JAKO REGENERACE TRADICE

V předcházející části jsem vysvětlil, proč považuji komplementaritu tradice a racionality v moderní západní společnosti za nezbytnost. Nyní je mým záměrem konečně předvést, jak vlastně tradici rozumím. Pokusím se toho dosáhnout představením a rozvedením Rosenstock-Huessyho myšlenky „nekonečného řetězu generací“. Na základě toho bych chtěl rovněž objasnit, v čem vlastně spočívá přerušení tradice, o kterém jsem výše hovořil. Teprve pak bude možné vyložit, proč výchově založené na osobním vztahu a autoritě ukotvené v minulosti rozumím jako součástí a zároveň zdroji regenerace tradice, což je hlavní úkol poslední části mé práce.

### 4. Tradice jako nekonečný řetěz generací

**POJEM TRADICE** Slovo „tradice“ dnes patří mezi často užívané výrazy, nicméně je otázkou, zdali tak vlastně nebyl zanesen původní smysl – proto se zde pokusím definici tradice oživit. Podle *Velkého sociologického slovníku* (1996) můžeme *tradici* chápat např. jako orientaci kolektivního jednání a jako „přetrvávající vzory chování“, které „redukuje nejistotu rozhodování“. Má však i funkci symbolickou. Zpřítomňuje hodnoty, které daná kultura považuje za významné, a proto je často přeměňuje v normativní vzorce chování. Jinými slovy, podle těchto definic tradice představuje určitou sdílenou sociální zkušenost.

Tradice se pak promítá do našeho jednání např. formou zvyků či mravů, což dokládá Max Weber, který v souvislosti s tím upozorňuje, že jednání řízené tradicí už je na hranici toho, co ještě můžeme nazvat jednáním orientovaným na smysl. Nicméně Weber tradici dodává jistý negativní podtext, když ono „reagování probíhající ve směru již jednou zažitého postoje k navyklým podnětům“ označuje za „tupé“ (Weber 2009b:154). Jak se však v této práci snažím ukázat, tradice pro moderní společnost představuje určitý doplněk, který naopak považuji za pozitivní.

Ve *Velkém sociologickém slovníku* však u hesla *tradice* najdeme i další výrazy jako „odevzdání“, „vypravování“ či „zpráva“ přibližující nás významu, který nás zde zajímá. Podíváme-li se dále na původ slova *tradice* do Rejzkova *Etymologického slovníku* (2001), dostaneme se přes německé „tradition“ až k latinskému „traditio“, které znamená „předání“, „vypravování“ či „ústní podání“. Ještě blíže k jádru věci nás pak přiblíží původní sloveso „tradere“, které přímo znamená „odevzdávat“, „svěřovat“ či „vypravovat“. Tím už se dostáváme k jádru věci. Tradice totiž původně znamená nějaké předání, tzn. někdo někomu něco předává či svěřuje. Význam „vypravovat“ nás pak odkazuje ke způsobu, jakým předání probíhá. Tyto indicie nás dovedly až k Rosenstock-Huessyho myšlence „nekonečného řetězu generací“.

**NEKONEČNÝ ŘETĚZ GENERACÍ** V této práci se chci pokusit předvést, že tradici můžeme vnímat jako jistý druh vztahu k našim předkům, jako „nekonečný řetěz generací“, jehož jsme součástí. Tento pojem používá Eugen Rosenstock-Huessy ve své knize *The Christian Future* (1966:229). Takové pojetí tradice, které se zde snažím s Rosenstock-Huessyho pomocí ustavit, ukazuje, že tradice nabývá rozměru osobního vztahu mezi představiteli jednotlivých generací (což bude později vysvětleno zejména na motivu výchovy), od kterého se pak dále odvíjí. Podle Rosenstocka-Huessyho je totiž souhra mezi generacemi nesmírně důležitá – jak rodiče, tak jejich děti jsou totiž součástí téhož řetězu. Tyto dvě generace se proto, stejně jako články řetězu, musejí překrývat. To podle Rosenstocka-Huessyho znamená, že musejí i přes svoji odlišnost nacházet společnou řeč (1966:229). Musejí spolu koexistovat a navzájem se pronikat. Tuto schopnost každé generace překonat vlastní omezenost a vysvobodit se z cyklu vlastní doby přirovnává Rosenstock-Huessy k dosažení Ducha svatého, který je předán z Otce na Syna. „Otcova mysl“ se touto cestou stává „synovým nutkáním“- „těla mladých“ musejí nacházet usmíření s „myslí starých“. Otcovství je tak podle Rosenstocka-Huessyho vlastně novým promýšlením světa, prostřednictvím vlastních dětí (1966:231). Touto cestou pak každá generace svým vlastním duchem přispívá ke společnému duchu celého řetězu (1966:243).

**ČLÁNKY ŘETĚZU** Na následujících řádcích se pokusím Rosenstock-Huessyho myšlenku s pomocí vlastních úvah rozvést, aby s ní bylo možné dále pracovat. Vyjděme z představy, že každá generace představuje článek řetězu, který přispívá do společné kontinuity. Nejtěsněji je pak každý článek spjat s těmi sousedními, tedy s generacemi bezprostředně minulými a bezprostředně následujícími, a právě k nim tedy musí zejména směřovat, s nimi musí být v

blízkém vztahu. Zpravidla jsou to generace rodičů a jejich dětí. Model řetězu však ukazuje, že prostřednictvím nejbližších článků jsme spojeni nejen s generacemi bezprostředně blízkými, nýbrž i s těmi dalece minulými a budeme spojeni s těmi dalece budoucími. Domnívám se tedy, že každý z článků tak nereprezentuje jen sebe sama, nýbrž je představitelem celé tradice, kterou svým bytím v řetězu přijal za vlastní. Takový krok pak nezbytně vyžaduje určitou pokoru vůči těm, kdo řetěz tvořili před námi, a odpovědnost vůči těm, kdo přijdou po nás. Selže-li některá z generací ve své úloze, bude pro generace následující velmi obtížně porozumět svým vlastním předkům a ztratí tak určitý rozměr minulosti. Jak říká Hannah Arendtová: „Se ztrátou tradice jsme ztratili i nit, která nás bezpečně vedla širými prostorami toho, co již pominulo, která byla poutem každé další generace k nějakému předem určenému aspektu minulosti.“ (Arendtová 2002:89)

**SPOLEČNÁ ŘEČ** Za velmi podstatnou považuji i Rosenstock-Huessyho poznámku, že jedním z nejdůležitějších motivů této společné souhry generací je řeč. Řeč totiž není vedlejším produktem individuálního jednání či myšlení (1966:228). Živá řeč podle Rosenstocka-Huessyho vyvěrá z průrvy mezi jednotlivými generacemi, aby je spojila. Vyplyvá z jejich vzájemné polarizace a Rosenstock-Huessy ji nazývá „žhavým obloukem“, který spojuje odlišné generace (1966:229). Právě proto Rosenstock-Huessy tvrdí, že řeč je cestou ze současné krize. „Nové břehy společného a rozsáhlejšího přežití mohou být dosaženy pouze na křídlech nových jmen.“ (1966:6)

**NERACIONALIZOVATELNÁ PODSTATA TRADICE** Závěrem této kapitoly tedy konstatuji, že Rosenstock-Huessyho myšlenku nekonečného řetězu generací vnímám jako výstižné vyjádření podstaty tradice, která se touto cestou táhne celou společností od jejího počátku a s každým nově připojeným článkem se znovu regeneruje. Považuji však za nezbytné zdůraznit, že na pojetí tradice, které zde prostřednictvím této kapitoly formuluji, je důležité, že tu pro nás nepředstavuje jen předávaný obsah, nýbrž je i samotným předáváním a podstatnou úlohu zde hrají i aktéři tohoto předávání. A právě v aktu předání, který považuji za bytostnou součást tradice, spočívá i její neracionalizovatelný rozměr. Není jen mrtvou zprávou, nýbrž je živým dědictvím, které je v řeči znovu artikulováno, když se tváří v tvář setkávají představitelé dvou generací. Skutečnost, že charakter tohoto předávání nemůže být zastoupen jen racionální organizací, nýbrž vyžaduje neracionalizovatelný osobní vztah, a že předávání nemůže být vynucováno násilím, nýbrž musí vycházet zejména z autority ukotvené v minulosti, bude vyložena níže na otázce výchovy.



## 5. Poškození řetězu: život v kleci

Když jsem srovnával díla Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho, setkal jsem se i s motivy, které si dovolím interpretovat právě jako poškození mezigenerační kontinuity a tedy i tradice. Ukázalo se, že v době, kdy moderní věda a technika získaly dominanci, kdy společnost ovládla sekularizace a kdy došlo k náhradě metafyzické substance, už nové generace nemají pochopení pro víru svých předků. Předci pro ně najednou nejsou autoritami. Tento jev jsme mohli sledovat například jak v Patočkových zmínkách o popření vlastního původu, tak v odkazech na text Rosenstocka-Huessyho, kde jsem se to samé snažil popsat v případě Prozatímní Ameriky a pragmatiků, kteří rovněž jako by zapomínali na své vlastní kořeny.

