

*Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft*, 1988). Sborník vznikl z původně rozhlasových přednášek, které byly vysílány na podzim roku 1987. Má proto výrazněji než jiné práce tohoto druhu panoramatický charakter – dotýká se oblastí filosofie, sociologie, sociálních věd, literatury, architektury, výtvarného umění, hudby a módy. Byl rovněž, protože se zprvu obracel na domácí posluchače, nucen větší měrou uvádět hlasy německých autorů. Tak jsou ve sborníku zastoupeni samostatnými studii W. Welsch, J. Köhler, H.-J. Heinrichs, A. Honneth, H. Lübbe, P. Bürger, ale vedle toho formou diskusí nad jejich dílem i P. Sloterdijk (v příspěvku K. Laermanna) nebo A. Wellmer (v komparativní studii o teorii disensu, kterou napsala Jutta Georg-Lauerová). Rysem sborníku je rovněž okolnost, s níž se například v českém prostředí setkáváme až od 90. let: západní veřejnost druhé poloviny 80. let byla již běžně obeznámena se slovem postmoderna, jež se stalo samozřejmou součástí slovníku všech plytkých, módních projevů, rádo by intelektuální visačkou kvality. Způsoby degenerovaného zacházení s postmodernou od impotentní umělecké manýry po apokalyptické hřmění o konci věků v nejrůznějších náboženských a nábožensko-politických seskupeních se zdály být takřka bezbřehé. Kemperův sborník proto vystupuje v tomto ohledu s didaktickým, pedagogicko-osvícenským záměrem přiblížit na modelu sporu o postmodernu současný stav vývojových tendencí v oblastech vědy, umění, ale i každodenního prožívání.

#### Profily

Za tímto účelem seznamuje W. Welsch s genealogií a s významy pojmu postmoderna, se stejným cílem Hans-Peter Schwarz široce popisuje vznik, vývoj a hlavní znaky postmoderní architektury a Axel Honneth uvádí filosofické důvody kritiky moderny na podkladě díla M. Foucaulta a Th. W. Adorna. Jestliže se od počátku 90. let v Německu a v dalších zemích západní Evropy hovoří o vyčerpanosti diskusí o postmoderně, je to oprávněné a je to zásluha právě prací typu Kemperova sborníku. Oprávněnost této řeči ale spočívá v tom, že nadále není důvodu diskutovat o postmoderně, o tom, zda postmoderna ano či ne, jak tomu bylo v předchozím desetiletí. Postmoderna byla prodiskutována a je zde nejen filosoficky. Nyní – v 90. letech – jde o analýzu, zpracování a rozvíjení témat, která nanesla; forem racionality, mýtotvornosti evropské kultury, vědeckosti a jazyka vědy, medializace světa, simulaker a virtuální reality, sociální změny a postavení subjektu, kulturní plurality a organizovaného pluralismu etc. Tato rovina diskuse, kterou již lze chápat jako vpravdě filosofickou, mohla být nastolena díky analýzám, jež roz-

bíjely povrchní sugesci postmoderny jako protiosvěcenství, antiracionalismu, relativismu a ztráty závaznosti, jako vyzývání mýtu a neopaganismu, jako katastrofického scénáře nebo jako polosektářských hnutí na škále od *No Future* po *New Age*, aby na troskách těchto žurnalistických výplodů a postřehů z kulturních rubrik katolických týdeníků položily otázky, které postmodernu ožívují a znemožňují jí strnout v eklektistické fasádě mediálně-technologického věku: kde se nacházíme my, kde je filosofie, jež má co říci k naší situaci, ke stavu světa, jenž je naším dílem. Není lhostejné, kde se nacházíme, a demystifikace a demytologizace našeho postavení je úkolem postmoderny. V tomto smyslu vyčerpána není.

Filosofickým kořenům kritiky moderny, jež ve sporu moderny a postmoderny představuje východiskový problém, je věnována studie A. Honnetha *Foucault a Adorno. Dvě formy kritiky moderny (Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne)*. Její autor vychází z teze, že vedle *Dialektiky osvícenství*, základního dějinně filosofického díla kritické teorie, nelze nalézt radikálnější pokus o demaskování evropského osvícenství než je kritika moci v díle Michela Foucaulta. Těžištěm obou pohledů je novověká a modernistická zkušenost nárůstu moci člověka nad člověkem, sociálních a politických systémů nad individuem, moci, která ústí v moderních systémech násilím, v něž přeměňuje moderní dějiny lidské emancipace. Osvícenský optimismus a víra v pokrok jsou odhaleny ve svých zhoubných důsledcích a pojmenovány "osudem těla", souhrnem aktů tichého, nenápadného, o to však účinnějšího ztročení a podřízení moderního člověka, v nichž Adorno a Horkheimer spatřují "*podzemní dějiny Evropy*" (*unterirdische Geschichte Europas*). Totéž popisuje Foucault v analýzách každodenního útlaku, pravidelné všestranné disciplíny, jíž je člověk vystaven. Tyto procesy se odvíjejí z moderního požadavku racionalizace společnosti a jak pro Adorna, tak pro Foucaulta znamenají znásilňování člověka chodem moderní společnosti.

