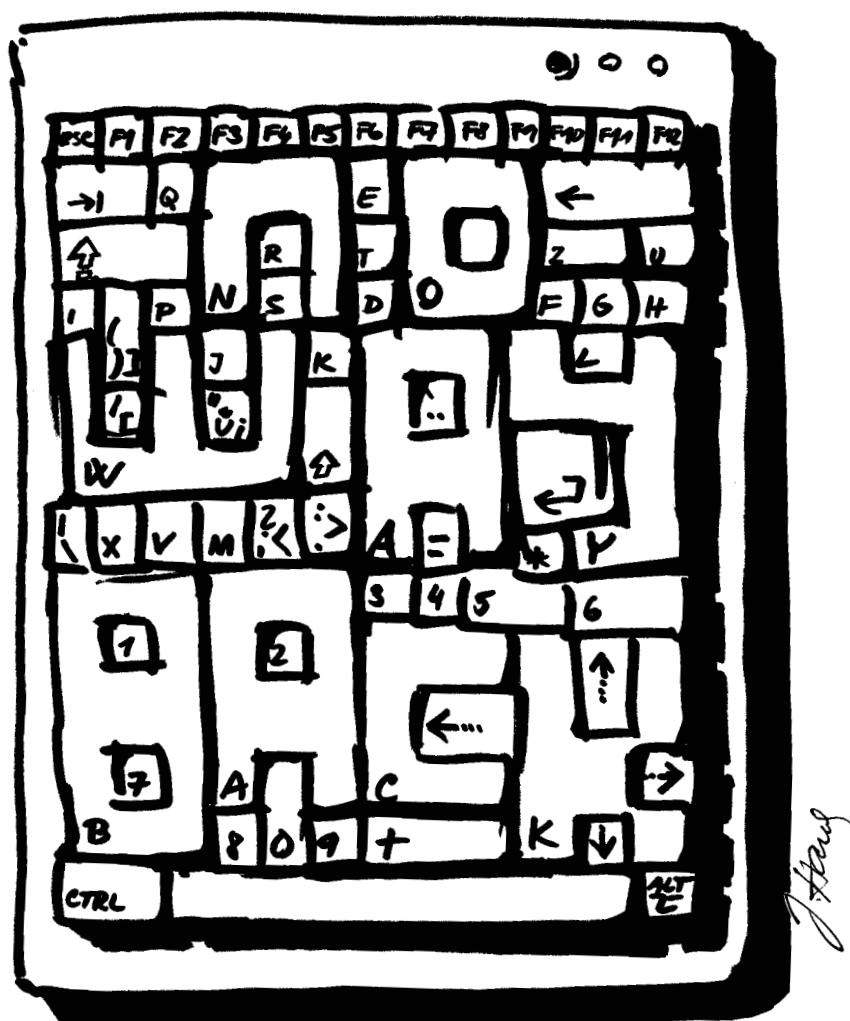


Technologický věk

Učební text pro studijní obor Občanská výchova



1

Předkládaný učební text je pokusem o nahlédnutí současné lidské situace prostřednictvím studia technologií. Pohled zaměřený k technologiím může otevřít přístup k povaze našeho aktuálního života a iniciovat zamyšlení nad jeho dalšími perspektivami.

Text může sloužit také i jako podklad k hledání odpovědi na otázku po obsahu výuky občanské výchovy v novém, rychle se vyvíjejícím, ale ještě neukotveném a nesamozřejmém světě, plném neznámých nebezpečí a rizik, ale i nečekaných možností.

Vlasta Christovová

2003

Obsah

Co jsou technologie a čím se vyznačuje technologický věk?	3
Technologie a filosofie	9
Věda a technologické myšlení	16
Technologie a válka	21
Společnost a technologie	25
Ekonomie a etika	31
Politika a etika	38
Filosofie a technologie dnes	49

Co jsou technologie a čím se vyznačuje technologický věk?

Autoři, kteří se v době, kdy technologický věk ještě nepropukl naplno, pokoušeli definovat technologie, považovali za nutné nejdříve odhalit, co je technika a v jakém vztahu je k lidské přirozenosti. Často se spokojili s přitažlivým tvrzením, že technika je jakousi druhou přirozeností člověka a je tak stará jako člověk sám. Setrvali tak u stanoviska, že z našich přirozených technických sklonů se během dlouhých staletí vyvinuly dnešní technologie.

Z tohoto období úvah o technice pocházejí však i vážnější studie o vztahu člověka a techniky. Uvedme například práce Jacquese Ellula a Arnolda Gehlena.¹

1 Kniha A. Gehlena *Duch ve světě techniky* vyšla u nás v roce 1972 v nakladatelství Svoboda. J. Ellul psal ve čtyřicátých letech minulého století, znovu byl objeven v šedesátých letech, jeho nejznámější dílo je *Technologická společnost*. Vynikající studii o proměnách přístupu k technice v poválečném období a v současnosti, včetně kritiky postoje J. Ellula, lze najít v článku francouzského autora Alaina Grase *Filosofická antropologie techniky ve Francii: kritický výhled*. Tato studie byla uveřejněna ve sborníku *Masarykovy univerzity – Filosofie po postmoderně*, MU Brno 2001

Dnes, kdy svět dobyly a pevně se v něm ukotvily „IT“ a „high-tech“ a „law-tech“, nejsou již tisícileté dějiny techniky v centru pozornosti. Abychom pochopili, co přišlo na svět s technologiemi, nelze vystačit s historií techniky. Na naší planetě se pohybují umělí živočichové, stvoření biogenetikou, kteří slouží jako živé informační systémy pro tvorbu dalšího poznání, jako například proslulá „onkomyš“², geneticky upravená tak, aby její buňky zasáhla rakovina a v průběhu jejího života bylo možné sledovat jejich vývoj. Zlom, který se odehrál v dějinách lidstva, je příliš ostrý, převratný a neustále připomínající jakýsi halucinogenní sen. Vše, včetně samotné techniky, se podřídilo novému způsobu myšlení, které nazvěme technologickým a jeho výsledky a produkty technologiemi.

2 O zrození „onko-myši“ píše G. Myerson v knize *Dona Harawayová a geneticky upravené potraviny*, Triton, Praha 2002

Za počátek technologického věku jsou zcela shodně považována sedmdesátá léta minulého století. Nejvýraznějším znamením tohoto nového věku je neustálá změna.

3 Vattimo, G., *Nihilismo e postmoderno in filosofia*. In *Aut Aut*. 1984, Nr. 202. Tuto stať přeložil do němčiny Wolfgang Welsch, který také novismu G. Vattima věnuje kapitolu ve své knize *Naše postmoderní moderna*, Zvon, Praha 1994, s. 56-58

Je třeba připomenout, že v evropských dějinách je změna domovem. Dokonce někteří autoři jako italský filosof Gianni Vattimo³ ji tematizují samu o sobě v podobě charakteristického tíhnutí západních společností k neustále novému. Vattimo označuje tento rys evropského vývoje dokonce samostatným pojmem – novismus. Změna, její prosazování a touha po ní, souvisí rovněž s řeckým objevem svobody, a posléze souvisí i s počátkem moderní doby, která chtěla vybudovat božství člověka z jeho vlastních sil, tedy od základu proměnit celé lidstvo. Všechny tyto naznačené tematizace změny však nemají se změnou, kterou žije technologické myšlení nic společného. Technologické změny jsou změny, které jsou od všeho předtím známého jakoby radikálně odpoutané.

4 Augé, M., *Antropologie současných světů*, Atlantis, Praha 1999, Lyotard, J.-F., *O postmodernismu*, FÚ AV ČR, Praha 1993

Vyznačují se nebývalou rychlostí, s jakou nastupují jedna po druhé, a takřka okamžitým, bleskovým rozšířením.

Mnozí, jako např. Marc Augé a J.-F. Lyotard⁴, se domnívají, že motorem těchto změn je nutnost dosahovat stále větší a větší

efektivnosti. Nelze popřít, že honba za efektivností a konkurenceschopností vystupují u každé inovace a změny technologií do popředí. Těto honbě za efektivností se přičítají dva motivy.

Na jedné straně je míra efektivnosti měřitelná jen vzhledem k předchozímu stavu. Ve středověku bylo pěstování zemědělských plodin „zefektivněno“ mýcením lesů, vysušováním bažin, obděláváním úhorů a zlepšováním způsobu pěstování, byť nepatrným. Není však možné vyčíslit efektivnost zemědělské produkce vzhledem k dalším možnostem výživy obyvatelstva, které byly potlačeny (využití lesů, pastvin), a vzhledem k pravidelně nastupujícím hladomorům a rizikům, které přinášelo jednosměrné obdělávání půdy.⁵ Měřítka efektivnosti je tu lhostejné k absolutním hodnotám. Roli zde hraje spíše nezbytnost, tlak nevyhnutelnosti. Dnes je nezbytností výrobu lépe řídit než předtím, urychlit ji a zlevnit, a to vzhledem k okamžité prosperitě, vyrovnání se s konkurencí a situací na trhu.

Na druhou stranu se jeví zvyšování efektivnosti jako jakýsi samopohyb, a to odpoutaný od jakékoli konkrétní situace. Vše, co je již učiněno, je vždy chápáno jako přechodné, dočasné, provizorní, a to a priori, bez tlaku nezbytnosti. Hodnota efektivnosti je tu absolutní. Úkolem je neustále inovovat a překračovat dosažené hranice ve všech možných směrech. Technologické myšlení by rádo samo sebe představilo ve světle tohoto absolutního růstu efektivnosti, ale naráží tu na zvláštní potíže, mnohé technologické změny totiž přinesly v dlouhodobějším měřítku více ztrát než zisku, například proto, že vyvolaly poškození zdraví či přírodního prostředí, a ukázaly se spíše jako zcela neefektivní.

Změna, kterou se přináší technologický věk, není také jednoznačně změnou k dokonalejšímu. Mnohým však technologické změny mylně splývají s dosahováním vyšší úrovně a zdokonalováním, neboť jsou ještě v zajetí ideologie lineárního evolučního pokroku nižšího k vyššímu, od méně dokonalého k dokonalejšímu anebo v zajetí novějšího pojetí evoluce jako jakési skryté inteligence, která s vášní hazardního hráče reaguje na nepřízeň životních podmínek a nachází pro danou situaci řešení, které posunuje vývoj na vyšší stupeň. (A to, i když evoluční teorie tohoto ražení ve skutečnosti neztotožňuje vyšší stupeň s dokonalostí, nýbrž se složitostí.)

Změna, kterou vyzývá technologický věk, se však odehrává jako přesun, jako změna místa, totiž jako přesun z jednoho světa do jiného, kde platí jiný řád. „Onko-myš“ a „opice s implantáty“, „elektronické války“ a zrovna tak i „elektronická ekonomika“, mobily a geneticky upravené potraviny, byrokracie nahrazená kybernetickými sítěmi, samoobslužný obchod, dálkové studium všeho druhu, politika řízená médii, a vůbec transplantace celé planety za náhradní - nejsou zdokonalením přírody a přírodních bytostí, válečných bojů, byrokracie, komunikace, obchodu, peněz, studia, politiků, novi-

nářů a občanů. Ze zásady jsou něčím jiným. Je to jiný svět. Má zvláštní druh skutečnosti. Je zkonstruovaný, opatřený návody, které popisují čím jest a jak je třeba s ním správně zacházet. Ne náhodou každá věc, s níž dnešní člověk přijde do styku, je důkladně obalena, hermeticky uzavřena, opatřena názvem a návodem na použití, a to včetně základních potravin, jimiž se lidé živí tisíce let. Nesprávné použití vylučuje právo na reklamaci. Svět v obalu je třeba správně používat a v předepsané spotřební lhůtě, jinak má člověk smůlu. Zachytit a vymezit změnu, s kterou přichází technologický věk, není však věc tak jednoduchá. K tomu je zapotřebí proniknout nějakým způsobem dovnitř technologického myšlení.

Technologické myšlení krouží kolem tří oslnivých a konstantních ohnisek – nezbytnosti přežití, vědy a kapitalismu. Mezi těmito ohnisky se vznášejí dynamické náboje politiky, ekonomie, sociologie, filosofie a ostatních věd o člověku a společnosti. Prostor, v němž se pohybuje technologické myšlení, má vždy dvojí vzájemně spjatou tvář – teoretickou a praktickou. Je věda a je teorie vědy, je filosofie a praktický život oddaný filosofickým zásadám. To však není vše, technologické myšlení musí čelit teoretickým protivníkům a praktickým problémům.

Zaměříme nejdříve pohled k otázce přežití lidstva. Technologické myšlení se tu drží představy, že náš život probíhá ve veskrze umělém světě. Je to svět, který se již neobnovuje přirozeně, tj. sám sebou, ale musí být neustále mohutným úsilím udržován, obnovován, zdokonalován, a tudíž vše zastaralé a nefunkční je třeba urychleně nahradit novým a výkonnějším. Navíc je tento svět ohrožován problémy omezených zdrojů surovin, energie, vody, problémem přelidnění, výživy a zdraví, bydlení a nakonec i turismu. Čistě technologický přístup zde naráží na omezení ze strany politických rozhodnutí, ale často v nich nalézají i svou podporu, a tu nalézají i v médiích, institucionalizované filosofii, sociologii, psychologii a nakonec i etice. Na druhou stranu se potýká s ochránci života a přírody, s různými sdruženími a spolky, s filozofy, sociology, umělci a etiky, kteří neopouštějí kritické postoje, neboť nechtějí opustit věc myšlení. A věcí myšlení, jak se zdá, je hledat ve všem jasno, chtít být odpovědný sám před sebou, tj. před touto jasností, totiž pravdou. Hekticky zaváděné technologie budí dojem, i přes ideologii zdokonalování, která je obklopuje, že vše, co je inovováno či nově zkonstruováno, vzniklo jen pod tlakem čiré nezbytnosti a dokonce za pět minut dvanáct. Zdá se, jako bychom byli v pozici násilím naverbovaného vojáka, kterého zezadu žene pistole v týle a vpředu čeká po zuby ozbrojený nepřítel dychtivý krve. Chtě nechtě musíme dopředu. Ale tak to není, je to jen charakter technologického myšlení, co se tu předkládá. Charakter, který odpovídá a možná i pramení z IT (rychlá a každému ihned srozumitelná zkratka informačních technologií).

Technologické myšlení spoléhá na to, že lze fungování věcí, lidí a systémů (ekonomického, politického, sociálního, byrokratického, vzdělávacího, zdravotnického a válečného) zajistit pouhou manipulací s informacemi. Tato manipulace s informacemi či daty je s to násobit nejenom původní lidské schopnosti potřebné k získání poznání (pozornost, paměť, kombinování, využívání poznatků a metod, vysoké uplatnění principu ekonomie myšlení) a tvůrčí činnosti (invence, fantazie, obrazivost, bezpředsudečnost), ale i násobit výkon (vytrvalost, odvaha, píle, vůle). Pomocí takto umocněných, ale od člověka odpoutaných schopností, je možné nechat na obrazovkách vynořovat zcela nové cíle, účely, nečekaná řešení, a to před očima zcela průměrného, do chladné, někdy až primitivní profesionality, upadlého personálu. Už se nemluví o chybách vyplývajících ze selhání lidského faktoru, ale o chybách operátorů, kteří si něco popletou na klávesnici nebo v nevhodný okamžik usnou.

6 Giddens, A., Důsledky modernity, Sociologické nakladatelství, Praha 1998

Obraz zde popsany působí dojmem, že lidstvo přenechalo svůj osud mechanismu (sociolog Anthony Giddens⁶ ho rovnou nazývá molochem), který se otáčí za zády lidí a bez jejich přímých zásahů a do něhož lidé vstupují jen jako bezmocná kolečka. Tento obraz není nový. Michel Foucault ve své slavné knize Slova a věci líčí toto předání osudu takto: „Počínaje Smithem, čas v ekonomii nebude již tím cyklickým časem chudnutí a obohacování, nebude ani lineárním narůstáním v šikovných politických operacích, které soustavným pozvolným zvyšováním obíhajících peněz zrychlují výrobu víc, než zvyšují ceny, bude vnitřním časem organizace, která roste podle vlastní nevyhnutelnosti a rozvíjí se podle autochtonních zákonů - časem kapitulace a režimu výroby.“⁷

7 Foucault, M., Slova a věci. Archeológia humanitných vied. Kalligram, Bratislava 2000, s. 238

Hyperstroj informačních technologií má však jakousi energetickou pružinu, která určuje dynamiku jeho rotací, touto pružinou není nic jiného než energie dodávaná spotřebováváním, krátce spotřebou. Informační technologie totiž vykazují svou efektivnost a funkci pro přežití, pokud mají zadavatele, který garantuje, že jejich produkty se uplatní na trhu, v koloběhu spotřeby. Ovšem víra v uplatnění produktů získaných pomocí informačních technologií je sama vyzískána prostřednictvím informačních technologií. Nicméně „spotřeba“ je onou složkou, která vytváří mosty a přechody od představy přežití ke dvěma dalším ohniskům technologického myšlení – vědě a kapitalismu.

Pokud jde o tuto ohniska, z nichž technologické myšlení čerpá své světlo, o vědu a kapitalismus, již skončila diskuse ze šedesátých let, v níž šlo o to, kdo se více podílí na umělosti světa a jeho roztáčení, zda věda a za ní v závěsu průmysl anebo kapitalismus. Dnes se postoupilo k bodu, kde se uznává úzká propojenost a komplementárnost vědy a kapitalismu. Mluví se přímo o vědeckoobchodních komplexech, o univerzitách jako o odděleních velkých firem

a o velkých firmách jako o klubech špičkových expertů. Vzájemná propojenost, téměř až totožnost, je přijímána jako vyšší stadium kapitalismu, kterému se proto dostalo i názvu hyperkapitalismus.

Hyperkapitalismus je schopen v co největší míře rozvíjet technologie, a tudíž zajišťovat přežití lidstva v umělém světě. Činí tak skrze produkci bohatství.

Bohatství lze definovat jako poklad, který nikdy nebude využit a který slouží jako potenciál životních sil schopných výkonu určitých činností a jako zdroj moci, která nutí celé skupiny lidí, aby těmto činnostem zasvětili svůj život. Bohatství tedy nejsou materiální statky, peníze, zlato a drahé kamení. Je to síla podobná té, která způsobuje bujení a obnovování přírody. Kapitalismus a věda jsou tím, co k růstu bohatství pracuje. Podle manželů Tofflerových je dnes zdrojem bohatství (potenciálu sil) poznání – tj. technologické myšlení. Bohatství znamená být technologicky zdatný, stejně jako v době Adama Smitha znamenalo bohatství schopnost práce. Dnes je to schopnost produkovat poznání, prodávat jej, kupovat, organizovat, umocňovat, stejně tak, jak se to kdysi dělalo s prací a v době těžkého industrialismu s výrobou.

Někteří kritici se však domnívají, že technologická zdatnost je v poslední instanci závislá na spotřebě, tj. na konzumním způsobu života (např. G. Lipovetský, Z. Bauman, E. Kohák, J. Keller). Aby produkce technologií byla uvedena v chod musí být předem odůvodněna následnou spotřebou – tj. úspěchem na trhu, a to většinou v silné konkurenci. Produkce technologií je tedy vždy zevnitř prodechnuta vírou, že výrobek, poznání, služby budou mít konkrétního spotřebitele. Produkci technologií žene dopředu v ní všudepřítomná iluze budoucího spotřebitele. V tomto smyslu mluví Jürgen Habermas, dnes přední německý filosof, v knize *Budoucnost lidské přirozenosti*⁸ rovnou a bez okolků o spotřební biotechnice, a má na mysli, že biotechnika se zásadně nerozvíjí pro blaho lidského rodu obecně či pro sebe samu, nýbrž pro konkrétní spotřebitele, pro rodiče, kteří chtějí mít zdravé děti a jsou ochotny za biotechnické procedury platit. Slovo spotřebitelský lze dnes uvést i před témata jako je základní výzkum, včetně jaderné a teoretické fyziky, nehledě na vojenský průmysl, který již částečně přešel do civilního sektoru, a zdá se, že válka je popsitelná jako zvlášť spotřebitelsky výhodná komodita s představou zcela konkrétních konzumentů dopodrobna známých co do svých požadavků.

Spotřeba se však liší od potřeb. Potřeby jsou omezené a při jejich naplnění vzniká stav nasycenosti. Spotřeba tak paradoxně neznamená něco spotřebovávat, užívat, používat, nýbrž spíše jakousi posedlost nakupováním či touhou věc vlastnit. Proto je také naše doba nazývána spotřebitelskou a pro upřesnění je téměř vždy připojeno, že jde o dobu požitkářskou či hédonistickou. Tlak na spotřebitele

8 Habermas, J., *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* FÚ AV ČR, Praha 2003

9 Tento výraz pochází o Jana Kellera, používá ho v knize *Nedomyšlená společnost*, Doplněk, Brno 1992

10 Jeremy Rifkin se v knize *The End of Work: The Deadline of the Global Labor force and the Dawn of the Post-Market-Era* (New York 1995) domnívá, že nastal konec práce a že nezaměstnaní si nadále nemají činit naděje, že ještě někdy práci dostanou. Logika věci naopak vede k představě stále narůstajícího počtu nezaměstnaných, kterým se však už nebude říkat nezaměstnaní, protože těch, co budou zaměstnaní, bude jen nepatrné minimum, a tím toto rozlišení ztratí smysl. Rifkin tvrdí, že třetí průmyslová revoluce „se zajímá o technologické inovace a o úspornost, což nás tlačí na pokraj světa bez pracovníků, či téměř bez nich. Manželé Tofflerovi pod heslem *Vzpouza bohatých*, líčí odpor bohatých oblastí čtyř tygrů proti svým chudákům. Na co jsou nám analfabeti s motykami, říkají a mají na mysli sta a sta milionů rolníků z vnitrozemí. Podobná upozornění najdeme také i u Z. Baumana. Rozvádí je Břetislav Horyna v učebním textu *Druhá moderna. Ulrich Beck a teorie reflexivní modernizace* (MU Brno 2001). Citujme: „Myšlenka, že jsme všichni lidé a všichni se navzájem potřebujeme, zde selhává úplně stejně jako představa, že svět bude morálně chudší, když bude postrádat plnost vztahů mezi všemi lidmi navzájem. Jde totiž o rozštěpení mezi dvěma faktory, které nemají nic společného: bohatí, to jsou lidé žijící v bohatých státech, lidé, kteří čistě na základě dějinné kontingence vlastní zdroje a největší moc na politické scéně. Tito lidé vůbec k ničemu nepotřebují chudé: Nepotřebují je ani z morálních, ani z náboženských důvodů, nepotřebují je ani k tomu, aby zůstali bohatými nebo ještě dál bohatli. Tyto funkce obstarává osvozený a globalizovaný kapitál.“ (s. 69)

11 Fox, J., *Chomsky a globalizace*, Triton, Praha 2002, s. 43

však není ani zdaleka tak účinný, jak by bylo zapotřebí pro roztáčení technologického myšlení. Těch, kteří mohou být „zdatnými konzumenty“⁹, je z hlediska celkové populace výrazná menšina. Technologický rozvoj navíc sám snižuje či zeštíhluje pracovní sílu¹⁰, a tím výrazně eliminuje počet spotřebitelů. Přitom spotřebovávají, tedy nakupovat se stalo dost únavným počínáním, neboť je třeba obsluhovat se sám, a to pod zesilujícím a až hysterickým útokem všelijakých dráždivých, která se rychle opotřebovávají, mění se ve svůj opak a stávají se doslova nesnesitelnými. Do budoucna hrozí, že technologické myšlení, které váže svou úspěšnost v konečné instanci ke spotřebě a odtud přes vědu a kapitalismus k udržování podmínek lidského života a k jeho rozvoji, se rozpadne uvnitř sebe samého. Poslechněme si kritiku éry globálního kapitalismu nad jiné povolaného – amerického filosofa Noama Chomského. Jeho názory a kritickou práci předkládá v knize *Chomsky a globalizace* Jeremy Fox. Z této knihy citujme:

„Technologie se integruje do strategie zaměřené na zisk, způsobem, který vytváří „formu pokroku bez lidí“, avšak „nikoli jako následek povahy technologie nebo sledování výkonnosti a efektivnosti nákladů“. Ve skutečnosti podobně jako tomu bylo v době rané průmyslové revoluce, technologie „je určena ke zvyšování zisku a moci, vlastnictví a manažerské kontroly na úkor smysluplné práce, svobody, lidského života a blahobytu.“¹¹

V následujících kapitolách je věnována pozornost právě tomuto problému, a to v různých oblastech, kde technologické myšlení buď ovládá situaci, anebo podléhá silné kritice a je zahnáno ke zdi.

