

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Bc. Vít Hrouda

Problémy s kritikou: filosofie Rahel Jaeggi
Problems with Critique: The Philosophy of Rahel Jaeggi

Praha 2022

vedoucí práce: Tereza Matějčková, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 4. srpna 2022

.....

podpis

Abstrakt

Tato práce se zaměřuje na projekt kritiky forem života německé filosofky Rahel Jaeggi. Jaeggi usiluje o vytvoření nové teorie společenské kritiky. Nově pojímá předmět kritiky, kterým je v jejím pojetí to, co nazývá formou života. Jedná se o ansámbl praktik, v jejichž rámci vždy již žijeme svůj život a jež představují řešení určitých problémů. Postup kritiky, který Jaeggi hájí, je imanentní, tj. kritika má vycházet z rozporů, jimiž se vyznačuje forma života samotná, nikoli přicházet s externími měřítky. Tento postup pak předpokládá koncepci společenských změn, které se mohou dít racionálně a v jejichž rámci může docházet k pokroku. Práce vysvětluje tyto základní argumentační kroky, konfrontuje je s jinými filosofickými naukami a věnuje se způsobu, kterým Jaeggiina filosofie navazuje na tradici kritické teorie Frankfurtské školy.

Klíčová slova Jaeggi, kritická teorie, forma života, imanentní kritika, společenský proces učení, pokrok, úpadek, měřítko kritiky

Abstract

The main focus of this thesis is Rahel Jaeggi's project of the critique of forms of life. Jaeggi develops a new theory of social critique that concentrates on forms of life. Forms of life are grasped as ensembles of practices, within which we always already live our lives and which solve certain problems. Jaeggi argues that the best critical procedure is immanent. That means the critique should concentrate on contradictions that characterize forms of life themselves and not bring in external standards. This method presupposes a conception of social changes, which happen in a rational way and admit of a progressive development. The thesis explains the basic argumentative steps, compares them with other philosophical theories and thematizes the way Jaeggi's philosophy

develops the tradition of Frankfurt school critical theory.

Keywords Jaeggi, critical theory, form of life, immanent critique, social learning process, progress, regress, standard of critique

Obsah

1. Úvod.....	6
2. Kritická teorie a Rahel Jaeggi.....	11
2.1 Horkheimer: co kritizuje kritická teorie a jak to dělá?	11
2.1.1 Tradiční a kritická teorie.....	12
2.1.2. Uskutečnění idealismu a vztah člověka a společnosti	13
2.1.3 „Druhá přirozenost“ podle Hegela a Adorna	15
2.2 Habermas a kritika, jež se stala totální	16
2.2.1 Habermasova kritika <i>Dialektiky osvícenství</i>	17
2.2.2 „Kritika privilegií se sama stala privilegiem“	19
2.3 Jaeggi proti etické zdrženlivosti – na co se má zaměřit kritika?	22
2.3.1 Formy života a jejich „denaturalizace“	22
2.3.2. Liberální zdrženlivost a rozlišení morální a etické sféry	24
2.3.3 Předpoklady kritiky forem života: kopání skrze skálu.....	26
3. Sociálně filosofické základy kritiky forem života	27
3.1 Jaeggiino pojetí forem života.....	27
3.2 Praktiky: prvky, z nichž forma života sestává	28
3.3 Podmínky kritizovatelnosti: transformovatelnost a (imanentní) normativní uzpůsobenost	31
4. Tři cesty kritiky: externí, interní, imanentní	34
4.1 Externí kritika	34
4.2. Interní kritika	38
4.3 Imanentní kritika.....	41
4.3.1 Základní principy imanentní kritiky	41
4.3.2 Imanentní rozpory a jejich příklady.....	43
4.3.3 Sandelova <i>Tyranie zásluh</i> : kritika nikoli jen praxe, ale i samotného principu.....	44
5. Kritérium pro kritiku forem života: pokrok coby proces učení	48
5.1 Formy života jako instance řešení problémů a správný předmět kritiky forem života..	48
5.1.1 Co jsou to problémy?.....	49
5.1.2 Problémy a problematičnost kritéria kritiky forem života	51
5.1.3 Předpoklad posuzování dynamiky forem života: idea pokroku	52
5.1.4 Pokrok jako proces učení	53

5.2 Vývojová logika forem života.....	54
5.2.1 Kumulativní pojetí kolektivního procesu učení?.....	54
5.2.2 Jak se učí formy života	55
5.3 Společenská změna mezi kontinuitou a diskontinuitou: pokrok jako určitá negace	58
5.3.1 Umírněné a reformistické pojetí pokroku?.....	58
5.3.2 Teorie společenské změny: smíření kontinuity a diskontinuity	59
5.3.4 Určitá negace forem života	60
5.4 Kritérium pro kritiku forem života.....	63
5.4.1 Učení a zvládnání problémů jako udržování neudržitelného?	63
5.4.2 Metakritérium kritiky forem života	63
5.4.3 Systematické blokády učení coby ideologie	65
5.5 Kritika kapitalismu jakožto formy života?.....	69
6. Závěr	73
Seznam literatury	Error! Bookmark not defined.

1. Úvod

Co je to kritika? A proč bychom se měli zabývat (teoretickými) problémy s ní spojenými? Poukáží nejprve stručně na dva důvody, politický a filosofický; skrze ně se nám též v prvních obrysech přiblíží, co to (společenská) kritika je. V souvislosti s tím se vyjeví některé problémy spojené s kritikou, jimiž se v této práci budu zabývat v návaznosti na filosofku Rahel Jaeggi.

Theodor Adorno, jeden ze zakladatelů filosofického proudu zvaného kritická teorie, se k těmto otázkám přibližuje prostřednictvím úvahy o demokracii, s níž praxe kritiky v jeho pojetí úzce souvisí. Kritika je nutným předpokladem svéprávnosti, jež je zase předpokladem demokracie (neboť se mimo jiné projevuje jako schopnost omezovat jakoukoli moc, která by se ve společnosti chtěla stát absolutní). Svěprávnost se vyjevuje ve schopnosti odporu vůči předem daným míněním, institucím a vůbec všem danostem. Ten, kdo je svéprávný, je podle Adorna s to rozlišovat to, co je skutečně poznané, od toho, co je přijato pod tlakem či představuje pouhou konvenci. A tato schopnost „spadá v jedno s kritikou, jejíž pojem pochází z řeckého *krino*, jež znamená ‚rozlišovat‘.“¹

Obecně pak je společenská kritika a otázky po její možnosti a podobách – podle Jaeggi, jež na Adorna v mnohém navazuje – přítomná vždy tam, kde dochází k „analyzování daností, jejich posuzování či odmítání coby nesprávných.“² Je tak neodmyslitelnou součástí nejen moderních demokratických společností, nýbrž i aspektem veškeré lidské praxe, nakolik se v ní vždy nacházejí prostory nedourčenosti, interpretování nebo rozhodování.

Kritika a její podoba sama ovšem též není žádnou daností, nýbrž je třeba volit mezi alternativními způsoby kritické činnosti. Z vícero různých koncepcí, kterým se budu v práci věnovat, se nyní podíváme na dvojí alternativu. V první je třeba volit mezi odlišnými představami o racionalitě kritiky, jež souvisí s tím, jaký je vztah kritizovaného k možnému lepšímu stavu, který má kritika pomoci přivodit; v druhé alternativě se pak jedná o pojetí kritéria, o něž se může kritická aktivita opřít. První z možných alternativ přiblížím na příkladu pojetí kritiky u Richarda Rortyho a Adorna, druhou pak na příkladu Alasdaira MacIntyry a Lorraine Daston.

Rorty nepopírá, že současnou společnost a její výkladové rámce a kategorie (to, co nazývá jejím „slovníkem“ [*vocabulary*]) je třeba transformovat. Nemá se tak ovšem díť pomocí kritiky stávajících institucí a praktik, nýbrž prostřednictvím popisu praktik alternativních. „Nejefektivnější cestou, jak obnažit či demystifikovat existující praxi, je mnohem spíše navržení alternativní praxe než kritika té stávající.“³ Je

¹ Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003 (dále jen: *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2*), str. 785.

² Jaeggi, Rahel a Tilo Wesche. *Was ist Kritik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019 (dále jen: *Was ist Kritik?*), str. 7.

³ Rorty, Richard. „Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View.“ *Hypatia* 8, no. 2 (1993), str. 96.

třeba navrhnout alternativní budoucnost, jež bude dostatečně přitažlivá a samotný akt jejího navržení umožní nahlédnout, že problémy stávajícího paradigmatu lze překonat. Kritika slouží jen jako hadr, jímž vyčistíme podlahu zanesenou starými idejemi, nikoli jako „otvírání nové cesty“. To znamená, že může uvolnit představivost, zbavit nás některých návyků myšlení, nikoli však vést k lepšímu politickému jednání.⁴ Může pouze umést půdu pro „imaginativní produkci nových popisů“.⁵ Tento postup je dle Rortyho mnohem vhodnější než to, co sám označuje jako „imanentní“ kritiku – kterou, jak uvidíme, naopak upřednostňuje Adorno i Jaeggi.

Rortyho důvod pro tento postup je následující. Jednotlivé slovníky jsou podle něj navzájem nesouměřitelné, což znamená, že neexistuje žádný slovník, který by stál nad ostatními, ani žádná (neutrální) kritéria, s jejichž pomocí by bylo možné jednotlivé slovníky porovnávat a hodnotit je jako více či méně racionální. Rozdíl mezi racionalitou a iracionalitou totiž existuje jen *v rámci* určitého slovníku, v němž lze hovořit o platných či neplatných důvodech, které lidé po sobě navzájem vyžadují a poskytují si je.⁶ Není ovšem možné argumentovat pro větší racionalitu nového slovníku oproti kritizovanému staršímu, neboť taková argumentace by vždy musela předpokládat jiná měřítka než ta, která jsou uznávána ve starém slovníku.⁷

Nové slovníky, potažmo zásadní, paradigmatické změny v základních pojmech a postojích, tudíž nelze myslet tak, jako by se vyvinuly z předcházejících slovníků. Dějiny Rorty pojímá jako „neustálé vybíjení starých forem života novými – ne aby naplnily vyšší účel, ale slepě.“⁸ Střídají se v nich nesouměřitelná paradigmatata. To podle Rortyho znamená, že se musíme vzdát ideje, že by „intelektuální či politický pokrok byl rozumný“ v tom smyslu, že by bylo možné se odvolat na racionalitu neutrální vzhledem k různým slovníkům.⁹

Adorno (a po něm i další příznivci kritické teorie včetně Jaeggi) naproti tomu hájí model kritiky, jenž si za své východisko bere rozpory a krize, které lze ve stávajícím uspořádání nalézt. Kritika těchto imanentních nedostatků a obtíží pak zároveň nalézají potenciály a zdroje, které mají pomoci dané uspořádání změnit, v kritizované společenské formaci samotné.¹⁰ Tento model kritiky předpokládá, že může docházet k něčemu jako je „racionální změna paradigmatu“, což je právě ten typ změny, jehož možnost Rorty odmítá. V následujících kapitolách tak půjde mimo jiné o to, jaký typ kritiky je přesvědčivější; úvahy o uzpůsobenosti společností se pak ukáží jako důležité při výkladu o sociálně ontologických základech odlišných typů kritiky, výkladu, jenž musí vzít v potaz i to, jak se společenské změny, jež má kritika pomoci přivodit, dějí.

⁴ *Tamt.*, str. 100.

⁵ *Tamt.*

⁶ Rorty, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1996 (dále jen: *Nahodilost*), str. 53-54.

⁷ Potřebná koherentnost a jasnost jsou též vždy definované zevnitř určitého slovníku.

⁸ *Tamt.*, str. 21.

⁹ *Tamt.*, str. 54.

¹⁰ Srov. Finlayson, James, „Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism“, *British Journal for the History of Philosophy*, 22:6 (2014) (dále jen: „Hegel, Adorno“).

Souvisejícím problémem, který se ve vztahu ke kritice vynořuje, je otázka jejích měřítek, vzhledem k nimž může kritik teprve odůvodněně hovořit o tom, že něco není takové, jaké by být mělo. Jak si všímá Axel Honneth v předmluvě k Jaeggiině knize *Entfremdung*, pokud byla dříve v tradici kritické teorie společnost kritizována za to, že život v ní je odcizený, předpokládala tato kritika, že lze identifikovat určení (*Bestimmung*) člověka, jež plyne z jeho podstaty: „To, co je diagnostikováno jako odcizené, se muselo od něčeho vzdálit, odcizit se od toho, co může platit jako pravá přirozenost člověka.“¹¹

Takto pojaté měřítko kritiky hájí v současnosti například Alasdair MacIntyre, jenž v knize *Ethics in the Conflicts of Modernity* vychází z toho, že u jednotlivých zvířecích druhů lze stanovit, jaké podmínky podporují jejich zdařilý život a jaké okolnosti a události jsou pro ně naopak špatné. Určit, co je v těchto případech pro ten který zvířecí druh dobrem či zlem je vcelku nekontroverzní.¹² Soudy o tom, zda se určité smečce vlků či stádu bizonů daří dobře či zle, jsou nadto objektivní v tom smyslu, že jejich pravdivost je dána „odkazem na standardy nezávislé na pozorovateli.“¹³ A stejně tak se to má i s druhem člověk a s jednotlivými lidskými společenstvími. Posuzování toho, co je pro ně dobré či špatné, se orientuje podle měřítka, „nakolik a jak [jistý stav či činnost] přispívá či maří lidské prosperování.“¹⁴ Jakkoli je případ lidí odlišný v tom, že sami přetváří své okolí i sebe sama a mají „větší šíři schopností“ (k nimž patří dle MacIntyry zejména schopnost řeči),¹⁵ lze stále hovořit o tom, že lidský život může být zdařilý či nikoli, a to právě vzhledem k rozvoji těchto schopností. Aniž bych se pouštěl do hlubšího výkladu MacIntyrovy pozice, je zřejmé, že se jeho koncepce měřítka pro posuzování jednotlivých lidských životních rozvrhů a společenských podmínek, v nichž jsou uskutečňovány, opírá o nezávislá, objektivní kritéria, jež předpokládají určitou koncepci lidské přirozenosti.

Jak shrnuje Lorraine Daston v knize *Against Nature*, proti takovýmto argumentačním strategiím se často vznáší obecná námitka, že z určitého popisu toho, jak se věci mají, nelze vyvodit předpis, jak by věci být měly. Jedná se podle ní o „tajnou pašeráckou operaci, v níž jsou kulturní hodnoty přeneseny do přírody, a následně je autorita přírody vyzývána, aby právě tyto hodnoty podpořila.“¹⁶ Dále vypočítává různé příklady problematičnosti této strategie, kupříkladu její využití vládci ve středověku, kteří

¹¹ Jaeggi, Rahel, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005 (dále jen: *Entfremdung*), str. 7.

¹² MacIntyre, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity: an Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, str. 25.

¹³ *Tamt.*

¹⁴ *Tamt.*

¹⁵ *Tamt.*

¹⁶ Daston, Lorraine. *Against Nature*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2019, str. 4. Daston se ve zbytku tohoto spisku zabývá tím, proč se přesto společnosti napříč historií tak často odvolávaly na přírodu/přirozenost a proč je to v jistém smyslu pochopitelné: morální uspořádání podle ní potřebuje pro svou lepší uchopitelnost a představitelnost analogie, jež lze nejsnáze nalézt v řádu přírody.

obhajovali podřízený status většiny obyvatelstva přirovnáním státu k tělu, v němž má hlava vládnout a ostatní části poslouchat.¹⁷

K těmto výtkám se hlásí též Jaeggi (tuto premisu ostatně sdílí i s Rortym, jenž v tomto kontextu mluví o své perspektivě jako o důsledném historismu). Žádná druhová ani individuální esence neexistuje, lidské Já existuje natolik, „nakolik se samo v jednání utváří“.¹⁸ Pokud však neexistuje žádná neměnná lidská přirozenost, což, jak poznamenává Honneth, představuje nyní stále šířeji přijímanou pozici, a s tím odpadá i možnost určit substanciální lidské dobro, odkud vzít měřítko pro společenskou kritiku?¹⁹ Tomuto problému s kritikou, stejně jako problému představenému výše, se v této práci budu věnovat.

Rahel Jaeggi je současnou německou filosofkou, jež se těmito tématy a otázkami s nimi spojenými ve svých knihách a člancích zabývá systematicky. Usiluje o obhájení určitého pojetí společenské kritiky, nově vymezuje její předmět i postup, její normativní základy i sociálně ontologické předpoklady. Mám za to, že rekonstrukce Jaeggiiny teorie, srovnání této teorie s jinými modely kritiky a zkoumání toho, jakým způsobem (kriticky) navazuje na starší tradici kritické teorie, do níž se sama řadí, představuje vhodný způsob, jak si tyto otázky a alternativní odpovědi na ně vyjasnit.

V následujících kapitolách mi tedy půjde o to, představit Jaeggiin filosofický projekt „kritiky forem života“, ukázat, v čem se liší od jiných podobných teorií, a na vybraných místech zhodnotit, zda obstojí vůči námitkám, které proti němu v posledních letech byly vznášeny. Prostřednictvím aplikace Jaeggiina teoretického rámce na některá více empiricky orientovaná zkoumání se též ukáže případná plodnost jejího přístupu pro sociální kritiku. Zaměřím se především na knihu *Kritik der Lebensformen*, dále též na Jaeggiiny články vydané v posledních dvaceti letech; na některých místech budu též vycházet z její první monografie *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*.

V příští, druhé kapitole nejprve představím stručně základy kritické teorie a ukáži, jaká východiska s ní Jaeggi sdílí a jaká naopak opouští; toto srovnání bude rozvinuto zejména s ohledem na předmět, na nějž se má kritika dle Jaeggi zaměřit – tímto předmětem je „forma života“. Ve třetí kapitole bude tématem Jaeggiina sociální ontologie, v jejímž středu stojí specifickým způsobem uchopený pojem formy života coby „ansámbly praktik a orientací“. Ten bude představovat východisko pro čtvrtou kapitolu, v níž půjde o formy, kterých kritika může nabývat, a to co do vztahu měřítko a kritizovaného předmětu: je měřítko vůči formám života vnější, či je určitým způsobem obsaženo v nich? A pokud jej nacházíme v nich, jakým způsobem toto „bytí

¹⁷ *Tamt.*

¹⁸ *Entfremdung*, str. 260.

¹⁹ Antiesencialistická pozice by mohla vést i k tomu, že bychom se vzdali jakýchkoli snah o posuzování lepšího a horšího vývoje – v tomto případě osobní identity. Tento závěr z antiesencialismu vyvozují dle Jaeggi různé postmoderní a poststrukturalistické teorie, jež pojmají lidské Já jako umělecké dílo a oslavují vše nové, neuchopitelné, plurální, nezměřitelné. Srov. *tamt.*, str. 259-261. Takovýto závěr ovšem Jaeggi odmítá.

v“ máme myslet? V páté kapitole se pak závěrem výklad obrátí k tomu, jakým způsobem Jaeggi pojímá kritérium, podle něhož je možné formy života posuzovat. Ukáže se, že možnost tohoto standardu předpokládá pojetí společenské změny, které nelze koncipovat po vzoru Rortyho, nýbrž v jeho rámci musí být možné rozlišit racionální od iracionálních transformací a porozumět tomu, jak lze o takových změnách hovořit jako o pokrokových (či úpadkových).

2. Kritická teorie a Rahel Jaeggi

V této kapitole se budu na několika příkladech věnovat způsobu, kterým kritiku, její předmět a její sociálně filosofické základy pojímá kritická teorie frankfurtské školy. Stručný pohled na tradici, do níž se Jaeggi sama staví, ač svůj vztah k ní systematicky nevysvětluje,²⁰ nám pomůže vyjasnit, oč v Jaeggiině kritické teorii jde, co je ve hře; ozřejmí se některé z jejích více či méně implicitních předpokladů. A naopak v kontrastu se starší kritickou teorií vyjdou na světlo inovace, s nimiž Jaeggi přichází. Konečně uvidíme, jak se snaží vyhnout nedostatkům či chybám svých předchůdců – její vlastní teorii tak bude možné pojmut jako příklad „řešení problémů“, jejichž konkrétní negací je možné přijít nejen s novými formami života, nýbrž i s novými, lepšími teoriemi, jež budou obohaceny o zkušenosti získané z procesu učení, který se v rámci určité – ať už společenské či teoretické – tradice odehrává.

2.1 Horkheimer: co kritizuje kritická teorie a jak to dělá?

Co je to kritická teorie? Můžeme rozlišit dvě pojetí. Zaprvé širší pojetí, které jako kritickou teorii pojímá jakoukoli teorii, která je vedena „zájmem na emancipaci“, jak to formuluje raný Habermas. Sem by spadaly i různé feministické, poststrukturalistické, postkoloniální a další kritické a progresivní myšlenkové proudy. Kritická teorie v užším smyslu pak označuje tzv. frankfurtskou školu, jež prováděla interdisciplinární výzkum a jejíž začátky můžeme datovat do 30. let 20. století. Mezi její ústřední představitele patřil Max Horkheimer, Theodor Adorno, dále třeba Herbert Marcuse, později Jürgen Habermas. Bude to právě kritická teorie v užším smyslu, kterou se budu dále zabývat a do jejíž tradice se řadí i Jaeggi.