Shody mezi Foucaultovým myšlením a názory *Dialektiky osvícenství* se však vyjevují až v závěrech, které autoři vyvozují. Cesty, po nichž k nim dospívají, jsou odlišné. Foucault vyrostl v tradici společné soudobým francouzským strukturalistům, tj. pod vlivem fenomenologie M. Merleau-Pontyho a zčásti i Sartrova existencialismu. Odvrat od fenomenologické filosofie byl veden náhledem, že dění ve společnosti není výsledkem svobodného působení lidských subjektů kladoucích smysl jednotlivých událostí a procesů, nýbrž naopak, člověk je zajatcem řetězců událostí, které, založeny na ano-

A. Honneth

Osud těla

Foucault  
a Adorno:  
souvislosti

nymních pravidlech sociálních a diskursivních řádů, principiálně přerůstají jeho možnosti zvládat jejich celkovou souvislost a smysl. Odsud a z podnětů A. Artauda, P. Klossowskiho či M. Blanchota pramení teze o mizení subjektu ve společenském prostředí, kde se každá součást sociální akční souvislosti jeví jako uzavřený, hermeneuticky dále nepřístupný fakt, jehož celkový význam a smysl je individuálně odcizený a nepřístupný.

**Analýzy vědění** Foucault k tématu redukce možností vědění a mizení subjektu přistupoval zprvu z hlediska teorie vědy a vědecko-historického vhledu do "archeologie evropské moderny". Tato perspektiva, z níž popisoval vznik myšlenkových systémů jako anonymní dění ve formacích vědění založené na desubjektivizovaném vznikání a zanikání monumentů vědeckých diskursů, vedla dle Honnetha k tomu, že musel ponechat bez vysvětlení, zda se nové obsahy vědění a nové formy myšlení utvářejí na podkladě náhodných podnětů plynoucích ze slepého zřetězení dějinných událostí, nebo zda jsou převoditelné na zvláštní konstelace určitých historických situací. Pro obě varianty lze z hlediska teorie vědy a jejich dějin stanovit dostatek záchytných bodů. Metodologicky se Foucault pokusil tento problém řešit v *Archeologii vědění (L'archéologie-du savoir, 1969; něm. Die Archäologie des Wissens, 1973)*, kde se snažil metodologicky vymezit a izolovat diskursivní události, popsat podmínky, za kterých existují, a ohraničit diskursivní pole. Narušení souvislosti moderního transcendentálního a totalizujícího myšlení se Foucaultovi podařilo pouze prostřednictvím negativních vymezení, aniž by překročilo hranice analýzy vědění omezené na fakticitu jazykového dění k problematice autonomních pravidel a zákonitostí diskursů.

**Analýzy moci** Honneth to hodnotí jako metodologické selhání *Archeologie* (což je obecnější pohled na toto Foucaultovo dílo; podrobněji viz např. M. Marcelli, *Michel Foucault alebo Stat' sa iným*, Bratislava 1995, kap. *Majster jazyk*, zvl. s. 84-86) a dovozuje, že to bylo toto ztroskotání, jež Foucaulta podnítilo, aby se inspirován Nietzsche obrátil k projektu analýzy moci. Vedle vnitřní teoretické motivace obtížemi spjatými se strukturalistickou analýzou vědění byl dle Honnetha obrat k teorii moci podněten ještě politicky: pařížská revolta studentů v květnu 1968 byla pro Foucaulta šokovou zkušeností se strategicky propracovanou a cílevědomou reakcí politicko-mocenského aparátu a osobně ho pohnula k rozvoji vlastní teorie moci. Ta je utvářena myšlenkou, že společenské systémy celkově lze pochopit jako souvislé struktury sociální moci s určitým vnitřním řádem, v nichž vědění a instituce vědění přejímají zvláštní roli stupňování

a vyhrocování moci. Diskursy vystupují jako sociální systémy vědění, jež za svůj vznik vděčí strategickým požadavkům etablovaného mocenského řádu.

