

Ideologie a kýč [1968]

Mezi ideologičností a kýčovitým uměním panuje v četných případech zvláštní symbióza a spojenectví; tato obecná zkušenost však zůstává většinou u povrchu ve vědomí jejich obdobné upadlosti, odvozenosti, lživosti a vnitřní korumpovanosti. Nehledíme-li k tomu, že podobné vlastnosti nemohou vysvětlit onu symbiózu a spojenectví uvedených společenských skutečností, zůstává tak zejména neosvětlená jejich vnitřní struktura a hybnost. Teprve pokusíme-li se uchopit obojí v jejich jádru a učiníme-li to zároveň v jejich konfrontaci, máme určitou šanci, že jim lépe porozumíme také jako symptomům. Takový podnik se ovšem nevyhne značnému riziku nepochopení, resp. falešného pochopení jak ideologie, tak kýče, protože se nemůže obejít bez jistého posunu v jejich pochopení jako obecnější lidské možnosti. Již postavení otázky vztahu mezi ideologií a kýčem, pokud nechceme zůstat u sociologického zjišťování povahy a frekvence modelů jejich koexistence, nás vede k rozšíření příslušných pojmů a zejména jejich věcného zázemí, a tím ovšem také k jejich aplikaci v širší oblasti, než připouští jejich běžný význam. Modifikace běžné struktury jakéhokoli pojetí je ovšem předpokladem a součástí každé seriózní myšlenkové práce a v tom směru nevyžaduje zvláštního zdůvodňování; naproti tomu je významnější, zda taková modifikace alespoň zhruba odpovídá vývoji, jímž příslušné pojetí prošlo v dějinách myšlenkové reflexe, tj. na co a v čem navazuje a čím se naopak liší. A právě v tomto ohledu je pro pojmové partnery zvolené konfrontace situace značně nevyrovnaná. Zatímco na jedné straně existuje nespočet zkoumání o povaze ideologie a ideologičnosti, a dokonce celá významná více než stoletá speciální tradice přístupu k této tematice, zůstává na druhé straně kýč pouze na okraji teoretického zájmu a studie, které se k tomuto tématu soustřeďují, lze spočítat takřka na prstech. Dalo by se proto očekávat, že bude spíše oceněno osvětlení nových aspektů fenoménu kýče a kýčovitosti, kde jsou manka citelnější. Bude-li však povaha kýče osvětlována v konfrontaci s propracovanějším modelem ideologie, hrozí nebezpečí, že skutečná povaha kýče bude zkreslena a tak zakryta. Proto nelze vyloučit, že více naděje v sobě chová světlo, jež může zkoumání povahy kýče vrhnout na podstatu ideologie a ideologičnosti. Snad bude dobře se neuzavírat v žádném směru.

Ludwig Giesz chápe kýč jako obecně lidskou možnost; stejně jako se pojem kýčovitosti z oboru malířství rychle rozšířil do jiných oblastí umění, zdá se plným právem přesahovat samo umění, zachovávat svou platnost na všech rovinách lidského života a označovat strukturní moment lidského prožívání vůbec. Jako příklad uvádí Giesz charitativní gesto státníkovo, které se rovněž může jevit jako kýčovitě. Podobně Hermann Broch opakovaně zmiňuje Neronem v jeho zahradách aranžovaný ohňostroj

hořících těl křesťanů, jež sám Nero doprovázel hrou na loutnu, jako gigantický kýč. Přijmeme-li tuto perspektivu, bylo by sklouznutí do kýče latentní možností nejen estetická, ale lidského počínání vůbec, a bylo by zakotveno nejen ve vratkosti krásy, ale ve vratkosti každé pravé, skutečné lidské hodnoty. Nabízí se proto hned na počátku otázka, zda ideologičnost není kýčovitou podobou, resp. nápodobou čehosi původně nepokleslého, lidsky pozitivního, pravého. Tím pravým by mohla být snad filosofie (takže ideologie by mohla být pojata jako filosofický kýč) – kdyby ovšem filosofie nebyla zahrnována pod ideologii a kdyby nebyla z ideologičnosti podezřelá. Kromě toho ideologie existovala o nějaké to tisíciletí dříve než filosofie, totiž jako mýtus a náboženství. Jestliže však je mýtus upadlou podobou čehosi původnějšího, „pravého“, máme snad předpokládat před mýtem nějaké pravé vědomí „přirozeného“ člověka, mýtem (a tedy ideologií) ještě nezatíženého a žijícího v nějakém přirozeně či přírodně společenském milieu? Idea přirozenosti je však fikcí (i když fikcí účinnou a v určitých dějinných situacích mnohokrát osvědčenou) a jako taková představuje právě ideologickou komponentu nejrozmanitějších (zejména buržoazních) teorií filosofických, právních, sociologických, ekonomických aj. Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že člověk se stal člověkem přesně tou měrou, jíž se vymkl přírodě, jíž překročil svou přirodnost a stal se tak „nepřirozeným zvířetem“. Na rovině vědomí se tato proměna uskutečnila prostřednictvím mýtu. Má nás udivovat okolnost, že první vědomí člověka má podobu „falešného vědomí“? Spíše vzniká otázka, zda vlastní, skutečná falešnost vědomí nespočívá spíše ve zpětném upadání do překonaných poloh než v samotné, z dějinných proměn vědomí izolované podobě kteréhokoliv stadia. Mýtus ve svých počátcích nepředstavuje úpadek, nýbrž pozdvižení, napřímení vědomí; pokleslostí se stává teprve v situaci, kdy se etabluje proti vyšší rovině vědomí. Tu už dávno ztratil svou pozitivní funkci a stává se – „kýčem“. Kýčovitost jako obecně lidská možnost ohrožuje v tomto smyslu veškeré lidské počínání tam, kde se člověk z rizika novosti utíká k „starému dobrému“. Ale stačí tato podmínka?

Kýč, jak nás ujišťují teoretici, není technicky nedokonalý výtvar ani méněcenné, neumělé dílo špatného umělce či „neumělce“, tj. někoho, kdo „to neumí“. Giesz zdůrazňuje, že producenti kýče nejsou naivní mozky, nýbrž rafinovaní sociální psychologové, tedy lidé, kteří vědí, co to je kýč, kteří dokonce systematicky studují technologii kýče a pracují prověřenými, takřka „vědeckými“ metodami a přesnou technikou – tj. lidé, kteří „to umějí“. Kýč není omyl, zbloudění na cestě za uměním; výrobce kýče chce kýč a nechce umění. Nechce umění nikoli z nedostatku vkusu a uměleckého cítění, tedy pro nějaký soukromý nedostatek. Individuální defekt. Výrobce kýče může kýčem soukromě pohrdat, může mít ve svých soukromých sbírkách pravé umění, může dokonce v omezené míře a okrajově skutečné umělce a jejich práci podporovat a stavět se do pózy

