



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

ESF projekt OP vzdělávání pro konkurenceschopnost

„Inovace a modernizace výuky a zvyšování odborných kompetencí“

Dušan Janák

Člověk a společnost v soudobé filosofii

Opava 2011



evropský
sociální
fond v ČR



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost



Slezská univerzita v Opavě

INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Obecná charakteristika práce

Tento studijní materiál vznikl v rámci projektu „**Inovace a modernizace výuky a zvyšování odborných kompetencí**“, který je spolufinancován Evropským sociálním fondem (ESF) a státním rozpočtem České republiky.

Registrační číslo projektu:	CZ.1.07/2.2.00/15.0173
Oblast podpory:	7.2.2 Vysokoškolské vzdělávání
Datum zahájení realizace projektu:	1. 10. 2010
Datum ukončení realizace projektu:	31. 12. 2012

Název:	Člověk a společnost v soudobé filosofii
Autor:	Dušan Janák
Vydání:	první, 2011
Jazyková korekce:	autor studijní opory
Počet stran:	68

© Dušan Janák

© Slezská univerzita v Opavě, Fakulta veřejných politik v Opavě

Obsah

1	Úvodem	4
2	Rychlý náhled studijního materiálu	6
3	Liberalismus v Americe	7
3.1	<i>Společné znaky liberalismu</i>	7
3.2	<i>Evropský a americký liberalismus</i>	9
3.3	<i>Dva pojmy svobody Isaiaha Berlina</i>	11
3.4	<i>Teorie spravedlnosti Johna Rawlse (levicový liberalismus)</i>	13
3.5	<i>Pravicový liberalismus Roberta Nozicka</i>	17
4	Neomarxismus v Německu – kritická teorie	21
4.1	<i>K marxismu 20. století</i>	21
4.2	<i>Filosofický neomarxismus frankfurtské školy a kritická teorie</i>	22
4.3	<i>Jürgen Habermas – filosof duálního světa</i>	27
4.3.1	<i>Komunikativní jednání</i>	29
4.3.2	<i>Systém a životní svět</i>	30
4.3.3	<i>Projekt osvícenství</i>	32
5	Francouzská filosofie - Michel Foucault	35
5.1	<i>Michel Foucault (1926-1984)</i>	36
5.1.1	<i>Archeologie vědění a genealogie moci</i>	40
5.1.2	<i>Individuum jako objekt. Vědění-moc a technologie trestání</i>	42
5.1.3	<i>Individuum jako subjekt. Vědění-moc a slast</i>	45
5.1.4	<i>Biomoc</i>	48
6	Česká filosofie ve 20. století (Masaryk, Patočka, Šmajs)	51
6.1	<i>T. G. Masaryk</i>	52
6.2	<i>Jan Patočka</i>	55
6.3	<i>Josef Šmajs</i>	59
7	Závěr	64
8	Použitá literatura a zdroje	66

1 Úvodem

Předkládaný text je určen jako studijní materiál k předmětu Člověk a společnost v soudobé filosofii. Pokusit se vybrat z neobyčejně rozsáhlé filosofické produkce druhé poloviny 20. století a počátku století tohoto několik klíčových autorů je téměř nemožné. Udělat jakousi namátkovou ochutnávku z teorií skutečně soudobých, tj. publikovaných a komentovaných v uplynulém desetiletí je zase poměrně neúčelné pro studující, kteří nemají širší znalostní základ a pro které je filosofie doplňkem. Bez historického odstupu je také obtížné určit, které z koncepcí, jež nyní vzbuzují zájem, jsou skutečně nosné v širším časovém horizontu. Rozhodl jsem se nakonec pro jiné kritérium výběru. Ačkoli (nebo možná právě proto, že) žijeme ve značně globalizovaném světě, ve kterém předměty, živé bytosti i ideje cirkulují rychleji, častěji a snadněji nežli dříve, zvolil jsem jako kritérium výběru geografické členění odpovídající ideji 19. století, kterým jsou národní státy. Domnívám se, že i přes zřetelné změny v životním způsobu dnešních Evropanů a Američanů se filosofie a sociální vědy obecně stále pěstují v hranicích národních států. Někteří před touto skutečností varují (např. Beck 2005), neboť rizika, před kterými dnes stojíme, tyto hranice již dávno překročila (ekologické, sociální i politické hrozby), nicméně na stávající setrvačnosti hranic to až tak moc nemění.

Následující kapitoly přináší čtyři sondy do filosofie americké, německé, francouzské a české. Snažil jsem se v rámci těchto národních tradic vybrat vždy ten filosofický směr nebo představitele, který je podle mého názoru pro soudobou sociální filosofii nejdůležitější.

První dvě kapitoly se věnují dvěma protichůdným myšlenkovým proudům, marxismu a liberalismu, respektive jejich filosofickým formulacím. Marxismus i liberalismus přitom představují široké myšlenkové směry, které přesahují úzké pole filosofie a přelévají se i do vod politických ideologií. Někdy bývá do opozice k liberalismu v politické sféře stavěn spíše socialismus. To však není příliš přesné. Reálný politický vývoj v Evropě ukazuje, že liberalismus může mít socialistickou tvář a vice versa. Uvidíme to také v první kapitole, v případě teorie spravedlnosti amerického filosofa liberalismu Johna Rawlse, obhajujícího redistributivní spravedlnost a sociální stát. Někdy bývá do opozice k liberalismu dáván tzv. komunitarismus. Tato dichotomie odráží termíny používané v diskusích v politické filosofii

kolem liberalismu v 80. a 90. letech 20. století (srov. např. Velek 1996). Má tak poměrně úzký a tím i omezený okruh autorů a koncepcí. Širší vliv komunitarismu jako specifického myšlenkového paradigmatu na sociální vědy i filosofii patrný není. O marxismu můžeme říci pravý opak. Jeho filosofické i politické vyústění je protikladné k liberalismu. Je to zároveň dichotomie, která nejzásadnějším způsobem dělí sociální vědy po celé 20. století (Machonin 2005). Proto jsme zvolili právě tyto dva proudy. Užší výběr musel být učiněn i v jejich rámci. K výkladu liberalismu byly zvoleny koncepce amerických filosofů J. Rawlse a R. Nozicka. Odkud jinud vybírat liberální filosofy než z bašty liberalismu politického. Při výkladu soudobé marxistické filosofie se zaměříme především na tzv. kritickou teorii v Německu. Jdeme také ke kořenům, neboť Karel Marx pocházel z Německa, ačkoli politický azyl našel nakonec u liberálních ideových protivníků ve Velké Británii.

Jedním z nejvýraznějších filosofů posledního půlstoletí vzešlých z Francie je Michel Foucault. Foucault zasáhl daleko širší okruh úvah o člověku a společnosti než filosofii, je často citovaným autorem v sociologii, psychologii, teorii vědy, historii i dalších vědách. Zároveň se mi způsobem svého psaní jeví jako dobrý reprezentant francouzského způsobu filosofování.

Sondu do české filosofie jsme započali ve století předminulém u T. G. Masaryka. Důvod leží jednak v tom, že se jedná o nepřehlédnutelnou postavu českých moderních dějin, o jejímž myšlení se běžně mnoho neví, a jednak v tom, že Masaryk je velmi důležitým zdrojem identity české filosofie a můžeme u něj nalézt základní rysy, které jsou charakteristické pro českou filosofii jako celek, včetně filosofie soudobé. Vedle Masaryka je věnována pozornost Janu Patočkovi, který je patrně nejvýznamnějším moderním českým filosofem v užším slova smyslu. Do kapitoly byl zahrnut také Josef Šmajš, který dlouhodobě rozvíjí vlastní filosofickou koncepci evoluční ontologie, jíž filosoficky reaguje na ekologické problémy soudobého světa. Je zároveň reprezentantem filosofie nejsoučasnější a nejaktuálnější, neboť (v době vzniku tohoto textu) nepřestává filosoficky tvořit a publikovat.

2 Rychlý náhled studijního materiálu

Předkládaný studijní materiál přináší čtyři sondy do filosofie americké, německé, francouzské a české. Snažil jsem se v rámci těchto národních tradic vybrat vždy ten filosofický směr nebo představitele, který je podle mého názoru pro soudobou sociální filosofii nejdůležitější. Z americké filosofie se čtenář seznámí s koncepcemi liberalistickými. Repräsentantem německé filosofie je marxistická filosofie v podání představitelů tzv. kritické teorie. Jako zástupce francouzského myšlení byl do studijního materiálu zařazen Michel Foucault, jenž bývá spojován s tzv. postmoderní filosofií, která charakterizuje stav filosofického myšlení na přelomu tisíciletí. Česká moderní filosofie je přiblížena ve svém průřezu na představitelích tří filosofických generací, T. G. Masarykovi, J. Patočkovi a J. Šmajsovi.

Cíle studijního materiálu:

Po prostudování studijního materiálu

Budete umět:

Charakterizovat něco málo ze soudobé filosofie.

Získáte:

Přehled o několika významných soudobých proudech sociálního myšlení a filosofie.

Budete schopni:

Vybrané problémy soudobých společností zasadit do širšího myšlenkového rámce.

Průvodcem studiem:

Text je rozvržen do čtyř kapitol. Každá z nich se zabývá jednou ze čtyř zmiňovaných filosofických tradic. Ke každé kapitole je připojeno krátké shrnutí. Na konci kapitoly čtenář najde několik kontrolních otázek, které slouží k procvičení probrané látky a pár úkolů k zamyšlení. To pro ty přemýšlivé. Nechybí samozřejmě odkaz na rozšiřující literaturu.

3 Liberalismus v Americe

RYCHLÝ NÁHLED KAPITOLY

V této kapitole si představíme především americký liberalismus konce 20. století. Zasadíme si ho do historického kontextu a blížeji představíme koncepci J. Rawlse.

CÍLE KAPITOLY

Po prostudování této kapitoly

Budete umět:

Charakterizovat filosofický liberalismus.

Získáte:

Přehled o základních autorech a pojmech liberalistické filosofie.

Budete schopni:

Adekvátněji uvažovat o soudobých debatách a kritikách neoliberálních reforem.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

liberalismus, teorie spravedlnosti, John Rawls, Robert Nozick

PRŮVODCE STUDIEM KAPITOLY

Kapitola má krátký historický úvod, který přibližuje, jak se filosofický liberalismus formoval a z jakých inspiračních zdrojů nabral své dnešní kontury. Následuje vymezení základních společných znaků liberalismu a také, v čem jsou hlavní odlišnosti uvnitř liberalistické filosofie. Podstatná část kapitoly je věnována výkladu koncepce Johna Rawlse, jež je pro soudobý liberalismus paradigmatická. Z ostatních postav jsou zmíněny I. Berlin a R. Nozick.

3.1 Společné znaky liberalismu

Termín liberalismus se začíná objevovat v politických rozpravách přibližně od konce 18. století a slouží k označení politického proudění, jež navazuje na myšlení britských myslitelů Johna Locka (1632–1704) a Adama Smithe (1723–1790), francouzského osvícence Françoise Voltaira (1694–1778) a další. Také Immanuel Kant (1724–1804), jehož dílo se věnuje převážně tzv. transcendentální filosofii (tj. rozborům apriorních struktur lidského rozumu, kterými je

člověku dán svět), bývá řazen k tomuto proudu (Blecha 1996: 167) v rovině svých etických názorů a pojetí individuální svobody, omezené pouze ohledem na svobodu druhého.

Od doby svého formování nabyl liberalismus mnoha odlišných podob, přecházejících z roviny filosofické, politologické a obecně sociálně-vědní, plynule do roviny politické ideologie i politické praxe. Tím hlavním myšlenkovým pojátkem je důraz na centrální roli individua v životě společnosti. Jednotlivec a jeho vrozené dispozice jsou základní hodnotou liberalismu. Nicméně v tom, jak jsou jeho základní atributy definovány a jak je vůbec jednotlivec jako základní jednotka společenského dění pojímán, panuje uvnitř tohoto myšlenkového proudu poměrně velká pestrost.

Než se dostaneme k pestrostem a diferencím, řekněme si některé znaky, které liberalismus spojují. Již jsme zmínili nekompromisní důraz na svobodu individua a individualismus, který je podle liberalismu většinou nezamýšleně prospěšný i celku. Paradigmatickým příkladem tohoto mechanismu je neviditelná ruka trhu A. Smithe. S tímto rysem jde ruku v ruce skepse nebo dokonce odpor ke státním zásahům do ekonomiky a vůbec života společnosti, respektive snaha je omezit na minimum. Liberalismus jednoznačně podporuje tržní hospodářství a kapitalismus a třídní nerovnosti interpretuje jako přirozené formy sociálního řádu. Tím je řečeno, že liberalismus ve více nebo méně explicitní rovině přijímá představu, že společnosti je vlastní určité přirozené uspořádání. Sociální nerovnosti nejsou s tímto přirozeným uspořádáním v rozporu a jsou přirozeným (a tudíž legitimním) důsledkem svobodného trhu. Liberálové zásadně odmítají rozvinuté formy kolektivismu a jakékoli verze socialismu, včetně odmítání utopického sociálního inženýrství a představy, že dějiny spějí k nějakému svému cíli v podobě ideálního společenského stavu (Machonin 2005).

Ač se to může zdát podivné, původně byl liberalismus ve sporu s demokratiem (Machonin 2005). Demokratické hnutí bylo pro řadu liberálů 19. století umělou konstrukcí, rovnostářstvím, jež omezuje přirozený řád. Demokratizační tendence, často spojené se socialistickým hnutím, byly chápány jako rovnostářské pokusy ohrožující svobodu. Svým způsobem představuje liberalismus, stejně jako jeho „protivník“ marxismus, dvě rozdílné reakce na francouzskou politickou revoluci (1789). Z triády revolučních hesel „svoboda, rovnost, bratrství“ si liberalismus vybral svobodu, zatímco marxismus rovnost, která bude jednoho dne založená na bratrství. Postupem času se i liberalismus přiklonil k ideji parlamentní demokracie svobodných občanů, kterým by měly být poskytnuty rovné šance.

V tomto momentu mají k sobě liberalismus a marxismus asi nejbližěji. Spolu s tím lze jmenovat také shodný důraz, kladený na rovnost šancí coby důležitého momentu spravedlivé společnosti. Rovností šancí však obě tradice míní něco poněkud jiného. V obecné rovině lze najít ještě společný důraz na ekonomickou dimenzi života společnosti a snad bychom mohli jmenovat i hypostazi určitého přirozeného stavu společnosti a přirozenosti člověka, kterou však každý z těchto myšlenkových proudů vykládá odlišně. V ostatních otázkách se však již spíše vzájemně vzdalují. I v ideji parlamentní demokracie vidí liberalismus spíše realizaci svobody člověka jako individua, zatímco marxismus zdůrazňuje prvek rovnosti. V čem se asi nejradikálněji liberalismus liší od marxismu, je otázka soukromého vlastnictví. Vlastnická práva jsou pro liberály paradigmatickým příkladem individuálních lidských práv obecně a odvozuje je nezřídka od elementární skutečnosti práva na své vlastní tělo. Vnější zásah do něj je porušením autonomie individua tím nezákadnějším možným způsobem.

3.2 Evropský a americký liberalismus

Uvedená zobecňující zjednodušení by nás však neměla zbavit vědomí vnitřní diferencovanosti liberalismu. Od počátku vystupuje liberalismus minimálně ve dvou podobách: kontinentální (zejména Francie, Německo) a anglosaské¹ (Novosad 1993). Kontinentální liberalismus je silně spjat s osvícenstvím v podobě radikálního humanismu. Klade důraz na suverenitu žijícího pozemského individua, které je schopno vypořádat se racionálně se svými problémy. Vnější síly v podobě státu, církve a tradice jsou faktory, které spíše omezují jeho schopnost sebersvoje a zvyšování vlastních možností řešit problémy. Svoboda je v tomto (západo)evropském kontextu chápána jako osvobození od státu, od církve, od tradice (Novosad 1993: 8). Ideálem této varianty liberalismu je jednotlivec, který spoléhá na své schopnosti racionálně a kriticky jednat. V těchto intencích směřuje také Kantovo uvažování o hlavním poselství osvícenství, kterým je podle něj „odvaha, používat svůj rozum“ (Kant 1993). Přitom v Kantově přístupu nenalzáme nic z nabubřelosti nebo narcistické pýchy do sebe zahleděného rozumu. Nicméně v těchto Kantových slovech se zračí určitý ideál, o který bychom se mohli (a měli) snažit.

Anglosaský liberalismus se ubírá poněkud odlišnými cestami. Nehledá ideálního člověka, ani se nesnaží formulovat, jak by mohl takový ideální člověk a jeho svět vypadat. Namísto toho

¹ Při výkladu rozdílů kontinentálního a anglosaského liberalismu a při přiblížení historického vývoje liberalismu se opíráme především o studii F. Novosada (Novosad 1993).

se snaží nalézt a stanovit podmínky, jak umožnit individuálnímu člověku co nejvíce rozhodovat o sobě samém, aniž by tímto svým rozhodováním omezoval druhé v jejich rozhodnutích o jejich vlastním osudu. Anglosaský liberalismus je více pragmatický. Jde mu o nalezení minimálních institucionálních podmínek pro stav, v němž mohou lidé co nejvíce rozhodovat o sobě samých. Klíčovou otázkou se v této myšlenkové tradici stává idea spravedlnosti. Při stanovení spravedlivého společenského uspořádání autonomních individuů vychází anglosaské liberalistické myšlení často z ideje smlouvy. Idea smlouvy, jako princip spravedlivého uspořádání lidských vztahů přitom není žádný vynález liberálních myslitelů. Už v judaismu a křesťanství je vztah mezi Bohem a člověkem založený na určité dohodě. Smlouvu jako klíčový prvek lidského uspořádání tematizuje i antická tradice a je součástí římského práva. (Novosad 1993: 9) Maďarský historik J. Szücz (2000) ukázal, že smluvní myšlení bylo klíčovou ideou i západoevropského feudálního zřízení, při ustavování vztahů mezi šlechtou a panovníkem. Klasikem novověkého uvažování o smlouvě je Angličan Thomas Hobbes (1588–1679). Jeho závěry o nutnosti silného státu, který vznikl smlouvou mezi lidmi, aby bylo zabráněno nebezpečnému boji všech proti všem a jehož neomezená moc nad (egoistickými) jednotlivci je legitimizována schopností nastolit jakžtakž mírové podmínky, však jdou spíše proti snahám liberalismu o minimalizaci role státu v životě jednotlivců. Již v čistě liberalistických intencích rozvíjí ideu smlouvy John Locke, ke kterému se většina liberálních myslitelů vrací a odvolává.

V 19. století začíná být smluvní princip v liberalistickém myšlení nahrazován principem utilitaristického účelu. K tomuto spojení přispěla pragmatická povaha anglosaského liberalismu, která byla při hledání dobrého institucionálního prostředí pro individuální lidský život pragmatické argumentaci utilitarismu v principu od počátku otevřena. Koneckonců pragmatické argumenty používá liberalismus dodnes. Při svém těsném spojení s utilitarismem začal liberalismus koncem 19. a v první polovině 20. století ztrácet jasné kontury.

K oživení liberalismu tak dochází ve chvíli jeho opětovného odpojení od utilitaristické argumentace, která spravedlivost uspořádání poměřovala co největší mírou užitku pro co největší počet lidí. V 70. letech 20. století přestal liberalismus ztotožňovat spravedlnost se souhrnem blaha jednotlivců a začal hledat nové formulace principu spravedlnosti. V tomto hledání se opět vracel k principu smlouvy.