Obratem k teorii moci opouští Foucaultovo myšlení rámec dějin vědy a teorie vědy a stává se kritickou analýzou společnosti. Problematika kulturně určených forem vědění je překryta výzkumem institucionálních a kognitivních strategií sociální integrace. Dle Honnetha se tak teorie vědění stává teorií panství (*Wissenstheorie wird zur Theorie der Herrschaft*), a tím se Foucault teprve dostává do blízkosti tradice frankfurtské školy a Adornovy teorie moderny. Adornova filosofie dějin a jeho kritika moderny byly inspirovány ani ne tak defektním fungováním pozdněkapitalistické společnosti, jako spíše traumatizujícími zkušenostmi s fašismem a stalinismem. Násilné panství těchto teroristických systémů moci tvoří historický vztažný bod jeho pohledu na dějiny moderny. Také klade oproti Foucaultovi výslovnější důraz na potřebu individuálního sebeuskutečnění a vnitřní konflikty, které se odvíjejí ze situací, kdy je naplnění této potřeby znemožňováno.

Dle Honnetha však existuje jedno základní přesvědčení, jež Adorno a Foucault sdílejí a jež má stejně konstitutivní význam pro Adornovu kritiku moderny jako pro Foucaultovu diagnózu moderních mocenských poměrů. Je jím názor o roli instrumentální racionality, která je tím historicky působícím myšlenkovým principem, jenž člověka donucuje, aby násilně omezoval a korigoval potenciál svého chování, své tělesnosti, své přirozenosti. V obou koncepcích tvoří kritika instrumentálního rozumu podklad celkové teoretické úvahy a její smysl má být dle Honnetha vztahován na vitální dimenzi lidského těla, jež je u obou autorů předpokládána jako "předracionální" sféra, od níž se v principu instrumentálního rozumu násilně abstrahuje.

Vnitřní spřízněnost Adornovy a Foucaultovy kritiky moderny tak pochází ze sdílení pozornosti, kterou oba věnují utrpení člověka jako tělesné bytosti pod tlakem určitého typu racionality. Hlavní znaky, podle nichž lze na takovou příbuznost usuzovat, shrnuje Honneth následovně:

1. Analýza moci je u obou filosofů součástí širší teorie, která chápe civilizační proces ve smyslu nepřetržité technické či instrumentální racionalizace. U Adorna se výklad racionalizace zaměřuje především na postup ovládnutí přírody člověkem, jenž slouží za model jiným druhům instrumentalizace přirozeného prostředí. Racionalizaci určuje v neomarxistickém duchu podle křivky zdokona-

**Teorie vědění a teorie panství**

**Instrumentální racionalita**

**Racionalizace**

lování výrobních sil. U Foucaulta se pozornost soustředí převážně na model sociální kontroly a instrumentalizace společenských vztahů a racionalizaci chápe ve smyslu, perfekcionalizace prostředků sociální moci a kontroly. Pracuje tedy spíše se strategickým než instrumentálním chápáním racionality, přesto však stejně jako Adorno předpokládá, že manipulativní proces racionalizace soustavně zjemňuje technické prostředky sociálního panství, zaštiťuje se mravní emancipací člověka, kterou údajně přináší, a tím produkuje moderní násilně "sjednocenou" individualitu. Pro ni vymezované přípustné a žádoucí jednotné hodnoty a postoje tvoří podklad pro sebeidentifikaci člověka moderny, přičemž utváření podmínek identity a růst sociální nadvlády jsou dvěma stranami jednoho a téhož procesu instrumentální racionalizace.

**Tělesnost** 2. Obětí, kterou si všezahrnující proces instrumentální racionalizace vyžaduje, je v očích obou autorů zejména člověk, lidská tělesnost. Lidská subjektivita, jež je v moderních společnostech vystavena nátlakové disciplíně, se pro oba vyznačuje vitální tělesností. Projevy instrumentální racionality nejsou poměřovány na nějakém jiném konceptu racionality, neznamenají útlak jiné dimenze společenského rozumu, ale v důsledcích přinášejí likvidaci prostoru svobodného rozvoje tělesné subjektivity. Honneth se domnívá, že tato optika je společným předpokladem Adornovy i Foucaultovy teorie moderny.