Jaké jsou základní pilíře této tradice? Vedle již zmíněného zájmu na emancipaci, pojaté jako realizace svobody pro každého, jde o zkoumání společnosti, jež je vedeno tímto zájmem. Protože nahlíží, že současné formy života znemožňují plné uskutečnění svobody, je tato teorie kritická. Dalšími ústředními rysy, jako je vědomí vlastní zakořeněnosti v existujících společenských vztazích, pojetí kritiky jako imanentní (proti ahistorické a dekontextualizované kritice normativní politické filosofie), neodlučitelnost deskripce od preskripce či ostražitost vůči utopickému myšlení, se budu v souvislosti s Rahel Jaeggi zabývat v kapitolách 4 a 5.²¹ V této kapitole půjde o „oblast“, na kterou se analýza a kritika kritické teorie zaměřuje, v 3. kapitole pak o sociálně teoretický základ tohoto zaměření.

²⁰ Srov. např. Fraser, Nancy a Rahel Jaeggi, Milstein, Brian, eds. *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. Medford: Polity, 2019, str. 4 (dále jen: *Capitalism*), kde Jaeggi spolu s Nancy Fraser o kritické teorii frankfurtské školy mluví jako o „naší intelektuální tradici“.

²¹ Pro podrobnější interpretaci těchto základních rysů kritické teorie, srov. Deranty, Jean-Philippe. *Critical Theory and/as Political Philosophy*, in: Giladi, Paul, Ed. *Hegel and the Frankfurt School*, Routledge, 2021, str. 267-268 a 276 a Allen, Amy, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, 2016, Columbia University Press, str. xiii-xiv.

2.1.1 Tradiční a kritická teorie

Max Horkheimer ve stati *Traditionelle und kritische Theorie*, vydané v *Zeitschrift für Sozialforschung* v roce 1937, usiluje o vyložení toho, co označuje jako „kritická teorie společnosti“, a o její odstínění oproti konkurenčním podobám teorie. Vychází z úvah o povaze vědy či teorie a o tom, jak věda sebe samu pojímá. V soudobém pojetí je každá teorie podle Horkheimera v podstatě určitý soubor vět, jež jsou mezi sebou propojeny tak, že lze jedny vyvozovat z druhých.²² Bezrozpornost, úspornost, schopnost předvídat a co nejmenší počet výchozích, nejvyšších principů – to vše jsou atributy dobré teorie. Ve vztahu k empirii je pak zapotřebí každou teorii vnímat jako určitou hypotézu či soubor hypotéz, který se musí osvědčit pozorováním a experimenty.²³ Teorii, kterou Horkheimer nazývá „tradiční teorií“, není podle něj samu o sobě třeba zavrhnout, naopak, je něčím, co by jako nástroj bylo užitečné a potřebné i v budoucí, spravedlivé společnosti.²⁴

Avšak vědy, ať už přírodní či společenské, modelované po vzoru přírodních, podle něj přes všechny nesporné úspěchy svého výzkumu mnohdy v současné době upadají do sebeklamy, pokud jde o jejich propojení se zbytkem společnosti. K tomu dochází tehdy, když svou teorii chápou jako zcela nezávislou na společnosti a na jejích transformacích – jako by jejím původem a půdou byla jakási ahistoricky pojatá „vnitřní podstata poznání“.²⁵ Proti tomuto mylnému výkladu sebe sama Horkheimer trvá na tom, že teorie, nestarající se o způsob svého zapojení do společnosti, ve skutečnosti slouží jen reprodukci stávajícího nespravedlivého uspořádání. Teorie, kterou Horkheimer označuje jako „kritickou“, naproti tomu ví o své podmíněnosti celkem společností, její kulturou i ekonomickou strukturou. Horkheimer konzistentně o kritické teorii hovoří jako o jistém typu „chování“ (*Verhalten*). Toto chování můžeme kontrastovat s chováním „učence“ (*der Gelehrte*), jak poněkud jízlivě Horkheimer nazývá představitele tradiční vědy. V čem ono chování kritického teoretika či teoretičky spočívá?

Charakterizuje jej především odlišný vztah k sociálním skutečnostem. V moderní kapitalistické společnosti se jednotlivci chápou jako aktivní, svobodně se rozhodující a domnívají se, že jakožto jednotlivci mají „ontologický“ primát před vztahy, do nichž vstupují, zatímco podle Horkheimera nevidí, že dokonce i „ve způsobu, kterým vidí a slyší“,²⁶ nejen ve svých volných aktech, jsou „exponenty nepřehledného společenského mechanismu“.²⁷ Takoví jedinci si zároveň nejsou vědomi toho, že společnost je produktem společenské praxe, něčím, co je možné utvářet, měnit a vědomě rozvrhnout. Berou ji naopak jako něco, co je prostě tu a je třeba to přijmout. Tento – povětšinou implicitní – výklad je však podle Horkheimera chybný. Proč tomu tak je, přibližuje

²² Horkheimer, Max. *Traditionelle und kritische Theorie: fünf Aufsätze*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1992 (dále jen: *Traditionelle und kritische Theorie*), str. 12.

²³ *Tamt.*, str. 12 a 15.

²⁴ *Tamt.*, str. 26.

²⁵ *Tamt.*, str. 17.

²⁶ *Tamt.*, 22.

²⁷ *Tamt.*, str. 20.

raná kritická teorie pomocí dvou myšlenkových postupů, které dospívají k témuž závěru, a v nichž se zároveň odráží vztah rané kritické teorie k dřívějším filosofickým proudům.

2.1.2. Uskutečnění idealismu a vztah člověka a společnosti

Prvním modelem toho, jak se kritická teorie a její subjekty vztahují ke skutečnosti, je filosofie Immanuela Kanta a německého idealismu. Němečtí idealisté podle Horkheimera zásadním způsobem obrátili navykklé uvažování o vztahu subjektu a objektu. Kant v Horkheimerově interpretaci stojí před problémem, který spočívá v tom, jak je možné předvídat, že rozmanitost bude vždy možné pojmout pravidly rozvažování. Odmítá představu předem ustavené harmonie a problém řeší tak, že ukazuje, že již smyslové jevy jsou formovány rozumnou činností, potažmo transcendentální subjektivitou. Nesrozumitelnost transcendentální dedukce pro čtenáře, chlácholí nás Horkheimer, spočívá nicméně v tom, že Kant pojal transcendentální subjekt, onu nadosobní činnost, idealisticky, jako něco čistě duchovního. Podle Horkheimera je to zřejmé tehdy, když sám Kant píše, že naráží na nepřekonatelné rozpory, na neproniknutelnou „temnotu“ a „umění [VH: čímž je myšlena činnost transcendentální subjektivity], skryté v hlubinách lidské duše“.²⁸

Toto selhání ovšem přinejmenším ze dvou důvodů nesvědčí proti hodnotě Kantovy filosofie pro kritickou teorii. Tento a další rozpory Kantovy filosofie totiž zaprvé nejsou ničím nahodilým, Kantovou osobní chybou, nýbrž „věcně nutnými nedostatky“, tj. něčím, co je podmíněno charakterem soudobé společnosti.²⁹ To nás, zadruhé, přivádí k tomu, že tyto rozpory obsahují jisté „pravdivé jádro“. Povaha těchto rozporů svědčí o povaze právě té společnosti, která Kantovi znemožňuje napsat srozumitelnou transcendentální dedukci. Podobně jako transcendentální aktivita, je i (raně) kapitalistická ekonomika slepá, nikým neřízená, a proto vposled iracionální.³⁰ Třídní společnost založená na nekontrolovaném konkurenčním boji a útlaku není pro jednotlivce pochopitelná, jeví se naopak jako jakýsi přírodní mechanismus, ne jako něco, co vzchází se společné aktivity jednotlivců a v čem tak mohou rozpoznávat sebe samotné.³¹ I přes tyto nedostatky však v Kantově filosofii dochází výrazu konstitutivní aktivita subjektů vzhledem k světu.

Tak jako pro Horkheimera v tomto textu, i pro Herberta Marcuseho v článku *Philosophie und kritische Theorie* z roku 1937, jímž reagoval na Horkheimerovu stať, filosofie v podstatě splývá s idealismem, potažmo s Kantem a Hegelem. Marcuse má za to, že filosofie je bytostně spjatá s pojmem rozumu, v němž tkví její kritický potenciál. Pokud je totiž ve filosofii rozum tradičně vyhlašován za to nejskutečnější na světě (ať už jde o jakkoli mystifikovanou podobu), bytí je tím podřazeno pod myšlení a filosofie se jakožto idealismus (a *německý* idealismus je zde dědicem a vyvrcholením

²⁸ Kant, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 133

²⁹ *Traditionelle und kritische Theorie*, str. 25.

³⁰ *Tamt.*, str. 24-25. A nesmlouvavá konkurence dává vzniknout jen patologickým, „zakrnělým“ osobnostem. S tímto výkladem se znovu setkáme u Adorna.

³¹ *Tamt.*, str. 28.

všech předchozích idealismů od Platóna přes Descarta až po Kanta) stává kritickou, neboť vše, co není rozumné, je nutné brát jako něco, co je třeba překonat.³²

I podle Marcuseho Kant správně odhalil aktivní, tvůrčí vztah člověka ke společnosti a okolnímu světu. Už u něj a silněji pak především u Hegela se ovšem ukázaly limity idealistické filosofie, které jdou za výše zmíněné nedostatky. Hegel sice v mnohém poukázal správným směrem a raná kritická teorie kladný význam idealismu demonstruje povětšinou na něm a bere jej jako spojence proti špatnému materialismu některých „buržoazních“ myslitelů a ekonomistickému redukcionismu některých marxistů.³³ Zejména u Hegela se ale v Marcuseho pojetí setkáváme s falešným řešením Kantových a obecně liberálních a kapitalistických rozporů. Místo toho, aby konsekventně vyvozoval z panství rozumu požadavek takového společenského uspořádání, které by skutečně umožňovalo každému jednotlivci, aby se rozhodoval svobodně a utvářel svůj život podle vlastních potřeb, je Hegel zastáncem „smíření v duchu“. Protože materiální poměry neumožňovaly uskutečnění rozumu, jeho autonomii bylo možné zachovat jen v čistém chtění a myšlení.³⁴ Marcuse zde ostatně Hegela obviňuje z podobného prohřešku, který Hegel sám vytýká ve *Fenomenologii ducha* stoicismu.³⁵ Hegel podle něj vzbuzuje dojem, jako by bylo možné být svobodný a žít rozumný život již nyní; stačí se jen včlenit do současného řádu a omezit se na to, co je možné. Faktická změna vedoucí k uskutečnění rozumu ve společnosti se pak jeví jako nadbytečná.³⁶ Jedná se o postup, který Max Horkheimer ve své přednášce *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* z roku 1931 označuje jako *Verklärung* (transfigurace či příkrášlení).³⁷ Tímto pojmem Horkheimer označuje myšlenkový postup, který z nějaké platné hodnoty (např. svobody), jež ovšem v současnosti není ve světě dosažitelná, učiní něco, co náleží do transcendentní, zászvětní oblasti, kde na tom můžeme mít podíl již teď či toho budeme moci dosáhnout po smrti.³⁸ Předpoklad tohoto postupu tvoří opět přesvědčení, že současný stav je něčím neměnným, případně finálním. Idealismus tak

³² Marcuse tak přebírá „aktivistickou“ interpretaci hegelovského *Doppelsatzu*, která klade důraz na její první polovinu: „Co je rozumné, to je skutečné; a co je skutečné, to je rozumné.“ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992 (dále jen: *Základy filosofie práva*), str. 30.

³³ Rush, Fred, ed. *Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, str. 12.

³⁴ Marcuse, Herbert. *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968 (dále jen: *Kultur und Gesellschaft*), str. 149.

³⁵ „Stoicismus je (...) svoboda, která bezprostředně vždycky z jednotlivosti vychází a dochází k čisté, všeobecnosti myšlenky a která mohla vystoupiti jakožto všeobecná forma světového ducha pouze v době všeobecné bázně a rabství.“ Svoboda stoicismu je právě proto ovšem jen „abstraktní“, je reakcí na nepřátelský svět a pouhým ustoupením „ze jsoucnosti do sebe“. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960 (dále jen: *FD*), str. 164.

³⁶ *Kultur und Gesellschaft*, str. 142.

³⁷ Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Bd. 3., Schriften 1931-1936*. Fischer am Main: Fischer, 1988.

³⁸ Srov. Rush, Fred, ed. *Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, str. 13. Rush ovšem chybně pojímá *Verklärung* především jako zászvětní odměnu. Horkheimer přitom mluví o tom, že na této transfiguraci máme účast již nyní, když se chápeme např. jako součást světového či národního ducha.

ústí ve (většinou poměrně sekulární) teodiceu. Ovšem nespravedlnost současné společnosti, dějiny, jež jsou spíše „řeznickým stolem“ a řetězcem utrpení než uskutečňováním svobody, rozpory mezi hodnotami jednotlivců (např. víra v individuální svobodu) a skutečnými vyhlídkami na jejich uskutečnění v kapitalistické formě života – to vše je idealistickým *Verklärung* zakryto.

Souhrnně můžeme říci, že kritická teorie si z idealismu bere důraz na aktivitu subjektů, respektive práci ducha, který tvoří společnost a dějiny, a staví je proti pozitivismu a obecně pasivnímu, pouze receptivnímu postoji tradičního učence. Zároveň usiluje o to, aby se vyhnula *Verklärung* skutečnosti, čímž by získané poznání o vztahu teorie a praxe zase překryla. Obojí představuje něco, čeho se bude držet i Jaeggi.

2.1.3 „Druhá přirozenost“ podle Hegela a Adorna

Než se zaměříme na to, jak jsou tyto impulzy přejímány pozdější kritickou teorií, podívejme se ještě krátce na pojem druhé přírody (či přirozenosti), z něž kritická teorie čerpá při své kritice falešného výkladu teoretické činnosti a pasivního vztahu člověka a společenského celku obecně. Jeho užívání mysliteli frankfurtské školy jde stopovat zpětně až k Hegelovi, jeho význam se však od té doby proměnil.³⁹ U Hegela měl tento pojem převážně pozitivní konotace. „Druhá příroda“ je Hegelovým označením pro zvyky, normy a principy, které si jednotlivci v průběhu své socializace internalizují. Mravnost, sféra, v níž je lidské jednání určováno normami a důvody, které si jedinci vyměňují, se tak stává jejich „druhou přirozeností“. „První přírodu“ by pak představovalo okolí organismu (nejen lidského, ale i obecně zvířecího), který se vůči němu vztahuje jako k jinakosti, negativitě sebe sama, vůči níž musí živočich obstát. I „první příroda“ je pak ve skutečnosti něčím, co existuje až s přírodou druhou.

To, že se společenské normy stávají něčím pro jednotlivce „přirozeným“, pak umožňuje hladké fungování státu a mezilidské interakce v něm, bez nutnosti neustále vyjednávat o tom, které chování je to správné. Na příkladu nerušené noční procházky ve městě Hegel ukazuje, že „zvyk bezpečí se stal druhou přirozeností“, v níž si již neuvědomujeme, co vše naši bezpečnou procházku umožňuje, a že je to právě „základní smysl pro řád“, nikoli například násilí (byť latentní), co „drží stát pohromadě“.⁴⁰ Ani Hegel nechce, abychom se k pravidlům vlastní společnosti vztahovali nekriticky. Ovšem i sama schopnost reflektovat a kriticky se vztahovat k existujícím společenským zvykům a normám je vposled něco, co se má stát naším zvykem, druhou přirozeností, kterou v nás pěstuje vzdělání.⁴¹

Proti tomu stavějí členové frankfurtské školy odlišné pojetí druhé přirozenosti, jež má výrazně negativní zabarvení. Navazují na přehodnocení tohoto pojmu, které provedl už Karl Marx a především György Lukács. Raná frankfurtská škola přejímá Lukáčsovo pojetí „druhé přirozenosti“ jako pouhé ztuhlé konvence, jako podoby, v nichž se

³⁹ Srov. Moir, Cat. „Second Nature and the Critique of Ideology in Hegel and the Frankfurt School“. In: Giladi, Paul, Ed. *Hegel and the Frankfurt School*, London: Routledge, 2021 (dále jen: „Second Nature“).

⁴⁰ *Základy filosofie práva*, str. 288.

⁴¹ „Second Nature“, str. 120.

v moderní době kultura a společnost obecně člověku jeví.⁴² Vztahy mezi lidmi jsou nahrazeny vztahy mezi věcmi, které jsou antropomorfizovány, zatímco lidé jsou dehumanizováni. Zvěcnělý svět kapitalismu z kulturních a společenských forem vysál všechen život. Svět společnosti zahalený ideologií, jež znemožňuje těm, kteří ze *statu quo* nemají prospěch, aby si uvědomili své pravé zájmy, se tak podobá „první přírodě“, která funguje podle nutných a neměnných zákonů. V podobném duchu jako Adorno v přednášce *Die Idee einer Naturgeschichte* píše i Horkheimer, že se současná kapitalistická společnost jeví jako nelidský přírodní proces, jenž jako celek nijak nesevřídčí o tom, že by byl výsledkem svobodného lidského jednání.⁴³ Tato skutečnost podle Horkheimera znamená, že současné společnosti zaprvé nemůžeme ani doopravdy porozumět, neboť nemá žádný *smysl*; zadruhé se s ní jedinci nemohou identifikovat, osvojit si ji a cítí se odcizení. „Tento svět není jejich, ale kapitálu.“⁴⁴

Na základě takto pojatého vztahu člověka a světa, jenž nesmí být pojímán jako čirá fakticita, ale (vposled) jako produkt, pak chce kritická teorie ukázat, že tuto „produkcii“ je možné a potřebné vést správným směrem. Kritická teorie se musí spojit s již ve společnosti existujícím zájmem na emancipaci a zpochybnit samotná měřítka, cíle a základní principy této společnosti, nikoli jen pomáhat zlepšovat její fungování, případně pracovat na lokálních reformách, jak to činí tradiční teorie.⁴⁵ V kapitole 2.3.1 uvidíme, jak na tento motiv navazuje i kritická teorie Rahel Jaeggi.

2.2 Habermas a kritika, jež se stala totální

V *Kritice forem života* se Jaeggi k Habermasovi vztahuje takřka pouze negativně; zejména v úvodu kritizuje jeho „etickou zdrženlivost“ a omezení sféry, v níž se může společenská kritika uplatňovat. Raná kritická teorie frankfurtské školy ji naopak na několika důležitých místech slouží coby inspirační zdroj, jinde je spřízněnost implicitní. V této podkapitole bych ovšem chtěl doložit, že mnohé, v čem se sám Habermas odlišuje od zakladatelů kritické teorie, Horkheimera a Adorna, a za co je kritizuje, implicitně předpokládá i Jaeggi. Jinými slovy, Habermasova kritika v některých bodech představuje i pro Jaeggi linii – či snad dokonce jakousi novou

⁴² Srov. Buck-Morss, Susan. *Původ negativní dialektiky: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin a frankfurtský Institut pro sociální výzkum*. Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2020 (dále jen: *Původ negativní dialektiky*), str. 101.

⁴³ V *Die Idee einer Naturgeschichte* však Adorno přidává k obvyklé kritice druhé přírody (svět vyprázdněného smyslu, konvencí, jež se člověku odcizily a staly nutností) ještě jeden obrat, kterým se poněkud blíží Hegelovi. Ukazuje, že představa antiteze první a druhé přírody je mýtem, neboť už sama (první) příroda má dějinnou povahu, objevuje se v ní něco kvalitativně nového a i ona se jeví pod znakem pomíjivosti – a její dějiny zahrnují i člověka, který je koneckonců také „kouskem přírody“ (*ein Stück Natur*). Dějiny se tak naopak ukazují jako neoddelitelné od přírody. Adorno, Theodor W. *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

⁴⁴ *Traditionelle und kritische Theorie*, str. 28. Tuto „totalizující“ kritiku bude později zpochybňovat jak Habermas, tak Jaeggi. Horkheimerovým východiskem je na tomto místě (jinde postupuje více „imanentně“) jistá antropologická představa o člověku, k němuž „patří“, že jeho jednání má být vedeno rozumem. Pokud to v daném společenském uspořádání práce není možné, pak se její členové dostávají do rozporu. Takovéto antropologické základy kritiky bude Jaeggi odmítat.

⁴⁵ *Traditionelle und kritische Theorie*, str. 27.

základní „naladěnost“⁴⁶ –, před níž se nehodlá vracet. V následujících odstavcích proto nejprve stručně představím Habermasovu kritiku kritické teorie Horkheimera a Adorna, jak ji můžeme nalézt v *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a posléze ji podpořím několika ilustracemi z Adornovy *Negativní dialektiky*. V pozdějších kapitolách pak ozřejmím, nakolik Jaeggi tuto kritiku přejímá – a v čem naopak Habermase kritizuje.