3.3 Dva pojmy svobody Isaiaha Berlina

Pravděpodobně první vlaštovkou při znovuoživení liberalismu byla úvaha Isaiaha Berlina „Dva pojmy svobody“ (Berlin 1993, původně publikovaná 1958). V ní rozlišuje tzv. „negativní“ a „pozitivní“ svobodu. Negativní svoboda je svobodou „od“ vnějších tlaků autority a donucení. Pozitivní svoboda je potom svobodou „k“ autonomnímu sebeřízení. Poměrně dlouhou a podrobnou argumentací Berlin ukazuje, že pozitivní svoboda má tendenci ústít do výkladu, že lidskou společnost lze zorganizovat podle jednoho principu, který nastolí bezrozpornou a bezkonfliktní sociální skutečnost. Jde pouze o to tento princip pochopit a uznat. Výsledná situace po uznání takového principu bude podle zastánců této koncepce svobody podobná té, která nastává při poznání a uznání principu gravitace. Málokdo se cítí nesvobodný proto, že podléhá tlakům gravitace. Stejně tak se nebude cítit nesvobodný ten, který odhalí princip správného sebeurčení (tj. kterým konkrétním, tj. pozitivním směrem má směřovat své svobodné jednání a sebeřízení) a jemu přizpůsobí své jednání. Berlin ukazuje, že toto pojetí pozitivní svobody má ve své politické a sociální realizaci tendenci k autoritářství. Oproti tomu princip negativní svobody, který považuje v jeho pluralitní variantě za lepší, nasazuje omezení každé řídicí autoritě, ať je jakákoli. „Pluralismus s měřítkem „negativní“ svobody, kterou zahrnuje, se mi zdá být pravdivější a humánnější ideál než cíle těch, kdo hledají ve velkých, disciplinovaných a autoritárních strukturách ideál ‚pozitivní‘ vlády sobě samým, která se týká třídy nebo národů nebo celého lidstva. Tento pluralismus je pravdivější, protože uznává přinejmenším ten fakt, že lidské cíle jsou rozmanité, že všechny nejsou slučitelné a neustále jsou v konfliktu navzájem. (...) Možná, že ideál svobody, spočívající v tom, že volím cíle bez nároku na jejich věčnou platnost, a s tím spojený pluralismus jsou jen pozdním plodem naší upadající kapitalistické civilizace: ideál, který vzdálené doby a primitivní společnosti neuznávaly a potomci se na něj budou dívat se zvědavostí, dokonce se sympatiemi, ale s malým pochopením.“ (Berlin 1993: 69). Berlin se však nedomnívá, že by byl takovýto skepticismus na místě, když říká, že „principy nejsou méně posvátné, jestliže jejich trvání nelze zaručit.“ (Berlin 1993: 69).

Berlinova úvaha o těchto dvou pojetích svobody směřovala proti autoritářským režimům, což bylo téma v Evropě 50. let navýsost aktuální. Ovšem dobově módním byl v 60. letech spíše marxismus s jeho kritikou konzumní společnosti a rozvojem nových sociálních hnutí, usilujících nikoli o ekonomická a sociální práva, ale o prostory autonomie. Koncem 60. let

dochází k ústupu marxismu ze scény, především z důvodů neúspěchu reformních hnutí v zemích státního socialismu, v nichž spojení marxistického slovníku a autoritářská praxe poněkud zpochybnily marxismus jako takový. Ovšem marxismus nebyl adekvátním nástrojem ani při analýzách postupujících a prohlubujících se trendech individualizace, ani v otázkách distributivní spravedlnosti v sociálním státu, který se počátkem 70. let začal dostávat ke svým limitům. Růst tzv. individualizované společnosti přinesl vedle své (nezřídka marxistické) kritiky také růst váhy charakteristik společenských mechanismů, které vychází z autonomně jednajících individuů. Návrat modelu smlouvy do sociálně-vědního diskursu tak nebyl až tak překvapující. Uzavření kontraktu (smlouvy) je ve své idealizované podobě otázkou vědomé volby, autonomního rozhodnutí. Proto je možné na společnost, která je založena na autonomních rozhodnutích svých členů, nahlížet jako na společnost smlouvy. Život v moderní společnosti je liberálními mysliteli vnímán jako vysoce komplexní systém voleb, na základě kterých lidé vstupují do smluvních vztahů. Modelem smluvních vztahů par excellence je pochopitelně trh, a proto se snaží liberálové ukázat, že tržní či lépe řečeno kvazi-tržní principy jsou jakýmsi přirozenými regulativními principy moderních společností.

Tržní mechanismy však vedou k nerovnostem. Klíčovým problémem liberalismu konce 20. století se proto stává problém distribuce a redistribuce zejména ekonomických zdrojů především prostřednictvím mechanismů sociálního státu. Přesněji řečeno, soudobý liberalismus přelomu století diskutuje zdroje legitimacy této redistribuce.

Z dnešního odstupu můžeme říci, že v poslední třetině 20. století vystupují jednoznačně do popředí některé koncepce, které ve filosofické variantě liberalismu určovaly tón a centrovaly okolo sebe debaty vedené liberály. Vedle filosofických debat však můžeme liberalistické myšlení spatřovat i v empiričtější zaměřené politické vědě a pochopitelně v ekonomii. Nás však především zajímá filosofická argumentace. Mezi základní filosofická díla liberalismu konce 20. století patří bezesporu *Teorie spravedlnosti* Johna Rawlse, jež představuje sociálně orientovanou verzi liberalismu; druhým takovým dílem je krajně individualistická verze liberalismu Roberta Nozicka, prezentovaná dílem *Anarchie, stát a utopie*.²

²² V následující interpretaci Rawlsových a Nozickových textů se opírám zejména o studii J. Kise (Kis 1997).

3.4 Teorie spravedlnosti Johna Rawlse (levicový liberalismus)

Východím bodem Rawlsových úvah je teze o **prioritě problému spravedlnosti** pro politickou filosofii, tj. filosofii, které jde o obec v širokém slova smyslu. V dobré společnosti je sledování kterékoli jiné hodnoty podřízeno principům spravedlnosti. Spravedlnost je záležitostí sociálního uspořádání a její konceptualizace je úkolem politické filosofie. Oproti tomu dobro je věcí individuálních životů a osobní etiky.

Při řešení problému spravedlnosti vychází Rawls z představy tzv. **přebytku z kooperace**, o jehož spravedlivé dělení jde. Společnost jako taková je věcí spolupráce (kooperace), v rámci které vznikají určité přebytky (či obecněji řečeno dobra), kterých by jednotlivci nedosáhli, pokud by jednali izolovaně. Rozdělení těchto přebytků takovým způsobem, aby nemohla být nikým vznesena obhájitelná stížnost, že se s ním nakládá neférově tj. nespravedlivě, je pro řešení problému spravedlnosti základní otázkou.

Při řešení důležitého problému mechanismů lidského rozhodování o uspořádání společnosti se Rawls hlásí k **teorii racionální volby**. Jednotlivci jsou řízeni vlastními zájmy a v otázkách společenského uspořádání vyberou takovou formu kooperace, která je pro ně nejvýhodnější. V realitě je však dohoda na kooperaci výsledkem vyjednávání, ve kterém nemají obě strany stejně silnou pozici. Např. při vyjednávání pracovních podmínek je v případě panující vysoké nezaměstnanosti uchazeč o zaměstnání v silně nevýhodné situaci. Musí přijmout a uznat za výhodnou i formu kooperace, kterou by za vyrovnanějších mocenských podmínek za výhodnou neuznal. Vyjednávání podmínek spolupráce může vést ke spravedlivému uspořádání jedině tehdy, jestliže lidé, kteří se na nich shodnou, tak činí v situaci „férového“ rozdělení vyjednávacích prostředků. Musí být tedy specifikovány především podmínky férového vyjednávání.

Pro jejich stanovení Rawls používá metodický postup, který nazývá **reflexivní rovnováhou**. Vychází z konkrétních morálních soudů, které se snaží zobecňovat do celku morální teorie, jež formuluje principy. Tyto obecně formulované principy konfrontuje opět s původními i dalšími konkrétními hodnotícími soudy. Případnou disonanci řeší poopravením principů. Mezi konkrétními morálními soudy a obecnějšími morálními principy dochází k jakémusi pendlování a postupného zpřesňování a doladování principů, jehož výsledkem je stav, který

mýslící subjekt (v tomto případě Rawls) uzná za vyrovnaný – principy ladí s konkrétními hodnoceními.

Při určení férové situace vychází Rawls ze své morální intuice, že s lidskými bytostmi se má jednat jako se svobodnými a rovnými racionálně jednajícími osobami. Pomocí reflexivní rovnováhy se nejprve snaží určit, co **svoboda a rovnost** znamenají. Dochází k závěru, že svoboda jednotlivce se vyjevuje zejména v tom, že je schopen produkovat a upravovat, zkrátka tvořit vlastní koncepci dobra, a že je obdařen smyslem pro spravedlnost. Lidé jsou schopni své konkrétní tužby poměřovat a případně usměrňovat podle svých vlastních koncepcí dobra a spravedlnosti. To znamená, že jsou autonomními osobami. V této alespoň minimální autonomii jsou si rovni. Každé spravedlivé společenské uspořádání musí tuto rovnost uznat, jinak by nebylo podle Rawlse spravedlivé.

V tomto pojetí rovnosti spočívá také zárodek Rawlsova odmítnutí (a odpoutání liberalismu od) utilitarismu. Uznání rovnosti lidí ve výše uvedeném smyslu autonomie totiž implikuje jejich vzájemnou jedinečnost. Uznání této jedinečnosti však znemožňuje určení nějaké souhrnné nebo průměrné hodnoty užitku ve společnosti. Klasická utilitaristická maxima co největšího dobra pro co největší počet lidí je ve světle uznání neredukovatelné autonomie individuí nerealizovatelná.

Atributem reflexivní autonomie a tvořivé lidské bytosti je podle Rawlse **odpovědnost**. Kde je reflexe, tam je i možnost odpovědnosti. Pokud se někdo dostane do nevýhodné situace vlastní vinou, je tato nevýhoda legitimní, protože tak nese odpovědnost za své předchozí špatné rozhodnutí. Avšak nikdo nemůže být zodpovědný za faktory nezávislé na osobních volbách a činech. „Legitimní sociální nerovnosti musejí záviset na takových proměnných, za něž mohou být jednotlivci odpovědní, to jest, které odrážejí jejich volby, činy a opomenutí.“ (Kis 1997:15) „**Nezasloužené nerovnosti**“, které plynou například ze zdědění rozdílné míry ekonomického a kulturního kapitálu nebo vrozené míry inteligence či fyzické síly (také tyto biologické dispozice uvažuje jako nahodilé a tudíž nezasloužené a neférové výhody a nevýhody), by měla skutečně spravedlivá koncepce spravedlnosti eliminovat. Spravedlnost jako férovost je realizovaná tehdy, kdy „nikdo nepožívá nezasloužené výhody, ani netrpí nevýhodami, za něž nemůže být činěn zodpovědným“ (Kis 1997: 16).

Vyjednávací proces o spravedlivém uspořádání je nejvíce ohrožován tím, že racionální individua sledují své zájmy, které jsou z velké části determinovány jejich sociální pozicí, která

je zásobárnou těchto zájmů. Pro odbourání tohoto nejhlavnějšího zdroje ovlivnění racionálního vyjednávání přichází Rawls s originálním trikem. Navrhuje modelovou situaci, v níž lidé uvažují a vyjednávají o spravedlivém uspořádání za „závojem nevědomosti“. Ví vše o své výkonnosti, o různosti schopností i výkonu, neví ale jakou pozici a schopnosti dostanou při „rozdělování karet“ oni sami. A v těchto podmínkách nevědomosti se mají dohodnout, v čem si budou rovni a v čem nikoli.³

Jak však mohou lidé, kteří neví, jaké budou jejich zájmy, tj. jsou bez obsahu svých hodnot a preferencí, vůbec dospět k určitým volbám? Navíc teorie racionální volby vychází z předpokladu, že lidé vyjednávají a volí podle toho, která forma kooperace je nejvýhodnější pro jejich zájmy. Racionální volba předpokládá specifický cíl, o jehož maximalizaci se ti, kteří volí, snaží (Kis 1997: 17). Rawls nabízí určitý omezený soubor prostředků, které jsou zapotřebí pro prosazování jakéhokoli myslitelného cíle, a nazývá je „primárními dobry“. Jejich dostupnost je podmínkou společenského (tj. kooperujícího) života, ať je systém účelů jakýkoli. Do tohoto výčtu Rawls zahrnuje především **pět základních typů primárních dober**:

a) Základní svobody (svoboda myšlení, svoboda slova) jako předpoklad pro rozvoj morálních mohutností a jako nezbytnost pro ochranu širokého rozsahu určitých koncepcí dobra v mezích spravedlnosti.

b) Svoboda pohybu a svobodná volba zaměstnání na pozadí rozličných příležitostí, jež umožňují sledování rozmanitých posledních cílů a ovlivňují rozhodnutí o jejich revizi a změně.

c) Moci a výsady úřadů a pozic spojených s odpovědností, které dávají prostor různým samosprávným schopnostem autonomních jednotlivců.

d) Příjem a bohatství (a tedy právo vlastnit) pochopené široce jako víceúčelové prostředky, kterých je zapotřebí k přímému či nepřímému širokého rozsahu cílů, ať jsou jakékoli.

³ Za zmínku stojí, že trik se závojem nevědomosti posouvá smluvní princip v Rawlsově podání z roviny smlouvy jako kompromisu ke smlouvě jako konsensu. Protože z osob byly odstraněny hlavní zdroje jejich specifčnosti pro situaci vyjednávání o kooperaci (neznají své zájmy, protože neví, kde se budou ve společenském prostoru nacházet), stávají se z nich tímto trikem lidé se stejnými zájmy. Jsou to racionální osoby, které sledují stejné cíle, a proto výsledkem jejich jednání o principech spravedlivého uspořádání nebude kompromis, ale konsensus. Díky tomu může také Rawls svoje závěry promýšlet jako výsledek jednání hypotetických bytostí. Jestliže ukážeme, že by jedna osoba přijala určitý princip jako výhodný, víme, že by tak učinily všechny osoby. Prostor pro smlouvání a kompromis se vytratil.

e) Základy sebeúcty ve společnosti, jež jsou základními aspekty institucí důležitých pro to, aby občané pociťovali smysl jejich vlastní hodnoty jakožto osob a byli tak schopni vykonávat své morální mohutnosti a prosazovat své cíle a účely se sbedůvěrou (Rawls 1997: 181).

Uvedený výčet není ani podle Rawlse rigidně uzavřený, ale je vytvořený jako odpověď na otázku, co je potřebné pro realizaci poměrně širokého spektra specifických cílů, a je vytvořen s ohledem na rozličná fakta a znalost lidského života a je podřízen určité specifické **koncepti osoby**. Tu Rawls vymezuje k základní okolnosti vzájemně výhodné férové kooperace jako osobu, která sdílí férové podmínky spolupráce, tedy uznává, že spolupráce má vést ke vzájemné výhodnosti (reciprocitě), což nazývá rozumností (reasonability). Druhý rys osoby, pro kterou jsou primární dobra odvozena, odpovídá racionalitě (rational), která zohledňuje možnou odlišnost cílů, které účastníci kooperace mohou sledovat. Z této perspektivy rozumné a racionální kooperace je třeba přisoudit osobám dvě morální mohutnosti: jednak schopnost vnímat smysl práva a spravedlnosti (tj. schopnost cítit férové podmínky kooperace a být tak rozumný) a jednak schopnost vnímat určitou koncepci dobra (tj. schopnost být racionální). Rozumnost je vlastně ochota a touha jednat podle férových podmínek kooperace. Schopnost vnímat koncepci dobra (tj. být racionální v Rawlsově smyslu) je schopnost tvořit, sledovat, přehodnocovat koncepci toho, co pro sebe považujeme za dobrý (tj. hodnotný) lidský život (Rawls 1997: 175–176).

Z výchozí situace racionálních aktérů, kteří chtějí maximalizovat primární dobra (pro všechny, protože neví, kde se octnou po stržení závoje nevědomosti, a také proto, že mají smysl pro férovost a spravedlnost) vyvozuje Rawls dva, resp. tři **hlavní principy spravedlivého uspořádání**. První se týká základních práv a svobod, které by měl požívat každý jednotlivec v maximální možné míře, jež je slučitelná se svobodou a právy ostatních. Druhý se týká sociálních a ekonomických nerovností a dělí se dvěma směry: a) První se týká férové rovnosti příležitostí, které jsou především vyhlídkami na vzdělání a úspěch pro všechny stejně motivované a nadané. Vyplývá z něj povinnost dobré společnosti zmenšovat nezasloužené nerovnosti (zejména v oblasti přístupu ke vzdělání); b) Druhý se týká materiální redistribuce. Obecným předpokladem je, že spravedlivé dělení znamená rovné rozdělení výnosů kooperace. Rawls ovšem zavádí tzv. princip difference, podle kterého je možné nerovné rozdělení, pokud se zlepšují podmínky těch nejvíce znevýhodněných oproti podmínkám, které by měli při situaci prosté rovnosti. Pokud tedy např. trh umožňuje některým aktérům

akumulovat zisky bez příspěvku na zlepšení osudu těch nejvíce znevýhodněných, část tohoto zisku by měla být ve spravedlivé společnosti na tyto znevýhodněné převedena. Nejenže Rawls neodmítá vynucené přerozdělování, ale dokonce jej vyžaduje tam, kde není férová rovnost příležitostí a nerovná distribuce nevede ke zlepšení úrovně znevýhodněných.

Takto se Rawls propracovává k formulaci tří základních norem spravedlivé společnosti: maximální rovná svoboda, férová rovnost příležitostí, upřednostnění těch, kteří jsou na tom nejhůř. Otázku jejich důležitosti (tj. která norma má mít přednost) řeší jejich následností ve výše uvedeném pořadí. Následný princip nemůže být uplatněn, pokud předchozí není naplněn. Např. základní svobody nesmí být porušeny kvůli větší rovnosti příležitostí a menší rovnost příležitostí není možné kompenzovat větší materiální rovností (Kis 1997: 22). Tímto sukcesivním naplněním základních principů spravedlnosti setrvává Rawls na pozicích liberalismu navzdory své obhajobě redistribuce. Jejich hierarchie podle něj může být vodítkem při řešení konkrétních sociálně-politických otázek.

3.5 Pravicový liberalismus Roberta Nozicka

Rawlsova *Teorie spravedlnosti* vzbudila na poli politické filosofie velkou pozornost. Její vyústění v podobě obhajoby sociálního státu je nabíledni. Tři roky po vydání Rawlsovy knihy vydal Robert Nozick, jeho kolega z Harwardu, r. 1974 knihu *Anarchie, stát a utopie*, kterou můžeme číst jako výrazně odlišnou alternativu k Rawlsově levicovému liberalismu. Nozickovu variantu můžeme označit za pravicový liberalismus (Nozick sám mluví o libertariánské interpretaci liberalismu).

Nozick vychází z podobné teze jako Rawls, že spravedlivá obec zachází se svými autonomními členy jako se sebou rovnými. Ovšem dosti odlišně než Rawls definuje, co je to individuum a jaká je role jeho jedinečnosti z hlediska spravedlnosti. Radikální respekt k autonomii a jedinečnosti vyžaduje, že naše vrozené vlohy nemohou být zohledňovány společností jako nezasloužený handicap či nezasloužená výhoda. To by bylo legitimní pojetí pouze v případě, že bychom vrozené dispozice brali jako něco, co nepatří k individuálnímu člověku. To je však podle Nozicka v rozporu s primárním principem uznání jedinečnosti a autonomie. Tato interpretace jednotlivce vychází z toho, že Nozick nekonstruuje abstraktní individuum (osobu) racionální volby, které se stává u Rawlse jakousi zobecnělou formou osoby, která vlastně ztrácí (zejména díky závoji nevědomosti) svoji jedinečnost. Buď jsme reálně

autonomními bytostmi a v tom případě musíme mít nad našimi zděděnými dispozicemi (a indispozicemi) výlučnou kontrolu, nebo jsou tyto dispozice součástí společenské zásobárny zdrojů, ale potom zase přestáváme být autonomními a jedinečnými. Nerovnosti mezi těly a vrozenými vlohami nemůžou být interpretovány jako nespravedlivé, pokud jsme uznali respekt k autonomii jednotlivce jako nejvyšší princip spravedlivé společnosti.

Nespravedlivé může být nakládání s vnějšími přivlastněnými věcmi. Abychom ospravedlnili individuální nárok na kontrolu nějaké věci, musíme ukázat, že nebyla nabyta nespravedlivě. Proto potřebujeme mít určitou koncepci původního (spravedlivého) nabývání statků. Nozick předpokládá, že každý je nositelem práva na život, fyzickou integritu a práva nabývat soukromého vlastnictví, které chápe jako jakousi netělesnou součást našeho těla. Nozick mluví o morálním prostoru autonomie, který je možné rozšířit i mimo své vlastní tělo a který je prostorem, v němž si každý jedinec může dělat, co chce, pokud nezasahuje do práv ostatních.

Podobně jako Rawls konstruuje hypotetickou situaci výchozího stavu, v jeho případě jde však o hypotetickou historickou situaci prvního přivlastnění. V myšleném počátečním stavu nikdo nevládní žádný zdroj, který by byl cizí jeho tělu. Proto nabýváním těchto nikým nevládněných zdrojů nemůžeme porušovat nároky jiných osob. Ovšem přivlastnění zdroje mění situaci ostatních minimálně v tom, že přicházejí o možnost využití tohoto zdroje. Nozick zavádí princip, podle kterého je přivlastnění legitimní tehdy, jestliže se přivlastněním určitého zdroje situace jedné osoby zlepší, ale že neexistuje žádná jiná osoba, jejíž situace by se tím zhoršila. Skutečnost zhoršení situace ve smyslu ztráty možnosti si přivlastnit nevládněný zdroj Nozick řeší představou systémové kompenzace. Z hlediska materiální produktivity je systém soukromého vlastnictví nadřazený systému, ve kterém zůstávají zdroje nepřivlastněny, a tak vlastně nevyužity. Přivlastnění tedy vede k produktivnímu přebytku, který může být sdílen mezi vlastníky a nevládníky. Nevládníci se mohou stát námezdnými pracovníky vlastníka a získat více, než by měli v přirozeném stavu. V takovém případě, a pokud nejsou práva nikoho porušena, je vlastnictví legitimní.