Výsledkem pak je, že člověk nevidí svět v úplnosti a tedy v celé jeho problematičnosti, nýbrž pouze partikulárně, tj. pouze pohledem své vlastní doby. V důsledku toho pak ze společnosti může vytlačovat vše, co tomuto pohledu neodpovídá – v našem případě je to zejména náboženství – a svět, který zůstane, je už tvořen jen holými strukturami, které odpovídají onomu jednostrannému pohledu.

Touto cestou pak podle mého soudu skutečně může vzniknout něco jako Weberova „stahlhartes Gehäuse“. Taková klec pak může být ukována jak ze sekularizovaného ducha kapitalismu, tak z náboženského fanatismu či nadcivilizačního radikalismu<sup>79</sup>. Jak ukázalo srovnání Patočky a Rosenstocka-Huessyho, podstatné zde je, že klec je tvořena na základě omezeného (a tedy nepravdivého) pohledu na svět, který postrádá reflexi skutečného kontextu. Struktury, ze kterých je klec utkána, tak nemohou být racionální. Dostáváme se tím opět na začátek mé práce k pojmu „iracionální racionality“.

Jak jsme viděli na příkladu předměstí Prozatímní Ameriky, člověk, který se uvězní v iracionálních strukturách, často může mít díky své nepravdivosti falešný pocit bezpečí. Je to však bezpečí vězně žijícího v jeskyni. Může se udržovat v nepochybnosti<sup>80</sup>, může si odmítat

---

<sup>79</sup> Zdůrazňuji, že zde už nejde o výklad Webera, nýbrž o moje vlastní úvahy nad Weberovým pojmem v kontextu Patočkova a Rosenstock-Huessyho díla.

<sup>80</sup> Beck antimodernizaci definuje jako „uměle vytvořenou a vytvořitelnou nepochybnost“, „zahazení pochybnosti, zneškodnění otázky, do níž se moderna propadá“ (2007:97). Antimodernizace je vlastně protikladem „civilizační“ reflexe moderny a její „sebedrezúry“. Protimoderna je „anticivilizační“, usiluje o vědomé mizení pochyb, často na základě „zvědečtělé nepochybnosti“ (2007:98).

připustit vedlejší důsledky svého jednání<sup>81</sup>, může přehlížet společenský kontext a může si odmítat přiznat, že žije v rizikové společnosti, kde už kalkulace zaměřené na produkci bohatství nepřinášejí jen blahobyt, nýbrž i nebezpečí. Nic to však nemění na tom, že plameny kupících se rizik se pomalu blíží a jeho klec ho před nimi jen těžko uchrání.

Člověku, který žije sám, bez svých předků, vlastně nezbyvá nic jiného než oddat se vlastní době. Nastane-li taková situace, je to doklad toho, že je řetěz generací poškozen.

## 6. Regenerace řetězu: výchova

Výše jsem tedy představil pojetí tradice, které je pro mě zároveň i jistou odpovědí na volání po jednotě, obrození křesťanství a návratu k pravdivosti, které jsem uvedl na konci srovnání Patočkova a Rosenstock-Huessyho díla. V poslední kapitole mé práce se chci pokusit zodpovědět otázku, jak zaručit, aby byl mezigenerační řetěz udržován a nedocházelo k jeho poškozování? Už v *Úvodu* jsem totiž spolu s Rosenstockem-Huessym proklamoval, že věřím, že porušení řetězu je jen prozatímní, že je to jen mezidobí a že člověk má stále dost vůle a sil opět navázat na kontinuitu minulých generací. Jak ale řetěz obnovit? Ve svém posledním závěru chci předvést, že místem, kde se rodí vztah mezi jednotlivými generacemi a tedy i vztah k tradici, je výchovná situace.

Právě ve výchově - ať už jde o vztah otce a syna, děda a vnuka, učitele a žáka, mistra a učně či profesora a studenta – se v řeči přemost'uje mezera mezi oběma generacemi a vzniká vzájemné pouto. Cesta výchovy tedy vytváří zázrak okamžiku, kdy jsou jednotlivé články řetězu navazovány k ostatním. Z toho důvodu se domnívám, že je i oblastí, kde může dojít k regeneraci poškozeného řetězu. Je však třeba si uvědomit, že svoji plodnost si zachová pouze taková výchova, která se vyvaruje propadnutí pragmatickým a jiným módním trendům<sup>82</sup>. V této situaci podle mého soudu hrají důležitou roli dva momenty: 1) osobní vztah,

---

<sup>81</sup> Tuto situaci, kdy racionalita upadá ve svůj pravý opak, tedy v iracionalitu, popírání veškerého smyslu lidské existence, ve své knize *McDonaldizace společnosti* výstižně popisuje již zmiňovaný George Ritzer, který přímo říká, že racionální systémy vedou k odmítání lidského rozumu (Ritzer 1996:28) a demonstruje to na příkladu sítě rychlého občerstvení McDonald. Původně racionální aspekty těchto podniků se zkonstatěním nakonec obrací ve svůj iracionální opak – např. dlouhé fronty u pokladen (Ritzer 1996:118nn.).

<sup>82</sup> Nebezpečí, které je v průběhu posledního století mnoha autory reflektováno, plyne z racionální organizace školství podřízené pragmatickým, ekonomickým a jiným hodnotám. Na tento fenomén samozřejmě upozornil už roku 1919 Max Weber ve své přednášce *Wissenschaft als Beruf* (česky 1998: *Věda jako povolání*), kde se

2) autorita ukotvená v minulosti. Tyto dva momenty se níže pokusím vysvětlit a vyložit prostřednictvím Eugena Rosenstocka-Huessyho, Jana Patočky a Hannah Arendtové.

## 6.1 Výchova jako osobní vztah

Výchova sice v jistém ohledu je racionální organizací prostředků výuky za účelem předání daného vědění, nicméně v rámci této organizace (kterou může být třeba univerzita) musí být zachován prostor i pro neracionalizovatelný vztah touhy, který by měl vznikat mezi učitelem a žákem, protože jedině tak člověk nabude zaujetí k vědění, které získává, a pochopí ho jako odkaz řetězu generací, ke kterému sám chce náležet.

Že je právě osobní vztah mezi učitelem a žákem vycházející ze vzájemných sympatií podstatným elementem procesu výchovy a vzdělání, ukazuje například Zdeněk Pinc, který o něm hovoří jako o intimním „erotickém vztahu“ založeném na oboustranné náklonnosti (1998:153). Na základě Pincovy teze si dovoluji tvrdit, že skutečná výchova, která buduje vztah mezi generacemi a tvoří tak jejich řetěz, musí vycházet z osobních vztahů mezi lidmi, které nikdy nelze plně racionalizovat. Racionální organizace se, je-li zahrnuta do svého extrému, tzn. přestane-li reflektovat potřebu osobních vztahů, stává, smím-li to tak říci,

---

zmiňuje o Americkém modelu: „O učiteli, který před ním stojí, si americký žák říká: prodává mi za otcovy peníze své znalosti a metody. Právě tak jako zelinářka prodává mé matce zelí,“ (Weber 2009:127). Na zhoubnost nových výukových metod a proměn školství pak mimo jiné poukázala v roce 1954 i Hannah Arendtová ve svém eseji *The Crisis in Education* (česky 1994: *Krise výchovy a vzdělání*) a na různých rovinách tohoto problému se k ní připojují další. Například George Ritzer se ve své knize z roku 1993 *The McDonaldisation of Society* (česky 1996: *Mcdonaldizace společnosti*) dokonce nebojí přirovnat univerzity k dehumanizovaným továrnám (1996:130). V roce 2001 Roger Scruton ve svém eseji *The Idea of a University* (česky 2002: *Idea univerzity*) upozorňoval, že z univerzit se dnes stávají spíše místa kvalifikace či ideologie než místa vzdělání a odkazuje se na práci z téhož roku *The New Idea of University* autorů Duka Maskella a Iana Robinsona, která konkrétně poukazuje na úpadek školství ve Velké Británii. Podobně o pět let později v Rakousku varuje Konrád Paul Liessman ve svém díle *Theorie der Unbildung* (česky 2008: *Teorie nevzdělanosti*) před omyly moderní společnosti, která se v rámci reforem vzdělání snaží smést vše staré ve prospěch nového. Před nebezpečím, že metoda převládne nad vzděláním v knize *Výchova, zřejmost, vědomí* (1995) varuje i Zdeněk Kratochvíl. Úlohu vysokoškolského vzdělání jako místa, které udržuje a obnovuje vzdělanostní tradice, pak rozebírá i Zdeněk Pinc ve *Fragmentech k filosofii výchovy* (1999). K nebezpečí podlehnutí ekonomickým zájmům se v díle *Paradoxy výchovy* (2009) vyjadřuje i Radim Palouš. A takto bychom mohli pokračovat. Vybral jsem jen několik z mnoha autorů, kteří se problémem jednostranné racionalizace školství v moderní době zabývají.