**Počátky moderny** 3. Dále oba filosofové sdílejí časovou lokalizaci počátků moderní epochy. Její kořeny pro oba sahají do doby duchovních a politických změn kolem roku 1800. Foucault ji považuje přímo za zlomovou dobu, neboť dle jeho názoru počátkem 19. století srůstají rozličné techniky disciplinování těla (kasárenské, vězeňské, školské, lékařské a jiné metody ukázněvání) v jeden celek s vědami o člověku (jejichž zrod spatřuje v rozvíjení poznatků a metod policejního výslechu), který od té chvíle utváří ráz moderních společností. Legitimizaci mu poskytuje filosofické osvícenství, jež překrývá tento zlom v dějinách uplatňování sociální moci a kontroly názorem o humanizaci společnosti, který vystupuje s mravně-univerzalistickým nárokem. Podle Adorna není tato doba spojena s utvářením nových technik ovládnutí člověka, ale s prudkým nástupem a etablováním kapitalistických společenských vztahů, s rozvojem tržního hospodářství. Společně s Foucaultem má však to, že univerzalistické myšlenkové motivy osvícenství, idea svobody, rovnosti, pravdy, tvoří i podle něj základ moderního myšlení, jež si násilně vynucuje identifikaci se sebou samým a potlačuje vše odlišné, jiné a pluralitní. Oba uplatňují

pojetí osvícenství jako epochy prosazení určitých, specifických teoretických a morálních nároků na obecnou platnost, z níž vyrostlo moderní vědění disponující člověkem v zájmu zabezpečení moci vědoucích.

4. Čtvrtý společný znak mezi Adornem a Foucaultem spočívá v jejich diagnóze forem integrace moderních společností. Podle obou vrcholí civilizační proces instrumentální racionality v ustavení mocenské organizace společnosti, která je s to řídit a kontrolovat sociální život. Moderní rozvinuté společnosti vděčí za svou stabilitu právě řídicím funkcím administrativně propracovaných organizací, které zasahují do každé důležité souvislosti individuálního života a s pomocí kontroly, manipulace a drezúry činí z jednotlivce poddajného člena společnosti. Výsledným tvrzením analýz integračních forem moderních, pozdněkapitalistických společností je pak u obou to, že uzpůsobením a fungováním mocenských struktur a institucí se jedná o totalitní společnosti. Ačkoli co do vyznění vlastně identická, je tato teze založena na rozdílných předpokladech. Adorno se domnívá, že totalitní kontrola individua je umožněna spíše nenápadnou, zpravidla nevědomou psychickou manipulací pomocí prostředků masové komunikace, které jednotlivci ponechávají iluzi rovného přístupu k informacím, svobody volby a rozhodování, iluzi stejné informační startovací čáry pro všechny. Oproti tomu Foucault odvozuje dle Honnetha totalitní integrační procesy více z oblastí procedur, které vystavují požadované disciplíně lidskou tělesnost – v rodině, škole, továrně, kasárnách atd. až po extrémní případ věznice.

Tento rozdíl, který na první pohled může působit jako marginální, postihuje ovšem jednu ze základních diferencí v celkovém vývoji postmoderního myšlení. Týká se uchopování subjektu, k němuž se následné teorie dostávají ve zprostředkování analýzami pozdněmoderních technologických společností. Na Foucaulta navázaly koncepce, které útočí na ideu lidské subjektivity v moderně vůbec. Moderní "individuum" pro ně není více než násilně produkovaná fikce, která slouží potvrzení etablované moci, a je-li – s pomocí Foucaultovy dekonstrukce subjektu – tento fiktivní charakter odhalen, je možné vyhlásit současnost érou konce a smrti subjektu. Souhrnnou kritickou polemiku s tímto pojetím představil v německé filosofii mj. Manfred Frank (v současnosti v Tübingen působící filosof, který se specializuje na problematiku moderny a jejích analýz; známa je jeho analýza mýtů a moderní mýtotvornosti v poosvěcenské epoše v dílech *Der kommende Gott*, 1982, a *Gott im Exil*, 1988, rozsáhlá práce o francouzské filosofii *Was ist Neostukturalismus*, 1983,

**Integrativní formy**

**Dekonstrukce subjektu**

nebo soubor studií o literární moderně a patogenezi moderny *Kaltes Herz. Unendliche Fahrt. Neue Mythologie*, 1989) v práci *Nepominutelnost individuality (Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer postmodernen Toterklärung*, Frankfurt a/M. 1986).