Pokud došlo k přivlastnění původních statků touto legitimní cestou, je podle Nozicka jakákoli redistribuce neakceptovatelná. Rovná se nucené práci a činí z jednoho člověka částečného vlastníka druhého člověka. V tomto případě je např. i sociální stát nelegitimní. Teoretický problém, který před námi vyvstává, je však trochu podobný otázkám, které vyvolává i

Rawlsova teorie. Z konstrukce jakési ideální situace nemůžeme odvozovat praktická vodítka, pokud neurčíme, nakolik je myšlenková konstrukce blízká realitě. V Nozickově modelu jde o to, že musíme umět rozhodnout, zda při přivlastňování došlo či nedošlo k porušení práv, což je prakticky neproveditelné. Druhým problémem je, že musíme být schopni nalézt objektivní vztažnou soustavu, která nám umožní říci, že se situace nevlastníků nezhoršila vzhledem k situaci předchozí, a že zároveň skutečně dochází ke kompenzačnímu efektu produktivního přebytku, a to je krajně problematické.

Princip kompenzace Nozick používá i při obhajobě minimálního státu. Myšlenka minimálních práv má podle něj smysl pouze za předpokladu možnosti tato práva hájit a bránit. Sebeobrana je účinnější, jestliže se jednotlivci spojí. Tato smlouva na společné obraně ustanovuje minimální stát sebeobrany.⁴ Skutečně efektivní stát však pod svá ochranná křídla bere i ty, kteří by raději zůstali nezávislími a s nikým se na společné sebeobraně nedomlouvali. Efektivita sebeobrany je však podle Nozicka dostatečnou kompenzací za újmu, kterou nezávislí ustavením státu trpí. Ovšem přijatelnou je pouze základní forma státu, který je jakýmsi nočním hlídačem, jenž stráží neporušování základních práv. Každý rozsáhlejší stát je již morálně neospravedlnitelný.

SHRNUTÍ KAPITOLY

Termín liberalismus se začíná objevovat koncem 18. století a jako myšlenkový proud navazuje na osvícenské filozofy J. Locka, A. Smithe, F. Voltaira a další. Základním principem liberalismu je individualismus a představa o přirozeně nerovném uspořádání společnosti. Liberálové odmítají všechny rozvinuté formy kolektivismu jako potlačující přirozené uspořádání. V těchto intencích byl liberalismus v 19. století ve sporu s demokratismem, ale ve 20. století je již těsně spojován s ideou parlamentní demokracie. V jeho rámci se od sebe oddělily evropský a americký liberalismus. Evropský liberalismus je radikálním humanismem a hledá ideální stav svobodného autonomního individua. Svoboda je svobodou od omezujících sociálních institucí jako je stát, církev, svazující tradice. Americký, resp. anglosaský liberalismus nehledá ideál, ale snaží se pragmatičtěji vymezit podmínky, za kterých budou moci lidé co nejsamostatněji rozhodovat o sobě samých. Tato linie úvah je v soudobém liberalismu dominantnější. Jejího nejvýraznějšího představitele představuje John Rawls a jeho teorie spravedlnosti.

⁴ K mimovolným procesům vzniku státu z přirozeného stavu z důvodů společné sebeobrany viz (Nozick 1993).

KONTROLNÍ OTÁZKY

Kdy se objevuje termín liberalismus poprvé?

Jaké jsou hlavní principy liberálních filosofů?

V čem se liší kontinentální a americký liberalismus?

V čem jsou hlavní rozdíly mezi pojetím spravedlnosti J. Rawlse a R. Nozicka?

ÚKOLY K ZAMYŠLENÍ

Je podle vás užitečné nahlížet na stav českého veřejného politického mínění jako převládnutí liberalistických myšlenek? Svoji odpověď zdůvodněte.

Jaké argumenty zdůvodnitelné liberalistickou filosofií lze najít v českém politickém diskursu?

PRO ZÁJEMCE

Souhrnně a relativně stručně seznamuje s liberální filosofickou tradicí kniha: Gray, J. *Liberalismus*. Praha: Občanský institut. 1999.

Reprezentativní výbor z textů lze najít v: Berlin I., Rawls J., Nozick R., MacIntyre A., Dworkin R., Rorty R. *O slobode a spravodlivosti: liberalizmus dnes*. Bratislava: Archa. 1993.

4 Neomarxismus v Německu – kritická teorie

RYCHLÝ NÁHLED KAPITOLY

V této kapitole se seznámíte s jednou z nevlivnějších filosofických škol v Německu, s tzv. kritickou teorií. Mezi hlavní představitele před- a po-válečné etapy patří T. W. Adorno a M. Horkheimer, od 60. let 20. století do současnosti je kritická teorie nejčastěji spojovaná s postavou J. Habermase, jehož koncepci je věnována podstatná část kapitoly.

CÍLE KAPITOLY

Po prostudování této kapitoly

Budete umět:

Charakterizovat hlavní rysy německé neomarxistické filosofie.

Získáte:

Přehled o koncepci jejích hlavních představitelů T. W. Adorna a J. Habermase.

Budete schopni:

Z určitého nadhledu pohlížet na produkty sféry kulturní produkce a na soudobé snahy o zavedení mechanismů deliberativní demokracie.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Kritická teorie, frankfurtská škola, T. W. Adorno, J. Habermas, marxismus, neomarxismus.

PRŮVODCEM STUDIEM KAPITOLY

Po stručném úvodu o marxismu ve 20. století se text zaměřuje na rozbor tzv. kritické teorie. V jejím rámci především na koncepci T. W. Adorna a J. Habermase. Na konci kapitoly čtenář nalezne stručné shrnutí, kontrolní otázky, možné úkoly k zamyšlení a odkazy na rozšiřující literaturu.

4.1 K marxismu 20. století

Marxistická sociální filosofie v druhé polovině 20. století představuje doširoka rozlitý myšlenkový proud. Důvod leží již v tom, že ani Marxovo dílo netvořilo nějakou jednodušou a jednoduchou teorii. Spíše jde o soubor provázaných konceptů, které se vyvíjely i v průběhu Marxovy tvorby. A jako ve většině velkých děl se i v tom Marxově ukrývá velké množství

dimenzí a rovin, dílčích postřehů a argumentačních postupů, které mohou působit a působí i izolovaně. Proto v různých souvislostech zarezonovaly jiné motivy. V daném období můžeme vysledovat minimálně tři odlišné linie myšlení inspirované dílem K. Marxe. Prvním je filosofický neomarxismus v užším slova smyslu, ke kterému můžeme řadit některé z představitelů Frankfurtské školy (T. Adorna, M. Horkheimera, W. Benjamina či A. Wellmera), z Francie J. P. Sartra, Maďara G. Lukácse a z našich myslitelů např. K. Kosíka nebo Egona Bondyho (Zbyňka Fišera). Druhou linii představuje politické myšlení, ve kterém zaujímala dominantní postavení v bývalém východním bloku Leninova revize marxismu, a na západě šlo a jde spíše o teoretiky a ideology sociálních hnutí. Třetí relativně samostatnou linii představuje sociologická adaptace marxismu, ke které bychom mohli řadit z Frankfurtské školy J. Habermase, dále adaptaci Marxových pojmů kapitálu a tříd Pierra Bourdieu, pokus o vytvoření nástrojů měření sociální stratifikace podle Marxova modelu Američanem E. O. Wrightem nebo koncepci světového systému I. Wallersteina.

4.2 **Filosofický neomarxismus frankfurtské školy a kritická teorie**

Kritická teorie je širokým proudem německé filosofie ve 20. století. Výchozím bodem úvah kritické teorie je stanovisko, že osvícenský rozum s jeho účelově instrumentální formou stojí v základu panující společenské situace, ke které se staví kritická teorie odmítavě. Zájem představitelů kritické teorie je koncentrován především k problému postavení jednotlivce v souvislostech institucí, politických a obecně sociálních mechanismů moderního světa, které na něj působí donucující silou. Kritická teorie je silně asociována s tzv. frankfurtskou školou, která ji nicméně okruhem autorů překračuje. Frankfurtská škola je spíše jakýmsi centrem kritické teorie.

Frankfurtská škola je jednou z nejvlivnějších soudobých německých filosofických škol. Původně představovala skupinu intelektuálů (ekonomů, historiků, sociologů, filosofů, psychologů), sdružených nejprve institucionálně v Institutu pro sociální bádání, založeném r. 1922 ve Frankfurtu n. Mohanem, který byl první organizací spojenou jednoznačně s kritickou teorií (jež však označuje širší myšlenkový proud). Institut fungoval jako soukromý výzkumný ústav, který se měl zabývat dělnickým hnutím a souvisejícími sociálními problémy a měl vycházet z nezkrasleného Marxe. Později, když byl s nástupem fašismu Institut zrušen a většina jeho reprezentantů emigrovala, bylo pojátkem Frankfurtské školy spíše sdílení určitých hledisek, problémů a teoretických zájmů. Původní orientace institutu na sociální

výzkum kapitalismu a socialismu v linii marxistické tradice byla po r. 1933 vystřídána širší analýzou kultury, která vede jak k formování těchto sociálních a ekonomických formací, tak k rozvoji nových forem nadvlády člověka nad člověkem. Do centra pozornosti se tak dostává analýza forem poosvícenské racionality, jež je pozadím kapitalistického ekonomického systému a jeho mocenských vztahů, ale také moderních forem totalitní politické nadvlády, jak je ztělesnil např. fašismus. To, co kriticky analyzují, jsou zejména formy technické a instrumentální racionality, které našly svůj výraz nejen v kapitalistickém peněžním hospodářství, ale jsou spojeny také s rozvojem moderních technologií založených na vědě. Hlavními problémovými okruhy frankfurtské školy jsou racionalita a podrobení (instrumentalizace) člověka.

Kritická teorie jako představitelka neomarxismu se v prvním kroku staví kriticky k samotnému marxismu, konkrétně k té stránce marxismu, která směřuje k ekonomickému determinismu. Částečně tato kritika směřuje i k samotnému původnímu Marxovu dílu, většinou však spíše k příliš mechanické interpretaci. Kritičtí teoretikové netvrdí, že by ekonomický determinismus neexistoval, ale jsou přesvědčeni, že bychom měli věnovat pozornost i jiným aspektům sociálního světa. Přehnaný důraz na ekonomický determinismus se snaží vyvážit zmiňovanou pozorností k otázkám kultury. Kritická teorie se tak zaměřuje především na rovinu kultury v kontextu moderní kapitalistické společnosti. Jsou toho názoru, že ohniska dominance moderní společnosti jsou více kulturního než ekonomického charakteru. Právě senzitivita ke všemožným formám nadvlády člověka nad člověkem, spojená s teoretickou kritikou takovéto společenské praxe, je hlavním spojením s marxismem. Ve filosofické rovině to znamená, že představitelé frankfurtské školy kritizují všechny formy kulturní praxe i formy myšlení, které ustavují moc nad subjektem, které s ním manipulují a tím jej ponižují.

V tomto zaměření navazují nejen na Marxe, ale také na Maxe Webera, jehož dílo vznikalo v jisté opozici k Marxovu. Od Webera přebírají klíčový pojem racionality. Někdy proto bývají označovány jako „weberianští marxisté“ (Ritzer, Goodman 2003: 272). Dominance, která vzniká z moderní racionality, začíná být větším problémem než ekonomické vykořisťování. Kritická teorie přebírá základní Weberovu distinkci mezi tzv. formální racionalitou a substantivní racionalitou (tu označují jako rozum), a tuto distinkci dále kultivuje. Formální racionalitou se míní uvážlivé hledání nejefektivnějšího způsobu, jak dosáhnout určitého cíle.

Formální racionalita je nahlížena jako technokratické myšlení, které je v opozici k rozumu, jenž zahrnuje schopnost promýšlet věci v souvislostech lidských hodnot, jako je štěstí, spravedlnost, mír apod. Kritická teorie např. vidí nacismus a jeho koncentrační tábory jako příklady formální racionality, jež se však vzpírá rozumu. „Osvětlení byla racionálním místem (rational place), ale v žádném případě rozumným (reasonable).“ (G. Friedman cit. podle Ritzer, Goodman 2003: 273). I přes svou racionalitu je moderní doba plná nerozumu, jak dokazuje v extrémní podobě nacismus, ale kritičtí teoretikové odhalují iracionalnost i v dalších procesech a institucích. Je však třeba držet pozornost k odlišným formám racionality a vidět, že kritická teorie odhaluje iracionalitu formální racionality, technokratického způsobu myšlení, který se neptá po hlubším zdůvodnění a slepě hledá neefektivnější prostředky k jakýmkoli (tedy i nerozumným) cílům.

Kritická teorie se věnuje především jednomu typu moderní formální racionality, kterou představují moderní technologie. Technologie se sice tváří velmi neutrálně, ale lze je velmi snadno využít při ovládnutí lidí. Pronikavým způsobem se na tuto rovinu zaměřil jeden z představitelů kritické teorie, volněji spjatých s Frankfurtskou školou, Walter Benjamin, analyzující možnosti (zne)užití umění ve věku jeho technické reprodukovatelnosti. Podle něj se umění ve věku své technické reprodukovatelnosti stává nástrojem manipulace. Na místo kontemplativní (koncentrované) recepce uměleckého díla jednotlivcem nastupuje rozptýlené předpřipravené vnímání masami lidí, spojené s estetizací politiky ve fašismu (adorační znázorňování árijské rasy v propagandistických filmech, znázorňování vojska jako něčeho krásného, symbolická estetika uniforem a znaků říše reprodukováná tiskem, rozhlasem i filmem, ritualizované pozdravy vztyčenou pravicí reprodukováné fotografiemi atp.) a politizací umění v komunismu (angažované umění, ideologicky vychovávající umění, jež přesvědčuje sugestivními obrazy a krásným jazykem beletrie a poezie je efektivní nejvíce tehdy, jestliže je široce zpřístupněné, tj. v tomto případě reprodukováné technologiemi).

Vedle kritiky formální racionality a jejích zvěcnělých produktů v technologiích se kritická teorie zaměřuje na sféru kulturní produkce. Jednak na tzv. kulturní průmysl spojený s produkcí masové kultury, jednak na vědní průmysl. V případě kulturního průmyslu upozorňují na jeho „falešnost“ (s pomocí Marxova pojmu falešného vědomí). Produkty masové kultury interpretují jako předem připravené a lákavě zabalené ideje, které jsou masově produkované a šířené napříč společnostmi masovými médii. Dále ukazují pacifikující a

represivní moc těchto produktů, jejich otupující a ohlušující efekt. Tato poněkud zjednodušující interpretace masové kultury byla soudobými analytiky masových médií zrevidována a rozpracována do více komplexních modelů, ale potenciál masových médií v možnostech ovlivňovat veřejné mínění, vytvářet či spíše upevňovat určité stereotypy v myšlení a produkovat určitou jednodušnost ve společnosti popírán není.

Pravděpodobně největší přínos kritické teorie k marxistické tradici je reorientace této tradice k otázkám **subjektivity** (Ritzer, Goodman 2003: 274). Již nejde v první řadě o obhajobu potlačené třídy, ale o obhajobu lidského subjektu jako takového. Navazují tak spíše na raného Marxe. Tento obrat k subjektu je přitom proveden především na poli analýzy kultury. Jeden z důvodů pro tento posun jsme již uvedli. Je jím reakce na přehnaný marxistický ekonomický determinismus. Vedle toho lze jmenovat řadu dalších důvodů. Poválečný vývoj sociálního státu v Evropě i ekonomického vzestupu v Americe vedl k otupení nebo dokonce zmizení ekonomických kontradikcí a třídních konfliktů. Zdálo se, že falešné vědomí podporující kapitalismus se stalo univerzálním. Sovětský svaz se navzdory své socialistické ekonomice ukázal minimálně stejně nebo i více opresivním systémem než kapitalismus. Kořeny systému dominance se tak nezdály jednoznačně ležet v ekonomické základně, a proto se představitelé kritické teorie obraceli k analýzám nadstavby a jejích forem nadvlády. (Ritzer, Goodman 2003: 274). Přirozeně se tak centrem jejich úvah stávaly otázky ideologií vládnoucích elit a forem produkce symbolické legitimacy (v čemž navazovali ať přímo nebo nepřímo na úvahy o hegemonii italského marxisty A. Gramsciho a francouzského L. Althussera).

Zájem o dominanci jako takovou není nesnadné pochopit v souvislostech evropského dějinného vývoje ve 20. století plném válek a totalitních režimů. Explicitním počátečním zdrojem úvah je tento faktor u jednoho z čelních představitelů Frankfurtské školy T. W. **Adorna** (1903– 1969). Jeho analýza přitom setrvává čistě v rovině rozboru kultury a racionality. Dějiny vidí Adorno jako dějiny ovládnutí světa člověkem. Dějiny jsou vždy dějinami panství, které však neplynou z vlastnictví výrobních prostředků, ale z myšlení. Těmi nejzákladnějšími nástroji panství není vlastnictví výrobních prostředků, ale pojmy. 20. století je jasným dokladem toho, že duch a kultura obecně (což není nic jiného než více nebo méně materializovaný systém významů) nedokázaly změnit vůli k moci. Zdá se, že rétorika humanismu a vysoké kultury byla spíše skrýš pro negativitu ducha (myšlení), která je mu

vlastní. Vždyť fašismus a nacismus se rozhořely právě v místech, které byly a vlastně stále jsou považovány za baštu evropského vzdělání a kultury. Někdy až překvapující poslušnost a disciplinovanost Židů při nástupu do koncentračních táborů byla způsobena mj. tím, že většina jich nevěřila, že by tak vysoce kulturně vyspělý národ, národ Goetheho a Beethovena, mohl vozit lidi na popravu tak, jako se vozí dobytek na porážku. Navíc v těch samých vagonech.

Adorno svůj údiv nad tím, jak je to jenom možné, vysvětluje tím, že samotné myšlení funguje jako nástroj vůle k moci. Rozum a pojmy jako jeho nástroje umožňují subjektu panství nad přírodou skrze vědění. Ovšem za nárůst moci nad objekty platíme daň v podobě toho, že se těmto objektům odcizujeme. Myšlení ustavuje vztah subjektu k objektu, tím však vytváří distanci a základ odcizení. Myšlení samo je aktem nadvlády proto, že se snaží neidentické převést na něco identického. Pojmové myšlení znásilňuje jedinečnost předmětu, ke kterému se vztahuje tím, že má tendenci se s ním „idealisticky“ (v nehodnotícím smyslu ideace) identifikovat (Coreth, Ehlen, Haeffner, Ricken 2006:119). Nelze myslet a tudíž vyslovit něco zcela jedinečného. Jedinečný výraz, tj. výraz, který nikdo jiný nepoužil ani nikdy jindy použít nebyl a nebude, by nemohl být srozumitelný. Každý jazyk ruší jedinečné.

To, co dělá jazyk se skutečností obecně, činí generalizace trhu (tj. rozšíření trhu do většiny sfér společenského života) se společností. Nivelizuje a totalizuje jedinečné a tím je ponižuje, podrobuje. Směna je založena na principu ekvivalence. Zobecnělé tržní principy tak zavádí směnu i do (dříve) neekonomických sfér života a vedou k totalizujícím tendencím na jedné straně a zároveň k odcizení na straně druhé.

Nehodnotící rétorika pozitivismu se tak ukazuje jako lest rozumu, který se poprvé explicitně přihlásil o plný podíl na moci v osvícenství. Proti této intenci se snaží Adorno nabídnout projekt negativní dialektiky, jak nazývá svůj způsob filosofování. Její snahou je praktikovat filosofii jako jakýsi „antisystém“ a „antipozitivismus“. Systémové myšlení je totiž nejvyšším stupněm rušení neidentických jedinečností. Adjektivum negativní odkazuje k odmítnutí pozitivní filosofie, dialektika zase k totalitě. Samozřejmě, že i Adornova filosofie pracuje s pojmy a logickými myšlenkovými postupy. To si Adorno velmi zřetelně uvědomoval. Jeho filosofie se tak stává gestem odporu, ve kterém se skutečnost tak, jak je, může vyjevovat jen v jakýchsi záblescích.