2.2.1 Habermasova kritika *Dialektiky osvícenství*

Habermasovou ústřední tezí v kapitole *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno* z knihy *Der philosophische Diskurs der Moderne* je, že Horkheimerova a Adornova filosofie, jak je představená zejména v *Dialektice osvícenství*, ústí do „totalizující kritiky“, jež se zaplétá do performativního protimluvu. Aniž bych zde zabíhal do podrobností Habermasovy analýzy *Dialektiky osvícenství*, zaměřím se pouze na interpretaci druhého dialektického pólu teze „mýtus je osvícenství“ – totiž že osvícenství se nakonec ukazuje též jako mýtus. Habermas chápe Adorna s Horkheimerem tak, že podle nich se osvícenský rozum stává výlučně instrumentálním, zaměřeným na sebezáchovu skrze ovládnutí přírody vnější i „vnitřní“ (tj. pudové stránky člověka). *Dialektika osvícenství* – tvrdí Habermas – nekritizuje pouze špatné (pozitivistické) sebepojetí vědy, jako to činil Horkheimer v *Traditionelle und kritische Theorie*, nýbrž vědu jako takovou a s ní i umění, právo a morálku za to, že se podřídily účelové racionalitě, jež pouze vybírá co nejúčinnější prostředky pro sebezáchovu a reprodukci společnosti, a staly tak se bezmocnými. Substanciální rozum, rozum, v jehož zorném poli se nacházejí hodnoty a mnohost účelů, nikoli pouze slepé kumulování prostředků,⁴⁷ pozbyl své působnosti a moc asimilovala jeho nároky na univerzální platnost. Výlučná dominance účelové racionality si pak vynucuje různé kompenzační mechanismy, neboť „lidé museli sami na sobě provést hrozné věci, než byl vytvořen subjekt, identický, účelově zaměřený mužský charakter člověka.“⁴⁸ Jak to komentuje J. M. Bernstein, svět, zbavený své živosti a svých kvalitativních momentů, se pro osvícenství stává prázdný, a to tak upadá zpět do mýtu, do opakování stále téhož.⁴⁹

⁴⁶ „Toto naladění (...) nám již není vlastní.“ Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 (dále jen: *Der philosophische Diskurs*), str. 130.

⁴⁷ Jak dokládá J. M. Bernstein, jde též a možná podstatněji o to, že instrumentální rozum se uzavírá jakékoli zkušenosti se světem tím, že jeho pojmy se stále více distancují od svých předmětů, stávají se obecnějšími a kritériem pravdivosti je už jen to, zda teorie umožňuje lepší manipulaci a kontrolu (a to i tím, že živoucí příroda je desubjektivizována a popřena ve své bezprostřednosti a neznámosti, zatímco v mýtu se kategorie živé/neživé, aktér/objekt mísí a ustavují mezi sebou různé korespondence). Bernstein, J. M. „The Idea of Instrumental Reason“, In: J.M. Gordon, Peter Eli, Espen Hammer a Axel Honneth, ed. *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. New York: Routledge, 2019, str. 8 a *Der philosophische Diskurs*, str. 139.

⁴⁸ Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH, 2009, str. 44. Adorno s Horkheimerem dodávají: „Něco z toho se ještě opakuje v každém dětství.“

⁴⁹ Srov. Bernstein, J. M. „Negative Dialectic as Fate“, In: Rush, Fred, ed. *Critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, str. 23.

Habermas proti tomuto obrazu modernity vznášá dvě námitky. Zaprvé má za to, že jde o „zploštění“ toho, k čemu v osvícenství došlo. Ano, lze hovořit o tom, že instrumentální rozum své operační pole skutečně s rozvojem kapitalismu rozšířil. Ovšem v Habermasově podání se též vydělily další sféry, v nichž platí jiné hodnoty a které postupují podle svých zvláštních logik. Vedle univerzálního „morálního hlediska“, jež svůj obsah čerpá z „nevyhnutelných předpokladů praxe argumentace, kterou lze vykonávat jen spolu s druhými“,⁵⁰ se postupně ustavily autonomní sféry umění, etiky, práva, vědy atp. Ty pak daly vzniknout svým příslušným expertním kulturám a poté, co od sebe byl oddělen objektivní svět přírody, sociální svět norem a vnitřní svět subjektivních prožitků, došlo i k pokroku v příslušných oblastech kultury a vědy.⁵¹

Zadruhé pak podle Habermase teprve tato diferenciací umožnila podnik kritické teorie s její zvláštní formou kritiky, totiž kritiky ideologie. Teprve po rozdělení různých sfér je totiž možné kritizovat opětovné mísení různých logik a nároků na platnost.⁵² Teprve pak je možné odhalovat třeba skryté mocenské zájmy tam, kde nemají místo. Tento model kritiky, jejíž vznik sám Habermas považuje za moment, kdy se osvícenství stává reflexivním, však podle něj Adorno s Horkheimerem ještě jednou „přehnuli“ – kritizují totiž samotné základy této kritiky ideologie, totiž rozum, který za svá měřítka bral „buržoazní ideály“.⁵³ Důvody, proč k tomuto kroku přistoupili, hledá Habermas v jejich dějinné situaci na začátku 40. let 20. století, v níž se zdálo, že zrychlené dějiny se opět staly přírodou a „Golgotou (*Schädelstätte*) naděje, vybledlé k nepoznání“.⁵⁴ Spolu s těmito spíše psychologickými motivy Habermas poukazuje na obecnou ztrátu důvěry v racionální potenciál v novověku vznikající moderní kultury. Tuto důvěru jsme mohli ještě do určité míry pozorovat u Horkheimera ve stati *Traditionelle und kritische Theorie* a u raného Marcuseho. V *Dialektice osvícenství* se však již naděje na to, že by rozvoj výrobních sil mohl osvobodit racionální potenciál buržoazní epochy, ztrácí.⁵⁵ Tato již ochabující důvěra pak byla dále nahlodána Nietzschem a dalšími – jak je Habermas nazývá – „temnými“ spisovateli, kteří odhalovali samotnou moderní racionalitu jako iracionální, a tím znemožňovali imanentní kritiku ideologie.

⁵⁰ Habermas, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, str. 100.

⁵¹ *Der philosophische Diskurs*, str. 137-138.

⁵² Představit si můžeme například uplatňování estetických hodnot ve vědě, morálce, právu; či morálních ohledů ve vědě, estetice atp. Kombinací je mnoho. Ke kritice takového „Velkého rozdělení“, jež znamenalo současný zrod lidí-aktérů a věcí-neživých předmětů, Společnosti a Přírody, zrod, který definuje moderní „ústavu“, očisťuje obě sféry, a tím ovšem umožňuje, aby k práci zprostředkování mezi oběma sférami a tvorbě „hybridů“ (jakými jsou vedle nesčetně mnoha jiných nejzřetelněji například ozonová díra či zmražené embrya) docházelo tím čileji, neboť nepozorovaně, srov. Latour, Bruno. *Nikdy sme neboli moderní: esej o symetrickej antropológii*. Bratislava: Kalligram, 2003. Ke kritice Habermase a jeho „ctihodného“, leč „zoufalého pokusu vzepřít se“ konci (iluze) modernity, srov. kapitolu *Konec všech konců*, str. 79-83.

⁵³ *Der philosophische Diskurs*, str. 141.

⁵⁴ *Tamt.*, str. 142.

⁵⁵ Uvidíme, že tato pochybnost se již odráží i u Horkheimera v *Traditionelle und kritische Theorie* v jeho ostražitosti vůči proletariátu, který, jak se začínalo zdát, se soudobým výrobním vztahům přizpůsobil. Srov. též *Původ negativní dialektiky*, str. 77.

Podezření z ideologie (a, mohli bychom dodat, iracionality) se stává totálním. „Rozum sám ničí lidství, které umožnil.“⁵⁶ Adorno s Horkheimerem se i přes sdílenou globální nedůvěru k modernitě nechtějí přidat k Nietzsche, který se snaží paradoxu uniknout na základě estetizující kritiky a své vlastní „teorie moci“. Místo toho chtějí podle Habermase v performativním rozporu zůstat, nebudovat po ztrátě možných základů žádnou soustavnou teorii; namísto toho uplatňují *ad hoc* určitou negaci a tímto „zařikáváním“ se snaží přeci jen nějak obrátit směr neúprosného pokroku.⁵⁷ Habermas má však za to, že se minuli se smyslem modernity, která, jak jsme viděli, naopak uvolnila do té doby nevídané možnosti rozumu. Zejména praktiky odůvodňování, zakotvené v každodenní komunikaci, pak jsou se svými idealizujícími univerzalistickými předpoklady pro Habermase základem pro společenskou kritiku.⁵⁸

2.2.2 „Kritika privilegií se sama stala privilegiem“

Adorno si je těchto paradoxů „totalizující kritiky“ vědom. *Negativní dialektika* je vědomě rozporným podnikem, nutná a zároveň nemožná dle svých vlastních měřítek. Už v úvodních větách se setkáváme s tím, že filosofie je něco přežitého, zároveň však přežívá dál.⁵⁹ Filosofie (pochopená opět v podstatě jako idealismus), závisela dříve na nepřekonaných rozporech kapitalistické modernity. Její „uskutečnění“ mělo znamenat jejich vyřešení v praxi, ne pouze (zdánlivé) smíření v médiu myšlení.⁶⁰ Filosofie by tak zároveň – zbavena svého společenského základu – jako zvláštní způsob myšlení skončila.⁶¹ Tato revoluce se však neuskutečnila (nejbezprostřednější bylo pro ranou kritickou teorii selhání maďarské a bavorské komunistické revoluce) a filosofie tak pro Adorna „žije dál“, a to nadále z rozporů kapitalistického systému, který zároveň ve své rozvinuté podobě znemožňuje rozvinutí kritického politického vědomí u ovládaných tříd.

Max Pensky poukazuje na souvislost mezi zklamanými nadějemi na uskutečnění filosofie a podobou, jakou kritika u Adorna nabývá. Zklamání, rozpoložení, které Pensky označuje jako napůl dětinské (nedostali jsme to, co jsme chtěli), napůl charakteristické pro krizi středního věku, může být jediným účinným obranným prostředkem, jak si udržet kritický odstup v situaci, v níž se Adorno domnívá být. Stojí proti světu, který je „souvislostí totálního zaslepení“ (*totaler Verblendungszusammenhang*), iracionálním a zcela integrovaným celkem, který se nadto udržuje právě „globální pozitivitou či ontickou optimističností“.⁶² Na rozdíl od

⁵⁶ *Der philosophische Diskurs*, str. 135.

⁵⁷ *Tamt.*, str. 154-155.

⁵⁸ Srov. Baynes, Kenneth. *Habermas*. London: Routledge, 2016, str. 218.

⁵⁹ Srov. Adorno, Theodor. *Negative Dialektik: Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990 (dále jen: *Negative Dialektik*), str. 13.

⁶⁰ Pensky, Max, „Critique and Disappointment: Negative Dialectics as Late Philosophy”, In: Gordon, Peter Eli, ed. *A Companion to Adorno*. Hoboken: Wiley, 2020 (dále jen: „Critique and Disappointment”), str. 500.

⁶¹ Tuto pasáž lze číst též jako odpověď na Marxovu jedenáctou tezi o Feuerbachovi. Ovšem uskutečnění filosofie v tomto kontextu neznámá konec myšlení, jak se obává Arendt. Srov. Arendt, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2019, str. 29.

⁶² *Negative Dialektik*, str. 13.

klasického nietzscheovského reaktivního naladění, resentimentu, si však zklamání – alespoň v Adornově případě – uchovává jistý punc elitářství. To můžeme vidět například v pasáži o „privilegiu zkušenosti“, kterou nacházíme v *Negativní dialektice*.⁶³ Jen takový subjekt, který je na základě svých vloh a životního příběhu schopen nezakrnělým způsobem zakoušet svět, může dospívat k objektivnímu poznání. To se netýká schopnosti provozovat „tradiční teorii“, ale teorii kritickou, jež svůj kritický postoj vždy staví na zkoumání společenského celku, jehož je součástí. Ten Adorno určuje jako administrovaný svět (*verwaltete Welt*), v němž je hlavním principem princip směny, redukující lidskou práci na abstraktní průměrnou práci a abstrahující jak od živoucích lidí, tak od kvalitativně odlišných aspektů věcí, které jsou směňovány.⁶⁴ A tento svět sám znemožňuje svou kritiku, neboť znemožňuje vůbec zakoušet něco, co se „abstraktní jednoduše“ administrovaného světa vymyká.⁶⁵ Jen ta malá menšina, která měla to štěstí, že se tak jako ostatní subjekty nemusela skrz naskrz připodobnit platným normám, může vyslovovat to, co se vymyká schopnostem ostatních.⁶⁶ „Kritika privilegií se sama stává privilegiem.“⁶⁷

Pro Adorna zůstává jedinou možností, jediným prostorem odporu myšlení. S námitkou, že se distancuje od praxe, a tak ani nepomýšlí na možnost realizovat to, v čehož jménu kritizuje stávající, a je deformován svým privilegiem, se vypořádává v krátkém textu z roku 1968 nazvaném *Resignation*. Nedůvěru aktivistů („akcionistů“, jak zní dobové označení) k těm, kteří praxi nedůvěřují a raději se uchylují k myšlení, spojuje s obecným celospolečenským prosazováním obrazu aktivního člověka, někoho, kdo vždy „přikládá ruce k dílu“ a neztrácí čas osamělým přemítáním, obrazu propagovanému například i v reklamě. I tam, kde opozičně naladění požadují jednotu teorie a praxe však tento požadavek podle Adorna ve skutečnosti znamená nadvládu praxe; a ta pak umlčí i kritiku, praktikovanou Marxem, tak jako v socialistických státech východního bloku, v nichž primát praxe znamenal pouze tlak na stále větší výrobu výrobních prostředků. Netolerance vůči „myšlence“ – i ze strany opozičníků – pak vposled pochází ze strachu z toho, že by mohla být pravdivá – a to dále plodí hněv, který rozdmýchává i latentně pociťovaná bezmoc *do it yourself* aktivismu tváří v tvář „administrovanému světu“. Proti snad i pro Adorna dobře míněné snaze „zachránit

⁶² „Critique and Disappointment“, str. 504. Namísto toho, aby dialektika ústila do pozitivity a tím i do smíření a přiřázení skutečnosti, musí zůstat negativní, neukončená – a pouze v tom nacházet jistou útěchu.

⁶³ Zkušenost, která by nebyla jen uvržením kategorií a pojmů subjektu na objekt, nýbrž by jej dokázala zakusit v jeho neidentitě, vyžaduje rozvinutou partikularitu subjektu, zapojení různých schopností včetně jeho těla. Jak píše Buck-Morss, dle Adorna „samotný akt poznání má somatický charakter“. *Původ negativní dialektiky*, str. 172.

⁶⁴ Srov. *Negative Dialektik*, str. 34 a 93.

⁶⁵ *Tamt.*, str. 16. Adorno se též odkazuje na panující *Bilderarmut* a rozšířené patogenní procesy v dětství odhalované psychoanalýzou. To, že je tato zkušenost pro většinu nemožná, samozřejmě z Adornovy perspektivy není znakem elitářství, nýbrž to jen dokazuje jeho teorii o *verwaltete Welt*; pokud by obecně bylo transformováno, mohl by nezdeformované zkušenosti mít každý.

⁶⁶ „Pravda je objektivní, ne plauzibilní.“ *Negative Dialektik*, str. 49.

⁶⁷ *Negative Dialektik*, str. 49.

ve skrz naskrz zprostředkované a ztuhlé společnosti enklávy bezprostřednosti“,⁶⁸ jež ovšem – i kvůli své averzi vůči teorii – proti onomu celku nic nezmůže a stává se „pseudoaktivitou“, Adorno staví pojem myšlení. Jen ono, nepoddajné a sebekritické, svou praxí uchovává možnost jiného světa, jen ono není rezignací.⁶⁹

Zde, stejně jako v pasážích z *Negativní dialektiky*, zřetelně vidíme asymetrii mezi kritizovanými a kritizujícími či – jak to nazývá Robin Celikates – „model zlomu“ (*Modell des Bruchs*) nebo propasti, jehož základním motem je „vidím něco, co ty nevidíš (a ani principiálně vidět nemůžeš)“. Lze ji kritizovat z mnoha pozic, nejen metodologicky a normativně,⁷⁰ jak to činí Habermas, ale i z hlediska strategického či empirického.⁷¹ Odmítnutí asymetrie, jež jde ruku v ruce s určitým pojetím sociální skutečnosti, bude nejzásadnější bodem, v němž se Jaeggi od rané kritické teorie, Horkheimera i Adorna odlišuje. Aby tak mohla učinit přesvědčivě, bude muset vypracovat i odlišné pojetí společnosti, respektive forem života.

⁶⁸ Adorno, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft. 2, Eingriffe: Stichworte; Anhang*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

⁶⁹ A je i jediným pravým štěstím, jehož je možné v současnosti dosáhnout: „Štěstí, jež vzchází v oku myslícího člověka, je štěstím lidstva.“ Co si však zde máme pod myšlením představit? Není to něco, co přece každý praktikuje dnes a denně, aniž by se *eo ipso* stavěl proti „totální souvislosti zaslepení“? Domnívám se, že Adornův emfatický pojem myšlení, jež již „před vším zvláštním obsahem je silou odporu“, se odkazuje na Hegelův pojem myšlení, jak je předestřen například v předmluvě k *Fenomenologii ducha*, kde se o práci rozvažování (*Verstand*) mluví jako o „nesmírné moci negativity“ (*FD*, str. 68). Na rozdíl od názoru (*Anschauung*), který se pasivně poddává stávajícímu uspořádání věcí, je pak pro Adorna myšlení něčím aktivním, pohybem, který už tím, že například srovnává více věcí, hledá jejich společné i odlišné rysy a pohybuje se v médiu obecnosti, jednotlivé jsoucni neguje v jeho domnělé bezprostřednosti. Veškerou „pozitivitu“, tj. to, co se jeví jako jednou provždy dané a neměnné, myšlení analyzuje jako něco zprostředkovaného, co není takové, jak se samo sobě a ostatním prezentuje; a v tomto rozdílu se ukazuje jako negativní.

⁷⁰ Metodologická námitka poukazuje na to, že již samotní aktéři mají vždy určité více či méně implicitní teoretické pojetí vlastní praxe a společenské vědy na tento sebevýklad tak vždy již navazují, potažmo jsou jeho prodloužením. Normativní námitka poukazuje na to, že se kritika, jak ji chápe i Adorno, vyvazuje ze vzájemné rovnosti a symetrické výměny důvodů. Srov. Celikates, Robin. *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus 2009. Jak píše Joseph Heath: „Jedním z nejpodivnějších nepsaných pravidel společenské kritiky ve 20. století je, že je v pořádku nazývat lidi hloupými, pokud jasně ukážete, že za to, že jsou tak natvrdlí, může někdo jiný.“ Heath, Joseph. *Ideology, Irrationality and Collectively Self-Defeating Behavior*. Constellations, 7(3) (2000), str. 371.

⁷¹ Jak uvádí Celikates, strategická námitka tkví v tom, že takto pojatá kritika vede k rozporu mezi deklarovaným cílem mobilizovat lidi k odporu a deziluzí, jež vyvolává. Empirická námitka poukazuje na to, že postulovaná jednotnost a souvislost makrostruktury a ideologie, jež je jejím odrazem, není slučitelná s heterogenitou a pluralitou praktik, institucí a diskursů, jež obsahují rozličné „režimy ospravedlňování“. To také znamená, že aktéři se nejen mohou, ale každodenně musí pohybovat ve více kontextech a rámcích a uplatňovat mnoho různých měřítek a principů. Tuto empirickou námitku – jejich primárním cílem je Bourdieu – vznášejí přesvědčivě Boltanski a Thévenot, kteří ukazují, jak kritika funguje v každodennosti, a snaží se založit „sociologii kritiky“. Poukazují na mnoho různých „světů“ či „obcí“ (*cités*), kontextů praxe – jako je „domácí“, „inspirovaný“, „tržní“ či „průmyslový“ režim zdůvodňování, v nichž se lze odvolávat na odlišné „řady hodnot“. Boltanski, Luc and Laurent Thévenot. „The Sociology of Critical Capacity“, *European Journal of Social Theory* (1999), 2: 359.

2.3 Jaeggi proti etické zdrženlivosti – na co se má zaměřit kritika?

V 3. a 4. kapitole půjde o to, jaký je sociálně ontologický základ společenské kritiky, jaká by měla být její měřítko, potažmo jaký je základ normativity ve filosofii Rahel Jaeggi. Než k tomu přistoupíme, je zapotřebí si vyjasnit, na co se podle ní má kritická filosofie vůbec zaměřovat. Má se týkat především ekonomických nerovností? Omezování svobody? Tedy témat, která především jsou v hledáčku soudobé politické filosofie? Či se má týkat *i* toho, co obvykle platí za soukromou aktivitu, jako je výchova dětí, zdraví, vzdělání či podoba práce?⁷²

2.3.1 Formy života a jejich „denaturalizace“

Formy života, pojímané jakožto do jisté míry stabilní svazky sociálních praktik a institucí, které se nadto vždy nějak odrážejí i v materiální oblasti, jsou kulturními útvary, tedy něčím, co určitým způsobem *formuje* „animální“ život. Zároveň se jedná o něco, co je vždy nadindividuální, co nás jakožto jednající a myslící vždy předchází a je určitou „formou výrazu“, kterou náš individuální život žitý v určité formě života nabývá.⁷³ Jinými slovy, jde (mimo jiné) o orientaci či smysl, který naše jednání získává, do nějž se vpravujeme a jež určuje naše možnosti, ať chceme či ne.⁷⁴ Jak jsme viděli již u Horkheimera, nejen co do oblečení či způsobu prožívání emoci, ale i co do „způsobu, kterým vidí a slyší, nelze lidi oddělit od společenského životního procesu.“⁷⁵

Právě na tento aspekt forem života navazuje Jaeggi v úvodu své knihy, v níž se táže po tom, co je to kritika forem života, zde je možná a zda je případně žádoucí. Na rozdíl od teorie spravedlnosti, která může kritizovat nerovnost životních možností či distribuci statků, se teorie forem života táže po *kvalitě* forem života jakožto jistých základních hodnot či rámců našeho jednání, jež mají na rozdíl například od módy určitou hloubku a trvání.⁷⁶ Můžeme si představit situaci, v níž by byly všechny možnosti a statky rozděleny spravedlivě, nicméně podmínky „dobrého života“ by stále byly v nepořádku.⁷⁷ Ilustrovat to lze stručně na příkladu současných podob práce, které Jaeggi rozebírá v článku *Pathologies of Work*. U patologií spjatých s prací podle ní

⁷² Jaeggi, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp, 2014 (dále jen: *KL*), str. 9 a 11.