Skutečnost, že diskuse o "smrti subjektu", kulminující v druhé polovině 80. let, dnes již výrazně zeslábla, je důsledkem mimo jiné oživení Adornova spíše dějinně filosofického pojetí instrumentální organizační formy lidské subjektivity. Důraz na mediální manipulaci člověkem plyne z kritiky subjektu, která na prvním stupni vychází z interpretace utváření novověkého subjektu v procesu represivní identifikace s principy moderní civilizační instrumentální racionalizace, a teprve na druhém, sociálně-psychologickém stupni, v souvislosti se vznikem moderního, na úkor vlastních tělesných a estetických potencií konstituovaného Já, se hovoří dokonce o empiricky zjištěném rozkladu subjektu za moderními danými podmínkami. V současné německé filosofii je tato linie, která za tezi o nutném ochromování subjektivity v mediálním světě poukazuje na iluzornost jakékoli řeči o "čisté", "autonomní", "obětmi netknuté" subjektivitě, reflektována poměrně zřídka a spíše je spojována s problémem postmoderní estetizace. Poukázal na ni třeba právě M. Frank při analýzách filosofických vlivů na Adorna, kdy vyzdvihl – při tvorbě estetického pojmu identity Já – podíl L. Klagese. Zpravidla se však tento problém stal součástí sociologických, případně sociálně-filosofických prací (Axel Honneth, Ulrich Beck, Wolfgang Bonß, zčásti Niklas Luhmann ad.).

**Virilio:** Učiníme-li však malou odbočku mimo dnešní německou filosofii, střetneme se zvláště ve frankofonní oblasti s řadou filosofů, a nichž je patrné, že protiklad foucaultovského a adornovského východiska pro současnou teorii subjektu lze překlenout a lze skloubit přístup od tělesnosti s prvkem mediální manipulace. Typickým příkladem je Paul Virilio, který v práci *Umění motoru (L'art du moteur*, 1993; německy vyšla pod názvem *Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen*, 1994, což je titul sice na první pohled poněkud záhadný, vystihuje však přesně oba diskutované motivy) poukazuje na to, že foucaultovské "disciplinování těla" dospělo v technologické civilizaci současnosti až k možnosti technické kolonizace lidského těla (jež může vyústit ve zhotovitelnosti panplanetární lidské fyziologie a v nástupu postevolučního lidského rodu), které nejen že jde ruku v ruce s mediální manipulací člověkem, nýbrž stává se místem, na něž se zaměřuje technické pů-

sobení. Jestliže kolonizaci orgánů a tkání lidského těla prohlašuje Virilio za poslední politickou formu domestikace, říká tím, že dekonstrukce se přestává omezovat na jazyk a nutně se musí začít týkat fyziologie člověka, neboť ta je počátkem a koncem lidského vnímání světa. Foucaultovy a Adornovy myšlenky se tím zdají být dovedeny do posledních důsledků – to na úrovni teorie. Moderna se pak jeví dovedena po práh, kdy individuální tělesnost definitivně ztrácí svou ontologickou privilegovanost a mění se v otázku technologického designu – to na úrovni přirozeného, žitého světa.

◆ Sborník *Technologický věk nebo Postmoderna (Technologisches Zeitalter oder Postmoderne)*, který roku 1988 vydal Walter Ch. Zimmerli, vedoucí katedry filosofie II na univerzitě v Bambergu, působící rovněž na Institutu pro společnost a vědu univerzity Erlangen-Norimberk, má oproti ostatním sborníkovým pracím specifickou orientaci a odlišné kladení filosofického problému postmoderny. Soustřeďuje se totiž na vykreslení celkových souvislostí otázky, jež vlastně tkví v pozadí prvopočátečních diskusí o sociokulturní změně, jejích podnětech, průběhu a dopadech a jež byla v rámci starších sborníkových prací odsunuta stranou zájmu či překryta spory o literární, umělecké (zvláště ve sféře architektury) a sociální zdroje postmoderního myšlení: otázky techniky. Ačkoli filosofické debaty o původních impulsích postmoderní filosofie nejsou dosud uzavřeny, důraz na změny v oblasti vědy, vědění a technicko-technologických aplikací vědění v nejrozvinutějších společnostech je nepominutelný, a to i navzdory některým opačným názorům, které moment vědeckých a technických inovací ve druhé polovině 20. století zpochybňují a rozvoj postmoderního myšlení spojují více s autonomní filosofickou, sociologickou a kulturologickou reflexí stavu atlantické kultury. Bezespory – jak dokládá i prvotní intence sice příležitostného, přesto však pro rozmach a průběh postmoderního diskursu výchozího spisu J.-F. Lyotarda *Postmoderní situace (La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, 1979), jenž měl být zprávou o vědění v rozvinutých společnostech – nelze postmodernu představovat pouze formulami o pluralismu, disensu, vícenásobném kódování, kritice logocentrismu, diferenci, multikulturalitě či multiperspektivitě, nýbrž v kategoriích obratu od vědeckotechnického k technologickému myšlení.

Postmoderna jako technologická postmoderna je náplní diskutovaného sborníku. Analogicky záměně moderny postmodernou lze o současnosti hovořit rovněž jako o změně vědeckotechnického

**Technologický věk**

**Technologická postmoderna**