mecenáše. Posuzujeme-li lidský profil takového výrobce kýčů, nemůže nám ujít jeho cynismus, jeho vědomá zrada na umění, kterou se oním případným „mecenášstvím“ pokouší sám před sebou i před druhými pouze poněkud oslabit, jakoby neutralizovat a zakrýt. Chápeme proto docela dobře tvrdá slova Brochova, který ukazuje, že kýč jako estetický fenomén se ve skutečnosti stává reprezentantem zla, a který proto prohlašuje, že tvůrce kýče je zkrátka špatný člověk, etický zvrženec, zločinec, který volí radikální zlo. Broch ví také o méně patetickém pojmenování: prase. To není ovšem žádné zabředání do moralismu; nejde o individuální případy mravní pokleslosti, které by strhávaly umění do břečky kýčovitosti. Některá období jsou však takovému úpadku umění zvláště příznivá; Broch mluví o epochách rozkladu a ztráty hodnot, o epochách naplněných zlem a strachem ze zla. A protože každé umění je dítětem své doby, stává se v takových epochách nutně také výrazem zla, které v nich působí. Ačkoliv Broch formuloval tyto své myšlenky v době nástupu fašismu, měl na mysli zlo podstatnější, jehož se stal fašismus pouze jedním z parciálních výrazů. Rozklad a ztráta hodnot, rozpad společnosti, rozpolcenost lidské individuální i společenské existence – to jsou ovšem zdroje nejenom kýče a kýčovitosti, ale také ideologie a ideologičnosti. Slovo „ideologie“ pochází z doby francouzské revoluce; původně mělo pozitivní či alespoň neutrální smysl. Svůj polemický význam dostalo vlastně teprve u Marxe a v marxismu, i když ovšem struktura tohoto nového pojetí podstatně navazovala na Hegela a zejména na Feuerbacha. Od té doby však prošel pojem ideologie nemálo zajímavým vývojem a proměnami jak v samotném marxismu, tak i v teoriích ne-marxistických, které byly vesměs Marxovou koncepcí silně ovlivněny a přímo stimulovány. Zhroucení klasického německého idealismu, pro nějž bylo charakteristické metafysické hypostazování idejí, bylo nezbytně provázeno kritikou, zaměřující se z podstatné části právě na tyto hypostaze. Originální Marxův příspěvek spočíval v tom, že své polemické pojetí ideologie situoval a založil dějinně a sociologicky. Od jinak imponujících Feuerbachových výpadů proti náboženským hypostazím se Marx distancoval především také pro omezenost jejich úzkého zaměření; náboženská hypostaze představuje pro Marxe pouze prototyp ideologické produkce. Ve čtvrté tezi o Feuerbachovi formuluje Marx svou námitku tak, že po odhalení rozporu mezi světem náboženským (představovaným) a světem skutečným je nutno odhalit sám světský základ tohoto rozporu, tj. rozpolcení světa samého. Skutečný svět musí být nejprve pochopen ve svém rozporu a potom prakticky revolucionován tím, že tento rozpor bude odstraněn. Více než o rok dříve podtrhuje Marx nutnost odhalit odcizení člověka také v jeho světských formách a změnit kritiku náboženství a teologie v kritiku práva a politiky; ani u toho však nelze zůstat, ale je třeba odhalit „rozklad dosavadního světového řádu“. Tímto dosavadním světovým řádem není, jak vysvítá z

pozdějšího rozvinutí Marxovy myšlenky, jen buržoazní společnost, ale po celá tisíciletí trvající třídní struktura společnosti. Kapitalismus představuje pouze jeden případ třídní společnosti, ale případ o to významnější, že poslední, neboť v jeho vlastním rozkladu se dovršuje rozklad třídní společnosti jako takové. Dvě základní okolnosti umožňují ukončit epochu třídních rozporů. Prvním a základním předpokladem je vznik proletariátu, který svou existenci realizuje nejen rozklad měšťanské společnosti, ale třídní společnosti vůbec. Proletariátem vchází do dějin po prvé třída, která nemá důvodů, proč se ve svých třídních pozicích upevňovat, a která tedy nepotřebuje ani žádnou ideologii, neboť ideologie je pouze maska, jíž vládnoucí třída zakrývá svou skutečnou tvář. Vítězný proletariát nebude mít po prvé v dějinách důvodů k tomu, aby klamal sám sebe nebo kohokoliv jiného o své pravé povaze; naopak je v jeho nejvlastnějším zájmu, aby sám sebe a svou dějinnou příležitost poznal, aby porozuměl dějinné chvíli a aby v aktu svého obrození realizoval svobodu lidstva. Ideologie je pro Marxe výrazem třídních zájmů; předpokladem likvidace ideologií všeho druhu je likvidace třídních zájmů (v to počítajíc i zájem na logickém převleku, kamufláži těchto omezených zájmů). Avšak okolnost, že proletariát po svém vítězství už nemá třídních zájmů, je pouze jedním, nikoliv postačujícím předpokladem likvidace ideologií a ideologičnosti.

Ideologie jako falešné vědomí nemůže být prostě zrušena, neboť by tak muselo být zrušeno vůbec každé vědomí. Ideologie neodumře samovolně a automaticky, jakmile pominou specificky třídní zájmy, jichž byla výrazem, ale musí být aktivně vyvrácena. Vyvrátit ideologii v jejím jádru je však možno jenom na jejím vlastním poli, tj. na rovině vědomí, myšlenek, koncepcí. Ideologie může být vyřazena jenom tak, že bude překonána, a to překonána nikoliv nějakou jinou, dokonalejší ideologií, ale něčím, co se postaví do radikálního protikladu proti jakékoli ideologičnosti. V dějinách vědomí, v dějinách myšlení musela v dlouhodobém procesu vyvrátit situace právě tak důkladně, jako vyvrátit situace v materiální základně, neboť vědomí nikdy není bezprostředním výrazem materiálního bytí. V oblasti vědomí musela být a skutečně byla ona emancipace lidstva, která má být realizována proletariátem, připravována celou dlouhou tradicí pokusů o kritiku ideologičnosti, právě tak jako musela být postupně připravována rozvojem výrobních sil. Proto Marx zdůrazňuje, že svět musí být ve svém rozporu nejdříve pochopen; řešení základního společenského rozporu je nemožné bez neideologického pochopení, i když onen rozpor je zakotven v ekonomické základně. Osvobozující akce proletariátu se nejen bez reflexe nemůže obejít, ale musí být oním neideologickým pochopením vedena a řízena. Zároveň však nemůže tento nový typ vědomí a sebeuvědomění nesklouznout nazpět do ideologičnosti, omezí-li se na pouze teoretickou kritiku rozporné skutečnosti a jejích ideologických výrazů. Neboť svět musí být změněn; nemůže být změněn bez filosofie, ale tato filosofie musí být

neideologická. Neideologická je jenom taková filosofie, která nejenom sama nepatří k tomu světu, jež kritizuje, ale která se ujímá vedení praktického boje proti němu, která se stává „hlavou vášně“, která se z pouhé teorie stává materiální silou: filosofie praxe, je zároveň praktickou, společensky a politicky praktickou filosofií, tj. společenskou a politickou praxí. Jen taková filosofie dovede „vylíčit tíživý tlak všech sociálních sfér na sebe navzájem, všeobecně nečinné rozladění, omezenost, která samu sebe právě tak uznává, jako nezná, to všechno zasazeno do rámce vládního systému, který žije jen z toho, že udržuje všechny ubohosti, a sám není ničím než vládnoucí ubohostí“ a zároveň se prakticky chopit úkolů, „jež lze řešit jediným prostředkem: praxí“. Takovouto filosofii nelze zrušit, aniž by byla uskutečněna. Je to však sama filosofie, která se ruší tím, že se uskutečňuje. A dnes můžeme snad dodat: filosofie, která se takto sama zruší, povstává jako fénix, aby vrhla ostré světlo na své uskutečnění-zrušení.