⁷³ *KL*, str. 22.

⁷⁴ Tak například role, spjaté s určitým genderem, určují smysl našeho jednání nehledě na to, zda chceme či ne – chlapeček, který si oblíbí růžové oblečení, bude nutně konfrontovaný s „nepatřičností“ své preference a nezbude mu, než se buď vědomě ke své volbě přihlásit a případně ji obhajovat, nebo se normě přizpůsobit. Většinou však toto rozvrhování možností tak zjevné není. Zvědomění pak může být něčím, čím přispívá kritika. *KL*, str. 22.

⁷⁵ *Traditionelle und kritische Theorie*, str. 22. Tuto pasáž Jaeggi uvádí jako motto úvodu *Kritik forem života*.

⁷⁶ *KL*, 78-80.

⁷⁷ Jako příklad uvádí Jaeggi na tomto místě komodifikaci dober a praktik (péče, vzdělávání, medicíny...), které tak mohou být nepřiměřeně podřízeny ekonomickým hodnotám a kritériím. Fenoménu komodifikace se více věnuje ve svém raném článku „Der Markt und sein Preis“, v němž se zabývá silnými a slabými stránkami různých snah o zdůvodnění toho, proč může být stále se rozšiřující komodifikace stále většího počtu statků špatná. Srov. Jaeggi, Rahel. „Der Markt und sein Preis“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 47, no. 6 (1999) (dále jen: „Der Markt und sein Preis“).

nejde o pouhý nízký příjem (byť o ten také), ale i o samu kvalitu práce. Ve společnosti práce, v níž hodnota sebe sama (a ne jen materiální reprodukce) je z velké části zprostředkovávaná prací (Jaeggi se zde odvolává na Hegelův výklad v *Základech filosofie práva*), vede k odcizení (což je něco jiného než pouhá distribuční nerovnost), k nemožnosti si příslušenou práci osvojit a identifikovat se s ní jak příliš mnoho práce, tak i příliš málo práce (potažmo nezaměstnanost), jak příliš velká flexibilita, tak i příliš nízká flexibilita (či spíše monotónnost dané činnosti) atd.⁷⁸ Jaeggi práci v návaznosti na Hegela pojímá jako „úcast na obecných zdrojích společnosti“,⁷⁹ a toto pojetí práce, zároveň deskriptivní i normativně nabitě, jí umožňuje analyzovat patologie práce, jež pramení z toho, že se na oněch zdrojích (nejen materiálních, ale i zdrojích jako jsou získávané schopnosti či uznání) někteří pracující nemohou podílet.

Podmínky života nejsou něčím, co by si pro sebe jednající vytvářeli sami. Je proto zapotřebí, má-li být sebeurčení něčím, čím se bude vyznačovat náš život, abychom o těchto podmínkách individuálního jednání diskutovali a rozhodovali na kolektivní úrovni. Pokud není představitelné sebeurčení na individuální úrovni, musí být možné nadindividuálně. Oproti Horkheimerovi však Jaeggi na základě svých sociálně filosofických úvah mnohem více zdůrazňuje to, jak jsou formy života inertní a skryté vědomí, a že tedy jsou něčím, co je obtížné transformovat, ba vůbec činit předmětem kritiky. Jde o pozadí či rámce našeho jednání a chápání světa, které je proto většinou obtížné vůbec tematizovat – což je něčím, co samotnou kritiku musí předcházet. Jaeggi se proto nezaměřuje tolik na radikální a celkovou proměnu společnosti a všech forem života, jež společnost zahrnuje, jako tomu bylo u rané frankfurtské školy; emancipace, o níž mluví, sestává vždy spíše z lokálních a částečných transformací jednotlivých (aspektů) forem života.

I přesto je však možné hovořit, podobně jako to dělala raná kritická teorie, o „denaturalizaci“ forem života, tj. o tom, že je možné a potřebné společenské praktiky, instituce, normy a postoje pochopit jako něco, co je vposled lidským výtvozem a nikoli „přírodou“.⁸⁰ Jaeggi se tak může odvolávat na Horkheimerovu tezi, které jsem se dotkl výše, že kritická teorie má za svůj předmět „lidi, nakolik jsou producenty své celkové dějinné formy života“. Protože je lze utvářet (jsou *gestaltbar*), je možné formy života – podle Jaeggi na rozdíl například od špatného počasí – kritizovat.⁸¹

⁷⁸ Jaeggi zde poukazuje na fenomény jako je *outsourcing* určitých pozic, kdy se z kmenových zaměstnanců stávají agenturní pracovníci, nebo vývoj uvnitř „kreativní třídy“, v níž dochází k tomu, že se dotyční stávají „podnikateli sebe sama.“

⁷⁹ Jaeggi, Rahel, „Pathologies of Work“. *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 45 (3-4) (dále jen: „Pathologies“), str. 70.

⁸⁰ *KL*, 28. Na základě toho by šlo vysvětlit i mnohdy lýtý odpor proti samotné tematizaci určitých praktik a forem života – na myslím mám například domácí násilí/znásilnění v manželství, dlouho z politických diskusí vylučované s poukazem na to, že jde o soukromou sféru a „že by se tím stát ocitnul manželům pod peřinou“; boj o tematizaci a kritiku určitých praktik tak může vyvolat obavu a reakci těch, kdo se domnívají, že by s tím mohla být ohrožena celá jejich forma života – zde patriarchální forma manželství.

⁸¹ *Tamt.*, str. 134. Kritika totiž – můžeme dovozovat – předpokládá, že s kritizovaným stavem můžeme něco udělat, pomoci jej změnit, což např. u extrémního horka nelze (jakkoli bychom nyní v časech klimatické krize snad pomalu mohli začít počasí též *kritizovat*, nejen si na něj *stěžovat*?).

2.3.2. Liberální zdrženlivost a rozlišení morální a etické sféry

Zde je ovšem možné vznést dvě námitky. První námitka vychází ze základního přesvědčení liberalismu, že stát musí být v otázkách dobrého života (a tedy i forem života) neutrální. V zájmu tolerance a stability nesmí žádné takové koncepce a s tím spojené hodnoty preferovat. Moderní společnost je pluralitní, existuje v ní vedle sebe vždy mnoho odlišných forem života. Bylo by proto nespravedlivé preferovat některou z nich.

Druhá námitka se odvolává na „etickou zdrženlivost“. Není celý projekt kritiky forem života krokem zpět, před rozlišení na univerzální morálku, zavazující jednoho každého, a sféru etiky, v jejímž rámci každý sám usiluje o dobrý život? Není zásadním moderním výdobytkem, jak jsme viděli v Habermasově kritice Horkheimera a Adorna, právě to, že si každý může určovat sám svůj způsob života (v mezích, vymezených obecnou morálkou)? Nejde o návrat před moderní diferenciaci různých sfér života a typů zdůvodňování s nimi spjatých, včetně absence nutnosti vydávat počet ze svých osobních zálib a preferencí, které vedou náš život, a u nichž již neexistuje takový „tlak na zdůvodnění“ (termín Rainera Forsta) jako dříve, což jedince osvobozuje?

Jaeggi na první námitku odpovídá poukazem na to, že vliv státu na dobrý život, respektive na jeho podmínky, jež spolutvoří právě i formy života, je nevyhnutelný. Existuje jistý obecný rámec (za jehož nejpodstatnější součást Jaeggi v současnosti považuje „instituci trhu“), v němž je o rozhodnutích, týkajících se osobního života, vždy již nějak – a do jisté míry – rozhodnuto předem.⁸² Pokud se ovšem tato „zastřešující forma života“ ocitne mimo horizont diskutovatelného, pak jde o pouhé zdání neutrality, která zastírá faktická rozhodnutí, případně zahaluje možné konflikty, které tak nemohou být předmětem veřejné diskuse. Například otevřená obrana takové (liberální a moderní) formy života, v níž je klíčovou hodnotou autonomie a pluralismus, by potom byla podle Jaeggi méně paternalistická než zdánlivá neutralita liberalismu, tvářícího se zdrženlivě, fakticky však vytvářejícího nehostinné podmínky pro určité (např. tradiční či naopak pro experimentální a velmi „pokrokové“) formy života.

Aby odvrátila druhou námitku, zabývá se Jaeggi samotným rozlišením etiky a morálky, respektive toho, co je dobré, a toho, co je správné, jak jej najdeme u Habermase či Johna Rawlse. Jaeggi poukazuje na to, že mnohdy nelze jednoznačně určit, co spadá pod univerzální morální normy (a je tak zavrženíhodné, jako např. vynucená svatba) a

⁸² Jako příklad lze uvést politická rozhodnutí týkající se různých rámců výchovy dětí (podoba mateřské „dovolené“, dostupnost jeslí atd.); jejich dostupnost může spoluurčit „dostupnost“ určitých forem života a naopak. Zde se „liberální“ stažení státu z této sféry a ponechání ji na svobodném rozhodnutí jednotlivců vyjevuje jako faktické rozhodnutí státu pro určitou podobu výchovy. Jak říká v rozhovoru pro týdeník Respekt socioložka Alena Křížková: „My se tváříme, že lidé si to nastavují sami. Máme tříletou rodičovskou a je na rodině, jak ji využije. Na rodičovskou může jít i muž. Jenže tohle v realitě nefunguje. Opět zde působí společenské normy, které ovlivňují, jak se na tohoto „alternativního“ muže dívá zaměstnavatel, jak rodina a přátelé. A ještě rodina přijde o peníze, protože muž většinou víc vydělává. Společnost by měla nastavit jiná pravidla.“ „Tahle krize je naprosto unikátní“, Respekt, navštíveno 3. srpna 2022, <https://www.respekt.cz/tydenik/2021/14/tahle-krize-je-naprosto-unikatni>.

co je pouze výrazem určité etiky a její tradice, a může nám tak připadat jako pouze podivné či zarážející (jako je například rodiči domluvený sňatek), není však věci obecných morálních zákazů, potažmo státu, jež je vynucuje. I pokud bychom tuto hranici nějak dokázali vytyčit, podstatnější je, že mnohé z toho, co bychom na základě univerzalistické morálky chtěli odmítnout, existuje v kontextu určité formy života, tj. oblasti, která není těmito univerzálními normami podchycena. Něco, co by spadalo do oblasti etiky (např. určité pojetí disciplíny požadované po dětech, představa o dětech jakožto někom, kdo by bez tvrdé výchovy představoval pouze nezřízené ohrožení řádu dospělých), pak může být základem toho, co je problematické z morálního hlediska (jako je např. bití dětí). Podle Jaeggi je to většinou až právě změna tohoto širšího rámce, rámce forem života, která vede k prosazení jistých morálních principů.⁸³

Jaeggi netvrdí, že ono rozlišení nemá vůbec žádný smysl. Je relevantní tam, kde se ptáme po praktických postojích, které bychom měli zaujmout k různým typům jednání a praktik. To, co se příčí univerzální morálce, jako je například působení utrpení či nepřiměřený nátlak, může být předmětem policejní a jiné institucionální kontroly a sankcionování. Naproti tomu praktiky, které u Habermase většinou spadají do sféry etiky, bychom neměli zakazovat. Jaeggi však poukazuje na problematičnost onoho striktního rozlišení, na jeho „cenu“ a na nebezpečí plynoucí z toho, že jej budeme uplatňovat bez hlubší reflexe a diskuse o tom, kudy by měla dělicí linie vést. Právě v zájmu „projektu modernity“ a jeho ústředních hodnot, autonomie a práva na utváření vlastního života, je třeba tematizovat formy života, které, jak jsme viděli a ještě uvidíme, nelze od jednotlivých životů jasně oddělit jako něco jim vnějšího. I samotné důvody, které jednotlivce v jejich osobních příbězích orientují, existují v určitém „prostoru“, který samotný jednatel nevytváří. „Etická zdrženlivost“ však vede k tomu, že se stávají „druhou přírodou“ ve smyslu, který, jak jsme viděli výše, tomuto pojmu dává Lukács a raná frankfurtská škola. Tato „renaturalizace“ pak vede k tomu, že je určitá forma života pojímána jako jediná možná a alternativy se stávají neviditelnými – což nakonec jde proti samotnému „projektu modernity“ a jeho snaze umožnit všem, aby svobodně utvářeli svůj vlastní život.⁸⁴ Ač by formy života neměly být předmětem policejního zájmu, měly by být předmětem veřejné (či obecněji: mezilidské) pozornosti a diskuse, jež může vést k jejich transformaci.

⁸³ Podle Jaeggi tak až generace osmašedesátníků a její změněný pohled na výchovu a rodinu (spolu s dalšími změnami na úrovni forem života) přivodily ústup od fyzického trestání dětí – nikoli například lepší schopnost „náhledu“ do povahy jakéhosi univerzálního „morálního univerza“. Toto pojetí změny morálních kategorií, potažmo morálního pokroku, Jaeggi dále rozvíjí v článku Jaeggi, Rahel, „Resistance to the Perpetual Danger of Relapse: Moral Progress and Social Change.“ In: Allen, Amy, Mendieta, Eduardo, eds. *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2017 (dále jen: „Resistance“). Krátké zhodnocení morálního realismu a jeho odmítnutí nalezneme v Jaeggi, Rahel, „Progress as the Dynamics of Crises.“ In: Kitcher, Philip, *Moral Progress*. Oxford: Oxford University Press, 2021 (dále jen: „Progress as the Dynamics of Crises“), str. 120 a 135. Prosazení nových morálních principů podle Jaeggi nemáme chápat jako „objev“ normativní skutečnosti či faktů; nové morální zásady můžeme označit za dobré tehdy, když jsme se k nim dobrali správným způsobem či racionální metodou.

⁸⁴ *KL*, str. 47.

2.3.3 Předpoklady kritiky forem života: kopání skrze skálu

Jak je ale vůbec možné se racionálně dohadovat o něčem tak základním, jako jsou formy života? V návaznosti na Ludwiga Wittgensteina a jeho představu o formách života jako posledním rámci („skále“) zdůvodnění, pro nějž dále nelze uvádět žádné důvody,⁸⁵ můžeme říct, že Jaeggi nechce, aby se rýč její analýzy zastavil u této (zdánlivě) tvrdé skály, nýbrž chce ukázat, že je možné skrze tuto skálu kopat.⁸⁶ Liberální teoretici, Habermas, Rorty i někteří další levicovní myslitelé jako je Georges Sorel, jehož koncepci vyložím v kapitole 3.3, ti všichni sdílejí určitou sociální filosofii, jež operuje s tímto „kamenitým podložím“. V jádru předpokládají totéž statické pojetí forem života. Ty jsou podle nich svázány s individuálními a kolektivními příběhy, jež zakládají jejich významnost pro dotyčné osoby včetně velké motivační síly. Takto pojaté identity jsou něčím partikulárním a původním, co již nelze činit předmětem diskuse či kritiky, v níž by mohly hrát roli obecné, dotyčnou osobu přesahující důvody. Zůstáváme odkázáni maximálně na čistě interní projasňování vlastního příběhu a sebe porozumění.⁸⁷ Jde o postup, který vede k „zoologickému pohledu“ na partikulární identity a který Jaeggi nazývá „oddělení smyslu od racionality“.⁸⁸ Ať už je tato mnohost forem života („liberálně“) oslavována či je („agonálně“) vyhlášen boj o hegemonii, (boj, v němž neexistuje žádná společná půda a důvody, jimiž by bylo možné vysvětlovat (i)racionalitu jednotlivých forem života, jsou odmítány jako pouhá ideologická racionalizace), formy života se jeví jako ztuhlé, uzavřené a jsou esencializovány. V následujících kapitolách uvidíme odlišné pojetí forem života, jež budou pochopeny jako jisté více či méně uspokojivé odpovědi na problémy, jež před lidmi vyvstávají (zprostředkovaně, tj. vždy již na nějakém podkladě předchozích forem života), i odlišnou teorii společenské kritiky, již Jaeggi proti zmíněným koncepcím staví.

⁸⁵ Viz Knight, Kelvin, „Practices: The Aristotelian Concept“. *Analyse & Kritik*, 30.1 (2008), str. 326. Srov. „Jestliže jsem vyčerpал všechna zdůvodnění, tak nyní narážím na tvrdou skálu a na ní se můj rýč ohýbá. Mám pak sklon říci: „Prostě jedním takto.““ Wittgenstein, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, str. 107.

⁸⁶ Na rozdíl od jiných filosofů, ať už jde, jak jsme viděli, o Horkheimera nebo třeba o v úvodu zmíněného MacIntyru, se přitom Jaeggi nemůže odkazovat na nějaké základní pravdy o lidské podstatě, na jejichž základě by bylo možné formy života zkoumat, porovnávat – a případně kritizovat z toho důvodu, že „znemožňují realizaci toho, čeho jsou [jejich členové] schopni jakožto lidské bytosti“. Boltanski, Luc. *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Cambridge: Polity, 2011, str. 10. Takovéto zdůvodnění podle ní není vzhledem k pluralismu a antipaternalismu modernity přijatelné. S dalšími důvody pro odmítnutí tohoto typu („externí“) kritiky se setkáme v kapitole 4.1.

⁸⁷ *KL*, str. 48-49.

⁸⁸ *Tamt.*, str. 50-51. Smysl nalezneme skrze osobní identity a příběhy, racionalitu v univerzální morálce.

3. Sociálně filosofické základy kritiky forem života

3.1 Jaeggiino pojetí forem života

Abychom mohli prozkoumat, jak Rahel Jaeggi pojímá kritiku, její postup a její normativní základy, je třeba se nejprve zaměřit na její pochopení společnosti, jinými slovy na její „sociální filosofii“. Tu Jaeggi spolu s Robinem Celikatesem v knize *Sozialphilosophie: Eine Einführung* pojímá jako jednu z disciplín praktické filosofie, která bere lidi „ne jako izolovaná individua, nýbrž jako členy sociálního světa“.⁸⁹ Tím se liší od jiných disciplín praktické filosofie, s nimiž sdílí normativní perspektivu, ovšem na rozdíl od morální filosofie se neobrací primárně na individuální jednání; a v kontrastu s politickou filosofií není její perspektiva zaměřená na otázky spravedlnosti (jak Jaeggi s Celikatesem v poměrně velkém zjednodušení a zúžení tvrdí – na jiném místě však odlišnost pojímají jako rozdíl v užší a širší perspektivě a v tom, že sociální filosofie se v protikladu k politické filosofii věnuje zkoumání společenských poměrů a spojuje normativní a analytickou perspektivu).⁹⁰ Lidské bytosti oba autoři ve shodě s Aristotelem a Marxem chápou jako sociální bytosti, které společně svým jednáním vytvářejí „nadindividuální předpoklady individuálního jednání“.⁹¹ Od sociologie se pak sociální filosofie liší normativní reflexí na způsob, kterým sociální instituce fungují, a metareflexí na sociálně ontologické a metodologické otázky. Zde tak Jaeggiina sociální filosofie navazuje na Horkheimera a úkoly, kterým se podle něj má věnovat kritická teorie společnosti: ani u jednoho z autorů nejde o čistě normativní projekt, nýbrž zároveň o popis, empirickou a pojmovou analýzu. Rozvinutí tohoto specifického východiska Jaeggiiny sociální filosofie bude možné sledovat později zejména v jejím pojetí společenských krizí, jež jsou podle ní způsobené tím, že něco nefunguje, ovšem k této nefunkčnosti by nedocházelo bez nenaplnění normativních očekávání, jímž je sociální skutečnost prostoupena.

Ústřední kategorií sociální filosofie Jaeggi je forma života. Co to je? Formu života Jaeggi nejprve vymezuje jako „souvislost praktik, orientací a uspořádání společenského chování“.⁹² Jedná se o kolektivní útvary, v nichž vždy už žijeme svůj život, jsme v nich „zapuštěni“ a ony tak mají jistý zvyklostní charakter. Patří k nim také to, že jde o určitá uspořádání sociální kooperace. Umožňují organizaci společností

⁸⁹ Jaeggi, Rahel a Celikates, Robin. *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: Verlag C. H. Beck, 2017 (dále jen: *Sozialphilosophie*), str. 11.

