

Kritická teorie: Mezi sociální utopií a komunikativním jednáním

Blázni, kdož si stěžují na úpadek kritiky. Její hodina již přece dávno odbila. Kritika je záležitost správného odstupu. Je doma ve světě, kde záleží na perspektivě a na prospektu. To jsou slova Waltera Benjamina (*Einbahnstraße*, s. 95), která lze dobře aplikovat na současný svět unavený všemožnými teoriemi čehokoli, na polyperspektivistický svět bez jednotícího stanoviska a na svět, kde pevný řád a uspořádanost, od nichž by bylo možno kritizovat vůkolní změt, nevládně snad již ani v nevěstincích a ve věznicích. Co ještě zmůže kritika?

Navzdory tomu je renesance kritického myšlení ve 20. století pozoruhodná. V německé filosofii vykristalizovalo dokonce do doby široké školy *kritické teorie*, jejíž náměty žijí v mnoha zprostředkovaných ještě v nejsoučasnejších postmoderních variacích. Když Peter Sloterdijk, autor jedné z takových postmoderních metamorfóz kritiky, *Kritiky cynického rozumu*, zkoumal otázku, jak bylo možné od poloviny 20. let pěstovat kritickou teorii ve světě, jenž pro ni neskýtal pevné stanovisko, odpověděl na ni takto: *“Domnívám se, že kritická teorie našla provizorní Já kritiky a s ním ‘stanovisko’, které jí zabezpečovalo perspektivy na vpravdě rozhodnou kritiku – stanovisko, s nímž obvyklá teorie poznání nepočítá. Chtěl bych je nazvat apriori bolesti. K celkovému velkému přehledu se nedospěje ze základny povýšené, distancované kritiky, nýbrž z postoje maximální blízkosti – mikrologie. Když na nás věci palčivě dolehnou, musí vzniknout kritika, jež tuto palčivost vyjádří. Není to záležitost správného odstupu, ale správné blízkosti. Z této půdy vyrůstá úspěch slova ‘pohnutí’; je to sěba kritické teorie, která dnes vzchází v nových formách, též mezi lidmi, kteří o ní sotva kdy slyšeli”* (*Kritik der zynischen Vernunft I*, s. 19).

Sociální změna Benjamin formuloval podmínky nemožnosti filosofické kritiky, která potřebuje pevné stanovisko *nad* probíhajícími boji, *mimo* ně a v bezpečí před věcmi, které palčivě doléhají na tělo. Idea kritické teorie však byla odlišná. Tento do bohatého názorového vějíře rozvířený proud filosofických postojů, soustředěných na myšlenku spo-

lečenské změny jako změny palčivých poměrů, se postavil doprostřed probíhajících bojů, aby tím ukázal mimo jiné i to, že nejklamnější, obhrouble ideologickou fikcí ve filosofii je představa filosofa napravujícího pořádky z pomníku nehnutých, pevných pravd. Není divu, že tuto okolnost na kritické teorii přesně rozeznal právě jízlivý kritik vši filosofické neochvějnosti P. Sloterdijk. Aby mohla kritická teorie hovořit o problému celkové změny společnosti, musela se vyrovnat se základním předpokladem situace, kterou chtěla měnit – s osvěcenským modernistickým rozumem, s jeho účelově instrumentální formou: Dáme-li opět slovo Sloterdijkovi, zjistíme, že v jeho výkladu položila práce kritické teorie s osvícenstvím realistické základy dnešnímu ztvárňování post-osvěcenského světa či světa nenaplněného osvícenství – zde záleží jen na vhodné optice. Učnila tak zdráhavě, často zahalena do esteticismu, ale přesto *“spočítala na předpokladu, že v ‘bolesti světa’ apriorně o tomto světě víme. To, co z něj vnímáme, se pořádá do psychosomatického systému koordinátů bolesti a rozkoše. Kritika je možná, pokud nám bolest říká, co je ‘pravdivé a nepravdivé’. Při tom kritická teorie nadále vychází z ‘elitářského’ předpokladu neporušené senzibility. Ten vyznačuje její síly i její slabiny; zakládá její pravdu a vymezuje její oblast platnosti. Vskutku je třeba přinést tolik smyslu pro elitářství. Ten je živ z odporu proti smrtelnému jedu normality v zemi tvrdých hlav a pancéřových duší. Jisté protivníky člověk nesmí chtít přesvědčit; existuje jakási obecnost ‘pravdy’, jež dává alibi nerozumnosti; kde se schopnost k rozumu nezakládá na senzibilním zamýšlení nad sebou samými, nepřivodí ji žádná, byť sebesolidnější komunikativně teoretická argumentace”* (c. d., s. 20).

Instance možné kritiky je tak přenesena z oblasti objektivního do subjektivního, od obecného k individuálnímu, od nezvratného stanovování k citovým reakcím na “palčivost věcí”. Jeden ze zakladatelů kritické teorie, Th. W. Adorno, jistě patřil k prvním, kteří v teorii poznání počítali s emocionálním apriori. V tomto bodě se kritická teorie rozcházela se svými kritiky a protivníky podobně, jako se s nimi není s to dorozumět přístup postmoderního Sloterdijkova kriticismu, který vychází z tělesného apriori. Adorno si však byl dobře vědom mezí, které před klasickou podobu kritické teorie postavilo subjektové východisko. Dokládají to jeho poznámky v biografických reflexích, kde říká: *“Na pozorování, jež vycházejí od subjektu, ulpívá mnoho chybného. V současné fázi dějinného pohybu spočívá totiž jeho rozhodující objektivita jedině ve zrušení subjektu.”* V současné fázi dějin žádný nový subjekt, o němž by bylo možné se

opřít, dosud nevznikl. Vyjadřovaná individuální zkušenost se proto nutně opírá o "starý subjekt, historicky odsouzený, který je ještě pro sebe (für sich), avšak již není o sobě (an sich). Domnívá se, že si ještě může být jist svou autonomií, avšak nicota, kterou subjektu demonstrovaly koncentrační tábory, nabývá již formu samotné subjektivity. Na subjektivních pozorováních, byť by byla kriticky zaměřena proti subjektu samému, lpí cosi sentimentálního a anachronického" (*Minima Moralia*, s. 8).

**Politická
kultura**

Adorno a kritická teorie vytrvali u subjektivní cesty, protože jiná se před nervní, kritickou reakcí na moderní společnost neotvírala. Byli tak svým způsobem vmanipulováni do defenzivního myšlení dialektiky zvláštního a obecného, individuálního a společenského; aby mohli obhájit jedinečné pod horizontem teorie celkové změny společnosti, pracovali s prvkem moderní "individualistické společnosti", v níž společnost vytváří podstatnou součást substance každého individua, a proto je oprávněně pro analýzu společnosti čerpat z individuální zkušenosti. Druhou stranou věci však zůstává, že se kritická teorie postavila proti utrpení a znevažování moderního subjektu, vymezila se proti všemu, co má moc subjektem manipulovat. V tom byl její účinek ofenzivní a jako impuls přetrvál v kritických postmoderních analýzách do současnosti. V sociokulturním kontextu Německa vyvrcholil v 60. letech veřejnou diskusi o nové politické kultuře a sporem o možnosti správného života. Ve filosofickém kontextu se akcentem na moc, její nositele a na destruktivní projevy různorodých sociálních a politických kodifikací moci kritická teorie vzepřela rezignativnímu negativismu pozdní moderny. Dokázala při tom zůstat akademickou analyzující a objektivizující pozicí, jež se uchránila anarchistického nebo levicového akcionismu přelomu 60. a 70. let, jehož následný debakl, nejčastěji v podobě zbytečnosti jeho představitelů v politických a správních strukturách, byl mnohdy chápán jako doklad konce kritiky. Tato analytická pozice kritické teorie, zaměřená na "bolest doby" jakožto "ducha doby", žije dnes ve svých postmoderních dědicích.

Průřez dějinami a proměnami názorových postojů kritické teorie zahrnuje přímé předchůdce tohoto typu myšlení, Ernsta Blocha a Waltera Benjamina, nástin dějin frankfurtské školy s důrazem na filosofii Theodora Wiesengrunda Adorna a Maxe Horkheimera, soudobé představitele frankfurtské školy Alfreda Schmidta a Albrechta Wellmera a je zakončen filosofickým portrétem jejího nejvýznamnějšího současného reprezentanta, Jürgena Habermase.

◆ K nejpobulárnějším filosofům 20. století, jehož význam daleko přesáhl hranice Německa, náleží myslitel a filosof náboženství Ernst Bloch (1885-1977). Je to autor, jenž významně ovlivnil kritickou teorii frankfurtské školy a obecně vývoj německé marxismem inspirované a neomarxisticky orientované filosofie. Bloch se narodil v Ludwigshafenu jako syn úředníka, zaměstnance německých drah. Od roku 1905 studoval filosofii (spolu s fyzikou a hudební vědou) v Mnichově u Theodora Lippse. Roku 1907 přešel do Würzburgu, kde pokračoval ve studiích u Oswalda Külpeho. Již po šesti semestrech, roku 1908, fakultu zakončil obhajobou disertační práce *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*. Již v této práci se prostřednictvím kritiky novokantovství objevil Blochův požadavek nové metafyziky, který následně prolíná celým jeho dílem. Po celé meziválečné období žil Bloch jako svobodný žurnalista a spisovatel (pracoval mj. pro *Frankfurter Zeitung*). Současně se však stýkal s intelektuálními špičkami filosofie a duchovních věd své doby, např. s Georgem Simmelem v Berlíně, s Walterem Benjaminem a postupně též s M. Horkheimerem a se skupinou vědců na Horkheimerově Institutu pro sociální zkoumání, kde mezi jeho velké obdivovatele patřil mladý Th. W. Adorno. Po nástupu hitlerovského režimu se jeho situace jakožto badatele židovského původu stále zhoršovala, až nakonec s mezinárodními v Curychu, Vídni, Paříži a Praze emigroval v roce 1938 do USA, kam jej doprovázela jeho žena a syn. Ve Spojených státech amerických vznikla Blochova nejrozsáhlejší a nejvýznamnější práce *Princip naděje* (*Prinzip Hoffnung*, publikovaná ovšem až po válce), jakož i několik dalších menších děl (např. *Das Materialismusproblem* a *Naturrecht und menschliche Würde*). Teprve po druhé světové válce, roku 1949, byla Blochovi nabídnuta profesura na univerzitě v Lipsku. V bývalé Německé demokratické republice byl Bloch zprvu uznáván a byla mu udělena národní cena, avšak již v polovině 50. let se vyhrcovaly jeho konflikty se stranickým vedením země, které spočívaly v jeho neomarxistické, neortodoxní filosofii. Po maďarských událostech roku 1956 byl dokonce emeritován a někteří jeho žáci byli politicky pronásledováni. Blochovi samotnému byla pozastavena publikace jeho prací. Tyto konflikty vyvrcholily v roce 1961, kdy se po stavbě berlínské zdi Bloch rozhodl pro emigraci do Německé spolkové republiky. Tam přijal hostovskou profesuru na univerzitě v Tübingen, kde působil až do své smrti roku 1977.

Ústřední myšlenkou či spíše celkovou snahou jeho celoživotního díla je skoro až chiliastická touha po lepším světě. Všechny Blo-

E. Bloch

Princip
naděje

chovy práce mají základní motiv v tom, že by člověk měl žít v lepším světě, než jaký zná. Lepší přitom znamená humanističtější, spravedlivější, svět naplněného lidského bytí, svět důstojných podmínek lidské existence. Na takové podmínky, na takový svět máme jako lidé naději: naděje, která nás vede, která řídí či by měla řídit veškeré naše konání, se postupně stává nejvyšší kategorií Blochovy filosofie. Je to právě tato naděje na lepší svět, jež člověka a společnost legitimuje též k násilnému, tj. revolučnímu prosazení svých ideálů. Tato myšlenka má v Blochově filosofii nesčíslně variací, je to však stále ona, která se vrací: jaký je dnešní stav člověka, jak lze charakterizovat jeho bytí a jak od poznání úrovně bytí člověka dospět ke zdůvodnění okolností a podmínek změny v charakteru lidského bytí.

Literatura

Rozsáhlé Blochovo filosofické dílo je dnes k dispozici v souborném šestnáctisvazkovém vydání (E. BLOCH, *Gesamtausgabe in sechzehn Bänden*, Frankfurt a/M. 1959-1978). Ani jeho druhé vydání z let 1985-1991 však nezahrnuje celou Blochovu produkci, takže například jeho přednášky o dějinách filosofie, které konal mezi lety 1950-1956, byly vydány samostatně ve čtyřsvazkovém provedení (*Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: Bd. 1: Antike Philosophie, Bd. 2: Christliche Philosophie des Mittelalters. Philosophie der Renaissance, Bd. 3: Neuzeitliche Philosophie I: Von Descartes bis Rousseau, Bd. 4: Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*) jeho žáky roku 1985.

Sekundární literatura – ať již v podobě analýz Blochovy filosofie, sborníků k životním jubileím či sborníků diskusních materiálů k jednotlivým jeho pracím – sama o sobě dokládá Blochovu filosofickou známost a význam. Mezi starší tituly tohoto typu náleží např. sborník *Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk* (vyd. SIEGFRIED UNSELD, Frankfurt a/M. 1965), z novějších bych uvedl alespoň *Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag* (1975), *Materialien zu Ernst Blochs Prinzip Hoffnung* (vyd. BURGHART SCHMIDT, Frankfurt a/M. 1978) a *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs* (vyd. BURGHART SCHMIDT, Frankfurt a/M. 1983).

☞ Dílo:

- *Der Geist der Utopie*, 1918
- *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1921
- *Durch die Wüste*, 1923
- *Spuren*, 1930
- *Erbschaft dieser Zeit*, 1935

- *Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialpolitik*, 1946
- *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1952
- *Avicenna und die aristotelische Linke*, 1952
- *Das Prinzip Hoffnung*, 1954-1959
- *Naturrecht und menschliche Würde*, 1961
- *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Sein*, 1961
- *Verfremdung I-II*, 1962-1964
- *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 1963-1964
- *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, 1968
- *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, 1972
- *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, 1975
- *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen*, 1977

Bloch byl ovlivněn různými filosofickými postoji a jednotlivými díly, z nichž přejímal podněty. Sám v tomto ohledu uvádí Aristotela, novoplatóniky, středověkou arabskou filosofii a židovskou mystiku, z moderních filosofů pak samozřejmě Hegela, Marxe a zvláště S. Kierkegaarda. Základní problémy své filosofie vymezil v antropologické a ontologické rovině, jež jsou propojeny první Blochovou konstitutivní myšlenkou setkávání člověka se sebou samým (*Selbstbegegnung*). Antropologická rovina, tedy rovina filosofického uchopení podstaty člověka, se zakládá na tezi, že člověk si dosud svou pravou podstatu neuvědomil. Jeho situace je situací dosud nenaplněného sebeuvědomění (*das Noch-nicht-Bewußte*), neboť dosud nedokázal odpovídajícím způsobem rekonstruovat otázku po sobě samém. Pod intenzivním kulturním vlivem zapomněl na svá nejvlastnější přání; moderní kultura ho zařadila do systému uměle vytvořených potřeb, jež jsou člověku svou podstatou cizí, odcizují jej sobě samému a umlčují jeho otázku po vlastním já. Nenaplněné sebeuvědomění je tak výchozí Blochova antropologická charakterizace a zároveň charakterizace výchozí zkušenosti člověka se sebou samým. Tato zkušenost je založena na prosté polaritě bytí a nevlastnění vlastního bytí. Bloch ji vyjadřuje větou *Jsem, ale nemám se*, tedy mé vlastní bytí stojí mimo mou moc, mimo můj dosah. Nevlastnění sebe sama spočívá na nemožnosti o sobě bezprostředně vědět. V prožitku a ve vědomí sebe sama stojíme sami sobě příliš nablízku (*zu nah*), říká Bloch, neboť se v okamžiku prožitku nedokážeme na tento prožitek vztahovat. Do určitého stupně si sice prožitek uvědo-

Nenaplněné
sebeuvědomění

mujeme, avšak jako nevědomý akt; ve vědomí můžeme držet toliko minulé prožitky a to, co již pominulo, není prožíváním samotným. Nelze se přidržovat jiného než minulého prožitku, a proto se o sobě, o tom, jací jsme nyní, v temnotě prožívaného okamžiku, nedozvíme nic. Naše přítomnost je tak vždy vázána na minulost, jež se nám od-cizuje.

Temno prožívání Až doposud zní Blochova úvaha velmi rezignativně a existencia-listicky. Její autor zde však navazuje: Právě proto, že jsem a nemám se, proto *se stávám*. Člověk je sice uzavřen ve vlastní prostorové a časové ohraničenosti, tzn. je si vědom nemožnosti být někým jiným a je si vědom své konečnosti, smrtelnosti, ale právě v této omezenosti vlastního bytí se podle Blocha skrývá *možnost a naděje* vlastního sebenaplnění. Bloch ji vyjadřuje obrazným stylem: situaci, kdy jsem, ale nemám se, tedy základní zkušenost se sebou samým, označuje jako stav temnoty prožívaného okamžiku (*Dunkel des gelebten Augenblicks*). Temnota prožívaného momentu se netýká pouze individuálního sebeprožívání, zkušenosti člověka se sebou samým. Bloch ji vztahoval rovněž na sféru společenské práce, kde rozpracoval Marxovu myšlenku odcizení práce, produktu práce a subjektu práce a uplatnil ji jako nosnou ideu kulturní kritiky. Vedle toho se temnota prožívaného okamžiku týká též jednotlivých věd a s nimi i filosofie v jejich vztahu k tradici: čím silnější je jejich vazba na minulost, tím méně přínosné a méně průrazné jsou jejich projekty nového, hypotézy a teorie, které vědu dříve vedly.

Světlo naděje V této temnotě ale stále svítí naděje, svítí zde světlo sebenaplnění, štěstí, plnosti vlastního bytí. Úspěšné setkání člověka se sebou samým nastává dle Blocha tehdy, jestliže se nezaměřujeme na minulost, nýbrž s nadějí očekáváme budoucnost. Námitku, že budoucnost je nám přinejmenším stejně cizí jako minulost, neboť zatímco ta již pominula, budoucnost ještě vůbec nenastala a neskýtá tedy žádný faktický vztažný bod, odvrhuje Bloch tím, že jde právě o otevřenost, o nadcházení budoucího. Člověk, jenž se vztahuje k otevřenosti nadcházejícího jako ke svému budoucímu sebeurčení, zůstává sám otevřený a vždy budoucí přijímá. Budoucnost se mu tedy nemůže odcizit tak, jako se mu odcizuje minulá událost. Právě tak ho nemůže ani ovládnout, jako to činí tradice ovládající individuální myšlení nebo vědu. To, co si člověk předsevzal do budoucnosti, je výsledek jeho rozhodnutí, a naděje, jež do budoucnosti vkládá, neochromují jeho současný život. Blochovými slovy řečeno, budoucnost a naděje v ni není noční můrou (*Alptraum*) člověka, ale jeho bdělým snem (*Wachtraum*).