Od dob Marxových polemik a studil (zejména z raného období) lze zaznamenat v proměnách pojmu ideologie, převzatého na jedné straně marxistickou tradici a adaptovaného na druhé straně nemarxistickou filosofií a sociologii, pozoruhodnou řadu momentů, zřetelně signalizující proces jakési ideologizace kritiky ideologii. Proti kritice ideologie se – pokaždé z jiných příčin a motivů – postupně stále víc prosazuje jakási „ideologie ideologičnosti“, „ideologie ideologie“, která se s existencí ideologii smiřuje, která ideologičnost respektuje nebo přímo požaduje a která se ujímá úkolu tento ideologický status quo zdůvodňovat a prohlašovat za trvale nebo alespoň dočasně nevyhnutelný. Z původní Marxovy myšlenky je především zdůrazňována obecná závislost a nesamostatnost vědomí a myšlení; odvozenost ideologie je líčena až v přehnaných rysech pouhého epifenoménu. Nemarxistická filosofie a sociologie ještě navíc zbavuje ideologii Marxem podtržené výhradní vazby na příslušnou třídu a její zájmy, podmíněnost ideologie radikálně rozšiřuje na celé materiální bytí jak společenského, tak individuálního subjektu a touto nivelizací pojem ideologie relativizuje a pluralizuje. (Je zajímavé srovnat s touto tendencí obdobnou nivelizací, která postihla teorie Freudovy.) Bezprostředním důsledkem těchto proměn je údajné odideologizování Marxova pojetí vyvázáním pojmu ideologie z jeho souvislosti s dobově podmíněným evolučním optimismem 19. století a jeho novým zarámováním a interpretací v duchu pozitivizujícího historismu. Podmíněnost a závislost vědomí je tak naprostá, že sama otázka správnosti a nesprávnosti ztrácí smysl, jednotlivé ideologie stojí v pohledu kulturního sociologa vedle sebe jako výrazy různých, individuálních i společenské vědomí odlišně podmiňujících „základních vrstev“, ať už jakkoliv pojímaných. Objektivitě pohledu se rozumí jako rezignaci na jakékoli hodnocení, neboť každý hodnotový systém je nutně podezřelý z

ideologičnosti. Celý tento kategoriální posun ukázal např. už téměř před 40 lety Helmut Plessner. Ale také v marxismu najdeme četné paralely v podobných tendencích, i když nepochybně odlišně stimulovaných a motivovaných. Nejde jen o celkově pozitivistické deformace, na něž dlouho ukazovali různí autoři (u nás to byl znovu z marxistů nedávno Lubomír Nový), ale také o určitě výrazné oslabení hodnotících momentů dějinně společenských analýz, zejména pokud se vztahují k vlastnímu hnutí, se stále obvyklejším poukazováním právě na historickou podmíněnost a přímo nezbytnost všech dosavadních fází a s odmítáním každého srovnávání, používajícího stejných měřítek na různě dějinné „etapy“, i když od sebe nejsou příliš vzdálené. S tím pak pochopitelně úzce souvisí odmítání pokusů o oživení původní, Marxem ražené podoby pojetí ideologie a oblíbené dělení na ideologii „naši“ a „cizí“.

Hermann Broch věnoval mnoho úsilí k postižení zvláštní okolnosti, že kýč, který nechce být uměním, se přece jenom jako umění tváří a že může existovat právě jen jako „falešné“, lživé umění a nikoli jako samostatný obor. Vysvětlení nachází ve struktuře toho, čemu říká „imitační systém“. Imitační systém může existovat pouze v základním a trvalém, byť parazitním vztahu k nějakému původnímu systému hodnot, od něhož se zdánlivě vůbec neliší a vůči němuž ve skutečnosti stojí ve striktní opozici. Umělecký kýč je pouze zvláštním případem takového imitačního systému v rámci hodnotového systému umění; Broch výslovně poukazuje na to, že každý hodnotový systém může být vnitřně napaden takovým imitačním systémem, který pak představuje v malém něco jako masku Antikrista. Podstatným rysem takového „antikristovského“ imitačního systému je především záměna nekonečného cíle za konečný, konkrétně v umění záměna cíle etického za estetický. Tomu je nutno rozumět tak, že každé umělecké dílo má svou konečnou formu; ale v této konečné, „racionální“ formě není vlastní podstata díla, v ní se dílo jeví pouze jako objekt. Skutečná podstata uměleckého díla je v jeho otevřenosti a poukazu k tomu, co je samo neuzavřeno a co je na cestě živoucího postupu, v otevřenosti, která vidí a ukazuje tento postup, „jak skutečně je“, nikoli tedy „jak by si jej přála“ nebo jak by tento postup sám chtěl vypadat, v nějaké uzavřenosti do konečného tvaru a takového typu konkretizace, jakým se nikdy konkretizovat nemůže. A právě této pravdivosti, která je jediným kritériem autonomního umění, je zbaven kýč, který jako imitační systém napodobuje umění ve všech jeho vnějších rysech (a to znamená právě v těch nejjednodušších, „estetických“ formách), ale který nezná jeho vnitřní otevřenost. U kýče nalézáme vždy jen minulé a vyzkoušené; kýč podléhá pro naprostý nedostatek vlastní fantazie dogmatickému vlivu minulosti, své obrazy nebere nikdy přímo ze světa skutečnosti, ale používá vždy preformovaných prostředků, jež v jeho systému ztuhnou v klišé. V tom je kýč ve své podstatě konzervativní a přímo reakční, neboť jeho

„estetická“ orientace, zbavená etického zaměření (což u Brocha znamená zaměření k iracionálnímu, nekonečnému cíli jako rozhodující normě), se zcela vyčerpává setrváváním u toho, co se v minulosti etablovalo, a zbožněním této minulosti v jakéhosi antioha, jehož protietické požadavky realizuje dogmatickými zásahy do živého vývoje původního systému a jeho autonomní svobody. Podle Brocha se stává takový estetický realizát hodnotového systému (zaměřený na omezený efekt místo na nekonečný cíl), představující porážku živého rozvoje původního systému, a proto k němu už v podstatě nenáleží, východiskem dogmatismu a zla; stává se imitačním systémem, který vytváří svou vnitřní dogmatickosti a rozvíjí ji ve zvláštním invertování původního systému ve všech jeho podstatných prvcích, staví se radikálně proti jeho původní svobodě a tak ztělesňuje jakousi jeho hříšnost o sobě, radikální zlo. Je třeba odlišovat překonání smrti od útěku před ní, prosvětlení iracionálního od útěku před iracionálním. Kýč prchá, je ustavičně na útěku do racionality. Racionální je technika kýče, spočívající na přesné imitaci a pracující podle receptů; je racionální ještě i tehdy, když dospívá k vysoce iracionálním, ba šíleným výsledkům. Skutečné umění totiž v jeho nejvlastnější podstatě imitovat, metodicky napodobovat nelze; nicméně nejen umění, ale každý hodnotový systém je takovým vnějším imitováním vždy znovu zevnitř ohrožován.