Technologie a filosofie

Technologie, jak už jsme naznačili, mohou být pochopeny i jako historicky vzniklý způsob myšlení. Zde zvolíme čtyři významné zástupce z řad filosofů, kteří působili v minulém století, a to ještě před razantním nástupem technologického věku. Jde o Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Jana Patočku a Theodora W. Adorna. Každý z nich věnoval pozornost tomu, co jsme nazvali technologickým myšlením, a to osobitým způsobem. Všichni však mají společné to, že považují důsledky technologického myšlení, jehož počátečního rozvoj sami prožívali, za katastrofické, pokud toto myšlení zůstává ponecháno samo sobě.

1 Neznámější je dílo *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Academia, Praha 1972

Na prvním místě uveďme Edmunda Husserla. Je to německý filosof, který ve svých dílech¹ založil novou vědu, tzv. transcendentální fenomenologii a koncipoval fenomenologickou filosofii.

Lze říci, že jeho dílo zahajuje současnou periodu filosofického dění, která se mimo jiné vyznačuje zvláštním odstupem od filosofického dědictví. Do popředí se dostává úkol objasnit, co filosofie dosud činila a jakým způsobem, co se domnívala, že je jejím nezadatelným posláním, a jaké měla dopady na lidský život. Množí se kritika dosavadního způsobu filosofování a pokusy o nové založení filosofie. Objevuje se i skepse, která pramení z přesvědčení, že čas takových zakládajících počínů již vypršel, anebo že není co zakládat, neboť síly člověka podléhají zákonitostem, které samy nejsou v lidské moci. Vždy však jde o snahu najít obhajitelnou pozici, kterou by mohl jedinec anebo nějaké společenství zaujmout a odtud přijímat a odpovídat na běh věcí příštích. Odstup od tradiční filosofie je umožněn zaujetím různých hledisek, která již nemají nic společného s postupem staré filosofie, která vycházela z předpokladu světa uspořádaného jako pevný celek. Například Husserl vychází ze způsobu našeho prožívání, Heidegger z analýzy našeho pobývání ve světě, Patočka z lidské situace a osudu, Wittgenstein z jazyka a řeči, Adorno z nutnosti přežít uprostřed mocné a divoké přírody. Z takových, byť rozdílných hledisek, se jeví dosavadní úloha filosofie jako historicky vzniklá strategie pro vedení lidského života, která dává přednost podřízení se univerzálnímu řádu. Technologické myšlení lze pak popsat jako určitou proměnu této strategie a zvažovat její nosnost pro lidský život.

Po tomto krátkém uvedení můžeme přistoupit k stručnému objasnění Husserlovy filosofické cesty. Jeho východiskem je zkoumání struktury našeho prožívání. Odmítá dosavadní přístup, který vychází z předpokladu předem existujícího světa, jež lidský subjekt určitým způsobem vnímá, přemýšlí o něm, prakticky se jím zabývá. Jeho transcendentálně fenomenologická metoda přístupu k našemu prožívání (subjektivě) spočívá v přísném popisu našich prožitků s vy-

2 Derrida, J., *Budoucnost profese aneb univerzita bez podmínky (co by v budoucnu mohla nastat díky „humanitním studiím“)*. Překlad Jiří Fiala. Uveřejněno na Internetu. Překlad článku: *Avenir de la profession ou L'université sans condition (grace aux „Humanities“, ce qui pourrait avoir lieu demain)*, s. 918

3 Husserl, E., *Krise*, s. 333

loučením jakýchkoli předběžných pojetí. Tato metoda Husserlovi umožnila pochopit naše prožívání jako výkon, kterým se ustavuje svět jakožto půda smyslu, která nám teprve poskytuje možnost se utvářet jako smysluplně jednající lidské bytosti. Svět, který se ustavuje naším žitím, nazval Husserl svět života (Lebenswelt). Pro větší důraz tu využijme nesmlouvavého tvrzení Jacquese Derridy: „řekněme hned, že svět není ani vesmír, ani Země, ani zemský glóbus, ani kosmos.“² Svět je struktura smyslu, v níž jsme zapuštěni svými životy.

Do světa života - oné půdy vždy předem připravené pro naše jednání, cíle, hodnoty a účely - zasahuje na počátku lidských dějin mýtus. Mýtické myšlení proniká do světa života a formuje ho. Později u Řeků činí totéž filosofie a v začátku novověku i přírodověda. Podle Husserla je dnes náš svět života „upraven“ technologickým rozumem (v jeho termínech pozitivismem). Zasloužil se o to rozvoj přírodovědy. Tento rozvoj je také počáteční podmínkou dnešní exploze technologického myšlení.

Smysl našeho jednání je podle Husserla takřka násilím podřízen významům vynořujícím se ze světa, v němž vládne technologická struktura smyslu. Svět, a tím zároveň i my sami, nebude jiný, pokud nezačneme jinak vnímat, pociťovat, myslet, jinak se zabývat věcmi, sami sebou i druhými, a to jinak, než nás naučila třistaletá školní výchova a vláda ideálů osvícenství a pozitivismu. Jak by k něčemu takovému mohlo dojít se stává Husserlovou otázkou. Jeho odpovědí je, že se tak může stát jen skrze obnovu ochablého filosofického myšlení.

Husserl mimo jiné klade technologickému myšlení za vinu, že přivedlo Evropu do existenciální krize, ze které nebylo samo schopno najít východisko. Říká, že, jsme-li napadeni nemocí, voláme na pomoc lékaře s univerzitním vzděláním, a je-li však celá společnost v krizi, svěrujeme se do péče šarlatánů typu Hitlera a na vědce (a technology) si ani nevzpomeneme.³ A to proto, že technologické myšlení není uzpůsobeno k tomu, aby mohlo řešit existenciální otázky. Důvodů je hned několik:

- technologické myšlení předpokládá, že svět je pouhý soubor věcí, a tudíž že lidským životním úkolem má být takto pochopený svět poznat, naučit se předvídat události, které se v něm odehrávají, a plně je ovládat. Svět je pouhým předmětem, objektem, který existuje sám pro sebe. Jeho jediným legitimním poznáním je poznání ryze objektivní, nevztažené k ničemu subjektivnímu (tj. lidským hodnotám a účelům),

- sama subjektivita je chápána jako se vyskytující mezi ostatními věcmi ve světě, a tudíž podřízena programu objektivního poznání,

- při takovém teoretickém pojetí světa lidé jednájí podle toho, co platí jako objektivně poznané, tj. chápané zároveň jako pravdivé, a tudíž skutečné. Před zraky tak vyvstává svět, v němž je třeba vše

subjektivní považovat za zdání, nerozumnou naivitu, kterou lze vždy prosvětlit a regulovat objektivním poznáním,

- z takového jednání se nutně vytrácí svoboda a odpovědnost za naše životy, za smysl naší existence, uzavírají se možnosti pro to, čím bychom mohli být a čím by mohl být náš svět.

Začíná být jasné, proč se při takovém ochuzení života otevřela možnost pro vpád falešných léčitelů – stoupců nacistické ideologie, propagující smysl života v naplnění historického údělu silné rasy a hlasu krve.

V této zlé době spatřuje Husserl úkol filosofie ve vážném odhodlání žít z rozumu, který je rozumem lidí, kteří jsou si vědomi své svobody a odpovědnosti k sobě samým a ke světu. Znamená to dvojí: za prvé kritiku hodnot a účelů, které společnost právě ctí s ohledem na to, zda a jak se vztahují k našemu životu, jak jsou mu důstojny a naplňují jej, a za druhé vůli k takovému jednání, které si je vědomo, že dosahuje správnosti jen tam, kde je ve vzájemné jednotě vždy osobní a pospolité, pospolité a osobní. A to proto, že náš svět, ustavující se naším životem a pro něj, je vždy jednotou osobního a pospolitého.

Martin Heidegger, Husserlův žák přichází s podobnou koncepcí. Zvláště důležitý je v tomto ohledu jeho článek Konec filosofie a úkol myšlení⁴.

4 Heidegger, M., Konec filosofie a úkol myšlení, Oikúmené, Praha 1993

Konec filosofie Heidegger ztotožňuje s evropským pohybem metafyziky a líčí tento konec jako dovršení filosofie ve vědeckotechnickém průmyslovém věku. Toto dovršení filosofie podle něj ještě vůbec neznamena dovršení všech možností myšlení. Heidegger je přesvědčen, že je třeba přezkoumat, zda „takové myšlení, které nemá být ani metafyzikou, ani vědou“ je možné.⁵ Takového myšlení je třeba, zvláště pokud je tu možnost, že „světová civilizace, teprve nyní začínající, překoná jednou svůj vědeckotechnicko-industriální ráz jako jedinou normu přebývání ve světě“.⁶ Heidegger z této perspektivy nahlíží, že onen zbývající úkol myšlení není než probouzením „připravenosti člověka pro určení, které vždy, ať už slyšeno, či nikoli, mluví do ještě nerozhodnutelného údělu člověka.“⁷

5 tamtéž, s. 13

6 tamtéž, s. 15

7 tamtéž, s. 15

8 Fukuyama, F., Konec dějin a poslední člověk. Rybka Publishers, Praha 2002, s. 135

Ne náhodou si zde můžeme připomenout chmurný obraz budoucnosti, který často uvádí Francis Fukuyama ve svém díle Konec dějin a poslední člověk⁸ - totiž jakousi blíže neurčenou katastrofu, po níž z oné světové technologické civilizace nezůstane kámen na kameni. Fukuyama ovšem neuvádí tento obraz na podporu jakýchsi svých pesimistických předpovědí, ba právě naopak, podporuje jím svou, jak věří, optimistickou víru v konečné rozproštění technologií v čase a prostoru. Je totiž přesvědčen, že i po takové katastrofě, první, co bude obnoveno, a to v plné síle, bude věda a kapitalismus, a dodejme, že hned vzápětí liberální demokracie, a k tomu podle něj postačí jen pouhá vzpomínka. „Ke skutečně cyklickým

dějinám,“ píše Fukuyama, „jaké si představovali Platón a Aristotelés, by bylo zapotřebí celosvětové katastrofy takového rozsahu, aby vymazala veškeré vzpomínky na dřívější období. Dokonce i ve věku jaderných zbraní a globálního oteplování je těžké představit si katastrofu takové razance, která by zničila ideu moderní přírodovědy.“⁹ Fukuyama totiž zastává stanovisko, že již nelze „vycouvat“ z pozic moderní vědy a kapitalismu (a to i po světové katastrofě) – jsou totiž neúspěšnější formou „pobývání“ člověka ve světě.

Heidegger, který v jednom ze svých vzácných interview tvrdí, že už nás může zachránit jen nějaký Bůh, zjevně nesdílí pozdější Fukuyamův optimismus.

Podle něj v základu filosofického obracení se k pravdě stojí přítomnění jakožto vcházení bytí. Avšak filosofie se neobracela a neobrací k počátečním podmínkám této možnosti vcházení bytí, není k nim blízko, nechává je stranou, neboť jí jde o „věc samu“, o věc filosofie, kterou je ono přítomnění bytí. Únik z dovršené filosofie je tedy možné vzývat jen naplňováním zbytkového úkolu myšlení – totiž právě toho, co zůstalo ve filosofii nemyšleno a co tedy již není věcí filosofie a ani při její dovršenosti být nemůže.

Heidegger stejně jako Husserl nepřipouští, že by se tato civilizace mohla sama ze sebe a skrze sebe jakkoli obracet k nerozhodnutelnosti lidského údělu. Zatímco Husserl vkládá naděje v radikálně odlišné vědění o světě, které čerpá svou přesvědčivost z přímého nahlédnutí, a vidí svět jako konstituovaný naším hodnotovým žitím, nikoli pojímaný prizmatem vědecké racionality, Heidegger obrací pozornost k úkolu myšlení – přiblížení se k onomu otevření (světlině), které tu vždy jest jako otevřené pole pro všechno, co jest přítomné a nepřítomné. K tomuto poli se lze ovšem přiblížit jen naší orientací k otevřenosti samé, jejím pochopením. Pak je teprve možné, nechat na sebe světlinu působit a teprve možné mít přístup k doteku bytí a myšlení, a nalézat se ve stavu připravenosti. „Klidné srdce světliny je místo ticha, z něhož je teprve dáno něco takového jako možnost sounáležení bytí a myšlení, tj. přítomnění a postřehování.“¹⁰

Heideggerova zajisté zpočátku velmi nepřístupná pozornost věnovaná tomuto otevření, volnému poli, oné pověstné světlině, je silným apelem namířeným proti uvíznutí v jednosměrnosti technologického vývoje či v moci jakékoli časné filosofie. Jde dále, a to i za touhu po neustálé jinakosti, kterou dává najevo nejnovější filosofie našich dnů. Poskytuje myšlení poslední sebejisté a zcela vyrovnané ukotvení. Je to iracionalismus, který je svým vnitřním chápáním silnější než dosud každý známý racionalismus, včetně dovršené filosofie, tj. technologického myšlení.

Pro Jana Patočku, o generaci mladšího českého filosofa, je technologické myšlení výrazem života vedeného pro pouhý život sám,

tedy života, který člověku nepřísluší, leč v dobách úpadku, v časech zlých.

Ve své knize *Evropa a doba poevropská* podniká po vzoru Husserla pokus objasnit dějiny Evropy a jejích současných dědiců z jednoho principu – z principu, který je principem vzruchu a úpadku evropské minulosti a prosazuje se i v naší celoplanetární civilizaci. Tímto principem je péče o duši. Jak tomu máme rozumět?

Na počátku evropských dějin se řecká filosofie dopracovala ke dvěma způsobům vědění – vědeckému (Demókritovu) a filosofickému (Platónovu). Oba druhy vědění jsou získávány zdánlivě stejným způsobem: za oblastí viditelného (iracionálního) nacházejí oblast neviditelného – celek, univerzální strukturu, která umožňuje pevné projasněné uchopení oblasti viditelného, dosud ovládaného jen pouhým míněním. Demókritovská linie však ztotožňuje nahlédnutí celku s poznáním bytí a chladně je s to pořádat oblast viditelného, aniž je zároveň s to ji v podstatě něčím obohatit ve smyslu obohacení života samého – zůstává totiž stále v rovině života vedeného pro pouhý život sám. Lidská duše je tu jen velkým okem, které přehlíží univerzum a noří v něj svá hbitá a obratná mechanická chapadla, aby si zde vybudovala své sídlo.

V platónské linii se hlavní dění neodehrává v univerzu, nýbrž v duši samotné. Nejde totiž o bytí univerza a manipulaci s ním, ale o duši samu a způsob jejího bytí, o její znicotnění či vzruch, duše je však pohyb bytí, je to dění se bytí, jeho stupňování či ochuzování až k tupé bolesti.

Duše, má-li dosáhnout k pravdě bytí, může tak učinit jen v obra-
tu k sobě samé, v starosti o sebe samu. Bytí není ukryto vně, v nahlédnutí celku, neboť samo nahlédnutí není než pohled, k němuž je duše dovedena svou vlastní schopností – kladením otázek, argumentací, zdůvodňováním. Právě vědění nemůže být jiné než vědění o dobru, které je dobrem duše, tj. umocněním jejího bytí – směřováním k dobru samému.

Pro Patočku je tak každá filosofie v posledku jen částí péče o duši, neboť lidským údělem není vlastnit pravdu, nýbrž o ní neustále usilovat a obnovovat ji. Filosofie podle Patočky znamená „svobodu člověka vůči jsoucnu, jež nastupuje na místo někdejší naprosté zařazenosti a podřízenosti“¹¹. Ovšem je tu nebezpečí, že nastoupí nová zařazenost a podřízenost. „Úspěch může zaslepit a stát se lákadlem s osudnými následky“.¹² Péče o duši, tj. o vzruch bytí, není možná bez účasti ve veřejném, politickém dění. Toto politické dění je také nejviditelnější arénou dějin, dějin vzruchu a úpadku, úsvitu a katastrof. Politická aktivita však od samého počátku míří nad starost o pouhý život a úzkost o něj. Jde-li v současné době o uchování člověka jako dějinné bytosti, tj. bytosti, která si uchovává svobodu vůči jsoucnu, znamená to pro Patočku, že „dějiny jsou a budou jen

11 Patočka, J., *Evropa a doba poevropská*, nakladatelství Lidové noviny, Praha 1992, s. 98

12 tamtéž, s. 98

potud, pokud budou lidé, kteří nechtějí pouze „žít“, nýbrž jsou právě v odstupu od pouhého života ochotni klást a hájit základy společnosti vzájemného respektu. Co se tímto způsobem zakládá, není bezpečné zajišťování života, nýbrž svoboda, tj. možnosti, které úroveň pouhého života překračují. Tyto možnosti jsou v základě dvojí povahy, totiž zodpovědná péče o druhé a výslovná vztaženost k bytí, tj. pravda.“¹³

13 tamtéž, s. 100

Výslovná vztaženost k bytí je totožná s filosofií. Filosofie však pro Patočku, stejně tak jako i pro Heideggera a Husserla (pokud je totožná s metafyzikou) byla nahrazena vědou (ve formě faktologické speciální vědy) a překotným technickým rozvojem. Patočka se rovněž domnívá, že dnešní planetární civilizace není s to sama ze sebe a skrze sebe nahlédnout možnosti žít nad biologickou úroveň: „Ohledávání svých vlastních mezí může racionální civilizaci poskytnout rozhled pouze po možnostech v jejím vlastním rámci.“¹⁴ Patočkovým řešením je obrat k řecké péči o duši.

14 tamtéž, s. 116

Zmiňovaným filosofům jde o uchování svobody, o pohyb pravdy, o nové možnosti myšlení proti jednostrannosti technologického myšlení, které zaslepuje svými praktickými úspěchy a pravdou, která je lehce po ruce, vylučuje kritiku, nutí k slepé poslušnosti a monotónnosti. Do této linie zapadá i vystoupení školy kritické teorie. Jedním z jejích zástupců je Theodor W. Adorno.

Adorno rovněž vychází z přesvědčení, že civilizace vyšlá z evropského dějinného pohybu je v úpadku. Mnozí, kteří uvažují o současném stavu světové civilizace a vidí její budoucnost zajištěnou mechanismem liberální demokracie a hladkým chodem hyperkapitalismu se musí vyrovnat z událostí holocaustu, i když už je pozdějšího data. Většinou interpretují toto nelidské vyvražďování pomocí vysoce racionalizované byrokratické organizace a techniky jako více méně nahodilou odchylku na jinak spolehlivé a bezpečné cestě k prosperující globální civilizaci. Fukuyama například píše: „Kloním se k názoru, že holocaust byl ojedinělým projevem zla a důsledkem historicky unikátních okolností, které se spojily v Německu 20. a 30. let.“¹⁵ Adorno je jiného názoru (později se k němu připojí i francouzský filosof J.-F. Lyotard). Proslulý je jeho výrok: „Smrt v koncentračních táborech představuje hrůzu zcela novou: mít po Osvětimi strach ze smrti, znamená mít strach z něčeho, co je horší než smrt“. Fašismus podle něj vynesl na světlo prázdnotu a hluboký propad moderního člověka.

15 Fukuyama, F., cit. dílo s. 136

Adornovo pojetí evropských dějin neponechá stranou účinky filosofie a její poměrně neblahý vliv. Princip roztáčení kola dějin vidí v sílícím a stále se upevňujícím uplatňování lidské moci nad přírodou. Zpočátku člověk získává moc nad přírodou strategickou manipulací se silou mýtických mocností, které neomezeně vládnou světu a všemu živému. Pomocí poznání jejich vlastností a působení

se šamani a kněží snaží tyto mocnosti naklonit ve svůj prospěch, uzavřít s nimi dohody a napodobit je jako svůj vzor. Později se objeví ještě účinnější strategie – vynález pojmů a možnost sevření rozmanité skutečnosti do pevného a hierarchizovaného celku. Do této strategické sítě ovládnutí postupně stále více a více upadá i člověk sám. Je stejně tak jako příroda zbaven mnohoznačnosti a otevřených možností, stává se propočitatelný, snadno manipulovatelný, a jakožto vždy opakovatelný exemplář se stává i směnitelným, neboť je lehce měřitelný a ocenitelný. Subjektivita člověka přechází v pouhý přelud. To prokázaly koncentrační tábory – jakási trhlina náhle rozevřená v jinak halasných oslavách velikosti člověka a všeobecného pokroku.

Cestu z tohoto odcizení člověka sobě samému vidí Adorno podle Břetislava Horyny, autora průvodce po německé filosofii, v „upřednostnění objektu před subjektem a v odmítnutí systémového myšlení“.¹⁶

16 Horyna, B., *Filosofie posledních let před koncem filosofie*, KLP, Praha 1998, s. 44

Adorno se domnívá, že rozmanitá a vždy mnoha možnostem otevřená skutečnost by neměla podléhat jednomu jedinému syntetickému výkladu, neměla by být sevřena v jednu formu totalitního rozumu odůvodněnou vidinou celku. Tím se totiž stává skutečnost sterilní a člověk mizí, neboť se proměňuje v mechanismus, který má napořád už jen co činit s identickými věcmi.