⁹⁰ *Tamt.*, str. 8 a 11-12. Ve své odpovědi na námítky Alessandra Pinzaniho a Itala Testy se Jaeggi podobně distancuje od toho, co nazývá kantiánským „normativistickým obratem“ v kritické teorii, tedy od teorií, které se zaměřují pouze na to, jak by společnost měla vypadat. Jaeggi, Rahel, „Rejoinder“, *Critical Horizons* 22 (2021) (dále jen: „Rejoinder“), str. 217.

⁹¹ *Sozialphilosophie*, str. 11.

⁹² „Zusammenhang von Praktiken, Orientierungen und Ordnungen des sozialen Verhaltens“, *KL*, str. 89. Jiná opakující se formulace určuje formy života jako „inertní soubor společenských praktik“. Jaeggi, Rahel, „Towards an Immanent Critique of Forms of Life“, *Raisons politiques*, 57 (2015) (dále jen: „Towards an Immanent Critique“), str. 18.

okolo zdrojů, jež jsou považovány za hodnotné.⁹³ Není tudíž lhostejné, *jak* určitou formu života (ať už jde např. o moderní rodinu nebo středověkou univerzitu) obýváme, protože danou podobou společenské kooperace je spouštěn život každého z nás. Forma života je dále útvarem, který drží pohromadě mj. na základě norem; vždy tak existuje možnost, že bude upadat, dezintegrovat či zanikat, neboť normativní očekávání nemusí být jejími členy naplňována (členové rodiny spolu nebudou komunikovat, univerzita přestane mít jako svůj primární cíl vzdělávání). Tato skutečnost je pro projekt kritiky forem života důležitá, neboť znamená, že je možné formy života kritizovat či měnit, neboť – jak ještě uvidíme v oddílu 3.3 – tam, kde je něco řízeno normami, je možné dotyčnou skutečnost pochopit jako „výsledek lidského jednání“ a uvědomit si, že bychom „věci mohli také činit jinak“.⁹⁴

Co ještě je a co už není forma života (zda tak lze například označit minimalismus hlásaný Marií Kondo, nebo kapitalismus jakožto celkový hospodářský systém), není vždy snadné určit. Nelze formulovat pevná kvantitativní kritéria, je ovšem možné poskytnout vodítka kvalitativní povahy. Jaeggi formy života kontrastuje s fenoménem módy, jak jej analyzuje Georg Simmel, a ukazuje, že forma života je zaprvé uzpůsobená tak, aby mohla trvat co nejdéle (ač netrvá věčně), zatímco móda je konstitutivně nestálá. Zadruhé pak vznáší nároky na platnost a věcnou přiměřenost, jakkoli není bez dalšího zobecnitelná. Specifický tvar klobouku naproti tomu věcnými důvody určen není a móda je založena na dynamice odlišování se, na specifické *Abständigkeit*. Formy života oproti tomu vznášejí nárok na to, být lepší, ne pouze jiné.⁹⁵

3.2 Praktiky: prvky, z nichž forma života sestává

Komponenty formy života představují praktiky; sama forma života je jejich „svazkem“. Praktiky opět nejsou nějakou jednorázovou událostí, nýbrž komplexem různých jednání, jež jsou spolu provázána a vytvářejí určitý vzorec (představit si můžeme například praktiku řízení auta nebo jízdy v tramvaji). Praktika má svá interní pravidla, dle nichž má být vykonávána, a často vůbec teprve určitá jednání umožňuje, neboť zakládá možnost uchopit něco jakožto něco (např. vstřelení míče do branky jako „gól“ v praxi fotbalu).⁹⁶ Oproti některým jiným pojetím praktik je Jaeggi dále chápe

⁹³ Analýzu fungování společenských skupin (podobných formám života) pomocí praktik, jež obsahují schémata, která umožňují kolektivům, aby se organizovaly okolo hodnotných zdrojů, předkládá Sally Haslanger. Srov. Haslanger, Sally, *Critical Theory and Practice*, Amsterdam: Van Gorcum & Comp, 2017, str. 20-24.

⁹⁴ „Rejoinder“, str. 218. Srov. též „Towards an Immanent Critique“, str. 19.

⁹⁵ *KL*, str. 78–86. Abych zůstal u výše uvedeného příkladu: na formu života, založenou na domnělém neustálém koloběhu konzumu, kterou mohou někteří pociťovat jako neuspokojivou, tak může reagovat minimalismus coby „životní styl, který hlásá, abychom žili s méně věcmi a byli (...) si více vědomi toho, co již máme.“ Vystupuje coby druh „osvícené jednoduchosti, morální výzvy spojené s obzvlášť střídmým vizuálním stylem.“ „The Empty Promises of Marie Kondo and the Craze for Minimalism“, *The Guardian*, navštíveno 2. srpna 2022, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2020/jan/03/empty-promises-marie-kondo-craze-for-minimalism>

V tomto ohledu by minimalismus sám sebe nechtěl chápat jen jako přechodnou módu, nýbrž jako *lepší* způsob žití, věcně *přiměřenější* moderní společnosti; jako formu života, která dokáže překonat nespokojenost lidí unavených konzumním stylem života.

⁹⁶ *KL*, str. 95–100. Srov. „Towards an Immanent Critique“, str. 17.

jako teleologicky uzpůsobené – stanovují a mají cíle, z nichž do značné míry vyplývá jejich podoba (účelem praktiky ježdění autem nebo tramvají je někam se přesunout).⁹⁷ Určité jednání tak lze pochopit jako součást praktiky, pokud známe jeho účel (čekání na zastávce tak může patřit k praktice ježdění tramvají, ale jeho účelem může být také prosté okounění). Určitá praktika ovšem může plnit vícero účelů (u fotbalu například trénink, sociální propojení, zábava) a ty nemusí být explicitně (a předem) přítomné v myslích účastníků jakožto jejich úmysly, jak Jaeggi uvádí v článku *Economy as Social Practice*.⁹⁸ Na tomto základě pak, Jaeggi, podobně jako při tematizaci forem života, vyzdvihuje nejen aktivní, nýbrž také pasivní prvek praktik, které pro nás představují jisté „odlehčení“, neboť nemusíme stále znovu přemýšlet nad svými úmysly a klást si cíle. Tento pasivní, subjekty přesahující prvek praktik však neznamená, že bychom praktiky jakožto jejich účastníci nemohli svým jednáním dále spoluutvářet. To je podpořeno i souvislostí mezi utvářením identity jedince a hraním rolí v rámci různých praktik, kterou Jaeggi nastiňuje v knize *Entfremdung*. Na jedné straně se sice jednotlivcovo vlastní já vytváří teprve skrze účast na množství rolí, na straně druhé ovšem (a právě skrze konstelaci vícero rolí, jež postupně i vedle sebe najednou zaujímá) s jednotlivými rolemi nikdy nespadá vjedno.⁹⁹ Z toho můžeme vyvodit, že jednotlivci nejsou pouze produkty jednotlivých praktik a pozic, jež v jejich rámci zaujímají, nýbrž je mohou (i pomocí zdrojů z jiných praktik) po svém proměňovat. I to je jednou z podmínek pro možnost kritiky forem života, jak bude vyloženo v oddílu 3.3.

Praktiky se nevyskytují osamoceně, nýbrž jsou zapuštěny do širších kontextů; určité další praktiky předpokládají a jiným praktikám zase poskytují možnost na ně navázat (u ježdění tramvají si můžeme představit praktiku jistého zaměstnání, do něhož dojíždíme, a oddělení – typické pro moderní dobu – místa bydlení od místa, kde pracujeme). Tyto souvislosti pak můžeme nazvat formami života.¹⁰⁰ Jednotlivé praktiky se v případě, že je řadíme do téže formy života (například do „moderního života ve městě“), nenacházejí pouze lhostejně vedle sebe, ale jsou spojeny na základě sdílených schémat, kterými je interpretujeme, a na základě toho, že vytvářejí souvislosti, v nichž různé praktiky vytvářejí podmínky pro jiné praktiky (těžba ropy a

⁹⁷ KL, str. 100–102. Srov. Redecker von, Eva, *Praxis und Revolution: eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2018, str. 81-2. Eva von Redecker namítá, že přílišným zdůrazněním teleologičnosti praktik se ztrácí jí obhajovaný primát praxe; „vzorce praxe (*Praxismuster*) mohou být často fenomenologicky popsány a prakticky reprodukovány i předtím, než identifikujeme jejich účel.“ *Tamt.*, str. 82.

⁹⁸ Jaeggi, Rahel, „Economy as social practice“, *Journal for Cultural Research*, 22, no. 2 (2018), str. 122–3. Proto je možné, aby Jaeggi, na tomto teoretickém základě vysvětlila i tak komplexní systém jako je určité hospodářství. To je možné právě proto, že praktiky nemusí být vždy vedené záměry, spíše jsou zakotvené zvykově, „tuhnou“ do institucí (pojatých coby agregáty praktik) a mají svou vlastní dynamiku. Zároveň je tak možné pojmout ekonomickou sféru jako sféru, která není prosta normativity, a koncipovat vztah mezi ekonomikou a např. kulturou jako otevřený, neboť nikdy není pevně a předem stanoveno, které praktiky a které sféry budou důležitější a směrodatnější.

⁹⁹ *Entfremdung*, str. 117–118.

¹⁰⁰ KL, str. 103.

její dovoz je předpokladem automobilismu atp.) a plní v rámci formy života různé funkce (fotbal jako odpočinek po práci).¹⁰¹

Z právě vyloženého lze dále vyvodit, že praktiky, z nichž určitá forma života sestává, k sobě mohou více či méně pasovat, lépe či hůře vytvářet koherentní souvislost (například vykání v rámci nejužší rodiny by v dnešních poměrech nezapadalo do kontextu rodiny coby společenství založeného na emoční intimitě a značné rovnosti). Vzhledem k tomu, že Jaeggi již dříve vymezila formy života teleologicky, je možné se ptát, zda určitá praktika pasuje k účelu formy života, k „věci“, o níž v ní jde (například výchova dětí v autonomní jedince, jejímž prostředkem často bývá i „demokratičtější“ či „liberálnější“ styl výchovy, s níž by se vykání obtížně slučovalo; zde se tedy jedná o věcné omezení druhého řádu, neboť tento cíl samotný je výsledkem změn v chápání výchovy a jejího účelu).¹⁰² Způsoby, jimiž je společenský život organizován, ani normy, kterými je prostoupen, totiž nejsou čistě konvenční a nahodilé,¹⁰³ nýbrž přizpůsobené podmínkám své existence.¹⁰⁴

¹⁰¹ Přičemž už na tomto příkladu můžeme pozorovat, jak funkce závisí na interpretačním rámci – i amatérský fotbal je možné brát zcela jinak, například mnohem vážněji než jako pouhý odpočinek. Pro jiné příklady srov. *KL*, str. 108.

¹⁰² *Tamt.*, str. 114–116. Tyto vztahy lepšího či horšího „pasování“ budou základem Jaeggiiny teorie sociální změny, jak uvidíme v kapitole 5.3.

¹⁰³ Jak píše Leonardo Marchettoni, konvenční by byla určitá praktika tehdy, když by mohl být poskytnut identický důvod pro odlišné praktiky (např. ježdění nalevo či napravo je pouhou konvencí). Aniž by bylo možné popřít jistý moment konvencionalismu (občas si lze představit omezenou paletu jiných způsobů, kterým by praktika svůj konstitutivní účel naplňovala), poukazem na teleologickou povahu praktik dle mého toto pojetí Jaeggi překonává; některé formy praktiky jsou vzhledem k jejímu účelu lepší než jiné. Marchettoni, Leonardo, „Practices, Conventions, Problems“, *Critical Horizons*, 22 no. 2 (2021), str. 2.

¹⁰⁴ *KL*, str. 77. Italo Testa se domnívá, že existuje jisté napětí mezi důrazem na habituální, zvyklostní povahu forem života a důrazem na normativní uzpůsobenost, jež má podle Jaeggi vposled tvořit hlubinnou strukturu forem života a praktik, z nichž se skládá. Testa se snaží doložit, že Jaeggiinu pozici můžeme označit jako „normativní esencialismus“, podle něhož každá společenská praktika má určitou esenciální ideu či účel, kolem něhož je strukturována. Testa ovšem namítá, že normativní účel nepředstavuje to, co by bylo tím nejpodstatnějším, tím, co činí z určité praktiky to, čím tato praktika je. Důležitější je podle něj habituální aspekt praktik. Poukazuje na to, že „habituální struktura společenských praktik je velmi často utvářena tělesnými vzorci, které nepřipouštějí normativní analýzu“, neboť nejsou určovány pravidly. Testa, Italo. „How are Bundles of Social Practices Constituted? Jaeggi, Social Ontology, and the Jargon of Normativity“. *Critical Horizons* 22 no. 2 (2021), str. 3–5. Tento argument však dle mého neobstojí, neboť Jaeggi netvrdí, že by praktiky takovéto zvyklostní aspekty neměly. To je naopak vyjádřeno v tom, že se jedná o do značné míry inertní útvary, jimiž jsme většinou spíše nesení a naše vědění o nich je povětšinou implicitní. Praktiky jsou však podle ní vždy normami prostoupeny, což lze ukázat na příkladu praktiky univerzitního semináře, praktiky, jež může (co do své formy) být nesena mnoha „tělesnými vzorci“ a zvyky, může zdánlivě probíhat takřka automaticky, ovšem nakonec i její jednotlivé aspekty lze osvětlit pomocí nějakého konstitutivního účelu (např. předávání a kultivování poznání) a s ním spjatými normami, které regulují či prostupuje i ony „tělesné vzorce“ a prereflexivní způsob, jímž se v praktice orientujeme. Srov. „Towards an Immanent Critique“, str. 17. Dále i když lze mnohdy normy pojímat tak, že regulují již předem existující činnosti či praktiky, tyto praktiky samotné již musely existovat v nějaké jiné podobě předem – a ani v ní nebyly bez norem. Jaeggi jako příklad dává slavnostní večeři, jejíž konstitutivní normy lze pojímat tak, že zároveň regulují jinou praktiku („méně formální večeře“), ale ta už též měla svá pravidla. Jaeggi, „Rejoinder“, str. 222.

3.3 Podmínky kritizovatelnosti: transformovatelnost a (imanentní) normativní uzpůsobenost

Zde narážíme na bod, kterého se může zkoumání, které se ptá po možnosti kritiky forem života, zachytit a začít „kopat skrze skálu“. Není totiž předem nikterak jasné, které praktiky k určité formě života patří, potažmo jak rozumět praktikám, které k ní náleží. Jak už bylo řečeno výše, formy života jsou ve vztahu k nám „druhou přírodou“, což znamená, že – ač jednotlivce předcházejí a jsou značně stabilní, v čemž se podobají zvykům – je možné je měnit. Podnětem k těmto změnám bývají paradigmaticky různé momenty nefunkčnosti (analogické k situaci, v níž se rozbije nějaký nástroj, např. kladivo) či zcizení (například při konfrontaci s cizími praktikami a formami života). K transformacím ovšem – byť méně viditelně – dochází také tehdy, když je nějaká praktika či jejich soubor nově osvojován jedinci, kteří si v průběhu vrůstání do určité formy života osvojují praktiky a celou formu života po svém. Možnost transformace je ovšem jen jednou podmínkou kritizovatelnosti. Druhou podmínku představuje normativní uzpůsobenost kritizovaného – totiž to, že něco může být učiněno dobře nebo špatně a že za to může být někdo učiněn zodpovědný.¹⁰⁵ A touto uzpůsobeností, jak bylo výše řečeno, se formy života vyznačují. Podoba, kterou normativita forem života má, je pak rozhodující pro podobu společenské kritiky.

Než přistoupím k analýze normativity vlastní formám života v teorii Jaeggi, podívejme se pro srovnání na filosofii Georgese Sorela, který chce podobně jako Jaeggi objasnit možnost radikální společenské transformace. Tuto transformaci ovšem koncipuje velmi odlišně. Odlišnost vychází z jiné sociální ontologie a teorie jednání. Sorel ve spise *Réflexions sur la violence* zastává pojetí, že nejdůležitější motivační silou, která pohybuje jednotlivce k jednání (a zejména k takovému, které dokáže vykonat velké historické činy), je mýtus, který dotyčný přijal za svůj.¹⁰⁶ Může se jednat o náboženské nauky, o národní mýty, o „liberální utopie“¹⁰⁷ uplatňující se ve Francouzské revoluci či o Sorelem preferovaný proletářský mýtus generální stávk. Sorel píše, že mýty představují „výrazy vůle“, nikoli výsledky „intelektuální práce“, která by vycházela z porovnání „míry dobra a zla, jež [ideje] obsahují“.¹⁰⁸ Tato přesvědčení a ideje nejsou založena na rozumovém náhledu, nýbrž na mimoracionální víře. Společnost pak sestává z různých sil, které stojí proti sobě a utkávají se. Různé společenské formace v souladu s tím nelze hodnotit co do jejich racionality.¹⁰⁹ Na rozdíl od utopií založených na racionální analýze společnosti konečně Sorelův mýtus generální stávk

¹⁰⁵ *KL*, str. 135.

¹⁰⁶ Sorel, Georges, *Essays in Socialism and Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1976 (dále jen: *Essays in Socialism and Philosophy*), str. 200. Tyto mýty působí jako celek a není možné je analyzovat tak, jako lze určitý systém idejí „rozložit na jeho prvky“.

¹⁰⁷ *Tamt.*, str. 206.

¹⁰⁸ *Tamt.*, str. 205. Srov. též str. 207, kde Sorel přijímá námitku, že socialismus je svého druhu náboženství a pojmá to naopak jako jeho silnou stránku, neboť právě proto je v myslích lidí „nevyvrátitelný“.

¹⁰⁹ *Tamt.*, str. 199 V dějinách jsou jednotlivé „dobře uspořádané společenské systémy ničeny revolucemi a nahrazovány jinými, které se jeví být stejně rozumné.“ Normativitu, která je jim dle Sorela vlastní, bychom tak v souladu s výše řečeným mohli označit jako konvencionální.

(a jiné mýty vedoucí k společenským transformacím) nevede k „reformám, jež by šlo postupně uskutečňovat“, nýbrž k „bitvě, jež má zničit to, co existuje“.¹¹⁰

Sorel tak jako Jaeggi pojímá společnost jako normativní útvar, který lze měnit právě proto, že se v něm střetávají různá přesvědčení. Normy a principy ovšem dle Sorela nejsou (jak je tomu v Jaeggiině teorii v případě norem konstituujících praktiky) vztaženy k různým účelům, vůči nimž by mohly být více či méně přiměřené – a tudíž racionálně kritizovatelné. Nemohou být vyvráceny, neboť tvoří samotnou identitu určité skupiny. Určité na mýtu založené jednání není možné kritikou proměnit.¹¹¹ Oproti tomu Jaeggi má za to, že naše jednání je zpravidla vedeno normami, jež nejsou jednoduše dané, což je možné si uvědomit například tehdy, když se něco nedaří nebo nás někdo kritizuje. Naši odpovědi, píše Jaeggi, obvykle není, že jednoduše odvětime: „takhle ale žijí“, nýbrž dokážeme poskytnout důvody, které mají naše jednání ospravedlnit. Můžeme poukázat na účel a normu, kterou se příslušné jednání či praktika řídí (a případně dále odkazovat na jiné praktiky a jiné normy).¹¹²

Jaký druh norem formy života podle Jaeggi prostupuje? Normy, které jsou vlastní formám života, se na jedné straně podobají pravidlům v tom, že jsou konstitutivní pro dané praktiky a jejich souvislosti. Nejde tedy jen o to, že by upravovaly již existující chování, nýbrž bez toho, aniž by se jimi činnosti řídily, nemůžeme činnosti jako takové ani identifikovat (po vzoru pravidel například míčových her; podobně můžeme hovořit o pravidlech či zvycích, jejichž uplatňování teprve umožňuje mluvit o určité skupině lidí jako o „rodině“ – pokud se jimi dotyční neřídí, lze namítnout, že „to přece není žádná rodina“). Zároveň je jejich normativní tlak, který vyvíjejí na jednotlivce, mnohem silnější než u pravidel definujících hry a podobá se spíše tomu, co Jaeggi nazývá „předpisy“. Od nich se však normy působící v rámci forem života zase liší tím, že nemají jasného autora, jsou anonymní, takže Jaeggi nakonec hovoří o specifické podobě norem, které jsou ve formách života činné, jako o „zvycích“ (*Gebräuche*) či o

¹¹⁰ *Tamt.*, str. 205-6. Martin Saar takovéto teorie změny nazývá „modelem povstání“ (*Aufstandsmodell*), který se obrací proti racionalismu a individualismu jiných novověkých modelů společenské transformace; problémem ovšem (jak Saar píše v návaznosti na Nietzscheho) pro tuto teorii je, že není jasné, *pro* koho se pokrok děje, když všeobecné povstání má uvolnit neuspořádané energie, vytvořit vlastní dynamiku a jedince strhnout s sebou do čehosi zcela nového – aniž by toto nové bylo souměřitelné s perspektivou jednotlivce, který se proti dosavadním pořádkům obracel. Saar, Martin. „Jenseits der Revolte – Nietzsche als Denker und Kritiker sozialer Transformation“, in: Sigridur Thorgeirsdottir – Helmut Heit (vyd.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin: De Gruyter, 2016, str. 101-102.