Ze všeho, co bylo až dosud řečeno, se zdá, že smysl a cíl zvoleného tématu nemůže spočívat v nalezení nebo stanovení nějakých pravidel mentální hygieny, nějakého receptu či návodu, jak bychom se čistě vnějším dodržováním předepsaných postupů mohli vyvarovat pokleslých, nečistých, nepravdivých forem myšlení a umění. Docela naopak každý pokus o podobnou sterilizaci podmínek a metod je pouze jedním ze způsobů upadlosti, jednou z cest pokleslého myšlení a pokleslého umění. Kýčovitost je ve všech oblastech lidského života co nejúže spojena se samotným jádrem, s vlastním zdrojem a s vnitřní strukturou našeho počínání. Neexistují vnější záruky, vnější opatření, jimiž bychom se mohli obrnit proti ohrožení kýčovitostí, neboť ta nepřichází zvenčí, nýbrž zevnitř. Z toho ovšem zároveň plyne, že nelze podat jednou provždy platný výčet znaků kýče, a i kdyby to bylo možné, že by ani na takové „objektivní“ stanovení kritérií nebyl dostatečný spoleh, protože kýč není omyl, nýbrž volba „radikálního zla“. Ale právě v tomto bodě se před námi otvírá otázka, zda vskutku jde a musí jít vždy o volbu vědomou. Zatím jsme v navázání na Giesze ukazovali na cynismus výrobců kýče. Industrializace výroby kýče je nepochybně významným sociologickým faktem, který sice může osvětlit některé stránky našeho problému, ale který nevyjasňuje jednak „vyšší“ formy kýče, zejména pak subjektivní podmínky masového konzumu kýče. Tvůrce kýče nemusí být vždycky cynik; jeho korumpovanost se může psychologicky prezentovat dosti rozmanitě, zejména také v podobách společensky mnohem důstojnějších. Existuje přece také „ušlechtilý“ kýč,

ba dokonce „geniální“ kýč; vedle masově produkovaného kýče existuje také kýč exkluzivní. To ostatně jen potvrzuje náš předpoklad, že každá poloha lidské aktivity je kýčovitostí vnitřně ohrožena. Jde-li však vskutku o vnitřní ohrožení, pak se nemůžeme omezovat na podmínky tvorby kýče, ale musíme obrátit svou pozornost také na podmínky jeho konzumu. Už Giesz upozornil, že v posledu nejde o to, rozhodnout, zda a v jaké míře je určité dílo uměním nebo kýčem, neboť i dílo vskutku umělecké může být kýčovitě prožíváno. Upadlost do kýčovitosti nemusí být tedy dána dílu do vínku, a přece se v určitých podmínkách může stát jeho údělem. I to je pochopitelné; jestliže se umělecké dílo domáhá spoluúčasti a aktivního spoludotváření ze strany vnímatele, aby přestalo být pouhým vnějškem a aby se stalo celkem, vystavuje se tak nebezpečí nejrůznějších deformací. Ale v čem je kýčovité prožívání něčím víc a zejména něčím nebezpečnějším než prosté nepochopení či špatné, falešné pochopení díla? Hermann Broch zcela oprávněně konstatuje, že v posledu nejde o umění, ale o určitý životní postoj, v němž je kýčovitost zakotvena. Kdyby totiž neexistoval kýčovitý člověk, který kýč miluje, chce jej jako umělecký tvůrce vyrábět a jako konzument umění kupovat a dokonce dobře zaplatit, kýč by nemohl vznikat ani se udržovat. Čím se však vyznačuje onen „kýčovitý člověk“, onen člověk-kýč, který je původcem a zdrojem všeho zla, jež nazýváme kýčovitostí? Kde se takový člověk bere? V čem záleží podstata jeho zvrhlosti?

V nedokončeném úvodu ke kritice politické ekonomie z roku 1857 píše Karel Marx o tom, jak umělecký předmět (právě tak jako každý jiný výrobek) vytváří obecenstvo, které má smysl pro umění a je schopno mít požitky z krásy; chce tím dokumentovat, že výroba tedy vyrábí nejen předmět pro subjekt, nýbrž i subjekt pro předmět. Výroba totiž vyrábí nejen předmět spotřeby, nýbrž i způsob spotřeby, a to nejen objektivně, ale také subjektivně; výroba tak vytváří spotřebitele. Zároveň však platí, že bez spotřeby by výroba byla bezúčelná. Spotřeba tedy vyrábí výrobu i sám její výrobek, nebo je přinejmenším dotváří. Teprve ve spotřebě se výrobek stává tím, čím je; výrobek je výrobkem ne jakožto zvěčnělá činnost, nýbrž jen jakožto předmět pro činný subjekt. Spotřeba vytváří výrobkům teprve subjekt, pro něž výrobky jsou výrobky. Spotřeba dává výrobě pohnutku, vytváří ideální vnitřní hybný motiv výroby, který je jejím předpokladem: spotřeba vytváří předměty výroby v jejich ještě subjektivní formě. V aplikaci na náš problém můžeme konstatovat, že kýč nepochybně nachází obecenstvo, které má smysl pro kýč a které kvituje jeho „vlezlé oblažování“ (Giesz), dokonce obecenstvo velmi početné, že však si kýč na druhé straně toto obecenstvo vytváří, že je připravuje a uzpůsobuje k tomu, aby si ho oblíbilo a aby rozvinulo svůj smysl pro něj. Zároveň si však potřeba kýče přizpůsobuje tvůrce, dává jim své požadavky a objednávky, výrobu kýčů vyvolává, dává jí účel i směr, vytváří kýč v jeho subjektivní

podobě. Kýč tedy má nač navazovat na straně obecnstva, nevnáší tam svou upadlost zvnějška. Zároveň ovšem je pravda, že vytváří příznivé možnosti pro to, aby se kýčovitě prožívání a kýčovitost vůbec upevnily, posílily a zafixovaly. Kýč si nestačí sám, není čímsi kýčovitým sám pro sebe, ale vyžaduje kýčovitý konzum u obecnstva, vyžaduje a vyvolává kýčovitost v samotném přístupu diváka, posluchače, čtenáře. Kýč je kýčem ne svou vlastní, soběstačnou, v sebe uzavřenou povahou, ale právě jakožto předmět kýčovitěho prožívání, kýčovitěho konzumu. V jistém smyslu se kýč skutečným kýčem teprve stává uprostřed kýčovitěho prožívání a skrze ně. Tak si můžeme vysvětlit možnost kýčovitěho prožívání i vskutku uměleckého díla. Zdá se proto, že teprve v druhém sledu, v druhé řadě a následně může cosi z kýčovitosti ulpět v samotné předmětné podobě kýče, tj. - jak říká Giesz - že kýčovitost prožívání může sedimentovat ve zvláštní výtvar, kýč. Čili je tomu právě naopak než při výrobě, která se v rámci společnosti jako celku jeví jako převažující moment, jako skutečné východisko celého procesu, zatímco spotřeba se jeví jako moment výroby. Ale už sám Marx problematizoval toto zdání poukazem k tomu, že zkoumat společnost jako jediný subjekt znamená zkoumat ji nesprávně, spekulativně. Pro naši otázku z toho plyne významný závěr. Původ kýče a kýčovitosti nelze jednoduše a abstraktně lokalizovat ani na stranu producentů, ani na stranu konzumentů kýče. Zdá se dokonce, že samo dělítko zakrývá cosi z podstaty kýče. Výroba kýčů je právě tak pouze jedním článkem, jedním momentem kýčovitosti, jako jím je jejich konzum. Upadlost, zvrhlost kýče není zakotvena prvotně ani ve spotřebě určující výrobu, ani ve výrobě určující spotřebu.