Kritická teorie v jménu Adorna, Horkheimera a Marcuse vystoupila s kritikou myšlení celku, vydávaného za zdroj vyspělosti lidstva, ovšem plodícího jen jednosměrného člověka a totalitní režimy.

Podle významného sociologa Z. Baumana vystupovala kritická teorie ve své klasické podobě proti veřejnému prostoru tehdy zcela jednoznačně ovládanému technologicky zaměřenou racionalitou ve jménu osvobození individua k plnému životu. Pozdní kritická teorie, reprezentovaná Jürgenem Habermasem, se však ocitla v jiné situaci. Případlo jí chránit veřejný prostor jako prostor určený pro možnost rozhodování o věcech pospolitosti proti té podobě veřejného prostoru, v němž vystupují občané redukováni na pouhé soukromé osoby, které uplatňují nároky na naplnění svých soukromých zájmů a tužeb.¹⁷

17 Bauman, Z., *Tekutá modernita*. Mladá Fronta, Praha 2002, s. 31-86

Věda a technologické myšlení

V předchozí kapitole jsme naznačili, že bychom mohli zkoumo rozdělit současné myšlení na technologické a takové, které nesdílí technologické představy, zkoumá nebezpečí technologického světa a hledá jiné varianty myšlení.

Takové zkusmé rozdělení nám pomůže upozorovat rozdíly, které v naší době panují v úvahách o vědě.

Věda je považována za podmínku rozvoje jak technologií samých, tak i technologického myšlení. Vztah mezi technologií a vědou je dnes vykládán různě.

Věda je považována za poznání přírody v jejím nezávislém bytí a vše, co má mít status vědeckosti, musí být předkládáno jako obecné a nutné, tj. objektivní. Představa o pohybu vědy je zde v zajetí přesvědčení o nepřetržitém kontinuálním postupu k stále hlubšímu a dokonalejšímu poznávání přírody. Teprve pokrok vědy umožňuje rozvíjet techniku, a posléze i technologie. Taková představa však budí dojem, že technika a technologie jaksi vyčkáávají až vědci ve svém nekonečném bádání vždy o krůček postoupí.

Domnívám se, že taková představa je i skrytým předpokladem Francise Fukuyamy v již zmiňované knize Konec dějin a poslední člověk. Fukuyama si zde klade otázku, zda dějiny nezadržitelně směřují do svého konečného stádia – tržního kapitalismu doprovázeného liberální demokracií. Jeho odpovědí je, že takový konec dějin lze skutečně očekávat. První část jeho argumentace spočívá v snesení důkazů pro tvrzení, že logika přírodovědy nutně vede k zavedení a rozvoji tržního kapitalismu. Podle něj možnost ovládnutí přírodních dějů, kterou nabízí poznání přírody, za účelem výroby předmětů, energie, potravin, léků, nových surovin, může být nejrychleji a nejúčinněji využita jen v tržním kapitalismu. Mechanismus tohoto výrobního způsobu totiž poskytuje lidem dostatek motivů, budí ochotu riskovat, vede k technické zdatnosti a k hledání vhodných prostředků. Logika přírodovědy v podání Francise Fukuyamy však působí na pozadí současné teorie a historie vědy poněkud zjednodušeně. Jeho podání se navíc zcela uzavírá možnosti opačné argumentace – totiž, že logika tržního kapitalismu vyžaduje nové technologické a technické přístupy, k jejichž řešení je věda pouze najímána, a tudíž její pokrok nemá svůj zdroj v čisté touze po poznání.

Francouzský filosof J.-F. Lyotard na tuto skutečnost upozornil v knize Postmoderní situace. Tvrdí asi toto: Kroky lidstva byly v evropském prostředí řízeny vyprávěním velkých příběhů. Jedním z takových příběhů bylo vyprávění o osvobození lidstva z temnot pověr prostřednictvím vědy, tj. svobodného bádání o přírodě, jejích principech a zákonitostech. Happyendem příběhu byl člověk, jemuž se podařilo dospět v rozumnou bytost, která řídí svůj život na zákla-

dě odhalených tajemství přírody. Krom svobody bádání podporoval tento příběh především vášně a touhu po poznání. Této vášni a touze nesmělo stát nic v cestě, a dokonce měla najít svůj hájený prostor na univerzitách.

Příběh přestal být podle Lyotarda vyprávěn z těchto důvodů: – odhalení tajemství přírody přestalo být měřítkem úspěchů vědy, měřítkem se stal výkon, který věda podává ve službě ekonomickému systému, neboť ten vědě zajišťuje finanční prostředky. Věda je dnes především záležitostí bohatých – laboratoře a výzkumná centra, bez nichž se neobejde žádný špičkový výzkum, jsou jednou z nejdražších věcí na světě. Na těchto místech se „dělá věda“, její vědeckost je pak v úzkém spojení s využitím vědeckých poznatků, neboť sám výzkum je financován průmyslovými a vojenskými komplexy. S tím souvisí i proměna univerzit ze středisek svobodného bádání na líheň využitelných a zaměstnatelných odborníků.

Podobný akcent najdeme i u známého rakouského teoretika vědy Paula K. Feyerabenda v jeho díle *Rozprava proti metodě*.¹ Feyerabend klade proti sobě dvě představy, v jejichž intencích je možné rozvíjet vědu – představu, která chápe vědecké poznání jako poznání přírody ve smyslu toho, co jest při-rozené, co je jistým způsobem i posvátné a k čemu člověk musí zaujímat vztah jako ke svému původu. Druhá představa vychází z požadavku, že „přírodu“ je třeba přenést, byť po kouscích, do laboratoře a tam prozkoumat. Zastánci první představy se domnívají, že žádnou oblast přírody nelze izolovat a jevy vytrhávat z celkové souvislosti. K druhé představě se váže povědomí o tom, že izolované jevy je možné poznávat z hlediska momentálních potřeb rozvoje výroby a využít jich k ustavení nových oblastí cíleného výzkumu.

Lyotard a Feyerabend stojí na pozicích, které jsou označovány jako postmoderní. Postmoderna však znamená dvojí. První podoba se šíří z redakcí módních časopisů, televize a kaváren a lze ji označit za zrozenou samých technologickým myšlením. Druhá podoba se rozšířila po filosofických katedrách čistě z filosofických hlav. Jedním z témat filosoficky založené postmoderny je možnost plurality a heterogenity myšlení a diskurzů, ať již vědeckých či jiných. Tento postoj získal své pozice i v teorii a dějinách vědy. Předními představiteli tohoto současného směru myšlení jsou již zmiňovaný Paul K. Feyerabend a Thomas Kuhn.

Základem u obou teoretiků vědy je útok na dogma vědeckosti. To, co je vědecké (teorie, hypotézy, poznatky), není podle nich to, co odpovídá zákonité skutečnosti jevů a co je náležitě metodicky zdůvodněno a experimentálně vyzkoušeno, nýbrž vždy jen to, co bylo přijato či odsouhlaseno společenstvím vědců.

Podle Feyerabenda se mění pojetí toho, co je vždy v pravdě vědecké, zároveň s hlubší změnou duchovního naladění či názoru

¹ Feyerabend, P. K., *Rozprava proti metodě*, Aurora, Praha 2001

na svět, která probíhá ve společnosti. Totiž to, co v dané době umožňuje vědeckou teorii není její metoda, ale v hloubce procesu vnímání a v jazyce se nalézající způsoby náhledu na věci a záležitosti života. Změna duchovního náhledu probíhá zároveň se změnou stylů a pojmů filosofie, vědy a umění. Neodehrává se bez sporů, odmítání, zákazů či vyloučení z dosud ještě uznávané vědecké komunity. V zásadě je tato změna možná proto, že samotné bytí je otevřené a přístupné různým alternativám. Feyerabend vyžaduje pro vědce naprostou svobodu bádání, protože to, co řídí ve skutečnosti pohyb vědy je podle něj řešení problémů. Vždy je možné, že problém přesáhne stávající síť pojmů a metod a míří k jiné, kterou je třeba teprve vynalézt. Otevření různých alternativ, cit pro pluralitu, invence a tvůrčí zaujetí je cestou, která podle Feyerabenda, umožňuje pokrok vědy. Na druhou stranu Feyerabend požaduje odluku vědy od života společnosti. Podle něj si věda, tj. právě uznávaná věda, vydobyla postavení arbitra ve věcech života, které jí nepřísluší. Důsledkem tohoto falešného nároku je potlačování a likvidace alternativních přístupů ke světu a životu, které se souběžně rozvinuly v různých kulturách a vyjadřují cenné dráhy života a možnosti lidské existence. Vědy jsou podle něj jen abstraktní modely, z nichž se mohou rychle a snadno stát pouhé bláboly, zvláště pokud jde o vědy sociální.

Feyerabend k tomu říká: „Způsob, jímž jsou v prvním světě „řešeny“ sociální problémy, problémy distribuce energie, ekologie, vzdělávání, péče o staré a tak dále, lze popsat zhruba následujícím způsobem. Objeví se nějaký problém. Nic se nedělá. Lidé se začnou zajímat. Politici o tom hovoří v médiích. Povolávají se experti. Rozvinou teorie a na jejich základě plány. Mocenské skupiny spolu s vlastními experty uskutečňují rozmanité modifikace, dokud se nepřijme a nerealizuje nějaká rozředená verze. Pole expertů v tomto procesu postupně vzrůstá. Máme nyní situaci, kdy sociální a psychologické teorie lidského myšlení nastoupily na místo tohoto myšlení a konání samého. Místo toho, aby se zeptali těch lidí, kterých se to týká, spekulanti, vychovatelé, technologové a sociologové získávají informace o tom „co tito lidé skutečně chtějí a potřebují“, z teoretických studií uskutečněnými jejich váženými kolegy v tom, co pokládají za relevantní oblasti. Konzultují se nikoli živé bytosti, nýbrž abstraktní modely, nerozhoduje cílová populace, nýbrž výrobci modelů. Intelektuálové celého světa pokládají za samozřejmé, že jejich modely budou inteligentnější, budou nabízet lepší nápady, lépe chápat skutečnost lidí než tito lidé sami.“²

² tamtéž, s. 299 – 300

³ Kuhn, T. S., *Struktura vědeckých revolucí*, Oukúmené, Praha 1997

Thomas S. Kuhn ve své *Struktuře vědeckých revolucí*³ předkládá rovněž netradiční princip vývoje vědy. Rozlišuje v dějinách vědy období tzv. normální vědy a období vzniku nového paradigmatu – tedy období revoluce ve vědě. V normálním období se věda vyvíjí v rámci paradigmatu, který předem určuje způsob vytváření teorií,

podávání důkazů a průběh argumentace. Každé období se vyznačuje svými problémy a záhadami, které si jakoby vynucují řešení. Vznik nového paradigmatu otevírá dosud neznámé pole úplně jiných problémů a otázek. Kuhn zdůrazňuje, že je věcí úmluvy vědců, co je v daném období považováno za pravdivé. „Normální věda, činnost, kterou většina vědců nevyhnutelně tráví téměř všechen svůj čas, se vyznačuje předpokladem, že vědecké společenství ví, co je svět zač. Mnoho z úspěchů vědy plyne z ochoty společenství bránit tento předpoklad, a to – bude-li to nutné, za každou cenu. Normální věda například potlačuje důležité novinky proto, že nutně podvracejí to základní, čemu je věrna. Nicméně pokud si tyto závazky vědy podržují určitý prvek libovольnosti, pak samotná povaha normálního výzkumu zaručuje, že novinky nebudou potlačovány příliš dlouho. Vždyť i normální problém někdy odolává opakovaným útokům nejschopnějších členů skupiny, do jejíž kompetence spadá. Jindy nějaká část zařízení navržená a konstruovaná pro účely normálního výzkumu selže tak, že nepracuje předpokládaným způsobem, a tak odhaluje anomálii, kterou vzdor opakovanému úsilí nelze vřadit mezi to, co lze z odborného hlediska očekávat. Tímto a mnoha dalšími způsoby schází normální věda opakovaně z cesty, a když se tak stane – totiž když se celá skupina odborníků již nemůže vyhnout anomáliím, které podvracejí existující tradici vědecké praxe -, pak započne mimořádný výzkum, jenž nakonec odborníky vede k nové řadě přesvědčení, k novému základu vědeckého provozu. Mimořádné události, v nichž dochází k tomuto posunu odborného přesvědčení, jsou v tomto eseji nazvány vědeckými revolucemi. Ty doplňují aktivitu normální vědy vázanou na tradici o prvek, který touto tradicí otrásá,“⁴

Thomas Kuhn je tedy na straně těch, kteří vědu nepovažují za kumulativní proces hromadění poznatků v nekonečném pokroku.

Zatímco tito teoretikové vědy před zhruba ještě třiceti lety poukazovali na to, že vývoj vědy ani tak nezáleží na vědě samé jako na „postoji ke světu“, dnes je tento postoj něčím, co viditelně vystupuje do popředí a určuje rozvoj a dynamiku vědy. Zdá se dokonce, že již není třeba razit cestu invenci, pluralitě metod, heterogenosti teorií, lehkému odvrhování tradičních kánonů a bezpředsudečnosti.

Věda pracuje v rámci technologií a sama je technologická.

Z pohledu, ještě nepřivyklému novému charakteru dění, může věda stále ještě budít dojem, že odpovídá na zadání – a řeší zakázky průmyslové výroby, dopravy, užití vesmíru, medicíny, produkci potravin a vedení války, ale už je tomu jinak. Nejde již o dvě oddělené oblasti – vědy a průmyslu -, mezi nimiž by probíhala výměna. Ta tam je situace, kdy průmysl vyžadoval na vědě řešení problémů, které vyvstaly při výrobě – ať již ve strojovém zařízení, obsluze, surovinových zdrojích či nákladech na práci – a kdy věda disponu-

jící zásobárnou čistých teoretických poznatků klopotně tento problém řešila. I prastarý způsob vynalézavosti, který kdysi tak nadchl Adama Smitha a který od jeho doby reprezentuje všímavý chlapec při práci vylepšující záklopku u parního stroje, patří zřejmě již minulosti.

Věda a technologie dnes tvoří součásti jednoho dynamického systému. Tento systém je charakterizován zvláštním „postojem ke světu“, anebo je nejlépe popsateľný skrze tento postoj.

Vyjdeme-li z Paula Feyerabenda, ale i Edmunda Husserla, můžeme, jak jsme již naznačili, pochopit tento postoj buď jako jednotící strukturu pojetí věcí a jejich souvislostí uloženou v jazyce či ve vnímání, anebo jako strukturu smyslu ustavenou zvláštním mechanismem našeho prožívání. Jiní autoři mluví o zakódování či symbolizaci.

V poslední instanci však jde o pochopení způsobu jednání, pociťování, chování, rozhodování, myšlení a volbu cílů. Tomuto způsobu je vždy korelativní určitým způsobem uspořádaný, přehlednutelný a docela dobře srozumitelný svět. Postoj ke světu, který je charakteristický pro přítomnost či libovolné historické období, je pak možné zachytit dvojným způsobem: buď popisem jednání lidí anebo popisem věcí, jejich vztahů a souvislostí. Zdá se však, že s příchodem technologií nastal jakýsi zlom.

K věcem a lidem se však dnes nevztahujeme bezprostředně, ale prostřednictvím informační sítě. Svět je tu pro nás teprve skrze systém informací a jeho prostřednictvím. Někteří mluví o tom, že ke světu máme přístup jen skrze poznání. Poznáním však míní právě data uložená v informačních sítích. Jednání, myšlení, rozhodování a volba cílů tedy prochází jakýmsi odkladem, protože chybí původní zkušenost. Platí, že naše jednání je spuštěno až po získání informací. I samo nezbytné vyhledávání, shromažďování, třídění a vyhodnocování dat je řízeno tímto imperativem, včetně vytváření samotných informačních sítí.

Technologie a válka

Působení technologií bylo nejdříve patrné na válečných polích a v proměně válečného průmyslu na sklonku minulého století. Zde se ukázalo, co vůbec technologie jsou a v čem se liší od techniky.

Na podzim roku 1991 proběhla první elektronická válka v Kuvajtu, která se v roce 2003 opakovala ve vylepšené podobě v Iráku. Vedení elektronické války je pod nadvládou informačních systémů – stále více válečníků se přesouvá před počítače a je vzdáleno od místa bomb, ohně a smrti. „Na vyšších úrovních vedení“, píše major T. J. Gibson, vojenský specialista na informatiku „se sledují vojenské útvary a síly nepřítele a analyzují se za pomoci počítačů, průběh akce se simuluje pomocí válečných her a za pomoci programů využívajících umělé inteligence a získává se a dále na počítačových programech zpracovává logistická a personální informace.“¹

1 Toffler, A., Tofflerová, H., Válka a antiválka. Jak porozumět dnešnímu globálnímu chaosu. Nakladatelství Dokořán a Argo, Praha 2002, s. 82

2 Solomon, J.-J., Technologický úděl, FÚ AV ČR, Praha 1997

Válka má dva momenty: ozřejmění důvodů, proč ji vést a jak zajistit vítězství. Vláda technologií v oblasti dnešního vojenství je koherentní k důvodům války. J.-J. Solomon v knize Technologický úděl² uvádí (a není sám) spor mezi S. Freudem a A. Einsteinem z roku 1929. Jde o období hospodářské krize, ale přesto čas nově objevených možností. Začíná se rýsovat věk budoucího lehkého žití – věk masové spotřeby. Rozhlas, reklama, sport, volný čas, auta, první vysavače, ledničky, pračky, kosmetické operace, domy pro dělníky a elegantní umělecké vily pro majetné, to vše ovšem přístupné jen pro úzkou vrstvu moděnních domácností. Zboží se vyrábí souhrou pracovních výkonů u těžkých strojů, šetří se čas. Alain Lipietz mluví o fordovském modelu, který charakterizuje taylorovský princip racionalizace a neustálé mechanizace. Hledají se surovinové zdroje nebo jejich náhrady. Podle W. Welsche, německého postmoderního filosofa, žijí avantgardní umělci nebývale uvolněným stylem, který sice dobře zaopatřené buržoii dráždí, ale o třicet let později se stane každodenností široké masy. Válka, která vzápětí propukne, bude ovšem přehlídkou těžké techniky, těžkopádného zabíjení ve velkém zbraněmi, které v zázemí u běžících pásů vyrábějí ženy, starci a zajatci. Důležité je vyrobit zbraní co nejvíce, nikoli jejich rafinovanost. Válečná taktika a strategie jsou záležitostí osobních schopností a sil příslušného štábu. Válka se vede z důvodu světovlády. Průmysl potenciálně zaměřený k masové spotřebě utichá, pokud nebereme v úvahu masově produkované zboží: potraviny a zdravotnický materiál určené především pro frontu. Jinak panuje nedostatek všeho druhu.

Pro rakouského profesora Freuda je válka jakýmsi nedopatřením. Civilizační úroveň lidstva by neměla nadále propouštět na povrch v hlubinách nevědomí ukryté původní pudy. Freud je v roce 1929 toho názoru, že s pokrokem civilizace války vymizí.

Profesor Einstein navrhuje ustanovení světové autority, jakéhosi tribunálu rozumu, který zabrání chaosu. Válka je chaos, porušení řádu.

Ani pokrok civilizace, ani světové tribunály, nás před válkou neubránily. Válka je tu stále, protože násilí je koneckonců prostředek, jak získat nadvládu a prosadit moc. Násilí však prochází významnou změnou co do způsobu svého působení a svých výsledků.

Mnozí dodnes vychvalují situaci, která nastala po válce. Jako by lidstvo dávalo přednost situacím, v nichž se může sklonit před nutností, a vůbec netoužilo po možnosti svobodného rozhodování mezi mnoha možnostmi. Není vyloučeno, že taková situace – situace nevyhnutelnosti – je dnes simulovaná technologickým myšlením. Jisté však je, že po válce proti sobě stály dva mocenské bloky, které se vzájemně držely v šachu totálně ničivými zbraněmi. Zdálo se, že lidstvo může zabránit válce jako konfliktu názorů na způsob, jak má žít a oč usilovat, jen uvědoměním si hrozby nepopíratelného zániku celé civilizace. To budí dojem, že vidina totálního zničení byla onou hledanou nutností, které se všichni s úlevou podřizovali.

Po pádu železné opony je válka tematizována jako pouhé lokální střety zemí s různou úrovní ekonomického a politického rozvoje. Tradiční rozdělení do tří světů přešlo v dílech manželů Tofflerových v rozdělení do civilizačních vln – první zemědělské, druhé industriální a třetí vyspělých technologií (high-tech). Podle Tofflerových jsou konflikty mezi zeměmi různých civilizačních vln nevyhnutelné. Mohou probíhat po dvou liniích: konflikty zemí stejné úrovně (ovšem s výjimkou zemí s rozvinutými technologiemi) a konflikty zemí první a druhé civilizační úrovně. Zemím ovládaným technologickým myšlením připadl podle Tofflerových úkol pomocí efektivních (tj. rychlých a razantních) a šetrných válek či lokálních zásahů konflikty tišit a odstraňovat. Ze Zprávy o stavu Unie (28.1.2003) lze citovat G. W. Busche: „Spolu se všemi svými přáteli stojí tento národ znovu mezi světem míru a světem chaosu a neustálého poplachu. Jsme opět povoláni obraňovat bezpečnost našeho lidu a naděje celého lidstva. Přijímáme tuto odpovědnost.“ Konflikty politického a ekonomického rázu budou podle Tofflerových i nadále provázet blízkou i dalekou budoucnost. Máme-li však věřit Fukuyamovi, bude jich postupně ubývat, ale podle něj jen za podmínky, že stále větší a větší počet zemí přejde na výrobní systém tržního kapitalismu a oddá se budování liberální demokracie. Odlišná linie myšlení však odvozuje z aktuální krize Západu (narůst nezaměstnanosti, krize sociální péče, pokles spotřeby) a ze zvyšující se nerovnosti, zadlužení a závislosti, z růstu bídy a chudoby pozorované v ostatních částech světa hrozbu válek a konfliktů všeho druhu.

Role Spojených států amerických, jak často slyšíme, je „pořádat svět“ a k tomu je koherentní způsob vývoje nejnovějších prostředků vedení války. Vojenský arzenál neobsahuje jen zbraně a zařízení,

ale především nové válečnické myšlení v „materiální“ podobě, tj. informační technologie. Ty zajišťují nejenom všechny informace o všech možných relevantních i nerelevantních událostech v oblasti konfliktu, sledování strategických objektů, skladišť zbraní, vojenských táborů a bunkrů, včetně vyhodnocování všech dat, nevyjímaje bezprostřední údaje pro zaměřování střel. Působí však i v oblasti organizace, strategie a taktiky.