V polaritě tmy okamžitého bytí a světla budoucí naděje spatřuje Bloch jeden ze základních kulturně konstitutivních prvků. Ve snaze o její překonání, tj. ve snaze dosáhnout komplexní, neomezené lidskosti, pak nahlíží určující obsah lidské kultury. Pohyb kultur dějinami je podle něj veden vždy takovým ideálem dobra, spravedlnosti, lidskosti. To se odráží na nejrůznějších úrovních; počínaje pohádkami, v nichž vítězí dobro, přes nejrůznější sociální utopie, které chtějí nastolovat lepší společenský řád, přes hypotézu boha v náboženstvích, jenž má vždy garantovat přinejmenším tu poslední a vyrovňující spravedlnost a samozřejmě také přes myšlenku království Božího v křesťanství, kde se všechny tyto prvky spojují do jedné velké ideje definitivního vítězství nad vším zlem, parciálností a kontingencí (teologicky nad hříchem), a nepochybně i přes umění, které má vždy nést ideál dobra a krásy – na všech těchto úrovních shledává Bloch argumenty pro to, že člověk a lidská kultura se nikdy nespokojují s daností prožívané zkušenosti, nezůstávají v oné temnotě prožívaného, ale usilují o něco lepšího, dokonalejšího. Tento stav přesazování sebe sama k něčemu plnějším, než je daný okamžik, je znám z filosofické a z teologické antropologie jako sebe-transcendence člověka. Bloch ji označuje poeticky jako hlad (*Hunger*) po sebenaplnění, jenž člověka nutí k tomu, aby se nesmiřoval s danostmi a překonával je. Samotnou danost opět označuje termínem *daß*, tedy konstatováním připomínajícím onu výchozí rezignativní polohu jeho filosofování, že něco je tak a tak.

Druhá, ontologická rovina Blochovy filosofie je uvozena důsledkem plynoucím z antropologické rozvahy. Nemá-li člověk dosud vědomí sebe sama, není ani mocen vlastního bytí: žije ve stavu ještě nenaplněného bytí (*das Noch-nicht-Sein*). Tato nenaplněnost, či jinými slovy též temný prožívaný okamžik, však není jen charakteristikou člověka. Podle Blocha má objektivní, na všechno jsoucí se vztahující charakter. Sám k tomu říká: "*Temnota právě prožívaného okamžiku není pouze v nás, není subjektivní, nýbrž je tímž způsobem i vně, proniká vším.*" Z toho pak plyne, že ono Ještě-ne, neboli nenaplněnost, je základní ontologická kategorie. Ještě-ne je nedostatek, který musí překonávat sám sebe, a hlad po naplnění (v předchozím přiblížený jako sebetranscendence a transcendence) je pak u Blocha základní motor uskutečňování jsoucího. Náleží mu tedy rovněž statut ontologické kategorie.

Podle čeho se ale může jsoucí uskutečňovat, co ho vede? Odpověď na tuto otázku vyžaduje zapojit Blochovo pojetí materialismu. Rozhodující kategorií uskutečňování jsoucího je v Blochově myš-

Nenaplněné bytí

Význam možnosti

lení *možnost* (*Möglichkeit*). Ontologie ještě-ne je založena na *možnosti něčeho, co má být*. Schematicky vyjádřeno, je tu dle Blocha něco, jež se uskutečňuje. Jeho jevovou formou je příroda, kterou Bloch chápe jako výraz (*Ausdruck*) tohoto něčeho. Příroda je pojata téměř schellingovsky; charakterizuje ji, že stále vytváří nové formy, aniž by se kdy vyčerpala; je tedy zapotřebí myslet ji jako *silu*, jež se nevyčerpává v žádné jevové formě, tj. v žádné přírodní skutečnosti. Celek přírody jako síly a s ní i světa se zakládá na látce, hmotě, jež je oním uskutečňujícím se něčím. Uskutečňování látky je cílené. Podle dvou aspektů, které Bloch přejímá z Aristotela, se látka uskutečňuje směrem k novým formám. Látka pak má dva aspekty: jednak je tím, co je jsoucím podle možnosti (u Aristotela *kata to dynamon*), tzn. že je pralátkou, amorfní látkou, která teprve umožňuje konkrétní jevové formy. A za druhé, látka je tím, co je jsoucím v možnosti (u Aristotela *dynameion*), čili je metafyzickým principem uskutečnění možnosti, potence. Podle Blocha náleží tomuto druhému aspektu rozhodující role. Je to materie, látka, jež díky své *potencialitě* produkuje všechny formy své vlastní existence, z níž se uskutečňují všechny tyto formy až po stupeň duchovního a duševního života. Naplňování možnosti bytí je pak opět vedeno *nadějí*, těmi utopiemi, z kterých se skládají lidské dějiny. Bloch se vyjádřil velmi lapidárně, když napsal, že *i anorganická příroda má své utopie*.

Dvě JEŠTĚ-NE V Blochově filosofii se tedy setkáváme s dvěma zásadními ještě-ne: s *das Noch-Nicht-Bewusste* a *das Noch-Nicht-Sein*, s nevědomím a nebytím. Díky nim platí, že člověk dosud nevstoupil do svých dějin. Nachází se jakoby v předdějinném stadiu, protože dosavadním neuskutečněním sebe sama ve svém vlastním bytí ještě nenalezl štěstí, jež by ho konečně uspokojovalo. K němu se však upíná svou nadějí, která je (metanáboženským) principem řídícím jeho stávání se sebou samým. Čím tato naděje je a k čemu člověka směřuje? Naděje prosvěcuje temnotu právě prožívaného okamžiku: u Blocha ale naděje není ztotožnitelná s nějakou naivní pochodní iluzorních očekávání království svobody a plnosti. Bloch není osvícenec, jenž by svou filosofií chtěl před člověka stavět světlo rozumu v očekávání, že se bude sebezdokonalovat nebo se nechá vychovávat podle předem přijatého vzoru lidské dokonalosti. Právě tak není naděje teologizující nebo teologizovatelný obraz. Přes jistou fascinaci náboženskými projekty budoucnostního dění, mezi nimiž má v Blochově myšlení významné postavení apokalypsa, dění konce, jež má vyjevit naplňující se božskou pravdu světa, zůstal vždy, kvůli nekon-

krétnosti náboženských utopií, kritikem náboženství. Nadějí lze nejvíce přiblížit jako *kategorii reálně možného v procesu dějin*, jako výraz *konkrétní utopie*. Určitý problém pro interpretaci této myšlenky však představuje skutečnost, že pojetí toho, co je dějinně reálné, se u Blocha proměňovalo. Lze vysledovat přinejmenším dvě základní koncepce, které vymezují, kam a v čem má stávání se člověka sebou samým vyvrcholit. Obě se střetávají s problémem *smrti*, což je samozřejmě, neboť smrt ukončuje sebezpřesahování se člověka v dějinách a otevírá pro tuto úvahu nový horizont. První Blochova koncepce pochází z práce *Duch utopie* (*Der Geist der Utopie*). Tam napsal, že sebeuskutečňování člověka, vedené jeho nadějí, má podobu procesu lidského zrání. Během něj člověk prochází různými formami či *zvárněními Já* (*Ichgestalten*), jež na sebe vzájemně navazují, propojeny dosahovaným poznáním, až posléze tento proces vyvrcholí v kosmickém sebezpoznání. Jeho dosažením člověk překonává konečnost, smrt.

Druhou koncepcí obsahuje nejznámější Blochovo dílo *Princip naděje* (*Das Prinzip Hoffnung*). Za její typický znak již lze považovat velkou míru ztotožnění se socialistickými myšlenkami. Bloch se zde domnívá, že člověk dospívá k socialistickému třídnímu uvědomění, k jakémusi vyspění ve ztotožnění s třídou a v tomto třídním vědomí pak žije dál. Současně je však zapotřebí upozornit, že Bloch o problému překonání smrti uvažoval na mnoha místech a pod různými zornými úhly. Nelze se tedy striktně omezovat toliko na tato dvě hlediska (např. se zmiňuje o tom, že smrtí začíná jakýsi obrat k něčemu, co stojí zcela mimo dosah lidských utopií; žádný z lidských účelů, jež se za utopiemi skrývají, není s to celkově obsáhnout význam a sám obsah smrti, která je tak jevem stojícím mimo lidskou představivost).

Blochova filosofie je značně antisystematická, otevřená, sama přebírá charakter procesu stávání se. Pokus o její systematizaci (*Das Experiment Welt*, 1974), založený na utřídění momentů a potencií změn v dějinně invariantním, je současně nástinem Blochovy filosofie dějin. Ty nahlíží jako souvislý proces, rekonstruovatelný ve své historické a materiální kontinuitě, jako jednotu směřování ke stálé změně. Již tato teze – že jde o směřování ve změně a ke stálé změně – naznačuje, že Blochovo řazení k marxistickým moderním filosofům je víc než sporné. Jak jeho analýza stavu kultury, postavení člověka ve skutečnosti, tak i jeho cílové představy o tom, kam člověk dospívá, jsou odlišné od marxismu jak v jeho ortodoxní dogmatické podobě historického materialismu, tak od moderních neomarxistic-

kých postojů. Ačkoli se – věren klasické dichotomii idealistického a materialistického chápání světa – vědomě hlásil k materialismu, nese jeho koncepce sebeuskutečňování vedeného nadějí zřetelné prvky panteismu a bez vlivu zřejmě nezůstaly ani prvky filosofické mystiky. Byl však jedním z prvních německých myslitelů 20. století, kteří podnítli filosofické analýzy moderní kultury. Reflexe Blochovy filosofie stojí u kořenů moderních sociálněkritických kulturních analýz.



Strach a naděje v naší době

(in: E. BLOCH, *Gesamtausgabe, Bd. 11: Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, 1970, s. 425-427)

[...] Existuje nebezpečí, že strach a naděje, jsou-li pojednány nikoli medicínsky, nýbrž filosoficko-politicky, nemohou vést k nějakému skutečně komunikativnímu rozhovoru. Je třeba zdůraznit: existuje nebezpečí. Neboť strach a naděje jsou stavy, které člověk má, nebo nemá. Člověk má zvláštní vlohu buď ke strachu, nebo k naději – první má pak šedou, krizovou, druhý takřkajíc slunečnou přirozenost (je to *sunny boy*, který kráčí světem obzvlášť vesele a pln naděje). Mluvit s nimi se ale nedá – je to takřkajíc rozdílná chuť v postojích k událostem (a o chuti se – jak zní jedna špatná věta, jedna špatná dohoda – nedá diskutovat). To jsou nebezpečí, a ta se zvyšují ještě něčím dalším, když se totiž pozorování zaměřují jen na pocítování nebo způsob vynacházení se, které přispívají k náladě či situaci tohoto tak nebo onak uzpůsobeného člověka. Tedy, když se více či méně akcidentální žargon zmocňuje celku, aniž by nahlížel přímo společenskou motivaci oněch v nás žijících stavů.

Nic tedy není důležitější než nepočínat si slepě k pouze prožívanému. K tomu, co se dnes nachází v situaci strachu, a už vůbec ne k tomu, co se vynachází v naději. Strach sám má mít podle Freuda všude a do posledka zdroj v úzkosti zrození. Stává se pouze tímto jasnější, ba přímo vyčerpavý, zůstává po celý nejistý život strach takto jakoby dětinský? Pramen sice tvoří počátek řeky, avšak Dunaj ve Vídni nezmizí, když se v Donaueschingu rukou přikryje jeho pramen, což znamená, že teprve později se připojující vedlejší proudy tvoří proud. To platí též pro strach, ačkoli jeho zmnožené toky jsou rovněž zmnoženým uváznutím proudu. Dnes dokonce převládá zájem o to, že strach se dostává na povrch ještě velmi dlouho po narození. Strach vůbec, obava z toho, co přijde, může být stavem společností a dob, jež si již nevědí rady, a proto mohou dobře využívat to, co ochromuje, pasivitu, kterou s sebou strach přináší. Tak se strach zmocňuje řízení a dirigování a přechází tím z neurčitosti, jíž je, k tomu, co je od něj asi třeba odlišovat – totiž k bázní jako určitému strachu před něčím. Pak s ním ale, jako s dirigovaným strachem, jenž je pouze v přes-

nějším smyslu bázní, lze dobře manipulovat – na Západě obratně jako s bázní před tím, co může přijít z Východu, na pustošeném Východě jako s bázní před Západem. To jsou dnes dobré prostředky vlády, které vnitropoliticky uchovávají *status quo* proti všem experimentům, v zahraniční politice však udržují agresivní dispozici; obojí ale silou vykreslovaného strašidla antikomunismu. Strach tedy není pouze fyziologický nebo psychologický stav, ale též stav vytvářený. Vnitropoliticky se rovněž nabízí defetistická svatba strachu s nicotou, prostřednictvím nihilismu, který ochromuje každé zlepšení. Ideologie doby je potom černá jako uhlí, nevidí nebo nechce před sebou vidět žádnou budoucnost: ufnukaná filosofie, hostinec U propasti, příliš uspěchaná rozhodnutost pro nicotu. Tak si počínají i velice povážliví Faustové, stejně impotentní jako zajímavá lopota učiněné nicoty, kteří v tom doufají nalézt svůj vesmír. Pozitivně však strach působí jen tehdy, když ho člověk vezme do vlastní režie a nenechá si jím již nic namlouvat, nenechá se jím využívat a snad i vykleštovat; je-li strach odvážně racionalizován, stává se vynikajícím prostředkem opatrnosti na cestě. Tím zmizí ukvapené hrdinství, s nímž se hlupáci a chvástalové a tlustí prášilové řítí vpřed a vrší zlo nad zlem. Strach tedy může podporovat totéž, co je či mělo by být vlastní vědeckosti, totiž obezřelost ve dvojitým smyslu, obezřelost a obezřelé vidění dopředu, před-vídavost (*Vor-sicht*). Může ji podporovat strach jako stav, který je nadto zcela prospěšný, čestný a mravný, totiž jako přiměřená reakce na velice překerní svět, jenž není v pořádku a neměl by takový zůstat. S obezřelostí se tak nadto spojuje ještě určitá forma rozhořčení, že musíme strávit naše krátké dny v takovém bytí, a toto rozhořčení vyvolává odvahu ke změně. Pokud jde o naději, má nejprve cosi pozoruhodně společného se strachem. Obojí v sobě má něco svíravého, rezignativního, zužujícího, i když ovšem se zcela rozdílným citovým zabarvením. Pocit strachu je nanejvýš neveselý, působí rdousivě, pocit naděje je veselý, působí, jako by člověk do stával křídla. Přesto je oběma společné cosi, co vede do osamění, co vrhá člověka zpět k samotě, strachu, trvale jako úzkost (proto se latinsky nazývá *angustia*), naději třeba zpočátku a často jako privátnost. V takovém případě je v naději obsažena úzkost, totiž jako pouze privátní snění s otevřenými očima, jako egoistické *wisful thinking*, jež není pouze egoistické, nýbrž i abstraktní, takže tato úzkost není zprostředkovávána svou dobou, naší dobou. A tímto způsobem se rovněž zde objevuje především rychlé politické hrdinství, puč, skok přes všechny zprostředkovávající podmínky efektu. Tím vším člověk nedostojí svým otevřeným možnostem, možnosti, že by proud dění mohl být ještě jiný, možnostem, které ještě samy v sobě nejsou dotvořeny, a též možnostem, jež jsou otevřeny pro negativní věci; naděje není důvěra. Je nerozhodnutelná: právě ji obklopují kategorie nebezpečí, a to až do konce, ba právě do konce. Kvietismus naděje předpokládající garantovaný úspěch je tudíž právě tak málo

reálný jako naopak kvietismus učiněného zoufalství, neboť všechno spočívá zprvu v objektivní možnosti, nikoli ve skutečnosti. Neboť proces skutečnosti nebyl dosud nikde vyhrán a ovšem také nikde prohrán, nýbrž stále ještě je v běhu. V naději tedy tkví mimořádný faktor síly, který poněkud zmnožuje možnosti jejího zdaru. Jenom – jak už řečeno – nesmí naděje zůstat osamocena, ale musí být rozpoznáno zprostředkování na tendence v sociálním světě a ve světě přírody, a to musí být fruktifikováno v činném nesouhlasu s tím, co je špatné, v maieutickém souhlasu s konkrétní utopií, jež by mohla být uvnitř stejně jako stát venku přede dveřmi a mohla by volat. Přitom není zapotřebí být ujišťován, že naděje v naší překérní době je s ohledem na *facts*, fakta, obtížněji a takřkajíc sama překérněji verifikovatelná než strach, který má v tomto světě bohatou výživu a jemuž se daří velmi dobře. [...]

Frankfurtská škola ◆ Filosofie E. Blocha je dnes již pevnou součástí dějin poválečné německé filosofie. Totéž platí o jedné z největších a nevlivnějších škol, které se v Německu vytvořily v témže období a s tímž, tj. marxistickým ovlivněním. Jedná se o tzv. *f r a n k f u r t s k o u š k o l u*. Frankfurtská škola je označení pro okruh intelektuálů různého ražení, badatelů z oblasti sociálních věd a filosofů, které propojovalo několik společných hledisek a zájmů. Především to byla některá teoretická hlediska, jež se týkala soudobé diskuse o marxismu nebo byla marxismem přímo podnícena, zvláště hledisko individuální a společenské praxe jako prvku s rozhodujícím významem pro analýzu společnosti. Dále to byl kritický vztah k dosavadním sociálním teoriím a obecně kritická hodnotící stanoviska k vědě. S tím souvisel též kritický vztah k podobě a fungování poosvěcenské evropské kultury. Cílem frankfurtské školy bylo dosáhnout v duchu těchto základních hledisek teoretické inovace výzkumů moderní společnosti a rozvíjení neomezeného sociálního výzkumu. Aby tento výzkum měl k dispozici nezbytný institucionální rámec, zrodila se též myšlenka vytvoření ústavu na Univerzitě J. W. Goetha ve Frankfurtu.