Jako je zvrhlost kýče založena hlouběji než v jeho produkci anebo spotřebě, tak je také falešnost ideologie zakotvena podstatněji než v hlavách jejich tvůrců anebo spotřebitelů. Ukázali jsme si, jak už Marx viděl zdroj rozporu mezi falešným (náboženským) vědomím a mezi skutečností v rozporu uvnitř skutečnosti samé. To je jenom dokladem toho, že pravdivost a pravost nemají u Marxe ani jediné, ani původní místo v myšlení, v soudu. Lživost, prolhanost ideologie stejně tak jako kýče má své kořeny ve lživosti, prolhanosti lidské existence, a to nikoli pouze soukromé, ale také a především společenské. Viděli jsme (vedeni Gieszem) u producentů kýče možné napětí mezi jejich společenskou existencí jakožto výrobců kýče a mezi jejich soukromou existencí jako okrajových mecenášů skutečného umění. To je ovšem pouze příklad a model nejen života kýčovitěho (zcela podobného onomu masovému vraždění, doprovázenému zvuky Neronovy loutny), ale také života ideologického, v němž se výrobce kýče sám sobě a třeba i jiným jeví a hlavně chce jevit ve své „pravé“ existenci jako mecenáš umění, zatímco výrobu kýče chce vydávat za pouhý zdroj obživy. Ve skutečnosti však je tato „ideologicky“ pokřivená podoba jeho existence omluvou a potvrzením, obhajobou a zachováním její faktické podoby, totiž

její falešnosti, lživosti a pokleslosti. Člověk každou svou činností vydává počet sám o sobě; zejména pak v umění a ve filosofii je schopen se přímo k sobě vztahovat, vytvořit svůj vlastní obraz a dospět v něm k sebeuvědomění, sebepochopení. Jestliže volí raději kýč než umění, dá-li přednost ideologii před pravdou, je to vždycky proto, že takové lživé, vylepšující zrcadlo potřebuje, neboť jeho skutečná podoba, jeho skutečná existence je tak falešná, nedůstojná, křiklavě nelidská, že musí být zakryta, nalíčena, maskována. Ale právě o tuto falešnou, nelidskou existenci člověka v posledu jde. Kýč a ideologie jsou zlem nikoli nedostatkem pravdivosti, ale svým aktivním zakrýváním nelidské existence člověka. Kýč a ideologie se tváří jako služebníci člověka, ale ve skutečnosti slouží udržení nelidskosti jeho situace. Kýč a ideologie proměňují nelidskou skutečnost ve svých obrazech, aby ji ve skutečnosti ponechávaly nezměněnou. Naproti tomu ukázat skutečnost nelidské existence tak, jaká skutečně je, ukázat ji v jejích pravých rozměrech a v její pravé podobě, to znamená současně ukázat naléhavost její proměny. Proto je stejně tak umění jako filosofie vždycky také výzvou k proměně světa i života, života i světa. Neboť skutečné, pravé umění stejně jako skutečná, pravá filosofie právě svou pravdivostí vyvolávají nespokojenost; naproti tomu kýč a ideologie falešně uspokojují. Kýč je líbivý, protože uspokojuje, protože líčí věci, situace, lidi v jejich kráse nebo v tom, co je za krásu pokládáno. Ideologie uspokojuje, protože zdůvodní, proč to, co se stalo a co je, se muselo stát a musí být, a dokonce proč je správné, aby to tak bylo. Ideologie uspokojí, protože ukáže, jak se máme na věci dívat, abychom neviděli to, co je na nich nesnesitelné, a abychom místo toho viděli to, čím jsou ozdobou naší epochy. Odtud také onen dogmatismus, konzervativnost a reakčnost každého kýče a každé ideologie. Ideologie a kýč chtějí příliš snadno a „jen povrchu“ zacetit, máme-li užít výrazných slov izraelského proroka, ránu lidu; „říkají: mír, mír, zatímco není žádného míru“.

Ideologie však nemůže být jenom skrz naskrz falešná, nepravdivá, lživá. Má-li plnit svou ideologickou funkci, musí nějak „odpovídat“ poměrům, musí být „přiměřeným“ výrazem zájmů, musí nějak uspokojovat příslušné potřeby. „Falešnost“ ideologie není založena v tom, že poměrům neodpovídá, že je nepřiměřeným výrazem zájmů a že neuspokojuje žádné potřeby. Taková ideologie by byla bezúčelná, nepotřebná, a proto také by se nikdy neprosadila jako ideologie, nikdy by se ideologií nestala. Skutečná ideologie je však potřebná, protože plní určitou funkci. V této své funkci je docela určitým výrazem poměrů a zájmů, její falešnost záleží v tom, že je výrazem falešných poměrů a falešných zájmů, nicméně však výrazem poměrů a zájmů nepochybně skutečných. Falešné poměry a falešné zájmy ovšem nechtějí vejít do povědomí jako falešné, ale naopak jako pravé. Proto potřebují ideologii jako falešné vědomí, neboť jenom v pokřiveném