To znamená, že koncipování strategie, taktiky a vlastně celé vedení války již nezáleží na schopnostech a znalostech generálního štábu. Záleží na elektronice. Její momentální možnosti určují úkoly. Implantují generálnímu štábu strategická zadání. Podřizují rozhodování obsluhy počítačových her podle naprogramovaných instrukcí. Často se mluví o rychlé proměně západních armád. Klesá počet vojáků a důstojníků a vzrůstá počet tzv. kognitivních pracovníků.

Zda se však skutečně jedná o poznání, je sporné. Struktura dat a informací zpracovávána počítači je plně automatizovaná a vztažena ne již k lidskému myšlení, ale programu. Člověk, který tento mechanismus obsluhuje, zůstává však stále na své lidské úrovni, tj. na takové, kde nejde o příliš mnoho informací, nýbrž o úhel pohledu. Syntézou informačních technologií a člověka vzniká kyborg – operátor či kognitivní pracovník, který ničí nepřítele a rozsévá smrt, která však není vidět v jeho očích, tj. na displeji. Tam, kde je smrt vidět, nejsou kyborgové, ale lidé. Jde tedy o střet virtuální reality a reality skutečné. Skutečná realita se od virtuální liší tím, že oplývá otevřenými možnostmi pro vůli k jednání, které je nepředvídatelné. Proto střet vyspělé technologické civilizace proti zemím, které se ještě potýkají s problémy nižších úrovní, probíhá paralelně ve dvou světech. Co je v jednom světě bez pochyb považováno za 75 % úspěch operací, v paralelním světě je možné vnímat i jako neúspěch, či rovnou jako porážku.

J.-J. Solomon v knize Technologický úděl, upozorňuje na to, že místo očekávaného vyřešení konfliktu či konečného odstranění „nedemokratického režimu“ a zamezení „zločinů proti lidskosti“ dochází spíše k přechodu ke složitější formě konfliktu, která je více rezistentní proti válečným operacím armád vybavených nejnovějšími zbraněmi, ať již jakkoli rafinovaným.

Solomon prosazuje poněkud odlišný tón hlasu, který kazí harmonii velkého chorálu o rozvoji a vítězném pochodu technologií v blízké budoucnosti. Upozorňuje na to, že v určitém okamžiku přestává být technologicky vedená válka (tj. válka, v níž se počítá s tím, že totální vítězství zajistí rozvíjející se elektronika a stále sofistikovanější zbraně ničící s nebývalou přesností individuální centra odporu) cestou k řešení problému. V jeho knize je mimo to obsažena i jakási předpověď krachu víry v technologie. Ač „vyspělé“ státy věnují významnou část svého rozpočtu na výzkum a vývoj, technologie

přestávají mít požadovaný efekt. „Akademicko-průmyslový komplex“ je sice schopen zavádět rychle a v nepřetržitém běhu inovované výrobky až na trh, ale zvyšují se náklady, stoupá riziko a tempo změny, spotřeba klesá a dochází k pauperizaci stále většího počtu nezaměstnaných. Zdá se, že technologie včetně informačních si musí do budoucna najít nějaký stabilizační faktor vedle akcelerace nahrazování starého novým.

Solomon zastává jinak dost ojedinělé stanovisko, tvrdí, že Spojené státy americké pokulhávají v technologickém vývoji za jinými velmocemi, a to díky tomu, že vývoj a výzkum probíhal ve Spojených státech převážně na půdě vojensko-průmyslového komplexu na rozdíl od zemí jako Německo a Japonsko, které byly nuceny hned po válce rozvíjet veškerý průmysl a posléze technologie jen na civilní úrovni. Tím určujícím a pohánějícím vpřed byla spotřeba, inovace přinášející okamžitý a zaznamenanatelný zisk, a proto stimulující další inovování.

Je patrné, že v posledních patnácti letech se vojensko-průmyslový komplex zeštíhluje, stále více technologických inovací je přejímáno z civilního sektoru. Částečně je však možné tuto tendenci připsat společnému směru vývoje – od těžkého průmyslu k lehkému, či podle Baumana tekutému, přechodu od masové výroby k výrobě více specifikované, rozrůzněné a zaměřené na jednotlivé dílčí oblasti. Dnes se již nepočítá síla armády v počtu tanků, obrněných vozů a letadel. Síla armády se dnes vidí v rychlosti a přesnosti, s kterou dokáže zničit komunikační a zásobovací centra nepřítele. Válka se neodehrává v zákopech první linie, ale rozhodující je přesný a účinný zásah betonových bunkrů velitelů nepřátelských armád (ty jsou však rovněž vybudovány nejnovějšími technologiemi).

Války třetí vlny podle Tofflerových závisí na „poznání“ a bez doktorátu s přírodních a technických věd se neútočí. Podle těchto autorů to souvisí se změnou zdrojů bohatství dnešního světa, tím již není práce ani výroba, ale, jak již víme, právě „poznání“. Tato proměna nás zavádí do dalších prostorů dnešního teoretického světa – k sociologii, ekonomii, politice, ale zároveň i k etice.

Společnost a technologie

Proměny společností, které se odehrály zhruba za posledních třicet let, se podařilo zachytit působivě a teoreticky dost zdařile sociologům. Jsou zastoupeni jmény Zygmund Bauman, Gilles Lipovetsky, Anthony Giddens. Avšak sociologická literatura postihující změny, které se udály v našich životech, je dnes nepřeberná.

Sociologie významně dokresluje charakter technologického myšlení a jeho produktů. Jsou to především analýzy spotřeby, kterou zde nazýváme vnitřní pružinou technologií, a popis společností, které spotřebě zcela propadly. Bez neustálé spotřeby výrobků a služeb se technologický provoz zpomalí, neboť možnost, byť jen iluzorní, že se nový či inovovaný výrobek (včetně upraveného lidského embrya, nové příruční zbraně, sledovacího zařízení, mobilů implantovaných do těla apod.) uplatní na trhu, je *raison d'être* dalšího roztažení technologií. Tu a tam jsou vznešené úmysly povznést lidský rod jako druh. Důležitý je jedinec, v němž se zrodí touha a žádostivost po věcech malých a nepatrných - jako je zcela nová voda po holení - a i velkých a olbřímých - jako je vlastní vodní park či zbrojnice se značkovými samopaly. „Rozvoj je totiž měřen množstvím zkonsumovaných produktů“, píše Bauman v knize *Úvahy o postmoderní době*.¹

1 Bauman, Z., *Úvahy o postmoderní době*, Sociologické nakladatelství, Praha 1995, s. 145

Společnost, která vystupuje v dílech sociologů, je společností, kterou lze popsat nejenom prizmatem spotřeby, ale zároveň i jako společnost, která prošla radikální proměnou svého založení. Moderní společnosti budované různou rychlostí od konce 18. století se proměnily podle různých autorů ve společnosti postmoderní, ve společnosti radikální modernity či modernity reflexivní, postmateriální či pozdní, a to v prudkém a náhlém zlomu, který můžeme sledovat i na rovině působení technologického myšlení a technologií.

Sama sociologie změnila své sebeporozumění. Anthony Giddens opakovaně zdůrazňuje, že je nejvyšší čas ustoupit od představy, že sociologie je s to po vzoru přírodovědy docházet k poznání systému společenských vztahů a na základě tohoto poznání předvídat události, řídit je a regulovat. Giddens proti takovému přesvědčení staví model reflexivity. Obrací pozornost k přisvojování si sociologického myšlení aktéry sociálního života, což se odráží na způsobu jejich jednání a volbě cílů. Proto jsou sociologové dynamicky zapuštěni přímo do určujících faktorů sociálních změn. Giddens to říká takto: „Příčinou je cirkularita sociálního vědění, která na prvním místě ovlivňuje spíše sociální než přírodní svět. V podmínkách modernity nemůže sociální svět nikdy vytvořit stabilní prostředí, a to vzhledem k přílivu nového vědění o svém charakteru a fungování. Nové vědění (koncepce, teorie a poznatky) prostě nečiní sociální svět průhlednějším, ale mění jeho povahu, rozštěpují ho do nových

2 Giddens, A., *Důsledky modernity*, Sociologické nakladatelství, Praha 1998, s. 136-137

3 Baumann, Z., *Tekutá modernita*, Mladá Fronta, Praha 2002, s. 339

4 Lipovetsky, G. *Říše pomíjivosti. Móda a její úděl v moderních společnostech*, Prostor, Praha 2002, s. 11

směrů. Vliv tohoto jevu je zásadní vzhledem k charakteristice modernity jako molocha a tento jev ovlivňuje socializovanou přírodu stejně jako samotné sociální instituce.²

Pro Zygmunda Baumana rovněž není postava sociálního inženýra tím pravým naplněním možností sociologie. Bauman otevřeně vyhláší, že nechce být falešným sociologem, tj. psát v jakémisi ideologickém stylu, který se dnes rozšířil. Domnívá se, že „Účelem sociologie je ukázat člověku, že možnosti výběru existují, že jsou vskutku svobodné a zůstanou takovými, dokud tu bude lidstvo.“³

Gilles Lipovetsky je přesvědčen, že intelektuál má objasňovat hybné momenty společností a jejich fungování. Velmi ostře kritizuje ty, kteří svá zkoumání řídí z pozic již zmírajících teorií, poklidně opakují stokrát řečené, pohodlně uplatňují stejné recepty a nejsou s to do zkoumání našeho života vnést novou dynamiku a opětovný neklid.⁴

Anthony Giddens se ve svých dílech zaměřuje především na analýzu „modernity“. Z této analýzy získává poučení, které mu umožňuje pohlížet na současnou podobu světa a rozumět ji. Je jistým způsobem opatrný – nepřijímá totiž názor, že modernita je u konce a nastává nová éra, např. tak halasně ohlašovaná v dílech manželů Tofflerových, podle nichž došlo k výměně systému založenému na výrobě v odlišný systém založený na informacích. Giddens se domnívá, že současná situace znamená radikalizaci důsledků modernity a že odtud je třeba odvozovat povahu tzv. postmoderního věku, který však ještě můžeme jistým způsobem formovat, i když ne tak, jak si představovali někdejší osvícenci. Princip formování popisuje Giddens v reflexivním modelu sociologie. Záleží na vědění, které ovlivňuje jednání individuálních osob i skupin. Jde o vědění kritické. Zde to znamená, že s analýzou zároveň přichází i kritické vědomí, následované vůlí ke změnám a vidinou cílů. Ukázkou takového modelu je např. Giddensova kniha *Třetí cesta s podtitulkem Obnova sociální demokracie*.

Modernitu Giddens charakterizuje jako změnu tradičních sociálních řádů, která dosáhla celosvětového rozšíření a proměnila život každého jednotlivce. Poukazuje především na modernitu jako na období, které vytvořilo složitý a nebezpečný svět – svět „po tradici“ a „na druhé straně přírody“, v němž se vynořila specifická životní půda vyznačená poměrem bezpečí a nebezpečí, důvěry a rizika. Zároveň došlo k oddělení času a prostoru, k jejich vyprázdnění, tj. zrušení vázanosti k místu a místním událostem, a k jejich opětovnému propojení teď již jen jako prázdných dimenzí. Nový časoprostor je podmínkou pro tzv. vyvázání institucí a dokonale zracionalizovanou organizaci. Důsledkem je zrušení tradic a zvyků, a v poslední době i nástup globalizace.

Změny, které prožíváme, nám dávají najevo, že nastupuje globální řád. Především funguje tzv. světová elektronická ekonomika, na globálních peněžních trzích se denně obrátí víc než bilión dolarů, přičemž vzájemná provázanost a odkázanost účastníků trhů je obrovská. Giddens tvrdí, že globalizace není pouze ekonomická, ale politická, technologická a kulturní. Ovlivňuje osobní životy, vyvíjí tlak na poslední zbytky tradic, rozpoutává již téměř utichlý nacionalismus, ustavuje nová ekonomická a kulturní centra, způsobuje a zviditelňuje ekologická poškození, nerovnost lidí, bídu. Svět se změnil a dosavadní instituce nepostačují. Giddensův postoj je odlišný od postoje zastánců odporu proti globalizaci či teoretiků postmoderny. Svět se změnil, ale je to stále náš svět a musíme najít řešení, jak nad ním opět získat vládu, už třeba jen proto, že světovou ekonomiku nelze jako celek řídit kyberneticky. Regulace tedy zůstává naší věcí, spadá pod naše rozhodování a podléhá naší vůli. Píše: „Jsme první generací, která žije v této společnosti, jejíž obrysy zatím vidíme jen matně. Naším způsobem života to otřásá bez ohledu na to, kde shodou okolností jsme. A není to – alespoň prozatím – globální řád řízený kolektivní lidskou vůlí. Naše společnost se rozvíjí anarchisticky a nahodile, nesena směsicí různých vlivů. Není pevně daná a bezpečná, ale naopak plná obav a úzkostí a zbržděná hlubokými rozdíly. Spousta z nás cítí, že jsme v sevření sil, nad nimiž nemáme žádnou moc. Můžeme jim znovu vnutit svoji vůli? Mám za to, že ano. Bezmoc, již zakoušíme, není známkou osobních selhání, ale odrazem neschopnosti našich institucí. Ty, které máme, je třeba přebudovat nebo musíme vytvořit instituce nové. Globalizace totiž není pouhým průvodním, bezvýznamným jevem našeho života. Je posunem v našich životních poměrech jako takových. Je to způsob, jakým dnes žijeme.“⁵

5 Giddens, A. Unikající svět. Jak globalizace mění náš život, Sociologické nakladatelství, Praha 2000, s. 31

Pokud jde o nekontrolovatelný rozvoj a působení technologií, zastává Giddens obdobný postoj: doposud se často na negativní důsledky rozvoje vědy reagovalo opět jen jiným technologickým řešením, např. ekologické znečišťování prostředí je zmírňováno výměnou technologií. Ale to nestačí. Je třeba aktivnějšího přístupu především prostřednictvím převzetí rizika. Riziko je podle Giddense něco jiného než nebezpečí. Riziko znamená aktivně se zaměřit do budoucnosti a uvažováním a zvažováním načrtávat cestu mezi různým hrozícím nebezpečím. Je nutné zvažovat i samotné riskování, protože výhody a ztráty již nejsou černé a bílé. Zde nepomohou vědci, neboť i oni se pohybují v nerozhodnutelných otázkách. Různé teorie a odhady jsou protikladné a výsledky experimentování mnohdy mohou být známy až za několik desítek let. „Pokud se chceme vyhnout vážným a nezvratným škodám“, píše Giddens v knize *Důsledky modernity*, „bude nutno čelit nejen vnějším důsledkům, ale také logice nespoutaného vědeckého a technického rozvoje.

6 Giddens, A., Důsledky modernity, s. 150

7 Giddens, A. Unikající svět, s. 12-13

Humanizace techniky bude pravděpodobně znamenat rostoucí uplatňování morálních otázek ve vztazích mezi lidskými bytostmi a umělým prostředím, které mají dosud po výtce „instrumentální“ povahu.“⁶ Pro Giddense se tu otevírá nový prostor pro politiku a angažovanost. I zde je vidět, že chápe současnou situaci jako tkvící v samotném charakteru modernity, a proto mluví o nadcházejícím věku jako o zradikalizované modernitě. Oproti jiným považuje současnou podobu života nikoli za negativní, nýbrž za přinejmenším dvojznačnou a varuje před jednostranně odsuzujícím a moralistním hodnocením. Sám označuje svět jako svět na útěku: „Zdá se, že svět, místo abychom jej měli stále více pod kontrolou, se naší kontrole vymyká – že nám uniká.“⁷ Giddens se pokouší odhalit, proč k tomu došlo, a spíše než by obviňoval moc, experty, kapitalismus či zbohatlíky, upozorňuje, že ze svého světa nemůžeme vystoupit, zvláště došlo-li k jeho proměně skrze nás samé. Abychom utíkajícímu světu stačili, musíme radikalizovat to, co sama modernita v sobě skrývá jako svou podstatu, totiž ovládání a kontrolu.

Gilles Lipovetsky jistým způsobem připomíná Giddensův postoj. Ve svých analýzách současných západních společností často upozorňuje na dvojznačnost postmoderního životního stylu a jednání. Podle něj tyto životní způsoby nelze odsuzovat jako úpadkové. Lipovetsky dobře rozeznává jejich janusovskou tvář, i když mnohé extrémy pronásleduje se sžíravou ironií. U nás jsou především známa jeho díla Věk pomíjivosti, Éra prázdnoty, Soumrak povinnosti a Třetí žena.

Zde se zaměříme na jeho analýzu spotřeby, jejímž nositelem je nové individuum, oddané požitekům a slasti, tedy hédonistické, ale také zahleděné do sebe – narcisistické. Lipovetsky ve svých analýzách skrytě reaguje na dva starší motivy – motiv úpadku společnosti, která volí za jediný cíl blahobyt, a motiv individualismu jakožto vymizení zájmu o otázky veřejného blaha.

Lipovetsky se distancuje od teorií spotřeby, které v ní vidí skrytý proces společenské diferenciaci, tj. rozlišení vrstev, totiž na ty, kteří si mohou opatřit novinky, a na ty, kterým se to nedaří (sám mluví o procesu desociace spotřeby), ale hlavně se distancuje od falešné ideologie, která prezentuje spotřebu jako utilitaristické chování individua, které usiluje o potěšení a uspokojení svých tužeb. Razantně předkládá svá pozorování světa spotřeby: „jde o historickou funkci nového typu společenské regulace na základě nestálosti, svůdnosti a nadměrného výběru“.⁸

8 Lipovetsky, G., Věk pomíjivosti. Móda a její úděl v moderních společnostech, Prostor, Praha 2002, s. 267

Jeho pojetí krouží kolem vzniku zcela nového typu člověka – člověka personalizovaného: pohyblivé osobnosti, všemu otevřené, bez hlubších vazeb a s mentalitou zbavenou strohosti a militantních vášní, bez nadlidských idolů, bránící se citové závislosti a chránící svou vnitřní vyrovnanost. Spotřeba dnes neznamena

9 tamtéž, s. 267

10 Lipovetsky, G., Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu, Prostor, Praha 2001, s. 132

užívat hojnosti věcí a slepě propadnout podněcování potřeb – naopak. Lipovetsky poukazuje, že „Zcela jasně jsme vkročili do věku užité hodnoty, spolehlivosti, užitných záruk, testů a úměrnosti mezi kvalitou a cenou“.⁹ Spotřebitel, který oceňuje úroveň pohodlí, trvanlivost, použitelnost, musí uvážlivě vybírat, a tak, aby mohl dobře přežít, musí být informovaný. Na jedné straně je v zajetí hédonismu – slasti dosahované svobodným výběrem své soukromé sféry, na druhé straně se ocitá v zajetí informací. „Procesem personalizace vzniká informovaný člověk nesoucí za sebe odpovědnost, který je neustále sám sobě dispečerem.“¹⁰

Lipovetského popisy vyvolávají dojem, že historicky vzniklá společnost konzumu, byrokratického programování a mediálního ohluňování nechtěně vytvořila typ, který je připraven (osvobozen od pevných rolí a konvencí) jakožto zkušený operátor neustále svobodné volby, aby zpětně působit na politiku (je jejím konzumentem) a média (ať jsou jakkoli svůdná) a spotřebu samu (neboť už se naváže na věci, jsou to předměty zbavené kouzla a on je k nim stále lhostejnější). Otázky veřejného blaha nejsou kladeny ve starém stylu. Staly se nenápadnými – přenesly se blíže k soukromým zájmům – do regionálních a místních zastupitelstev, do regionální kulturní politiky – k ochraně okolní přírody, památek, k hledání možností realizace v místě bydliště.

Sociolog Zygmund Bauman líčí současného člověka nepatrně odlišně – jakoby upadlého do mechanismů spotřeby, kde se ho zmocňují chapadla a pasti připravené mu novým spotřebním charakterem výroby, která se spojila s médii, architekturou, správou měst a dietickými, zdravotními a hygienickými předpisy.

Z lidské bytosti se stalo individuum, totiž oddělená bytost, která je ve svém životě odkázána jen na sebe, na svůj příjem, byt, zaměstnání a schopnost se svobodně rozhodovat o všech věcech života. Co však jsou věci života? Je to rozhodnutí o tom, jak vychovávat děti, jak se vztahovat k druhým, jak se starat o své tělo (mimo chodem to je v životě tím nejtrvalejším, protože je stále s námi - až do poslední chvíle, a jedině o něj stojí za to se starat) a o zdraví, o svůj byt a bezpečnost. To však neznamená řešení problémů, jak tomu bývalo kdysi, nýbrž jen a jen volbu životního stylu, a to ani ne svobodnou, neboť jde o pouhý výběr z nabízených možností. Bauman výstižně předvádí popularitu různých „individuů“, ať již veřejně známých osobností či náhodně vybraných obyčejných „spoluobčanů“, kteří houfně vystupují v médiích a líčí své životní styly – jak nakupovat, jak zvládat depresi, obezitu, nezaměstnanost, cizince, dopravní kolaps či sexuální obtěžování.

Do pasti „individuality“ jsou občané vtahováni nutností nějak se chovat a jednat za okolností, kdy vztah k druhým a k věcem přestal být záležitostí přímého kontaktu a stal se záležitostí odstupu, distan-

ce tělesné i citové. K individualismu je nutí i vnější uspořádání měst, náměstí, ulic, spotřebních center, bank, nemocnic a úřadů. Zde všude panuje samoobslužnost, která vyžaduje soustředění, a podívaná, která je vtíravá a skrze údiv vede jen k osamocenímu otupělému zírání. Svody, poutavost a nevyhnutelnost nabízejí zapomenutí a lehkost prožitků při nakupování v supermarketech, kde lze trávit v uličkách mezi vystaveným zbožím celé hodiny. To však je jen povrch, pohlednice z rodinného výletu zasláná příbuzným. Bauman je dalek toho, aby se pouštěl do hanobení občanů propadlým konzumu. Vlastně takové občany nikde nenachází. Vidí bytosti, které spíše nemají na to, aby hojnost vystavenou v obchodních centrech konzumovali, které zvažují svůj měsíční rozpočet, pečlivě váží, čeho si dopřejí, a jen trpce sní o tom, jak se někdy pustí do nevázaného nakupování všeho, nač padne jejich doposud ustaraný zrak. „V synoptické společnosti lidí závislých na nákupech a sledování nemohou chudí odvrátit oči, není kam by je odvrátili. Čím větší je svoboda na obrazovce a čím svůdnější pokušení kyne z výloh nákupních středisek, tím hlubší je pocit ochuzení reality a tím drtivější se stává touha ochutnat, byť jen na prchavý moment, blaho výběru. Čím větší se zdá výběr bohatého, o to méně snesitelný pro všechny je život bez možnosti výběru.“¹¹

11 Bauman, Z., *Tekutá modernita*, s. 141

Tlak konzumu se projevuje v ústupu až na hranu hazardu – ve vydání se z úspor, v dluzích a Záchranná síť sociální péče však odráží zároveň hazardéry i nevinné poukazem na osobní vinu a nutí je, aby aktivovali své síly za hojného přispění profesionálních psychologů, kteří se zaměřují na výchovu osobnosti, která je schopná se vždy vnutit jakémukoli zaměstnavateli. Tento způsob přístupu však neuniká pozornosti sociologů a filosofů. Například Habermas podává tento komentář: „v pozdně kapitalistických společnostech se fenomény odcizení oddělily od projevů pauperismu. Toto rozlišení však především přihlíží k oné pozoruhodné integrační síle a přizpůsobivosti společnosti, která se projevuje v tom, že sociální konflikty mohou být přesunuty do roviny psychických problémů, že tedy mohou být nejprve uloženy individu jakožto jeho soukromá záležitost a že pak mohou být vyrovnány duševní konflikty, repolitizované ve formě protestu, tj. mohou být přetvořeny v administrativně zvládnutelné problémy a institucionalizovány jako svědectví skutečně rozšířeného prostoru tolerance.“¹²

12 Habermas, J., *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, FÚ AV ČR, Praha 2000, s. 161-162

Spotřeba v zástěrcce hojnosti a blahobytu jako civilizačních hodnot začíná viditelně zklamávat.