Literatura Vznik, vývoj a vliv frankfurtské školy je v historicko-filosofické literatuře dobře zpracován. Z řady titulů, jež se touto tematikou zabývají, lze zmínit alespoň následující:

- A. WELLMER, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, 1973
- Z. JAVŮREK, J. ČERNÝ, M. HAVELKA, P. HORÁK (vyd.), *Filosofie a ideologie frankfurtské školy*, 1976

- A. ARATO, E. GEBHARDT (vyd.), *The Essential Frankfurt School Reader*, 1978
- M. THEUNISSEN, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, 1981
- U. GMÜNDER, *Kritische Theorie. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, 1985
- R. WIGGERHAUS, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, 1986
- H. DUBIEL, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, 1988
- A. BOGNER, *Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias und der Frankfurter Schule im Vergleich*, 1989

Dějiny frankfurtské školy začínají hluboko v meziválečných dobách, přesněji řečeno v letech 1922-1923. Tehdy se prosadila myšlenka založit Institut pro sociální zkoumání, která se tradičně připisuje Hermannu Weilovi, německému ekonomovi se zájmem o problémy socializace a plánování. Jeho přátelé, zvláště Karl Korsch a Friedrich Pollock, tuto myšlenku podpořili a získávali pro ni další stoupence. Byl to zejména F. Pollock, ekonom, profesor národohospodářství, autor jedné z prvních prací o sociálních a hospodářských důsledcích automatizace výroby (*Die sozialen und wirtschaftlichen Folgen der Automatisierung*, 1956), jenž získal pro ideu takového ústavu svého přítele Maxe Horkheimera. Především tito mužové založili roku 1922 *Institut für Sozialforschung*, Institut pro sociální zkoumání. Jeho prvním ředitelem měl být Kurt Albert Gerlach, profesor národohospodářství na Vysoké škole technické v Cáchách; kvůli jeho předčasné smrti se jím ale stal právník a politolog Carl Grünberg (1861-1940). Svou funkci vykonával do roku 1929, kdy se jí ze zdravotních důvodů vzdal. Jeho nástupcem pro léta 1930-1931 se stal Max Horkheimer. V tomto období získával *Institut für Sozialforschung* značnou popularitu a shromažďoval významné osobnosti; tak se vytvářela skupina badatelů, o níž se dnes hovoří jako o *první generaci* frankfurtské školy. Byli to zejména ekonom Henryk Grossmann, historik, sociolog a filosof Leo Löwenthal, Theodor Wiesengrund Adorno, jemuž zde bude věnována pozornost v samostatné podkapitole, dále filosof a představitel neofreudismu Erich Fromm a posléze se roku 1932 členem Institutu stal rovněž Herbert Marcuse, původně asistent M. Heideggera ve Freiburgu a autor svě-

**Institut
pro sociální
zkoumání**

toznámé práce *One-Dimensional Man* (1964). K těmto zakladatelským postavám ještě nutně náleží filosof Walter Benjamin, spoluautor kritické teorie frankfurtské školy.

Walter Benjamin ♦ **Walter Benjamin** (1892-1940) vynikl nejen ve filosofii, ale též jako literární vědec a estetik. Narodil se v Berlíně jako syn obchodníka se starožitnostmi, filosofii studoval ve Freiburgu, Berlíně, Mnichově a v Bernu. Na této švýcarské univerzitě promoval roku 1919 prací *Pojem umělecké kritiky v německém romantismu* (*Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*). V této a v dalších raných dílech měla na Benjamina vliv především Cohenova varianta novokantovství. Vedle ní ho ovlivnila též židovská mystika, kterou mu zprostředkovaly kontakty s Gershomem Scholemem. Od roku 1923, kdy se seznámil s Th. W. Adornem, začínají jeho osobní vazby na frankfurtskou univerzitu a filosofické spojnice k marxismu, k nimž byl podnícen mj. přátelstvím s Bertoldem Brechtem. V té době též začíná zpracovávat svůj největší, avšak nedokončený projekt, nazvaný *Passagen-Werk*. Roku 1928 se na univerzitě ve Frankfurtu pokusil o habilitaci spisem *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, habilitační řízení však skončilo neúspěchem. Osudným se Benjaminovi stalo uchopení moci německým fašismem. V březnu roku 1933 emigroval do Paříže. Po uzavření smlouvy o neútočení mezi Německem a Sovětským svazem byl Benjamin ve Francii internován a po propuštění na svobodu roku 1940 se rozhodl odejít do USA. Při nezdařeném pokusu o překročení španělských hranic spáchal sebevraždu.

Literatura Většina děl W. Benjamina byla vydána teprve posmrtně, některé se značným zpožděním, což platí zvláště pro dvousvazkový *Das Passagen-Werk*, publikovaný až roku 1982. Jeho práce byly ovšem několikrát souborně vydány; největší zásluhu na těchto edicích měli TH. W. ADORNO, GERSHOM SCHOLEM a ROLF TIEDEMANN, kteří vydali první sebrané spisy (*W. Benjamin, Gesammelte Schriften I-VII*, Frankfurt a/M. 1974-1989). K filosofii W. Benjamina je dnes k dispozici značné množství sekundární literatury. Z komentářů Benjaminovy filosofie je nutno zmínit alespoň sborníky *Über Walter Benjamin* (Frankfurt a/M. 1968; obsahuje příspěvky TH. W. ADORNA, E. BLOCHA, M. RYCHNERA, G. SCHOLEMA, J. SELZE, H. H. HOLZE a E. FISCHERA) a *Zur Aktualität Walter Benjamins* (Frankfurt a/M. 1972, vydal SIEGFRIED UNSELD u příležitosti 80. výročí jeho narození). K Benjaminovi se ovšem vyjádřila řada dalších filosofů, mj. H. ARENDTOVÁ (*Walter Benjamin – Bertold Brecht. Zwei Essays*,

München 1972), a jeho vliv zvláště na estetické myšlení trvá v německé filosofii dodnes. Česky vyšlo: *Dílo a jeho zdroj*, Praha 1979.

Dílo:

- *Über das Programm der kommenden Philosophie*, 1918
- *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, 1920
- *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1928
- *Über einige Motive bei Baudelaire*, 1939
- *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*, 1936 (zkrácená francouzská verze), 1963 (kompletní německé vydání)
- *Über den Begriff der Geschichte*, 1950 (posmrtně)
- *Das Passagen-Werk*, 1982 (2 sv., posmrtně)

Zvláštností W. Benjamina, kterou sdílí s dalšími autory pohybu, jícími se na pomezí filosofie a uměnovědy, je jeho nepřiraditelnost k žádné určité filosofické škole nebo směru. I s kritickou teorií, institucionalizovanou ve frankfurtské škole, souvisí jeho dílo zprostředkovaně. To se odráží rovněž ve stylu a zaměření jeho prací; neusiloval o vyjádření filosofických problémů pojmově čistým filosofickým jazykem, jako spíše o jejich přiblížení v zrcadle sobě vlastního živlu, kritiky uměleckého díla. Znázornění filosofického problému prostřednictvím jeho překvapivého a nečekaného sebeznázornění v souvislosti uměleckého díla tvoří postup, který lze pojmut jako metodu Benjaminova filosofování. V jejím kontextu pak rozpracoval zvláště pojem zkušenosti, založený na filosofii jazyka a antropologii. Jeho základní teze – zkušenost se světem v emfatickém smyslu je možná teprve díky mimetické schopnosti – se opírá o pojem podobnosti a akt napodobování při osvojování světa. Médiem mimetické schopnosti je řeč jako archiv mimosmyslových korespondencí subjektu se světem, jež mohou být formou vzpomínky reaktualizovány, a tím uchovávají sémantické potenciály historické zkušenosti lidstva. Tato teorie zkušenosti zároveň musí být kritická, tj. reflektující a selektivní, neboť archiv řeči je pramenem významů, z něhož lidé čerpají při osmyslování světa a při své zkušenosti s jeho ne-smyslností. Úkolem filosofie potom je chránit před nedostatečností či přímo zrůdností revitalizovaného smyslu. Znázorňuje-li filosofie plný smysl věcí, stává se pravdou jako svým vlastním určením.

Termín *znázornění* (*Darstellung*) tvoří ústřední kategorii Benjaminovy noetiky. Znázornění je odlišné od poznatku a tato odlišnost

Vztah ke
kritické
teorii

Problém
znázornění

spočívá v tom, že pravdu lze filosoficky toliko znázornit, ne však poznat. Poznatek je pro něj zásadně orientován na držení, vlastnění předmětu poznání ve vědomí a vztah subjektu poznání k poznávanému se projevuje jako vlastnický vztah. Souvislost předmětu poznání s poznávajícím se však konstituuje jenom ve vědomí, a proto i jednota poznávaného vzniká ve vědomí, aniž by odpovídala na vědomí nezávislé faktické jednotě věcí, kterou Benjamin chápe jako jediné pravdivou. Otázka, jak můžeme dospět k pravé jednotě věcí, nyní zakládá konstrukci kategorie znázornění, jež má rovněž překonat tradiční, idealistické filosofické školy, zakládající diferencii mezi subjektem a objektem. Jednota věcí se člověku pouze ukazuje tím, že se mu sama vyjevuje. Filosofie má při tom víceméně pomocnou úlohu, neboť má umožňovat zřejmost takového sebeznázornění věcí člověku. Činí tak tím, že věci klade do celkově nových, neobvyklých souvislostí, jež dovolují jejich nahlédnutí z dosud nebývalé poznávací perspektivy. Při aktu znázornění se opírá o významový archiv řeči – je jazykovým znázorněním –, avšak je současně odkázána na zkušenost překvapivě nového seskupování a propojování věcí k jednotě. V této zkušenosti se projevuje to, co Benjamin označuje slovem *idea*; ideje jsou vodítkem filosofie, jehož se musí přidržovat, chce-li věci uvádět do nových konstelací, a tím je přimět k sebeznázornění jejich smyslu.

Znázornění a zdání Ideje věcí a s nimi pak celková souvislost pro sebeznázornění věcí se nejpřesvědčivěji odhalují v oblasti umění, při kritice uměleckého díla. Pojem kritika zde hraje rozhodující roli: pokud by umělecké dílo samo o sobě plně vyjevovalo celkovou a pravdivou souvislost věcí, znamenalo by to, že filosofie je na něm plně závislá a nezůstává jí žádný další prostor pro krok k odhalování idejí věcí. Umělecké dílo by získalo svébytnost i v noetickém smyslu a filosofie by se stala zbytečnou. Proto Benjamin v prvním kroku ruší svébytnost uměleckého díla: každý umělecký výtvor náleží do světa, v němž vznikl, a jestliže se vůči světu jeví jako svébytný, tj. s vlastní souvislostí na světě nezávislou, je to pouhé *zdání*. Kriticky rozpoznat toto zdání je – v druhém kroku – povinností filosofie. I pro filosofii platí, že je zprvu zaměřena na svébytnou podobu uměleckého díla. Jinou možnost počátečně ani nemá, neboť umělecká díla jsou možná pouze jako svébytné útvary, které jsou teprve plynutím času vystaveny postupnému odcizení a s ním umožněnému odstupu pozorovatelů. Tento odstup, vynětí díla z aktuální, důvěrně známé souvislosti světa, pak dovoluje kritický obrat k uměleckému dílu. Filosofie v kritické formě proniká zdánlivou svébytností uměleckého

díla ke znázornění skutečných vztahů a souvislostí, jež utvářejí jeho pravdivost.

Kritický průnik filosofie za jevovou podobu uměleckého díla jako příklad filosofického pronikání za zdánlivou autonomii věcí k jejich pro Benjamina pravdivé jednotě v celkové souvislosti má poněkud mystický charakter. V době konstituování frankfurtské školy se tento rys Benjaminova myšlení stal sporným bodem pro jeho akceptování v okruhu stoupenců ještě výrazně marxisticky orientované kritické teorie. Námitky proti němu měl Adorno, jež rušila nepřítomnost dialektiky v Benjaminově filosofii, a Benjaminův přítel B. Brecht ho zavrhl jako vůbec nemarxistické. Pod vlivem těchto kritik, jakož i inspirovan vlastními dějinně filosofickými úvahami, přiklonil se Benjamin ke studiu marxismu. Zřejmě nejvýznamnějším filosofickým výsledkem tohoto příklonu je studie *Umělecké dílo ve věku jeho technické reprodukovatelnosti* (*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1936), jež je pozoruhodná i tím, že je dodnes citována v polemikách o estetizaci moderny a v diskusích o mediální realitě a jejím vlivu na utváření obrazu přirozeného světa. Benjamin v ní opustil svůj názor o nutnosti časové prodlevy mezi vznikem uměleckého díla a jeho kritikou, která umožňuje proniknout za zdání jeho svébytnosti. Ve věku vyspělého kapitalismu se umělecké formy znázornění mění jak pomocí nových technik, tak i v důsledku proměny umění ve zboží. Zbožní charakter uměleckých děl je klade do vztahu konkurence k jiným druhům zboží, a ten opět je opět nutí, aby obstála na trhu zboží. Protože musejí zajistit své místo na trhu, ztrácejí umělecká díla svou auru. Zákon nabídky a poptávky vede k masové produkci zboží zvaného umění, jež tak pozbývá kulturní hodnotu (*Kulturwert*) a soustřeďuje se na hodnotu vlastní výstavnosti (*Ausstellungswert*).

Negativní vliv pravidel kapitalistické společnosti se projevuje rovněž v oblasti technického zhotovování umění. Především dvě nové formy, fotografie a film, radikalizují proces ztráty umělecké aury. Pokud první fotografie zobrazovaly portréty konkrétních lidí, uchovávaly si jistý auratický zbytek. Po nástupu filmu, pohyblivých stínových obrázků bez vztahu ke světu, se však ztratil i ten; filmy nejsou svébytné umělecké útvary, u nichž by bylo zapotřebí posečkat s kritickým vhladem do jejich výpovědi, nýbrž prvoplánově vypovídajícími souhrny zaznamenaných a trvale zařizovaných momentů dění. Skutečnost, že filmové obrázky jsou vyjmuty z celku světa a propojeny v určitou montáž, sama vytváří novou překvapivou konstelaci souvislostí věcí, jejíž konstituování má být záležitostí filoso-

Umělecké dílo

Film a filosofie

fie. Film tak přivádí filosofii do situace, kdy může již jen pojmově vyjadřovat kritickou funkci filmu, aniž by, navzdory zřejmému sociálnímu a politickému manipulativnímu působení, existovala možnost film filosoficky prohlédnout. Manipulativní rizika filmu jsou, vedle vystředání kontemplativní recepce uměleckého díla jednotlivcem rozptýlenou masovou apercepcí (*zerstreute Apperzeption*), spojena s estetizací politiky (*Ästhetisierung der Politik*) ve fašistických systémech a s politizací umění (*Politisierung der Kunst*) v komunismu. Pokud jim filosofie ve své kritické funkci podlehne, bude zanikat; aby se tak nestalo, musí využívat všech zdrojů kritického potenciálu, jež jsou jí k dispozici. Mezi ně jsou zařazeny jak anarchická revolta, tak také soudobá teologie, v současnosti malá a ošklivá (*klein und häßlich*), vybavená však staletou zkušeností odporu proti zlu. Osvojí-li si filosofický kritik tyto nástroje, stane se jeho práce přípravou revoluce, která období kapitalistického úpadku ukončí.

Další vývoj frankfurtské školy ◆ První generace představitelů frankfurtské školy působila na Institutu pro sociální zkoumání do roku 1933, kdy bylo pracoviště po převzetí moci německým fašismem a v souvislosti se židovským původem řady jeho pracovníků uzavřeno. Tím začíná druhá, jakási přechodová etapa ve vývoji frankfurtské školy. Většina jeho pracovníků odešla do emigrace, kde se snažila o udržení kontinuity práce frankfurtské školy. Kupříkladu Horkheimer, který odešel nejprve do Švýcarska, založil v Ženevě spolu s F. Pollockem pobočku Institutu (1934). Podobná pobočka existovala i v Paříži a v Londýně a posléze vzniklo nové středisko, sdružující členy Institutu v emigraci – *International Institute of Social Research* na Kolumbijské univerzitě v New Yorku. Během této druhé fáze se prosadila řada změn rovněž v pozicích a v teoretických akcentech frankfurtské školy:

a) Rozměňuje se a zčásti je též opuštěna původní programová orientace na sociální výzkum. Objevují se důrazy na výzkum alternativ kulturního a sociokulturního vývoje. To je dáno tím, že předmětem kritické analýzy již není pouze kapitalisticky strukturovaná občanská demokracie, jíž byl původně do protikladu stavěn ideál socialistické společnosti. Tématem se stávají totalizující prvky evropské poosvícenské kultury jako celku, tedy zvláště totalizující fungování novověké racionality. Zde již nastupují problémová zaměření, která později shrnou Horkheimer a Adorno v práci *Dialektik der Aufklärung*.

b) Současně s touto změnou v intenci dochází k rozrušení původní vazby na marxismus. Když se kritická teorie stává kritickou teo-

rií novověkého evropanství, přestává být spjatá s prvotně motivujícími prvky Marxových politicko-ekonomických analýz buržoazní společnosti; nadále se totiž nejedná o analýzy dvou politických a hospodářských systémů, nýbrž o analýzu kultury, jež takové systémy plodí.

Konec druhého období dějin frankfurtské školy se zpravidla klade do začátku 50. let. V roce 1950 se Institut für Sozialforschung znovu vrátil do Frankfurtu a tím začíná třetí, zřejmě nejslavnější období vývoje frankfurtské školy. Tehdy dosahuje svého největšího vlivu na rozvoj nejen německé, ale i evropské poválečné filosofie. Nejvýraznější postavení v poválečné frankfurtské škole měli zprvu Horkheimer a Adorno, kteří také byli řediteli Institutu pro sociální zkoumání a zároveň profesory na univerzitě ve Frankfurtu. Pod jejich vedením se ke škole začali hlásit mladší autoři, většinou žáci první generace, kteří postupně vytvořili okruh autorů, známý jako druhá generace frankfurtské školy (Alfred Schmidt, Ludwig von Friedeburg, Oskar Negt, významní soudobí autoři na pomezí filosofie a sociologie Kurt Lenk, Claus Offe, Albrecht Wellmer a samozřejmě od roku 1961 publikující Jürgen Habermas, který zahájil řadu svých publikačních prací s příznačným názvem *Student a politika*, aj.). S jejich nástupem souvisejí další změny v intencích frankfurtské školy. Stále více se prosazuje tendence k analytickým kulturologickým pracím, v nichž nelze jednoznačně rozlišovat mezi sociologickými, filosofickými a vědecko-teoretickými přístupy. Dílčí přístupy víceméně splývají a v tomto mezioborovém zaměření se představitelé frankfurtské školy orientují na výzkumy nejrůznějších typů diskursů kultury.

Společným znakem zůstává kritický vztah k formám novověké racionality, k problému moderního rozumu a zejména k *čistě technicko-racionalistickému pojetí teorie vědy*, tzn. ke scientismu. Negativní vztah k těmto vodítkům moderní civilizace získal přinejmenším dvě základní formy. Poprvé v době studentské revolty v roce 1968 se projevil jako tzv. velké odmítnutí stávajícího stavu společnosti a zároveň levicových i pravicových východisek z tohoto stavu. Mluvčím a představitelem této plné negace byl Herbert Marcuse, který již tehdy namísto klasické orientace na společenský subjekt revoluční změny navrhoval koexistenci různých životních forem ve společnosti. Jeho snahou byla orientace na subverzivní menšiny: na umělce, intelektuály, okrajová společenská seskupení, skupiny neprivilegovaných atd. Tento program mu vynesl obrovskou popula-

– po 2. světové válce

ritu mezi studenty, pro něž a pro pozdější biografickou literaturu se stal filosofem studentských bouří.

Druhá forma se pojí se jménem J. Habermase a konstituje se během 70. let. Je to program tzv. nevynucené komunikace ve společnosti, tedy komunikace osvobozené od tlaků novověké racionality a jejích forem legitimace. Běžněji je znám jako Habermasova *teorie komunikativního jednání*, tj. teorie opoziční vůči ortodoxnímu marxismu stejně jako vůči názoru o potřebě velkého odmítnutí moderní společnosti u stoupenců klasické linie frankfurtské školy, jako byl Marcuse.