Určitou naději, že existuje jinakost, kterou jsme jejím pojmenováním nezrušili, neboli že existuje naděje, vykoupení neredukované skutečnosti, vidí Adorno v existenci umění. Interpretační otevřenost uměleckého díla naznačuje, že je tady něco, co nelze myšlením podříditi řádu danosti. Adornova filosofie, která se snaží o nesystémovost a nepozitivnost, ústí pochopitelně ve vágní, otevřený, rozporuplný konglomerát. Na jednu stranu tak vyvolávala kritiku, na stranu druhou přitahovala pozornost.

Jiný výrazně marxistický rys kritické teorie spočívá v principu dialektiky, který je charakteristickým motivem jejího myšlení. Snaha o dialektický přístup ke skutečnosti v tomto případě znamená pokus o přístup celostní. Snaha o celostní pohled je potom pojímána jak v historickém (diachronickém), tak i strukturálním (synchronickém) úhlu pohledu. Na marxistických pozicích stojí také ve své snaze o praktickou proměnu společenské situace ve smyslu humanizace podmínek lidské existence. Myslitelé kritické teorie chápou v tomto smyslu dialekticky vztah teorie a praxe. Chtějí, aby se jejich myšlenky staly součástí společenské změny. To se jim však příliš nedaří vzhledem k nesnadno interpretovatelnému jazyku, který je naprosto nepřístupný nějakému jednoznačnému a ještě k tomu masovému porozumění, které by mohlo vést k rozsáhlejšímu společenskému pohybu.

4.3 Jürgen Habermas – filosof duálního světa

Asi nejznámějším soudobým představitelem kritické teorie je Jürgen Habermas (nar. 1929). Habermas sám sice působil v padesátých letech jako výzkumný asistent Institutu pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem, nicméně příliš se s jeho představitelem nesžil. Byl to Adorno, který odmítl Habermasovu práci *Strukturní proměna veřejnosti* (Habermas 2000) jako habilitační spis (Horster 1995: 8) a vedoucí osoba Institutu Max Horkheimer sice vysoce hodnotil Habermasovy intelektuální schopnosti, ale zároveň nebyl nakloněn jeho setrvání v Institutu (Ritzer, Goodman 2003: 562–563). Pravděpodobným důvodem byla Habermasova radikálnost a příliš vysoká míra veřejně prezentované kritické levicovosti, která mohla dovést celý Institut z akademického odstupu příliš blízko politickému dění ve formě, která nebyla jeho vedoucímu představiteli Horkheimerovi zcela po chuti.

Habermas je nepochybně jedním z vůdčích představitelů soudobého neo-marxismu, je tedy užitečné zmínit jeho hlavní inovace klasického marxismu. Stejně jako jiní představitelé kritické teorie koriguje přehnaný ekonomický determinismus. Činí tak však vlastním

způsobem. Oproti Marxovu důrazu na práci Habermas zavádí jako klíčový rys společenského bytí dichotomii práce a symbolické interakce. A není to práce, ale symbolická interakce, která je klíčovým prvkem sociálního života. Oproti Marxovu primárnímu zájmu o analýzu práce, klade Habermas prioritu analýzy komunikace. Teprve ze symbolické komunikace mezi konkrétními individui mohou vyrůstat nadosobní společenské struktury, jež mají určitou autonomii vzhledem k původní rovině mezilidské komunikace. Tato autonomie může dojít tak daleko, že mezi nadosobní strukturou a světem komunikační interakce může dojít ke konfliktu. Tento konflikt Habermas uchopuje jako konflikt mezi systémem a životním světem.

K tomu se však dostaneme později. Pro vystižení hlavních charakteristik Habermasovy koncepce je důležitější si uvědomit, že Habermas se snaží ve své teorii o propojení mikroroviny každodennosti s makrorovinou nadindividuálních společenských struktur do jednoho celku. Tak jeho koncepce stojí na dvou základních pilířích, z nichž jeden tvoří teorie jednání a druhý systémová teorie (Šubrt 2001: 96).

V teorii jednání navazuje především na M. Webera a jeho konceptuální aparát rozumějící sociologie, analýzy racionality, typologie různých druhů jednání, ale ke slovu se dostává i filosofie jazyka, hermeneutika, socializační teorie Meadova, fenomenologie životního světa a další. Pro uchopení systémové roviny vychází z kritické recepce zakladatele sociologického strukturálního funkcionalismu amerického sociologa T. Parsonse a ze systémové teorie německého teoretika N. Luhmanna.

V mikrorovině teorie jednání zavádí jako důležitou dichotomii rozdělení mezi prací a sociální interakcí, což jsou dva základní typy jednání člověka. Pro práci je typické účelově racionální jednání, tedy uvážlivá volba strategie, jak dospět co nejefektivněji k vytyčenému cíli. Při práci řeším problémy. Jejich řešení je sice často snazší ve dvou či více lidech, ale v principu se při práci mohou bez druhých docela dobře obejít. Práce je v podstatě monologickou záležitostí. Z logiky práce jako efektivního řešení problémů se snažím s druhými dorozumět pouze do té míry, do jaké mi to usnadní dosáhnout zvoleného cíle. Oproti tomu interakce je ze své podstaty dialogem, komunikací. Zatímco účelově racionální jednání se snaží dosáhnout určitého předmětného cíle tím nejefektivnějším způsobem, komunikativnímu jednání jde o dosažení porozumění v interakci.

4.3.1 Komunikativní jednání

Tak jako Weber typologizuje lidské jednání (účelově racionální, hodnotově racionální, afektivní, tradiční), tak i Habermas, pravděpodobně inspirován Weberem, vymezuje komunikativní jednání vzhledem k jiným formám jednání. Vedle komunikativního jednání zaměřeného na dorozumění, které je z hlediska sociálního života klíčové, rozlišuje Habermas ještě dramaturgické jednání, normativní jednání a teleologické jednání. Teleologické jednání je jednání směřující k realiaci určitého cíle či účelu. Může nabývat instrumentálně racionální podoby práce (monolog) nebo podoby strategického ovlivňování, tj. přesvědčování druhých, čímž se stává momentem komunikativního jednání. V tomto případě se řídí normou pravdivosti a primárně se vztahuje k objektivnímu světu. Normativní jednání je jednáním orientovaným ke společným hodnotám určitého společenství. Jeho normativním horizontem není pravdivost, ale správnost. Doménou tohoto typu jednání je s druhými sdílený sociální svět. Dramaturgické jednání je jednáním, jímž se prezentujeme před ostatními. Je podřízené požadavku věrohodnosti a vztahuje se především k rovině subjektivního světa, sebepojetí já. Jistěže komunikace a řečové akty mohou být součástí všech typů jednání. Komunikativní jednání ve své ideálně typické podobě zahrnuje momenty všech dalších tří typů jednání, které představují určité dílčí momenty komunikativního jednání v jejich hypertrofované podobě. Tam, kde jde o autentické komunikativní porozumění, tam jsou vznášeny všechny tři výše uvedené normy (či požadavky platnosti): pravdivost, správnost, věrohodnost a jsou nesený klíčovým požadavkem komunikace, kterým je nárok na dorozumění. Komunikativní jednání je podřízeno především požadavku dorozumění a vztahuje se ke všem třem světům jednání jako jejich svorník.

Zatímco uvedené typy jednání se odehrávají v každodenním životě a nároky platnosti jednotlivých typů jednání i komunikativního jednání jako takového jsou tomuto životu implicitní, můžeme vedle nich nalézt ještě rovinu diskursu, což je rovina komunikativního jednání, která je oproštěna od kontextu materiálních zájmů, prezentace sebe a ovlivňování účastníků za jiným účelem, než je společné hledání pravdy. O tomto světě diskursu hovoří Habermas jako o „ideální řečové situaci“, ve které nehrají roli materiální zájmy nebo politická moc ve věci toho, který hlas či argument vyhraje. Je to stav, ve kterém jsou jednající podřízeni pouze normativům hledání pravdy v procesu vzájemného porozumění. Habermas stanovuje formální podmínky ideální řečové situace. Tou první a nejobecnější je, že každý

výrok kteréhokoliv mluvčího musí být srozumitelný. Druhou podmínkou je, že nikdo nelže. Každý výrok, který kterýkoli mluvčí v situaci vypustí do hry, je (subjektivně) pravdivý. S tím souvisí třetí podmínka, že každý mluvčí je důvěryhodný, resp. je tak k němu přistupováno. Tedy, že ostatní k řečovým aktům mluvčích přistupují jako k důvěryhodným. Důležitou podmínkou je, že všichni mluvčí mají stejnou šanci do diskursu vstoupit a vznést svůj argument.

Ještě jednou souhrnně řečeno, v komunikativním jednání norma dorozumění implikuje, že řečené musí být nárokováno jako pravdivé, že normativní implikace musejí být akceptovány jako v zásadě správné a musí být předpokládána věrohodnost mluvčího. „Kdybychom museli vycházet z toho, že většina lidí ponejvíce lže (že jejich výpovědi se neshodují s fakty), že to, co v morálním ohledu vypovídají, není správné (že jejich a mé morální přesvědčení v žádném bodu nesouhlasí), že se konečně všichni ustavičně chovají cynicky, pak by ztratil jazyk ohledně (tří výše) vylíčených dimenzí jednání svou roli a dorozumění by nebylo možné.“ (Reijen 1995: 54).

S ohledem k výše uvedené typologii typů jednání můžeme říci, že diskurzivně lze řešit problémy pravdivosti a správnosti, nikoli věrohodnosti nebo dorozumění. O těch se nedá diskutovat, ty tvoří předpoklady úspěšného diskursu. Ideální řečová situace slouží Habermasovi nejen jako nástroj pro popis a analýzu komunikativního jednání, ale zároveň jako normativní ideál. Autentické a platné hodnoty i pravda se mohou vyjevit v diskurzech, které splňují nároky ideální řečové situace. Habermasova ideální řečová situace je normativním modelem západní formy demokracie. To, že byl v empirickém světě zaveden požadavek, aby se menšina podřídila rozhodnutí většiny, je podle Habermase spíše vadou reality, než jeho modelu.

4.3.2 Systém a životní svět

Ačkoli analýza komunikativního jednání je pro pochopení společnosti základní, není k plnému pochopení fungování sociálního života zcela dostačující. Teoretická analýza komunikativního jednání nám ukazuje, jak je reprodukován životní svět člověka jako sociální bytosti, jak dochází k jeho integraci na té nejzákladnější bázi. Nicméně je to stále svět komunikace, který primárně neřeší problémy s vztahů s vnějším okolím a otázky materiální reprodukce. Ačkoli bez mezilidské komunikace by nebylo společnosti, bez úspěšného vyřešení problémů obrany před počasím, hladem, nebo vnějším nepřítelem také ne. Tato sféra je doménou světa práce,

světa, ve kterém se řeší úkoly. V tomto světě je dorozumění jakoby na druhém místě, primární je vyřešit problémy materiálního zabezpečení. Vzato z historického hlediska, není zpočátku mezi prací a interakcí podstatný rozdíl. S postupem času, když dochází k postupnému růstu komplexity forem materiální produkce, dochází také k oddělení tohoto prostoru lidské existence od prostoru bezprostřední interakce. Dochází k oddělení systému a životního světa.

Životní svět je pojem, který byl rozpracován A. Schutzem v návaznosti na Husserlovu fenomenologii. Jeho smyslem je zachytit svět tak, jak je nám prvotně dán bez vědeckého zprostředkování. Analýza tohoto světa vychází z tak základních charakteristik, jako je tělesnost a časovost naší existence apod. Habermas doplňuje tuto koncepci prvky socializační teorie G. H. Meada. V odkazu na Parsonse vnímá Habermas životní svět jako složený ze tří základních komponent: kultury, společnosti a osobnosti, což jsou tři prvky, jež vytváří základní očekávání a komunikační rámce světa z pohledu individuálního aktéra. V komunikační situaci, snažíc se o porozumění, reprodukují aktéři životní svět prostřednictvím reprodukce (jež je zároveň pozměňováním) kulturních vzorců, sociálních vztahů i formováním osobnosti (Ritzer, Goodman 2003: 530).

Habermas zároveň diagnostikuje proces, který vede k růstu diferenciaci těchto tří složek. Je to proces, který je vedle růstu komplexity zodpovědný i za oddělení úrovně životního světa od úrovně systému. Tento proces nazývá Habermas racionalizace. Racionalizace je procesem, který vede v jednom svém aspektu k nárůstu lidské schopnosti materiální produkce a vzestupu technologické kontroly nad okolním prostředím. Tato forma racionalizace je však (a to je bod, ve kterém se klasikové Weber a Marx, ze kterých Habermas vychází, shodují) zároveň problematickou stránkou moderního světa. Jde o rozvoj účelově racionálního jednání. Problémem je spíše rozvoj této formy racionality, nikoli racionalita jako taková (Ritzer, Goodman 2003: 280).

V důsledku účelové racionalizace životního světa dochází k diferenciaci subsystémů, především hospodářství a správy. Racionalizace životního světa a růst komplexity společnosti jsou vzájemně se prolínající procesy. V průběhu historického vývoje se z mikroroviny životního světa vydělily především dva společenské subsystémy – hospodářství a stát. Zatímco v životním světě je hlavním médiem, jež integruje jeho soudržnost, jazyk (řeč a interakce), v subsystému hospodářství jsou tímto médiem peníze a ve státě moc. Tím, že v

průběhu historického racionalizačního vývoje došlo k hypertorfii účelově racionálního jednání, dochází v moderní době ke „kolonizaci“ životního světa systémem. Přitom je to kolonizace bratrovražedná. Životní svět je podhoubím, ze kterého systém resp. jeho subsystemy mohly vyrůst, a na životním světě mezilidské interakce je tak závislý. Závislost je však obousměrná. Životní svět je závislý na elementárním faktu úspěšného vyřešení problémů materiální reprodukce, který zajišťují systémové mechanismy (rodina, trh, škola, právo, armáda atd.).

Kolonizace životního světa účelovou racionalitou světa moderních subsystemů má své kořeny v kapitalistickém charakteru západní cesty moderního vývoje. V ní dominují imperativy akumulace kapitálu a mzdy (instrumentální racionality), před morálními a esteticko-praktickými (v Kantově smyslu) formami racionality. Neblahé důsledky se projevují jak v rovině kultury (ztráta smyslu, zploštění kulturní produkce), tak v rovině společnosti (anomie – stav bez jednoznačných sociálních norem) i osobnosti (psychopatologie osobnosti). (Šubrt 100–101). Habermasova terapie spočívá především v nastolení rovnováhy mezi oběma sférami. Té je možné docílit především rozvojem racionalizace, která je vlastní sféře životního světa. A zde se dostává opět ke slovu Habermasův normativní model ideální řečové situace, ve které vládne síla smysluplných racionálních argumentů, a nikoli účelové racionality peněz nebo moci.

4.3.3 Projekt osvícenství

I přesto, že nezastává žádnou konkrétní vizi dobrého uspořádání společnosti, Habermas neupadá ani do hodnotového relativismu postmoderny, ani do bezmocného gesta odporu předchozí generace Frankfurtské školy. Habermas obhájí určité formální nároky situace, ze které může vzejít v morálním (správnost) i věcném (pravdivost) smyslu legitimní návrh na podobu společenského uspořádání. Habermasova teorie neukazuje cíl, ke kterému má společnost směřovat, ale ukazuje cestu, po které je třeba se k tomuto cíli vydat. Cíl samotný se ukáže, respektive bude ukazovat, až v průběhu (v principu nekonečné) cesty ohraničené svodidly a patníky podmínek ideální řečové situace.

Dualitě systému a životního světa odpovídá v Habermasově koncepci také rozdíl dvou typů věd. Na jedné straně máme empiricko-analytickou vědu, která je užitečná ke zvládnutí problémů, na straně druhé vědu filosoficko-kritickou, jež je motivovaná nalézat porozumění a ve svém důsledku dorozumění. Technicko-analytické vědy jsou sice užitečné při nezbytném

zvládání problémů přežití v prostředí, avšak ve svých důsledcích produkují také informace, poznatky a technologie usnadňující ovládnutí lidí a manipulaci s nimi. Filosoficko-kritické vědy postupují spíše pomocí hermeneutického porozumění smyslu a významu, v jehož základu je zájem na dorozumění s jinými subjekty. Ani jeden typ vědy tak není prostý hodnotícího rozměru, v základech jednoho je zájem technické využitelnosti a manipulace, v základu druhého zájem na dorozumění. Legitimita hermeneutického (rozumějícího) přístupu ke světu je legitimizovaná v poslední instanci podobně jako manipulativní přístup ke světu potřebou přežití lidského rodu. Úspěšné soužití lidí závisí na určité minimální míře vzájemného porozumění a souhlasu. Ta však ve vysoce komplexní a navíc globalizované společnosti není neproblematickou samozřejmostí, ale vyžaduje systematické úsilí. Navíc potřeba porozumění nemá jenom svou horizontální formu komunikace mezi individui, skupinami a civilizacemi. Má také svou vertikální časovou osu porozumění svému vlastnímu životnímu příběhu i kolektivní tradice.

Podle Habermase je společenská funkce kritické teorie analogická postupu psychoanalýzy na úrovni individuálního subjektu. Příčiny sociálních konfliktů pramení z mocenských poměrů. Jejich pojmenováním se připravuje půda pro jejich řešení. Vyslovená diagnóza může léčit, neboť je předpokladem možnosti racionálního hledání řešení v diskusi. Při stanovení kritické diagnózy jsou základními kritérii společenského „zdraví“ ideály emancipace lidstva, založené na ideálech svobody, rovnosti, bratrství, jež byly poprvé zformulovány v osvícenství. Jsou to ideály, které leží v základu našich moderních demokratických institucí i v základech moderní sociální vědy. Rozkrýváním těchto ideálů a jejich další kultivací se Habermas sám zařazuje mezi pokračovatele osvícenského projektu.

SHRNUTÍ KAPITOLY

Kritická teorie je širokým proudem německé filosofie ve 20. století. Výchozím bodem úvah kritické teorie je stanovisko, že osvícenský rozum s jeho účelově instrumentální formou stojí v základu panující společenské situace, ke které se staví kritická teorie kriticky odmítavě. Zájem představitelů kritické teorie je koncentrován především k problému postavení jednotlivce v souvislostech institucí, politických a obecně sociálních mechanismů moderního světa, které na něj působí donucující silou. Kritická teorie překračuje svým okruhem tzv. frankfurtskou školu, nicméně je s ní silně asociována. Mezi její hlavní představitele patří T.

W. Adorno a jeho pokus o nesystematickou filosofii v podobě tzv. negativní dialektiky a J. Habermas s teorií komunikativního jednání.

KONTROLNÍ OTÁZKY

Jaký je vztah mezi tzv. kritickou teorií a frankfurtskou školou?

Kdo bývá řazen k představitelům kritické teorie?

Co kritická teorie kritizuje?

Jak by se dala reprodukovat Adornova argumentace o negativitě ducha?

Reprodukuje hlavní teze teorie komunikativního jednání J. Habermase.

Z čeho pramení podle Habermase rozštěpení a možný konflikt „systému“ a „životního světa“?

ÚKOLY K ZAMYŠLENÍ

Zkuste se zamyslet nad tím, nakolik oprávněná je Adornem zmíněná teze o generalizaci trhu a jaké jsou podle vás meze její platnosti (zkuste najít konkrétní příklady ze života mluvící pro i proti).

Zamyslete se nad Habermasovým konceptem ideální řečové situace a zkuste vymyslet (najít) příklad, kde by mohla být uvedena v realitu.

PRO ZÁJEMCE

K neomarxistickým teoriím společnosti ve 20. století viz. Ritzer G., Goodman D. J. *Sociological theory*. New York: McGraw-Hill. 2003. s. 265–313.

O Habermasovi relativně úplně a přehledně pojednává Horster D. *Jürgen Habermas*. Praha: Svoboda. 1995.

5 Francouzská filosofie – Michel Foucault

RYCHLÝ NÁHLED KAPITOLY

Kapitola uvádí do filosofického díla Michela Foucaulta, jednoho z nejznámějších reprezentantů francouzské sociální filosofie druhé poloviny 20. století.

CÍLE KAPITOLY

Po prostudování této kapitoly

Budete umět:

Charakterizovat v hlavních bodech myšlení M. Foucaulta.

Získáte:

Přehled o Foucaultových konceptech, které se staly součástí pojmové výbavy soudobé sociální vědy.