Je tomu tak i s ekonomikou?

Ekonomie a etika

Pozvolným způsobem se můžeme k ekonomice přiblížit připodobněním. Z dálky ekonomika připomíná velkého a mocného boha, bez něhož ve světě nic nenastává, kterého je těžké spatřit při činu, bývá jen tušen a v ekonomických teoriích vzýván. Je to však mocnost, která prošla výraznými metamorfózami. První taková metamorfóza proběhla v druhé polovině minulého století.

Oficiálně byla zaznamenána v diskusi, která se odehrála na kongresu sociologů v roce 1968 v Německu. V diskusi šlo o to, zda soudobou společnost lze označit za pozdně kapitalistickou či industriální. To bylo důležité rozhodování.

Připomeňme si, že kapitalismus se jako ekonomický systém vyznačuje těmito základními systémovými rysy: soukromým vlastnictvím majetku, hlídáním tržních signálů, které jej uvádějí v činnost, a touhou po zisku, který motivuje. K určitému způsobu fungování kapitalismu existuje korelativní uspořádání společnosti – rozdělení moci, rolí, způsobu života: námahy, zdraví, bydlení, stravování, volného času, zábavy, rodinných poměrů, bezpečí a jistoty.

V diskusi sociologů šlo o to, odkud pramení výrazná sociokulturní změna soudobých společností, kterou již nebylo možné přehlížet (také díky studentským vzpourám), a zda vyplývá z pokročilého industrialismu, či ze samotných proměn kapitalismu. První verzi reprezentuje teorie amerického sociologa Daniella Bella, a druhou koncepcí Theodora W. Adorna.

Daniell Bell žádá, aby se ke společnosti přistupovalo z jiných hledisek, než jsou ta, která uplatňují tradiční analýzy kapitalismu. Především odmítá klasické třídní dělení na kapitalisty a proletariát. Soustředí se na industriální systémy, které lze podle něj rozdělit do typů pomocí tzv. axiálního principu. Axiální princip znamená, že je třeba zkoumat konkrétní souhrn tří faktorů: vědění, vyrábění a sociálních forem. Typ industriální společnosti, který Bell analyzuje, tj. severoamerický, se vyznačuje těmito rysy: na významu nabývá vzdělání (v sedmdesátých letech znamenalo přijetí na vysokou školu životní výhru, zaručené postavení, vysoký příjem, jistou budoucnost, dnes podobnou roli hraje možnost získat doktorát, ale ani to už není zaručeno), dochází k proměně autorit a distribuce moci, vzniká nová třída technokratů, soukromé vlastnictví se přesouvá do rukou manažerů, vládne zcela jiná nerovnost a přetrvávající nedostatek spravedlnosti a solidárnosti je pocíťován v odlišných souvislostech. Bell uvažuje o nové roli politiky, která překlene přílišné upadání vlády pod diktát ekonomů, technokratů a lokálních zájmů. Upozorňuje na vznik nové kultury, která se zcela odpoutala od sociální struktury. Nové kulturní milieu - hédonistické - přičítá vnitřnímu rozporu industriální společnosti. Podíváme-li se zpátky na základní cnosti

vznikající vrstvy podnikatelů a na způsoby chování a jednání, které se od nich vyžadují, např. v díle Adama Smitha, zdá se, že vrstvy podnikatelů, technokratů, manažerů, jejichž životní styl Bell systematicky popisuje, by Adama Smitha doslova vyděsily. Ovšem Daniell Bell si vzpomíná spíše na Maxe Webera a jím popsanou souvislost mezi protestantismem a akumulací kapitalismu a staví do popředí pietistické zásady – pracovitost, skromnost a střídmost. Nový životní styl – zcela uvolněný, připomínající styl nevázaných avantgardních umělců, kteří se zcela odpoutali od společenských tabu - se ustavil podle něj díky rozporu v základu industriálních společností samých. Jde o rozpor mezi výrobou vyžadující pracovitost a disciplínu, ale plodící blahobyť, a spotřebou, která je podmíněna sváděním k požitkům a vyžaduje spíše frivolnost.

Theodor W. Adorno přichází s teorií pozdního kapitalismu. V centru jeho pozornosti stojí podobné jevy, které zaujaly i Daniella Bella. Ovšem jeho pohled vidí poněkud odlišné dění. Člověk se podle něj nestal bezuzdně hédonistický, nýbrž je manipulován. Ztrácí svobodu a prostor pro odpovědnost. Sociální a kulturní život ovládají tytéž síly, které působí ve výrobě. Spotřebitel je stejně vyrobiteľný jako automobil a konzument kultury je podřízen kulturnímu průmyslu, který podněcuje touhy a nabízí zábavu a podívanou. Růst výroby zasahuje do všech lidských vztahů ke světu a druhým. Adorno se na rozdíl od Bella namísto k obnově politiky obrací ke skrytým silám života, které lze probudit tím, že se necháme vést estetickými prožitky. Na základě prožitků krásy, radosti, úchvatného, vznešeného získáme vůli k odporu proti ovládnutí ze strany výroby a konzumu.

Jistým způsobem tehdy navazuje na Adorna, ale i na Bella německý filosof Jürgen Habermas. Navrhuje totiž řešení, které vnese do veřejného prostoru ovládaného technologickým myšlením možnost nové komunikace, schopné obnovit demokracii na základě konsensu o věcech, které se týkají lidských hodnot a pospolitého života.

Druhá proměna zaznamenaná v chodu kapitalismu začíná být tematizovaná od konce sedmdesátých let. Zvláště na síle nabývá po pádu komunistických režimů. Mnohé, co vyplynulo na povrch koncem šedesátých let, jakoby se ještě více vyhranilo. Ovšem ve středu zájmu se ocitají zbrusu nové skutečnosti.

Zygmund Bauman je přesvědčen, že těžký kapitalismus se změnil v lehký, tekutý. Ze starého nezůstalo nic. Ulrich Beck ukazuje novou společnost jako společnost rizika, totiž takového, o němž předchozí lidstvo nemělo ani tušení. O pojetí Gillese Lipovetského se dovídáme hned z názvu jeho děl (Éra prázdnoty, Věk pomíjivosti, Soumrak povinnosti). Ostatně většina prací, které zkoumají soudobé společnosti, má ve svých titulech ono osudové slovo KONEC.

Noam Chomsky však tvrdí, že kapitalismus zůstal takovým, jakým vždy byl, jde jen o jeho poslední verzi, která je silnější a výkonnější. Je silnější a výkonnější proto, že informační technologie umožnily globalizaci – tj. změnit svět na globální trh, omezit vliv národních vlád, prosadit volný obchod jen pro Západ, urychlit a usnadnit spekulace. Za touto globalizací podle něj následuje globalizace sociokulturní: svět spěje k ještě větší nerovnosti, zadluženosti, bídě a chudobě. Globalizace proměňuje i západní země. Uvnitř nich se objevuje nová chudoba, omezuje se sociální péče, je všemožným způsobem ovládána pracovní síla (práce na dobu určitou, na zkrácený úvazek či vůbec „na černo“). Vzniká nová elita, malá, ale nesmírně bohatá, neboť, jak tvrdí Chomsky, zaměření ekonomiky na krátkodobý zisk může prospívat pouze menšině.

Zaměření na krátkodobý zisk je nepřehlédnutelný znak současných ekonomik. Souvisí s přechodem výroby orientované na masovou spotřebu k výrobě, která se zaměřuje na individualizovanou spotřebu, tj. jak se někdy říká na výrobky šité na míru konzumentům.

Vylíčení tohoto přechodu bývají úchvatná. Ve středověku kolovaly pohádky o zemích hojnosti, jak se říká – kolem létalo pečené ptactvo, na stromech visely uzenky, ploty byly z marcipánu, v potocích a řekách teklo víno a pivo. Byl to do krajiny vtělený seznam všeho, co nejenom utiší hlad, ale umožní na něj úplně zapomenout a oddat se slastem obžerství. Líčení zajišťování spotřebního ráje daleko překonává tuto starou evropskou pohádku.

Na trhu nesmí nic chybět. Vše musí být v mnoha variantách a neustále doplňováno něčím novým. Spotřebitel jakoby si nikdy neměl všimnout, že zboží je méně než nespočítaně. Jak to ekonomika zvládá? Pomocí technologií a nové pracovní etiky.

Výrobní podniky se decentralizovaly. Oddělily se v menší funkční jednotky, lépe schopné reagovat na nasycení trhu, zařízené lépe na hlídání konkurence, na řízení dodavatelů, na orientaci výzkumu k inovacím. Technologie se zaměřují na individualizování výroby. Ta je dnes vesměs řízena programy schopnými obměňovat modely výrobku po malých sériích a rychle se přeorientovat na výrobu nových. Tato flexibilita je doprovázena i celkovou mobilitou firmy. Takřka přes noc může firma změnit místo a prosadit se v jiném odvětví. Bauman v knize *Tekutá modernita* porovnává tovární budovy z doby těžkého industrialismu – stabilní výrobní haly a budovy vedení, které měly vydržet staletí a byly obehnané mohutnými zdmi, do jejichž okrajů byly zapuštěny kusy ostrých skel anebo veden ostnatý drát – z dobou tzv. softwarového průmyslu – odlehčené nízké hangáry na zelené louce, bez oplocení a okrasných věžiček, připravené ihned k demontování.

Tekutost dnešního vyrábění souvisí se zaměřením na krátkodobé zisky. Zároveň funguje nový styl ovládání pracovní síly. Tekutý a pře-

lévavý průmysl potřebuje stejně tekutou a přelévavou pracovní sílu. Ta je však vázána k jednomu místu. Bauman užívá této metafory: „Ve světě zabydleném nevolníky, kteří dřeli na půdě, mohlo být pro barony poskakování ze stromu na strom jakýmsi jednoduchým receptem na svobodu. K vybavení současných baronů patří chovat se způsobem blízkým skákání po stromech, které drží moderní nástupce nevolníků na místě, a právě jejich vynucená nehybnost, jejich svázanost s místem je tím, co dnešním baronům umožňuje pokračovat ve svém skákání. Jakkoli je bída nevolníků hluboká a skličující, v dohledu není nikdo, kdo by se proti ní vzepřel, a kdyby se nevolníci nakonec vzbouřili, bleskurychle se pohybující terče své rebelie by nikdy nedohonili. Těžká modernost udržovala kapitál a pracovní sílu v jakési železné kleci, ze které nikdo z nich nemohl uniknout. Lehká modernost však jednomu z partnerů umožnila klec opustit. „Pevná“ modernost je érou vzájemného zasnoubení. „Tekutá“ modernost je érou nevázanosti, oproštění, neuchopitelnosti, snadného úniku a beznadějně honičky. V tekuté modernosti vládnu ti, kteří jsou nejnezachytitelnější, ti, kteří mají svobodu se pohybovat bez povšimnutí.“¹

1 Bauman, Z., *Tekutá modernita*, Mladá Fronta, Praha 2002, s. 192-193

Bauman se ve své knize zabývá proměnami práce samé, tím, co dnes práce na lidech vyžaduje a jaké dopady má na oblast jejich nejintimnějšího života.

Od doby Adama Smitha je práce nejpřednější cností a zároveň zdrojem bohatství. Práce však podle Baumana byla i rozhodující silou při „podmanění si, ovládnutí a kolonizování budoucnosti“. Kdo se vyhýbal práci, byl vyloučen ze společnosti jako nežádoucí element, neschopný naplnit svou lidskou přirozenost a závazky k budoucnosti lidského rodu. V době „tekuté“, kdy jsme se podle Baumana ocitli ve světě podobném labyrintu, se práce „štěpí do sebou uzavřených epizod“ a mění svůj charakter. „Stále častěji jde o jednorázový akt: trik brikolážisty, šejdříře, který se vždy zaměří jen na to, co je právě po ruce, je tím inspirován a omezován, je spíše utvářený než utvářející, je spíše výsledkem náhody než produktem uvážlivého plánování.“²

2 tamtéž, s. 222

Práce už neznamena bezpečné zázemí a základ pro životní plán. Navíc ztratila aureolu společenského prospěchu, zušlechtění, vážnosti a cti. Bauman cituje Roberta Reicha a uvádí jeho rozdělení do čtyř kategorií pracovníků: První jsou manipulátoři symbolů – lidé, kteří vymýšlejí ideje (nápad) a způsoby, kterak je učinit žádoucími a prodejnými. Dále jsou to ti, kteří se zabývají reprodukcí pracovní síly (pedagogové a úředníci sociálního sektoru). Třetí jsou lidé zaměstnaní ve sféře služeb, z nichž velkou část tvoří prodejci výrobků a výrobci touhy po nich. A na čtvrtém místě je tzv. sociální substrát, tedy ti, kteří v minulosti byli nazýváni dělníky. „Ti mají tendenci být poslední dobou tou nejpostrádatelnější zaměnitelnou částí ekono-

3 tamtéž, s. 242

4 tamtéž

5 Sloterdijk, P., Na jedné lodi. Pokus o hyperpolitiku, Votobia 1997, s. 73

6 Lipovetsky, G., Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů, Prostor, Praha 1999, s. 194

mického systému.“³ Bauman mluví o reakcích právě těchto lidí na časté stížnosti zaměstnavatelů a pracovních úřadů ohledně jejich „pracovní morálky“. „Vědí, že jsou vlastně na jedno použití, takže poutat se a být věrný svému zaměstnání má pro ně jen malý význam, stejně jako udržovat trvalé vztahy se spolupracovníky. Aby se zbavili hrozících frustrací, dávají si pozor na to, aby projevovali jakoukoli věrnost pracovnímu místu nebo do plánů své pracovní budoucnosti zakomponovali nějaké své životní cíle.“⁴

O změně stylu v ovládnutí pracovní síly a nárůstu nepotřebnosti velké části populace planety hovoří shodně jak Noam Chomsky, manželé Tofflerovi, Pierre Bourdieu, Daniel Cohen, Richard Sennett a již zmiňovaný Robert Reich. O knize Jeremy Rifkina Konec práce jsme mluvili již v úvodu.

Proměna statutu práce přispívá k formování člověka dnešní doby stejně, jako jej formuje konzumentství a v něm skryté pasti. Individualismus spíše znamená stát se uprostřed přelidněných měst Robinsonem, odkázaným nikoliv na své vlastní schopnosti, vůli a odvalu, nýbrž na náhodu. Německý filosof Peter Sloterdijk v knize Na jedné lodi tvrdí, že „V individualismu apartmánů postmoderních velkoměst se ostrovanství stává definicí individua.“⁵ Gilles Lipovetsky hovoří ještě o jiném zdroji formování dnešního člověka. Objev práce jako zdroje bohatství a podstaty lidské přirozenosti na konci 18. století znamenal zároveň i pramen nové etiky (ukázkou nad jiné je dílo A. Smitha). To platí i dnes, kdy práce změnila svůj charakter. Etika, která již od středověku byla silně profesně zaměřena, tu nabývá zásluhou podnikových hlasatelů drasticky tvrdých požadavků. Při bližším ohledání dokonce budí dojem, že jde o systematickou likvidaci psychických i fyzických sil zaměstnanců.

Gilles Lipovetsky hodnotí proměnu statutu práce takto: „Rozvoj individualistických, hédonistických a konzumních hodnot na jedné straně a nová paradigmata managementu na druhé byly korouhvemi nástupu nového „imaginativního významu“, postmoralistní a posttechnokratické kultury práce.“⁶

Na jedné straně Lipovetsky poukazuje na vyměnění hesla „Práce mu byla životem“ za slogan „Život začíná až po práci“. Domnívá se, že za touto záměnou stojí nové společenské zhodnocení práce, zábavy, volného času a kolektivní přesměrování nadějí k hmotnému majetku, prázdninám a omezení pracovní doby. Na druhou stranu podává zprávu o současném statutu práce a její podobě v podnicích a v různých zaměstnáních. Při tom se snaží, aby do popředí co nejvíce vystoupily rozpory, které naši dobu pronásledují.

Pro podniky již není záhodný byrokratický aparát dohlížející na plnění předem stanovených pracovních úkolů v stanovených časových limitech a tomu odpovídající hlásání etiky pro pracující, která obsahovala výzvy k pěstování píle, vytrvalosti, zdolávání únavy a vyhláškou boj lenosti a zahálce.

Decentralizovaný podnik reagující na předvoj výzkumu, konkurenci, výchovu a poslušnost spotřebitelů potřebuje pružné, iniciativní, autonomní jedince s „vášní ke změnám“, schopné se přizpůsobit a vzdělávat ve stále odlišných věcech. To odpovídá individualistickému životnímu stylu, neboť vše naznačuje, že zaměstnanci mají svou životní kariéru plně ve vlastních rukou. Na druhou stranu nikomu z nich nic z těchto vlastností ke kariéře nepomůže. Nikdo není tak flexibilní, aby nemohl být nahrazen, anebo při zeštíhlování firmy propuštěn. Žít jako atlet inovací znamená sice jakési naplnění modernou hlášané úcty k jednotlivci, ale vede k depresím, úzkosti a nakonec strachu před jakýmkoli pracovním výkonem, natož samostatným. Někteří zaměstnanci končí jako zcela vyčerpané trosky, zvláště ve firmách, které je trénují k obrazu svému i o víkendu a na zvláštních týdenních kurzech, z nichž nejobávanější jsou cvičení, jak přežít v panenské přírodě bez výtahů civilizace a prokázat tak svou samostatnost, invenci a sebedůvěru v sebe sama. „Ve Spojených státech se již 14 % žalob o odškodnění za choroby z povolání týká stresu. V Silicon Valley má 60 % osob psychologického poradce a 35 % lidí zde pracuje pod vlivem drog. Zprávy pracovních lékařů všude signalizují nárůst psychopatologických potíží. Studie z roku 1985 odhalila, že 65 % zaměstnanců Apple France se probouzí unavených, 34 % zažívá úzkost a 23 % trpí střevními potížemi.“⁷ Lipovetsky může uzavřít své analýzy apelem na nutnost opatření, která mají proudit do ekonomické sféry z politiky:

„Převládající diskurz sice vynáší participaci a zodpovědnost, ale fakticky se v mnoha ohledech obnovuje tvrdý kapitalismus se „dvěma mzdovými rychlostmi“, hroucením systémů sociální ochrany a zmnožením pracovních míst s nízkou kvalifikací a odměnou. Ve Spojených státech v současné době pouze 25 % nezaměstnaných bere podporu a 37 milionů osob je vyloučeno z jakéhokoli systému nemocenského pojištění, skoro třetina obyvatel v produktivním věku je ve stavu profesní nejistoty a nouze, každé pracovní místo vytvořené uprostřed osmdesátých let obnášelo nižší plat, než je stanovený práh chudoby. Etickou jednohlasnost doprovází profesní úbytek kvalifikace, sociální rozpolcenost a vytlačování na okraj společnosti. Chvalozpěv na průhlednost, úctu a sdílení zodpovědnosti nijak nebrání zavádění tajnůstkářských a opovržených praktik: v polovině osmdesátých let byla střední doba podání informace o propuštění ve Spojených státech dva týdny pro odborné kádry a jeden týden pro dělníky. Jistě roste počet zaměstnanců, kteří těží z účasti na výsledcích podniku, ale stačí každý pátý americký podnik se svým systémem zainteresovanosti na to, aby jej rozšířil na všechny dělníky a zaměstnance? Za těchto podmínek se nelze divit pramalému nadšení vyvolanému zavedením posttaylorovských forem organizace práce: dvě třetiny amerických pracovních sil prohlašují, že jim

je zakládání autonomních týmů a okruhů kvality lhostejné. Bez účinných doplňků a ekonomických opatření zůstává etika zodpovědnosti pouhým „čištěním dobytka“ ze strany managementu, který není schopen probudit pocit sounáležitosti anebo fungovat jako nové „opium lidu“. V postmoralistním věku etika nemůže být ryzí. Tak jako se snoubí se sváděním a výkonností, právě tak vyžaduje i sociální a ekonomickou péči."⁸

8 tamtéž, s. 306-307

Politika a etika

O západních demokraciích lze říci, že působí jako stabilizované, i když je známo, že politologové věnují mnoho úsilí teoretického i praktického „zdokonalování“ politických systémů. Zkoumají např. volební systémy, fungování institucí a rozdělení moci. Usilují (alespoň v myšlenkách) o konstrukci takového systému, který by fungoval bez poruch. Není tajemstvím, že jim v tom ve velké míře pomáhají informační technologie. Přesto však v politice jde v první řadě o něco jiného – totiž o rozhodování. Řečeno slovy Nicolase Luhmanna „politický systém se realizuje v rozhodnutích“¹ Zde informační technologie nemohou mít primární funkci, i když politické rozhodnutí může vycházet z technologického myšlení, anebo jím být ovlivněno.

1 Luhmann, N., Die Politik der Gesellschaft, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 2000, s. 24

Politická rozhodnutí se zkoumají ze dvou aspektů – pohledy teoretiků mohou být zaměřeny na princip, podle něhož se řídí anebo by se mělo řídit rozhodování, a na jeho aktéry či možnost participace občanů na rozhodování, včetně forem této participace.

Tradičně se otázka principu rozhodování ocitá v těsné blízkosti etiky. V poslední době byla však tato souvislost tvrdě kritizována (např. u Nicolase Luhmanna, Michela Foucaulta a Jeana-Françoise Lyotarda).