Zakladateli a hlavními představiteli frankfurtské školy a její kritické teorie byli Max Horkheimer a Theodor Wiesengrund Adorno. V obou případech se jedná o autory, jejichž vliv trvá i v nejnovější německé filosofii a jejichž ohlas a význam dalece přesáhl hranice Německa. Nový zájem o jejich společné dílo *Dialektik der Aufklärung* a speciálně o Th. W. Adorna, jímž se vyznačuje soudobý, tzv. postmoderní obrat ve filosofii, není náhodný. Poukazuje na to, že dílo obou filosofů stojí u kořenů postmoderní změny a že důrazy, které položili zvláště na analýzu forem moderní racionality a na způsoby instrumentalizace člověka v moderně, které se z těchto forem odvíjejí, stejně jako některé jejich metodologické postupy jsou plně rozvíjeny teprve dnes, poté, co byla pro jejich rozptýlené a do různých kontextů zasazené podněty nalezena souhrnná jména (metanarativita, velká vyprávění, konec subjektu apod.), jež umožnila pokračovat v nových směrech.

Max Horkheimer ◆ Max Horkheimer (1895-1973) se narodil v Zuffenhausenu ve Stuttgartu jako syn textilního továrníka. Relativně konzervativní prostředí židovské rodiny očekávalo, že syn převezme otcovu živnost; když se tak roku 1914 stalo, neměla Horkheimerova podnikatelská aktivita dlouhého trvání a mimo jiné i pro své sociální citění se brzy rozhodl pro jinou životní dráhu. Po maturitě roku 1919 studoval v letech 1919-1922 filosofii, psychologii a ekonomii; do roku 1920 setrval v Mnichově a poté odešel spolu s F. Pollockem do Frankfurtu. Jeho učitelem byl Hans Cornelius, sám žák E. Macha, u něž roku 1922 promoval. Horkheimerův zájem se soustřeďoval na klasický německý idealismus a speciálně na I. Kanta, jehož *Kritikám* byla zasvěcena jak jeho disertační, tak i habilitační práce (habilitoval se roku 1925 prací *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*). Po krátkém asistentním působení u H. Cornelia pracoval v letech 1926-

1930 jako soukromý docent na univerzitě ve Frankfurtu, kde se také roku 1930 stal ředitelem Institutu pro sociální zkoumání. Mezi léty 1933-1949 žil v emigraci (Švýcarsko, Francie, USA). Kromě organizační práce na Kolumbijské univerzitě v New Yorku byl také vydavatelem významného časopisu *Zeitschrift für Sozialforschung* (*Časopis pro sociální zkoumání*, 1932-1941; po válce nebylo vydávání časopisu obnoveno, namísto něj vycházely *Beiträge zur Soziologie* [*Příspěvky k sociologii*]), jež byl ústředním publikačním médiem stoupců kritické teorie a v němž se konkretizoval celkový interdisciplinární program výzkumu moderní společnosti. V něm byla publikována i Horkheimerova pro kritickou teorii programová stať *Tradiční a kritická teorie* (*Traditionelle und kritische Theorie*, 1937). Po návratu do Evropy byl Horkheimer od roku 1950 ředitelem znovuobnoveného Institutu pro sociální zkoumání, kromě toho též v letech 1951-1953 rektorem univerzity ve Frankfurtu. Roku 1960 byl emeritován a poté žil v Montagnole ve Švýcarsku; zemřel roku 1973 v Norimberku.

Horkheimerovo dílo bylo a je široce recipováno. Vedle přímého vlivu na další generace představitelů frankfurtské školy se promítlo do utváření současné podoby německé filosofie především svými otázkami na roli filosofie v moderním světě, na pojem času filosofie a na možnost měřítek rozumovosti soudobých společností. Do jeho, mezitím v *Sebraných spisech* (*Gesammelte Schriften*, vyd. A. SCHMIDT, od 1985) soustředěné filosofie poskytuje vhled řada titulů sekundární literatury; vedle starších prací (např. W. POST, *Kritische Theorie und metaphysisches Pessimismus. Zum Spätwerk M. Horkheimers*, 1971) si pozornost zasluhují zvláště speciální monografie CARLA-FRIEDRICH Geyera *Max Horkheimer und Theodor W. Adorno* (1982) a sborník studií vydaný A. SCHMIDTEM a N. ALT-WICKEREM *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung* (1986).

Dílo:

- *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, 1925
- *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930
- *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, 1934 (pod pseudonymem HEINRICH REGIUS)
- *Eclipse of Reason*, 1947 (něm. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1967)
- *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947 (spoluautor TH. W. ADORNO)



- (vyd.), *Studies in Prejudice*, 1949
- *Kritische Theorie. Eine Dokumentation I-II*, 1968 (vyd. A. SCHMIDT)
- *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, 1972 (vyd. W. BREDE)

**Kritika
přítomnosti**

Horkheimerovy filosofické názory jsou podřízeny tezi, že hlavní úkol filosofie spočívá v kritice aktuálního společenského bytí, v kritice přítomnosti. Tato kritika měla být formulována do podoby ucelené teorie, která by vznikla na základě spolupráce řady sociálněvědných disciplín jako *teorie historického průběhu současné epochy*. Jejím cílem bylo poznat a pojmově vyjádřit síly, které působí za chaotickým povrchem událostí, a to prostřednictvím filosofického výkladu osudu lidstva, tj. jeho kolektivního osudu, společenského života a jeho objektivací, jako jsou stát, hospodářství, právo, náboženství, věda. Horkheimer byl původně ovlivněn marxismem, v návaznosti na kritickou analýzu ideologického obsahu a funkcí sociálních teorií ho opustil a přiklonil se k liberálním stanoviskům. I když dále užíval kategorie Marxova historického materialismu, chápal je pouze jako instrukce k dalším výzkumům. Ty ho vedly ke kritické analýze historické geneze a funkcí teorií, jimiž moderní společnost zdůvodňuje samu sebe, tzn. ke kritice ideologického a ideologicky legitimujícího obsahu teorií moderní společnosti. Měřítka této kritiky odpovídají prvkům, s nimiž se později setkáváme ve filosofické diskusi o vyčerpanosti paradigmat moderny a zlomu k postmoderní společnosti: jsou to krizové momenty civilizace na prahu technologického věku, jako je nsvoboda, podléhání institucionálním tlakům, autoritářství byrokratických společenských institucí, nadvláda instrumentálního, logikou ovládnutí řízeného rozumu.

Důvody, které Horkheimera k těmto analýzám přivedly, se koncentrují kolem myšlenky, že závislost člověka jako individua na moderní společnosti, jež se legitimuje svým zdánlivě racionálním uspořádáním, funkčností institucí a ovládnutím přírody ve prospěch člověka, produkuje nové, složité strukturované *mocenské poměry*, které jsou pro jednotlivce neproniknutelné. Člověk se v nich ztrácí, podléhá jim a vzdor zdánlivé svobodě je stále nsvobodnější, protože je řízen instrumentálním rozumem. Vedle toho je druhým důvodem obava o samu filosofii, neboť ta, tím že trvá na ideách svobody, pravdy a smíru mezi lidmi i mezi člověkem a přírodou, je stále vzdálenější skutečné společenské praxi a mění se v jakýsi nenaplnitelný sen o svobodné společnosti.

Kritická teorie měla svůj hlavní úkol právě v tom, poznat v přítomnosti historické příčiny a podmínky oslabení individua a oslabení praktických funkcí filosofie a pomoci je odstranit. V tomto smyslu je kritická teorie kontrastní termín k dosavadní, tradiční teorii. Stávající teorie, které jsou charakteristické pro vědy přírodní i duchovní, orientované na postupy přírodovědy, jsou systémy vět, v nichž jsou některé věty formulovány natolik obecně, aby umožnily odvozování dalších vět. Kromě toho tyto obecné věty poskytují pravidla utváření a dalšího kombinování vyvozovaných vět. Podstatné na tradičních teoriích je to, jakou *funkci* plní. Horkheimer se domnívá, že jejich základní funkcí je vytvářet souvislosti mezi fakty a v rámci těchto souvislostí s fakty nakládat. Obecnost teoretických vět však způsobuje, že do dosahu možného nakládání se dostávají nejen již objevená fakta, nýbrž i všechna fakta podobná objeveným, tzn. i ta, jež teprve mohou být objevena. Tradiční teorie se tak mění ve svého druhu prognózy, které skýtají orientaci ohledně budoucího nakládání s fakty bez ohledu na to, jaká tato fakta budou. Platí pro ně, že odhalují souvislosti mezi fakty a zpřístupňují tak nová, dosud neznámá fakta, samy jako systémy vět jsou však do této souvislosti uzavřeny. Nemohou z ní vystoupit, aniž by nezrušily samy sebe; tím Horkheimer vysvětluje, jak jsou v dějinách myšlení jedny teorie nahrazovány druhými – záměnou celkové souvislosti, v níž teorie stojí. Z toho pak současně plyne, že tradiční teorie nemohou reflektovat svou vlastní společenskou roli. Aby tak mohly učinit, musely by vystoupit ze své souvislosti, a to by znamenalo jejich záměnu novou teorií. Tradiční teorie tak nejsou s to klást otázku po vlastní roli, nejsou schopny vnitřní reflexe, a proto se rovněž nemohou ptát, zda jimi vytvořené souvislosti mezi fakty jsou rozumné. Fakta a jejich souvislosti musejí být pojímány jako produkt obecné společenské praxe, samu tuto praxi ale nemohou prozřít a skutečnosti, jež z ní vzcházejí, akceptují jako předem dané.

Společenská fakta, stejně jako utváření souvislostí mezi nimi, však lze chápat jako vyhovující či nevyhovující požadavku rozumnosti. Zkoumat společenskou praxi co do její rozumnosti nebo nerozumnosti je dle Horkheimera úkolem právě kritické teorie. Její základní odlišnost vůči tradičním teoriím nespočívá v tom, že by byla jejich prostou alternativou, nýbrž v tom, že svým předmětem činí společenskou souvislost, v níž tradiční teorie vznikají a působí, a v jejím rámci pak může zkoumat i jejich podmíněnost a omezenost. Podle Horkheimera tak kritická teorie přejímá úkol, který vždy spočíval na filosofii, a je tak nositelkou filosofického dědictví. Nado

**Tradiční
a kritická
teorie**

**Kritérium
rozumnosti**

však ještě akcentuje ekonomickou a sociálně-ekonomickou problematiku. Protože se zabývá otázkou společenské produkce (produkci fakt a jejich souvislostí), je v širším smyslu rovněž kritikou ekonomie, jež odhaluje nerozumnost kapitalistického hospodářského způsobu a klade mu do protikladu jiný možný rozumnější výrobní způsob. Jako kritika je tak tato teorie současně praktickou teorií, jejímž cílem je změna celku společnosti. Ačkoli Horkheimer zapracoval do nástinu kritické teorie Marxovu analýzu kapitalistického hospodářství, ve vymezení kritické teorie jako teorie společenské praxe se s marxismem rozchází v tom ohledu, že nespecifikuje ani cíl společenské změny, ani její nositele. Právě proto, že kritická teorie usiluje o změnu celku, nelze dle Horkheimera pomocí prostředků, jež jsou vázány na stávající společnost, vymezit nějaký určitý cíl, jehož by mělo být změnou dosaženo. Stejně není možné stanovit, která společenská skupina má změnu uskutečňovat, neboť všechny společenské skupiny a třídy zapadají do celku, jenž má být změněn. Kritická teorie proto nepracuje s žádnou konkrétní politickou perspektivou.

Specifická nedisponovatelnost kritické teorie, daná tímto vymezením, jí vtiskla značné rysy utopismu. Celoživotní, byť různě korigované úsilí v tomto směru přineslo také Horkheimerovi zklamání a v důsledku i rezignaci na myšlenku možnosti svobodné společnosti. V celku paradoxně se Horkheimer na sklonku života přiklonil na pozici negativní teologie. Nadále sice odmítal jakékoli afirmativní náboženské stanovisko, ale lidskou svobodu a ideu svobodné společnosti začal vymezovat jako něco transcendentálně zakotveného, pozitivně neuchopitelného, jako touhu, která člověka vede a řídí, protože se týká toho, co je zcela odlišné od jím prožívané skutečnosti. (Ke kritické teorii náboženství, zastávané frankfurtskou školou, srov. RUDOLF J. SIEBERT, *The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School*, Berlin 1985.)



Vzestup a pád individua

(in: M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a/M. 1967, s. 124-127)

[...] Krize rozumu se manifestuje v krizi individua, v jehož působící síle se vyvinul rozum. Iluze, kterou tradiční filosofie chovala o individuu a o rozumu – iluze jejich věčnosti –, má blízko k zániku. Individuum pojalo rozum výlučně jako nástroj Já. Nyní se mu dostává zkušenosti s odvrácenou stranou svého sebezbožštění. Stroj odvrhl pilota; slepě se řítí prostorem. V okamžiku svého naplnění se rozum stal iracionálním a hlou-

pým. Tématem této doby je sebezachování, zatímco neexistuje vůbec žádné Já, jež by bylo možno zachovat. Vzhledem k této situaci je na místě reflektovat pojem individua.

Mluvíme-li o individuu jako historické kategorii, nemíníme pouze časoprostorovou a smyslovou existenci zvláštního článku lidského rodu, nýbrž nadto, že jeho vlastní individualitě jako vědomé lidské bytosti náleží poznání jeho identity. Toto uchopování identity Já není u všech osob stejné. U dospělých je určeno jasněji než u dětí, jež se teprve musejí učit mluvit o sobě jako o Já – nejelementárnější potvrzení identity. Totéž je slabší u primitivního než u civilizovaného člověka; domorodec, který byl teprve před nedávnem vystaven dynamice západní civilizace, vskutku velmi často jeví nejistotu ohledně své identity. Tím, že žije v požitcích i v odříkavosti okamžiku, si jen nejasně uvědomuje, že se musí jako individuum připravit na střety s náhodami zítřka. Tato zaostalost – což ani není zapotřebí říkat – zčásti vysvětluje obecný názor, že tito lidé jsou líní nebo lháři –, námitka, jež při obviněních předpokládá právě smysl pro identitu, jehož se jim nedostává. Tyto vlastnosti, které se v extrémní formě vyskytují u utlačovaných národů stejně jako u negrů, se manifestují též jako tendence osob z utlačovaných sociálních tříd, jimž chybí ekonomická základna zděděného vlastnictví. Tak třeba mezi chudým bílým obyvatelstvem amerického Jihu nalézáme zakrnělou individualitu. Kdyby tito nejchudší lidé nebyli vedeni k tomu, aby napodobovali sobě nadřazenou vrstvu, musela by se jim řvavá reklama nebo vychovatelské apely, které je nabádají, aby kultivovali svou osobnost, nevyhnutelně jevit jako blahosklonnost, ne-li přímo jako pokrytectví – jako snaha uchláchnout se ve stavu klamně spokojenosti.

Individualita předpokládá dobrovolnou obět bezprostředního uspokojení ve prospěch jistoty materiálního a duchovního zachování vlastní existence. Jsou-li cesty k takovému životu zahrazeny, má člověk málo důvodů k tomu, aby si odříkal momentální radosti. V důsledku toho je individualita u mas mnohem méně integrovaná a trvalá než u takzvané elity. Ovšem, elita byla vždy více nárokována požadavkem strategie získat a udržet si moc. Společenská moc je dnes více než kdykoli jindy zprostředkována mocí nad věcmi. Čím intenzivnější je zájem individua o moc nad věcmi, tím více ho budou věci ovládat, tím více bude postrádat skutečné individuální rysy, tím více se bude jeho duch měnit v automat formalizovaného rozumu.

Dějiny individua, dokonce i ve starém Řecku, jež nejen přineslo pojem individuality, ale též poskytlo vzory pro západní kulturu, jsou ještě nepopsány. Modelem vznikajícího individua je řecký hrdina. Směle a pln sebedůvěry triumfuje v boji o přežití a emancipuje se od tradice stejně jako od kmene. Pro historika, jako byl Jacob Burckhardt, je takový hrdina ztělesněním bezuzdného a naivního egoismu. Zatímco však jeho meze

neznající Já vyznačuje ducha nadvlády a zostřuje antagonismus mezi individuem a společenstvím s jeho mravy, má hrdina sám nejasno o povaze konfliktu mezi svým já a světem, a proto se stává obětí všemožných intrik. Jeho hrůzostrašné činy nepramení z nějakého osobnostně motivovaného rysu jako zlovůle nebo násilnost, nýbrž spíše z přání pomstít zločin nebo odvrátit prokletí. Pojem hrdinství je neoddelitelný od pojmu oběti. Tragický hrdina má svůj původ v konfliktu mezi kmenem a jeho členy, konfliktu, v němž individuum vždy prohrává. Lze říci, že život hrdiny není tolik manifestací individuality, jako předehrou k jejímu zrození, k němuž dochází spojením sebezachování a sebeobětování. Jediný z homerovských hrdinů, u něhož je nám nápadné, že má individualitu a vládne vlastními rozhodnutími, je Odysseus, a ten je příliš lstivý, než aby se jevil vpravdě heroicky.

K rozkvětu typicky řeckého individua dochází ve věku *polis* čili městského státu s vytvářením třídy měšťanů. V athénské ideologii byl stát vůči jeho občanům tím prvním a nejvyšším. Avšak tato převaha *polis* spíše ulehčila vzestup individua, než že by mu bránila: způsobilo to vyrovnání mezi státem a jeho příslušníky, mezi individuální svobodou a společným blahobytem, které není nikde vylíčeno výmluvněji než v pohřební řeči Periklově. V jednom slavném odstavci *Politiky* popisuje Aristotelés (*Politika* VII, 7, 1327b) řeckého občana jako typ individua, který, nadán současně odvahou Evropana a inteligencí Asiata, to značí schopností sebezachování spojenou s reflexí, získal schopnost ovládat jiné, aniž by ztrácel vlastní svobodu. Helénský lid, praví, by mohl vládnout všem národům, kdyby byly spojeny do jednoho státu. Opakovaně bylo dosahováno podobného vyrovnání psychických sil, když městská kultura prožívala vrchol svého rozkvětu, například ve Florencii patnáctého století. Osudy individua byly vždy spojeny s vývojem městské společnosti. Obyvatel města je individuum *par excellence*. Velcí individualisté, kteří byli kritiky městského života, jako Rousseau a Tolstoj, měli své duchovní kořeny v tradici měst; Thoreauův útěk do lesů byl více myšlenkou milovníka řecké *polis* než rolníka. V těchto mužích byl individualistický děs z civilizace živěn jejími plody. Antagonismus mezi individualitou a jejími ekonomickými a sociálními existenčními podmínkami, jak je vyjadřován těmito autory, je podstatným prvkem individuality samotné. Dnes je tento antagonismus potlačován ve vědomí individua přáním přizpůsobit se realitě. Tento proces je symptomatický pro současnou krizi individua, která pak opět reflektuje rozpad tradiční ideje státu, jež vládla západním dějinám po pětadvacet století. [...]