Budete schopni:

Kritičtěji uvažovat o moderní medicíně a vědě obecně.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

Michel Foucault, vědění a moc, biomoc, francouzská filosofie, postmoderní filosofie

PRŮVODCEM STUDIEM KAPITOLY

Kapitola sleduje chronologicky vývoj Foucaultova myšlení a rozebírá jeho základní pojmy a koncepce. Na konci kapitoly je stručné shrnutí, jsou zde uvedeny otázky k zopakování hlavních informací, náměty k zamyšlení a tipy na rozšiřující literaturu.

Francie je tradiční filozofickou velmocí. Pro soudobou filosofii má nezpochybnitelný význam ve Francii kultivovaná tzv. postmoderní filosofie. Ve svém výkladu se omezíme na interpretaci díla M. Foucaulta, který sám pojem postmoderní filozofie pro své myšlení ani nepoužíval. Bývá však k tomuto proudu myšlení často řazen a je nepřehlédnutelnou postavou pro soudobé myšlení o člověku a společnosti jako celku. Jeho myšlenky nalézají svůj ohlas nejen ve filozofii, ale také sociologii, politologii, psychologii i jiných disciplínách.

Vedle Foucaulta je však nezbytné v kontextu postmoderní filosofie zmínit alespoň J. F. Lyotarda, jehož význam spočívá především v popularizaci termínu postmoderna ve filosofickém diskursu a J. Baudrillarda, jenž zaměřuje podstatnou část svého díla na analýzu elektronické komunikace, mediální deformaci životního světa a fenoménu simulace, který je charakteristický pro soudobé společnosti.

5.1 Michel Foucault (1926–1984)

„Michel Foucault zazářil na intelektuální scéně na počátku 60. let svým dílem *Historie de la Folie*, dějinami západní zkušenosti se šílenstvím, které jsou sice nekonvenční, ale stále ještě mají ráz historické práce. V následujících letech se proměnil v kohosi nemyslitelného: stal se ahistorickým historikem, antihumanistickým představitelem humanitních věd a protistrukturalistickým strukturalistou. Přidáme-li k tomu sevřený, hutný styl, který dokáže být zároveň autoritativní i podezíravý, a metodu, která obsáhlé shrnutí opírá o excentrický detail, je podoba jeho díla s Escherovou kresbou – schodiště stoupající k odpočívadlu položenému níže než je schodiště samo, dveře vedoucí ven, které vás přivádějí zpět dovnitř – úplná.

„Neptejte se, kdo jsem, nechtějte po mně, abych zůstal stejný,“ píše v úvodu k jednomu svému čistě metodologickému dílu s názvem *Archeologie vědění*, jež je převážně soustavným popíráním názorů, které nezastává, ale o nichž si myslí, že by ho z nich „mimové a kejklíři“ intelektuálního života mohli obviňovat. „To je morálka občanů; nutí nás mít v pořádku dokumenty,“ prohlašuje. „Ať nám ale při psaní ponechá naše svobody.“ Ať už je však kýmkoli nebo čímkoli, je tím, čím patně dnes každý francouzský učenec potřebuje být, totiž – je obtížně pochopitelným.

Ovšem (...) nesnadnost jeho díla nevychází jen ze soustředění na sebe sama ani z touhy založit intelektuální kult, ke kterému se mohou připojit pouze zasvěcení, nýbrž ze silné a ryzí originality myšlení. Protože nemá v úmyslu nic menšího než Velkou obnovu humanitních věd, není překvapením, že bývá temný častěji než jen příležitostně, a když už se mu daří být jasný, přesto v nás vyvolává neklid.“ (Geertz, cit. podle Dreyfus, Rabinow 2010: 12–13)

Uvedený citát z recenze amerického antropologa Cliforda Geertze, kterým jsme započali výklad díla Michela Foucaulta, je sice dlouhý, ale poměrně výstižně upozorňuje na problémy,

se kterými se musíme při interpretaci jeho myšlení vyrovnat. Foucault je jen obtížně zařaditelný (a už proto jej přiřazuji k postmoderní filosofii) a jednoduše vyložitelný i přes existenci rozsáhlé sekundární literatury (např. Deleuze 2003; Dreyfus, Rabinow 2010; Barša, Fulka 2005 pokud zůstaneme jen u monografií, články nepočítaje), která akcentuje rozdílné prvky a rozvíjí rozličné interpretace. Ačkoli se do jisté míry ztotožňuji s ironickým komentářem „obtížné srozumitelnosti“ a „temnosti“ Foucaultových textů, jež je typická pro francouzskou filosofii jako celek, neopravňuje nás to v žádném případě k jejich ignorování. I přes svou temnost, nebo možná právě pro ni, patří Foucault k nevlivnějším sociálním vědcům a filosofům druhé poloviny 20. století.

K tomu, o čem vlastně Foucault píše, nechme vyjádřit nejprve jeho samotného:

„Chtěl bych především říci, co bylo v posledních dvaceti letech cílem mé práce. Nešlo tu ani o analýzu fenoménu moci, ani o to, abych pokládal základy takové analýzy. Mým cílem bylo vypracovat historii různých způsobů, jimiž jsou v naší kultuře lidské bytosti přetvářeny v subjekty. Z této perspektivy jsem se zabýval třemi mody objektivace, transformujícími lidské bytosti v subjekt.

První jsou různé způsoby zkoumání, které se pokoušejí dosáhnout statutu vědy; například objektivace promlouvajícího subjektu ve (...) filologii, lingvistice (...) subjektu, který pracuje, v analýzách blahobytu a ekonomie (...), objektivace holého faktu života v přírodní historii či biologii [atd.](...). Ve druhé části své práce jsem studoval objektivaci subjektu v tom, co nazývám „praktiky dělení“. Subjekt je buď rozdělen uvnitř sebe sama, anebo oddělen od ostatních. V tomto procesu se stává objektem. Příkladem je šílenec a duševně zdravý člověk, nemocný a zdravý jedinec, zločinec a „hodný hoch“. Nakonec jsem se snažil (...) studovat způsob, jímž se člověk sám mění v subjekt. Například jak se v oblasti sexuality, na kterou jsem se zaměřil, učí chápat sebe sama jako subjekt „sexuality“.

Obecným tématem mého výzkumu není moc, nýbrž subjekt. Je ovšem pravda, že zprvu jsem se poměrně důkladně začal zajímat o otázku moci. Brzy se [totiž – DJ] ukázalo, že lidský subjekt je situován ve vztazích produkce a signifikance stejně, jako je situován v komplexních mocenských vztazích...“ (Foucault 2009: 312–313).

Centrem Foucaultových úvah je otázka vytváření lidské subjektivity nebo, chcete-li, identity. Tuto otázku však studuje v souvislosti vztahu moci a vědění, jež je zase silně vázané na jazyk.

Přitom Foucault nabízí a vyargumentovává poněkud neintuitivní představu, že subjekt není v první řadě tvůrcem vědění a jazyka, ale že je jeho produktem. Na velkou část Foucaultova díla lze nahlížet jako na analýzy toho, jak si jazyk a praktiky, s nimiž je spjat (Foucault zde zavádí pojem diskurs), podrobuje člověka; jak vědění, jež je vyjádřitelné jen a jen v jazyce, formuje subjekty. Zejména v první části svého tvůrčího života rozvíjí představu, že lidé jako subjekty s určitou identitou vděčí za svou identitu (tj. za pojetí sebe sama jako „někoho“) něčemu nadosobnímu. Systémy klasifikace, jež tvoří optiku, ve které se nám daná podoba světa (včetně pojetí nás samých) jeví jako něco, co dává smysl, jsou předem strukturované. Vztaženo k dějinám filosofie: „to, co klasická filosofie pokládala za aktivitu subjektu: jeho schopnost vnímat věci, zjišťovat jejich vzájemné vztahy a takto je určovat, chápe Foucault jako vedlejší účinek toho, co nazývá diskursivní formací epochy.“ (Frank 2000: 95). Teprve pole určitých symbolických vztahů (jazykových výrazů, významů a struktur smyslu), ze kterého je diskursivní formace složena, dovoluje subjektu, který je do tohoto pole vsazen (zrozen, socializován, vržen, zkrátka začleněn), aby komunikoval, neboli vstupoval do symbolických (tj. jazykových) interakcí, vnímal věci ve světě, vztahoval je k jiným věcem a subjektům a odlišoval je od nich, tj. aby určoval a rozčleňoval svůj svět (Frank 2000: 97).

Subjekt není nikdy vlastníkem a správcem tohoto pole, subjekt je vždy na tomto poli závislý, je v něm situovaný a nutně z něj odvozený. Touto prioritou diskursu před subjektem se Foucault přibližuje pozicím strukturalismu, který se snaží rozkrýt apriorní struktury, které jsou ukryty pod jevy. Problém s tímto zařazením je však dvojitý. Jednak leží v tom, že samotný Foucault toto zařazení razantně odmítal a jednak v tom, že konečná verze Foucaultova strukturalismu je de facto bez struktur. Ačkoli se ve svém významném díle z konce 60. let, kdy už byl etablovaným autorem, pokouší o jakési ahistorické vymezení pravidel diskursu a diskursivních formací, v sedmdesátých letech se od tohoto pojetí vzdaluje a namísto budování abstraktní teorie diskursu, který strukturuje jednání, se věnuje konkrétnějším analýzám dílčích sfér života (zejména vězeňství a sexualita), ve kterých studuje různé formy propojení vědění a moci s dalšími sociálními praktikami. Snažit se jej jednoznačně zařadit k nějakému ismu je tak problematické, ačkoli panuje konsensus ohledně jeho vazby na strukturalismus (proto se v jeho případě nejčastěji mluví o poststrukturalismu) a hermeneutiku. Bez podrobného rozboru toho, jaká je povaha této vazby v originálním

Foucaultově podání, je však většina podobných nálepek odsouzena v lepším případě k pádu do nic neříkajících frází, v horším případě k deformaci toho, o co v jeho díle jde.

Stejně jako strukturalismus, také Foucaultovo dílo je silně ovlivněno lingvistikou a zjištěními filosofie jazyka, ale nalezneme v něm mnoho nejrůznějších motivů od různých myslitelů a směrů myšlení, které Foucault převzal, ale transformoval a přizpůsobil své nezvyklé teoretické orientaci. Tak v jeho díle můžeme nalézt weberovský motiv moderní západní racionalizace, ke které však na rozdíl od Webera přidává stínového sparringpartnera v podobě forem iracionality a ne-rozumu. Zřetelný je také vliv marxismu v centrálním zájmu o vztahy mocenské dominance, nicméně Foucault se soustředí na jiné instituce než ekonomické nebo politické v jejich standardním pojetí. Daleko více jej zajímají sféry sociálního mikrosvěta jakési „mikro-politiky moci“ v oblastech, které leží na opačném pólu, než je boj o veřejnou moc. Foucault rozvíjí hermeneutické formy porozumění, ale namísto pojetí, které zakládá porozumění na základním rozumění světa, ve kterém žijeme, dostává se k formulaci pozice, kterou nazývá dešifrování, které se na společenskou praxi dívá jako na srozumitelnou úplně jiným způsobem, než jakým je dostupná a smysluplná aktérům. Zřetelný fenomenologický vliv je zpracován skrze existencialistické revize fenomenologie (Heidegger, Sartre) a Foucault odmítá ideu autonomního subjektu, který je sám ze sebe schopen připsat věcem smysl a význam, ačkoli jeho zájem se váže právě k výzkumům subjektu. Silný prvek strukturalismu, který jsme přiblížili výše, je zředěn absencí jakéhokoli modelu lidského chování řízeného formalizovatelnými pravidly. Foucault také přebírá explicitně Nietzscheho zájem o vztah moci a vědění, ale toto spojení zpracovává sociologicky (Ritzer, Goodman 2004: 585).

Protože Foucaultovo dílo se vzpírá jednoznačnému zařazení, nejjednodušší způsob jeho přiblížení spočívá v nastínění jeho vývoje.

V jeho tvorbě bývají rozlišovány čtyři fáze (Šubrt, Balon 2010: 132). V té první nalézáme práce zaměřené na analýzy vědění, především spojené s analýzami vývoje medicíny. Jde o knihy *Dějiny šílenství v klasické době* (1961, česky 1994), *Zrození kliniky* (1963, česky 2010), *Slova a věci* (1966, česky 2007). Druhá fáze je reprezentována spisem *Archeologie vědění* (1969, česky 2002), ve kterém jednak reviduje poznatky o formování vědění formulované v předchozích dílech a jednak se snaží pohybovat na úrovni obecnosti, která by umožnila zformulovat jakousi obecnou teorii diskursu. Ve třetí fázi (v sedmdesátých letech) se dostávají ke slovu opět více konkrétní analýzy, soustředěné tentokrát explicitně na problém

propojení moci a určitých forem vědění. Konkrétními předměty analýzy se stává vězeňství a sexualita. Objemná kniha *Dohlížet a trestat* (1975, česky 2000) se věnuje genealogii moderních forem trestání a disciplinaci společnosti. Druhý spis, který je řazen k tomuto období, nese název *Vůle k vědění: Dějiny sexuality, díl 1.* (1976, česky 1999). V tomto spise rozvíjí klasifikaci mocenských praktik, které se ustavily v rámci symbolických (jazykových) interakcí kolem sexuality. Čtvrtá fáze, kterou představují práce *Užívání slastí* (1984) a *Péče o sebe* (1984), je charakteristická obratem od sociálních institucí zpět k subjektu. Texty z tohoto závěrečného období Foucaultova života jsou věnované tomu, jak se subjekt vztahuje k sobě samému, a obsahují etickou dimenzi.

5.1.1 Archeologie vědění a genealogie moci

Metoda, kterou Foucault ve většině svých děl postupuje, je na první pohled blízká historii. Jde však spíše o využívání postupů pohledů do minulosti k dílu sociálně-filosofickému vztaženému na současnost. Metodologickým jádrem analýz vědění je tzv. „archeologie vědění“, zatímco při analýzách mocenských praktik začíná Foucault používat spíše pojem „genealogie moci“. Archeologie vědění je typická spíše pro Foucaultovo rané dílo a obsahuje strukturalistický náprah, snažící se o generalizaci poznatků, vztažených k různým formám vědění. Archeologie vědění zahrnuje snahu odhalit systém pravidel deteminujících podmínky možnosti toho, co může být v rámci určitého diskursu řečeno. Diskursem (což je pojem, který samotný Foucault nikterak systematicky nezavádí a neprecizuje) se přitom rozumí určitý symbolický řád, pomocí něhož bylo umožněno zespolečenštění určitých jedinců, jejich dorozumívání a společné jednání. Vychází se z toho, že každé myšlení se pohybuje v kontextu určitého řádu symbolů, díky kterému je členům určitého společenství zpřístupněné porozumění bytí (světu v jeho jednotlivostech i totalitě). Diskurs je řádem kultury. V každé kultuře/společnosti tak vždy bude nějaký řád diskursu, ale nebude to vždy jediný řád pro všechny diskurzy.

Foucault se ve svých archeologicky orientovaných výzkumech zaměřuje především na ty diskurzy, které jsou strukturovány podle toho, že se snaží racionalizovat a systematizovat podle různých způsobů říkání pravdy. Tento zájem jej vedl ke zkoumání diskurzů věd o člověku, především psychologie a medicíny. Např. v *Dějinách šílenství* (Foucault 1994) se Foucault vydává na jakousi myšlenkovou archeologickou výpravu do minulosti západního rozumu v posledních staletích. Snaží se nalézt bod, kdy bylo ještě šílenství nediferencovanou

zkušeností neoddělovanou od rozumu, kdy ještě nebyla ostrá hranice mezi rozumem a ne-rozumem. Od tohoto bodu se snaží vykreslit vznik hranice, která odděluje rozum od šílenství. Dochází ke zjištění, že ve středověku i v renesanci nebyla hranice mezi rozumem a šílenstvím příliš ostrá, nebylo vyvíjeno tak silné úsilí rozdělit a oddělit šílenství od duševně zdravých. Bod zlomu nalézají Foucault až v době osvícenství, jež je věkem rozumu. Na sklonku 18. století se ze šílenství stala duševní nemoc a moderní rozum (reprezentovaný medicínou) se snaží od ne-rozumu oddělit mimo jiné tím, že odděluje nositele ne-rozumu od nositelů rozumu. Foucaultova analýza je založená na historii psychiatrické praxe ve Francii. Archeologie vědění zahrnuje empirické analýzy historických diskursů a snaží se odhalit jakési vrstvy, ve kterých byly jednotlivé typy diskursů či jejich proměněné podoby na sebe navrstveny. Přitom však Foucault nenabízí vysvětlení toho, jak dochází k přechodu od jedné vrstvy k jiné. Takovouto snahu by dokonce odmítal jako neopodstatněnou snahu vnášet do dějin teleologii či jinou podobu filosofii vývoje, podle které dějiny mají určitý smysl, někam směřují, jsou dějištěm realizace pokroku apod. Archeologie vědění je vedena snahou o odkrývání různých vrstev vědění, které se v průběhu času utvořily, a popis jejich struktur.

Ve spise *Slova a věci* (Foucault 2007) se Foucault snaží prozkoumat struktury (vědeckého a filozofického) vědění od 16. století do současnosti. Pro popis poznávacích a myšlenkových schémat, jež jsou hlavní matricí vědeckého a filozofického poznání určité historické epochy, používá pojem „epistémé“. Epistémé je rozsáhlý duchovní útvar tvořící pole možností všech diskursů v dané epoše. Epistémé je jakési historické kognitivní apriori, ze kterého nelze vystoupit a které určuje možnosti a meze vnímání světa i sebe sama pro lidi žijící v dané epoše. Foucault nalézají v dějinách západního myšlení od 16. století po současnost tři rozdílné epistémé – renesanční, racionalistickou a moderní. Velkou pozornost při jejich popisu věnuje principům, na jakých je založena jejich práce se znaky, tj. jejich symbolický řád.

Kognitivní schéma renesanční epistémé bylo založeno na principu podobnosti a analogie. Např. člověk byl nahlížen jako mikrokosmos analogický celku světa, fyzikální vlastnosti věcí byly vysvětlovány jejich totožností se základními živly, ze kterých je složen svět apod. Spojení znaku a označovaného bylo uvažováno jako založené na totožnosti a podobnosti. V průběhu 17. století došlo k nástupu nové epistémé, označované jako racionalistická či klasická. Vazba mezi znakem a označovaným byla nahlížena jako vztah zobrazování. Symbolem vědění 17. a 18. století se stává tabulka, která rozčleňuje svět do přehledných škatulek. Klíčový je pro tuto

novou epistémou rozvoj matematiky jako vědy o kalkulovalném řádu, složeného z diskrétních jednotek. Namísto podobnosti a analogie nastupuje princip rozlišení. Moderní epistémou, jež nastupuje v 19. století, je charakterizovaná tím, že v jejím symbolickém řádu zůstávají znaky osamoceny, bez nutné vazby k tomu, co zobrazují, resp. reprezentují. Znak může být osamocen, oddělen od reprezentace. Znak získává prioritu před jejich uživatelem. Díky tomu může Foucault smysluplně myslet subjekt jako závislý či odvozený od symbolického řádu znaků. Zároveň tato situace umožňuje nové formy manipulace s člověkem skrze znaky, resp. roztáčí kola nové dialektiky mezi znakem a znakem/člověkem (který se skrze označování v rámci jazykové praxe stává součástí řádu znaků).

Epistémy jsou odděleny jakýmsi zlomy, diskontinuitními přechody. Z jedné epistémy nelze odvodit přechod k následující epistémou. Není tomu však tak, že by Foucault odmítal vývojové vysvětlení, že by snad tvrdil, že neexistují ve světě kauzální vztahy, ve kterých můžeme rozlišit příčinu a následek apod. Naopak, zejména při objasňování současných forem moci je tento způsob vysvětlení pro něj typický.

V sedmdesátých letech, kdy se orientuje na zkoumání forem trestající moci (a forem vědění, které je umožňují) také využívá historické prameny. Namísto tzv. archeologie však tento přístup nazývá genealogií. V případě genealogie jde o využití historických pramenů pro osvětlení současných jevů. Genealogické vysvětlení záměrně rezignuje na hledání univerzálního řádu vývoje, je zdůrazňována náhodnost, jedinečnost, nespojitost a možná různorodost křivek vývoje, které vytvářejí skladbu současného stavu věcí (diskursů, praktik a událostí) a naší zkušenosti (Ritzer, Goodman 2004: 588). Nikoli struktury vývojového procesu, ale otevřená hra rozmanitosti i náhody. A i když každá hra je definovaná svými pravidly, pravidla této hry dějin jsou nevyzpytatelně proměnlivá. Současnost není nutným důsledkem minulého vývoje, ale spíše je to tak, že historie činí současnost pochopitelnou. Archeologie vědění a genealogie moci nejsou ve Foucaultově případě ani tak dva po sobě jdoucí způsoby metodického přístupu k minulosti. Spíše jde o dva doplňující se postupy, které v různých místech jeho díla mají rozdílný akcent.