Na problém politického rozhodování můžeme pohlížet také jako na problém rozumu, neboť základní otázkou, o níž jde v diskusích druhé poloviny minulého století, je – jakým rozumem se řídí anebo mají řídit politická rozhodování. Zkoumá se, jakého rozumu je při politickém rozhodování používáno, zda je legitimní, žádoucí, k jakým důsledkům vede a zda by byla možná taková forma rozumu, která by sama, ač to zní paradoxně, byla nejrozumnější – tj. vedla sama o sobě k dobru, neboť politická rozhodnutí mají být tím, co jakoby zevnitř pohybuje světem směrem k dobru, anebo alespoň brání zlu.

Platí (Luhmann říká, že to však platí staroevropsky), že rozum politických rozhodnutí má být veden zájmy společnosti, tj. zájmem o sebezáchovu a snesitelný, ne-li přímo dobrý život. Toto „staroevropské“ pojetí se hned v sobě třísťí. A to proto, že zájem společnosti jako celku je v moderní době pochopen jako blaho a štěstí jednotlivců, z nichž se společnost skládá. Hodnota společnosti je poměřována tím, jak dobrý pozemský život svým občanům umožňuje. Politické rozhodování má proto být řízeno rozumem, jenž se řídí zájmem občanů. Názory na způsob, jakým by měl rozum tuto svou funkci plnit, se tradičně rozdělují do třech hlavních směrů: utilitarismu, liberalismu a komunitarismu.

Utilitaristický přístup nachází řešení v pochopení, že společnosti jako celku a i jednotlivcům přinesou blaha taková rozhodnutí, která směřují k zajištění blaha u co největšího počtu občanů. Bilance dosaženého blaha však není jednoduchá. Blaho se počítá i po malých

stupíncích tak, že rozhodnutí může přihlížet k celkové výhodnosti, ač blaha jsou distribuovaná ve společnosti velmi nerovnoměrně a někomu se jich dostane více někomu méně. Důležitý je konečný součet a skutečnost, že bylo sice v různé míře, ale přesto pomůže-no co největšímu počtu občanů.

Liberalisté staví svá východiska na přesvědčení, že úsilí nezávislých jednotlivců naplnit své zájmy vede k dosažení dobrého života celé společnosti, tedy alespoň nejlepšího ze všech možných životů.

Komunitaristé se naopak domnívají, že při politickém rozhodování lze prosazovat zájmy společnosti jako celku, aniž tím budou omezovány zájmy jednotlivců, neboť ty jsou již odvislé od života společnosti, od její kultury. A každé naplnění zájmu společnosti nutně musí přinést dobro každému z jejích členů.

Tyto tři nejsilnější pozice nacházíme značně rozvinuté již v devatenáctém století. Na konci minulého století však procházejí bouřlivou obnovou, jsou výrazně modifikovány a přizpůsobovány proměnám západních společností. Patrná je nová podoba liberalismu např. v díle Johna Rawlse, Ronalda Dworkina, Roberta Nozicka. Posuny utilitarismu najdeme např. u Richarda M. Hareho a nejnovější komunitaristické ideje prosazují Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor a Michael Sandel.

V těchto proudech, které usilují o vymezení principů politického rozhodování, vystupují výrazně do popředí etické zásady, a to v tradici evropské morálně politické filosofie. Svědčí o tom i ve vzájemných polemikách nejvíce citovaný řecký filosof Aristotelés. Polemiky totiž probíhají na rovině otázek hodnot moderních společností, jde tedy o otázky svobody, rovnosti, spravedlnosti, vzájemného uznání a práv občanů, které byly poprvé položeny již v Řecku.

Ve zkratce je možné přiblížit rozdílná východiska liberalistů a komunitaristů pomocí hlavních bodů jejich proslulého sporu, který proběhl na konci minulého století. Komunitaristé zaútočili hlavně na koncept Teorie spravedlnosti Johna Rawlse, v němž se v nové podobě objevila univerzalistická koncepce spravedlnosti. Proti Rawlsovi postavili svou staronovou představu etického dobra, kterou vylíčili jako představu vycházející vždy z konkrétní situovanosti společnosti. Rawlsova teorie usiluje o nové zajištění svobody a rovnosti občanů, a to dosti originálním způsobem. O uspořádání společnosti, právech, rozdělení moci a postavení se občané rozhodují za závojem nevědění, totiž bez znalosti, jaké místo v této společnosti zaujmout. Takový způsob rozhodování je s to podle Rawlse zajistit spravedlnost a garantovat svobodu a rovnost občanů, neboť při rozhodnutích, každý dbá na to, aby se vyvaroval neférovým postupům, protože je tu nebezpečí, že by se nakonec mohly týkat právě jeho. Komunitaristé této teorii vytýkají, že v ničem nepřispívá k solidaritě, která je tolik potřebná v postmoderní společnosti osamoce-

ných individuí. Diskuse přispěla k ujasnění současného stavu západních demokratických společností a její původní vyhraněnost se postupně proměnila v hledání náhledu na spor jako celek.

Niclas Luhmann, německý sociolog a filosof, se oproti morálně politické filosofii domnívá, že je třeba na fungování dnešních společností, a zvláště na otázku politického rozhodování začít pohlížet zcela jinak – totiž skrze teorii systémů.

Vychází z Husserla a ze současných teorií kybernetiky. Tato kombinace východisek se zdá z prvního pohledu neuvěřitelná, je však třeba upozornit, že Husserlův popis ustavování světa života jako neustále obnovované půdy pro naše jednání, jeho popis ustavování institucí a v neposlední řadě popis sebeproměn transcendentální subjektivity je popisem autopoietických (sebevytvářejících) systémů, který vykazuje značné shody s Luhmannovou teorií a shoduje se v mnoha bodech například i s teorií I. Prigodina.²

Podle Luhmana lze pohlížet na fungování sociálního systému a i na fungování psychických systémů (životy osob), jako na fungování seberefrenčních a autopoietických systémů.

Sociální systém stejně jako systém psychický je definován jako systém probíhajících operací. „Systém se v základu skládá z operací, které ho samy produkují“.³ Systém obsahuje strukturovanou jednotu realizovaných způsobů chování (tj. operací) ke svému okolí. „Systém musí mít svou vlastní jednotu diferencovanou vzhledem k okolí, jinak se rozpadne.“⁴

Klíčovým pojmem, který umožňuje pochopit vztah systému k okolí je pojem smyslu. Smysl souvisí s otevřeným horizontem možností chování. Tento horizont se diferencuje prostřednictvím selekce, kterou se odliší realizované možnosti chování od pouze potenciálních. V této operaci se rodí systém, neboť selekcí dochází k jeho ohraničení od okolí. Vzniklá hranice je pozorovatelná, i když zůstává pohyblivá. Každé selekcí předchází operace pozorování a interpretace, v nichž jakožto výslovně kognitivních operacích dochází k poznávání otevírajících se možností. Otvírající se možnosti jsou závislé na tom, nakolik je systém schopen je vnímat, a to závisí na jeho složitosti. Platí, že čím složitější systém, tím je širší okruh vnímání.

Operace jsou zaměřeny i dovnitř systému, ke stabilizaci, k vlastní identitě systému. K identitě systému se váží normativní operace, v nichž je chování normováno. Mezi operace, které přispívají ke stabilitě systému, patří i komunikace. Ustává-li komunikace systému, systém zaniká. Komunikace je nesena řečí, psaním a v poslední době i moderními mediálními prostředky, včetně informačních technologií. Pro komunikaci je však nezbytné zakódování strukturální jednoty systému. Lidé se chovají a jednají podle zakódovaných informací. Kódování je binární – přípustné/nepřípustné, správné/nespávné, trestné/v souladu s právem - a jen málokdy je užito např.

2 Poukazy in: Christovová, V., Hejna, D., Šimsa, M., Problém dějinnosti ve fenomenologii a hermeneutice, UJEP, Ústí nad Labem 2001, s. 7 a Pokorný, V., Myšlení jako samoregulace chování, in: Piknik u cesty. Filosofická zastavení, KSV PF UJEP, Ústí nad Labem 2002, s. 99

3 Luhmann, N., Die Politik der Gesellschaft, s. 410

4 tamtéž

fyzický postih/ bez postihu atd. Komunikace navíc disponuje působivým médiem. Podle Luhmanna toto médium tvoří peníze, moc, pravda a láska. Jak tato média fungují? Každý se bez odporu chová tak, jak to vyžaduje moc, peníze, pravda či láska. Např. pro vědce je řídicím médiem pravda.

Luhmann svou teorie systémů s neobyčejným úspěchem aplikoval na studium umění, kultury, politiky, ekonomie, etiky, práva, a to z hlediska evolučního, tj. z hlediska vzniku a dějinného pohybu těchto subsystémů. Svou analýzu začíná popisem jejich vzniku v procesu diference z původně jednotného společenského systému, který například ještě ve středověku byl s to zajišťovat všechny potřebné funkce. V procesu jeho vlastní evoluce se z něj vydělily jednotlivé funkční subsystémy.

Dalším předmětem jeho analýz je fungování těchto subsystémů v současné době. Luhmann tvrdí, že právě probíhá nový typ evolučních procesů. K jejich pochopení je však zapotřebí objasnit další z relevantních pojmů Luhmanovy teorie systémů.

Sociální systém se vynořuje na základě původní diference mezi okolím a systémem. Dochází ke strukturaci vnitřních elementů systému a k jejich stabilizaci. Platí, že čím složitější je struktura realizovaných možností, tím složitější je i okolí. Zároveň však je možná i úspěšná redukce komplexity (složitosti) okolí. Jde o redukci možností na ty, které připadají v úvahu jako realizovatelné. Ostatní možnosti jsou předem vyloučené. Redukce je dosti důležitou operací. Systém nefunguje totiž jen díky operacím selekce, stabilizace, pozorování, interpretace a komunikace, nýbrž jeho nezbytnou operací je očekávání, že zvolená možnost bude úspěšná, a toto očekávání je základem počínů redukce.

Pozorování a interpretace možností chování vede k očekávání zdaru určitého chování. Na úspěch chování je usuzováno z minulého konání. Minulé úspěchy jsou promítány do budoucnosti. Očekávání přebírá z minulého úspěchu svou jistotu. To je však velmi riskantní strategie. Lidově řečeno, co platilo dnes, musí platit i zítra a může tedy sloužit a vždy sloužilo jako norma. Struktura systému v sobě zahrnuje navíc možnost variace uvnitř jednoty (tu můžeme pozorovat např. na odlišném výběru daní v různých hrabstvích a vévodstvích po celé Evropě, přesto jde jen o variace, nikoli o jiný daňový systém). Redukce možností otevřených v okolí není zvládána jen na základě normativních operací, ale i kognitivních, tj. takových, které jistotu očekávání čerpají z dosud nerealizovaných možností na základě pozorování a nové interpretace a diference. Za takovou operací vždy následuje restabilizace jednoty systému.

K těmto zlomům podle Luhmanna dochází při zatížení systému nad únosnou míru. To se děje tehdy, když komunikací šířené a kódované návody k chování vedou namísto ke zdaru k neúspěchu,

anebo přivodí důsledky, které nebyly předvídaný. Některé možnosti se stanou nadále nerealizovatelnými, ovšem zároveň se otevírá i pole nových možností, které se dají využít. Podle Luhmanna byl například před nástupem moderní doby neúměrně zatížen systém feudální vlády (jednota operací), v němž i přes všechny možnosti variace, komunikace nepřinášela očekávaný výsledek a došlo k diferencii (vydělení) funkčních subsystémů – politického, ekonomického, právního. Šlechta ztratila moc a může být dokonce odstraněna v zájmu moci lidu, tj. přesněji řečeno v zájmu moci, která přešla v instituce. Přetížení systému přicházelo z ekonomické oblasti, médium moci a peněz se v systému feudální vlády dostalo do rozporu.

V knize *Die Politik der Gesellschaft* zkoumá Luhmann opět kromě evolučního vývoje politického systému, zvláště jeho fungování v současnosti. Konstatuje nárůst komplexity (to znamená, že systém disponuje schopností realizovat mnoho možností, ale také mnoho možností vnímat, pozorovat a interpretovat). Neplatí však již poučka o úspěšné redukci možností, a to proto, že selhává normativní strategie systému. Při vysoké komplexitě je systém přinucen proměnit svou orientaci na stabilitu směrem k větší flexibilitě, tj. směrem ke kognitivnímu výběru možností. „Riziko stabilizace je ovšem vysoké – a pro všechny jednoduché sociální systémy by dokonce bylo až příliš vysoké, znamená totiž že jsme bez znalostí budoucí situace, jejích konkrétních detailů, možností chování a možností shody, vždy již předem rozhodli, zda se budeme, či zda se nebudeme držet očekávání, která se nevyplnila. Oddělení kognitivních a normativních očekávání vyžaduje, aby toto riziko bylo převedeno do struktury očekávání samé a stalo se vědomým a kontrolovatelným. Potom již nečelíme nějaké konkrétní a neprůhledné, neurčité a složité, úskočné a oživené „přírodě“, nýbrž dvojí problém komplexity a kontingence přenášíme do struktury očekávání, která jej pak musí nést jako rozpor.“⁵

⁵ citováno podle Petříček, J., *Majestát zákona. Raymond Chandler a pozdní dekonstrukce*, Herrmann & synové, Praha 2000, s. 154-155

Do operací redukce a selekce tu podle Luhmanna zároveň s komplexitou vstupuje i nahodilost. Možnost, která je aktuálně realizovaná, nemůže být odůvodněna skrze stabilitu systému. Například rozhodnutí týkající se porážky stáda krav, z nichž jedna byla prokazatelně nakažena nebezpečnou chorobou, přenosnou i na člověka, již nemůže být řízeno pravdou a omylem, neboť pravda je vždy dána stabilitou systému, a ta je při vysoké komplexitě natolik nízká, že porážka celého stáda krav nemůže být odůvodněna s nárokem na absolutnost (tomu odpovídá, že experti sami se neshodují). Jakmile do selekce vstupuje nahodilost, znamená to, že volba možnosti, jak jednat, mohla být i jiná. Vstoupili jsme tak nenávratně do věku nerozhodnutelnosti.

Politické rozhodování spadá do operací systému. Člověk jako autonomní subjekt se na tomto rozhodování nepodílí, neboť teorie

systemu něco takového jako autonomní subjekt zcela vylučuje. Jednotlivec je sebereferenčním a autopoietickým psychickým subjektem, který existuje díky diferencí vědomí a jeho okolí. Psychické subjekty nejsou částí politických systémů, neboť ty vznikají diferencí mezi možnostmi sociálního chování a okolím. Političtí aktéři sice rozhodují, ale nikoli jako psychické systémy. Podléhají stylu operací sociálního systému.

Na základě své teorie Luhmann vylučuje možnost konsensu občanů ve věci politického rozhodnutí, tím se staví proti Habermasově teorii komunikativního jednání. Odmítá i teorie rozhodování na základě zásad morálně politické filosofie. Do sféry politického rozhodování mohou podle něj vstupovat jen politické strany, které se dnes nutně musí řídit kombinací normativního a kognitivního principu interpretace okolí a selekcí, která počítá s nahodilostí, a musí tedy na sebe vzít tíži rizika.

Svou pozicí se však Niclas Luhmann ocitá v těsné blízkosti francouzského neostrukturalismu reprezentovaného jmény jako Michel Foucault (Foucaultovy přednášky na Collège de France z roku 1976 jsou velmi blízké Luhmannově pojetí), Jean-François Lyotard, Cornelius Castoriadis, Jacques Derrida, ale i v blízkosti Wolganga Welsche, mluvčího současné německé postmoderny.

Od velmi diskutované anglosaské morálně politické filosofie a Luhmannovy koncepce autopoietických systémů se přenesme do zcela jiné oblasti teoretických úvah, která se týká dění v tzv. veřejném prostoru, otázky, kdo a jak ovládá tento prostor, z něhož proudí do světa politická rozhodnutí a pohybují jím.

Tento prostor obývají politici. Ovšem veřejný prostor patří jakoby všem občanům, kteří v něm v různých formách mohou nalézt své místo.

V padesátých letech převládl názor, že tento prostor by měl být obýván i experty, kteří jsou díky své odbornosti kompetentní určovat, jakým principem se mají politici ve svých rozhodnutích řídit. Vzápětí však byly skupiny expertů osočeny z toho, že jejich odbornictví se nehodí do politiky, neboť věda není s to rozhodovat o věcech veřejných. Později však vyšlo najevo i to, že odborníci nejsou s to rozhodovat ani ve věcech vědy. Příkladem může být opět nemoc šílených krav (téměř v každé literatuře je tento příklad uváděn, stal se již vzorem), o níž zpočátku skupina britských vědců tvrdila, že není přenosná na člověka, pak svůj názor odvolala a dnes si nikdo netroufá říci, zda tyto a podobné otázky, lze vůbec s jistotou rozhodnout. Donna Harawayová o tomto problému mluví ještě ostřeji: „Nejde o množství informací. Jde o změnu v celkové povaze informací. Fakta nejsou tím, čím bývala. Fakta jsou propletena s různými druhy nejistot. Nejsou to strohá suchá fakta. Zahrnují různé možnosti, celou škálu toho, co by se mohlo a nemohlo stát“.⁶

7 Lipovetský, G., *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, Prostor, Praha 1999, s. 251

8 tamtéž, s. 253

9 Bauman, Z., *Tekutá modernita*, Mladá Fronta, edice Myšlenky, Praha 2002, s. 63

10 Habermas, J., *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice*, FÚ AV ČR, Praha 2003, s. 10

11 Lipovetsky, G., *Říše pomíjivosti a její úděl v moderních společnostech*, Prostor, Praha 2002, s. 273

12 tamtéž

Spory mezi experty v oblasti atomové energie a odpůrci atomových elektráren ilustrují dostatečně dnešní situaci. Stejné problémy se však objevují v oblastech, kde slovo nemají přírodovědci, nýbrž např. etici. Lipovetsky popisuje v kapitole své knihy *Soumrak povinnosti*, kterou nazval *Mudrc, odborník a občan*, jak od šedesátých let vznikají po celém světě nezávislé výbory pro etická hodnocení lékařských výzkumů, jejichž úkolem je chránit práva jednotlivců. Do těchto výborů jsou delegovány rozličné osobnosti. Lipovetsky k tomu poznamenává: „Postmoralistní věk odpovídá na krizi lékařské etiky požadavkem demokratické diskuse mezi konfliktními typy racionality.“⁷ Ovšem ne bez paradoxů. Vrchu ve výborech nabývají „profesionálové“ etiky. V posledních letech se vůbec množí „etikové“ a „experti na etiku“, kteří prodávají své kompetence a dokonce se sdružují v profesních asociacích. Lipovetsky svá pozorování uzavírá tvrdou kritikou: „za našich dnů i instituce ztělesňující etiku usilují o reprodukci individualistické ztráty motivace, o zvýraznění specialistů a rozmach „technokratické“ organizace demokracií – stvrzení etika je etikou bez občana.“⁸ Zygmund Baumann pak tomuto jevu říká „expertokracie“.

Veřejný prostor není zaplněn jen experty, kteří krouží kolem politiků, ale také různými mediálními uzurpátory, kteří se snaží navádět politiky k projevům podle svých představ. Jejich představy vyplývají z dynamiky jim vlastního mediálního světa, který se pohybuje vpřed uměle vytvářenou spektakulární realitou. Pokud Jürgen Habermas mluví o kolonizaci světa života technokratizovaným veřejným prostorem, Zygmund Bauman již pozoruje opak – kolonizaci veřejného prostoru individuálními soukromými zájmy často přesahujícími až k zveřejňování intimních otázek. Richard Sennet přímo mluví o veřejném prostoru jako o prostoru sdílení intimní. Tento posun souvisí s atomizací společnosti a s osamocněním individua. Nutí politiky, aby se představovali jako sportovci, jedlíci zdravé výživy a vůbec ve všem připomínali souseda od naproti.

Bauman tvrdí, že individualizace přináší korozi a pomalý rozpad občanství a že „obnovená schopnost společného rozhodování je dnes nápadná jen svou absencí.“⁹ To nakonec přiznává i Habermas, když se zmiňuje o tom, že filosofie selhala při vytyčování určitých způsobů života jako vzorových a závazných, a že dnes se spíše dává přednost osobní koncepci dobrého života¹⁰. Lipovetsky parafrázuje dnešní nepsané požadavky: „Především se má každý stát pánem a vlastníkem svého života, dosáhnout sebeurčení ve vztazích s druhými, více žít sám pro sebe.“¹¹

Tato situace je uváděna do blízké souvislosti s obrazem světa, který se podobá letadlu řízenému automatickým pilotem, kterého nikdo neumí zastavit, anebo s obrazem světa, kde vůbec jakákoli pilotní kabina chybí. Lipovetsky prohlašuje: „Střed technokratického vesmíru ovládá nezměrná iracionalita“.¹²

Viděli jsme, jak na tuto situaci reagují sociologové – Anthony Giddens věří, že je možné nad utíkajícím světem opět získat kontrolu pomocí vytvoření nových institucí, liberalisté a komunitaristé přísahají každý po svém na obnovu etických nábojů moderny, Niclas Luhmann promýšlí způsob přístupu k budoucnosti, který se zrodí z evolučního pohybu autopoietických systémů.

Habermasův přístup k veřejnému prostoru je založen na jeho pojetí jednání a racionality. Rozeznává dva druhy jednání: jednání zaměřené na úspěch, na dosažení cílů, v němž vládne instrumentální či strategická racionalita (rozum tu funguje jako nástroj umožňující dosáhnout cíle, bez odkladů a ztrát) a jednání zaměřené k rozumění, v němž vládne komunikativní racionalita (rozum tu směřuje k dorozumění a ke sdílení života, jeho živlem je řeč).

Veřejný prostor, který je původně prostorem komunikace, tj. vytváření konsensu o společném jednání společnosti, je dnes podle Habermase ovládán strategickou racionalitou. Je to byrokratické ovládání, vztahující se jen na moc a peníze. Ve světě života (Lebenswelt) však peníze a moc nejsou hodnotami o sobě, tedy primárními, nýbrž jsou součástí obsáhlejší hodnotové a účelové struktury lidského života. Habermas proto mluví o kolonizaci světa života byrokracií. Domnívá se, že je možné vypracovat zásady komunikativní racionality, které umožní konsensus o cílech a způsobu jednání v postmoderních společnostech.

Jeho postup vychází z analýzy spontánního komunikačního jednání uvnitř původních pospolitostí, které je zaměřeno na dorozumění a dohodu o společných cílech. Odtud je možné vyzískat pravidla pro řízení a průběh komunikativní racionality. Tato pravidla slouží jako ideál, podle něhož lze vést komunikaci za účelem dosažení konsensu v dnešních společnostech.