„železnou klecívýchovy“. Každá taková organizace proto musí reflektovat, že osobní vztahy mezi lidmi jsou nevyzpytatelné a tudíž je nelze dopředu propočítat, neboť, stejně jako život sám, přináší mnohá nebezpečí, kterým se a priori nelze vyhnout. Jak říká Patočka, „původní vztah mezi vychovancem a vychovatelem nelze nikdy úplně racionálně prosvítit“ (1996a:430). Toto riziko nepředvídatelnosti v nich musí být zachováno, neboť pokud bychom z nich vymýtili všechny nebezpečné a rizikové momenty, staly by se sice mezilidské vztahy bezpečnými, zároveň však také impotentními. Zbyly by z nich jen jakési karikatury<sup>83</sup>. Jak si tento fenomén osobního neracionalizovatelného vztahu ve výchovné situaci představuji, chci blíže předvést a doložit na dvou následujících příkladech z děl Patočky a Rosenstocka-Huessyho, které jsou dokladem zázračného okamžiku, kdy je v rámci jednoho řetězu rukama dvou generací společně kován spoj mezi jejich články.

**ROSENSTOCK-HUESSY: VYUČOVÁNÍ JAKO ZÁZRAK** Ve své přednášce *Man Must Teach*<sup>84</sup> Rosenstock-Huessy uchopuje fenomén vztahu mezi učitelem a žákem<sup>85</sup>. Poznamenává zde, že učení je založeno na posloupnosti času. Učitel i žák si v tomto vztahu přiznají rozdíl mezi svými časy a pak díky tomu mohou příslušnými činy stavět přes časy most. „Starý osel“ a „mladý floutek“ - tak Rosenstock-Huessy označuje učitele a jeho žáka - najednou zatouží uchopit přítomnost jinak než jako břitvu mezi minulostí a budoucností.

---

<sup>83</sup> To je přesně situace, před kterou varuje Eugen Rosenstock-Huessy, když hovoří o „předměstské mentalitě“. Mentalita je podle něj to, „co zbude z duše, když odstraníte klíčové zkušenosti, které přináší ovoce v pevnějších a živějších mezilidských vztazích. Mentalita neví nic o jásavé radosti a temném zoufalství, o ječení a prokletí, sténání, nářku, křiku, tanci, pláči a zpěvu“ (1966:14). Sterilní prostředí, které tím pak vzniká, popisuje následujícím a velmi výstižným způsobem: „V důsledku výše zmíněného se moderní člověk ve strachu nezajít v čemkoliv příliš daleko stává víc a víc neosobním. A to je jeho prokletí. Chová se bezpečně, jen minimálně zaujímá postoj a nikdy nejedná na žádné frontě bez postranních úmyslů. Opatrnost předměstí plodí odpovídající filosofii - filosofii přizpůsobení, zlaté střední cesty - která dnes prostoupila ty nejpůvodnější obory: psychologii a sociologii. Tato doktrína filosofie přizpůsobení nechce žádné skutečné vzrušení, žádnou skutečnou zbožnost, žádný skutečný boj, žádnou skutečnou lásku. Zve nás do budoucnosti, ve které všechny energie, které umožňují naši vlastní existenci, pohasly.“ (1966:14) Rosenstock-Huessyho popis je tak podle mého soudu přesným dokladem toho, jak si člověk kolem sebe ve snaze nalézt optimální řešení svých problémů a zbavit se všech možných nebezpečí pomalu ale jistě vytváří zcela iracionální prostředí.

<sup>84</sup> Přednášku *Man Must Teach* jako svůj bakalářský překlad „Člověk musí vyučovat“ v rámci zkoušky Ověření jazykové kompetence na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy přeložila v roce 2009 Linda Vejvančická.

<sup>85</sup> Vychází z Augustinova spisu *De Magistro* (česky 1942: *O učiteli*), ve kterém Augustin řeší vztah ke svému synovi.

Rosenstock-Huessy totiž ukazuje, že kouzlo celé věci spočívá v tom, že učitel a žák jsou nesoučasníky. Každý z nich reprezentuje svůj čas. Zatímco učitel představuje minulost, žák je reprezentantem budoucnosti. Vztah mezi nimi je pak zázrakem přítomnosti, mostem mezi generacemi, s jehož pomocí musí být předána minulost, aby mohla být stvořena budoucnost. V jejich vzájemném vztahu se jim přítomnost ukazuje jako jejich společná půda (1940:7nn.) To je z našeho pohledu důležitý moment, neboť, jak bylo výše řečeno, v řetězu generací je podstatné, že se jednotlivé kruhy překrývají.

**PATOČKA: VÝCHOVA JAKO VZTAH NAPĚTÍ** Otázku vztahu mezi dvěma generacemi uchopuje i Jan Patočka ve svém díle *Filosofie výchovy*. Jak jsem již v této práci několikrát zmínil, český filosof zde ukazuje, že „výchova je formace lidské schopnosti ke společenství takovým způsobem, aby kulturní obsah, jehož se starší generace dopracovaly, byl předán generaci nové, která se stane tímto způsobem plnoprávným členem ve společnosti starších“ (1996a:384). Patočka předvádí, že proces výchovy je vlastně zápasem ve výchovné situaci. Vztah mezi milujícím vychovatelem a oddaným chovancem se stává bojem, který je plozen nepopíratelným antagonismem, který mezi nimi je. Co je pro nás zejména důležité, Patočka zde poznamenává, že je to antagonismus stejný, který nacházíme mezi rodiči a dětmi, tedy antagonismus mezigenerační (1996a:409). Tomuto předáváníí, které ve výchově a při vyučování probíhá, je tedy vždy přítomno jisté napětí. „Víme, že napětí existuje i v případech, kde se vychovanec odevzdává, kdy miluje svého vychovatele a vychovatel svého vychovance. I v tomto případě existuje napětí.“ (tamtéž) V tomto napětí pak běží o utváření života vychovance – právě o něj se vede boj. Nakonec však Patočka ukazuje, že výsledek je jakýmsi kompromisem mezi snahou učitele a odporem žáka (1996a:410n.). Ukazuje tak, že onen proces předáváníí, který v této práci můžeme přirovnat k navazování mezigeneračního řetězu, není zcela jednosměrný, podílet se na něm musejí oba, byť na straně učitele stojí moment autority (1996a:425).

## 6.2 Výchova a autorita minulosti

**ARENDOVÁ: NEZBYTNOST AUTORITY STARŠÍCH** A právě výše zmíněná autorita je dalším podstatným momentem procesu výchovy, který utváří vztah mezi generacemi. Ukazuje to Hannah Arendtová v eseji *Krize výchovy a vzdělání*. Autorka zde předvádí, že autoritu<sup>86</sup> v americkém školství nahrazují různé moderní postupy a výchova tak podle ní nabývá politických rozměrů. Arendtová se v souvislosti s tím odkazuje na závěr z Platónovy *Ústavy*: „Kdo chce vážně vytvořit nový politický řád výchovou, musí ze státu odstranit starší lidi.“ (Arendtová 2002:156) Podstatným elementem současné krize je podle Arendtové skutečnost, že nové generace už ve škole nejsou autoritami starších uváděny do světa jako celku a namísto toho jsou vrhány do jakéhosi vlastního „dětského“ světa (2002:159). Z popisu Arendtové bychom vlastně mohli vyvodit, že zde dochází k úmyslnému přetržení mezigeneračního řetězce a generace je uzavírána do cyklu vlastní doby<sup>87</sup>. Jenže, jak autorka ukazuje, škola není světem, což předpokládají některé moderní pedagogické metody, nýbrž institucí stojící mezi soukromou sférou a světem (2002:165). V této instituci má být svět, který je mladším předáván, představen, přičemž „ve výchově má odpovědnost za svět podobu autority“ (2002:166). Ve výchově je tato odpovědnost spjata s konzervativním postojem – novost je uváděna do starého světa, „který se pomátl“, aby ho obnovila (2002:168nn.). Proto je tedy podle mého soudu nezbytné udržovat řetěz

---

<sup>86</sup> Autorita podle Arendtové nevyplývá z násilí či donucení, nýbrž vyrůstá z minulosti – v Římě původně představovala jakýsi přídavek, potvrzení či radu od starších – a je v blízkém vztahu s tradicí a náboženstvím, které nadcivilizace vytlačuje na okraj. Její pád byl tedy podle Arendtové s postupem času nevyhnutelný (2002:89).

<sup>87</sup> Arendtová tuto situaci sice popisuje na příkladech ze základního a středního školství, pokud se však podíváme např. na metodu „Problem Based Learning“, je evidentní, že k tomu samému dochází i na vysokých školách. Takzvaná metoda „PBL“, která se na některých univerzitách stává čím dál populárnější, je totiž ukázkovým příkladem ústupu autority učitele a vytváření autonomního světa studentů. Učitel, kterým v praxi často bývá jen mladý asistent (!), totiž během výuky, která je založena na společných diskusích malé seminární skupiny, ustupuje do pozadí. Hlavní roli by měl hrát tzv. „discussion leader“ (vedoucí diskuse), kterým je vždy jeden ze studentů. Studenti pak podle předem určeného schématu řeší „problémy“, sami si určují otázky, na které hledají odpovědi a podle 7 stupňového postupu nakonec docházejí k jistým závěrům (Til, Heiden:10). Učitel, který je nazýván „tutorem“, je po většinu času spíše v roli pozorovatele. Má sice právo do debat zasahovat, klást otázky, opravovat studenty a snažit se je tak dovést na správnou cestu (Til, Heiden:16), nicméně taková pozice má do role opravdové autority daleko. Učitel totiž studenty nijak neuvádí do světa, nýbrž pouze přihlíží či usměrňuje průběh diskuse, ve kterých si studenti svět sami konstruují. S touto situací jsem se sám seznámil během svého půlročního studia na holandské Maastricht University.

generací, který nám zaručí, že se minulá zkušenost neztratí a nově příchozí s ní budou seznámeni. V opačném případě budou uváděni jen do jisté partikulární části světa, což by Patočka označil jako nepravdivý postoj, neboť svět tak není uchopován v celé své problematičnosti.