5.1.2 Individuum jako objekt. Vědění-moc a technologie trestání

Také ve své genealogii moci se Foucault zaměřuje na to, jak lidé ovládají sebe samé i ostatní skrze produkci vědění. Přitom tento druh moci není založený pouze na negaci, neboli na tom, jak někoho jiného omezit, jak vynutit svou vlastní vůli proti cizí vůli. Moc má nejen negativní

(omezující) stránku, ale také stránku pozitivní (tvořící). Vědění generující moc je mimo jiné založeno na tom, že je schopné vytvářet z lidí určité subjekty a posléze pomocí dalšího vědění tyto subjekty ovládat. Protože nejprestižnějším a nejvyšším typem vědění v moderních společnostech je věda, má její vědění největší moc a Foucault se přirozeně zabývá právě jí. Při analýzách moci vědy však zůstává Foucault stále asubjektový v tom smyslu, že nevidí moc vědy jako vědomou mocenskou taktiku vědců, jako výsledek jejich vědomé aktivity. Mocenská dominance vědy plyne z povahy samotného symbolického pole moderny. A není tomu ani tak, že by dějiny moci vědění byly dějinami stále sofistikovanějšího vědění, které kulminuje ve vědeckém vědění dneška. Dějiny moci jsou spíše dějinami změny různých systémů dominance a odporu, založených na různých typech vědění a je pravděpodobné, že vědu na jejím mocenském trůnu vystřídá v budoucnu opět jiný typ vědění.

V již zmiňovaných *Dějínách šílenství* tak Foucault neinterpretuje dějiny psychiatrie, medicíny a lékařství jako rozvoj schopnosti zvládat šílenství, ale vidí je jako dějiny mocenského potlačení těch, kteří byli do 17. století bráni v mnoha ohledech za stejně rovné. Základem mocenské dominance je diagnóza nemoci, něčeho nezdravého, co je třeba zvládnout a potlačit. Blázeň není svobodnou oblastí diagnostiky a léčby, ale prostorem morálního souzení a trestání.

Ve *Zrození kliniky* (Foucault 2010) se Foucault zabývá nejen psychiatrií, ale medicínou obecně a ukazuje, že na medicínském základě byly založeny de facto všechny další vědy o člověku. Do 19. století byla medicína klasifikační vědou popisující různé typy nemocí. Počínaje 19. stoletím došlo v západní medicíně k velkému zlomu. Namísto nemocí se staly objektem medicínského vědění a medicínských praktik lidí. Proměnil se diskurs. Do centra medicínských praktik nastoupil pozorovací pohled a dohled. Dohlíženo je nejen na ty, kteří mají zdravotní problém, ale i na zdravé, v rámci prevence. Medicína byla předskokanem věd o člověku nejen metodologicky, ale i ontologicky v tom smyslu, že z člověka začala dělat objekt pozitivního vědění. Medicína však byla pouze jednou z viditelných proměn základních struktur zkušenosti (tamtéž: 199, in Ritzer, Goodman 2003: 591), která měla daleko širší rozměr.

Téma vědění-moci a subjektivity je obsaženo také ve spise *Dohlížet a trestat* (Foucault 2000). Nalezneme v něm však více z postupů genealogie a méně z archeologických analýz diskursu.

Do centra pozornosti se vedle vztahu moci a vědění dostává otázka technologie moci. Foucault ve své analýze opět využívá historické příklady a zabývá se interpretací proměny trestních praktik od poloviny 18. do poloviny 19. století. Tuto proměnu lze charakterizovat jako racionalizaci a ekonomizaci trestání, které fyzické mučení a popravu nahradilo vězeňskými pravidly a prací. Oproti fyzickému trestání a mučení, při kterém měl trest podobou pomsty panovníka na trestaném odsouzenici, nastupují v 19. století technologie disciplinační moci. V předchozí době fyzického mučení byl vztah mezi věděním a mocí velmi zřetelný a moc měla více podobu negativní síly. Nová technologie disciplinace není demonstrací všezahrnující moci panovníka nad životem odsouzeného. S proměnou postupného společenského uspořádání z absolutistické monarchie na republiku, došlo i k proměně způsobu trestání. Nový systém je méně osobní, více byrokratizovaný, více střízlivý, ale také více efektivní. Nový systém není uspořádán tak, aby byl humánnější, což je převládající pohled na proměnu trestních praktik, ale aby byl efektivnější vzhledem k novým společenským potřebám. Je vystavěn tak, aby moc trestat přenesl hlouběji do těla společnosti.

Mezi hlavní nástroje disciplinační moci patří hierarchický dohled, či schopnost dozorců dohlížet na vězně a dále schopnost vynášet normalizující soudy o lidských subjektech. Permanentní dohled a možnosti normalizujících soudů o povaze (souzených) subjektů má potenci přenést část praktik trestání na samotné souzené. Jednak tím, že ve vězení nikdy přesně neví, zda jsou nebo nejsou pod dohledem a jednak tím, že v diskursivním prostoru vězeňské praxe nemají mnoho možností, jak uhnout symbolické dominanci pojmenování. Posun od mučení k vězeňským pravidlům lze také charakterizovat jako posun od trestání těla k trestání duše (Ritzer, Goodman 2004: 52). Tato změna přichází spolu s úvahami o normalitě a morálnosti. Jestliže vězeňští úředníci a policisté mají schopnost vynášet soudy o normalitě a morálnosti vězňů a na základě těchto soudů s nimi nakládat, stejnou moc mají např. učitelé u svých žáků a psychiatři u svých pacientů. Foucault mimo jiné na podobnosti architektury vězení s architekturou škol, továren a psychiatrických léčeben ukazuje, že technologie disciplinační moci mohou fungovat nejen ve vězení, ale v celku společnosti, ačkoli ne třeba v takové míře jako ve věznici. I v této analýze technik trestání se Foucault dostává k tématu moderní vědy. Ukazuje, že v proměnách logiky trestání jsou zapletené vědy o člověku, které hrají první housle v diskurzech o normalitě a morálnosti nejrůznějších typů subjektů

(pacienti, žáci) moderního světa. V metodách sběru dat (informací) o lidech, jak je provozuje sociální věda, vidí Foucault z perspektivy její nutné spojitosti s věděním analogii s vězeňským dohledem a vyslovuje obavu ze zrození tzv. disciplinární společnosti.

5.1.3 Individuum jako subjekt. Vědění-moc a slast

Své poslední texty zasvětil Foucault problematice sexuality jako osy, kolem které se v moderní době točí celá řada podstatných mocenských diskursů. Zatímco dvojici vědění a moci v díle *Dohlížet a trestat* doplnil prvek technologie trestající moci, ve *Vůli k vědění* (Foucault 1999) jde o zkoumání propojení vědění, moci a slasti.

V této knize také nabízí určitou ucelenou koncepci moci, která vychází zdola a v jejímž rámci Foucault svoji knihu začíná otázkou, proč se dnes o sexualitě mluví s takovou vehemencí slovy, která říkají, že o ní nemluvíme, a že ji potlačujeme? Sex je věc velmi frekventovaná a zároveň tabuizovaná. „Moderní společnosti se zaslíbily mluvit nepřetržitě o sexu, přiznávající mu přitom hodnotu tajemství.“ – tj. něčeho, o čem se moc neví a mluví se o tom různě.

Represivní hypotéza

Okolo sexu vzniklo obrovské množství diskurzivních aktivit, např. vývoj pastorační a svátostní pokání zahrnuje úsilí, aby nejen skutky, ale i touha byly předmětem diskurzu. Západní člověk je po již tři století připoután k úloze říkat vše o svém sexu a tento diskurs se neustále rozvíjí. Přibližně na počátku 18. století se zrodil politický, ekonomický i technický podnět mluvit o sexu. Přitom fungování diskursů o sexu nepodnítila pouze nová mentalita či zvědavost, ale mechanismy moci, k jejichž fungování se stal nezbytným.

Jednou z novinek technik moci v 18. století je objevení populace jako politického a ekonomického problému. Porodnost, nemocnost, délka života, plodnost, výživa, bydlení, sňatečnost, legitimnost porodů, předčasnost a četnost pohlavních styků, neplodnost či bránění početí... zkrátka sexualita se stává terčem intervence a analýzy. O sexualitě se mluvilo asi vždy, ale od 18. století se o ní začíná mluvit jinak. Nejedná se přitom o jeden diskurs, ale spíše o mnohost diskursů, které jsou produkovány nejrůznějšími institucemi (škola, medicína, pastorační atd.).

Do konce 18. století vládly sexuální praktikám vedle obyčejné a tlaku mínění tři explicitní kodexy: kanonické právo, křesťanská pastorační a občanský zákoník. Byly však zaměřeny

zejména na manželský vztah a věci točící se okolo něj. Důležitým bodem proměny bylo, když na pole sexuality vtrhla medicína, která produkovala nejen zákazy, ale také systémy klasifikace, začala vnášet do sexuality řadu dělících znamének.

Scientia sexualis

Zásadní změnou je, že okolo sexu se začíná budovat rozsáhlý aparát produkování pravdy. Sex už není jen záležitostí pocitu a slasti, zákona nebo zákazu, ale sexualita se konstituovala jako věc pravdy (Foucault 1999: 167). Klíčovou úlohu v těchto diskurzech pravdy má instituce doznání, jejíž kořeny leží v křesťanské pastoraci datované od prohlášení svátosti pokání r. 1213. Doznání je jednou z nejcennějších technik produkce pravdy. Její uplatnění není pouze v justici, ale i medicíně, psychoanalýze, pedagogice, v milostných vztazích, v každodennosti i slavnostních rituálech. Od dob středověku počínaje protestantismem, protireformací, pedagogikou 18. století a medicínou 19. století ztratilo doznání své rituální a výlučné místo.

Foucault se zabývá postupy (Foucault 1999: 79), kterými se doznání v oblasti sexuality začalo podřizovat schématům vědeckých pravidel. Dospívá k pěti důležitým mechanismům:

1. Klinická kodifikace podněcování k mluvení, jež propojuje zpověď s vyšetřením.
2. Postulát všeobecné sexuální kauzality založený na Freudovské představě 19. století o sexuálním původu většiny poruch.
3. Princip latence, která je sexualitě vlastní, podle kterého je tu něco, co se skrývá.
4. Metoda interpretace, podle které pravda nesídlí v samotném subjektu, ale konstituuje se až ve vztahu mluvící-naslouchající.
5. Medicinizace účinků doznání. Pravda, je-li řečná včas a tomu pravému – léčí.

Vedle popisu těchto mechanismů, které začaly usměrňovat moderní instituci doznání v oblasti sexu, se Foucault na různých místech textu věnuje otázce možné slasti z pravdy o slasti, slasti plynoucí z analýzy neboli slasti z vědění, respektive slasti z vědění o slasti, čímž propojuje trojúhelník moci-vědění a slasti do jedné přímky.

Dispozitiv sexuality – propojení sexuality s praktikami moci

Pochopitelně nejrozsáhlejší část analýzy věnuje Foucault tzv. dispozitivu sexuality, což je pojem, pomocí kterého ukazuje na možnosti mocenských strategií spojených se sexualitou. Centrální hypotézou je tvrzení, že v moderních společnostech moc neovládá sex pouze

formou zákona, ale že existuje celá komplexní technologie sexu. Cílem Foucaultovy analýzy sexuality je vnořit množící se produkci diskurzů o sexu do rozmanitých a pohyblivých mocenských vztahů. Sexualita jako taková totiž podle něj představuje velmi vytižený bod mocenských vztahů.

Mocí přitom Foucault rozumí hustou sítí kauzalit s aspektem vůle. Je to mnohost vztahů sil, které vycházejí z nesčetných bodů. Explicitně se zjevuje ve státních aparátech a zákonodárství, ale je obsažena i na těch nejsubtilnějších úrovních rodiny, skupinek, institucí. Mocenské vztahy nejsou nějakým zvláštním typem vztahů, ale jsou dalším typům vztahů imanentní. Prosakují ekonomikou, známostmi, sexuálními vztahy. Moc je sice asubjektivní v tom smyslu, že za jejími účinky nestojí vždy žádný konkrétní subjekt, který by velel a který by snad věděl, jak mocenský boj dopadne, ale je zároveň intencionální v tom smyslu, že obsahuje záměry a cíle. Moc je vždy relační v tom, že mocenská dominance s sebou vždy nese rezistenci vůči moci. Síť mocenských vztahů jdou napříč aparáty a institucemi, aniž by se v nich přesně lokalizovaly, stejně jako body odporu jsou rozházené v sociálních vrstvách a individuích.

I při analýze sexuality se Foucault opírá o historické rozbory. Počínaje 18. stoletím lze podle něj rozlišit čtyři strategické celky, které rozvinuly specifické dispozitivní vědění a moci v oblasti sexu. Tím prvním je medicínská „hysterizace ženského těla“, která přináší analýzu ženského těla jako těla nasyceného sexualitou, z čehož vyplývají určité jemu vlastní patologie. Ženské tělo bylo dále propojeno se společenským tělem jako organický dodavatel nových členů, a také s rodinným prostorem jako jeho funkční prvek a se životem dětí, za který nese biologicko-morální odpovědnost. Druhým strategickým celkem se stala pedagogizace dětské sexuality. Třetí oblastí je lidské prokreační chování v nejrůznějších kontextech ekonomiky, politiky, náboženství, medicíny atd. Čtvrtým celkem, kolem kterého se mohly rozrůst diskursivní mocenská pole, je oblast psychiatrizace perverzních slastí v momentě, kdy byl sexuální pud izolován jako pud biologicky a psychicky autonomní. Z těchto čtyř oblastí byly vyprodukovány čtyři odlišné typy subjektů: hysterická žena, masturbující dítě, malthusiánský pár a perverzní dospělý. V těchto strategických celcích nejde ani tak o potlačení a kontrolu jako o samotnou produkci sexuality a jejích subjektů. Uvedené strategické oblasti daly vzniknout „nové technologii sexu“, která vymanila sex z řádu církevních institucí a která se rozvíjela podél tří os: pedagogiky (sexualita dítěte),

medicíny (ženská pohlavní fyziologie a psychiatrie) a demografie (regulace porodnosti). Výsadní místo mezi nimi zaujímá medicína. Podle Foucaulta „Medicína perverzí a eugenické programy jsou dvě největší inovace druhé poloviny 19. století v technologii sexu.“ (Foucault 1999: 138).

Dispozitiv sexuality se svými strategickými oblastmi a jim odpovídajícími subjekty se nejprve vytvářel ve specifických společenských třídách (nastupující buržoazie, kladoucí důraz na zdraví, hygienu, životaschopnost těla) odkud se posléze rozšířil do celku společenského těla, aniž by však měl všude stejné formy, nástroje a účinky. Dispozitiv sexuality je přitom odlišný od mocenského dispozitivu manželského svazku. V něčem se s ním shoduje, v jiném jde proti němu, někdy jsou si obě oblasti indiferentní.

5.1.4 Biomoc

V poslední části *Vůle k vědě* Foucault rozvíjí pojem biomoci a biopolitiky, přičemž jeho „bio“ označuje obecně život, nikoli zdravý životní styl. Bio-politika v jeho pojetí je všechno to, co transformuje díky moci-vědě lidský život. Tvrdí, že moc nad životem (a sexem) se od 17. století vyvíjela ve dvou hlavních formách. Tou první je chápání těla (včetně jeho sexuality) jako stroje a zdroje tohoto pojetí (vědě) spatřuje v dobovém mechanickém materialismu. Z pojetí těla jako stroje jsou odvozeny různé systémy administrativní a ekonomické kontroly. Ať už to jsou preventivní prohlídky nebo výcvik těla spočívající ve zvyšování jeho schopností a užitečnosti skrze nejrůznější disciplíny. Tuto mocenskou praxi Foucault shrnuje pojmem „anatomy-politika lidského těla“. Druhá forma moci nad životem se odvíjí od přístupu k tělu jako prostoru, tělu jako podkladu biologických procesů plodnosti, porodnosti, délky života. Tělo v tomto kontextu není disciplinováno, ale podléhá regulativní kontrole, kterou Foucault označuje jako „bio-politiku populace“. Sex leží v průsečíku obou těchto politik: politiky těla i politiky populace. Ve spojení těla a populace se sex stává ústředním terčem moci.

Na základě čtyř linií, které formovaly v 19. století dispozitiv sexuality, se vytváří vědě, které má určité funkce, z nichž pro otázku moci jsou významné zejména tyto tři: sex jako možnost označovat a být označován, sex jako styčný bod sexuality a přírodních věd, čímž dává některým tvrzením a mocenským snahám vědeckou legitimitu, sex zároveň odhaluje moc jako zákaz a donucení. Sexem musí také projít každý, aby si otevřel přístup ke své vlastní srozumitelnosti, sex je základním stavebním kamenem identity (Foucault 1999: 180).

SHRNUTÍ KAPITOLY

Centrálním motivem Foucaultova myšlení je moc, respektive jeho myšlení se otáčí kolem osy vědění-moc-subjekt. Zaměřuje se přitom na problém závislosti subjektu jako subjektu na neosobním poli diskursivní povahy. V tomto rámci se jeho myšlení vyvíjí přibližně ve čtyřech etapách. V té první nalézáme práce zaměřené na analýzy vědění, které jsou spojené především s analýzami vývoje medicíny. Pro druhou fázi je charakteristická snaha o formulaci obecnější teorie disurzu. Ve třetí fázi se dostávají ke slovu konkrétně zaměřené analýzy sledující propojení moci a určitých forem vědění. Předměty analýzy se stává vězeňství a sexualita. Ve čtvrté fázi Foucault obrací svou pozornost od sociálních institucí zpět do nitra subjektu a jeho vztahu k sobě samému.

KONTROLNÍ OTÁZKY

Co znamená Foucaultův pojem diskurs?

Jaký je rozdíl mezi archeologií vědění a genealogií moci?

Co je to biomoc?

Vysvětlete pojem epistémé.

Jak popisuje Foucault ve Vůli k vědění moc?

Kolem kterých témat se podle Foucaulta rozvinuly specifické moderní dispozitivы vědění a moci v oblasti sexu?

V čem spočívá podle Foucaulta základní rozdíl mezi starými a novými technikami trestání?

ÚKOLY K ZAMYŠLENÍ

Zkuste najít příklady ze své zkušenosti, které by se daly postihnout pojmem biomoc, resp. anatomo-politika lidského těla a bio-politika populace?

Jak by se z tohoto pohledu jevila např. prenatální diagnostika?

PRO ZÁJEMCE

Sekundární literatury o Foucaultovi je i v češtině již poměrně velké množství. Celkem komplexní knihou o Foucaultově myšlení je Dreyfus H. L.; Rabinow P. *Michel Foucault: za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky* Praha: Herman a synové. 2009. Jde o rozbor spíše

systematický. Výklad Foucaultových myšlenek v úzké vazbě na jeho životní osudy naleznete v knize Eribon, D. *Michel Foucault : 1926–1984*. Praha: Academia, 2002.

6 Česká filosofie ve 20. století (Masaryk, Patočka, Šmajs)

RYCHLÝ NÁHLED KAPITOLY

Kapitolu o české filosofii neomezujeme na současnost, ale začínáme u T. G. Masaryka. Jeho význam pro moderní české myšlení jako zdroj jeho identity i jako jeho téma je nepřehlédnutelný. Také dává vyniknout určitému obecnějšímu rysu české filosofie, jímž je realismus, konkretismus a zájem o etické otázky. Tato charakteristika platí i pro J. Patočku, který kultivoval fenomenologickou filosofii, tedy filosofii spekulativní, a také pro J. Šmajse, který se naopak snaží o co nejtěsnější spojení filosofie s přírodními vědami, zejména biologií a fyzikou.

CÍLE KAPITOLY

Po prostudování této kapitoly

Budete umět:

Charakterizovat tři z významných českých filosofů 20. století a na tomto základě pojmenovat i některé charakteristické znaky českého filosofického myšlení.

Získáte:

Základní přehled o jejich díle.

Budete schopni:

Věcněji posoudit T. G. Masaryka a jeho následovníky jako součást české myšlenkové tradice.

KLÍČOVÁ SLOVA KAPITOLY

česká filosofie, T. G. Masaryk, Jan Patočka, Josef Šmajs, fenomenologie, evoluční ontologie, realismus

PRŮVODCE STUDIEM KAPITOLY

Výklad koncepce tří vybraných postav z české filosofie postupuje chronologicky. Začíná T. G. Masarykem, který představuje klíčovou postavu pro první polovinu 20. století. Jan Patočka

reprezentuje českou filosofii těsně předválečné a zejména poválečné doby do konce 70. let. Odborné dílo Josefa Šmajse se datuje od 80. let do současnosti.