zrcadle se pokřivené linie mohou jevit jako rovné. Musí jít zajisté o docela zvláštní zakřivenost, nemá-li být výsledek prostě zmatený. Ideologie má proto svá přísná kritéria, má své odborníky a také svou odbornost, vědeckost. Nároky na kvality ideologie v dějinách stále stoupají. Také ideologie zná pokrok, ví o nutnosti udržet krok; s čím? Jestliže je ideologie výrazem zájmu zakrýt skutečnou, protože falešnou tvář „poměrů“, je jejím největším nebezpečím a nepřítelem každý myšlenkový pokus, ukázat poměry v jejich pravé podobě, tj. také v jejich falešnosti. „Poměry“, které nedovedou nebo nemohou takové kritické myšlení znemožnit mocensky, potřebují ideologii, která by paralyzovala jeho vliv. Stejnou měrou, jakou se zmenšuje možnost i nutnost tvrdého mocenského zákroku, zvyšují se požadavky na kvalitní ideologii. Ideologie je však tím účinnější, čím méně vystupuje jako ideologie proti neideologickému myšlení. Toho dociluje několikerou cestou. Především tím, že popře svou ideologičnost a že nařkne z ideologičnosti svého protivníka; nebo připustí svou ideologičnost, ale prohlásí ji za pravou, správnou, vědeckou na rozdíl od „skutečně“ falešné ideologie protivné; anebo konečně rezignuje nejen na ideologičnost, ale i na správnost a bude různé ideologie přiřazovat pouze příslušným situacím. V každém případě se musí ideologie snažit o maximální napodobení kritického myšlení, o převzetí a adaptaci všech jeho metod, o využití jeho aparátu atd., zatímco je zbavuje zároveň jeho podstaty, tj. činí je neškodným. Přitom je ovšem ideologie vždycky kritickému myšlení poplatná, je na něm závislá a musí mu dělat neustálé ústupky. V tom smyslu kritické myšlení vítězí, uvažujeme-li jen delší perspektivu; každé vítězství kritického myšlení však končí tím, že dosažené pozice obsadí ideologie, která se pohotově stává výrazem a všeobecným zdůvodněním nového státu quo v jeho zdánlivé a jenom sugerované uzavřenosti a definitivnosti. Skutečná filosofie je tedy vždycky zrušena dvakrát; po první tím, že je „uskutečněna“, po druhé tím, že je mumifikována nebo vycpána a v takto neškodné podobě je zapojena do ušlechtilých osvětově ideologických úkolů, zatímco sama ideologie se snaží tvářit jako vyšší, rozvinutější její podoba. Myslím, že teprve v tomto druhém ohni povstává kritické myšlení vždy znovu ve svém znovuzrození.

V Marxově pojetí je ideologie výrazem třídních zájmů; základním společenským „zlem“ je třídní struktura společnosti. Čistě teoreticky vzato je pouze terminologickou záležitostí, zda budeme ideologii chápat v tomto užším smyslu anebo ve smyslu širším jako výraz jakýchkoli zájmů. Není zajisté pochyby o tom, že analogická stavba a analogický postup myšlení, jak je nalézáme v ideologii třídy, může být odhalena a prokázána také tam, kde nejde na prvním místě nebo dokonce vůbec o zájmy třídní povahy. Ideologičnost jako způsob myšlení není omezena ani přímo ani zprostředkovaně na onu sféru vědomí, v níž dochází výrazu třídní rozdělení společnosti. Rozšíření pojmu ideologie a ideologičnosti s sebou však nese

dvojí nebezpečí scestí, jež zároveň znamená opětné upadnutí do ideologičnosti. První, zjevnější a takřka triviální, je spojeno s nivelizací třídních rozporů s jakýmikoli rozpory jinými, tedy s pokusem buď vůbec abstrahovat od společenského významu různých rozporů a rozporných zájmů, anebo od jejich dějinných souvislostí a perspektiv. Taková nivelizace má ovšem docela zjevně charakter zakrývání třídních rozporů a je kamufláží jejich skutečné povahy. Druhé nebezpečí spočívá v tom, že současně s rozšířením je pojem ideologie neutralizován, resp. učiněn indiferentním ve smyslu „noetickém“. Tím je ovšem kritické ostří původního Marxova pojmu ulomeno nebo alespoň otupeno a Marxova kritika je adaptována na předmarxovské úrovni tím, že je zapojena do meziideologické polemiky, anebo - což je jenom jiná varianta téhož scestí - že je za ideologii prohlášeno vše, k čemu lze najít příslušný korelát v nějakém „zájmu“ (tudíž naprosto vše). V obraně proti takovému příliš širokému pojetí se pak snadno může skrývat i polemika proti původnímu kritickému konceptu, jak to vidíme např. u Hanse Bartha. Ten prohlašuje, že i tenkrát, jestliže se podaří prokázat, že se nějaká státní filosofie nebo hospodářská teorie kryjí se zájmy určité sociální skupiny nebo vrstvy, nevyplývá z toho ještě nic o její správnosti či nesprávnosti. Ba dokonce i když připustíme, že se na řešení určitých problémů podílely konkrétní zájmy, nemůže být podle Bartha ještě řeč o ideologii. Okolnost, že se dá nějakého vědecko-filosofického názoru použít k ospravedlnění politických požadavků, ještě zdaleka nekvalifikuje tento názor jakožto ideologii. Je však dokonce možné, říká Barth, že i zjevná ideologie obsahuje verifikovatelné poznatky.

Ideologie zajisté nikdy není bezprostředním výplodem materiálních interesů, není jejich nezprostředkovaným výrazem, jakousi myšlenkovou emanací nebo alespoň odlikou. Každá ideologie si musí v rozsáhlé míře adaptovat celé pojmové a myšlenkové struktury, celé komplexy argumentů atd., bez nichž se nemůže obejít a bez nichž by nemohla jako ideologie obstát. Adaptované struktury mohou být právě tak ideologického jako neideologického původu; a i když je jejich původ ideologický, pak ona ideologie, z níž byly převzaty, se s největší pravděpodobností také musela odněkud převzít. Naproti tomu i to nové, s čím ideologie přišla jako se svým vlastním vkladem, nemusí být nutně samo v sobě ideologické, resp. může mít svou mimoideologickou platnost a může být také v této své platnosti odhaleno a své ideologické adaptace zbaveno. Ideologie se stává ideologií nikoli proto, že je poskládána a pospojována z nějakých ideologických praelementů, ale funkcí, kterou plní. A právě z tohoto důvodu je každá dlouhodobá symbióza nějakého názoru, nějaké teorie, filosofie apod. s jakýmikoli materiálními (tj. třídními, ekonomickými, politickými nebo jinými) zájmy vždycky svrchovaně podezřelá (mám na mysli symbiózu skutečnou, nikoli dočasný omyl, dočasnou paralelitu,

dočasnou módu). To je tvrzení nepochybně značně kontroverzní, stejně tak jako podobné tvrzení, že masové rozšíření a masový ohlas nějakého uměleckého díla signalizuje buď kýčovitost díla samotného anebo jeho pervertované prožívání. (Ani tady mi ovšem nejde o krátkodobou, např. módní záležitost.) Ideologičnost nějakého názoru, právě tak jako kýčovitost nějakého „uměleckého“ díla totiž v žádném případě nejsou dokladem jejich bezcennosti a bezvýznamnosti; právě naopak. Odborné rozborů sociologické, psychologické, filosofické aj. mohou velmi často právě na ideologii a na kýči ukázat a přímo dešifrovat významné aspekty existence společnosti, k nimž je jinak velmi obtížný přímý přístup. Ale i jinak je, obecně vzato, kupř. oficiální podpora kýčovitěho umění, resp. kýčovitost oficiálního umění významným signálem kýčovitosti politického režimu, a tedy kýčovitosti, prolhanosti společenského života vůbec. (Příkladem za jiné může být nacistické Německo.) Oficiální podpora ideologického myšlení, ideologické „filosofie“, resp. ideologičnost oficiální filosofie stejně tak signalizuje, že poměry jsou vlastní povahou nuceny k tomu, aby podporovaly šíření myšlení zkreslujícího, na hlavu postaveného, falešného, zkrátka ideologického; a aby stejnou měrou brzdily a znemožňovaly šíření myšlení kritického, pravdivého, pravého. Z pravého, kritického myšlení se však nestane ideologie prostě tím, že se mu dostane oficiální podpory; vůbec žádným zásahem zvnějška nelze z kritické filosofie udělat ideologii ani z ideologie kritickou filosofii. Sama oficiální podpora je stejně tak výrazem společenské situace jako rozšířená ideologie nebo masový úspěch kýče, nebo zase v jiném případě jako všeobecný respekt ke kritickému myšlení a k pravému umění. Jádro zla není v oficiálních podporách ani ve všeobecnosti onoho respektu, jemuž se určité umění nebo určitá filosofie těší, nýbrž mnohem hloub.