Na předcházejících řádcích jsem tedy snad dostatečně doložil, proč je podle mého soudu výchova založená na osobních vztazích a autoritě minulosti tím, co utváří kontinuitu nekonečného řetězu generací, co udržuje a regeneruje ve společnosti element, který nazývám tradicí. Rovněž bylo doloženo, proč jsou tyto mezigenerační vztahy do jisté míry neracionalizovatelné. To je tedy třetí a poslední závěr mé práce.

# ÚVAHA NA ZÁVĚR

## ČLOVĚK MUSÍ VYPRÁVĚT

(aneb Když lepidlo nestačí)

„Jen se ptej na dřívější časy, které byly před tebou, od chvíle, kdy Bůh stvořil na zemi člověka.“ (Dt 4:32).

### **Křídla, kořeny, jazyk a svět**

„Mít kořeny i křídla,“ říká Ulrich Beck ve své knize z roku 2002 *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter, Neue weltpolitische Ökonomie*<sup>88</sup> a má tím na mysli spojení provincialismu se světoobčanstvím, které se jeví jako možná varianta nového světového řádu (2007b:19). Jenže jak něčeho takového dosáhnout?

Dovolím si tvrdit, že ono okřídlené světoobčanství je v dnešní době spojené zejména s určitou racionální organizací komunikace, která poskytuje univerzalitu odpovídající globálnímu charakteru nového světa. Komplement univerzálních křídel pak, jak bylo výše řečeno, mají tvořit kořeny, které podle mě reprezentuje tradice. Jenže jak má v praxi vypadat onen „provincialismus“, který má být protiváhou a doplňkem světoobčanství? Má snad představovat lpění na své domovině, nějaký regionální nacionalismus, který bude vyvažovat všudypřítomnou globalizaci? Myšlenky nového nacionalismu či nucené připoutání k rodné zemi jsou samozřejmě nesmyslné a jsou chybnou reakcí na globální svět. Komplement světové univerzality musí představovat tradice, která je však něčím víc než jen geografickou polohou či záznamem v občanském průkazu. Tato práce předvedla tradici jako nekonečný řetěz generací a vztah, který nás s tímto řetězem pojí.

---

<sup>88</sup> Česky 2007: *Moc a protiváha moci v globálním věku, Nová ekonomie světové politiky.*



Nyní před námi tedy stojí otázka, v jaké podobě může tento řetěz obstát v novém globálním světě, aniž by se proměnil v absurditu typu hlásání návratu do minulosti či ignorování evropské vlajky? Tato práce ukázala, že ignorace, letargie či vědomá nevidomost nejsou cesty, kterými lze v nadcivilizaci skutečně obstát a něco dokázat. Ale jakým způsobem tedy může naše tradice vedle univerzálních elementů opravdu uspět, v jakém ohledu mohou oba prvky existovat vedle sebe a navzájem se doplňovat? Odpověď možná přináší vzpomínka Jiřího Voskovce ve výboru ze společného díla s Janem Werichem *Klobouk ve křoví* (1965):

„Člověk vynalezl řeč proto, aby se mu vešel celý svět do hlavy. Cestovní, skládací svět – směnný a sdělitelný. A přenosný. Velmi praktický projekt: ze slovíček sestrojít miniaturní vesmír a trpělivě jej kousek po kousku vsunout uchem do dětské hlavy – právě tak jako kapitán ve výslužbě sestrojí model své lodi hrdlem prázdné láhve. Vyžaduje to um a trpělivost, ale výsledek kde kdo právem obdivuje.“ (Voskovec 1965:131).

Není náhoda, že něco takového napsal zrovna Voskovec, který měl zkušenost s životem ve Francii a Americe. Věděl tedy, jaké to je být oním „světoobčanem“, který je vzdálen své rodné hroudě, avšak zároveň se nechce odtrhnout od řetězu generací, k němuž patří. Svoji tradici si tak člověk podle Voskovce uchovává zejména skrze jazyk, který má neustále při sobě a kterým se mu dává svět. Jazyk totiž není, jak bychom se mohli domnívat, jen nějakým kódovacím prostředkem. „Ve skutečnost nás jazyk, nenásilně a nepozorovaně, tisíci způsoby vede a nutí myslet a mluvit právě určitým způsobem a ne jinak,“ říká Jan Sokol (2007:46) a ukazuje tak, že jazyk a řeč jsou vlastně branou, přes kterou k nám svět vstupuje.

A právě jazyk se tedy ukazuje být klíčem k řešení otázky, jak spojit křídla a kořeny, racionální a tradiční jednání, univerzalitu a osobitost, světoobčanství a provincialismus. Náš jazyk a naše tradice vybudované nekonečným řetězem generací nám totiž dávají svět, ve kterém můžeme tyto univerzální principy používat. Pokud tedy budeme např. zásady kapitalistického hospodaření držet v rámci tohoto světa (ve Weberově popisu to byl svět křesťanského protestantismu), budou nám dobře sloužit. Tato práce však ukázala, že problém nastane ve chvíli, kdy racionální principy aplikované v určitém kontextu samy zatouží stát se světem. Jak bylo v této práci předvedeno, ztrátou původního kontextu, v jehož rámci byly dané struktury či principy racionální, se pak mohou stát svým iracionálním opakem, ztuhlou strukturou měnící se ve vězení. Takovou situaci jsme za pomoci Webera nazvali „železnou klecí“. A taková klec nemůže být opravdovým světem.

## Metody namísto vyprávění?

Voskovec rovněž vyzdvihl další důležitý moment, na který jsem ve své práci poukázal: zdrojem, ze kterého kořeny získávají stále nový život, je výchova. Právě ona je tou poctivou a trpělivou snahou, kdy je celý svět skládán v hlavě dítěte. Nový člověk se přijetím určitého jazyka zařadí do nekonečného řetězu generací, neboť spolu s jazykem přijímá tradici a určitý pohled na svět. Právě toto představení a předání světa je úkolem výchovy, která musí vycházet z určitého jazyka.

Na elementu jazyka je vidět význam role, kterou v otázce tradice hraje osobní a mezilidská rovina. Jak říká Jan Sokol, „zázrak řeči začíná ovšem až tam, kde mým hlasovým projevům rozumějí druzí, kde nastává skutečná komunikace“ (2002:69). Tento zázrak bylo možné zahlédnout výše na příkladu učitele a žáka, kteří podle Rosenstocka-Huessyho ve výchovné situaci nacházejí společnou půdu, která je spojuje.

Výše jsem již slovy Rosenstocka-Huessyho ukázal, že řeč takto tvoří pomyslný „žhavý oblouk“ mezi generacemi. Je tedy potřeba dodat, že jazyk neslouží jen ke komunikaci, nýbrž, jak upozorňuje Jan Sokol, i ke zvládnutí a uchopování zkušenosti, uspořádání a uchování všeho, co lidé vytvořili (2002:64). Jazyk je, jak říká Patočka, „něčím skrytě působícím“ (Patočka 2008:228). Sokol to vystihuje tvrzením, že jazyk není ani tak prostředkem jako spíše „prostředím“ (2002:64). Během výchovy je tedy novému člověku předáváno celé prostředí, které tvoří náš svět. Z toho důvodu není snadné jazyk uchopit a pojmenovat, neboť už on sám je tím uchopením a pojmenováním. Nicméně z výše řečeného je snad jasné, že v otázce tradice hraje klíčovou roli. Mějme tedy na paměti Voskovcova slova, že „člověk vynalezl řeč proto, aby se mu vešel celý svět do hlavy...“

Jenže jak ten svět do hlavy dostat? Dokáže výchova obstát v době, kdy údajně „tradiční prostředky našeho myšlení naprosto nepostačují k tomu, abychom tuto situaci mohli pochopit“ (Petříček 1997:172)? Jak vyučovat v době „nedůvěřivosti vůči metanarativním příběhům“ (Lyotard 1993:97)? Vždyť výše bylo řečeno, že výchova má dospívajícího člověka uvést do světa a tento svět mu nějak představit. Jenže jak něčeho takového dosáhnout, když se legitimizace prostřednictvím vyprávění stala „přežitkem“ (Lyotard 1993:98)? Neskřývá se náš svět právě v příbězích, jejichž prostřednictvím ho představujeme? Není největším kouzlem jazyka právě uchopování světa v našich vyprávěních? Je možné svět předat nějak jinak než právě prostřednictvím vyprávění a

jazyka, kterým jej uchopujeme? A není nekonečný řetěz generací založen právě na společném konsensu, který je dnes prý „zastaralou a podezřelou hodnotou“ (Lyotard 1993:176)? A o čem bychom vlastně vyučovali, když „uchylovat se k velkým příběhům je vyloučeno“ (Lyotard 1993:170)? Jaký svět bychom pak nově příchozím předávali? Svět, ve kterém se nelze vyznat? Svět, kde je vše relativní a nestálé, neboť v něm neexistují „trvalé instituce“, nýbrž jen „dočasné úmluvy“ (Lyotard 1993:176)?