6.1 T. G. Masaryk

Pojednání o moderní české filosofii nelze začít jinak než dílem T. G. Masaryka, ačkoli jeho dílo spadá minimálně z poloviny do století ne minulého, ale dokonce předminulého. Důvod je prostý. Kupodivu spočívá v tom, co z Masarykova díla přesahuje úzký rámeček tradičních filosofických disciplín. Masaryk je fenoménem, který je širší než hranice jedné disciplíny. Je symbolem moderní české státnosti i národní identity. Tím spíše i identity české filosofie. V domácích podmínkách jde bezesporu o nejkomentovanějšího myslitele, ačkoli není jasné, ke kterému oboru jej vlastně přiřadit. Výhrady odborných filosofů vycházejí z toho, že Masaryk systematickou filosofii nepěstoval, ale působil spíše jako moralista či esejista a politik. Pro politiky byl Masaryk filosofem a utopistou. Pro vědce zase často něco mezi žurnalistou a demagogem. Např. výtky českých historiografů (Pekaře ad.) k odbornosti Masarykových spisů věnovaných českým dějinám jsou plně platné. Zdá se, že charakteristickým znakem Masarykovým je jeho nezařaditelnost. Spory o Masaryka se vedly už za jeho života a vedou se (ovšem více mezi specializovanými akademiky než v širší veřejnosti) i dnes. Čím to, že Masaryk tolik oslovoval?

Zkusme nalézt odpověď na základě znalosti Masarykova myšlenkového vývoje. Masaryk se narodil 7. března v Hodoníně, v rodině panského kočího, což mělo svůj vedlejší efekt v tom, že chlapec z poměrně chudých poměrů se záhy seznámil se světem tzv. vyšších kruhů, tj. panských úředníků, učitelů, farářů. V jeho mládí na něj měly formující vliv tři osobnosti. Tou první byla Masarykova maminka, zbožná katolička, která mu byla prototypem náboženské opravdovosti a pevným základem celoživotního přesvědčení o možnosti autentického náboženského prožitku smyslu světa a lidské existence. Katolický kněz František Sataora uvedl Masaryka do světa vzdělání jak vzbuzením zájmu o intelektuální problémy, tak pomocí při nástupu na středoškolská studia. Anton Le Monnier, policejní prezident v Brně a později ve Vídni, jehož synovi dával Masaryk na gymnáziu kondice, jednak držel nad Masarykem ochrannou ruku a jednak mu umožnil vstup do vyšších kruhů, ale také mu byl ztělesněním a vzorem ideálu klasického josefinismu, vedeného ideály tvorby osvíceného státního aparátu.

Le Monnier Masarykovi ukázal, že lze spojovat vědění a politickou činnost s lidskou opravdovostí (Machovec 1968: 43). Tak se světy víry a zbožnosti na jedné straně a vědy a politiky na straně druhé stávají základními a prolínajícími se liniemi jeho života.

Po studiích na gymnáziu v Brně a Vídni vystudoval Masaryk univerzitu ve Vídni (doktorát 1876). Habilitoval se zde r. 1881 spisem o sebevraždě (Masaryk 2002). Již samotné téma vybočovalo ze standardních filosofických témat a jeho zpracování bylo silně interdisciplinární (na jedné straně využití statistik, na straně druhé exkurzy do náboženských otázek, k tomu teorie geografické apod.), což nebylo tehdejšími akademikům příliš po chuti. Masarykovi šlo v *Sebevraždě* o růst moderní sebevraždě a ne o sebevraždu jako takovou a především hledá odpověď na otázku, proč dochází ke zvyšování počtu sebevražd v moderní době. Řešením této otázky se dostává na pole filosofie člověka. Masarykova odpověď zní, že za růst moderní sebevraždě může především nedostatek integrity moderního člověka, způsobený růstem moderní osvěty a pokroku, které rozvíjí moderního člověka nesouměrně směrem k racionální a sekularizované bytosti. Pro docílení rovnováhy je třeba nalézt něco, co by fungovalo stejně jako náboženství ve středověku, pevný hodnotový základ. Pro Masarykovu filosofii je klíčový zájem o člověka, jeho myšlení anticipuje zvrát v evropské filosofii směrem k filosofické antropologii. Později tento zvrát ztělesnil filosofický existencialismus.

Po *Sebevraždě*, ve které se Masaryk táže po smyslu lidské existence, se v 80. letech Masaryk orientuje na otázky vědy obecně a speciálně české vědy. Tento posun souvisí s jeho přechodem do Prahy, kde r. 1882 nastoupil na nově obnovenou českou univerzitu. Od počátku svého pražského pobytu Masaryk vystupuje jako reformátor české vědy ve smyslu budování kritické vědy a jako hledač jejího smyslu. V duchu svého programu zakládá záhy po příchodu r. 1883 časopis *Atheneum*. Mezi širší veřejností se stal známým v rámci boje o Rukopisy (RKZ), kdy se zařadil mezi kritiky jejich pravosti. Masaryk nebyl prvním ani posledním kritikem jejich pravosti. Proti pravosti RKZ se vyslovil už před Masarykem J. Dobrovský, V. Nebeský, J. Gebauer a po něm historikové jako J. Goll, J. Pekař, Z. Nejedlý a další. Masarykův význam byl v tom, že z vnitřních akademických sporů udělal veřejnou věc, a tím obrátil k akademikům zájem veřejnosti a spor vyhrotil. V tehdejší nacionalistickém ovzduší to nebylo nic samozřejmého ani jednoduchého. Z pohledu našeho zájmu o Masarykovo myšlení je klíčové, že v tomto polemickém zápase udělal z vědy mravní

záležitost, věc cti a opravdovosti (Machovec 1968: 105), něco, co je důležité pro každého člověka.

K dalšímu posunu v Masarykově myšlení dochází v 90. letech, kdy se začíná zajímat o filosofii dějin, resp. filosofii českých dějin. V tomto období se také začíná angažovat v politice (poprvé zvolen poslancem do říšské rady r. 1891). V devadesátých letech publikuje práce *Česká otázka, Jan Hus, Naše nynější krize* (Masaryk 2000b), *Karel Havlíček, Palackého idea národa českého*. Jde však o netradiční filosofii dějin, ve které nejde ani tak o dějiny jako o současnost. Masarykovi nešlo o zachycení dějinných událostí a odhalení neměnné dějinné zákonitosti, ale o nalezení dějinných struktur, které jsou inspirativní a nosné pro současného člověka. Plně oprávněné jsou kritiky ze strany historiků, že Masaryk dobře neporozuměl některým Husovým tezím, protože neznal kontext středověké teologie, z historických postav si vybíral především to, co se mu hodilo do krámu, apod. Nicméně tyto výtky jdou mimo to, oč Masarykovi šlo především, o aktivizaci současného člověka skrze interpretaci dějin. Ukázání těch stránek, které jsou nosné pro současné jednání a směřování.

Sociologická témata velkých spisů na přelomu století, jako byla např. *Otázka sociální* (první česká systematická kritika marxismu (Masaryk 2000a)) nebo *Rusko a Evropa* (rozbor učiněný především na ruské krásné literatuře (Masaryk 1995; 1996a; 1996b)), jsou opět spíš platformou pro hledání smyslu člověka, jeho kultury a jeho společenského bytí. Ani zde Masaryk nedospívá k formulaci nějakého systému či pozitivní koncepce. Spíše se zamýšlí, filosofuje o problémech. Masaryk bývá charakterizován jako sokratovský typ myslitele. Nedává jednoznačné odpovědi, ale spíše otevírá otázky. Je to filosof bez pozice. Z různých úhlů rozebírá určitý problém a vztahuje ho k existenciálním otázkám člověka, k otázce autentické lidské existence. Jak shrnuje Machovec: Masaryk je filosof v pohybu, „křesťanům nastavuje vědu a pozitivistickou filosofii, pozitivistickým filosofům a vědcům Ježíše, Pascala a Dostojevského. Němcům Kanta kritizuje, Rusům ho nabízí. Je ochoten vystupovat i jako český patriot – ale jen na nečeské půdě...“ (Machovec 1968: 152).

Absencí pozice a programu by se dala charakterizovat i Masarykova politika. Např. o rozbití Rakouska-Uherska začal uvažovat až na počátku války v důsledku ostře protičeského kurzu vídeňské politiky a neochotě k reformám směřujícím k politickému pozvednutí hospodářsky již emancipovaného českého národa. K odchodu do exilu přispěl pocit osobní mravní povinnosti k ideji drobné práce. K Masarykově osobnosti a jeho opozičnímu sokratovskému

způsobu filosofování a myšlení se prezidentský úřad mnoho nehodil. Smysl svého prezidentství spatřoval nejspíše v ideji demokratizace, k níž dospívá za války. Idea demokracie u Masaryka znamená propojení mravní opravdovosti existence se zájmy širokých vrstev. Jde v zásadě o první Masarykův pozitivní program, i když velmi vágní.

Vrátíme-li se k výchozí otázce po tom, čím Masaryk dokázal zaujmout a oslovit široké spektrum vědců, filosofů i široké veřejnosti, můžeme říci, že to byl právě jeho zájem o lidskou existenci jako takovou. Způsob, kterým rozebíral konkrétní problémy, vztahoval k etickým otázkám, jež se dotýkají života každého člověka. Oslovoval také proto, že oplýval senzitivitou pro krizové momenty moderní kultury a lidské existence, které visely ve vzduchu, zejména sekularizace, „odkouzlení“ světa a ztráta zřetelných obrysů tzv. vyšších hodnot. Českou veřejnost oslovoval i specifický Masarykův realismus a konkretismus. To je další často komentovaný rys jeho filosofie. Bývá přitom rozlišován jeho noetický, umělecký a politický realismus (podrobněji srov. např. Zouhar 2008: 84–87). Všechny ale spojuje princip zájmu o konkrétno. Filosofické systémy nemají pro Masaryka valnou cenu, pokud je nedokážeme spojit s žitým světem, pokud z nich nedokážeme nic vytěžit pro každodenní život. I jeho politika je budována v intencích toho, co je třeba dělat tady a teď, a svoji artikulaci nalézá v myšlence každodenní drobné práce. Drobné práce, která je však nahlížena pod úhlem věčnosti. Tím se každodennost stává předmětem zápasu o obecné lidské hodnoty. Prostý život je zasazen do řádu nejvyšších hodnot. To je, domnívám se, sdělení, které může oslovovat i nyní.

6.2 Jan Patočka

Jestliže Masaryka lze charakterizovat jako filosofa bez pozice a sokratovský typ myslitele oslovujícího širokou veřejnost, Jan Patočka ztělesňuje filosofického specialistu. Jeho myšlení nejde napříč několika obory, ale je zakotvené v jedné z nejvýznamnějších tradic moderní filosofie, ve fenomenologii. Ačkoli takto vychází z výrazně západní filosofické tradice, jeho filosofie je blízká Masarykovi v jednom důležitém ohledu. Masaryka s Patočkou spojuje zájem o každodenní svět člověka a o lidskou existenci. A jako u Masaryka, také u Patočky tento zájem ústí v etické závěry. Oba tak dělají filosofii, která zavazuje k jednání. V Patočkově případě měla tato závaznost fatální důsledky. V roce 1977 se stal spoluautorem Charty 77 a spolu s V. Havlem a J. Hájkem jejím mluvčím. 13. 3. 1977 po policejním výslechu ve věku nedožitých sedmdesáti let zemřel. I přes své určité veřejné angažmá, které však bylo vždy

důsledně angažmá filosofa a nikoli politika, je Patočka oproti Masarykovi daleko akademičtějším myslitelem. Obeznámit se s jeho myšlením vyžaduje úsilí a základní orientaci ve fenomenologické filosofii a filosofii existencialismu. V následujícím textu si zkusíme přiblížit alespoň hlavní motivy jeho myšlení.

Patočka navštěvoval koncem dvacátých a na počátku třicátých let přednášky E. Husserla a M. Heideggera a ve své vlastní variantě fenomenologie (přesněji bychom měli říci fenomenologické filosofie, protože od Husserlova projektu fenomenologie se dost zásadním způsobem vzdaluje) zohlednil oba přístupy. Jestliže Husserlova fenomenologie byla racionalistickou filosofií vycházející z filosofie matematiky a Heideggerova zase existencialistickou filosofií, Patočkovu filosofii lze charakterizovat jako fenomenologii existenciálního pohybu (Blecha 1995), neboť jde o tematizace dějových aspektů lidské existence i světa, ve kterém je zakotvena.

Ve své disertaci se Patočka zabýval základním noetickým pojmem fenomenologie, pojmem evidence, ale v habilitaci (Patočka 1992) se již věnoval otázkám přirozeného světa. Vychází přitom z Husserlovy koncepce přirozeného světa jako předvědeckého a spontánně prožívaného prostředí člověka, ale rozvíjí ji existenciálním způsobem. Ukazuje, že dnes žijeme ve dvojím světě. Na jedné straně je svět vědeckých konstrukcí, teorií, poznatků a na straně druhé svět přirozených aktivit a sklonů, který je však suspendován jako něco méně důležitého, protože samozřejmého. Patočka se zamýšlí nad možností nalezení a nastolení jednoty rozdvojeného světa člověka. Klíčem k jednotě je mu lidská subjektivita. Při svých analýzách subjektivity však odmítá uchopit reduktivní fenomenologické postupy k „čisté“ subjektivitě jako logické akty myšlení, ale jako mimologické akty sestupu před logiku. Hlavním problémem je pro Patočku otázka, v jakých výkonech subjektivity se vztah člověka ke světu ustavuje.

Pro popis situace člověka ve světě vychází ze dvou základních zjištění. Tím prvním je konstatování neoddělitelné tělesnosti člověka ve světě, tím druhým je základní vědění o tom, že ve světě jsme obklopeni věcmi, které nás přesahují. Od těchto dvou výchozích poznatků dospívá při pokusu o „objektivní“ (ve smyslu nezávislosti na člověku) popis světa k jeho postižení pojmy perspektivnosti (naše rozumění světu vychází vždy z určitého úhlu pohledu, tím nejzákladnějším je domov), časovosti (nelze rozumět světu než časově; pojetí prostoru je podle Patočky sekundární k časovosti; také každé sebepojetí obsahuje prvek konečnosti naší

existence) a nálady či stavu (náš rozumějící pohled na svět má vždy určité zabarvení, které ovlivňuje, co vlastně vidíme). Pro subjektivní popis světa se jako základní zdroj našeho rozumění světu Patočkovi vyjevuje zájem. Zájem se může týkat jednotlivých věcí, nikoli celku. Celek je něco, co každý zájem přesahuje, jako předpoklad jeho možnosti. Patočku nejvíce zajímá právě tento moment přesahu, toho, co není dané, resp. náš vztah k tomu, co není dané.

K tomuto motivu se vrací při analýzách myšlenkové reflexe. Bez reflexe se neobejde žádné tázání po smyslu a významu. A přirozený svět je především sférou smyslu a významu. Vymezení povahy, smyslu a možnosti reflexe jako takové, se stává předmětem Patočkova zkoumání koncem 60. a počátkem 70. let. Vědomí jako základní prvek reflexe je vždy určitým popíráním daného, protože je v něm více, než to, co nazíráme. Např. vidím-li před sebou hrnek a začnu-li o něm přemýšlet, velmi snadno si mohu představovat, co je v něm ukryto, jak asi vypadá z jiného úhlu, jak může být starý, kdo jej vyrobil atd. Myšlení nám umožňuje vidět více, než co aktuálně smyslově nazíráme a také nám umožňuje v témže nazíraném spatřovat stále něco nového.

Idea (myšlenka) funguje jako vztažný vzor, kumulující dílčí konkrétní zkušenost a stanovující jí meze, čímž ji zasazuje do celku, který tuto zkušenost překračuje. Jakoby každou konkrétní zkušenost idea negovala tím, že ji překračuje. Z pohledu konkrétních zkušenostních jsoucna se idea jeví jako nejsoucno. Není ani nějakou složeninou z dílčích jsoucna konkrétní zkušenosti. Je jakousi výzvou k překročení pouhé předmětnosti. Vždy musí zůstat něčím negativním v tom smyslu, že pozitivitu předmětné danosti překračuje směrem k jejím možnostem. Tuto svou koncepci Patočka označuje jako negativní platonismus (Patočka 2007). Přitom idea není něco neexistujícího mimo svět. Myšlení je podstatnou součástí našeho života a tím i světa. Snad by Patočka připustil existenci jakéhosi světa idejí. Ovšem tyto ideje nejsou neměnnými platónskými vzory, ale proměňujícími se entitami, které se proměňují spolu s (časovou, tj. proměnlivou) realitou.

Ukazuje se, že v samotných principech vědomí je obsažena jeho přirozená schopnost opírat se o nedané, o neaktuální. Přitom Patočkovou ambicí je zjevování (tj. jevení se ve vědomí) učinit skutečným zjevováním, tedy tím, co ukazuje jsoucno, co je nefalšuje, nýbrž zpřístupňuje. Rozhodujícím rysem našeho vědomí je časovost, která je časovostí reality samé. Patočka dospívá k pojetí homologie časovosti subjektivity a světa. Časovost je médiem

ukazování a zjevování. Subjektivita a její sebevědomí není transparentní něco, co by samo sebe mohlo nahlížet. Je spíše myšlenkově odvozena jako stopa objektivujících aktů reflexe, jako něco, co je sjednocuje.

Reflexe vždy zachycuje bytí v jeho možnostech a zároveň je časovou záležitostí. Jako vědomé bytosti žijeme v možnostech. Některé z nich naplňujeme, jiné nikoli (už na úrovni reflexe). Protože volba možnosti je vždy něčím jako rozhodnutí, k našemu bytí patří i odpovědnost. I každá tzv. danost je určitý akt vztažení se ke jsoucnu, a tím výsledek našeho rozhodnutí. Rozhodnutí, které je činěné na podkladě zájmu, nám umožňuje porozumět světu a danostem v jejich podstatném rozměru – právě ve smyslu, který pro nás mají (Blecha 1995: 28). Vše, co je nám dáno, je vždy něčím, co je vydobyto, nalezeno, získáno v boji proti něčemu, co je původně zastírá, skrývá, falšuje (co je zároveň nezjevené). Objevování jsoucna je událostí, která jsoucno umožňuje. Reflexe se ukazuje být součástí praxe a svět jejím korelátem. Hledání (a objevování) smyslu (života) je potom snahou po nalezení života v jeho původnosti, která by učinila souvislost celku srozumitelnou. Vzhledem k povaze reflexe a myšlení není nalezení smyslu možné jako nazření statické danosti, ale jako součást praxe nalézání.

Pohyb se tak Patočkovi stává základním způsobem existence (člověka). V rámci existence rozlišuje Patočka tři základní momenty existenciálního pohybu. Tím prvním je pohyb osvojování si daného, pohyb zakotvení, vycházející ze skutečnosti, že vždy někde jsme a nějak se určujeme, primárně k minulosti, k našim kořenům. Práce je druhým pohybem, souvisí s nutnou reprodukcí existence, má-li trvat. Práce je sebeprojekcí do věcí, tj. jejich zlidšťování, jejich úpravou k svému obrazu. Třetím pohybem je vztahování se k celku. Tento pohyb je založený na reflexi naší konečnosti a vztahování se k tomu, co ji přesahuje. Je to pohyb filosofie, který však není vyhrazen pouze filosofům. Filosofie je pro Patočku pohybem tážení, rozevírání pole možností a tím i svobody.

Smysl je vždy nutně něčím, co přesahuje svého nositele. Je to něco netotožného s předmětem, na jehož smysl se ptáme. Život, který není žit jen pro sebe sama, otevírá v první řadě možnost žít pro druhé. To předpokládá existenci polis. Polis je první krok na cestě k celku. Překonání reprodukce vlastního života směrem k tomu, co jej překračuje, se rovná snaze o vystoupení ze sebe v sobě. Zároveň je snaha nalézt smysl života vždy v jistém aspektu snahou nalézt smysl pro všechny. Je to vždy pokus o objevování prostoru autenticity pro všechny, i pro ty, kteří mi nerozumí anebo se mnou nesouhlasí. Vztahování se k celku je

pohyb, kterým vnímám sám sebe jako součást celkové hry, která má smysl. V rámci tohoto pohybu vydávám sebe samého něčemu rozsáhlejšímu, co mne přesahuje, tj. sebevydávám se. Nicméně tímto pohybem sebe zároveň získávám (nebo taky nezískávám, protože se mi to nepovede), protože tím zvládám svou konečnost a překonávám ji. Svě nebytí konečným manifestuji tím, že se vzdávám svého konečného bytí dáním druhému, který je jiný ode mne. Dějiny potom Patočka interpretuje jako zápas o polis, protože polis je prapůvodně institucí, která nám umožňuje držet ohled na celek světa, což je podmínkou našeho porozumění bytí. Porozumění (smyslu) bytí je pokusem o porozumění (přesahujícího) celku. Já jsem člověk a mojí základní vztažnou soustavou je společnost, která mne překračuje.