V Marxově pojetí je existence ideologií zakotvena v třídní rozpornosti existující společnosti; konec éry ideologií je očekáván spolu s koncem éry třídní společnosti vůbec. Jestliže toto pojetí rozšíříme i na jiné než třídní zájmy, vzniká otázka, zda v původním Marxově konceptu nedošlo k podcenění schopnosti ideologického myšlení přežít konec třídní společnosti a fixovat svou budoucí (a možná již přítomnou) existenci na jiné významné zájmy, které pak vystoupí (a možná již vystupují) do popředí. Ještě významnější je však otázka jiná. Náleží k povaze všech zájmů, že se potřebují a chtějí skrývat? Právě v Marxově pojetí je proletariát první třída, která nepotřebuje a nechce skrývat své třídní zájmy, protože její zájmy nestojí proti zájmům lidstva, ale jsou s těmito zájmy naopak totožné. Patří po mém soudu k základnímu znaku parciálního zájmu, který není v protikladu k zájmu celkovému, že je časově limitován, jako tomu je v Marxově pojetí (proletariát nemá zájem na tom, aby upevnil své třídní pozice, naopak směřuje k tomu, aby sám sebe zrušil jako třídu). Časová omezenost a vymezenost koincidencí zájmů parciálních a totálních je také

jedním z kritérií (o sobě ovšem nedostačujícím) ideologičnosti, resp. neideologičnosti jejich myšlenkového, programového vyjádření. Bojovník za právo a spravedlnost nesmí po svém vítězství podržet právo ve svých rukou a chtít je spravovat; v jeho rukou se právo stane bezprávím a spravedlnost nespravedlností. Vítěz v boji za právo a spravedlnost musí dopřát právu a spravedlnosti tolik svobody, aby nemusely být na rozpacích, ba aby ani zaváhat nemusely, když dojde k tomu, že výtky bezpráví a křivdy se obrátí vůči němu samému. Proto nesmí být žádný partiální zájem svazován se „zájmem“ celku nejen natrvalo, ale ani nadlouho; nikdy s ním však nesmí být ztotožňován. Jádro zla není v pluralitě zájmů, která je naopak normální a samozřejmá, ale v tom, když se partikulární zájem postaví proti „zájmu“ totálnímu tím, že sám sebe prohlásí za zájem celku a že svou partikularitu vydává za totálnost. V tom okamžiku také potřebuje ideologii, která by dovedla jeho absolutní nárok zdůvodnit a podepřít. A tady je rovněž kořen kýčovitosti; člověk, který sleduje partikulární zájem svůj, své skupiny, své země, svého kontinentu, „své“ části lidstva s tou samozřejmostí, s takovým patosem a s takovou nestydatostí, jako by to byl zájem všech, zájem celku, zájem všeho lidstva (nebo alespoň zájem celé obce, celého místa, celé země, celého státu atd.), takový člověk proměňuje svůj život v kýč, stává se kýčovitým člověkem, člověkem-kýčem. Prolhanosti kýčovitěho života se dostává jakéhosi vyvrcholení v prolhaném, falešném, ideologickém myšlení. Filosofie, která zdůvodňuje, ospravedlňuje a v podstatě zakrývá kýčovitou povahu života člověka a společnosti, se stává kýčovitou filosofií, filosofickým kýčem, ideologií.

Domnívám se, že zřetelně vysvitlo, že podstata ideologičnosti ani kýčovitosti není v tom, čemu se říkává tendenčnost. Není pochyby, že jak ideologie, tak kýč mají veliký sklon k tendenčnosti zcela zjevné; postupem času však si zvýšené nároky na obojí žádají tendenčnost zastřenou, nezjevnou. Zjevná tendenčnost patří dnes už většinou k méněcennějším, „úpadkovým“, primitivním formám obojí „upadlosti“. Naproti tomu existuje tendenční umění, které nelze v žádném případě prohlásit za kýč; ve filosofii tkví tendenčnost v samé podstatě kritičnosti. Každá tendenčnost v sobě nese ovšem latentní nebezpečí kýčovitosti a ideologičnosti; ne však více, spíš dokonce méně než netendenčnost, neutrálnost, indiference. Tu se dostáváme k poslednímu bodu, jehož se ještě dotkneme. Odpor proti ideologičnosti se v minulém století formoval především pod praporem tzv. pozitivní vědy. Filosofie byla v mnohém směru kompromitována, zůstávala zdánlivě bez perspektiv, lepší myslitelé se zabývali vědeckou tematikou a filosofie postupně ztrácela na respektu i na významu; významné hlavy neváhaly vyslovit nejhorší diagnózu. (Nechyběli při tom ani Marx a Engels.) Filosofie byla v agónii; věda a vědeckost opanovaly svět. Věda ovšem není jenom tím, co dělá, ale také tím, co si o sobě myslí, jak sama sobě rozumí

a jak prostřednictvím tohoto sebeepochopení chápe svět a prostřednictvím pochopení světa rozumí sama sobě. A právě na celkovém úspěšném postupu nejrůznějších oborů vědy vpřed se přiživila jakási podivná filosofie nefilosofie, která hlásala, že ve vědeckém duchu skoncovala s veškerou metafyzikou a že nadále pěstuje jen filosofii vskutku vědeckou. Touto divnou filosofií, která vznikla sice na evropské půdě a dokonce v zemi s významnou racionalistickou filosofickou tradicí, ale která našla největší a nejtrvalejší uplatnění v zemích s dlouhou tradicí empiristickou, totiž v anglosaském prostoru, byl pozitivismus, na nějž dodnes živě navazuje v Anglii a ve Spojených státech neobyčejně rozšířený a i jinam pronikavě zasahující novopozitivismus a scientismus. Pozitivismus zasáhl nemálo i marxistickou filosofii; dodnes existuje ve většině zemi, kde je marxismus jako filosofie pěstován, silné pozitivisticko-scientistické křídlo. Mnoho znaků se zdá ukazovat, že tato „vědecká filosofie“ má ve svých starších i novějších podobách v lecčems sice zvláštní a nový, v podstatě však celkem charakteristický ideologický ráz. Pozitivismus však není třídní ideologií, a pokud jí zpočátku byl, postupně se tohoto (okrajového) charakteru stále víc zbavuje; ve své moderní podobě se jako scientismus stává výraznou ideologií vědy. Tento fakt není zdaleka tak důležitý pro postižení povahy pozitivizujícího scientismu, jako pro rozpoznání změn samotné vědy. Věda už dávno není osamostatnivší se původně filosofickou disciplínou, už dávno není souborem odborných disciplín, ale společenskou silou a mocí. Věda už není pouhým zaníceným poznáváním pravdy, ale je ekonomickou a politickou pozicí, stále gigantičtější nadtřídní a nadnárodní mocností, která má a se stále rostoucím tlakem prosazuje své požadavky a zájmy. Do služeb těchto zájmů se dává zvláštní ideologie, která napříč státním třídním a mocenským hranicím v jednotlivostech zdůvodňuje ve jménu vědy a vědeckosti nástup nového projektu společenské struktury a nového funkčního zařazení členů společnosti, který ve svém celku nebyl a nebude vysloven (a snad ani plně reflektován), ale naopak kamuflován, skrýván a falšován. Sama skutečnost této nové ideologie (popírající svou ideologičnost) a jejího zkreslování pravé povahy vědy (kritickou filosofii už víckrát odhaleného, ale přesto či právě proto vždy znovu a vždy intenzivněji podnikaného) je nepřehlédnutelným signálem toho, že se v skrytosti odlučuje nebo již odloučil nový parciální (a nadto ne-lidský, proti-lidský) zájem od „zájmu“ totálního a proti němu, že je konečné znovu vydáváno za nekonečné, že ne-lidské je opět patetizováno jako „božské“ (či spíše - v době celkového úpadku religiozity - jako „anti-božské“), protože nadlidské. Ztráta výhledu na nemanipulovatelnou pravdu a jakýsi zvláštní perfekcionismus technologie a techniky, dogmatizace operacionistických a experimentálních pravidel, orientace na minulé (na to, co se stalo anebo co se za stejných podmínek vždy znovu děje), slepost k novému (ostatně i k minulému novému) spolu s vylučováním a