¹¹¹ Srov. *Essays in Socialism and Philosophy*, str. 208. Zde ovšem dle mého názoru narážíme na zásadní rozpor v Sorelově teorii Sorel je přesvědčen o této nevýratnosti mytických přesvědčení, ale zároveň apeluje na přijetí vlastního mýtu coby lepší strategie socialistického hnutí, než je podle něj reformismus parlamentních socialistů. Sociální kritika se zdá být též v tomto rámci nemožná, nebo přinejmenším zcela voluntaristicky založená. Zmíněný rozpor má paralelu v rozporu mezi „pravým pesimismem“, k němuž se Sorel hlásí a ke kterému náleží idea sociálního determinismu, a mezi jeho úvahami o kreativním a svobodném jednání, jež vycházejí z Bergsonovy filosofie. Srov. *tamt.*, str. 194 a 204.

¹¹² „Towards an Immanent Critique“, str. 19. Příkladem může být odůvodnění určité výchovné praktiky poukazem na účel výchovy (jímž může například, s Hegelem řečeno, být pozvednutí z „přirozené bezprostřednosti [...] k samostatnosti a svobodné osobnosti, a tím ke schopnosti vystoupit z přirozené jednoty rodiny“; viz *Základy filosofie práva*, str. 211) a na normu (např. vzájemný respekt a důvěra mezi dítětem a rodiči), která je při jeho naplňování činná. Srov. též „Rejoinder“, str. 223.

„mravních normách (*sittliche Normen*).¹¹³ Silný normativní tlak těchto norem vysvětluje Jaeggi tím, že účast na praktikách, pro něž jsou tyto normy konstitutivní, zpravidla není volitelná a my se – na rozdíl od účasti na různých hrách – v těchto „kontextech společenské kooperace nacházíme (...), ať chceme nebo ne“.¹¹⁴

Formy života nejsou do sebe uzavřené, jak si to představuje Rorty či Sorel, nejsou „autonomními systémy“,¹¹⁵ nýbrž mají vztah k široce pojatým lidským zájmům, vůči nimž se pak lze také ptát po jejich přiměřenosti, po povaze jejich založení či zdůvodnění. Normy, obsažené ve formách života, není možné jednoduše odbýt jako cosi pouze ideálního, na životě nezávislého; mají vztažný bod ve světě a jsou uzpůsobené vzhledem k různým úkolům a cílům, a proto je možné se ptát po jejich přiměřenosti.¹¹⁶

Analýza mravních norem, jež jsou obsažené ve formách života, je specifická tím, že při ní překračujeme rozlišení mezi deskripcí a normativitou. Ony normy totiž nepředstavují volně stojící příkaz či nárok, nýbrž jsou obsažené již v popisu samotné formy života a toho, jak funguje. Normy nejsou vůči praktikám a formám života vnější, jejich působení nelze přirovnat k vnějšímu vlivu např. teploty vzduchu na organismus, nýbrž „přicházejí zevnitř“, neboť jsou vtěleny v praktikách samotných.¹¹⁷ Ty jsou vždy již řízené normami.

Pokud se tážeme po možnosti imanentní kritiky forem života, Jaeggiina sociální ontologie, kterou jsem v této kapitole vyložil, pro ni poskytuje půdu a vodítka. Můžeme uzavřít, že praktiky a formy života se vyznačují tím, že na ně normativní požadavky nejsou kladeny zvenčí, nýbrž mravní normy jim jsou imanentní. Formy života tak není nutné posuzovat podle norem a ideálů, které by vycházely z nějaké na nich nezávislé sféry, například od Boha, z nějak pojatého čistého rozumu či z perspektivy odlišné formy života, nýbrž jsou stanovovány jimi samotnými a vycházejí z nich samých. Právě na základě této imanentní normativity forem života Jaeggi rozvíjí svou koncepci imanentní společenské kritiky, které se nyní budu věnovat.

¹¹³ Srov. *KL*, str. 156-159.

¹¹⁴ *Tamt.*, str. 164. Jaeggi to vyjadřuje také tak, že „formy života nejsou dobrovolnou sešlostí (*Veranstaltung*) či klubem, do něhož bychom mohli, ale také nemuseli vstoupit.“ *Tamt.*

¹¹⁵ *Tamt.*, str. 162.

¹¹⁶ „Rejoinder“, str. 221.

¹¹⁷ *Tamt.*, str. 222-3. V tomto bodě Jaeggi navazuje na specifickou perspektivu kritické teorie, která se chce vyhnout jak pozitivistickému přitakání *statu quo*, tak normativistické politické teorii, která by společnost poměřovala normami, které teorie sama vygenerovala. Podle Jaeggi jsou však pro kritiku nejužitečnější takové evaluativní pojmy (jako je „pokrok“, „odcizení“ či „prekarita“), bez nichž zároveň nedokážeme společenským jevům adekvátně porozumět.

4. Tři cesty kritiky: externí, interní, imanentní

V druhé kapitole jsem vyložil, na co by se podle Jaeggi měla kritika zaměřovat. Nikoli na pouhou distribuci statků, nýbrž na samotnou podobu a kvalitu sdílených forem, v nichž se náš život odehrává. Ve třetí kapitole pak bylo ukázáno, že způsob, jakým tyto formy našeho života utvořeny, principiálně umožňuje jejich kritiku; a zároveň, jak uvidíme, jejich podoba již předznamenává vhodnou formu kritiky.

Jak přesně má společenská kritika postupovat? Jaeggi rozlišuje mezi dvěma základními typy společenské kritiky. První druh vychází ze standardů, které kritizovaná společnost či sociální skupina nutně nesdílí. Jedná se o proto „vnější“ či „externí“ kritiku. Druhý typ má svá měřítka „ve věci samé“, tj. v předmětu kritiky, můžeme tudíž hovořit o tom, že jde o kritiku vycházející „zevnitř“ kritizovaného. V rámci tohoto druhého typu můžeme rozlišit ještě další dva poddruhy kritiky, interní na jedné straně a imanentní na druhé; ty vykazují v pojetí Jaeggi další zásadní odlišnosti. Ona sama bude hájit kritiku imanentního typu, který je podle ní pro projekt kritiky forem života nejvhodnější.

V této kapitole se budu postupně věnovat těmto třem druhům kritiky; první dva typy, externí a interní kritiku, nadto vyložím v návaznosti na vybrané zástupce a obhájce tohoto typu kritiky; v prvním případě půjde o Sally Haslanger a Herberta Marcuseho, v druhém o Michaela Walzera. Následně se zaměřím na interpretaci koncepce imanentní kritiky, kterou hájí Jaeggi, a budu ji ilustrovat na příkladu etiky autenticity v podání Charlese Taylora a kritiky meritokracie, kterou předkládá Michael Sandel. Tím bude připravena půda pro 5. kapitolu, v níž budu tematizovat jádro projektu kritiky forem života. V té se propojí výklad třetí kapitoly, zaměřující se na pojem formy života, s kapitolou čtvrtou, zaměřenou na pojem kritiky, a bude ukázán specifický způsob, kterým lze podle Jaeggi formy života kritizovat.

4.1 Externí kritika

Externí kritika, jak už bylo naznačeno, cílí na určitou společnost či sociální formaci na základě měřítek, jež přináší zvnějšku a nehledí na to, zda dotyční příslušníci kritizované sociální formace tato měřítka sdílejí či nikoli.¹¹⁸ Tento druh kritiky pak usiluje o transformaci dané sociální formace či formy života na základě takovýchto měřítek. Ta přitom mohou být zdůvodňována různým způsobem. Může jít buď o normy, které platí v jiné zemi či době, nebo o normy, které jsou údajně univerzální, tj. platné pro všechny myslitelné společnosti – normy, které mohou být založeny například antropologicky v domnělé lidské podstatě, povaze lidských potřeb a schopností atp.¹¹⁹

¹¹⁸ Srov. *KL*, str. 261. Ve zmiňovaném článku, v němž se Jaeggi zabývá teoriemi a kritikami komodifikace, označuje „základní antropologické konstanty“, na nichž se kritika zakládá, za „externí kritéria toho, které aspekty osoby je třeba proti komodifikujícím praktikám bránit“. Již zde – avšak ještě bez hlubšího zdůvodnění – se vymezuje proti „esencializaci“, kterou s sebou takováto koncepce kritiky nese. „Der Markt und sein Preis“, str. 1003.

¹¹⁹ Srov. *KL*, str. 262. Viděli jsme v úvodu, že takovouto variantu hájí MacIntyre.

Takovýto model externí sociální kritiky můžeme nalézt i v současné kritické teorii. Sally Haslanger kupříkladu ve spise *Critical Theory and Praxis* sice vychází z podobného pojetí praktik a jejich vztahu k normám, jako jej najdeme u Jaeggi, na rozdíl od ní však říká, že – za příznivých podmínek – můžeme *poznat* určité základní morální hodnoty (buď na základě svého lidství nebo na základě partikulární formy života, kterou obýváme); na jejich základě můžeme kritizovat i ty, kteří je s námi nesdílí, a prosazovat transformaci společnosti.¹²⁰ Jedná se tedy o externí kritiku v Jaeggiině smyslu. Tato tvrzení o morálních hodnotách a výrociích (jako je morální zavrženíhodnost sexismu či rasismu) však Haslanger, jak sama explicitně zmiňuje, nezdůvodňuje a nazývá je svými „východisky“ (*starting points*), či „závazky spojenými s určitým zaujetím“ (*partisan commitments*).¹²¹ Tato teorie v některých bodech souzní s Jaeggiinou kritickou teorií; pro obě hraje kritická teorie roli v praxi společenských skupin a hnutí usilujících o sociální změnu. Ovšem její tvrzení o tom, že můžeme nalézt jistá externí univerzální měřítká, na nichž lze založit společenskou kritiku, není zdůvodněno, a proto ani na tomto pojetí není možné ukázat případnou sílu a přesvědčivost externí kritiky.¹²²

Za účelem hlubšího prozkoumání možností externí kritiky a jejího zdůvodnění stručně představím Marcuseho teorii „pravých“ a „falešných“ potřeb. Jednodušším případem by se vedle toho, který jsme viděli u Haslanger, mohla jevit například kritika autoritářských států z externích, liberálních pozic, vycházejících z univerzálních lidských práv. I zde se ovšem může situace rychle zkomplikovat, neboť se obvykle více či méně snadno naleznou i domácí kritici, kteří vládnoucí režim odsuzují s poukazem na něco, co se univerzálním liberálním principům blíží či k nim – jestliže je vhodné interpretujeme – konverguje.¹²³

Zabývat se zde Marcuseho teorií se mi zdá být vhodné zaprvé proto, že Jaeggi sama na jednom místě ve své knize *Entfremdung* Marcuseho zmiňuje jako příklad kritiky, která je založena na špatných základech;¹²⁴ zadruhé mám za to, že podoba její vlastní filosofie je zčásti formovaná na základě toho, jak se Jaeggi poučila z chyb a teoretických selhání předchozí kritické teorie. A je to právě Marcuse, který současně

¹²⁰ *Critical Theory and Practice*, str. 45-47.

¹²¹ *Tamt.*, str. 8. Ačkoli to Haslanger příliš nerozvíjí, zdá se, že svou pozici pojímá jako adekvátní vyjádření základních záměrů a principů kritické teorie. Ta se podle ní liší od jiných forem teorie právě tím, že neusiluje o to, aby zaujala neutrální perspektivu, či perspektivu „abstraktní racionální bytosti“, nýbrž „začíná se závazky k jistým společenským hnutím, které zahrnují normativní přesvědčení.“ *Tamt.*, str. 11.

¹²² To, že jsme „společnější živočichové a máme tak [morální poznání umožňující] epistemické schopnosti,“ dle mého nic nevysvětluje. Srov. *Critical Theory and Practice*, str. 45.

¹²³ Srov. např. úvod a eseje čínských liberálně orientovaných intelektuálů přeložené v knize *Voices from the Chinese Century: Public Intellectual Debate from Contemporary China*. Srov. např.: „Liu Qing is (...) taking aim at cultural nationalists such as the mainland New Confucians. He notes that Western thought and institutions, despite their ‚foreign‘ origins, have become part and parcel of Chinese life since the mid-nineteenth century, to the point that any notion of ‚returning‘ to a state of ‚pure Chineseness‘ is at best fanciful.“ Cheek, Timothy, David Ownby, and Joshua A. Fogel, eds. *Voices from the Chinese Century: Public Intellectual Debate from Contemporary China*. Columbia University Press, 2020, str. 46.

¹²⁴ *Entfremdung* str. 53-54.

se svým velkým vlivem na tzv. novou levici byl předmětem ostrých kritik, s mnohými z jejichž bodů se Jaeggi implicitně či explicitně ztotožňuje.¹²⁵ Zatřetí se pak Marcuse pokouší o něco podobného, o co usiluje Jaeggi; i jeho kritickou teorii bychom mohli *avant la lettre* nazvat kritikou forem života. Nejde mu o pouhé otázky distribuce, ale o to, zda současné instituce (rodina, formy práce, soudobá demokracie atp.) umožňují nikoli pouze egalitářskou společnost, ale také – a především – dobrý život.

Od 50. let Marcuse ve svých textech intenzivně propojuje marxistickou kritickou teorií s psychoanalýzou Sigmunda Freuda. Klíčovým pojmem, který Marcuse využívá ve své analýze a kritice současné společnosti, je pojem potlačení (*repression*). Ten však pojímá jinak než Freud. Freud považuje víceméně konstantní míru potlačení za nutnou pro fungování jakékoli civilizace, neboť ontogeneticky výchozí princip slasti musí být z důvodu obecného nedostatku a omezenosti zdrojů (a s tím spjatou nutností pracovat) nahrazen jiným principem. Původně vnější omezování, které je uvaleno na uspokojování potřeb jedince, se postupně stává jeho vlastním zákonem, který Freud označuje jako princip reality.¹²⁶ Marcuse tuto koncepci v knize *Eros a civilizace* (1955) modifikuje tím, že zavádí pojem „nadbytečného potlačení“ (*surplus repression*), jež překračuje míru potlačení nutnou pro holé přežití. Na rozdíl od Freuda se Marcuse zaměřuje na zásadní odlišnosti v podobách společností napříč dějinami, kterým odpovídají různé principy reality. V kapitalistické společnosti tak najdeme „přidané kontroly mimo a nad ty, které jsou nevyhnutelné pro civilizované lidské společenství“;¹²⁷ kapitalistická společnost se ukazuje jako iracionální, neboť nadbytečně potlačuje slast, kterou Marcuse považuje za neoddělitelnou od štěstí. Marcuse zde odkrývá normativní základ pro svou kritiku nadbytečného potlačování tužeb. Tento základ představuje první bod, na němž je založena Marcuseho externí kritika. Slast, a to slast primárně smyslová, tělesná, je zde vzata jak deskriptivně jako něco, o co lidé obecně usilují, tak normativně jako univerzální měřítko emancipovanosti dané společnosti.¹²⁸

Tento hedonistický základ kritiky se ovšem dostává do obtížné pozice v knize *Jednorozměrný člověk* (1964). Zde Marcuse vychází z poznatku, že současná průmyslová společnost je „stále více s to uspokojovat potřeby individuů způsoby své vlastní organizace“ a dosahuje tak „osvobození od nedostatku, které je konkrétní substancí vši svobody“.¹²⁹ Společnost, která je schopna uspokojit všechny potřeby, jejichž nutkání v sobě lidé pociťují (a nadto generovat potřeby nové), tudíž – zdá se –

¹²⁵ Srov. např. MacIntyre, Alasdair. *Marcuse*, London: Fontana, 1970.

¹²⁶ Srov. O'Connor, Brian, „Marcuse and the Problem of Repression“, In: Peter Gordon, Espen Hammer, Axel Honneth (vyd.), *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, Abingdon: Routledge, 2020, str. 314-315.

¹²⁷ Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. New York: Vintage Books, str. 37.

¹²⁸ *Tamt.*, str. 212. Do zkoumání problému, zda je dle Marcuseho možná civilizace bez jakéhokoli potlačování, nebo zda si lze představit pouze společnost bez *nadbytečného* potlačování, se zde nebudu pouštět.

¹²⁹ Marcuse, Herbert, *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991 (dále jen: *Jednorozměrný člověk*), str. 32.

činí veškerý protest vůči sobě samé iracionálním a zbytečným. Odpor vůči společnosti, potažmo odmítání se podílet na jejím chodu se z tohoto důvodu jeví jako „neurotické a bezmocné“.¹³⁰ Marcuseho hedonistické kritérium se tudíž v této situaci zdá být bezzubé. Jakou podobu pak může společenská kritika ještě mít? O co se lze opřít?

Marcuse přichází s rozlišením falešných (*falsche*, v českém překladu knihy *Jednorozměrný člověk* „nepravých“) a pravých (*wahre*) lidských potřeb. Falešné potřeby definuje tak, že jejich existence je dána pouze tím, že v současném uspořádání plní určitou funkci; vymezuje je tedy pomocí toho, že jsou jedincům heteronomně uloženy potřebami společnosti; dále se podle něj vyznačují tím, že nevedou ke *skutečnému* štěstí, ale jen k „euforii v neštěstí“.¹³¹ Je ovšem značně nejasné, jak takovéto tvrzení doložit a Marcusemu se to dle mého nedaří.¹³² Dále není vůbec zřejmé, jak definovat potřeby pravé. Nejslibněji se jeví pokus o co možná nejvíce formální definici: pravé potřeby jsou takové, které lidé jako své vlastní autonomně rozpoznávají. To ovšem v Marcuseho podání kapitalistická společnost znemožňuje, neboť autonomie (kterou Marcuse zjevně chápe binárně – buď úplná autonomie, nebo úplná heteronomie) není lidem umožněna, a tak společenský kritik „jejich odpověď na tuto otázku [po pravosti či falešnosti potřeb] nemůže chápat jako jejich vlastní“.¹³³ Pokud však není možné, aby lidé sami rozhodovali o tom, které potřeby chápou jako své vlastní a které jako odcizené (což bychom mohli označit jako formální měřítko), a pokud ani není možné, aby kritika vycházela ze stavů nespokojenosti a frustrace základních potřeb, pak zbývá jen to, že společenský kritik (Marcuse) sám poskytne substanciální měřítko, tj. rozhodne o tom, které potřeby jsou pravé a které ne. Proč bychom se však měli domnívat, že zrovna jeho hlas zde má schopnost oprávněně rozhodovat? Proč by ho měl někdo poslouchat?¹³⁴

Jaeggi to v knize *Entfremdung* formuluje tak, že se sice oproti slabším formám kritiky (jakou bude představovat kritika interní) u Marcuseho externí kritiky otvírá možnost, jak ukázat, že vše není v pořádku, ani když jsou jedinci podle svých vlastních vyjádření

¹³⁰ *Tamt.*, str. 37. Samotný pojem odcizení je tak dle Marcuseho produktivitou a výkonností průmyslové civilizace zproblematizován: „Lidé se ve svém zboží poznávají: ve svém autu, ve svém Hi-Fi přijímači, ve svých několikapodlažních bytech, ve svých kuchyňských přístrojích nacházejí své duše.“ *Tamtéž*.

¹³¹ Marcuse uvádí konkrétní příklady této euforie v neštěstí: „Do této kategorie patří většina převládajících nepravých potřeb, jako například uvolňovat se v souhlasu s reklamou, těšit se, oddávat se tomu, co druzí, konzumovat, nenávidět a milovat to, co milují a nenávidí druzí.“ *Tamt.*, str. 34. Marcuseho hermeneutika podezření se zde ve svém všeobjímajícím záběru – a ve svých pozitivních cílech, na něž můžeme *ex negativo* usuzovat – jeví až téměř jako jakýsi totalitarismus autentické slasti.

¹³² Částečně by otázku pravého štěstí měla vyložit jeho teorie „dobré“ sublimace, sublimace sexuální energie do erotizovaných vztahů s vnějším světem, do umění atp.

¹³³ *Tamt.*, str. 35.

¹³⁴ Ač s odlišnými záměry, ovšem ve struktuře své externí kritiky analogickým příkladem by mohl být Søren Kierkegaard, jenž ve spisu *Nemoc k smrti* pojednává o tom, že se u lidí objevuje mnoho forem zoufalství, aniž by si toho byli dotyční vědomi. Tato koncepce opět předpokládá určité substanciální určení lidského dobra, jímž je jistý vztah k transcenci, „osamělé stání tváří v tvář Bohu“. Na základě této koncepce pak lze mluvit o nevědomém zoufalství, o zoufalství, které nepředpokládá, že se vždy bude projevovat na „povrchu“. „Většina lidí si své duchovní určení neuvědomuje, a z toho plyne všechna takzvaná pohoda a spokojenost s životem atd.; tohle je právě zoufalství.“ Kierkegaard, Søren Aabye, *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, str. 135.

se současným stavem spokojení. Zprvce se tím však společenská kritika sama snadno stává imunní vůči kritice, zadruhé pak není jasné, na jakých objektivních kritériích kritiku založit (když se subjektivní vnímání jedinců ukázalo jako nesměrodatné).¹³⁵ Marcuse by Jaeggi mohl odpovědět odvoláním se na svou psychoanalytickou teorii pudů, která má umožnit rozlišit mezi represivní desublimací a „dobrou“ sublimací.¹³⁶ Ovšem tento pokus o založení kritiky v antropologii vycházející z psychoanalýzy podléhá obdobným námitkám, které Jaeggi směřuje vůči všem pokusům, jež chtějí založit kritiku na domnělé lidské přirozenosti. Marcuse se sice vyhýbá trivialitě požadavků, které vyplývají ze základních biologických pravd o člověku (potřeba potravy, přístřeší atp.), ovšem tím, že je jeho teorie specifitější, vystavuje se snáze empirickým námitkám vůči sobě samé.¹³⁷ Nadto takovéto zdůvodnění protirečí samotným Marcusem proklamované dějinnosti lidské přirozenosti a lidských potřeb. Marcuse totiž trvá na historické povaze lidských potřeb. Jak poukazuje Robert Pippin, Marcuse svou teorii nezakládá na apriorní, esencialistické představě lidské přirozenosti,¹³⁸ nýbrž spolu s proměnami společnosti a forem nadvlády se podle něj mění i povaha potřeb a tužeb. Ovšem při zachování této radikálně historické povahy lidské existence, kterou Pippin u Marcuseho sleduje již od jeho raných spisů o Hegelovi, nemůže značně specifická a spekulativní psychoanalytická teorie hrát roli objektivního a univerzálního základu kritiky. Oba pokusy – ať už v knize *Erós a civilizace*, či v *Jednorozměrném člověku* – předložit externí a univerzální normativní měřítko kritiky tak podle mého selhávají a na Marcuseho neúspěchu se – jak ještě jasněji vyplyne při srovnání s interní a imanentní kritikou – ukazují i obecné nedostatky externí kritiky jako takové.