Nabízí se legitimní otázka, jak široce chápat pojem společnosti. Kdo je společností např. pro Mauglího, který neměl možnost setkat se s živým člověkem? Ukazuje se, že dání se druhému pouze v lidské společnosti je jen jednou variantou možnosti, jak vykročit směrem k celku. V principu povaha polis nemá nutně povahu pouze lidské společnosti, protože bychom museli být schopni jasně určit atributy lidskosti, které ji odlišují od ne/lidského bytí, resp. bytostí. Není třeba dále zkoumat a odhalovat skryté dimenze Patočkou položeného problému existenciálního pohybu. Spíše je vhodné si uvědomit podobné vyústění Patočkovy filosofie jako filosofie Masarykovy, jímž je pohled na život „sub specie aeternitas“. V zájmu o praktický život konkrétních lidí se v Patočkově filosofii zračí jedna z hlavních charakteristik české filosofie jako celku.

6.3 Josef Šmajs

Nepřehlédnutelným soudobým filosofem v českém kontextu je Josef Šmajs. Původně vystudoval strojní inženýrství, a teprve posléze filosofii. Také pro jeho filosofické myšlení je charakteristická snaha propojit přírodní vědy s humanitními, filosofii s technikou. Jeho hlavním tématem je opozice kultury a přírody. Svoji vlastní systematickou filosofickou koncepci označuje jako evoluční ontologii. Jejími hlavními kategoriemi jsou pojmy aktivity, evoluce, řádu, uspořádanosti, informace, paměti. Evoluční ontologie je důsledně procesuálním přístupem ke skutečnosti a aktivitu chápe jako atribut (tj. neoddělitelnou vlastnost) veškeré skutečnosti a bytí vůbec. Kategorií evoluce rozumí onticky tvořivý proces aktivní skutečnosti.

Šmajš vyargumentovává představu, že na Zemi jsou dvě odlišné formy evoluce, přírodní a kulturní. Kulturní evoluci se podařilo zažehnout teprve člověku a tato evoluce má jiný průběh i jiné formy než evoluce přirozená. Řád zahrnuje pojem evoluce a akcentuje vnitřní konstitutivní procesy a skrytá pravidla i vnější podobu pozemských struktur. V rámci své dualistické koncepce obhajuje tezi, že kulturní řád vznikl emergentním způsobem z řádu přírodního. Z linie přírodní evoluce vzešlý tvor – člověk, zažehl nový typ evolučního procesu, rozvoj kultury. Šmajš odmítá chápat kulturu jako strukturu sourodou s přirozeným řádem vesmíru. „Kultura (...) je velmi podivnou ontickou strukturou. Rozhodně není pouze informací, tj. kulturou duchovní, nýbrž je reálným systémem, jehož je duchovní kultura ‚pouhým‘ informačním subsystémem – zvláštním rozptýleným ‚genomem‘, strukturní konstitutivní pamětí.“ Uspořádanost jako pojem blízký kategorii řádu popisuje to, co je jednotícím principem a rámcem všech ontických struktur. Zahrnuje i procesy, které udržují identitu těchto struktur. Informaci považuje Šmajš za hlavní produkt a smysl evolučního procesu. Opět se drží duálního dělení přirozené informace přírodní a umělé informace kulturní. Mají jiný obsah i jinou ontickou roli. Sociokulturní informaci by po zániku člověka jako druhu nemohla přirozená evoluce dál převzít a rozvíjet. Kategorie paměti má pro Šmajše dvě roviny. V širším smyslu jí rozumí „veškerou evolučně vytvořenou uspořádanost“, v užším smyslu rozumí pamětí vnitřní pamětí „otevřeného nelineárního systému – přirozeného nebo kulturního“ (Šmajš, Krob 2003: 120).

Z uvedené stručné explikace klíčových kategorií evoluční ontologie je patrný pokus budovat koncepci člověka systémově, bez zbytečného hodnotového zabarvení. Člověka vnímá jako epizodu evolučního procesu biosféry, která po jisté době z evoluční scény zase zmizí. Evoluční ontologie se tak snaží budovat koncepci člověka i celou kosmologii v souladu s procesuálním ontologickým paradigmatem. Snaží se budovat nový ontologický statut přírody i kultury. Axiologicky přitom převrací vztah člověka a přírody na ruby. Přírodu nepovažuje za hodnotově neutrální hmotu a „pouhou“ objektivní skutečnost vnější člověku, ale představuje ji jako samoregulující se systém s přirozenou vnitřní informací. V rozporu s filosofickými názory, které kulturu považovaly pouze za vylepšení a doplněk (humanizaci) přírodních procesů a struktur, odhaluje evoluční ontologie ontickou specifičnost kultury a její strukturální i funkční nekompatibilitu s přírodou. „Z přírody odvozený a na ní závislý řád kultury (...) nevzniká tedy přirozeným způsobem, spontánní aktivitou atomů, molekul a

složitějších přírodních struktur (včetně aktivity živých systémů), nýbrž výhradně lidskou sebezáchovnou aktivitou. A právě proto má druhově sobecká aktivita schopnost zcizovat ekologické niky ostatním živým systémům, hubit je a nebezpečně znásilňovat přirozený řád, který člověku i kulturnímu řádu předcházela.“ (Šmajs, Krob 2003). Člověk svou kulturní aktivitou vytvořil skutečnost onticky nižší, ačkoli pro svou účelovou organizaci je lokálně silnější a vůči biosféře destruktivní.

Vzhledem k principiální závislosti kultury na přírodě formuluje Šmajs požadavek filosofické odpovědnosti za osud člověka. Cílem jeho filosofie není nic menšího než pokusit se iniciovat prostřednictvím své filosofie změnu kulturní strategie, podpořit novou axiologii, etiku a politiku. Hodnotu, význam a smysl nedává totiž přírodě člověk, ale „přirozený tvořivý proces života zahrnující člověka má hodnotu, význam a smysl o sobě. Život a přirozené struktury musí být dnes interpretovány tak, aby mohly mít hodnotu, význam a smysl i pro člověka.“ (Šmajs, Krob 2003: 126). Kategorii hodnoty „o sobě“ však zásadním způsobem nerozpracovává.

Šmajs se domnívá, že jestliže chce filosofie znovu získat přiměřenou věrohodnost, měla by to učinit kompetentním a nespekulativním způsobem, což pro Šmajse znamená s využitím nejnovějších poznatků speciálních přírodních věd. Snaha o takový přístup je patrná z pojmové výbavy evoluční ontologie a častého využívání terminologie a poznatků přírodních věd. Přitom se snaží o formulaci nové neantropocentrické kosmologie, která by zůstala důsledně filosofická, tedy nikoli pouze komentátorem přírodovědného poznání. Toho dociluje především etickou interpretací přírodovědných tvrzení a poznatků a filosofickou interpretací klíčového pojmu informace.

Svým zájmem o etické otázky se Šmajs vřazuje originálním způsobem do dominantní intence české filosofie, již charakterizuje zájem o mravní jednání člověka. Zároveň tak činí způsobem, který bychom mohli nazvat realistickým, což je druhý typický znak českého myšlení. Za východisko své koncepce se snaží činit pozitivní vědění přírodních věd. Jejich poznatky považuje za nejpřesnější možné reprezentace reality, kterých je člověk schopen, nikoli za konstrukce rozumu nebo jazykové hry, jak by je nejspíš prezentovali postmoderní filosofové. Šmajs by sice nepochybně souhlasil s tvrzením M. Foucaulta, že věda je nástroj moci, nevyvozuje však z toho kritické důsledky vůči vědě, ale vnímá její emancipační potenciál, který může být realizován ve spojení s adekvátní biofilní morálkou a politikou.

SHRNUTÍ KAPITOLY

Na příkladu myšlení tří velmi rozdílných filosofů, jako byl T. G. Masaryk, J. Patočka a jakým je v současnosti J. Šmajs, jsme se snažili demonstrovat určité charakteristické rysy české filosofie jako celku, jimiž jsou určitý realismus a konkretismus. U Masaryka se stal realismus programem, nacházel výraz již od k reálnému problému směřující habilitace o moderní sebevraždnosti a ústil ve filosofii drobné práce v každodennosti. Pro Patočku je základním problémem přirozený svět člověka a popisu jeho nejzákladnějších kontur pomocí fenomenologické filosofie věnuje většinu svého úsilí. Šmajsovy práce se zase opírají o konkrétní poznatky přírodních věd a na nich se snaží budovat realistickou ontologii. Práce všech tří autorů vyúsťuje v jednoznačná etická stanoviska.

KONTROLNÍ OTÁZKY

Co to znamená, když se řekne, že Masaryk byl sokratovským typem myslitele?

Charakterizujete etapy Masarykova myšlení v 80. a 90. letech 19. století a v prvním desetiletí před první světovou válkou.

Z jakého filosofického směru vychází myšlení J. Patočky?

Z jakých základních (evidentních) zjištění buduje Patočka svoji analýzu přirozeného světa?

Jakými základními pojmy popisuje strukturu přirozeného světa?

Jaké tři typy existenciálního pohybu Patočka rozlišuje a jaké jsou jejich charakteristiky?

Vysvětlete pojem „evoluční ontologie“.

Stručně popište argument J. Šmajse, kterým vymezuje protikladnost kultury a přírody.

Jak používá J. Šmajs pojmy evoluce, informace, paměť, uspořádanost?

ÚKOLY K ZAMYŠLENÍ

V jakých kontextech je T. G. Masaryk dnes zobrazován a co je z jeho myšlení podle vás známo širší veřejnosti?

Myslíte si, že filosofie by se měla snažit o těsnější spojení s přírodními vědami, jak o tom mluví J. Šmajs? Proč?

Co si myslíte o protikladu přírody a kultury, jaké argumenty mluví ve prospěch Šmajsových tezí a které proti nim?

PRO ZÁJEMCE

Literatury o české filosofii je již poměrně velké množství a té obecně masarykovské množství nepřeborné. Pro potřeby nesespecializovaného studia se lze to podstatné ve srozumitelné formě dozvědět z relativně útlé knížky Zouhar, J. *Dějiny českého filozofického myšlení do roku 1968*. Brno: Academicus 2008. Jako úvod k Masarykovi je stále dobrý Machovec, M. *Tomáš G. Masaryk*. Praha: Melantrich 1968, neboť propojuje životní osudy s vývojem Masarykova myšlení. Zsvěceně o Patočkově fenomenologii píše Blecha I. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Palackého univerzity, či rozšířená verze monografie Blecha, Ivan. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia 1997. U J. Šmajse je nezbytné šáhnout po primárních zdrojích. Populárněji je podaná např. Šmajš, J. *Filosofie psaná kurzívou*. Brno: Doplněk, 2003.

7 Závěr

Celkové shrnutí studijního materiálu a odkazy na další studijní zdroje.

Na předchozích stránkách jsme shrnuli informace o reprezentantech čtyř rozdílných filosofických tradic – americké, německé, francouzské a české. Samozřejmě, že i v jejich rámci jsme uskutečnili výběr, pokud možno reprezentativní. Tak jste měli možnost se seznámit s americkým filosofickým liberalismem, německou kritickou teorií vycházející z marxismu, francouzským myslitelem Michele Foucaultem coby představitelem postmoderní filosofie a konečně se třemi důležitými představiteli filosofie české.

Alespoň zmínění na závěr by měli být ti, na které se nedostalo, kteří však jsou minimálně stejně významní, jako myslitelé v textu komentovaní. Je třeba jmenovat především tři proudy evropské a americké filosofie. Fenomenologii, filosofii jazyka a existencialismus. Fenomenologie a filosofie jazyka bývají přitom někdy označovány jako dva nejvýznamnější proudy filosofie 20. století. Jejich vliv na uvažování o člověku a společnosti však není tak přímočarý jako např. u liberalismu a marxismu. Fenomenologie je založena na analýze obsahu vlastního vědomí. Její zakladatel E. Husserl (mimochodem rodák z Prostějova, který většinu života prožil v Německu) vyšel z filosofie matematiky, v jejímž rámci řešil takové otázky jako, jakým způsobem je člověku dána schopnost sčítání, dělení, co je to číslo a další matematické objekty a jakým způsobem se dávají vědomí apod. Filosofii chtěl pěstovat jako „přísnou vědu“ a metodou mu byly právě detailní popisy a rozbory postupů, jakými se objekty jeví ve vědomí. K otázkám konstituce tzv. přirozeného světa, tedy k těm problémům, kolem kterých se točí filosofie Patočkova, Husserl dospívá až v závěru svého díla a detailně je nerozpracovává. Seznámení s myšlením J. Patočky můžeme brát i jako přiblížení fenomenologického způsobu filosofické práce.

Z fenomenologických postupů E. Husserla vychází jeho žák M. Heidegger, který se však od původního projektu svého učitele značně vzdaluje. Způsob jeho filosofování je sice odvozený z Husserlova, ale do centra analýz se dostává otázka po povaze toho subjektu, který se ptá po povaze bytí. Heidegger centruje své analýzy kolem otázek lidské existence. Na základě fenomenologicky koncipovaných analýz dochází ke zjištění, že základními momenty lidské

existence je starání se o své bytí a její časovost (konečnost). Heidegger je symbolem přechodu od fenomenologie k filosofii lidské existence. Z dalších představitelů alespoň jmenujme J.-P. Sartra, A. Camuse, K. Jasperse či E. Levinase. Přístupným způsobem vyložená fenomenologická filosofie i filosofie existence jsou stěžejními okruhy *Úvodu do (současné) filosofie* M. Petříčka (Petříček 1997).

Filosofie jazyka, jejíž impulsy jsou zřetelné v díle J. Habermase (komunikativní jednání; dichotomie práce versus interakce), se dočkala svého rozvoje především ve Velké Británii a v USA. Tato filosofie se zaměřuje především na noetické otázky, tj. otázky o možnostech lidského poznání. Vychází přitom z předpokladu, že vztah ke skutečnosti můžeme zaujmout pouze prostřednictvím jazyka a pouze skrze jazyk se o ní můžeme dorozumět. Dříve než tedy budeme o skutečnosti něco vypovídat, je třeba si udělat jasno, co vlastně děláme, když něco vypovídáme. A jak se naše vypovídání ke skutečnosti vlastně vztahuje. Je jazyková výpověď zobrazováním skutečnosti nebo je vztah jazyka a světa komplikovanější? A jak se má jazyk k myšlení? Původní zájem o vytvoření přesného (jazykového) nástroje pro popis světa ukázal řadu neprobádaných otázek, které přechází od logické analýzy přirozeného jazyka a rozvoje logiky až po ty nejobecnější úvahy o vztahu jazyka, myšlení a reality. K nejvýznamnějším myslitelům této linie patří L. Wittgenstein, B. Russel, R. Carnap, oxfordští filosofové G. Ryle, J. L. Austin a P. F. Strawson nebo americký filosof W. V. O. Quine. Z dalších amerických filosofů jmenujme S. Kripkeho, J. Searla, D. Davidsona či H. Putnama. Filosofii jazyka se věnuje v českém prostředí např. J. Peregrin. Z českých přehledových studií z poslední doby o tomto filosofickém směru jmenujme např. knížku T. Marvana *Otázka významu* z r. 2010.

8 Použitá literatura a zdroje

- Adorno T. W.; Horkheimer M. *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikúméné, 2009.
- Barša P., Fulka J. *Michel Foucault: politika a estetika*. Praha: Dokořán, 2005.
- Beck, U. 2005. „How not to become a museum piece.“ *British Journal of Sociology*, 56 (3), 335–343.
- Berlin, I. „Dva pojmy slobody.“ In. Berlin I., Rawls J., Nozick R. MacIntyre A., Dworkin R., Rorty R. *O slobode a spravodlivosti: liberalizmus dnes*. Bratislava: Archa, 1993, s. 19–73.
- Berlin I., Rawls J., Nozick R. MacIntyre A., Dworkin R., Rorty R. *O slobode a spravodlivosti: liberalizmus dnes*. Bratislava: Archa, 1993.
- Blecha, I. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Palackého univerzity, 1995.
- Blecha, I. *Filosofie: základní problémy*. Olomouc: FIN, 1996.
- Blecha, I. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997.
- Coreth E., Ehlen P., Haeffner G., Ricken F. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006.
- Deleuze, G. *Foucault*. Praha: Herrmann & synové, 2003.
- Dreyfus H. L., Rabinow P. *Michel Foucault: za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2009.
- Eribon, D. *Michel Foucault: 1926–1984*. Praha: Academia, 2002.
- Foucault, M. *Dějiny šílenství v době osvícenství: Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*. Praha: Lidové noviny, 1994.
- Foucault, M. *Dějiny sexuality I. Vůle k vědě*. Praha: Herrmann & synové, 1999.
- Foucault, M. *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000.
- Foucault, M. *Archeologie vědě*. Praha: Herrmann & synové, 2002.
- Foucault, M. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007.

- Foucault, M. „Subjekt a moc.“ Dreyfus H. L.; Rabinow P. *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2009, s. 312–336.
- Foucault, M. *Zrození kliniky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.
- Frank, M. *Co je neostrukturalismus?* Praha: SOFIS, 2000.
- Gray, J. *Liberalismus*. Praha: Občanský institut, 1999.
- Habermas, J. *Strukturální přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000.
- Horster, D. *Jürgen Habermas*. Praha: Svoboda, 1995.
- Kant, I. „Odpověď na otázku: Co je osvícenství?“ *Filosofický časopis* 41, 1993, č. 3, s. 381–387.
- Kis, J. (ed.) *Současná politická filosofie: sborník textů anglosaských autorů 20. století*. Praha: Oikúmené, 1997.
- Machonin, P. *Česká společnost a sociologické poznání : (problémy společenské transformace a modernizace od poloviny šedesátých let 20. století do současnosti)*. Praha: ISV, 2005.
- Machovec, M. *Tomáš G. Masaryk*. Praha: Melantrich, 1968.
- Marvan, T. *Otázka významu: cesty analytické filosofie jazyka*. Praha: Togga, 2010.
- Masaryk, T. G. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku. II*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1996a.
- Masaryk, T. G. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku. III*. Praha: Ústav T. G. Masaryka 1996b.
- Masaryk, T. G. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku. I*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1995.
- Masaryk, T. G. *Otázka sociální: základy marxismu, filosofické a sociologické*. I. a II. díl Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000a.
- Masaryk, T. G. *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000b.

- Masaryk, T. G. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2002.
- Novosad, F. „Súčasný liberalizmus: Dohodnúť sa o spravodlivosti.“ In: Berlin I., Rawls J., Nozick R. MacIntyre A., Dworkin R., Rorty R. *O slobode a spravodlivosti: liberalizmus dnes*. Bratislava: Archa. 1993. s. 7-18.
- Nozick, R. „Anarchia, štát a utópia.“ In: Berlin I., Rawls J., Nozick R. MacIntyre A., Dworkin R., Rorty R. *O slobode a spravodlivosti: liberalizmus dnes*. Bratislava: Archa, 1993. s. 114-172.
- Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992.
- Patočka, J. *Negativní platonismus*. Praha: Oikúmené, 2007.
- Petříček, M. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herman a synové, 1997.
- Rawls, J. „Teorie spravedlnosti.“ In Kis, J. (ed.) *Současná politická filosofie: sborník textů anglosaských autorů 20. století*. Praha: Oikúmené, 1997.
- Reijen, W. „Dutina západní kultury.“ In: Horster D. *Jürgen Habermas*. Praha: Svoboda. 1995, s. 50–64.
- Ritzer G., Goodman D. J. *Sociological theory*. New York: McGraw-Hill, 2003.
- Szücz, J. „Skica třech historických regionů Evropy.“ In: Havelka M., Cabada L. (eds.). *Západní, východní a střední Evropa jako kulturní a politické pojmy*. Plzeň: ZČU, 2000.
- Šmajš, J. *Filosofie psaná kurzívou*. Brno: Doplněk, 2003.
- Šmajš J.; Krob J. *Evoluční ontologie*. Brno: Masarykova universita, 2003.
- Šubrt, J. *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*. Praha: ISV nakladatelství, 2001.
- Šubrt J., Balon J. *Soudobá sociologická teorie*. Praha: Grada, 2010.
- Velek, J. (ed.). *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996.
- Zouhar, J. *Dějiny českého filozofického myšlení do roku 1968*. Brno: Academicus, 2008.