Ideální řečová situace, v níž je možné dosáhnout konsensu, spočívá v tom, že účastníci diskurzu (rozpravy) navzájem předpokládají, že tvrzení jsou ze strany promlouvajících pravdivá, správná a věrohodná. To znamená, že nejde o úmyslné lži, podsouvání toho, co je vědomě nesprávné a co je klamné. Za této situace je možná vzájemná kritika a dosažení dohody o postupu a cílech jednání, a to takové dohody, která je opatřena odůvodněnou platností, srozumitelnou pro všechny účastníky. Podle Habermase nejde z jeho strany o čistý konstrukt, neboť tato cesta je cestou, kterou se ubírala moderní společnost ve svém úsilí dosáhnout společenské smlouvy, i když bez ujasnění a bez normativních nároků.

Habermas ve své Teorii komunikativního jednání usiluje o nalezení strategie, která by potlačila živelnost politických rozhodnutí a znovu napomohla ustavení rozumné společenské volby a praxe. Domnívá se, že jeho teorie nepotlačuje Luhmannovu „odhodlanost bojovat proti stabilizaci živelného společenského systému nad hlavami

13 Habermas, J., *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, FÚ AV ČR, Praha 2000, 180

jeho občanů, tj. za cenu nějaké budši staroevropské, lidské důstojnosti.¹³ Podle něj to však platí naopak.

Michael Walzer řadí Habermase do skupiny filosofů, kteří postupují cestou „vynalézání“ a „rozvrhu konstruktivního postupu“. Kloní se spíše k názoru, že Habermasova „ideální řečová situace“ je vlastně situací, v níž se již nedá říci téměř nic, a pak je teprve možné dojít ke konsensu. Nezapomínejme však, že Michael Walzer zde mluví jako komunitarista, tj. že je přesvědčen o tom, že do diskurzu vstupují lidé, kteří se snaží prosadit své životní hodnoty a cíle, jež úzce souvisí s fungováním jejich společenství a že nemají důvod je měnit. Ke kritice Habermasovy pozice však patří především námitky vycházející ze skutečnosti postmoderní atomizace společnosti a pádu iluze autonomního subjektu, v nichž je spatřována příčina absence vůle ke konsensu.

George Meyerson v knize *Heidegger, Habermas a mobilní telefon*, konfrontuje teorie komunikace těchto dvou filosofů s podobou komunikace v říši všeobecné „mobilizace“ dvacátého prvního století – a konstatuje, že místo porozumění nastal věk pouhé informovanosti. „Stojí za to se vrátit k Habermasovi, abychom pochopili, jak vážně bral takový vývoj. On už ve druhé polovině dvacátého století zaznamenal „rozsáhlé vzájemné oddělení systémové integrace a sociální integrace“. „Integrace znamená soudržnost uvnitř skupiny nebo i uvnitř celé společnosti. Habermas staví „systémovou integraci“, kde jsou lidé slepováni dohromady pomocí společných postupů a pravidel, do protikladu se „sociální integrací“, kde lidé zůstávají spolu na základě obecného porozumění, kterého mezi sebou dosahují.“¹⁴

46

14 Meyerson, G., *Heidegger, Habermas a mobilní telefon*, Triton, Praha 2002, s. 40

Meyerson pak tvrdí, že vlastnit mobil znamená stát se komunikačním centrem, ovšem s druhým se nekomunikuje za účelem porozumění, sdílení, ale komunikuje se pouze se systémem – získávají se data, informace, nakupuje se, přesunují se peníze. Mobil je počítač života, jeho vlastník je pouhým operátorem, vysílá a přijímá zprávy, spravuje své životní záležitosti „technologicky“, neboť i tyto záležitosti se staly technologickými.

Ve směru ochrany života se ubírá tzv. etika odpovědnosti Hanse Jonase a Waltera Ch. Zimmerliho. Této etice by podle nich mělo být podřízeno politické rozhodování, jde tedy o další teoretický proud, který se pokouší tento problém řešit.

Podle Jonase vstoupila do světa zároveň s technologiemi nová moc, která si ještě nenašla svou povinnost, tj. podle něj svou etiku. Objevil se nový, dosud neznámý typ odpovědnosti – odpovědnost k budoucnosti. Pojetí dobra a zla bylo vždy vázáno k přítomnosti a vždy jen k člověku. Nyní musí být dobro a zlo vnímáno v daleko širším okruhu – musí se týkat nejenom lidských bytostí, ale i biosféry a celé planety. Navíc se musí vztahovat i ke vzdálené budoucnosti

– k našim potomkům, k další existenci lidského rodu vůbec. Jde o nový imperativ – o zachování podmínek života. Podřízení se tomuto imperativu vyžaduje dvojí: jednak obětovat přítomnost budoucnosti – zde jde jednak o vůli zřeknutí se požitků a o odklad různých rádooby úchvatných inovací, jednak o prosazování toho, aby etika odpovědnosti pronikla do politiky a technologického myšlení.

Hans Jonas uvažuje v této souvislosti o výhodách tzv. špatné prognózy, o významu strachu a úzkosti. Společnost vytrhne z lhostejnosti k negativním dopadům technologických inovací jen zveřejňování špatných prognóz a úzkost ze zániku všeho života. Podle něj je jakékoli riskování nepřijatelné, budoucnost se nesmí dát nikdy v sázku.

Walter Ch. Zimmerli, německý filosof a sociolog, zkoumá proměny odpovědnosti v podmínkách postmoderních technologií. Obrací pozornost ke vztahu člověk – technika – příroda – kultura. Ptá se, co zde zůstalo identické vzhledem k naší minulosti: „Ačkoliv jsme se svojí technologií postoupili do postmoderny, myšlení o člověku, technice, přírodě a kultuře se orientuje na tradiční substanční model myšlení. Myšlení o technice se tak vyčerpává jejím definováním, neboť v substančním modelu se sice mění vlastnosti, ale podstata zůstává.

Zimmerli se naopak domnívá, že člověk, technika, příroda a kultura jsou jakési uzly v tkanivu vztahů, které je možné definovat jen funkcionálně. To znamená, že tyto „uzly“ se historicky mění, a to ve vzájemných vztazích.

Rozlišuje několik typů člověka definovaného vztahem k ostatním entitám – technice, přírodě a kultuře. Prvním typem je člověk, který bojuje s přírodou, přičemž používá samotných sil přírody - poznání přírody tu slouží člověku – tento typ souvisí s počátky novověké vědy. Druhý typ nastupuje s počátkem průmyslové revoluce, technika se zde dostává do vztahu k ekonomice, nahrazuje pracovní sílu a zpětně působí i na společenskou strukturu. S příchodem vědeckotechnické revoluce se objevuje typ „bílý límeček“. Věda se stává produktivní silou, jde o fázi zvědečtění techniky a technizaci vědy. Bílé límečky lze popsat zároveň i jako jistým způsobem nevědomé, neschopné reflektovat své vlastní počínání a zaslepené svým technokratickým snem o zdokonalování a ovládnutí dalších a dalších oblastí života.

Přítomnost reprezentuje „technologicky probuzený“ typ, a to probuzený šokem z pohledu na nechtěné a nepředvídané důsledky technologického rozvoje. Podle Zimmerliho jde o nanejvýš rozvrácený typ, kterého se zmocňují mdloby při představě neomezené moci techniky a při uvědomění si, že ji nelze ani kontrolovat a ani napravit její katastrofální následky. Je to typ závislý, a to v neznámém měřítku, na technologiích, bez šance na osvobození, dobře si vědomý toho, že jej tato závislost přivede ke zkáze.

Pokud jde o odpovědnost, která hraje ústřední roli v Zimmerliho rozvrhu etiky budoucnosti, upozorňuje Zimmerli na to, že člověk může být odpovědný jen za to, co na něm závisí, co může sám řešit anebo se na řešení podílet. Tím se stává subjektem odpovědnosti. Zdálo by se, že k výše uvedeným dějinným typům člověka vždy patří i určitý typ odpovědnosti. Podle Zimmerliho je však dnešní typ člověka, i přes svůj vztah k technologiím, stále ještě orientován ke středověké cechovní kultuře a jeho chápání odpovědnosti nese rysy této kultury, což je zcela nepřiměřené podmínkám technologického věku.

Zimmerli svou koncepci nové odpovědnosti začíná analýzou struktury odpovědného života: někdo (subjekt odpovědnosti) je za něco či někoho odpovědný jinému (nějaké osobě či instanci).

Cechovní řemeslná odpovědnost měla tuto konkrétní strukturu: řemeslník či mechanik odpovídal za kvalitu svého výrobku a za korektnost svých obchodních vztahů cechovní organizaci a zákazníkům. Šlo o typ vnitřní odpovědnosti projevující se v sebekontrolě. Instancí odpovědnosti, které se odpovídala cechovní organizace, byl Bůh. V novověku se rozšířila oblast nejistoty, a tím rozhodujícím pro jednání se stal rozum, víra ustoupila do pozadí. Objevily se pokusy založit nenáboženskou morálku. Instancí odpovědnosti se stalo „lidsky-světové Já“. V osvícenství touto instancí byla pospolitost všech žijících.

Dnes je jiná situace - instancí odpovědnosti jsou příští generace a mimolidská příroda. Subjektem odpovědnosti již nemůže být individuum, nýbrž jen skupina, tým, kolektiv, i když odpovědnost může uplatňovat stále jen individuum, ale již ne ve vnitřní oblasti dohledem nad sebou samým a sebekontrolou. Mění se i předmět, za nějž jsme odpovědni: jde o oblast nepředvídatelného. Odpovědnost za tuto oblast se realizuje především kontrolou těch, kteří vydávají příkazy. Zimmerli je zde stejného názoru jako Jonas - riziko je nepřipustné.

Zimmerliho výslovně externalistická etika vyžaduje změnu práva. Právo musí být, pokud jde o odpovědnost, ztotožněno s novou morálkou, v níž přebíráme odpovědnost za to, co nemůžeme osobně ovlivnit, ale jako skupina ano. Nové právo by podle Zimmerliho mělo přinést možnost žalovat celé skupiny, týmy a kolektivy za to, že při své činnosti nepřihlížely k právům budoucích generací, a to stejným oprávněním, s jakým cechovní organizace stíhala každého, kdo se provinil nečestností anebo porušil cechovní řád.¹⁵

Filosofie a technologie dnes

Dovolím si tuto kapitolu otevřít názorem Erazima Koháka, svého učitele, na úkol filosofie. Filosofie podle něj má vycházet z problémů doby. Problémem naší doby je válka, bída a ničení planety. Jan Patočka po celou dobu své tvůrčí práce nepouštěl problém úkolu filosofie z ruky. V roce 1939 například napsal: „Pouze tím, že určíme podstatu filosofie a povahu současné doby, nám může vyrůst názor na její nynější úkol.“¹

1 Patočka, J., Kapitoly ze současné filosofie, in.: Patočka, J., Péče o duši, stati z let 1929-1952, Oikúmené, Praha 1986, s. 85

Všimá si dnešní filosofie problémů doby? Jak k nim přistupuje, jak je pojímá?

Současná filosofie bývá označována za po-postmoderní. Klade si otázku, čemu se má věnovat po postmoderně, která údajně vyslovila své, zanechala výrazné stopy a opustila scénu. Nicméně pro nás je stále ještě současnou filosofii postmoderní myšlení, která k nám teprve teď proudí v četných překladech. Postmoderní filosofie souvisí s technologickým věkem, a tak stručné naznačení jejího nasazení je pro nás užitečné.

Postmoderní filosofie vzniká v sedmdesátých letech a je motivována proměnou světa, kterou způsobil nástup technologického myšlení a technologií. K pochopení této změny již dávno nepostačuje novověký a osvícenský model myšlení. Zdá se však, že nevyhovuje ani filosofický postoj, který se snaží klást odpor technologickému myšlení obnovováním původního náboje řecké filosofie. Technologie změnily svět natolik, že zpochybnily nejenom moderní myšlení, které si honosilo příkladnou legitimitou - totiž rozumem a humanismem, ale zpochybnily i veškerou předchozí filosofii.

Velká část postmoderních filosofů napadá a demystifikuje právě ona velká legitimizující zaklínadla novějších evropských dějin. V moderní době se rozum stal jakýmsi nástrojem, který lidstvo používá, aby dosáhlo přímého náhledu skutečnosti, tedy toho, jak se věci v pravdě mají. Tento přístup ke skutečnosti, je zároveň tím, co činí člověka nanejvýš lidským, protože ho činí svobodným, aktivním, disciplinovaným a autonomním. Technologický věk toto přesvědčení zničil a odhodil jako nepotřebné. Skutečnost je záležitostí umění programovat, je výrobitelná, ať již je zakázka jakkoli specifická a od jakkoli podivného zákazníka.

Moderní racionalita měla patent na pravdu. Vlastnění pravdy znamenalo mít moc tuto pravdu bez omezení prosazovat. V technologickém věku se stalo zřejmým, že aureola pravdy podporovala program, který lidstvo mělo naplnit. Tento program byl ve svém jádru ekonomický, a lidé byly doslova „tvrdostí pravdy“ a „nesmlouvavostí rozumu“ přinuceni jej naplnit. Technologický věk se nepotřebuje zaštiťovat rozumem, má v moci produkci skutečnosti a vše ovládá skrze svou informační technologii.

2 Tyto výrazy používá J.-F. Lyotard v Postmoderní situaci, in: O postmodernismu, FÚ AV ČR, Praha 1993

3 Sloterdijk, P., Pravidla v lidské ZOO, přeložil a opatřil předmluvou Břetislav Horyna, pod názvem Debestializace, humanismus, evoluce ve vlastní režii, pastorence aneb In-der-Welt- Sein trochu jinak zveřejněno na internetu – <http://www.phil.muni.cz/fil/texty/debestializace>. O diskusi vyvolané Sloterdijkovým vystoupením píše Simona Löwensteinová v článku Sloterdijkův „lidský park“. O jednom filosofickém skandálu, čas. Ergo 3/2000, s. 7-20

4 Sloterdijk, P., Pravidla pro lidskou ZOO, s. 10

Jedním z velkých témat postmoderní filosofie je odhalení moderního myšlení jako iluze a prosazování jiného myšlení, které by mohlo čelit „pýše a zaslepenosti“ dnešních rozhodovatelů.²

O jiné myšlení usiluje především francouzský neostrukturalismus (M. Foucault, J.-F. Lyotard, J. Derrida, J. Baudrillard a vlastně celý silný proud, zahrnující myslitele jedné či dokonce dvou generací). Důležitý je zde i hlas amerického filosofa Richarda Rortyho a německá vlna postmoderní filosofie zastoupená jmény Wolfganga Welsche a Petera Sloterdijka.

V knize Kritika cynického rozumu demaskuje Sloterdijk moderní racionalitu jako cynický rozum, který si je dobře vědom toho, že jím hlásaná pravda slouží pouze k ovládnutí mas a k zesílení a udržení moci. Podobnou pozici zastává i ve svém vystoupení na sympoziu Jenseits des Seins – Exodus from Being. Philosophie nach Heidegger v roce 1999, které nazval Pravidla pro lidskou ZOO³. Evropské dějiny zde předvádí jako šlechtitelskou záležitost, která vždy měla za cíl domestikaci člověka, zkrocení jeho divokosti, výchovu ke zklidnění a poslušnosti, a to za pomoci šlechtitelské vědy zvané filosofie. „Vzhledem k tak nesmírným zvrátům a proměnám se samozřejmě znovu objevila otázka po důvodu vzdělávání a ochočování člověka. I když se zdá, že Heideggerovy pastýřské ontologické hrátky – které již v jeho době zaznívaly poněkud zvláště a budily odpor – jsou dnes úplně anachronistické, přesto jim stále patří zásluha za to, že navzdory své trapnosti a nevhodné mimořádnosti artikulovaly epochální otázku: „Co ještě dokáže zkrotit člověka, jestliže humanismus jako škola ochočování ztroskotala? Co zabrzdí člověka, jestliže jeho dosavadní snahy o sebezkrácení vedly v zásadě přece jen k ovládnutí všeho jsoucího? Co zkrotí člověka, když po všech dosavadních experimentech s výchovou lidského rodu je zcela nejasné, kdo nebo co a k čemu vychovává vychovatele? A nebo vůbec není možné položit kompetentně otázku po formování a pěstování člověka v rámci teorií pouhé výchovy a ochočení?“⁴

Sloterdijkovo vystoupení je útokem na manipulaci obrovských mas lidí techno-politickým myšlením, a to v intencích tradice, kterou založila filosofie, zvláště filosofický humanismus.

V knize Na jedné lodi hořce konstatuje vstup lidstva do globální éry a mluví o výcviku atletů nové celosvětové hyperpolitiky. Upozorňuje na to, že člověk není uzpůsoben žít v tak velkých prostorech a s tolika neznámými lidmi. Přiléhavě a s bystrou ironií podává svědectví o nelidskosti dnešního světa. Nejde mu o to, čím by lidstvo mohlo být, o žádné humanistické ideály, o žádnou atletiku supervýkonů lidskosti, ale o snesitelný život.

Podobně hořkého vyznění a ironického zabarvení jsou i výpady Jeana Baudrillarda. Moderní myšlení se podle něj rozpadlo a jako odpad se stalo problémem. Částečně je možné ho recyklovat, ale tím

se historie vrací nazpět a mnohé, včetně svobody je odvoláváno. Moderní myšlení se sice rozpadlo, ale jeho utopie se stačily uskutečnit. Žijeme ve věku splněných utopií, ale jinak, než se dalo očekávat.

Uskutečněné utopie přinesly jen ubíjející jednotvárnost, vše je stejné, veškerá rozmanitost a vše odlišné budí jen lhostejnost (podobný motiv najdeme i u Vattima, podle něj vše nové plodí už jen stejné, novost je to, co udržuje systém stejný). Růst stejného má podobu bujení bez míry, včetně metastasí. Projevuje se obludnou otylostí a obscénností. To, co zůstalo s ideálů humanismu, je jen každodenní úkol zásobovat rostoucí masy.

Realita, v níž žijeme je simulovaná, vytvářena skrze elektronické zpracování dat a informací. Za simulovanou realitou mizí svět i člověk. Baudrillard pozoruje i zvláštní jev z poslední doby – útok „virů“ na naši zbytnělou civilizaci. Vítězná medicína, zdolávající jednu nemoc za druhou, stojí nyní bezradná před útokem mikrobů, které jsou rychle schopné se přizpůsobit lékům. Počítačové sítě jsou pravidelně napadány a vyřazovány z provozu neobyčejně účinnými viry. Téměř podobně jsou na tom vzdělávací instituce překonávané „mentální retardací“. Technologie se začínají jevit, a Baudrillard to vítá, už ne jako něco obdařené mocí, nýbrž jako něco nanejvýš ohroženého a nestabilního – přírodní jevy si jen hrají s vědou, masy s médii, občané s politikou, které s ironickým úsměvem ponechávají iluzi, že je to ona, kdo je kontroluje.

Christopher Horrocks ve své knize Baudrillard a milénium líčí Baudrillardovy naděje: „Pokud si mimo konvenční moudrost myslíme, že moderní svět techniky, obrazu a událostí signalizuje odcizení, vyvlastnění, ztrátu vůle a historii jako zmarněné dobrodružství, pak bychom mohli zachytit jakési „prosvítání“ iluze světa v technickách, kterých používáme, abychom ho změnili.“⁵

Wolfgang Welsch, německý filosof razící postmoderně cestu v německém akademickém prostředí, nepřijímá Baudrillardův postoj jako typicky postmoderní, spíše ho označuje za posthistorický, tedy takový, který krouží kolem konce dějin a konce historie jako lineárně řazených událostí. Pro Welsche je postmoderní výboj něčím pozitivním – novým aktivním myšlením. Vychází z kritiky tradičních postupů filosofie, které redukuje na představu pevně sevřeného a přísně hierarchizovaného celku, který je centrován kolem absolutního jsoucna. Tato představa sloužila k určení věcí bez možnosti odvolání. Dnešní myšlení je však výslovně pluralistické a heterogenní. Existuje mnoho odlišných teorií, které produkují nesouměřitelné poznatky. Pod vlivem tradičních postupů filosofie však každá z teorií aspiruje na to hrát úlohu někdejšího „metafyzického univerza“ a na to, aby jí připadla práva někdejšího rozumu – totiž určovat věci v jejich pravdě, a to bez odvolání. Aby takové místo mohla zaujmout, musí potlačovat a vylučovat z pole rozumu teorie ostatní. Welsch

proti těmto totalitním nárokům koncipuje teorii transversálního rozumu. Nemyslí si, že konec filosofie celku znamená i konec rozumu. Rozum jako způsob určování věcí, musí jen změnit způsob, kterým se prosazuje. V pluralitním a heterogenním prostředí teorií nemá žádná z nich přednost. Všechny teorie v poslední instanci mají sloužit našemu praktickému životu. Nový rozum musí být schopen vždy nalézt nejvýhodnější cestu v síti teorií, směřovat nikoli k celku, k tomu, aby jednu teorii vyzdvihl a ostatní vyloučil, ale musí být transversální, nacházet mosty a přechody od podobných teorií k podobným, hledat možnosti jejich doplnění a kombinování. Pluralita a heterogenost neplodí chaos a nepopírají pravdu, naopak odpovídají životu a jeho otevřenosti, které má být učiněno za dost činností transversálního rozumu.

Motiv totalitních nároků tradiční filosofie se objevuje i v díle francouzského filosofa Jacquese Derridy. Ten přichází s tezí, že svět je třeba číst jako text. Ovšem zároveň předkládá Derrida nové umění čtení – dekonstrukci. Dekonstrukce není rozbitím textu, nýbrž jeho rozložením na prvky, z nichž je složen a jejich nové, již obezřetné a poučené sestavení. Jaké je oprávnění této metody dekonstrukce, jaký je její smysl?

Inspirován strukturalismem, chápe Derrida text nikoli jako reprezentaci nějaké skutečnosti, která je přítomná a kterou jakoby v řeči i v psaní vyjadřujeme. Za textem žádná přítomná skutečnost není, text sám je zhotovitelem skutečnosti a užívá k tomu jistých pravidel a postupů, které lze právě dekonstruovat, a tím je možné se dostat až na dřevěnou způsobu, jakým si západní civilizace předkládá skutečnost, i když ve víře, že se nachází kdesi za textem.

Svět jakožto univerzum všeho jsoucího je tedy možné pojímat jako něco napsaného a prezentovaného ve způsobu psaní. Způsob, jakým je svět napsán, lze proměnit, text nechat otevřeným mnoha možnostem, rozehrát hru a nikoli po vzoru tradice tvořit svět psaním tak, že jej vytvoříme sevřením do pevných binárních opozic vyplývajících z hypotézy centra jako absolutního bytí, jakéhosi rozhodovatele mezi skutečností/zdáním, pravdou/falešností apod.