Th. W. ♦ Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969)
Adorno byl nejen filosof a sociolog, ale též známý hudební vědec. Dispozi-

ce k této druhé Adornově specializaci byly rodinného původu; narodil se ve Frankfurtu nad Mohanem jako syn velkoobchodníka s vínem Oscara Wiesengrunda, avšak hudební talent zdědil po matce Marii Calvelli-Adorno della Piana, úspěšné zpěvačce. Maturoval již v sedmnácti letech roku 1920 a zapsal se na univerzitě ve Frankfurtu ke studiu filosofie, hudební vědy, psychologie a sociologie. Ve filosofii promoval stejně jako Horkheimer u H. Cornelia roku 1924 prací *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Ovlivněn však nebyl Husserlem, nýbrž především E. Blochem a Lukácsovým dílem *Teorie románu*. Následující dva roky studoval ve Vídni hru na klavír a kompozici u Albana Berga. Z doby jeho vídeňského pobytu se datují rovněž jeho kontakty s Arnoldem Schönbergem a Antonem von Webernem. Po návratu z Vídně se poměrně intenzivně rozvíjely jeho kontakty s W. Benjamenem, pod jehož vlivem vznikala Adornova práce *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, již se roku 1930 habilitoval u Paula Tillicha (byl to jeho druhý pokus o habilitaci – v roce 1927 stáhl práci *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* pro neshody s novokantovskými východisky H. Cornelia). S nástupem německého fašismu byl Adorno zbaven místa na frankfurtské univerzitě a přesídlil do Berlína, kde se pokoušel pracovat jako hudební kritik, posléze však stejně jako další představitelé frankfurtské školy emigroval. Nejprve žil ve Velké Británii, odkud spolupracoval na vydávání *Časopisu pro sociální zkoumání*. Roku 1938 odešel na Horkheimerovo pozvání do USA, kde vznikly některé z jeho hlavních filosofických prací. V listopadu 1949 se vrátil do Frankfurtu, aby spolu s Horkheimerem vedl Institut pro sociální zkoumání. Roku 1956 byl jmenován řádným profesorem. Na jaře roku 1969 se Adorno dostal v souvislosti se studentským nepokojem do konfliktů se studenty. Jeho přednášky byly bojkotovány a ze strany studentů mu bylo vytýkáno nepochopení situace. Pod vlivem těchto událostí zemřel Adorno během dovolené v létě 1969 ve Vispu ve Švýcarsku.

Adornovo dílo bylo publikováno v letech 1970-1986 ve dvaceti-svazkových *Sebraných spisech (Gesammelte Schriften)*, vyd. R. TIEMANN. Z novější sekundární literatury lze upozornit na práci ROLFA WIGGERHAUSE *Theodor W. Adorno* (1987), ANKE THYENOVÉ *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno* (1989) a ALBRECHTA WELLMERA *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno* (1987).

Literatura

- ☐ Dílo (vedeny jsou pouze filosofické spisy):
- Kierkegaard. *Konstruktion des Ästhetischen*, 1933
 - *Dialektik der Aufklärung*, 1947 (spoluautor M. HORKHEIMER)
 - *The Authoritarian Personality*, 1950 (něm. *Der autoritäre Charakter*, 1968)
 - *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1951
 - *Negative Dialektik*, 1966
 - *Ästhetische Theorie*, 1970 (z pozůstalosti)

Dějiny a negativita Adornova filosofie je charakteristická dějinně filosofickým a společensko-teoretickým zájmem, který je doplněn o myšlenky k teorii poznání. Pokud jde o jeho uchopení dějin a o filosofii dějin, konstatuje Adorno, že dějiny Západu procházejí úpadkem a nacházejí se ve fázi rozkladu. Vrcholí tak dlouhodobější proces, během něžž byl člověk jako individuum vystavován brutálnímu působení anonymních sil, resp. sil skrytých za společenské instituce, které rozložily jeho individuální existenci. Jeho vyvrcholením, avšak vskutku pouze vyvrcholením, podobným špičce ledovce, je fašistické barbarství: to je poslední doklad toho, že všechna filosofická řeč o duchu lidskosti, o humanismu a kulturnosti člověka se demaskovala jako pouhopouhé smetlí, jako odpad, který v reálných poměrech nehraje roli. V těch naopak působí a primátu se ujímá *bezdná negativita*.

Jak ale mohly dějiny Západu dospět do fáze tak bezprostředního ozřejmění negativity? To je otázka, kterou Adorno klade spolu s Horkheimerem v *Dialektice osvícenství*. Zde stejně jako Marx vychází z premisy, že lidské dějiny jsou dějinami ovládnutí světa člověkem, ovšem formy a způsoby tohoto ovládnutí neplynou z momentálních forem vlastnických vztahů a výrobního způsobu. Adorno je odvozuje ze specifických charakteristik *myšlení o skutečnosti*: myšlení je hlavní *orgán nadvlády, ovládnutí*. Člověk jako subjekt ovládá přírodu prostřednictvím rozumu, tj. prostřednictvím *pojmu*. Tím, že dává jména, vymaňuje jednotlivé objekty z přírody a rozhoduje o jejich použitelnosti ke svým účelům; dává tím vlastně jméno své *moci* nad přírodou. Zároveň tím také vymezuje a zpřesňuje své místo ve skutečnosti.

Dějiny moci Principem všech vztahů, a to i vztahu člověka k sobě samému, se tak stává moc. Tento proces je ale dialektický – tak jako dialekticky odvrácenou stranou ovládnutí přírody je rozklad a zničení přirozeného životního prostředí, platí člověk za zvětšování své moci tím, že se mu stále více odcizuje to, nad čím má moc. Dějiny jako cesta

k moci, cesta k triumfu subjektu nad objektem, jsou stále doprovázeny nebezpečím ztráty sebe sama, rizikem sebeodcizení. Jejich počátek nacházejí Adorno s Horkheimerem už v mýtu, v mytickém pokusu o zvládnutí světa. Život mytopoetických kultur chápou jako život v předdějinném stadiu (*Vorvergangenheit*). Vyznačuje ho, navzdory rozšířeným názorům, počínající nesoulad mezi člověkem a přírodou, jenž získává podobu prvních pokusů o ovládnutí přírody. Příroda je sice ještě oživena duchy a demony, avšak společenství již rozvíjejí magické a obětní praktiky, jimiž nad ní chtějí získat nadvládu.

Mytická narativita jako prvotní, zárodečná forma pojmové řeči k tomu skýtá možnost rozčleněním zprvu bezprostřední zkušenosti s přírodou do různých nespojitých jevů, které jsou vyjímány z celku přírody formou abstraktních termínů. Samo ovládnutí přírody pak postupuje mimetickými akty, jež Adorno s Horkheimerem označují jako vítězství pomocí přizpůsobení (*Sieg durch Anpassung*): duchové a demoni jsou ovládnutí úkony kmenového šamana, který se přizpůsobuje jejich podstatě a s její znalostí je odstrašuje, nebo naopak přivolává.

Avšak pravým počátkem mocenského ovládnutí přírody a člověka je *osvícenství*, jež je pro Adorna a Horkheimera totožné s rozvinutou a zdokonalenou *mimesis*. Osvícenství není toliko vláda rozumu, nýbrž také *sebevědomá* vláda rozumu, v níž útlak sebe sama vystupuje jako pokrok. Právě osvícenský rozum subsumuje všechnu přirozenou mnohost, mnohovrstevnatost a mnohoznačnost skutečnosti pod *logické pojmy*, pod *logická zobecnění*. V Adornově výkladu to znamená, že skutečnost *pojmově rozčleňuje, kategorizuje*, a tím ji činí vypočitatelnou a také *ovladatelnou*. Osvícenství v nás žije a žije v moderní filosofii tak, jako v člověku žije snaha ovládat, zmocňovat se, získávat svou neidentickou identitu ovládnutím. Současnou podobou filosofického osvícenství, které se stalo mocí, je pro Adorna a Horkheimera pozitivismus, pohrdlivě označovaný jako *“mýtus toho, co fakticky je”* (*Mythos dessen, was der Fall ist*).

Pojmové myšlení je tedy v principu totožné se znásilněním skutečnosti. Subjekt, který pojmově uchopuje skutečnost, užívá obecných pojmů, jež ruší jedinečnost vyjadřovaných objektů, vzájemně je identifikuje a tvoří z nich celek, *totalitu*. Prvky a jevy skutečnosti se stávají navzájem srovnatelnými, komensurabilními, zaměnitelnými: jako na nějakém velkém tržišti, kde probíhá směna statků podle abstraktní tržní hodnoty, směňují se, a tak identifikují též *principiálně neidentické* jednotliviny, lidé, lidské výkony, projevy lidské

Požadavek zachování identity

tvůrčivosti. Ekvivalenční myšlení, typické pro moderní společnost, vede ke vzniku chybné identity obecného a zvláštního, která je pak základem funkční souvislosti společnosti.

V *Negativní dialektice (Negative Dialektik)* Adorno zdůrazňuje, že je to právě společnost jako totalita, jež prostřednictvím univerzální nadvlády směny, ekvivalence, nivelizujícího principu směnné hodnoty likviduje samotnou *subjektivitu člověka*: apriorně zabraňuje subjektu, aby byl subjektem, snižuje subjektivitu k pouhému zaměnitelnému a směnitelnému objektu. Tím dokládá, že obecný princip osvícenské novověké kultury, která o sobě tvrdí, že zakládá nadvládu subjektu, je nepravdivý. To, co je skutečné, není pravdivé, jak se domníval Hegel, ale naopak, skutečné je nepravdivé: je-li vůbec možné to, co je pravdivé, musí to být nejprve vytvořeno.

Cestou k pravdivému je pro Adorna zachování a udržení zbytků neidentity objektu, jejich zachování ve filosofické dialektice, která je *konsekventním vědomím neidentity*. Adorno zde zřetelně mluví o požadavku, jenž v pozdější filosofii, označované za postmoderní, získává podobu vědomí diferentního a zachování jinakosti jiného. V *Negativní dialektice* je takový požadavek formulován prostřednictvím dvou postulátů, a to *upřednostněním objektu před subjektem a odmítnutím systémového myšlení*.

Smyslem prvního postulátu je zachovat neidentitu objektu. Ve vztahu mezi subjektem a objektem měl doposud vždy přednost subjekt, nyní by se měl tento poměr obrátit. Důvod pro to vymezuje Adorno tak, že subjekt, aby se mohl stát subjektem, vždy potřebuje zprostředkování objektu; zničí-li jeho neidentitu, tzn. totalizuje-li skutečnost, zavírá si cestu sám k sobě.

Odmítnutí systémového myšlení znamená u Adorna zjištění, že společnost, která je společenskou totalitou systému rozporů, není explikovatelná prostřednictvím uzavřené, harmonické syntézy. Její výklad musí zůstat principiálně neuzavřený, protože každá uzavřená syntéza vede jen k ideové konstrukci či přímo k ideologickému podvodu. Takovým antisystémovým výkladem má být právě *negativní dialektika*, jejíž neideologický charakter podle Adorna koriguje formy myšlení i samotné společenské potřeby, které vedou dnešní společnost k neodvratnému zániku. Kritika filosofického osvícenství tak vrcholí momentem, který později jako jeden ze svých zásadních impulsů přejala postmoderní filosofie: *odmítnutím myšlení celku a oživením požadavků jedinečného, diferentního*. To je úkol filosofie a zároveň i její zbraň proti krizovým, k zániku vedoucím tendencím moderní společnosti. Adorno k tomu říká: *“Zbavit pojem*

jeho kouzelné moci je protijed filosofie. Zamezuje jejímu zbytnění: ať se sama bude chtít stát absolutní” (Negative Dialektik, s. 22).

Samostatnou kapitolou Adornovy filosofie je jeho *estetická teorie*, která v souvislosti se současnou diskusí o estetické moderně a estetizované postmoderně náleží mezi nejvíc reaktualizované současnosti jeho myšlení. Umění podle Adorna nelze definovat; vzniká v dějinně proměnlivé konstelaci nejrůznějších momentů a vzpírá se umělemu, definičnímu sjednocení. Jednota umění se však zakládá v něčem jiném. Každé umělecké dílo je podle Adorna skladbou materiálních (barvy, dřevo, kov, slova apod.) a ideálních (inspirace, myšlenka) složek v jednotu. Sílu, která takovou skladbu v uměleckém díle utváří, nazývá Adorno racionalita. Každé umělecké dílo je tedy výsledkem racionální konstrukce, jíž vzniká jako harmonický, rozumový útvar. Racionalita v umění se však natolik radikalizovala, že recipienti uměleckého díla nejsou s to sledovat jeho plný význam. To je způsobeno tím, že vyhrocená racionalita uměleckého díla vyjevuje, co je působením účelové instrumentální formy racionality v každodenním individuálním a společenském životě potlačeno. V nemožnosti přesně stanovit místo jednotlivých složek uměleckého díla, vytvářejících jeho jednotu, a proto v nemožnosti si umělecké dílo plně podmanit se totiž ukazuje, že umělecká díla zastupují původní neidentitu, jež je pro Adorna totožná s počátečním stavem člověka a ještě nepodmaněné, rozumově neovládnuté přírody. V umění se vrací *mimesis*, nikoli však jako protomagický akt ovládnutí. Umělecké zastupování prvotní neovládnuté přírody vysvobozuje vztah k přírodě z mocenských vztahů a mimeticky člověka vrací k původní zkušenosti jeho spjatosti s přírodou (*Naturhaftigkeit*). Znovuobjevení vlastní přirozenosti uměním vytváří osvobodivý potenciál umění; otevírá člověku perspektivu na jeho vzájemnost s přírodním prostředím a anticipuje možnost smíření s ním (*antepiziert etwas von der Versöhnung mit ihr*).

Umění je tak proniknuto emancipační, osvobodivou intencí, která se dle Adorna projevuje ve dvou formách: jako emancipace subjektu od tlaků, které vznikají při jeho suverénním ovládnutí přírody, a jako emancipace přírody z *proklatého vztahu svébytnosti přírody a suverenity subjektu (aus dem verruchten Zusammenhang von Naturwüchsigkeit und subjektiver Suveränität)*. To tvoří podstatu umění, jež však zůstává stále nedisponovatelná, nepoměřitelná, nevyložitelná. Uměleckost uměleckého díla tvoří jeho nevyložitelnost; umění je hádankou (*Rätsel*) a chtít vyřešit tuto hádanku je stejné, jako uvést důvod její neřešitelnosti. Naopak v nedisponovatelnosti

Estetická
teorie

Estetika
vznešeného?

uměleckého díla je to, co je na něm neodmyslitelně individuální a neidentické a co se klade do protikladu k nepravdě racionálního ovládnutí přírody, pochopitelné jako jeho pravda. Pravdivost uměleckého díla však v něm není prostě přítomná jako jeho podstata či základ, jež by bylo možné odkrýt pronikáním do nitra uměleckého díla za jevovou formou. Jeho pravdivost se pouze vyjevuje, a to tehdy, když individualita a neidentita uměleckého díla uniká pojmovému vyjádření. Filosofie, která pracuje s pojmy, jež jsou s to dovést ji vždy jenom k nezahalenému (*das Unverhüllte*), nikoli však k pravdivému (*das Wahre*), proto nikdy nemůže být teorií estetická. Na to neaspíruje ani Adornova estetická teorie, která se vpsledku omezuje na to, být teorií estetické zkušenosti s vědomím nepřiměřenosti každé teorie vůči estetickému. Tvrzení jednoho z představitelů diskuse o postmoderní estetizaci, Wolfganga Welsche, že Adornova estetická teorie je implicitní estetikou vznešeného (*das Erhabene*), v tom může zřejmě mít dobrý základ. (Srv. W. WELSCH, *Adornos Ästhetik: Eine implizite Ästhetik des Erhabenen*, in: *Ästhetisches Denken*, 1990, s. 114-156; slovensky in: TÝŽ, *Estetické myslenie*, Bratislava 1993, s. 84-114.)

K dialektice identity

(in: TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a/M. 1966, s. 146-149)

[...] V procesu demytologizace musí být pozitivita negována až po instrumentální rozum, který demytologizaci obstarává. Idea smíření zabírá jeho pozitivnímu kladení v pojmu. Přesto kritika idealismu nemůže zastřít, jaké nahlédnutí již konstrukce z pojmu získala a kolik energie si osvojilo vedení pojmu z metody. Pouze to překračuje okřesek idealismu, co ještě zůstává připsáno jeho figuře, co ho jako idealismus odhaluje v následování jeho vlastního deduktivního procesu, co nejdříveji demonstruje ústřední pojem totality jeho rozštěpenosti, nepravdivosti. Čistá identita je tím, co je kladeno subjektem, a potud je tím, co nastává vnějším působením. Kritizovat ji imanentně proto značně paradoxně značí též kritizovat ji zvnějšku. Subjekt musí napravit na neidentitě, čeho se na ní dopustil. Právě proto je osvobozen od zdání svého absolutního bytí pro sebe (*Für-sich-sein*). Ze svého hlediska je produktem identifikujícího myšlení, jež čím více devaluje nějakou věc na pouhý příklad svého druhu nebo rodu, tím více se mylně domnívá, že ji má jako takovou bez subjektivního dodatku.