4.2. Interní kritika

Interní kritika na rozdíl od externí nachází svá kritéria pro posuzování praktik a institucí v nich samotných (podobně jako imanentní kritika, ovšem, jak ještě uvidíme, odlišným způsobem). To znamená, že bere vážně způsob, kterým si účastníci těchto praktik a institucí rozumí, a morální normy, které k tomuto sebepojetí náleží a jimiž by se ideálně

¹³⁵ *Entfremdung*, str. 53-54. Jaeggi v návaznosti na tyto námitky ukazuje, že směr, kterým se ubírá její interpretace pojmu odcizení, lze označit jako střední cestu, která se chce vyhnout jak subjektivismu a liberální zdrženlivosti, tak objektivismu a „substanciální mravnosti dobrého života“. Namísto toho bude odcizení a jeho opak chápat jako určité způsoby vedení (*Vollzug*) vlastního života a vztahování se k sobě a světu. Tamtéž, str. 58. K Jaeggiinu pojetí odcizení se vrátím v závěru.

¹³⁶ Srov. *Jednorozměrný člověk*, str. 75. „Redukce erotiky na sexuální zkušenost a ukájení“, usměrnění libida do povolených a konformistických sfér Marcuse staví proti sublimaci pudů, proti „sebepřekračování libida“, jež umožňují „více odchylek, více svobody a více odmítnutí společenských tabu.“ *Tamt.*, str. 75-76.

¹³⁷ Jak řečeno výše, Jaeggi se pojmů jako je odcizení, používané Marcusem, nechce vzdát. Jejím cílem ovšem je reinterpretovat je tak, aby byly formálnější, spjaté s fungováním vůle samotné, s tím, „jak“ chce, nikoli s tím, „co“ chce, nikoli se substanciálními obsahy chtění (jako může být již zmiňované hedonistické zaměření na smyslovou slast). Jaeggi píše: „Namísto toho, abychom se zapléтали do paradoxních zmatků spjatých s určením „pravých“ na rozdíl od neautentických a odcizených tužeb, by nám mělo jít o analýzu podob, kterých nabývá tvorba vůle, a o různé způsoby integrace tužeb.“ *Entfremdung*, str. 64.

¹³⁸ Srov. Jaeggiinu kritiku Marthy Nussbaum, Jaeggi, *tamt.*, str. 55.

měli řídit, ovšem *de facto* tak nečiní.¹³⁹ Úkolem kritika je tudíž „poukazovat na souvislosti“,¹⁴⁰ totiž na souvislosti mezi normami a praktikami, které pod normy spadají, ale neuskutečňují je (buď vůbec nebo jen částečně).

Jaeggi poukazuje na dvě silné stránky této kritiky. Zaprvé hovoří o pragmatické výhodě, kterou tato kritika oproti externí kritice má, neboť pro kritizované může být velmi obtížné se kritice vyhnout, pokud jde o normy a ideály, k nimž se sami hlásí.¹⁴¹ Nadto může kritik vystupovat jako člen daného společenství, s nímž se cítí být spjat, a může tvrdit, že mu jde o jeho prosperování či o návrat k jeho „pravému jádru“, nikoli například o jeho radikální transformaci či odstranění.¹⁴² Zadržuje Jaeggi odkazuje na důležitou systematickou přednost, totiž že při tomto postupu není nutné nijak složitě zdůvodňovat platnost měřítka kritiky, což s sebou nese značné obtíže, jak jsme viděli v minulé podkapitole. Měřítka je namísto toho vzato z existující společnosti.

S tím však vystupuje na povrch i zásadní omezenost tohoto typu kritiky. Pokud jsou totiž měřítka poskytována stávajícím uspořádáním, lze se ptát, nakolik je interní kritika vůbec kritická, tj. nakolik může skutečně proměnit ono uspořádání. V této souvislosti Jaeggi hovoří o „normativním konvencionalismu“; kritika je možná jen tehdy, pokud lze v daném společenství najít normy a ideály, které určité praxi odporují, pokud sahají dost daleko na to, aby bylo možné praxi kritizovat. To vede ke „strukturálnímu konzervativismu“ této kritiky, neboť má pouze pomoci dané společnosti „k ní samé“, obnovit původní stav tím, že zruší diskrepanci mezi normami a realitou. Zásadní změny tak v jejím rámci není možné myslet.¹⁴³ Americký politický filosof Michael Walzer, na jehož pojetí a obhajobu interní kritiky se Jaeggi mimo jiné odvolává, se na totožnou námitku, jakou vůči interní kritice vznáší Jaeggi, pokouší odpovědět. Stručně se na ni nyní zaměříme, což nám dále umožní zvýraznit specifika toho pojetí sociální kritiky, které předkládá Jaeggi.

Walzer rozlišuje tři cesty, kterými může morální filosofie postupovat a na nichž se může společenská kritika zakládat. První je cesta objevování. Ta odhaluje objektivní

¹³⁹ Srov. *KL*, str. 263. Také Albert Camus zastává toto pojetí kritiky, když píše, že „duch revolty je ve společnosti možný jenom v těch seskupeních, kde teoretická rovnost zastírá velké konkrétní nerovnosti“. Je tedy třeba, aby zde byly „správné“ formální principy („teoretická rovnost“), jimž se má společnost připodobnit. A „duch revolty“ je nadto z toho důvodu podle něj činný „pouze uvnitř naší západoevropské civilizace.“ Camus, Albert. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2007, str. 30.

¹⁴⁰ *KL*, str. 267.

¹⁴¹ Námitka vůči externí kritice se v tomto bodě protíná s námitkou, kterou v návaznosti na Hegelovu kritiku Kantovy morálky zmiňuje Honneth. Oběma kritizovaným pozicím totiž hrozí, že jejich principy nebudou skutečně motivovat ty, na něž se obrací, potažmo budou mít povahu pouhého „mělo by se“ (*Sollen*). Srov. Honneth, Axel. „Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 62, no. 5 (2014), str. 787.

¹⁴² Srov. *KL*, str. 268-269. Marcuse se naproti tomu jeví jako přísný apoštol „pravých“ potřeb a autentické slasti, jehož nemilosrdná kritika „totalitárního“ západního světa jako by měla svůj základ v nějakém mimozemském světě. Z tohoto důvodu též může místy působit až nechťeně komicky.

¹⁴³ Srov. *tamt.*, str. 273-274 Konzervativismus je ovšem právě jen strukturální, nikoli nutně politický, jak ostatně dokazuje i Walzerovo konkrétní politické působení. Přesto však podle Jaeggi to, jaký model kritiky považujeme za nejpřesvědčivější, má dopady na konkrétní kritickou politickou aktivitu. Srov. „Rejoinder“, str. 197-198.

hodnoty a imperativy, ať už prostřednictvím náboženského zjevení či skrze filosofické poznání objektivních morálních principů. Druhou cestou je cesta vynalézání. Ta se snaží stvořit nový morální svět. Distancováním se od současného morálního univerza se morální filosof pokouší zaujmout stanovisko „pohledu odnikud“ (může podle Walzera nabývat různých podob jako je „závoj nevěděni“ Johna Rawlse či ničím nepokřivená diskuse u Habermase). Walzerovými námitkami vůči těmto koncepcím se nebudu podrobně zabývat. Obecně lze říci, že Walzer má za to, že případná přesvědčivost prvních dvou cest vychází z toho, že ve skutečnosti nejsou opravdovými objevy či vynálezy, ale znovuobjevují či konstruují to, co tu již je (a jen to občas umožňují vidět jasněji, bez nánosů a zkreslení, z čehož plyne iluze jejich novosti). Tak či onak vycházejí z již existující morálky.

Walzerovou preferovanou cestou je cesta interpretace již existujících norem a ideálů. Ta je podle Walzera tou, která nejvíce odpovídá reálnému fungování morální argumentace a zdůvodňování. Neexistují totiž žádná sociální „fakta“, která by nebylo nutné vždy znovu interpretovat. I zdánlivě základní a jednoduché etické principy umožňují více způsobů výkladu a různé způsoby aplikace. Pokud vezmeme cestu interpretace jako model etického života, pak nejen poskytneme jeho adekvátní popis, ale dle Walzera budeme moci nejlépe pochopit to, jak funguje společenská kritika, jaké jsou její možnosti a jak by měla postupovat. Tuto svou cestu interpretace Walzer chápe téměř identicky jako Jaeggi interní kritiku. Morální argumentaci podle něj nejlépe pochopíme jako podnik, jenž bere za své východisko „principy, které jsou vlastní tomu, co již existuje“, ¹⁴⁴ což znamená, že vychází z již platných norem a ideálů, z existující morálky. Podle Walzera to však takto uchopené morální argumentaci neubírá na její kritičnosti vůči stávajícím poměrům.

Čím je kritika umožněna? Walzer na jednu stranu v návaznosti na marxistické teoretiky říká, že obecná činnost „kulturní tvorby“ i interpretace a předávání základních společenských hodnot většinou slouží zájmům vládnoucích a mocných. Takto vznikající ideologie však na druhou stranu vždy musí usilovat o univerzalitu, o to, aby byla co možná přesvědčivá i pro ovládané vrstvy. ¹⁴⁵ To generuje určitý „přebytek“ či „přesah“. Ten umožňuje vzít tyto předávané a znovu potvrzované či reinterpretované hodnoty a ideály vážně a poměřovat jimi současnou skutečnost. ¹⁴⁶ Praxe vládnoucích i celé společnosti se pak dle Walzera zpravidla ukáže jako těmto měřítkům nedostačující. Walzer zdůrazňuje, že morálku nesmíme pojímat funkcionalisticky, jako by jen udržovala status quo. ¹⁴⁷ Principy, na které se kritik může odvolávat, jsou pak pro ty, na které se obrací, přesvědčivé, neboť „patří do téhož kolektivního soužití“, ¹⁴⁸

¹⁴⁴ Walzer, Michael. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, str. 29.

¹⁴⁵ *Tamt.*, str. 46-47.

¹⁴⁶ *Tamt.*, str. 47. Walzer tento proces ukazuje na ideálu rovnosti, který poté, co nejprve fungoval coby „bojové heslo buržoazie“ (*tamt.*, str. 49), se stal heslem proletariátu, který namítal, že moderní buržoazní rovnost je jen zdánlivá, potažmo že se týká jen určitých oblastí života.

¹⁴⁷ *Tamt.*, str. 29.

¹⁴⁸ *Tamt.*, str. 54.

zároveň jsou však pro Walzera dostatečně kritické, neboť vždy stojí v jistém napětí vůči existujícím společenským praktikám a institucím.

Odpovídá tak Walzer na námitku Jaeggi, že interní kritika nemůže být nikdy příliš radikální? Jak Jaeggi sama uvádí, interní kritika walzerovského typu může požadovat i poměrně dalekosáhlé sociální reformy – jejich oprávněnost se pokusí nalézt ve způsobu, jímž jistá forma života sebe sama pojímá. Podle Jaeggi se ovšem nikdy nebude moci kriticky zaměřit na formu života jako takovou, včetně jejích norem a ideálů, jež nemusí být vždy garanty „žitelného“ života, ani na to, zda je tento „konglomerát praktik a norem“ něčím, co si žádá radikální transformaci. Takovýto projekt by ovšem Walzer považoval za stěží uskutečnitelný – a především za sám o sobě nebezpečný.¹⁴⁹ Odpovědět na otázku, zda je námitka Jaeggi vůči Walzerovi a interní kritice obecně přesvědčivá, tak bude možné až poté, co tento Jaeggiin alternativní projekt představím a proberu jeho silné a slabé stránky.¹⁵⁰

4.3 Imanentní kritika

4.3.1 Základní principy imanentní kritiky

Aniž by Jaeggi zcela odmítala model interní kritiky či popírala jeho občasnou užitečnost,¹⁵¹ předkládá jiný, podle ní lepší model kritiky: imanentní kritiku. Ta se od té interní neliší v tom, že by na rozdíl od ní nezačínala u měřítek, které jsou obsažené v kritizovaném předmětu (tj. ve formě života). Její odlišnost vychází z jiného chápání norem. Odlišnost kritické teorie, která postupuje imanentně, od té, jejíž kritika je interní, je tak založena už na úrovni sociální ontologie, tj. v odlišném chápání sociální sféry – konkrétně způsobu, kterým fungují normy. Její pojetí imanentní normativní uzpůsobenosti forem života jsem vyložil již v podkapitole 3.3. V ní bylo ukázáno, že normy nepojímá jako orientační ideály, nýbrž jako podmínky vykonávání (*Vollzugsbedingungen*) společenských praktik.¹⁵² Nechápe je jako více či méně explicitní hodnoty a ideály, ale jako něco, co je přítomno v sociální skutečnosti samotné, aniž by nutně muselo být členům společnosti jasné, že jsou to právě tyto normy, které jejich spolužití udržují. Nezáleží (jen) na tom, v co lidé věří, ale jak

¹⁴⁹ Pro Walzera je jedinou alternativou k interní kritice kritika externí, kterou připodobňuje k imperialistickému „dobytí“ cizího území (*tamt.*, str. 50), a dále píše, že je „vnější intervencí, aktem přinucení, jehož forma je sice intelektuální, ve své realizaci však může mít podobu fyzického přinucení“ (*tamt.*, str. 69.). Tento krok od externí kritiky neprovozené s domácími tradicemi k radikální a násilné transformaci dokládá na příkladu ruských bolševiků (*tamt.*, str. 67-68).

¹⁵⁰ Walzera proti Jaeggi obhajuje Solinas. Tvrdí, že interní kritik Walzerova typu pouze nepoukazuje na to, že principy a ideály určité společnosti v ní nejsou adekvátně uskutečněné, ale že též musí principy a ideály vždy znovu a nově interpretovat. Jaeggi ovšem Walzerovu cestu interpretace údajně vidí jednostranně, totiž tak, že se pouze společenská skutečnost připodobňuje ideálům a ne naopak. Solinas, Marco, „The Political Deficit of Immanent Critique. On Jaeggi's Objections to Walzer's Criticism“, *Critical Horizons* 22:2 (2021).

¹⁵¹ Srov. *KL*, str. 274. V tom se Jaeggi shoduje s Adornem, který v úvodu zmiňovaném článku píše, že *mnohdy* může kritika postupovat tak, že „konfrontuje skutečnosti s normami, na něž se ony skutečnosti odvolávají: lepším stavem by nastal již tehdy, když by [skutečnost] byla poslušna normám.“ Mnohdy tak postupovat může, ovšem někdy to nestačí. *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2*, str. 792.

¹⁵² *KL*, str. 277.

jednají a jaké normy jsou pro jejich jednání konstitutivní. Kritika se tudíž nemusí odvíjet od nahodilé skutečnosti, zda někdo navenek zastává určitý žádoucí ideál či hodnotu, ale je zakotvena v normách, které utvářejí určitou praxi a není možné je hodit přes palubu, aniž by zanikla samotná praxe.¹⁵³

Imanentní kritika poukazuje na určitou normu či princip, které – coby uskutečněné – mají účinky, jež se proti normě, potažmo principu samotnému obrací; jindy to Jaeggi formuluje tak, že forma života obsahuje dva rozporné principy, ovšem bez žádného z nich se nemůže obejít. Imanentní kritika jinými slovy ukazuje, že v kritizovaném se nacházejí v sobě rozporná měřítká, jež není možné uskutečnit nikoli z nahodilých, vnějších příčin, nýbrž kvůli povaze formy života samotné. Rozpor, který tato kritika konstatuje, proto netkví v napětí mezi praxí a normou, mezi jednáním a přesvědčením.¹⁵⁴ Souvislost mezi dvěma aspekty či prvky určité formy života musí imanentní kritička teprve ustavit (*herstellen*), a to i pomocí sociálně-teoretických analytických nástrojů. Jsou-li tyto prvky v nesouladu, může kritička následně hovořit o „rozporu“, který se projevuje jako napětí v rámci příslušné životní formy. Toto napětí pak – jak Jaeggi tvrdí v návaznosti na analýzu Hegelovy metody ve *Fenomenologii ducha* – vede příslušnou formu života k překonání sebe sama.¹⁵⁵

Imanentní kritika je orientována negativisticky; vychází z „momentů krize, jež jsou určité společenské formaci vlastní“,¹⁵⁶ nikoli z pozitivních, alespoň v určitém smyslu platných norem, které pouze nejsou (plně) uskutečněny. Možnost takovéto interní kritiky forem života není nijak problematická a – přinejmenším z teoretického hlediska – ani zvlášť zajímavá. Tvrzení, že formy života se proměňují na základě toho, že se snaží dostat svým principům a ideálům, není obtížné obhájit; možnost kritiky forem života jakožto forem života tím ovšem ještě není nikterak vysvětlena.¹⁵⁷ Projekt kritiky forem života se namísto toho ptá po možnosti kritiky překračující kontext či vnitřní perspektivu dané formy života (aniž by ovšem tato kritika byla externí, prováděná jakoby odnikud).¹⁵⁸ A to je možné právě tehdy, když kritika – na rozdíl od té interní – v souboru praktik, které tvoří formu života, neodhaluje diskrepanci mezi normami a praktikami, nýbrž rozpor.¹⁵⁹

¹⁵³ To platí například podle Jaeggi pro formální svobodu a rovnost, jež jsou konstitutivní pro fungování kapitalistické společnosti. Ta jim však není schopná dostat; *nemůže* jim odpovídat. Srov. „Rejoinder“, str. 199.

¹⁵⁴ *KL*, str. 286.

¹⁵⁵ Srov. *tamt.*, str. 281-3. K tomuto motivu, který Jaeggi blíže rozebírá v souvislosti s analýzou společenských transformací, se vrátím v podkapitole 5.3.

¹⁵⁶ „Rejoinder“, str. 199.

¹⁵⁷ „Kritik by byl nanejvýš v pozici, v níž by nás mohl vyzývat k tomu, abychom byli věrní svým normativním závazkům, nemohl by ale zpochybňovat tyto závazky samotné.“ Novakovic, Andreja. „Critique of Forms of Life, by Rahel Jaeggi, trans. Ciaran Cronin.“ *Mind*, 129 (2020), str. 5.

¹⁵⁸ Srov. „Towards an Immanent Critique“, str. 27 a „Rejoinder“, str. 199-200. Jak je takovéto transcendování kontextu možné, půjde objasnit až poté, co se zaměříme na formy života jako procesy řešení problémů.

¹⁵⁹ „Rejoinder“, str. 199.

4.3.2 Imanentní rozpory a jejich příklady

Mezi příklady imanentní kritiky, které Jaeggi uvádí, zaujímají privilegované místo Hegelova analýza „občanské společnosti“ a Marxova nauka o rozporu mezi občanskými a sociálními právy. Jaeggi se domnívá, že oba myslitelé přesvědčivě ukazují, že dva „neslučitelné nároky“¹⁶⁰ či principy (závislost a nezávislost, potažmo formální rovnost a sociální nerovnost) jsou pro fungování dané společenské formace nutné, zároveň však ze systematických, nikoli nahodilých důvodů plodí rozpory.¹⁶¹ Tyto rozpory proto také není možné v rámci dané formace překonat a problémy vyřešit, čímž se imanentní kritika liší od kritiky interní, jejíhož cíle, totiž naplnění nároků a překonání rozporů, má být dosaženo právě v rámci dané společnosti.¹⁶²

Ukažme si na příkladu etiky autenticity v pojetí Charlese Taylora, co tato imanentní rozpornost určité normy znamená.¹⁶³ První formou rozporu se sebou samým, do něhož ideál autenticity a sebeuskutečnění upadá, je podle Taylora stav, v němž existuje snaha uskutečnit tento ideál v opozici vůči „požadavkům společnosti a přírody“ a při vyloučení „dějin a vazeb solidarity“.¹⁶⁴ Tak jsou popřeny podmínky, za nichž může být autentická volba významuplná. Ta totiž dle Taylora předpokládá jistý na jedinci nezávislý „horizont smyslu, díky němuž jsou některé věci hodnotné, jiné méně a další nemají žádnou hodnotu“.¹⁶⁵ To znamená, že již před jedincovou volbou musí existovat jistá hierarchie hodnotnosti předmětů volby, něco, co transcenduje jeho samého, jinak by samotná jeho volba mezi různými obsahy neměla žádný smysl. Autenticita ovšem (ve své „narcistické“ podobě) jako ideál sebeuskutečnění, který je vázaný na atomizované individuum, jež světu zdánlivě teprve smysl propůjčuje, vede k určitému druhu nihilismu, či přinejmenším ke zploštění života, protože „ničím předpoklad, za něhož může být ideál uskutečněn“.¹⁶⁶

Druhou formou rozporu, do něhož etika autenticity upadá, je prosazování seberealizace na úkor „požadavků na naše vazby s druhými“¹⁶⁷. Taylor je přesvědčen o tom, že lidský život se vyznačuje „dialogickým charakterem“.¹⁶⁸ To znamená, že lidmi, bytostmi schopnými rozumět sobě samým a svobodně jednat, se stáváme jedině na základě toho,

¹⁶⁰ Jaeggi, Rahel, „Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory“, In: Bargu, Bargu and Bottici, Chiara (vyd.). *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*. (Cham: Palgrave Macmillan, 2017) (dále jen: „Crisis, Contradiction“), str. 214.