Jean-Francois Lyotard vydal v roce 1979 text *La condition postmoderne*<sup>89</sup> a v něm naznačil následující vizi:

„Někdejší princip, podle kterého vědění je neodlučitelné od výchovy (Bildung) ducha, a dokonce i od výchovy osobnosti, se stává a bude se stále víc stávat přežitkem. Vztah dodavatelů a uživatelů poznání k poznání samotnému má a bude mít tendenci vzít na sebe formu vztahu, jaký mají k různému zboží jeho výrobci a spotřebitelé, to znamená formu směnné hodnoty. Vědění je a bude produkováno proto, aby bylo prodáváno, a je a bude konzumováno proto, aby bylo zhodnoceno v další produkci: v obou případech proto, aby bylo směňováno. Přestává samo sobě být vlastním účelem, ztrácí svoji ‚užitnou hodnotu‘.“ (Lyotard 1993:101)

Podle Lyotarda vlivem rozmachu technik či technologií a rozvoje moderního liberálního kapitalismu po druhé světové válce dochází k zániku příběhů. „Velký příběh ztratil svoji věrohodnost...“ (1993:143) Důraz se díky tomu přesunul „spíše na prostředky akce než její cíle“ (tamtéž). Lyotard tedy naznačuje, že výchovná či politická úloha vědění bude nahrazena hospodářskou funkcí (1993:103) a hovoří dokonce o částečné náhradě učitelů stroji (1993:158). Popírá tedy to, co tato práce ukazuje jako důležité – velká vyprávění přijímaná na osobní rovině a založená na konsensu ukotveném v minulosti. Namísto toho vyzdvihuje „hru s plnou informací“ (1993:159). Neuvědomuje si však, že této hře se člověk nejlépe naučí právě cestou klasické výchovy a klasického vzdělání. Namísto toho připouští konec původní úlohy učitele, který žákovi v osobním vztahu předává své vědění, svou zkušenost, dědictví minulosti. „Profesor pro předávání daného vědění není o nic kompetentnější než sítě pamětí a pro vymýšlení nových tahů nebo nových her není o nic kompetentnější než interdisciplinární týmy.“ (1993:161) Takové tvrzení je v přímém rozporu s mojí prací, která ukázala, že při předávání vědění

---

<sup>89</sup> Česky 1993: *Postmoderní situace*.

je právě úloha učitele klíčová. Lyotard to svým tvrzením popírá, připouští odosobněnou formu vzdělávání, fandí novým módním metodám a tím jako by schvaloval přetržení řetězu generací.

Lyotard totiž zcela opomíjí, že vědění může mít i sjednocující funkci moudrosti starších, kterou přijímáme jako osvědčenou radu od našich předků. Je to doplnění, které zároveň ustavuje určitou jednotu a kontinuitu. Lyotard zapomíná, že vědění je světem, který ve svém jazyce starší předávají mladším, aby ho nesli dál. Vztah k vědění tedy nesmí být chápán pouze jako „vztah uživatelů určitého složitého pojmového a materiálního souboru nástrojů a těch, kdo mají prospěch z jeho výkonů“ (Lyotard 1993: 160). V této práci jsem se pokusil ukázat, že vědění nabývá i jiných rozměrů. Vztah k vědění musí být osobní, protože jen tak se může zrodit odpovědnost za něj, za celý řetěz generací a tedy i za tento svět. Pro tyto funkce vědění však moderní metody výuky - mezi které patří i Lyotardem zmiňovaný „brain storming“ (1993:160) či v této práci výše popisovaná metoda „Problem Based Learning“- nenacházejí a ani nemohou nacházet pochopení.

Takové metody však podle mého soudu přinesou jen velmi pomíjivý výklad skutečnosti. Jsou jen onou „dočasnou úmluvou“, která má charakter rychlé pomůcky, nikoliv vědění. Společnost založená výhradně na vědění, které má charakter dočasných úmluv, pak skutečně bude Liessmannovou „společností nevzdělanosti“ (Liessmann 2008:51).

Oproti tomu příběhy, jako je ten biblický, dovedou vykládat náš svět už po 2000 let – je tedy potřeba se ptát, odkud se vlastně bere představa, že teď už to najednou nesvedou? Proč už není klasické vzdělání pro dnešní dobu dost dobré? Zaplavila nás iluze, že nové, rozmanité, multikulturní a pluralitní prostředí si žádá jiný přístup a nové metody, neboť ty původní už nestačí. Patočka by to pravděpodobně nazval jako „fascinaci částečným“, Rosenstock-Huessy jako „poplatnost vlastní době“.

## **Doba lepidla**

To, co bývá označováno jako tzv. „postmoderna“, se mi zdá být pokusem o nastolení doby lepidla. Jelikož se postmoderna snaží popřít velká vyprávění, nezbývá jí než neustále slepovat dohromady nesouvislé fragmenty, které by nám dočasně poskytly oporu či spíše útěchu. Proč se tak děje? „Protože velkou jednotu vystřídala pluralita, a tedy každý z nás žije jakoby v průsečíku nejrůznějších příběhů, z nichž každý sleduje své vlastní cíle a svou vlastní logiku,

aniž by kterýkoliv z nich měl univerzální platnost.“ (Petříček 1997:173) Snažíme se tedy najít lepidlo – metodu, která by nám namísto velkých vyprávění pomohla vyznat se ve světě a uspět v něm. Módní výukové metody, které jsou přesnou ukázkou takového lepidla, se totiž domnívají, že nás vycvičí ve schopnosti komunikovat, spolupracovat, být flexibilní – naučí nás, slovy Liessmanna, jak se máme učit, aniž bychom se něčemu museli učit. Taková je „ideologie prázdného učení“ (Liessmann 2008:27n.).

Módní metody a jejich zastánci však nechápou, že všech těchto dovedností člověk dosáhne, jakoby mimochodem, právě cestou klasického vzdělání. Právě původní vzdělávání, které je dnes haněno jako nesmyslné „biflování“, člověka nejlépe cvičí v dovednostech, které se v nás módní metody snaží uměle vybudovat. Výstižně to ve svém eseji z roku 2001 *The Idea of Univerzity*<sup>90</sup> napsal Roger Scruton: „Bystrost, schopnost komunikovat a chápat, schopnost srovnávat a pojmově chápat obtížná fakta (...) všechny, jak jsem zjistil, jsou pěstovány studiem řečtiny, latiny a filosofie.“ (Scruton 2002)

## Jazyk světoobčana

„Vstupujeme do budoucnosti bez řeči,“ varuje hned na první straně své knihy *The Christian Future* Eugen Rosenstock-Huussy (1966:3) a upozorňuje tak na lhostejnost, která ve vztahu k řeči panuje. Není tedy náhoda, že i Jiří Voskovec upozorňoval na nebezpečí, do kterého může nová doba, oddá-li se lepidlu, upadnout: „Jen kdyby slova, ta nádherná zrcátka všech krás světa, se tak snadno nebortila v pouťová zrcadla zrud – v pokroucený portrét naší dětinské blbosti.“ (Voskovec 1965:131) Jak ukázal Rosenstock-Huussy, mluva bude zanesena komerčními aspekty a lidé se budou domnívat, že mohou slova běžně konzumovat. S řečí se pak bude zacházet jako s pouhou „sadou slov“. „John Dewey mluví o svém a našem jazyce způsobem, jakým můžeme mluvit o kuchyňském servisu nebo o jakékoliv sadě nádobí, kterou si člověk kupuje ve výprodeji.“ (Rosenstock-Huussy 1966:8)

Dobrym příkladem takového konzumního dnes může být angličtina, která se dnes v západní společnosti stala všeobecným dorozumívacím prostředkem. Právě ona je určitým symbolem dnešního světoobčanství se vší jeho dvojznačností. Proč je tomu tak? Je jednoduchá a efektivní, téměř každý se jí poměrně snadno naučí, takže je zcela racionální využít ji jako základní světový jazyk. Jako jednoduchý dorozumívací prostředek dnešního světoobčana funguje dokonale. Na většině evropských základních a středních škol se proto

---

<sup>90</sup> Česky 2002: *Idea univerzity*.

angličtina vyučuje a každý Evropan ji tak brzy bude umět. Avšak angličtina, kterou světoobčané hovoří, už není původní angličtinou, kterou mluví její rodilý mluvčí nebo ten, kdo se ji doopravdy naučil. Tato „světová angličtina“, smím-li ji tak nazvat, se plně podřizuje účelnosti a efektivitě, kvůli které se ji lidé učí. Neslouží ke skládání básní, nýbrž k rychlé a nezbytné komunikaci.