Zatímco myšlení se hrouží do toho, co je zprvu jeho protějškem, do pojmu, a uvědomuje si jeho imanentně antinomický charakter, závisí to

u ideje na něčem, co se nachází vně tohoto rozporu. Protiklad myšlení k tomu, co je vůči němu heterogenní, se reprodukuje v myšlení samotném jako jeho imanentní rozpor. Reciproká kritika obecného a zvláštního, identifikační akty, které rozhodují o tom, zda pojem věrně odráží to, co je v něm shrnuto, a zda to, co je zvláštní, naplní svůj pojem, jsou médiem myšlení neidentity zvláštního a pojmu. A nikoli myšlení samotného. Má-li se lidstvo zbavit tlaku, jenž na ně reálně působí v podobě identifikace, musí současně dosáhnout identity se svým pojmem. Na tom se podílejí všechny relevantní kategorie. Princip směny, redukce lidské práce na abstraktní obecný pojem průměrné pracovní doby, je nedělitelně spjat s principem identifikace. Ten má ve směně svůj společenský model a nebyl by ničím bez něho; skrze něj se neidentické jednotliviny a výkony stávají komensurabilními, identickými. Šíření tohoto principu vede celý svět k identickému, k totalitě. Avšak kdyby byl tento princip abstraktně negován; kdyby byl zvětšován ideál, že už se nemá kvůli větší slávě neredukovatelně kvalitativního přistupovat ke všemu stejné, vytvřily by se stejně výmluvy pro úpadek do starého bezpráví. Neboť ekvivalentní směna trvala od pradávna právě v tom, že v jejím jméně bylo směňováno nestejně, že byla apropriována nadhodnota práce. Kdyby byly jednoduše anulovány kategorie měřítek srovnatelnosti, nastoupily by na místo racionality, jež je sice ideologická, přesto však je jakožto zaslíbení vlastní principu směny, bezprostřední přivlastňování, násilí: nahá privilegia monopolů a klik. Kritika směnného principu jako principu identifikujícího myšlení chce, aby se uskutečnil ideál svobodné a spravedlivé směny, dodnes pouhá zástěrka. Toto samotné by transcendovalo směnu. Jestliže ji kritická teorie odhalila jako směnu stejného, a přesto nestejného, pak kritika nestejnosti ve stejnosti míří také na stejnost, při vši skepsi míří na *rancune* (fr. nevraživost) buržoazního egalitářského státu, který netoleruje kvalitativně rozdílné. Kdyby již nebyl žádnému člověku upírán díl jeho živé práce, bylo by tak dosaženo racionální identity a společnost by se dostala nad identifikující myšlení. To se dostává docela blízko k Hegelovi. Demarkační linii vůči němu lze těžko vést na podkladě jednotlivých distinkcí; spíše na podkladě záměru: zda vědomí, teoreticky a též v praktické konsekvenci, je s to potvrdovat identitu jako to poslední, jako absolutní, nebo zda ji zakouší jako univerzální aparát nátlaku, jehož má konečně i zapotřebí, aby se vymklo univerzálnímu tlaku, tak jako svoboda se může stát reálnou jen skrze civilizační tlak, nikoli jako *retour à la nature* (návrat k přírodě). Totalitě je nutno oponovat tím, že bude sama sebou usvědčena z neidentity, již svým vlastním pojmem popírá. Tím se negativní dialektika váže na nejvyšší kategorie filosofie identity jako na své východiště. Do této míry zůstává i ona chybnou, spjatou s logikou identity, dokonce i v tom, proti čemu je zamýšlena. Ospravedlnit se musí ve svém kritickém procesu, který zachycuje ony pojmy, jež

pojednává podle formy, jako by pro ni byly těmi prvními. Druhá věc je, zda myšlení, uzavřené nouzí formy, nevyhnutelně jednomu každému člověku, se principiálně přizpůsobí, aby imanentně vyvrátilo nárok tradiční filosofie na uzavřenou skladbu – nebo zda samo od sebe urguje tuto formu uzavřenosti, intencionálně činí samo ze sebe to nejvyšší. V idealismu byla obsahem vysoce formálního principu identity, na základě jeho vlastní formalizace, afirmace. Nevinně to dodnes dokládá terminologie; jednoduché predikativní výroky se nazývají afirmativní. Jazyková spojka říká, Je to tak, ne jinak; syntéza, kterou zastupuje, oznamuje, že to nemá být jinak: jinak by nebyla dokonána. V každé syntéze pracuje vůle k identitě; jako apriorní, jemu imanentní úloha myšlení se jeví pozitivní a žádoucí: substrát syntézy se díky ní smiřuje s Já, a proto je dobře. Promptně to pak umožňuje morální desiderát, že by se subjekt měl sklonit před tím, co je vůči němu heterogenní, a to díky nahlédnutí, jak mnoho je dotýká věc jeho věcí. Identita je prvotní formou ideologie. Užívá se jako adekvance s věcí, která je v ní utlačována. Adekvance byla též vždy ujařmíváním, vedeným cílem ovládnout, a potud byla svým vlastním rozparem. Po nesmírném úsilí, které připravila rodu člověka, aby nastolil primát identity i vůči sobě samému, se nyní zlomyslně těší a vychutnává své vítězství tím, že z člověka činí určení poražené věci: co člověk zakouší, musí prezentovat jako její *an sich*. Ideologie vděčí za svou rezistenci vůči osvícenství komplexitě s identifikujícím myšlením: s myšlením vůbec. Prokazuje svou ideologickou stránku na tom, že nikdy nedostojí ujišťování, že na konci Já stojí Ne-Já; čím více se toho Já chytá, tím úplněji shledává, že bylo sníženo k objektu. Identita se stává instancí nauky o přizpůsobení, v níž objekt, podle něž se má řídit subjekt, tomuto splácí, co mu subjekt způsobil. Má přijímat rozum proti svému rozumu. Proto kritika ideologie není něčím okrajovým a vnitrovědeckým, omezeným na objektivního ducha a produkty subjektivní ohraničenosti, nýbrž je filozoficky ústřední: je kritikou konstitutivního vědomí samotného. [...]

Současnost frankfurtské školy ◆ Studium přítomnosti, především studium přítomného stavu společnosti s ohledem na možnosti, které skýtá pro emancipaci moderního subjektu, na problémy legitimity soudobých společností, jejichž hospodářský a technologický růst zvyšuje jejich komplexicitu, a tím výrazně omezuje možnosti individuální orientace ve světě technologického věku (determinuje jejich individuální přehlednost) a ztěžuje individuální rozhodovací procesy, se stalo prvkem, jenž si díky působení představitelů frankfurtské školy získal pevné místo v sociálně-filozofických rozvrzích jejich současných následovníků. Jistě, že ve srovnání s počátky frankfurtské školy a kritické teorie se mění nejen akcenty soudobé sociálně-filozofické analý-

zy, ale zčásti i její metodologická východiska, struktura uplatňovaných pojmů a zacílení kritiky společenského uspořádání. Přesto některé momenty zůstávají identické s původními intencemi. Především je v soudobých rozpracováních dědictví myšlení frankfurtské školy trvale přítomna snaha reflektovat vnitřní, totalizující a sebelikvidační tendence západní evropské kultury vrcholící moderny. O nic méně též platí, že rozvíjení tradice myšlení frankfurtské školy vede úsilí být vědomou, vědecko-teoretickou alternativou k pozitivizujícím filosofiím současnosti a zvláště ke scientismu.

◆ Soudobým představitelem relativně nejklassičtější formy kritické teorie v duchu principů frankfurtské školy je **Alfred Schmidt** (1931). Ve Frankfurtu působí od roku 1972 jako žák a přímý následovník M. Horkheimera a Th. W. Adorna. Ze současných stoupců tohoto směru filosofování zřejmě nejvíce přejímá hlediska nedogmatického marxismu, která aplikuje zvláště na analýzu vztahu moderních společností k přírodě. Vedle toho se zabývá filosofií dějin a dějinami samotné frankfurtské školy: značnou část jeho práce představují interpretace děl zakladatelů kritické teorie a vyhodnocování jejich aktuálního významu. V této souvislosti je důležitá jeho překladatelská a vydavatelská činnost: přeložil do němčiny početné práce Herberta Marcuseho z doby americké emigrace a vydal řadu původních děl zakladatelů kritické teorie a interpretačních sborníkových titulů.

Alfred Schmidt

Z díla:

- *Geschichte und Struktur*, 1971
- *Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, 1976

◆ Další linii v rozvíjení názorů frankfurtské školy představuje **Albrecht Wellmer** (1934). Wellmer je žák J. Habermase a stoupenec kritické teorie, kterou aplikuje na rozборы společností konce moderny. Právě pro něj je typická orientace na kritický střet s novopozitivismem a s kritickým racionalismem. Byl jednou z hlavních postav diskuse o hodnotových soudech a o možnostech hodnocení v sociálních vědách, která začala na tübingském sociologickém kongresu v roce 1961 (toto datum je považováno za začátek střetu mezi kritickým racionalismem a stoupenec frankfurtské školy). V 60. a 70. letech se pak věnoval zejména polemice s dílem Karla Poppera a Hanse Alberta. V současnosti patří mezi nejhlubší kritické analytiky postmoderní filosofie a poststrukturalismu.

Albrecht Wellmer

☞ Z díla:

- *Methodologie der Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, 1967
- *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, 1969
- *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, 1985
- *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, 1986
- *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, 1993

**Jednota
rozumu**

Ve své nejznámější práci *K dialektice moderny a postmoderny* se Wellmer věnuje analýzám forem rozumu v moderně a postmoderně. Dle něj musí být rozum vzhledem k postmoderním výzvám myšlen nově, totiž jako *zrušení* (*Aufhebung*) jednoho typu rozumu souhrou plurálních racionalit. Wellmerova představa takové souhry různých racionalit je zaměřena proti koncepci jeho učitele J. Habermase. Tomu vytýká, že s využitím univerzálně pragmatických rozlišovacích názorů postavil jednotlivé aspekty rozumovosti (propoziční pravdu, morální správnost, expresivní pravdivost) tak ostře proti sobě, že spojnice mezi nimi mohou být nadále odvozovány pouze sekundárně. Oproti tomu nechce Wellmer zakládat odlišnost forem racionality na jim vlastních a je odlišujících nárocích na platnost, ale na tom, že apriorně předpokládá výskyt rozdílných nároků na platnost v rámci jedné a téže rozumové formy nebo jednoho a téhož diskursu. Jestliže v jedné formě racionality existuje více vzájemně neztotožnitelných nároků, lze podle Wellmera myslet jednotu rozumu jako síť (*Netzwerk*) spojnic a přechodů mezi teoretickými, technickými, morálními a estetickými argumentačními liniemi.

Tato myšlenka je podpořena dvěma základními argumenty. První se týká toho, že teoretický, praktický i estetický diskurs jsou navzdory vši své abstraktnosti a specifikovanosti vždy spoluurčeny mezemi, které jejich platnosti stanovuje svět žitých faktů. Jakýkoli typ řeči je spoluurčován (Wellmer říká impregnován) zkušenostmi, které se odvozují z hodnotových soudů o světě, z nutnosti volby mezi fakty, relevantními pro vlastní životní perspektivu, nebo z tematické selekce mezi fakty, které jsou určující buď pro vědu (v teoretickém diskursu), nebo pro morálku, resp. právo (v praktickém diskursu), nebo pro umění (v estetickém diskursu). Druhý argument je pro Wellmera závažnější. Poukazuje na to, že diskursy již interně obsahují více typů nároků na platnost a argumentačních forem, jsou

tedy vnitřně polyvalentní. Vnitřní mnohost nároků na platnost zneumožňuje, aby specifičnost jednoho nároku určovala specifičnost diskursu. Podle Wellmera je zvláštnost diskursu odvozena ze zvláštnosti jeho *cílového zaměření* (*Zielsetzung*). Takovým cílem u teoretického diskursu je platnost výroků a platnost souvislostí mezi výroky, u praktického diskursu správnost jednání, u estetického diskursu smysl estetických objektů. Aby jich bylo dosaženo, mohou se v každém diskursu současně prosazovat zcela rozdílné nároky na pravdu, argumentační způsoby, kritéria platnosti a formy přezkoušení. Tyto jsou vždy druhotné a nerozhodují o charakteru diskursu, jenž je naopak vždy stanovován jeho cílem.

Smysl Wellmerova zpracování vzájemně propustných forem racionality, jejichž specifičnost se orientuje pouze podle jejich cílového zaměření, spočívá ve snaze o sebezpřekročení rozumu (*Selbstüber-schreitung der Vernunft*; termín Cornelia Castoriadis, který Wellmer přejímá) jako momentu o výlučné jednotě, jenž zakládá totalitní charakter dějinného projektu moderny. Wellmer nechce jednotu rozumu zcela eliminovat, ale znázornit jako síť, která se uskutečňuje souhrou parciálních momentů rozumu. Jednotný rozum a rozum jako síť spolupůsobících dílčích racionalit jsou obsahem Wellmerových pojmů moderny a postmoderny; a protože nejde o eliminaci jednoty rozumu diferentními racionalitami, nýbrž o dialekticky pochopenou jednotu sítě rozumových diskursivních forem, nejedná se ani o přelom moderny do postmoderny, nýbrž o jejich dialektiku. Východiskem postmoderny je určitý obraz moderní konstelace rozumu. Dle Wellmera se tento obraz skládá ze dvou součástí. První ukazuje vznik moderního totalizujícího rozumu: projekt osvícenství, vycházející z kantovskými formulované snahy přimět člověka, aby vyšel z věku nedospělosti, se záhy proměnil ve weberovskými vystižený proces trvalé racionalizace, byrokratizace a zvědečnění, který vrcholil ve Foucaultem popsaném disciplinování moderního člověka. Kapitalistická ekonomika, technický pokrok a byrokratizace moderní instituce státu nabývají rozměrů zničujícího procesu, jemuž zprvu podléhají tradice, klasická struktura společnosti, poté je ničeno přirozené životní prostředí, likvidován tradičně legitimovaný smysl života a vše se uzavírá zničením se sebou samým identického Já, smrtí subjektu, jehož zájem kdysi byl motorem osvícenství.

Rozumovou formu, na níž se modernizace zakládá, označuje Wellmer jako identicko-logickou (*identitätslogisch*); je to plánující, kontrolující, objektivizující, systematizující a sjednocující, krátce řečeno, totalizující rozum, jehož symboly představuje matematická

**Sebezpřekročení
rozumu**

**Rozumová
forma
modernizace**

dedukce, uzavřený systém, deduktivně nomologická teorie, stroj, experiment. Vést tímto rozumem se nechává zvláště politická praxe, jež se v kontextu modernizace mění v techniku udržení moci, manipulace a organizování, jíž se i demokracie stává toliko efektivní formou struktury moci a nadvlády.

Druhou součástí obrazu moderny tvoří síly, které proti poosvěcenské racionalizující totalizaci vždy mobilizovala sama moderna. Mezi jejich exponenty Wellmer vyzdvihuje raného Hegela a Marxe, Nietzscheho, Adorna, anarchistické proudy a zvláště převažující část moderního umění. Upozorňuje však, že pokud odpor proti moderní racionalizaci byl artikulován teoreticky a politicky, nikoli esteticky, zůstával vždy závislý na racionalizačním mýtu moderny. Proti odcizení, zvěcnění a rozštěpení moderní společnosti byl stavěn utopický kontrastní obraz smíření (*Versöhnung*), který se od Hegela přes Marxe po Adorna ve vizi negace stávajících poměrů a budoucího naplnění smyslu stále vázal na identicko-logickou formu rozumu. Kritika kapitalistické společnosti se tak vyhraňuje do dialektické filosofie dějin, v jejíž hegelovské a marxovské verzi znovu triumfuje totalizující rozum, který staví své legitimační vědění do služeb pouze modernizovaných, jinak stále týchž elit. Pokud však byly síly proti moderní totalizující racionalizaci artikulovány esteticky, vyvstává ještě další obraz dialektiky moderny a postmoderny. Postmodernismus totiž dle Wellmera zůstává estetizovaným modernismem. Je hluboce zakořeněn v estetizované moderně, kterou jako estetiku negativitu (*Ästhetik der Negativität*) popsal Adorno, jehož názory Wellmer přejímá. Moderní umění pro něj znamená rozchod s typem jednoty a celku smyslu, jenž se utvářel v 18. a 19. století. Estetizovaná moderna odhaluje v myšlence jednoty díla a subjektu klam, spojený s násilím: takový typ jednoty je totiž možný jen za cenu marginalizace, zamlčování, podřízení nebo potlačení všeho, co působí protiintegrativně, disparátně a rušivě. V důsledku jde pouze o zdánlivou jednotu a o fingovanou celistvost smyslu, která je zaručována ideologicky, podobně jako je tomu v náboženství u totality smyslu kosmu stvořeného Bohem. Moderní umění, které se vzepřelo proti sevřenosti forem a otevřelo se pro interpretace různých významů, je podle Wellmera odpovědí emancipovaného estetického vědomí na zdánlivost a násilnost takových tradičních totalit smyslu.

Přenesli-li se pozornost od umělce, tvůrce, jenž stál v popředí zájmu u Adorna, rovněž na recipienta umění, který zajímá Wellmera, objevuje se zajímavá souvislost. Otevřenost forem moderního umění je nejen estetickým odrazem moderního decentralizovaného

Postmodernismus

subjektu a jeho rozvráceného, nepřehledného světa bez souvislosti, ale současně způsobem, jímž moderní subjekty s vlastní ztrátou středu zacházejí. Znamená to, že reprezentují formu subjektivity nesrovnatelnou s rigidní jednotou tradičního subjektu, nýbrž vykazující rysy flexibilní organizační formy komunikativní a proměnlivé identity Já. V umění moderní epochy se ohlašuje postmoderní změna, v níž je zastoupeno obojí; jak otřes subjektu a jeho smyslových konstrukcí ve světě moderny, tak možnost nového zacházení se světem, který pozbyl svůj střed, prostřednictvím rozšíření hranic subjektu. Sama moderna je tak s to uplatnit proti dominanci technické a byrokratické racionality moderní společnosti emancipační potenciál moderního umění, s nímž se prosazuje i myšlenka nové syntézy či jednoty: takové jednoty, jež bude včleňovat do prostoru nenásilné společenské komunikace i vše diferentní, difúzní, neintegrované, odštěpené.

S takto zdůvodněnou ideou dialektiky plurality a jednoty v postmoderně uvažuje Wellmer o možných principech organizace společenské postmoderní praxe. Především, říká, nelze vyjít nad univerzalizmus osvícenství bez toho, abychom si ho neosvojili v rovněž politické praxe, tzn. jako demokratický univerzalizmus. Ani v podmínkách postmoderny nelze však demokratický univerzalizmus myslet bez určitých základních sjednocujících znaků, bez vzájemností. Tím ale Wellmer nemá na mysli společné uznání nějaké jednotící hodnoty, té či oné životní formy nebo nějakou formu institucionální úmluvy. Nejde o sjednocení kolem abstraktního principu, nýbrž o vzájemnost základních orientací, významů a praktického jednání, která by měla vést k možnosti racionálního individuálního, skupinového i celkového sebeurčení, k demokratickému rozhodování a k nenásilnému řešení konfliktů. Vedle toho pro politickou dimenzi plurálního rozumu dle Wellmera platí, že nemůže vyjít nad Marxovo vymezení problémů kapitalistické společnosti, aniž by si je neosvojila. Tím má na mysli, že nestačí pouze reflektovat postup další společenské diferenciace jako projev nepotlačitelného pluralismu různých životních sfér, systémů, společenských praktik a diskursů za současného odmítnutí dějinně filosofické utopie jejich konečného sjednocení ve stavu nějaké obecné sociální harmonie. Zůstává zde totiž problém politické a sociální kontroly systému, tedy problém, který zmiňuje J.-F. Lyotard v závěru *Postmoderní situace* a uvádí pro něj řešení založené na informatizaci společnosti a zabezpečení rovného přístupu k informacím jako obraně proti jinak nevyhnutelnému teroru. Wellmer Lyotardovy teze odmítá jako nekomplexní a navrhu-

Pluralita a demokratický univerzalizmus

je vyvážení poměru mezi technickými, systémovými a ekonomickými procesy a procesy politickými, které by umožnilo jejich vzájemné pronikání podle modelu sítě plurálních racionalit. Dokud taková síť nevznikne, zůstává demokracie nereálnou, stejně jako je nereálný marxovský konečný stav dějinné harmonie a jako je nereálné očekávat legitimaci takové propustné sítě diferentních diskursů od modernistické formy totalizujícího rozumu. To však dle Wellmera neznámá, že by bylo zapotřebí zavrhnout demokratický univerzalizmus a jeho autonomní subjekt, Marxův projekt autonomní společnosti a moderní rozum. Znamená to naopak tolik, že morálně-politický univerzalizmus osvícenství, myšlenky individuálního a kolektivního sebeurčení a idea rozumu a dějin musejí být nově promyšleny. Pokus o takové promyšlení je podle Wellmera vlastním postmoderním impulsem k sebezpřekročení rozumu.