potlačováním každé kontingence, zejména však ztráta živého člověka, resp. jeho redukce na ne-člověka, jakož i - v důsledku toho - ztráta dějinného rozměru a schopnosti dějinného myšlení - to všechno a ještě řada dalších příznaků svědčí o tom, že se moderní věda v rozsáhlé a stále rostoucí míře stala a stává jakýmsi obrovitým kýčem, provozovaným kýčovitými lidmi a kýčovitě lidi reprodukujícím. Uprostřed hodnotového systému skutečné vědy se prosazuje anti-systém, napodobující do nejposlednějších detailů systém původní, ale uzavírající jej před možným vpádem pravdy; je to nový případ toho, čemu Hermann Broch říkal imitační systém.

K podstatě ideologie náleží, že potvrzuje skutečnost v její zdánlivosti, jevovosti, že zakrývá její falešnou povahu a že ji navíc patetizuje. Skvělým příkladem ideologa je učitel pytydepe J. V. Peřina z Havlova Vyrozumění. Vědecká ideologie používá všech fines vědy, napodobuje vědu takřka k nerozeznání, napodobuje i její preciznost a kritické metody, podobá se jí až do totožnosti. Rozpoznáme ji podle toho, že na rozdíl od skutečné vědy a skutečné (neboť kritické) filosofie potvrzuje daný stav věcí a konformuje se s ním. Tato konformita vylučuje distanci, a tím i možnost pravdivého pohledu na skutečnost. Ideologie ponechává věci, jak jsou, a tak „zprostředkuje“ kontakt jenom tam, kde už existuje (tj. jen v rámci skupiny). Ideologie vede jakoby dialog, který je ve skutečnosti nejen monologem, ale šílenou samomluvou. Ideologie ponechává člověka, skupinu, společnost v jejich uzavřenosti, v jejich subjektivitě a soukromosti. Ideologie je uspokojuje a upokojuje, smiřuje je s nimi samými tak, jak jsou, je výrazem jejich sebespokojenosti a sebelásky a ukazuje je jako hodné úcty a lásky jiných. Ideologie předstírá jakoby barevnými líčidly život tam, kde už dávno panuje smrt, a umrtvuje vše, co projevuje ještě známky života. Ideologie ruší celek a ničí cesty k pravé totalitě, aby mohla předstírat, že celkem je pouhá část a totalitou pouhá partikulárnost. Ideologie zvětňuje dočasné a prodlužuje přítomnost do daleké budoucnosti, neboť nezná pravou budoucnost; maluje si obrazy budoucnosti podle svých přítomných představ, aby se tím víc opevnila proti novému, které roste ze skutečné budoucnosti. Ideologie je jakoby držitelkou pravdy, již se domnívá vládnout a již se pokouší po svém manipulovat; ve skutečnosti je jí pravda největším protivníkem, jehož je nutno vždy znovu zneškodňovat usilovným vnějším napodobováním. Tím vším je ideologie blízká kýčovitosti a kýč blízký ideologii. Rozumějí si a vzájemně se podporují. Mají společné zájmy a společné nepřátele. Sjednocují se a mluví pateticky a imperativně o jednotě, protože žijí z rozpolcenosti člověka i společnosti. Umělecké i filosofické kýče parazitují na otevřené ráně, již zároveň zakrývají a maskují; jsou projevem a výrazem choroby společnosti, jejíž některé příznaky velebí a jiné kamuflují. Jedinou (byť nikdy nekončící) cestou k překonávání vždy nových

chorobných projevů je jejich kritické odhalování, dešifrování, správná diagnóza choroby a kauzální léčení; součástí této prakticko-kritické práce je odhalování mystifikující povahy kýčovitých dobrozdání o zdraví a kráse člověka a společnosti, a ovšem také odhalování felčarských či spíše šamanských „kosmetických“ zásahů, ponechávajících skutečné chorobě volný průběh. Není univerzální metody, není pevného, jistého a spolehlivého kritéria pravdy a pravdivosti; ani v umění, ani ve filosofii. Anebo je takové kritérium, jedině a nade všechno platné; to však nikdy nemáme v rukou, neřku-li v kapse, není nám k dispozici, vymyká se našim pokusům o manipulaci. Tímto jediným, posledním, nejvyšším kritériem pravdivosti a pravosti nejen filosofie a umění, ale celého individuálního i společenského života, je pravda sama. Poznání pravdy pak nelze zajistit na žádný způsob předem, ani precizními metodami, ani exaktními postupy, vůbec žádnými sebe perfektnějšími opatřeními. Spíše je třeba otevřít oči, abychom viděli, a otevřít uši, abychom slyšeli. Otevřenost je to první i poslední, co pro poznání pravdy můžeme učinit. Ideologie a kýč však znamenají zabouchnuté dveře.

(Rozšířená podoba referátu předneseného 4. 12. 1966. - „Text původně připraven pro večer o ‚Ideologii, vědě a umění‘ v pražské Redutě, který pořádala skupina TVÁŘ v době, kdy časopis Tvář nemohl vycházet; později byl poněkud přepracován, a to zase původně pro Plamen - po domluvě s red. Benhartem; Hájek však otištění stále oddaloval, a tak měl text vyjít v připravovaném sborníku ‚Podoby‘, ale po lednu 1968 se otevřela rychlejší možnost v časopise Plamen, odkud musel odejít Jiří Hájek a na místo šéfredaktora přišel Kostroun. Pro Podoby jsem pak připravil jiný text.“)