Na tom samozřejmě není nic špatného a mít světovou angličtinu vedle své mateřštiny je přirozené a rozumné. Nikdo by si však nedovolil tvrdit, že by tato zjednodušená angličtina mohla být pro někoho domovem. Ve světové angličtině nemůžete složit báseň, zpívat píseň, nemůžete se v ní modlit ani napsat vyznání. Všechny tyto hluboké prožitky se ve světové angličtině odehrát nemohou, neboť se dají uskutečnit jedině v opravdovém jazyce. A tím tato angličtina vlastně v pravém smyslu toho slova není. Je spíše jen účelným prostředkem, který slouží k efektivnímu vyřešení současné situace, ve které se potkává spousta lidí z různých zemí. Angličtina je dnes jako lepidlo. Dokáže nás rychle a efektivně spojovat, není však naším domovem. Nemůže být ničím domovem. Je to jazyk internetových překladačů, který je jen prozatímním přístřeškem, kam se rádi schováme, avšak kde by nikdo z nás nechtěl bydlet. Nedokáže totiž vytvořit svět.

Pokud tedy zůstaneme u toho, že světová angličtina je jen účelným lepidlem a ničím víc, nelze nic namítat. Pokud však opustíme tento kontext a budeme tvrdit, že tato angličtina není jen účelnou pomůckou, která doplňuje opravdový jazyk, nýbrž že je skutečným a plnohodnotným jazykem, stane se naše jednání ukázkou iracionality. Vždyť svět této angličtiny by byl jen úzkou klecí, holou a prostou, místy zrezivělou a pokřivenou kobkou s omezeným pohybem a bez možnosti vycházek. Pokud se někdo rozhodne, že chce, aby se jeho svět odehrával v angličtině, nemůže si nikdy vystačit s touto podobou světové angličtiny, nýbrž se bude muset zabydlet ve skutečné angličtině, která je opravdovým jazykem a tedy i opravdovým světem. Jenže opravdovou angličtinou většina světoobčanů nemluví.

Světovou angličtinu tedy chápu jako symbol univerzality a světoobčanství, který může být efektivní a racionální pomůckou. Musí však existovat vedle skutečného jazyka, který pro mě symbolizuje náš svět, tradici, kořeny, nekonečný řetěz generací.

## Čas výchovy

„Je však možno se ptát: není již příliš pozdě? Není katastrofická gravitace ke konečnému civilizačnímu kolapsu neodvratná?“ píše ve své knize *Čas výchovy* (1983) Radim Palouš

(1991:27). Tato práce se spolu s ním domnívá, že je ještě čas dostat se z toho ven, že ještě zbývá naděje, že neupadneme do doby lepidla, která by brzy byla naší železnou klecí. Je však potřeba uvědomit si, že cestou z krize západní společnosti je výchova.

Nová doba spojky „a“ proto nesmí být chápána jako vulgární doba lepidla. „A“ není lepidlem, které uměle spojí vše nesouměřitelné. „A“ zachovává prostor pro naši vlastní jednotu řetězu generací, která teprve otevírá možnost pro uchopení a porozumění různosti. Doba spojky „a“ tak musí být dobou výchovy.

Tato práce totiž tvrdí, že velké příběhy přeci neskončily. To jen zastánci doby lepidla se je pokusili rozstříhat na malé kousky a přesvědčit člověka, že si je může poskládat a slepit dle libosti, jak se mu to zrovna hodí, jak je to zrovna nejúčelnější, nejvýkonnější či nejefektivnější. Jenže kdo by tomuto postmodernímu příběhu uvěřil? Narychlo poslepované obrázky nefungují, lepidlo pořádně nedrží a povrchní víra se snadno bortí. Postmoderní příběh vyprávějící o konci příběhů postrádá věrohodnost. Žádné lepidlo doposud nevydrželo dva tisíce let a křídla vyspravovaná lepidlem se rozpadají během letu. Takzvaná „postmoderna“ je tedy podle mého soudu jen dalším pokusem o únik z rizikové společnosti, snahou o útěk před otázkami a problémy, které si s sebou nese moderantní nadcivilizace. Jak říká Ulrich Beck: „Minulost plus ‚post‘ – to je základní recept, s nímž mnohomluvně, nechápavě a neschopni porozumění stojíme tváří v tvář skutečnosti, která se zdánlivě rozpadá.“ (2004:13)

Jenže před riziky nadcivilizace nelze utíkat. Namísto toho musíme vyučovat. Je potřeba hledat cestu, jak vedle racionality, výkonnosti a efektivity udržovat kontinuitu řetězu generací, jak nadále vyprávět velké příběhy, které nám pomáhaly porozumět světu po celou dobu, co v jednom řetězu držíme pohromadě. Není pochyb, že v případě západní společnosti je to jednak křesťanský příběh spásy, který je vlastně příběhem lásky, a vedle něj je to řecký příběh péče o duši, hledání spravedlivé obce, který je vlastně příběhem pravdy. To jsou dvě velká vyprávění, která v západní společnosti nesmějí utichnout. Doba spojky „a“ proto musí být dobou výchovy, protože jen tak budou překonána rizika, která během modernizace vyvstala.

Výchova je neustálou péčí o tuto řecko-římsko-židovsko-křesťanskou cestu, je průvodcem, mapou i základním směrem, kterým se máme vydat. Jak úspěšně po ní budeme kráčet, to už záleží jen na nás. Výchova se však stará, abychom z cesty nesešli. Neboť jedině tak si uchováme naději, že se budeme moci na křižovatkách doopravdy setkávat s těmi, kteří kráčí po jiných cestách, a jedině tak tu bude šance šance, že taková setkání k něčemu opravdu budou.

Na rozdíl od moderních metod probíhá výchova cestou osobního předávání, neboť příběhy se vyprávějí tváří v tvář, nikoliv v anonymních výukových programech, předávají se osobně, od staršího k mladšímu, v řeči, ze které vyrůstají. Právě tak se udržuje kontinuita nekonečného řetězu generací. Zdeněk Kratochvíl upozorňuje, že v dnešní době, která se snaží velká vyprávění bořit, má výchova těžkou úlohu (Kratochvíl 1995:100). Jenže právě v tom podle mého soudu spočívá její úkol - nepřestat vyprávět a prodlužovat tak kulturní tradici, nenechat se přesvědčit, že velké příběhy už dnes neplatí, dávat kořenům nový život, zpřítomňovat vlastní předky v nekonečném řetězu generací. Jinými slovy, člověk musí vyučovat a nesmí tedy přestat předávat své příběhy. Vyprávění je jako touha – směřuje ke druhému a nikdy se nemůže zasytit. Je ve své podstatě nekonečné. A proto člověk musí vyprávět.

## Výchova jako trpělivost

Jazyk ani výchova tedy nemají být žádným laciným lepidlem, které by nám mělo narychlo pomoci vyřešit současnou situaci. Naopak, jak naznačil už Voskovec, podstatným elementem je zde zejména trpělivost. Výchova opravdu potřebuje čas, neboť i jazyk si musíme osvojit. A stejně tak každé vyprávění si žádá trpělivost posluchače. Výchova každého člověka je totiž životním obdobím růstu, které nelze urychlit a které se zároveň nesmí promarnit.

Pokud si tedy dnešní svět žádá rychlost, efektivitu a výkonnost, pak výchova potřebuje mít svůj chráněný prostor, kde bude dostatek času, klidu, trpělivosti a péče. Právě skrze tento prostor budou lidé uváděni do společnosti. Nově příchozí si tedy nejprve vyslechnou naše vyprávění a teprve potom budou vrženi do světa anonymních sil. Jejich situace v tomto světě už ale bude docela jiná, než kdyby do něj vstoupili přímo.

Moderní společnost tedy podle mého soudu potřebuje takové chráněné prostory, kam „chapadla“ globální ekonomiky, tržního boje či Lyotardova „kritéria výkonnosti“ (1993:172) nedosáhnou. Jedině tak totiž budou moci být vychováváni lidé, kteří budou součástí nekonečného řetězu generací. Do světa pak budou vstupovat jako osoby, které umějí využít jeho možností a se svou racionalitou dovedou zacházet náležitým způsobem ku prospěchu nejen sebe, ale i ostatních. Takové osoby pak svou péčí zvládnou ohlídat, aby se z křidel nestala klec. Chráněným místem, odkud budou vycházet, má mimo jiné být také univerzita. Právě zde musejí kvést příběhy, které jinak v ruchu moderního provozu zanikají.



Je tedy obzvlášť potřeba nepřestat vyprávět a snažit se tak uchopit náš svět, který je nám společný. Nejde to však dělat za pomoci lepidla. Příběh začne dávat smysl jen díky osobnímu zaujetí, síle naší víry, pokoře vůči autoritě našich předků a odpovědnosti vůči těm, kdo přijdou po nás. Právě naše společenství je totiž tím, co nás nese, právě naše příběhy nám dávají sílu létat. Jak kdysi napsal Jan Patočka ve své *Filosofii výchovy*:

„Odpovědnost znamená: není to jenom pro mne, je to i pro druhé a má to být pro druhé, nepracuji jenom pro sebe, nejsem svoboden sobě samotnému, nýbrž jsem svoboden všem, jsem svoboden pro to společenství, které mne nese.“ (1996a:435)

Na úplný závěr chci zmínit jednu paralelu mezi Janem Patočkou a Eugenem Rosenstockem-Huessym, kterou jsem dříve zamlčel. Oba autoři mají společnou ještě jednu věc. Po té, co zemřeli, se jejich vlastní žáci začali starat, aby dílo, které během života vytvořili, neupadlo v zapomnění a zůstalo uchováno pro ostatní. Začali sbírat jejich texty, přepisovat přednášky, hledat rukopisy a vydávat knihy. Existuje-li nějaký důkaz, že touha udržet řetěz generací pohromadě je stále zde, pak je to právě tento.