K dialektice moderny a postmoderny

(in: A. WELLMER, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a/M. 1985, s. 48-49)

[...] Pojem postmoderny – nebo postmodernismu – se stal jedním z nejproměnlivějších pojmů v diskusích teorie umění, literatury a společnosti posledního desetiletí. Slovo postmoderna patří do sítě postistických pojmů a způsobů myšlení – post-industriální společnost, post-strukturalismus, post-empirismus, post-racionalismus –, v nichž, jak se zdá, se pokouší artikulovat vědomí epochálního zvratu, jehož obrysy jsou dosud nejasné, zmatené a dvojznačné, avšak jehož ústřední zkušenost – zkušenost smrti rozumu – se zdá naznačovat definitivní konec jednoho historického projektu: projektu moderny, projektu evropského osvícenství či konečně též projektu řecko-západní civilizace. Ovšem, že se síť postistických pojmů a způsobů myšlení podobá skrývačce: při vhodném směru pohledu v něm každý může odhalit rovněž kontury radikalizované moderny, sebou samým osvíceného osvícenství, post-racionalistického pojmu rozumu. Z tohoto úhlu pohledu se postmodernismus jeví jako odmytologizovaný marxismus, jako pokračování estetické avantgardy nebo jako radikalizace kritiky jazyka. Jako u skrývačky lze v postistickém myšlení odhalit obojí: patos konce a patos radikalizace osvícenství. Přirozeně je ale obraz skrývačky právě tak zavádějící, jako způsobilý, aby vyjadřoval první zmatenost nad dvojznačností postmodernistického myšlení; zavádějící je tento obraz řeči, protože přizpůsobuje spletitou souvislost intelektuálních, estetických, kulturních a společenských fenoménů oněm materiálním obrazům, v nichž pozorovatel může podle nálady nebo podle úhlu pohledu odkrývat to či ono; pozorovatel si hraje s dvojznačností, jež je jednou provždy lokalizována v samotném optickém fenoménu. Oproti

tomu je rozumění dějinné konstelaci, dokonce i když je dvojznačnost lokalizována v samotném fenoménu, radikálně odlišné od odkrývacího rozvažování – či rozvažujícího odkrývání – materiálního obrazu; z toho prostého důvodu, že sám pozorovatel náleží dějinám, a proto je nemůže pozorovat. Chci říci, že se o postmodernismu nedá nic jasně vyslovit, leda z nějaké – teoretické, filosofické, intelektuální nebo morální – perspektivy, jež jako druh pohledu na přítomnost současně představuje sebezrozumění v přítomnosti, sebezrozumění zároveň kognitivně, afektivně a volně zúčastněných současníků.

V následujícím se proto nejedná o zkoumání dvou dobře definovaných předmětů, zvaných moderna a postmoderna, nýbrž spíše o – ještě tápající – objasnění perspektivy, v níž k sobě v určité relaci přistupují pojmy moderního a postmoderního a v níž se stávají zjevnými charakteristické dvojznačnosti v moderním a v postmoderním vědomí. Pakliže jsem k charakteristice těchto relací a dvojznačností zvolil slovo dialektika, stalo se tak bez silného filosofického nebo dějinně filosofického nároku; slovo dialektika zde má být chápáno bez konotací nějaké zúplňující se pravdy nebo naplňujících se dějin. Kdo chce, může takové pojetí slova dialektika nazvat postmoderním. Jedno však užití slova dialektika triviálně vylučuje; rozpuštění dialektiky v pouhé energetice, jak to jednou postuloval Lyotard. A tím jsem již začal objasňovat své chápání postmodernismu. [...]

◆ Bezesporu nejnámějším a nejvýznamnějším soudobým představitelem kritické teorie společnosti a frankfurtské školy je Jürgen Habermas. Narodil se v Düsseldorfu 18. června 1929, vyrůstal ale v Gummersbachu. Po maturitě (1949) studoval filosofii, historii, psychologii a německou literaturu na univerzitách v Göttingen, Curychu a Bonnu. Jeho filosofickými učiteli byli mj. Erich Rothacker, Nicolai Hartmann, Theodor Litt, Oscar Becker. Promoval roku 1954 v Bonnu prací *Absolutno a dějiny. O rozpolcenosti v Schellingově myšlení (Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken)* u E. Rothackera. Poté přešel do Frankfurtu, kde se stal členem Institutu pro sociální zkoumání a asistentem Th. W. Adorna. Ačkoli se měl původně habilitovat ve Frankfurtu u Adorna, setkal se tento záměr s odporem na straně M. Horkheimera, pro nějž byly Habermasovy práce příliš politicky vyhraněné. Proto se habilitoval v Marburgu u Wolfganga Abendrotha roku 1961 prací *Strukturální změna veřejnosti (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*. Téhož roku, ještě před uzavřením řízení, byl z iniciativy H.-G. Gadamera a K. Löwitha povolán na místo mimořádného profesora

Jürgen
Habermas

filosofie do Heidelbergu. Roku 1964 se vrátil do Frankfurtu, kde převzal profesuru filosofie a sociologie po Horkheimerovi. Po polemikách v protestním studentském hnutí, které započaly v roce 1968 prací zaměřenou proti Habermasovi (*Die Linke antwortet Jürgen Habermas*; Habermase v ní ostře kritizovali např. C. Offe a A. Wellmer), odešel roku 1971 z univerzity ve Frankfurtu a stal se společně s C. F. von Weizsäckerem ředitelem Institutu Maxe Plancka pro zkoumání životních podmínek vědeckotechnického světa (*Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt*) ve Starnbergu. Tam působil do roku 1980 a následující dva roky byl ředitelem Institutu Maxe Plancka pro sociální vědy (*Max-Planck-Institut für Sozialwissenschaften*) v Mnichově. Od roku 1982 se opět vrátil na univerzitu ve Frankfurtu, kde jako profesor filosofie a sociologie setrval až do svého emeritování v září 1994.

Literatura

Habermas se stal jedním z nejdiskutovanějších soudobých německých filosofů. Je autorem rozsáhlého díla, které má mnoho stoupců i odpůrců, a tomu též odpovídá množství titulů sekundární literatury. První dílčí vhléd do jeho bibliografie poskytuje RENE GÖRTZEN, *Jürgen Habermas. Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952-1981* (1982). Z dalších prací lze uvést např. F. DANIELZYK a F. R. VOLZ, *Vernunft der Moderne? Zu Habermas Theorie des kommunikativen Handelns* (1986), A. HONNETH a H. JOAS (vyd.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas 'Theorie des kommunikativen Handelns'* (1988), A. HONNETH ad. (vyd.), *Zwischenbetrachtungen – Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag* (1988), D. HORSTER, *Habermas zur Einführung* (1988, česky 1995), R. RODERICK, *Habermas und das Problem der Rationalität* (1989), D. HORSTER, *Jürgen Habermas* (1991), W. REESE-SCHÄFER, *Jürgen Habermas* (1991), H. JOAS, *Die Kreativität des Denkens* (1992), W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (1996, s. 99-140).

☞ Z vlastního Habermasova díla lze výběrově upozornit na tyto tituly:

- *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962
- *Theorie und Praxis*, 1963
- *Erkenntnis und Interesse*, 1968
- *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1970
- *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971 (spoluautor NIKLAS LUHMANN)
- *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973

- *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, 1978
- *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981
- *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*, 1981
- *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 1985
- *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985
- *Nachmetaphysisches Denken*, 1988
- *Die Nachholende Revolution*, 1990
- *Faktizität und Geltung*, 1992

Horkheimerova a Adornova *Dialektika osvícenství* byla prohlášena za svého druhu bibli moderní kritiky rozumu. Její autoři však zůstali věrni filosofickému tradicionalismu v tom, že nedostatky rozumově určené skutečnosti vysvětlovali výlučně z pokřivenosti rozumu samotného. Zpětně sledovali konstrukční principy totalizujícího rozumu moderny, aby popsali dnešní stav skutečnosti a našli záchytné body jeho změny. Současně se stále drželi myšlenky celku: celek skutečnosti je podřízen moderní západní racionalitě, rozum se vztahuje na celek, je zapotřebí obratu v celkovém pojetí rozumu, aby mohl být změněn celek skutečnosti. Lpění na totalitě se zakládá na problematických premisách a právě ty se staly východiskem Habermasovy kritiky pojmu rozumu v kritické teorii, na níž vyrostla jeho vlastní koncepce racionality.

Habermas zachovává základní snahu kritické teorie o ucelenou filosofickou kritickou teorii společnosti. Má-li však taková teorie vůbec být možná, je zapotřebí rozvinout koncept rozumu, který by se vymanil z dosahu *Dialektiky osvícenství*. Toho lze dosáhnout rovněž kritikou rozporů, které Adornova a Horkheimerova práce obsahuje, a jim se Habermas věnuje zhruba ve třech hlavních výkladových liniích. První se týká toho, že klasikové kritické teorie podřídili svou analýzu moderního rozumu určitému skrytému ideálu, který jejich práci vede a současně zůstává sám nevyjádřen. Je to ideál harmonického společenského soužití v nenásilné komunikaci. Druhá linie je věnována dle Habermase chybné diagnóze moderního rozumu, z níž plyne celkově pokřivený obraz moderny. Poslední linie vystihuje právě adornovské lpění na totalitě rozumu, díky němuž se *Dialektika osvícenství* vyjevuje v Habermasových očích jako mýtus. Pokud jde o skrytý ideál soužití v nenásilné komunikaci, domnívá se Habermas, že se jednalo o Adornův pokus vyjít nad individuálně elitářskou zkušenost výlučného subjektu s racionalizací moderní společnosti a začlenit do kritiky rozumu nadindividuální hledisko.

Koncept
komunika-
tivního
rozumu

Podporu této úvahy nachází v úryvcích z *Negativní dialektiky*, kde se Adorno vyslovuje o lásce jako cestě ke světu, jenž se nachází mimo všechno heterogenní i vlastní (*eine Welt jenseits des Heterogenen wie des Eigenen*), a kde si subjekt a příroda budou stát maximálně nablízku, aniž by vzájemná blízkost rušila jejich autonomii a jinakost. Podle Habermase je Adornem popsán stav zcela nereálný. Je to však nám nejbližší a pro nás nejpřitažlivější ideál, který má strukturu soužití v nenásilné komunikaci. Pokud myšlenku přítomnosti takového ideálu v kritice moderního rozumu přijmeme, dostáváme dle Habermase do rukou klíč, jenž vysvětlí další problémy v ní obsažené. Je to klíč, který:

- odpovídá kontinuitě vývoje kritické teorie, neboť navazuje na Benjaminovu myšlenku, že v moderním světě je možná pouze imanentní kritika;
- nelze relativizovat, neboť se odvolává na obecně závaznou strukturu;
- vyvádí ze slepé uličky psychologizace problému moderní racionality, neboť přechází z roviny pocitů na rovinu logu;
- ruší vazbu na individuální subjekt, neboť je bytostně intersubjektivní.

Kritika Dialektiky osvícenství

Ačkoli v literatuře je toto Habermasovo přeložení Adorna do jazyka vlastní teorie zpravidla považováno za nekorektní (Adorno se explicitně, zvláště v práci *Minima Moralia*, vyjadřoval proti liberální fikci komunikacionismu a zdůrazňoval, že musí jít o komunikaci rozdílného – srv. *Kommunikation des Unterschiedenen*; proto také Habermas musí hovořit o *skrytém* ideálu), Habermas na něm trvá jako na předpokladu celkově zúženého pojetí kritiky rozumu a moderny v *Dialektice osvícenství*.

Chybná diagnóza rozumu a moderní společnosti se dle něj odvozuje z neoprávněné aplikace poznatků o osvícenském rozumu na soudobou společnost. Přitakává myšlence, že osvícenství v zájmu sebeprosazení položilo důraz na instrumentální rozum, avšak moderní věda, univerzální mravní představy a právní názory a autonomní oblast umění diktátu účelové racionality již nepodléhají, resp. ze skutečnosti osvícenské podřízenosti účelové racionality nejsme s to odvodit doklady pro podřízenost současnosti. Adorno a Horkheimer zůstali podle Habermase zcela v zajetí mylné představy, že důsledky musejí odpovídat počátku. Nadto pracovali s nevyhovující, příliš tradiční myšlenkou, podle níž dělba moci mezi jednotlivými společenskými oblastmi (vědou, politikou, morálkou, uměním atd.) musí vyústit v bezmoci typů racionality, jež s těmito oblastmi kore-

spondují. Tento názor podle Habermase prozrazuje, že autoři *Dialektiky osvícenství* nedokázali rozum myslet jinak než jako totalitu a jeho moderní štěpný vývoj nahlíželi jako rozklad a úpadek. Z toho pak plyne, že nepochopili vlastní smysl a dynamiku moderny, neboť vznik tendenčně se osamostatňujících typů racionality, společenských diskursů a subkultur, který hodnotí negativně, představuje v Habermasově vidění velkou vymoženost moderny. Dle něj totiž spočívá důstojnost kulturní moderny v tom, co M. Weber označil jako osamostatňování hodnotových sfér (*die der kulturellen Moderne eigene Würde besteht in dem, was Max Weber die eigensinnige Ausdifferenzierung der Wertsphären genannt hat*).

Společný jmenovatel obou předchozích aporií *Dialektiky osvícenství* určuje Habermas ve lpění na totalitní koncepci rozumu. To pro něj představuje logický problém kritiky rozumu. *Dialektika osvícenství* nebyla zaměřena pouze proti určitým rozumovým formám a určitým důsledkům jejich uplatňování ve společnosti, ale vyjádřila zásadní nedůvěru vůči rozumu samotnému v jeho nejnítěrnějším uspořádání. Habermas chápe její pozici jako hyperkritickou a považuje ji za past, kterou zkonstruovala na svou i každou další kritiku rozumu, která setrvává v intencích *Dialektiky osvícenství*. Bezbrhá skepse vůči rozumu chápanému jako celek padla dle Habermase za obětí performativnímu rozporu (*einem performativen Widerspruch*), který spočívá v tom, že nelze důvěřovat výrokům, jež si samy nárokují rozumovost a přitom současně popírají možnost jakékoli důvěry v rozum. Teoreticky se Adornovi a Horkheimerovi nikdy nepodařilo tento rozpor překonat, uspokojili se s tím, že ho podřadili problému kritiky ideologií. Pro Habermase je to neuspokojivé řešení degradující kritiku totálního rozumu na úroveň spiknutí proti rozumu. Je to kritika, jež říká stále totéž, ať učiní svým předmětem cokoli; Habermas označuje její formu za mytickou.

Vlastní Habermasova filosofie se rovněž, stejně jako celá tradice kritické teorie, vyznačuje zásadní orientací na filosofickou alternativu vůči scientismu a novopozitivismu. Jejím ústředním tématem má být právě kategorie rozumu a koncepce rozumu v moderní společnosti (v *Teorii komunikativního jednání* Habermas uvádí, že *základním tématem filosofie je rozum [das philosophische Grundthema ist Vernunft]*). Filosofii nesmí jít pouze o otázku pravdy, ale též o *legitimizaci zájmů a norem* jednotlivce i společnosti. Základem přitom má být koncepce univerzálního, argumentativně konsenzuálního pojmu rozumu. Při jejím zdůvodnění vychází Habermas z teze, že objektivní, obecně závazné a nevývratné poznání neexistuje. Po-

znání je vždy vázáno paradigmaticky a závisí rovněž na sociokulturních, společensko-politických, vědeckých a morálních zájmech. Proto se věda i životní proces organizují jinak, a to *konsensuálně*, tj. nenásilným vzájemným uznáním autonomních (sociokulturních) subjektů v nepřetržité (jazykové) *komunikaci*. Komunikace se u Habermase stává ústřední kategorií filosofie a ve srovnání s původními kategoriemi frankfurtské školy nahrazuje pojmy *praxe* a *práce*. Dalším úkolem je vymezit normativní předpoklady společnosti nenásilné komunikace.

Komunikační jednání Tím se zabývá *teorie komunikativního jednání*, která ukazuje, jak se v rozvinuté společnosti vytvářejí společenské systémy. Teorie komunikativního jednání má několik filosofických zdrojů. Protože se jedná sice o teorii, avšak o teorii *jednání* ve společnosti, tedy o teorii určité společenské *praxe* (a v tom Habermas pokračuje v rozvíjení a obnově myšlenek zakladatelů kritické teorie o jednotě teorie a praxe), je zřejmé, že se zde projevuje značný vliv amerického pragmatismu, zejména Charlese Sanderse Peirce. Totéž platí o pragmatice řeči, abstrahované z pragmatismu, tzn. o filosofické úvaze, která význam určité věci nebo jazykového aktu zkoumá a posuzuje podle jejich praktické stránky. Tu spatřuje ve skutečném *užití* dané věci, podmíněném konkrétními zájmy, záměry, míněním a jednáním.

Dalším významným zdrojem teorie komunikativního jednání je pak teorie řečových (mluvních) aktů (založená Johnem Langshawem Austinem a rozvíjená Johnem Rogersem Searlem). Habermas navrhuje na čtyři základní dimenze teorie mluvních aktů a rozvíjí je: jsou to dimenze *komunikační*, *konstitutivní*, *reprezentativní* a *regulativní*. Komunikační jednání musí dle Habermase odpovídat požadavkům, které se vůči těmto dimenzím praktického užití řeči vztahují. Komunikační jednání tak musí odpovídat požadavku *srozumitelnosti*; aby řeč mohla být společensky a kulturně konstitutivní, musí odpovídat požadavku *pravdivosti*; po dimenzi reprezentativnosti se vyžaduje věrné *zobrazení objektu řeči* čili *hodnověrnost*; a konečně regulativní dimenze má vyhovovat požadavku na *správnost*.

Konsensus Všechny tyto požadavky, které vedou a řídí komunikační jednání, posléze konvergují v jediný základní požadavek, jímž je *rozumnost*. Komunikace musí být rozumná, což ovšem v souladu s Habermasovým pojmem rozumu znamená, že se musí držet principu argumentativnosti, diskursivity a neideologičnosti, a rovněž tak principu společenské dohody, *konsensu*. Moderní společnost je stále komplexnější a s růstem její komplexnosti je vystavena i dvěma stupňujícím se rizikům: riziku nedorozumění, *disensu*, a riziku ne-

úspěšného jednání. Obojí riziko je zvládnutelné a moderní společnost vytváří média k jejich překonání. Hrozbu disensu je tak podle Habermase možné zvládnout za pomoci komunikačních médií (kam spadají média od písma, knižtisku až po elektronickou mediální komunikaci), překonání rizika neúspěchu je v kompetenci řídicích médií (spojených s mocí v sociálním prostředí). Zatímco ve vztahu ke komunikačním médiím se Habermas domnívá, že zůstávají spojená s životním světem společnosti a na principu obecné komunikace vedou vlastně jen ke vzniku velké veřejnosti, která je s to snadněji a širěji komunikovat, v řídicích médiích spatřuje nebezpečí jejich osamostatnění, které bude vytvářet závislost sfér životního světa na finančně a mocensky silných řídicích médiích. Negativní stránky tohoto procesu jsou zřejmé (byrokratizace a monetarizace života), Habermas však hledá i pozitivní rysy, které by bylo možno z této postupující moderní účelové racionalizace odvodit. Nachází je v ulehčení komunikace (společnost je přehlednější) a v impulsu, který tento kulturněhistorický vývoj znamená pro společenské hledání konsensu.