Lze říci, že Jean-François Lyotard ve svém díle *Postmoderní situace* z roku 1979 rovněž útočí na násilím vnučený totalizující přístup k rozmanitému dění života. Rozvíjí však poněkud jiný obraz inspirovaný Wittgensteinovou teorií jazykových her. Společnost zobrazuje jako pohyblivé mračno rozmanitých a heterogenních diskurzů (zde jakýchsi řečových her, sestavených z různých typů výpovědí a sjednocených k jednomu účelu – např. politickým cílům, vzdělávání atd.). současná společnost se však ocitá pod tlakem jednoho jediného diskurzu, který získal moc nad ostatními. Jde o diskurz s převahou performativity, tj. výpovědí, které vyvolávají náležité chování ve všech oblastech, a zaměřeného k pouhému výkonu, ke zlepšení

input/output. Tato situace je dědictvím způsobu, jakým západní společnost redukovala v minulosti síť řečových her – totiž vyprávěním příběhů za účelem dosažení jednoty. Posledními příběhy byly v moderní době příběh o emancipaci člověka a příběh o uskutečnění světového ducha, které vlastně reprezentovaly moc nad člověkem a přírodou jako jednotící účel lidstva. Těchto příběhů už není zapotřebí, moc se ocitla v rukou technokratů, kteří mají přístup k informacím a jejich cíl – zvyšování výkonu již žádný příběh nepotřebuje. Lyotard vidí naději v uvědomění si hodnoty potlačované plurality a heterogenosti řečových her a v požadavku svobodného přístupu k informacím. Toto uvědomění může omezit moc technokratů. Namísto honby za výkonem může lidstvo dát průchod své touze po spravedlnosti a touze po jiném a neznámém.

Termín postmoderna se nevztahuje na nějaké období, které přichází po moderně. Znamená spíše označení jakési chvíle oddechu či odstupu od pohybu moderny, která, jak většina filosofů doznává, trvá dál. Postmoderní myšlení je spíše zamyšlením, co se s námi v moderně dělo a děje. Převážná část postmoderních filosofů je zaměřena ke zkoumání moderní doby. Za tímto obratem k moderním dějinám je snaha spatřit naši přítomnost „nemoderníma očima“. Při tom však vychází najevo mnohé, co bylo rychle zapomenuto, anebo zakryto ideologií pokroku, v níž zmizeli všechny oběti, násilné činy a nespravedlnosti.

Americký filosof Richard Rorty prohlašuje, že na dějinách ho zajímají jen prožitky utrpení a ponížení různých generací. „Podle nás nemají muži a ženy všech dob a krajin žádné jiné společné jádro než svou konečnost v bolesti a ponížení.“⁶ Distančuje se tak od pojetí dějin jako od lineárního uskutečňování rozumu postupujícího z temné minulosti k projasněné budoucnosti.

V tomto směru vykonala francouzská historická škola *Annales* doslova průkopnickou práci neobyčejné přesvědčivosti. Tato škola, která již má za sebou tři odlišné periody generačních nástupů a mnoho výbojů a dramatických peripetií, měla velký vliv na nejnovější vývoj francouzské filosofie. Tento vliv však byl vzájemný. Postava, která dobře reprezentuje hranice vzájemných teoretických výměn je etnolog a filosof Claude Lévi-Strauss, i když podobně působících osobností najdeme ve Francii více. Tím nejdůležitějším z jeho práce je otázka sociálního řádu a postavení individua.

Podle Lévi-Strausse vzniká sociální řád stejným způsobem jako vzniká vesmírný řád – totiž zcela jednoduše – uspořádáním. Otázka sociálního řádu se stává otázkou uspořádání, otázkou, jak je možné něco takového jako sociální řád.

Způsob uspořádání je nejlépe možné studovat u přírodních národů, toho mála „pozůstalých“ domorodých kmenů. Záhadou i motivem zkoumání je skutečnost, že způsob uspořádání sociálního

6 Rorty, R., Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie, přeloženo z Habermas, Derrida and the functions of Philosophy, in: Richard Rorty, -Truth and Progress, Philosophical Papers III, Cambridge Univerzity Press 1998, v němčině vyšlo in: Philosophie & die Zukunft, Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 40

řádu jeví stejné rysy i u těch nejvzdálenějších kmenů, které nikdy nepřišly do vzájemného styku. Lévi-Strauss se inspiroval zakladatelem strukturalismu, švýcarským lingvistou Ferdinandem de Saussureauem, který zkoumal jazyk jako specifickou strukturu znaků. Lévi-Strauss začíná pohlížet na sociální řád rovněž jako na strukturu znaků, jež svůj význam získávají vztahem k jiným znakům v předivě struktury. Zjišťuje, že struktura sociálního řádu má své zákonitosti uspořádání a že veškerá zkušenost se stává díky této struktuře nejenom srozumitelnou, ale je jí i řízena. Důležité je, že individuum teprve prostřednictvím této struktury získává svou identitu. Člověk v žádném případě není tvůrcem řádu, je pouhým „zhotovitelem“, který využívá prostředků, které má po ruce (Lévi-Strauss zde mluví o druhu kutilství), aby vyjádřil podobnost a rozdíl mezi řádem živé přírody a lidským životem, a k tomu je puzen nevědomým duchem. Řád nevzniká na základě poznání přirozeného řádu, který by tu byl předem. Řád je tvořen aktem uspořádání, fungováním struktury, která má vlastní zákonitost.

Průkopnickou prací Lévi-Strausseho se inspirovala jak škola *Annales*, tak i široký proud francouzské filosofie označené později jako neostrukturalismus. Historická škola zkoumá v různých dějinných obdobích ustanovování a pohyb sociálního řádu (vnitřně rozrůzněného, nepřímocárého, leckdy rozechvělého ve svém rozpačitém nastupování) v úzké spojitosti s formováním individua. Dějiny se již nejeví jako sled dění, o kterém rozhodují velké osobnosti, duch doby či vývoj poznání, do dění řádu spadají všechny osoby bez výjimky, a to se stejnou nemilosrdností. Řád určuje jejich myšlení, city, chování, ponížení, utrpení, způsob obživy, oblečení i možné individuální osudy.

V dílech Michela Foucaulta prochází strukturalismus výraznou modifikací. stálým tématem jeho děl je oblast vědění. Tuto oblast zkoumá osobitou metodou, které dal název archeologie. „Archeologický popis znamená právě opuštění dějin idejí, systematické odmítnutí jejich postulátů a jejich procedur, je pokusem vytvořit zcela jinou historii toho, co bylo řečeno.“⁷

Archeologií rozumí Foucault deskriptivní analýzu diskurzů, která nepojímá diskurs jako soubor výpovědí o něčem a nemůže ho tedy zkoumat z hlediska jeho pravdivosti či falešnosti, nýbrž se radikálně soustředí na diskurz sám (tj. jen jako na soubor pouhých výpovědí). Za diskurzem již pro Foucaulta nic nestojí. Archeologie proto neinterpretuje, jen popisuje specifičnost diskurzu, jejím objektem je sám diskurz. Výsledky této práce najdeme v knize *Slova a věci* (1966) a v knize *Archeologie vědění* (1974). Ve *Slovech a věcech* Foucault ukazuje ve třech posledních dějinných obdobích zlomové nástupy různých epistém – tj. vždy společné roviny pro epistemologii různých vědních diskurzů daného období.

V Archeologii vědění je důležité postavení, které Foucault přičítá individuu, a první náznak spolčení diskurzivního vědění s mocí. Po zjištění hlavních jednotek diskurzu, jeho hranic a transformací se stává jasným, že individuum nelze v těchto analýzách najít jako svébytného tvůrce vědění. Individuum podléhá regulativitám (pravidelnostem) diskurzů. Zaujímá jen takové pozice a plní jen takové funkce, které mu diskurzy nabízí. Pravda nějaké výpovědi je závislá na kompetenci vypovídajících, která se v diskurzu ustavuje. V Archeologii vědění analyzoval Foucault diskurzivní praxi a neopomenul popsat, že vědění, které diskurzy produkují, je mimo jiné definováno možnostmi využití a přivlastnění a také i jako nástroj touhy a zájmu.

V knize Dohlížet a trestat analyzuje Foucault na bohatém historickém materiálu spolčení moci a vědění, a to od období středověku až do devatenáctého století. Moc však nechápe jako pouhé uplatňování síly nad jinými, ať již ze strany skupin či jednotlivce. Moc je vždy mocenský vztah a společenské tělo je složeno ze samých mocenských vztahů. V zásadě moc působí jako producent lidské každodenní reality, je strůjcem určitého způsobu vnímání a jednání. V průběhu evropských dějin zesiluje sjednocená moc schopnost svého působení tím, že se spolčí s věděním, tj. s pravdou a správností.

Jaký je smysl Foucaultových analýz a jak jeho zkoumání souvisí s technologickým rozvojem? Především je možné pochopit technologické myšlení jako určitou dějinně vzniklou diskurzivní praxi a odhalit její spojení s mocí, tj. s pořadající silou, která dnes v globálním měřítku ovládá život sociálního těla, formuje individua, a to nejenom pokud jde o způsob myšlení, pociťování, chování a jednání, ale také pokud jde o jejich těla. Zkoumání pozitivivity diskurzů, tj. souborů výpovědí tak, jak jsou pozitivně dány, může odhalit i to nejjemnější předito dnešní moci technologií.

Foucault sám prohlašuje, že jeho dílo se vztahuje k jedinému tématu – subjektu. Často říká, že jeho záměrem bylo odhalit, jakým způsobem se lidská bytost stává subjektem – poznání, moci, sexuality. Jeho touhou bylo prozkoumat, zda je možná jiná forma subjektivity, než ta, do níž nás uvrhlo devatenácté století – období, na základě jehož epistémé stále ještě myslíme a pociťujeme. Toto poslední období je zároveň obdobím, v němž se lidské bytosti podařilo se stát člověkem, něčím co do té doby ani v náznaku neexistovalo. Subjekt, který se stal člověkem, Foucault s důrazem odmítá a víceméně sbírá důkazy o tom, že člověk pomalu mizí.

V posledním období svého života obrací Foucault pozornost k řecké a římské zkušenosti péče o sebe. Pro novou podobu subjektivity, kterou Foucault hledal, mělo toto zkoumání značný význam. Foucault pojal helénistickou péči o sebe jako druh umění žít, jako estetiku existence, a v takovém zaměření možná spatřoval

i možnost, jak uniknout z diktátu technologické moci. To však nebyla jediná možnost, nad kterou se zamýšlel – často psal o odporu proti moci a cestě k opětovnému sdružování lidí. Lidé se vždy nalézají v nějakých mocenských vztazích, jsou ovládáni, ale vždy mohou tento mocenský vztah převrátit anebo z něho nějak uniknout. Ke sdružování lidí podle něj vede odhalování lži, hledání a vyslovování pravdy, a to pravdy o naší situaci.

Na závěr kaleidoskopu postmoderních analýz současné doby uveďme Derridovu výzvu k zamýšlení nad budoucností humanitních věd. Nazval ji *Budoucnost profese aneb Univerzita bez podmínky* (co by v budoucnu mohla nastat díky „humanitním studiím“).

Derrida říká, že jeho výzva má „podobu víry: víry v univerzitu a tím i víry v humanitní studia zítřka“. V souladu s tradicí vyhláší, že posláním univerzity je hlásání pravdy. Sama otázka po pravdě je záležitostí humanitních studií, a to o to více, že je vždy spojena s otázkou pojetí člověka. Derrida po navázání na historický kontext vývoje univerzit hovoří o nových humanitních studiích a o univerzitě bez podmínky. Univerzita má zůstat „posledním místem kritického odporu proti všem dogmatickým a nespravedlivým mocenským názorům“, má se po svém uvážení usídlit v novém veřejném prostoru, který je ovládán novými technikami komunikace, informace, archivace a produkce vědění. Univerzita má nezadatelné právo (tak jako při svém založení ve středověku) klást kritické otázky, včetně otázek o kritice samé. Otázkou nad jiné je mu: „Co to děláme, performativně, když přednášíme, ale také když vykonáváme nějaké povolání, zvláště pak povolání profesora?“

Úkolem profesora je výuka, a to v duchu „neutrálního teoretismu“. Zdálo by se tedy, že výuka není a nemůže být aktem performativním, ale profesor je tím, kdo věří ve smysl toho, co dělá, totiž nikdy by mu neměla chybět představa onoho „jakoby“ byl sám ve světě a uvnitř něho zapleten do jeho sítí, „jakoby“ se musel se světem neustále vyrovnávat. Toto „jakoby“ činí s profesorského povolání performativní akt, který navíc může najít svou oblast působení mimo univerzitu, v politické angažovanosti. Derrida to však říká lépe:

„Právě v humanitních studiích je ještě třeba, aby dorazila myšlenka tohoto jiného způsobu „kdyby“, tato věc více než obtížná, ne-možná, překročení performativního a protikladu konstativní/performativní (najdeme u Austina, analytického filosofa). Co činíme, promýšlíme-li v humanitních studiích tuto mez ovládání a performativní konvencionality, tuto mez performativní autority? Nacházíme se v tom místě, které se už nedá nasýtit, omezit, plně stanovit kontext, který je vždy nutný k performativní operaci (kontext, který je jako každá konvence kontextem institucionálním). Geniální objev distinkce konstativní/performativní se v zásadě bude ještě na univerzitě snažit ujistit univerzitu o svrchovaném ovládnutí jejího vnitřku, o její

vlastní moci. Dotýkáme se zde meze samé, meze mezi vnitřkem a vněškem, zvláště na hranici univerzity samé a v ní humanitních studií. V humanitních studiích myslíme, že se nemůžeme, a nesmíme nechat uzavřít do vnitřku humanitních studií. Tato myšlenka však, aby byla silná a důsledná, vyžaduje humanitní studia. Uvažovat takto není akademická, spekulativní či teoretická činnost. Není to ani neutrální utopie. A říci to není vůbec jednoduché. Právě na této mezi, vždy dělitelné, nastává to, co nastává. Právě tato mez je to, co je tím dotčeno a co se mění. Právě tato mez má historii. Tato mez nemožného, onoho „snad“ a „kdyby“, je tím místem, v němž je univerzita vystavena realitě, vnějším silám, ať už kulturním, ideologickým, politickým, ekonomickým či nějakým jiným. Zde je univerzita ve světě, o němž chce uvažovat. Na této hranici musí tedy vyjednávat a organizovat svou rezistenci. A brát na sebe odpovědnost. Ne proto, aby se uzavřela a aby rekonstruovala abstraktní přelud svrchovanosti, jejíž teologické či humanistické dědictví snad začne dekonstruovat, pokud tak aspoň začala činit, nýbrž proto, aby mohla odporovat účinně, ve spojení s mimoakademickými silami, aby svými díly organizovala vynalézavý odpor vůči všem pokusům o přivlastnění (politické, právní, ekonomické apod.), všem jiným podobám svrchovanosti.“⁸

8 Text byl uveřejněn na internetu. Stať přeložil Jíří

Fiala. Citace je na s. 927

Literatura

- Antologie francouzských společenských věd, Antropologie, Sociologie, Historie,** CEFRES, Praha 1995
- Augé, M.,** Antropologie současných světů, Atlantis, Praha 1999
- Barša, P.,** Hodina impéria. Zdroje současné zahraniční politiky USA, Masarykova univerzita, Brno 2003
- Baudrillard, J.,** O svádění, Votobia, Praha 1996
- Baudrillard, J.,** Dokonalý zločin, nakl. Periplum, Praha 2001
- Bauman, Z.,** Tekutá modernita, Mladá Fronta, edice Myšlenky, Praha 2002
- Bauman, Z.,** Úvahy o postmoderní době, Sociologické nakladatelství, Praha 1995
- Beck, U.,** Risikogesellschaft, Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986
- Beck, U.,** Das ganz normale Chaos der Liebe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990
- Beck, U.,** Freiheit und Kapitalismus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S.,** Reflexive Modernisierung eine Kontroverse, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996
- Bell, D.,** Kulturní rozpory kapitalismu, Sociologické nakladatelství, Praha 1999
- Bystrický, J.,** Mediální diskurs postmoderny, Karolinum, Praha 2001
- Blumenberg, H.,** Lebenszeit und Weltzeit, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001
- Blumenberg, H.,** Zu den Sachen und Zurück, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002
- Cioran, E. M.,** Zersplinternde Gewissheiten, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002
- Etzioni, A.,** Morální dimenze ekonomiky, Victoria Publishing, Praha 1995
- Feyerabend, P. K.,** Rozprava proti metodě, Aurora, Praha 2001
- Filosofie po postmoderně,** Masarykova univerzita, Brno 2001
- Foucault, M.,** Archeologie vědění, Herrmann & synové, Praha 2002
- Foucault, M.,** Diskurs, autor, genealogie, nakl. Svoboda, Praha 1994
- Foucault, M.,** Slová a věci. Archeológia humanitních ved , Kalligram, Bratislava 2000
- Foucault, M.,** Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení, Dauphin, Praha 2000
- Fox, J.,** Chomsky a globalizace, Triton, Praha 2003
- Fukuyama, F.,** Konec dějin a poslední člověk, Rybka Publishers, Praha 2002
- Gehlen, A.,** Duch ve světě techniky, Svoboda, Praha 1972
- Giddens, A.,** Důsledky modernity, Sociologické nakladatelství, Praha 1998
- Giddens, A.,** Třetí cesta. Obnova sociální demokracie, Mladá Fronta, Praha 2001
- Giddens, A.,** Unikající svět. Jak globalizace mění náš život, Sociologické nakladatelství, Praha 2003
- Grenz, S. J.,** Úvod do postmodernismu, nakl. Návrat domů, Praha 1997
- Habermas, J.,** Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice, FÚ AV ČR, Praha 2003
- Habermas, J.,** Problémy legitimity v pozdním kapitalismu, FÚ AV ČR, Praha 2000
- Heidegger, M.,** Konec filosofie a úkol myšlení, ISE, Edice Oikúmené, Praha 1993
- Horrocks, Ch.,** Baudrillard a milénium, Triton, Praha 2002
- Horster, D.,** Jürgen Habermas, nakl. Svoboda, 1995
- Horyna, B.,** Druhá moderna. Ulrich Beck a teorie reflexivní modernizace, Masarykova univerzita, Brno 2001

- Horyna, B.**, *Filosofie posledních let před koncem filosofie*, KLP, Praha 1998
- Husserl, E.**, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Academia, Praha 1972
- Christovová, V., Hejna, D., Šimsa, M.**, *Problém dějinnosti ve fenomenologii a hermeneutice*, UJEP, Ústí nad Labem 2001
- Christovová, V.**, *Filosofii jde o život*, in: *Piknik u cesty. Filosofická zastavení*, KSV PF UJEP, Ústí nad Labem 2002, s. 67
- Iannone, A. P.**, *Contemporary moral Controversies in technology*, NewYork/Oxford 1987
- Jonas, H.**, *Princip odpovědnosti, Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, Oikúmené, Praha 1997
- Keller, J.**, *Nedomyšlená společnost*, Doplněk, Brno 1992
- Keller, J.**, *Sociologie, byrokracie a organizace*, Sociologické nakladatelství, Praha 2001
- Kohák, E.**, *Průvodce po demokracii*, Sociologické nakladatelství, Praha 2002
- Kohák, E.**, *Zelená svatozář*, Sociologické nakladatelství, Praha 1998
- Kuhn, T.**, *Struktura vědeckých revolucí*, Oikúmené, Praha 1997
- Lipovetsky, G.**, *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*, Prostor, Praha 2001
- Lipovetsky, G.**, *Říše pomíjivosti a její úděl v moderních společnostech*, Prostor, Praha 2002
- Lipovetský, G.**, *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, Prostor, Praha 1999
- Löwensteinová, S.**, *Sloterdijkův „lidský park“. O jednom filosofickém skandálu*, čas. Ergo 3/2000, s. 7-20
- Luhmann, N.**, *Láska jako vášeň*, Prostor, Praha 2002
- Luhmann, N.**, *Sociale systeme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984
- Luhmann, N.**, *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 2000
- Lyotard, J.-F.**, *O postmodernismu*, FÚ AV ČR, Praha 1993
- Lyotard, J.-F.**, *Rozeprě*, FÚ AV ČR, Praha 1998
- Montanari, M.**, *Hlad a hojnost. Dějiny stravování v Evropě*, Lidové noviny, Praha 2003
- Müller, K.**, *Industriální zdroje, ekonomický růst a sociální změna*, Sociologické nakladatelství, Praha 2002
- Myerson, G.**, *Donna Harawayová a geneticky upravené potraviny*, Triton, Praha 2002
- Myerson, G.**, *Heidegger, Habermas a mobilní telefon*, Triton, Praha 2002
- Patočka, J.**, *Evropa a doba poevropská*, Lidové noviny, Praha 1992
- Patočka, J.**, *Péče o duši*, stati z let 1929-1952, Oikúmené, Praha 1986
- Petříček, J.**, *Majestát zákona. Raymond Chandler a pozdní dekonstrukce*, Herrmann & synové, Praha 2000
- Pokorný, V.**, *Myšlení jako samoregulace chování*, in: *Piknik u cesty. Filosofická zastavení*, KSV PF UJEP, Ústí nad Labem 2002, s. 99
- Rawls, J.**, *Teorie spravedlnosti*, Praha 1995
- Rorty, R.**, *Philosophie & die Zukunft*, Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000
- Sim, S.**, *Derrida a konec historie*, Triton, Praha 2001
- Sloterdijk, P.**, *Na jedné lodi. Pokus o hyperpolitiku*, Votobia, Olomouc 1997
- Sloterdijk, P.**, *Pravidla v lidské ZOO*, přeložil a opatřil předmluvou Břetislav Horyna, pod názvem *Debestializace, humanismus, evoluce ve vlastní režii, pastorec aneb In-der-*

Welt-Sein trochu jinak zveřejněno na internetu –<http://www.phil.muni.cz/fil/texty/debestializace>.

Solomon, J.-J., Technologický úděl, FÚ AV ČR, Praha 1997

Spor o liberalismus a komunitarismus, FÚ AV ČR, Praha 1996

Spor o spravedlnost, FÚ AV ČR, Praha 1997

Tofler, A., Toflerová H., Válka a antiválka. Jak porozumět dnešnímu globálnímu chaosu, Nakladatelství Dokořán a Argo, Praha 2002

Technik und Ethik, hrsg. Hans Lenk und Günter Ropohl, Reclam, Stuttgart 1987

Vattimo, G., Das Ende der moderne, Reclam, Stuttgart 1985

Walzer, M., Interpretace a sociální kritika, FÚ AV ČR, Praha 2000

Welsch, W., Naše postmoderní moderna, Zvon, Praha 1999

Za zrkadlom moderny, Archa, Bratislava 1991