# PRAMENY

## 1. Poznámky autora

Považuji za nezbytné uvést zde několik poznámek týkajících se zejména mé práce s prameny, způsobu odkazování apod.:

1) Nejprve je potřeba upozornit, že zde pracuji s několika nepublikovanými texty. Jedná se o rukopisy *Absolutno uprostřed všedního dne* od Václava Bělohradského, „Moderantní“ *nadcivilizace: nekonečná krize liberalismu a možnost jejího překonání* od Marka Skovajsi, *Deevoluce potřeb* od Zdeňka Pince a *Man Must Teach* od Eugena Rosenstocka-Huessyho. Vedle toho jsem použil i tři studentské práce: 1) *Člověk musí vyučovat* –bakalářská práce Lindy Vejvančické, 2) *Rosenstock-Huessy, E.: Člověk musí vyučovat /Man Must Teach* – studentský překlad L. Vejvančické a 3) *Rosenstock-Huessy, E.: Křesťanská budoucnost aneb Předstižení moderní mysli/The Christian Future or The Modern Mind Outrun* – můj vlastní studentský překlad. V případě studentských prací se odkazuji na jejich číslování stran, stejně tak Rosenstock-Huessyho rukopis má své vlastní číslování. V případě rukopisů Skovajsi, Pince a Bělohradského číslování odvozuji od stránkování dokumentu ve formátu Word. Zároveň dodávám, že tyto texty by měly ještě během roku 2010 vyjít ve sborníku, který je sestaven na základě workshopu *Patočkův koncept nadcivilizace – Teoretické souvislosti a historické perspektivy*, který se konal v červnu 2009 v Lipnici nad Sázavou.

2) Dále bych chtěl upozornit, že v případě textu *Postkomunistický manifest* od Václava Bělohradského neuvádím čísla stran, neboť se jedná o krátký esej zveřejněný na autorových osobních stránkách (<http://www.tady.cz/hawkmoon/>), který číslování stránek neobsahuje. Odkazuji se v něm výhradně na kapitolu nadepsanou *Nadcivilizace*.

3) Moje třetí poznámka se týká překladů citací. V textu několikrát cituji i z cizojazyčných knih. V případě knihy *The Christian Future* vycházím z mého vlastního bakalářského překladu. V ostatních případech, není-li v poznámce uvedeno jinak, se rovněž jedná o můj vlastní překlad vytvořený pro účely této práce.

4) V některých případech, kdy se v textu odkazuji na použitou literaturu a nejedná se o přímou citaci, by dle běžné praxe asi bylo náležité dodat zkratku „srov. či „viz“. Nicméně vzhledem k tomu, že odkazy umísťuji přímo do textu a zejména během komparace dvou

hlavních prací tak činím poměrně hojně, snížilo by doplňování této zkratky přehlednost textu a z toho důvodu jsem se rozhodl ji zde k odkazům nedoplňovat.

5) V případě slovníků jsem se u odkazů na citace rozhodl neuvádět čísla stran, neboť v textu je vždy uvedeno, na které heslo se takto odkazují.

## 2. Použité prameny

Pro větší přehled jsem použité prameny rozdělil do následujících kategorií:

- a. Slovníky
- b. Ostatní literatura,
- c. Elektronické, internetové a jiné zdroje
- d. Bible - použité zkratky biblických knih

### a. Slovníky

Maříková H., Petrusek M, Vodáková A. a kol. (1996): *Velký sociologický slovník*. Praha: Academia. 1627 s. ISBN 80-7184-311-3.

Rejzek, J. (2001): *Etymologický slovník*. Praha: Leda. 752 s. ISBN 80-85927-85-3.

Sokol, J. (2007): *Slovník filosofických pojmů*. In Sokol, J.: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad. 411 s. ISBN 978-80-7021-884-6. S. 269-402.

### b. Ostatní literatura

Arendtová, H. (2002): *Mezi minulostí budoucností*. Přel. M. Palouš, T. Suchomel. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. 262 s. ISBN 80-7184-164-1. (Orig.: *Between Past and Future*, 1954).

Beck, U. (2004): *Riziková společnost: na cestě k jiné moderně*. Přel. O. Vochoč. Praha: Sociologické nakladatelství SLON. 431 s. ISBN 80-86429-32-6. (Orig.: *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*, 2002).

Beck, U. (2007): *Vynalézání politiky: teorie reflexivní modernizace*. Přel. B. Horyna. Praha: Sociologické nakladatelství SLON. 273 s. ISBN 978-80-86429-64-9. (Orig.: *Die Erfindung des Politischen: zueiner theorie reflexiver Modernisierung*, 1993).

Beck, U. (2007a): *Co je to globalizace?*. Přel. M. Pavka. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. 191 s. ISBN 978-80-7325-123-9. (Orig.: *Was ist Globalisierung?*, 1997).

Beck, U. (2007b): *Moc a protiváha moci v globálním věku: nová ekonomie světové politiky*. Přel. A. Bakešová, V. Jochmann. Praha: Sociologické nakladatelství SLON. 460 s. ISBN 978-80-86429-67-0. (Orig.: *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter: neue weltpolitische Ökonomie*, 2002).

Bělohradský V. (2007): *Společnost nevolnosti: eseje z pozdější doby*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON. 301 s. ISBN 978-80-86429-80-9.

- Bělohradský, V. (2009): *Absolutno uprostřed všedního dne*. Nepublikovaný rukopis.
- Brague, R. (1994): *Evropa římská cesta*. Přel. K. Thein. Praha: Univerzita Karlova. 134 s. ISBN nemá. (Orig.: Europe, la voie romaine, 1992).
- Braudel, F. (1999): *Dynamika kapitalismu*. Přel. H. Beguivinová. Praha: Argo. 81 s. ISBN 80-7203-193-7. (Orig.: La dynamique du capitalisme, 1985).
- Buber M. (2002): *Temnota Boží*. Přel. T. Jeníček. Praha: Vyšehrad. 171 s. ISBN 80-7021-515-1. (Orig.: Gottesfinsternis, 1952).
- Dewey, J.(1984): *The Public and its Problems*. In Dewey, J.: *The later works, 1925-1953, Vol. 2*. Southern Illinois University Press. 500 s. ISBN 0-8093-1131-3. S. 235-373.
- Dewey, J. (1984a): *Individualism Old and New*. In Dewey, J.: *The later works, 1925-1953, Vol. 5*. Southern Illinois University Press. 609 s. ISBN 0-8093-1163-1. S. 41-125.
- Dewey, J. (1986): *A Common Faith*. In Dewey J.: *The later works, 1925-1953, Vol. 9*. Southern Illinois University Press. 550 s. ISBN 0-8093-1265-4. S. 1-59
- Dewey, J. (1987): *Liberalism and Social Action*. In Dewey, J.: *The later works, 1925-1953, Vol. 11*. Southern Illinois University Press. 752 s. ISBN 0-8093-1267-0. S. 1-67
- Havelka, M. (1998): *Max Weber a počátky sociologie náboženství*. In Weber, M.: *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad. 367 s. ISBN 80-7021-240-3. S. 14-115.
- Havelka, M. (2009): *Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století*. In Lidé města/Urban people 11, 2009, 3. ISSN 1212-8112. S.441-462.
- Heidegger, M. (2004): *Otázka techniky*. Přel. J. Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík. In Heidegger, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. 62 s. ISBN 80-7298-083-1. S. 7-35. (Orig.: Die Frage nach der Technik, 1954).
- Husserl, E. (1996): *Krise věd jako výraz radikální životní krize*. Přel. H. Kubová, O. Kuba. In Husserl, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha: Academia. 568 s. ISBN 80-200-0561-7. S. 25-40. (Orig.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1936).
- Kalberg, S. (1980): *Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History*. In *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No.5. S. 1145-1179.
- Kosatík, P. (2010): *Filozof pozitivní*, Jan Patočka. *Respekt* 2010/10. S.56-57.
- Kratochvíl, Z. (1995): *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Hermann a synové. 199 s. ISBN 80-238-0473-1.
- Le Goff, J. (2007): *Minulost/přítomnost*. Přel. I. Kozelská. In Le Goff, J.: *Paměť a dějiny*. Praha: Argo. 264 s. ISBN 978-80-7203-862-6 S. 21-40. (Orig.: Histoire et mémoire,

1986).