V celé teorii komunikativního jednání sleduje Habermas tezi, že diskursy vznikají a utvářejí se tam, kde je narušeno či zcela mizí samozřejmé dorozumění a samozřejmý soulad. V rizicích vydělování subsystémů účelové racionálního jednání nahlíží její potvrzení v tom smyslu, že konflikty a krize vyvolávané tlakem řídicích médií iniciují vznikání středisek alternativní společenské praxe, které působí proti závislosti na zisku a proti instrumentalizaci člověka, a mezi těmito dvěma rovinami se musejí rozvíjet další diskursy. Při tom je zapotřebí pamatovat, že diskursy nejsou pro Habermase výlučně řečová jednání v úzkém smyslu. Jakmile je diskurs veden, pozbývá v něm přítomné a jinak působící nucení k jednání na účinnosti. Účastník diskursu musí být pouze připraven k tomu, že se dorozumí s ostatními o tom, které komunikační jednání může a má být akceptováno čili jaký způsob aplikace pravidel řečového jednání je pro účastníky diskursu přípustný. Diskursy tak rozhodují o tom, jak se má utvářet realita komunikativního jednání. Shodnou-li se na konečném požadavku rozumnosti komunikativního jednání, vytváří pak rozumnost základnu, jež je *normativní bází společnosti*, je nejzákladnější úroveň, z níž může společnost vyrůstat. Konečně se stává též vodítkem evropské kultury jako celku v situaci nové nepřehlednosti na konci moderny.

Z tohoto hlediska zasáhl Habermas do diskuse o postmoderní filosofii, kultuře a o postmoderní společnosti. Postmoderna podle něj **O postmoderně**

roste především z *paradoxů moderny*; není proto až již módní, až již bulvární, nebo prostě jen uměle vyvolanou, protože dobře zpeněžitelnou záležitostí dekadentních intelektuálů, nýbrž představuje jev, jenž vzešel z novověkého evropského vývoje a jeho paradoxů. Tento vývoj je dle Habermase zapotřebí především podrobně analyzovat a od výsledků analýzy přejít k možným úvahám o nabídce postmoderny. Jakkoli se dnes tento postoj jeví zcela samozřejmý, v polovině 80. let, kdy Habermas formuloval svá stanoviska k moderně a postmoderně, se zdaleka nejednalo o samozřejmé stanovisko.

Rovněž Habermas se k němu však musel propracovat a výsledky jeho úvah jistě nelze označit za epigonství postmoderny. Jeho vztah k ní zůstává zdrženlivý a kritický, podmíněný zvláště tím, že v postmoderně spatřuje příliš mnoho *utopického potenciálu*. Oproti tomu mnohem větší naději a důvěru než v diferenciaci postmoderních životních forem a v polyparadigmaticnost postmoderních životních stylů vkládá v další možnosti konsensuální, rozumově komunikativní praxe evropské kultury. Kultura pro něj zůstává souhrnem a zásobou *vědění*, které má sloužit jako zdroj konsensuálních interpretací komunikativně jednajících společností, jež se chce porozumět o světě. Samu společnost pak představují *legitimní pořádky*, jejichž smyslem je zakládat vědomí skupinové soudržnosti a solidarity komunikativně jednajících individuí, která vstupují do interpersonálních vztahů. Tyto struktury existují jako *normativní obsah moderny*. Kulturní reprodukce tohoto obsahu nemůže vytvořit radikálně novou situaci, nemůže spoluintendovat takovou kulturní césuru, za jakou je v Habermasových očích vydávána postmoderná. Naopak, nově se objevující situace navazují na existující stav a pokračuje v nich jak *kontinuita tradice*, tak pro zajištění každodenní komunikace a dorozumění nezbytná *koherence vědění*. Řeč o postmoderním zlomu je v tomto smyslu neoprávněná: naopak je nutné ji akceptovat a plně vyhodnotit, jestliže signalizuje *paradoxní a patologické* jevy v moderně.



Normativní obsah moderny

(in: J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a/M. 1985, s. 390-395)

[...] Radikální kritika rozumu platí za rozchod s modernou vysokou cenu. Za prvé nemohou a nechtějí tyto diskursy složit účty ze svého vlastního místa. Negativní dialektika, genealogie a dekonstrukce se podobným způsobem vzdalují oněm kategoriím, podle nichž se nikoli náhodou di-

ferencovalo moderní vědění a které dnes zakládají naše rozumění textům. Nelze je jednoznačně přiřadit ani filosofii nebo vědě, ani teorii morálky a práva, ani literatury a umění. Zároveň se zpěčují vůči návratu až dogmatických, nebo heretických forem náboženského myšlení. Tak též existuje inkongruence mezi těmito teoriemi, jež vystupují s nároky na platnost pouze proto, aby je dementovaly, a způsobem jejich institucionalizace ve vědeckém provozu. Trvá asymetrie mezi rétorickým gestem, jímž tyto diskursy žádají o pochopení, a kritickým pojednáním, jemuž jsou institucionálně, např. v rámci akademické přednášky, podrobovány. Nezáleží na tom, zda Adorno paradoxně reklamuje platnost pravdy nebo zda se Foucault zdráhá domyslet důsledky zřetelných rozporů; nezáleží na tom, zda se Heidegger a Derrida útekem do oblasti esoterického nebo splýváním logického s rétorickým vzpírají povinnosti zdůvodňovat – vždy vzniká symbióza čehosi, co se vzájemně nesnáší, jakýsi amalgám, který se v jádru staví na odpor normální vědecké analýze. Tohle neskladné zboží se pouze přemístí na jiné místo, změníme-li vztahový systém a nepojednáme-li tytéž diskursy jako vědu nebo filosofii, nýbrž jako součást literatury. To, že se sebevztažná kritika rozumu v nezakotvených diskurzech usazuje jakoby všude a nikde, ji činí bezmála imunní proti konkurenčním výkladům. Takové diskursy znejišťují institucionalizovanou měřítka falibilismu; dovolují poslední slovo i tehdy, když je již argumentace prohraná: a to, že oponent špatně pochopil smysl celé jazykové hry, že se svým způsobem odpovídání dopustil kategoriální chyby.

Vzájemně spřízněné jsou varianty kritiky rozumu, bezohledné vůči své vlastní základně, ještě v dalším ohledu. Necháávají se vést normativními intencemi, které střelí nad to, co by mohly umístit v nepřímo zapřísahané jinakosti rozumu. Ať je již moderna popisována jako zpředmětněná a znehodnocená, jako technicky disponovatelná, nebo jako totalitně podepřená, na moci založená, homogenizovaná, v žalář proměněná životní souvislost, stále jsou tyto denunciaci inspirovány zvláštní citlivostí pro komplexní zraňování a sublimní znásilňování. Této citlivosti je vepsán obraz neporušené intersubjektivní, který mladému Hegelovi tanul na mysli nejprve jako mravní totalita. Užívání prázdných protipojmů bytí a suverenity, moci, difference a ne-identického jistě odkazuje tuto kritiku na estetické zkušenostní obsahy; avšak z toho odvozené, explicitně nárokové hodnoty půvabu a inspirace, extatického uchvácení, tělesné integrity, splnění přání a ohleduplné intimity nezakrývají morální změnu, kterou též tyto autoři mlčky stavějí na intaktní – nejen s vnitřní přirozeností smiřující – životní praxi. Mezi deklarovanými a zastřenými normativními základy je chybný poměr, který se vysvětluje z nedialektického odmítnutí subjektivity. S tímto principem moderny se nezavrhují pouze škodlivé důsledky zpředmětnělého vztahu k Já, nýbrž i další konotace, které s sebou kdysi přinesla subjektivita jako nezrušitelný slib: vyhlídku

na sebevědomou praxi, v níž se mělo spojit solidární sebeurčení všech s autentickým sebeuskutečněním každého jednotlivce. Zavrhováno je právě to, co sama sebou se ujišťující moderna kdysi intendovala pojmy sebevědomí, sebeurčení a sebeuskutečnění.

Z totalizujícího odmítnutí moderních životních forem se vysvětluje další slabina těchto diskursů: jsou sice zajímavé v podstatných věcech, zůstávají však nediferencovatelné ve výsledcích. Kritéria, podle nichž Hegel a Marx a ještě Max Weber a Lukács rozlišovali emancipačně-smiřující aspekty společenské racionalizace od represivně-odcizujících, otupěla. Kritika mezitím uchvátila a rozložila i takové pojmy, jejichž pomocí bylo možno tyto aspekty odlišovat natolik, že se ukázalo jejich paradoxní propletení. Osvícenství a manipulace, vědomé a nevědomé, výrobní síly a destruktivní síly, expresivní sebeuskutečnění a represivní vysublimování, svobodu zaručující a svobodu potlačující efekty, pravda a ideologie – všechny tyto momenty nyní splývají. Nebyly však spojeny navzájem do nešťastných funkčních souvislostí, kladouce při tom odpor jeden druhému – jako nedobrovolní společníci v rozporném procesu, plném sporů mezi kontrahenty. Diference a protiklady jsou nyní natolik otřeseny, ba odbourány, že kritika v ploché a zsinále krajině totálně spravovaného, vypočítaného, ovládaného světa již nedokáže vytvářet kontrasty, odstíny a ambivalentní tónování. Jistě jsou Adornova teorie světa v lidské správě a Foucaultova teorie moci plodnější, prostě informativnější než Heideggerovy nebo Derridovy vývody o technice, pojaté jako *Gestell*, či o totalitní podstatě politiky. Všechny jsou však necitlivé pro nanejvýš ambivalentní obsah kulturní a společenské moderny. Tato nivelizace je patrná i při diachronním srovnání moderních a premoderních životních forem. Vysoké náklady, které byly dříve přisuzovány mase obyvatelstva (v dimenzích fyzické práce, materiálních životních podmínek a možností individuální volby, právní jistoty a výkonu práva, politické účasti, vzdělání apod.), jsou nyní sotva postřehnuty.

Je pozoruhodné, že kritika rozumu nepočítá se systematickým místem pro každodenní praxi. Pragmatismus, fenomenologie a hermeneutická filosofie pozdvihly kategorie každodenního jednání, jazyka a soužití do epistemologického okruhu. Marx dokonce vyznamenal praxi každodennosti jako místo, kde by se měl rozumový obsah filosofie přelévat do životních forem emancipované společnosti. Avšak Nietzsche natolik zaměřil pohled svých následovníků na fenomény nevšednosti, že ti se už jen s pohrdáním přenášejí přes praxi každodennosti jako něco pouze odvozeného nebo nevlastního. Jak jsme viděli, v komunikativním jednání tvoří kreativní moment jazykové konstituce světa spolu s kognitivně-instrumentálním, morálně-praktickým a expresivním momentem vnitrosvětské funkce znázorňování, interpersonálního vztahu a subjektivního výrazu určitý syndrom. V moderně se z každého tohoto momentu vydiferenco-

valy hodnotové sféry – totiž na jednu stranu, po ose výkladu světa, umění, literatura a na otázky vkusu specializovaná kritika, a na stranu druhou, po ose vnitrosvětských procesů učení se, diskursy, které řeší problémy a které jsou specializovány na otázky pravdy a spravedlnosti. Tyto systémy vědění, umění a kritiky, vědy a filosofie, práva a morálky se tím více odštěpovaly od každodenní komunikace, čím striktněji a jednostranněji se propůjčovaly vždy pouze jediné jazykové funkci a jednomu aspektu uplatnění. Kvůli této abstrakci však nesmějí již *per se* platit za symptomatické jevy rozkladu subjektivně orientovaného rozumu.

Nietzscheanismu se rozdiferencování vědy a morálky jeví jako proces utváření rozumu, který si uzurpuje a současně roudosí poetickou, svět otevírající sílu umění. Kulturní moderna se mu zdá být říší hrůzy, poznamenanou totalitními rysy strukturálně sebe sama přetěžujícího subjektivně orientovaného rozumu. Z tohoto obrázku se ztrácí tři jednoduché skutečnosti. Za prvé okolnost, že ony estetické zkušenosti, v jejichž světle se teprve má odhalit pravá přirozenost exkluzivního rozumu, vděčí za svou existenci témuž procesu rozdiferencování jako věda a morálka. Dále skutečnost, že kulturní moderna vděčí za své rozštěpení do speciálních diskursů pro otázky vkusu, pravdy a spravedlnosti také těžko popíratelnému nárůstu vědění. A především fakt, že teprve modalita směny mezi těmito systémy vědění a praxí každodennosti rozhodují o tom, zda se zisky v úrovni abstrakce projeví na životním prostředí destruktivně.

Z hlediska dílčích kulturních hodnotových sfér se syndrom světa každodennosti představuje jako život, nebo jako praxe, nebo jako mravnost, proti nimž stojí umění, nebo teorie, nebo morálka. O specifické zprostředkovatelské roli kritiky a filosofie jsme již hovořili v jiné souvislosti. První se vztah umění a života jeví tak problematický, jako druhé poměr teorie a praxe nebo morálky a mravnosti. Nezprostředkované přesazení specializovaného vědění do soukromých a veřejných sfér každodennosti může na jednu stranu přivést do nebezpečí autonomie a vlastní smysl systému vědění a na druhou stranu může porušit integritu životních kontextů. Vědění, specializované pouze na jedno uplatnění, jež mimo kontext naráží na celou šíři spektra uplatnění praxe každodennosti, přivádí komunikativní infrastrukturu životního světa z rovnováhy. Nekomplexní zásahy tohoto druhu vedou k estetizaci, resp. ke zvěděčtění nebo moralizaci dílčích oblastí života a vyvolávají efekty, jejichž drastickými příklady jsou expresivní protikultury, technokraticky prosazované reformy nebo fundamentalistická hnutí.

Komplikovaný vztah mezi kulturami expertů a každodennosti se ovšem ještě vůbec nedotýká hluboce položených paradoxů společenské racionalizace. Při ní se totiž jedná o systemicky indukované zvěčnění praxe každodennosti, k němuž se ještě vrátím. Avšak již první kroky po cestě za diferenciacemi v obrazu dvojznačně racionalizovaného životního

světa moderních společností vedou k uvědomění onoho problému, jímž se budeme zabývat v této poslední přednášce.

Nediferencovanosti nivelizující kritiky rozumu lze shrnout jen na základě popisů, které se nechávají vést normativními intuicemi. Tento normativní obsah musí být, pokud nemá zůstat toliko arbitrární, vyzískán a zdůvodněn z rozumového potenciálu, vlastního praxi každodennosti. Zprvu provizorně zavedený, nad subjektivně orientovaný rozum odkazující pojem komunikativního rozumu má vyvést z paradoxí a zploštění samoučelné kritiky rozumu; na druhou stranu se musí umět potvrdit proti konkurenčním stanoviskům systémové teorie, která vůbec odsunuje stranou problematiku racionality, škrta každý pojem rozumu jako staroevropskou překážku a s lehkým srdcem pohřbívá subjektivní filosofii (stejně jako teorii moci jejích nejvyhraněnějších protivníků). Tato dvojí fronta činí z rehabilitace pojmu rozumu dvojnásobně riskantní podnik. Je třeba chránit se na obě strany, nezaplést se znova do léček subjektivně centrovaného myšlení, jemuž se nepodařilo udržet nenásilný tlak rozumu volný jak od totalitních rysů instrumentálního rozumu, jež činí předmět ze všeho kolem i ze sebe sama, tak od totalizujících rysů inkluzivního rozumu, který k sobě všechno přičleňuje a nakonec triumfuje jako jednota nad všemi rozdíly. Filosofie praxe chtěla převzít normativní obsahy moderny z rozumu, ztělesněného v dění, zprostředkovávajícím společenskou praxi. Změní se perspektiva totality, která je zabudována v tomto pojmu, když pojem společenské práce bude nahrazen základním pojmem komunikativního jednání? [...]

Filosofická hermeneutika: Dějiny, rozumění, dorozumění

Termín *hermeneutika* označuje od doby, kdy se v evropské filosofické a teologické literatuře objevil, tj. od 17. století, *umění výkladu*, resp. *vědu o interpretaci*. Naznačuje to již jeho etymologie: hermeneutika je slovo odvozené z řeckého *hermeneutiké techné*, umění výkladu, překladu. Zpravidla se jí rozumělo umění výkladu textů: prvotně textů náboženských, ale rovněž tak uměleckých, filosofických a historických. Hermeneutika vznikala jako *metodická disciplína*. Jejím záměrem bylo poskytovat určitá pravidla, pokyny či směrníky, které by předcházely libovůli při interpretaci; byla to tedy disciplína normativního druhu, jejímž účelem je dosáhnout rozumění interpretovaného v jeho původním smyslu. Ačkoli v principu platí, že předmětem interpretace může být jakýkoli projev života jednotlivce nebo kultury, tzn. kupříkladu umělecké dílo, kulturní předmět, předmět denní potřeby apod., tradičně stojí v popředí hermeneutického zájmu psaná řeč.

Etymologie

Hermeneutika tak vznikala a rozvíjela se jako *hermeneutika textů*, a to především básnictví, zákonů a svatých, zejména biblických textů. V tomto smyslu je také hermeneutická myšlenka, *idea umění výkladu*, jedním z doprovodných jevů evropské duchovní kultury. Její kořeny sahají k řecké stoické filosofii a jejímu alegorickému výkladu mýtů a řeckých básníků, především Homéra a Hésioda. Právě tak v oblasti výkladu křesťanských svatých textů je zapotřebí sestoupit do období řecké a latinské patristiky. První systematické výzkumy smyslu Písma se nacházejí již u Origena (asi 185-254; autor díla *Peri archón*), který rozlišoval *somatický*, tj. doslovný, z gramatické analýzy odvoditelný, a *pneumatický*, tj. duchovní, z dešifrování alegorií odvoditelný smysl bible. Úsilí o přiměřenou, určitými pravidly vedenou interpretaci a o rozumění psané řeči žije po celý středověk až do renesance. Zatímco středověká hermeneutika (což je zde pouze pomocný termín, protože tehdy hermeneutika ještě neměla své jméno a fungovala jako *ars interpretandi*) sestavovala za účelem lepšího pochopení a výkladu autora zvláštní pomůcky v podobě jakýchsi katalogů otázek (*accessus ad auctores*), vznášejících vůči teologickým i profánním dílům, v renesanci se již utváří

Počátky
hermeneutiky