- Lévinas, E. (1997): *Totalita a nekonečno*. Přel. M. Petříček, J. Sokol. Praha: Oikoymenh. 274 s. ISBN 80-86005-20-8. (Orig.: *Totalité et Infini*, 1961).
- Liessmann, K. (2008): *Teorie nevzdělanosti: omyly společnosti vědění*. Přel. J. Zoubková. Praha: Academia. 125 s. ISBN 978-80-200-1677-5. (Orig.: *Theorie der Unbildung*, 2006).
- Liotard, J-F. (1993): *Postmoderní situace*. Přel. J. Pechar. In *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR. 206 s. ISBN 80-7007-047-1. S. 97-202. (Orig.: *La condition postmoderne*, 1979).
- Molen, van der L. (1997): *A Guide to the works of Eugen-Rosenstock-Huessy*. Norwich: Argo books. 202 s. ISBN 0-912148-14-4.
- Palouš, R. (1991): *Čas výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství. 237 s. ISBN 80-04-25415-2.
- Palouš, R. (2009): *Paradoxy výchovy*. Praha: Karolinum. 113 s. ISBN 978-80-246-1650-6.
- Patočka, J. (1996): *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. In Patočka, J.: *Sebrané spisy 1, Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh. 505 s. ISBN 80-86005-24-0. S. 243-303.
- Patočka, J. (1996a): *Filosofie výchovy*. In Patočka, J.: *Sebrané spisy 1, Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh. 505 s. ISBN 80-86005-24-0. S. 363-432.
- Patočka, J. (1999): *Evropa a doba poevropská*. In Patočka, J.: *Sebrané spisy 2, Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh. 398 s. ISBN 80-86005-91-7. S. 80-149.
- Patočka, J. (1999a): *Platón a Evropa*. In Patočka, J.: *Sebrané spisy 2, Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh. 398 s. ISBN 80-86005-91-7. S. 149-356.
- Patočka, J. (2002): *Kacířské eseje k filosofii dějin*. In Patočka, J.: *Sebrané spisy 3, Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh. 842 s. ISBN 80-7298-054-8. S. 13-147.
- Patočka, J. (2002a): *Duchovní člověk a intelektuál*. In Patočka, J.: *Sebrané spisy 3, Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh. 842 s. ISBN 80-7298-054-8. S. 355-372.
- Patočka J. (2002b): *Duchovní člověk – rozvrh*. In Patočka, J.: *Sebrané spisy 3, Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh. 842 s. ISBN 80-7298-054-8. S. 486-489.
- Patočka J. (2008): *Přirozený svět jako filosofický problém*. In Patočka, J.: *Sebrané spisy 6, Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikoymenh. 471 s. ISBN 978-80-7298-307-0. S. 127-262.
- Petříček, M. (1997): *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Hermann a synové. 178 s. ISBN nemá.
- Pinc, Z. (1998): *Počítat do pěti*. Praha: Sofis. 239 s. ISBN 80-902439-2-4.

- Pinc, Z. (1999): *Fragmenty k filosofii výchovy*. Praha: Oikoymenh. 149 s. ISBN 80-7298-004-1.
- Pinc, Z. (2009): *Deevoluce potřeb*. Nepublikovaný rukopis.
- Reale, G. (2005): *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*. Přel. K. Osolsobě, P. Osolsobě. Brno: Cetrum pro studium demokracie a kultury. 183 s. ISBN 80-7325-068-3. (Orig.: *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, 2003).
- Ritzer, G. (1996): *Mcdonaldizace společnosti*. Přel. V. Topilová. Praha: Academia. 176 s. ISBN 80-200-1075-0. (Orig.: *The Mcdonaldization of Society*, 1993).
- Rosenstock-Huessy, E. (1938): *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*. New York: William Morrow and Co. 795 s. ISBN nemá.
- Rosenstock-Huessy, E. (1940): *Man Must Teach*. Nepublikovaný rukopis.
- Rosenstock-Huessy, E. (1966): *The Christian Future or The Modern Mind Outrun*. New York: Harper Torchbooks TB. 248 s. ISBN nemá.
- Rosenstock-Huessy, E. (2000): *The Multiformity of Man*. Norwich: Argo Books. 84 s. ISBN 0-912148-55-1.
- Rosenstock-Huessy, R. (2009): *Křesťanská budoucnost aneb Předstižení moderní mysli*. Přel. J. Homolka. Nepublikovaný bakalářský skeletový překlad na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. (Orig.: *The Christian Future or The Modern Mind Outrun*, 1946).
- Rosenstock-Huessy R. (2009): *Člověk musí vyučovat*. Přel. L. Vejvančická. Nepublikovaný bakalářský skeletový překlad na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. (Orig.: *Man Must Teach*, 1940).
- Skovajsa, M. (2009): „Moderantní“ *nadcivilizace: nekonečná krize liberalismu a možnost jejího překonání*. Nepublikovaný rukopis.
- Smith, A. (1958): *Opatření k omezení dovozu cizozemského zboží, které se dá vyrábět doma, (Kapitola II)*. Přel. V. Irgl, A. Jindrová, J. Pytelka, S. Tryml. In *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů – svazek druhý*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury. 572 s. ISBN nemá. S. 32-51. (Orig.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776).
- Sokol, J. (2002): *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*. Praha: Portál. 222 s. ISBN 80-7178-627-6.
- Sokol, J. (2003): *Leges sine moribus vanae*. In Pinc, Z., Sokol, J.: *Antropologie a etika*. Praha: Triton. 167 s. ISBN 80-7254-372-5. S. 105-114.
- Til, van C., Hijden, van der F. (rok vydání neuveden): *PBL Study skills: an overview*. Maastricht: Universiteit Maastricht. 24 s. ISBN 90-5398-057-1.

- Vejvančická, L. (2009): *Člověk musí vyučovat*. Nepublikovaná bakalářská práce na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.
- Volek, J. (1967): *Velká společnost L. B. Johnsona*. Praha: Nakladatelství Svoboda. 129 s. ISBN nemá.
- Voskovec, J. (1965): *Klobouk ve křoví, Výbor veršů V+W (1927-1947)*. Praha: Československý Spisovatel. 265 s. ISBN nemá.
- Weber, M. (1988): *Vorbemerkung*. In Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 573 s. ISBN 3-16-845366-8 S. 1-16.
- Weber, M. (1988): *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. (s. 17-206). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 573 s. ISBN 3-16-845366-8. S. 17-206.
- Weber, M. (1997): *Protestantská etika a duch kapitalismu*. Přel. Jan Škoda. In Weber, M.: *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologie do dějin*. Praha: Mladá fronta. 294 s. ISBN 80-204-0611-5. S. 239-267. (Orig.: *Dieprotestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905).
- Weber, M. (2009): *Protestantská etika a duch kapitalismu*. Přel. M. Havelka. In Weber, M.: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh. 351 s. ISBN 978-80-7298-389-6. S. 182-242. (Orig.: *Dieprotestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905).
- Weber, M. (2009a): *Věda jako povolání*. Přel. M. Havelka. In Weber, M.: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh. 351 s. ISBN 978-80-7298-389-6. S. 108-133. (Orig.: *Wissenschaft als Beruf*, 1919).
- Weber M. (2009b): *Základní sociologické pojmy*. Přel. M. Havelka. In Weber, M.: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh. 351 s. ISBN 978-80-7298-389-6. S. 133-168. (Orig.: *Wirtschaft und Gesellschaft*<sup>91</sup>).

### c. Elektronické, internetové a jiné zdroje

- Bělohradský, V., Drtinová, D. (2009): *Být velký neznamená růst*. Interview ČT24.  
<http://www.ct24.cz/textove-prepisy/46356-byt-velky-neznamena-rust-rika-vaclav-belohradsky/>.

<sup>91</sup> I kapitola prvního dílu třetího oddílu knihy *Grundriss der Sozialökonomik*



Bělohradský, V. (2009a) *Postkomunistický manifest*.

[http://www.multiweb.cz/hawkmoon/postkomunisticky\\_manifest.htm](http://www.multiweb.cz/hawkmoon/postkomunisticky_manifest.htm).

Hromádka M., Uhlířová-Lefrencois, V. (2004): *Francie zakázala na školách muslimské šátky*.

Český rozhlas. [http://www.rozhlas.cz/zpravy/zahranici/\\_zprava/104441](http://www.rozhlas.cz/zpravy/zahranici/_zprava/104441).

Novák, M. (2009): *Švýcaři nečekaně v referendu podpořili zákaz minaretů*. Aktuálně.

<http://aktualne.centrum.cz/zahranici/evropa/clanek.phtml?id=654229>.

Pinc, Z. (2009): Přednáška *Deevoluce potřeb* v rámci semináře *Úvod do fenomenologie* LS 2009. Vlastní audio záznam.

Scruton, R.(2002): *Idea univerzity* (Přel. J. Žegklitz). Občanský institut.

<http://www.obcinst.cz/cs/IDEA-UNIVERSITY-c652/>.

#### **d. Bible – užité zkratky biblický knih**

Bible: Písmo svaté Starého i Nového zákona. Český ekumenický překlad z roku 1985, 3. vydání (1994). Praha: Česká biblická společnost. ISBN 80-85810-04-2.

Gn 1.Mojžíšova, Genesis

Dt 5. Mojžíšova Deuteronomium