¹⁶¹ Srov. *KL*, str. 284-5. Tyto „nároky jsou se sebou navzájem spojeny – a to je právě to, co vytváří imanentní systematickou povahu konfliktu [mezi nároky].“ *Tamt.*, str. 214-215.

¹⁶² *Tamt.*, str. 287.

¹⁶³ Nebudu ji ovšem zaprvé chápat jako pouhý ideál, jak občas Taylor činí. Zároveň při rekonstrukci Taylorovy kritiky budu zadržet k rozporům, na které Taylor poukazuje, aniž bych dával stejný prostor jeho (opatrné) obhajobě této normy.

¹⁶⁴ Taylor, Charles. *Etika autenticity*. Praha: Filosofia, 2001 (dále jen: *Etika autenticity*), str. 43.

¹⁶⁵ *Tamt.*, str. 41.

¹⁶⁶ *Tamt.*, str. 43. Podobně Jaeggi letmo poukazuje na rozpor mezi dvěma normami, které v mnoha moderních pracovních prostředích platí zároveň a vytvářejí specifický *double bind*: imperativ „Uskutečňuj sám sebe!“ či „Buď kreativní!“ tak podle ní často existuje v represivních pracovních poměrech, v nichž zároveň existuje tlak na přizpůsobení se. Oba imperativy působí zároveň (jsou pro práci v „kreativním sektoru“ konstitutivní) a protirečí si. *KL*, str. 379.

¹⁶⁷ *Tamt.*, str. 39.

¹⁶⁸ *Tamt.*, str. 36.

že si osvojujeme různé „jazyky“ (tj. výrazové prostředky), do nichž nás uvádějí druzí. Dialogičnost se ovšem neomezuje na genezi jednotlivce, přetrvává po celý život, neboť svou vlastní identitu neustále „vyjednáváme“ a dohadujeme se o ní s druhými a jen oni nám mohou pomoci porozumět sobě samým i všem dobrům, na nichž se můžeme podílet.¹⁶⁹ Ideál autenticity však, píše Taylor, vede k představě, že je možné, aby identita byla utvářena vnitřně, nezávisle na ostatních, monologicky. K tomu dochází tehdy, když je vztah k druhé osobě či společenství pojímán čistě instrumentálně, což znamená, že primární je osobní sebeuskutečnění každého z partnerů či členů skupiny a jejich vztah hraje druhotnou roli a jeho trvání je podmíněné – odvíjí se od toho, zda slouží účelům jednotlivých partnerů.¹⁷⁰ Řada „periodických a v zásadě dočasných vztahů“ nevede k odhalování a rozvíjení své identity, nýbrž představuje leda „druh zábavy“.¹⁷¹ Proto i takto pojímaný ideál autenticity „představuje způsob jednání, který maří naše vlastní záměry“¹⁷² – jedná se tedy o tentýž druh rozporu, který Jaeggi v souvislosti s imanentní kritikou vyzdvihuje a ukazuje kupříkladu na Marxově analýze formální svobody a rovnosti v kapitalistických společnostech.¹⁷³

4.3.3 Sandelova *Tyranie zásluh*: kritika nikoli jen praxe, ale i samotného principu

Z imanentní rozpornosti norem pak plynou další rysy imanentní kritiky. Ta necílí na to, aby se skutečnost připodobnila normám, nýbrž normy samotné se v procesu kritiky a v průběhu řešení krize, do níž se forma života dostala, proměňují. Měřítka svobody a rovnosti se tak například musí změnit a nabýt jiné, obsáhlejší podoby (např. podoby „pozitivní svobody“, respektive „materiální“ rovnosti).¹⁷⁴ Kritika v tomto pojetí není rekonstruktivní, obrácená zpět, k obnově stavu, v němž realita odpovídá normě, nýbrž usiluje o transformaci jak reality (praktik, z nichž forma života sestává), tak normy.¹⁷⁵ To také znamená, že imanentní kritika není statická, nýbrž dynamická v tom smyslu, že působí jako katalyzátor procesu učení a zkušenosti, jenž nastává během pokusů o řešení krize, do níž se forma života kvůli svým vnitřním rozporům dostala. Během tohoto procesu dospívá forma života skrze určitou negaci předchozího stavu k nové

¹⁶⁹ *Tamt.*, str. 38.

¹⁷⁰ *Srov. tamt.*, str. 45.

¹⁷¹ *Tamt.*, str. 54. Tlak na autenticitu může též působit konformní chování; každý se má stát sebou a tento požadavek a jednání podle Taylora paradoxně všechny zestejňuje.

¹⁷² *Tamt.*, str. 54.

¹⁷³ V jiných pasážích se ovšem Taylor vyjadřuje odlišně a hovoří o tom, že ideál autenticity je pouze ve velké části soudobé kultury deformován, nesprávně pochopen a realizován; na těchto místech se zdá, že jde spíše o walzerovský rozpor mezi ideálem a praxí. *Etika autenticity*, str. 56. Viz např.: „Kultura narcismu žije podle ideálu, za nímž systematicky zaostává.“ *Srov. též Anderson, Joel, „The Persistence of Authenticity“.* *Philosophy and Social Criticism* 21 (1995), str. 106, kde autor chápe Taylorovu kritiku coby „appealing to commitments that are already held by one’s interlocutor“, jinými slovy coby určitý „retrieval“, jisté obnovení či znovuzískání.

¹⁷⁴ *KL*, str. 294. Ideál autenticity se pak podle Taylora musí proměnit tím, že společenští aktéři opustí atomistické chápání sebe sama a propojí autenticitu s dialogickým pojetím existence.

¹⁷⁵ *Srov. „Rejoinder“*, str. 199.

pozici.¹⁷⁶ Imanentní kritika tak oproti interní může cílit na transformaci celé formy života, a to jak jejích praktik, tak jejích norem.

V politicko-společenském kontextu si tento proces a požadavek na proměnu nikoli jen reality, nýbrž i normy, můžeme krátce přiblížit pomocí kritiky meritokracie Michaela Sandela, kterou předkládá v knize *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?*. Sandel poukazuje na to, že jak konzervativci, tak liberálové se vposled shodnou na tom, že meritokratické uspořádání společnosti, v němž jsou role rozdělovány podle zásluh, je tím správným uspořádáním. Jedni sice mohou kritizovat různé formy kvót či „pozitivní diskriminace“ (*affirmative action*), druzí přílišnou roli peněz při rozličných výběrových a přijímacích řízeních, ovšem normou, na kterou se ve své kritice odvolávají, je shodně „každému podle jeho zásluh“ (a ne např. podle urozeného, případně etnického původu, či podle míry bohatství).¹⁷⁷ Způsob, kterým je alokováno bohatství, moc, úcta a další statky, by měl být založen na zásluhovosti. Meritokracie spočívá na morálním tvrzení, že jsou-li startovní pozice jednotlivců stejné, pak si ti, kteří se dostali na nejlepší společenské pozice, své postavení zaslouží.

Sandel ovšem tvrdí, že hlavní problém nespočívá v tom, že by se meritokratický ideál v sociální skutečnosti nedostatečně uplatňoval, nýbrž v tom, že je sám v sobě rozporný a ve společnosti působí zhoubně. Podobně jako v Jaeggiině modelu immanentní kritiky, ani Sandel necílí na připodobnění praxe určité normě či ideálu. „Problém meritokracie nespočívá jen v tom, že praxe zaostává za ideálem. (...) Je nepravděpodobné, že by – byť dokonalá – meritokracie byla uspokojivá, ať už z morální či z politického hlediska.“¹⁷⁸ V čem tkví její neuspokojivost?

První Sandelův protiargument bere vážně základní meritokratickou normu, že si zasloužíme mít jen takové postavení a výhody či nevýhody, jež tkví na „faktorech mimo naši kontrolu“,¹⁷⁹ tj. jež si zasloužíme. Představuje ovšem „talent“ něco takového? Zdá se spíše, že závisí na „genetické loterii“, na námi neovlivnitelné skutečnosti, s jakými schopnostmi a talenty se narodíme.¹⁸⁰ Ovšem ani „úsilí“ či tvrdá práce, které by snad mohly představovat to, co máme na rozdíl od talentu plně pod svou kontrolou, nejsou naším dílem, nýbrž odvíjejí se od rodinného zázemí, výchovy a sociálního prostředí.¹⁸¹ Lze tedy konstatovat, že se Sandel ve své morální kritice meritokracie neodvolává na žádné externí principy, nýbrž jen do důsledků domýšlí principy samotné meritokratické koncepce.

Druhá námitka proti meritokracii vychází z jejího působení na sféru politiky. Meritokracie s sebou totiž nese „politiku ponížení“ (*politics of humiliation*); podněcuje

¹⁷⁶ O procesu řešení problémů, s tím spojeného učení na úrovni forem života a pojmu „určité negace“ budu podrobněji pojednávat v 5. kapitole.

¹⁷⁷ Srov. Sandel, Michael J. *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?*. London: Allen Lane, imprint of Penguin Books, 2020 (dále jen: *Tyranny of Merit*), str. 17.

¹⁷⁸ *Tamt.*, str. 28.

¹⁷⁹ *Tamt.*

¹⁸⁰ *Tamt.*, str. 118, 143.

¹⁸¹ *Tamt.*, str. 124.

resentiment na straně poražených a vyvolává pýchu na straně vítězů.¹⁸² Dezintegruje společnost a znemožňuje politiku zaměřenou na společné dobro (*common good*).¹⁸³ Sandel se ve své analýze působení důsledků meritokracie odkazuje na různé společenské problémy, neduhy a krize, které v desátých letech 21. století pozoruje;¹⁸⁴ čelné místo v jeho analýze představuje vzestup nacionalistických a populistických hnutí napříč Evropou a USA. „Nástup brexitu a Trumpa a vzestup ultranacionalistických a antiimigračních politických stran v Evropě ohlašují selhání [meritokratického] projektu.“¹⁸⁵ Tyto události by bylo možné vysvětlit – v souladu s běžným liberálním pojetím – jako důsledek (stále ještě) neúplně uskutečněného ideálu rovných příležitostí a přílišné nerovnosti (ta je dle liberálních teoretiků ospravedlnitelná jen natolik, nakolik pomáhá i těm, kteří na tom jsou nejhůře).¹⁸⁶ Avšak lepším způsobem, jak populistický zpětný úder interpretovat, podle Sandela představuje poukaz na samotné působení meritokracie; ta vede k namyšlenosti a aroganci elit, jež se projevují v jejich postoji k vlastnímu úspěchu. Členové elity, pohánění všeobecným mluvením o rovných šancích, který každý má a může tak dosáhnout toho, na co mu jeho schopnosti a síly stačí, totiž pojmají sebe sama jako někoho, kdo si svůj úspěch zaslouží. Právě to podle Sandela vede k politice ponížení; neboť rubem tohoto sebepojetí je, že se těm, kteří zastávají nízká místa ve společenském žebříčku a špatně placená zaměstnání, nedostává uznání. Jsou vedeni k tomu, aby se chápali tak, že si za své postavení mohou sami, což má negativní důsledky pro jejich vnímání sebe sama a vposled plodí resentiment vůči elitám a expertům všeho druhu.

¹⁸² *Tamt.*, str. 128.

¹⁸³ *Tamt.*, str. 194-5. Toto by mohl být bod, v němž se Sandel odvolává na cosi, co se jeví jako externí měřítko. Opravdu se v souvislosti s politikou „společného dobra“ Sandel obrací proti liberální neutralitě (viz podkapitola 2.3.2) která reaguje na stav naší společnosti, v němž se to „hemží neshodami“ (*tamt.*, str. 197). Sandel hovoří o tom, že jeho koncepce společného dobra a kontributivní spravedlnosti není „neutrální ohledně lidského prosperování (*human flourishing*) či nejlepšího druhu života“. Ovšem i tato Sandelova koncepce, v knize jen naznačená, se zdá být značně formální či procesuální, neboť explicitně neříká, které způsoby žití jsou nejlepší, nýbrž odkazuje jen na nutnost vést o tom veřejnou debatu: úkolem je „deliberativně a demokraticky reflektovat, co platí jako vpravdě hodnotný příspěvek ke společnému dobru a kde trh ve svém ohodnocení selhává“ (*tamt.*, str. 199-200). Nelze však ani očekávat, že by kdy mohla panovat celospolečenská shoda na tom, co toto společné dobro představuje. Podobnou pozici hájí Jaeggi pod hlavičkou „experimentálního pluralismu“, k němuž se dostanu v závěru.

¹⁸⁴ To je v souladu s Jaeggiinou tezí, že skutečnost, že se určitá forma života nachází v různými způsoby se projevující a pociťované krizi, je podnětem pro kritickou intervenci sociálního kritika, který může krizi jednak pomoci pojmenovat a pochopit, jednak může pomáhat při jejím překonávání a při transformaci *statu quo*. *KL*, str. 306.

¹⁸⁵ *Tyranny of Merit*, str. 199. Symptomy krize Sandel nachází v mnoha oblastech, zejména ovšem ve sféře práce a vysokoškolského vzdělávání. K příznakům selhání meritokracie patří např. rostoucí počet „smrtí zoufalstvím“ u příslušníků pracující třídy bez vysokoškolského titulu, tj. úmrtí zapříčiněných užíváním drog, alkoholu nebo sebevraždou (od r. 1990 počet těchto úmrtí v USA vzrostl o 25 % u lidí středního věku bez VŠ titulu, naproti tomu u lidí s VŠ titulem poklesl o 40 %). Tento a další znaky krize (jako už zmíněná nespokojenost projevující se v nárůstu nacionalistického populismu) podle Sandela nekorelují (pouze) s nárůstem ekonomické nerovnosti, ale také – a především – se snižujícím se uznáním pro méně kvalifikované druhy práce. Srov. *tamt.*, str. 186-188.

¹⁸⁶ *Tamt.*, str. 137.

V Sandelově knize *The Tyranny of Merit* tak můžeme vidět ilustraci toho, jak funguje kritika zaměřená na imanentní rozpory skryté ve formě života. Poukazem na rozpory, do nichž společnosti vede meritokratický princip, Sandel vyzývá k opuštění samotného principu (či alespoň jeho absolutní prioritizace). K jeho pozitivním návrhům, jež se týkají toho, co by mohlo meritokratický princip nahradit, se krátce vztáhnou později v 5. kapitole. Obecně lze ovšem říci, že poukaz na rozporuplnost samotné základní normy, jež je konstitutivní pro určitý soubor praktik, znamená, že imanentní kritika nenavazuje na rozdíl od interní kritiky na výchozí praktiky a principy, které forma života obsahuje, pozitivně, nýbrž postupuje „negativisticky“ vycházejíc z rozporů a krizí a hledá potenciály ve formě života samé, které by mohly poukázat k nové, lepší pozici. Imanentní kritika tak oproti interní kritice a jejímu výše zmíněnému „strukturálnímu konzervativismu“ může cílit na transformaci celé formy života, a to jak jejích praktik,

5. Kritérium pro kritiku forem života: pokrok coby proces učení

Jaeggi ukázala, že imanentní kritika se zaměřuje na rozpory v rámci určité formy života; že tyto rozpory vyplývají z působení norem a principů, které jsou pro určitou formu života konstitutivní (a že tudíž není ani nutné, aby se k nim někdo explicitně hlásil); a že cílí na celkovou proměnu jak praktik, tak norem. Avšak i pokud toto Jaeggi přesvědčivě zdůvodnila, otázka po možnosti společenské kritiky ještě není uspokojivě zodpovězena. Důvody můžeme zrekonstruovat pomocí dvou otázek či problémů, které zatím nejsou vyřešeny.

(1) Problém možnosti změny k lepšímu. Dejme tomu, že společenská kritika odhalila určitý rozpor; pokud však neexistuje pádný důvod pro naději, že kritika může přispět ke změně k lepšímu, že může existovat proces vedoucí k radikálně odlišnému a lepšímu společenskému stavu (jehož může být kritická teoretická aktivita součástí) a že nadto lze více či méně oprávněně očekávat, že změna bude pochopitelná a bude ji možné z perspektivy jednotlivce sledovat a označit jako dobrou (což např. u Sorela, jak jsme viděli, možné nebylo) – pokud toto konstatovat možné není, pak ztrácí projekt imanentní kritiky svou smysluplnost.¹⁸⁷ Tyto předpoklady imanentní kritiky je třeba teprve vyložit. Na základě toho bude též možné odpovědět na Walzerovu námitku, podle níž radikální transformace, o níž usiluje imanentní kritika, není možná, a i kdyby snad byla, tak není žádoucí. Způsobu, jakým Jaeggi tento problém řeší, se budu věnovat v této kapitole.

(2) Problém kritéria pro hodnocení forem života. Formy života dle Jaeggi nevyhnutelně procházejí proměnami, řešení starých rozporů či problémů nutně po nějaké době vytváří problémy nové, na něž je opět třeba nějakým způsobem reagovat, měnit instituce, společenská pravidla atp. Vezmeme-li toto v potaz, pak se zdá, že imanentní rozpornost, problematičnost určité formy života ještě neimplikuje, že je tato forma horší a více zasluhující kritiky než jiné, neboť do rozporů čas od času upadají všechny. Jak ovšem za tohoto předpokladu nalézt kritérium, podle něhož by šlo formy života hodnotit jako lepší a horší?

5.1 Formy života jako instance řešení problémů a správný předmět kritiky forem života

Aby bylo možné zodpovědět na tyto otázky, je třeba přejít od Jaeggiiny koncepce imanentní kritiky k jejímu pojetí forem života jako instancí řešení problémů a k její teorii společenské změny, potažmo pokroku. Ta vychází ze způsobu, kterým chápe formy života jako celek a jejich působení. Abychom mohli porozumět její koncepci,

¹⁸⁷ Všimněme si, že tento problém je specifický pro imanentní pojetí kritiky. Pro interní kritiku se tento problém neklade, neboť zde stačí ukázat, že je možné, aby se daná forma života připodobnila či navrátila ke svým normativním principům.

zaměříme se nejprve krátce na pojem problému. To nám dále umožní důkladněji objasnit, proč dosavadní výklad ještě neposkytuje měřítko pro kritiku forem života.

5.1.1 Co jsou to problémy?

Nejen jednotlivé praktiky podle Jaeggi mají – jak jsme viděli v podkapitole 3.2 – teleologickou povahu –, nýbrž i samotné formy života „jsou k něčemu“, mají určitý účel. Jsou totiž „instancemi řešení problémů“.¹⁸⁸ Určitá forma rodiny například řeší problémy, jež v dané době před touto institucí stojí, jistá podoba hospodářského uspořádání zase reaguje na požadavky a obtíže spojené se svou dobou. To však neznamená, že by formy života představovaly pouhý prostředek k jim vnějšímu cíli. „Nakolik jsou tím, čím jsou, manifestují se v nich řešení problémů“.¹⁸⁹ Jakou povahu mají problémy, jejichž řešení je úkolem forem života?

Problémy jsou zaprvé podle Jaeggi vždy již kulturně, společensky určené, vycházejí z vždy již určitým způsobem interpretované dějinné situace; neexistuje nic jako nezprostředkované univerzální základní lidské problémy. Zadruhé v jejich vzniku hraje vždy roli normativita, neboť formy života nezajišťují holé přežití, nýbrž vždy nějak uzpůsobený „dobrý život“ (srov. výklad o inherentní normativitě praktik a forem života v podkapitole 3.3). Problematicnost formy života proto netkví v tom, že by jednoduše „nefungovala“, nýbrž – jak plyne z výkladu imanentních rozporů ve 4. kapitole – problém je spjat s jistými imanentními etickými nároky a standardy, jež jsou formě života vlastní a na něž pak navazuje potenciální kritika.¹⁹⁰

Přibližme si tento teoretický rámec na příkladu kapitoly z knihy *Milníky moderních českých dějin: krize konsenzu a legitimacy v letech 1848-1989* historiků Matěje Spurného a Jakuba Rákosníka s názvem *1945: Rekonstrukce státu a společnosti na pilířích nacionalismu a socialismu*, která odkrývá, jak vnímání problému určité společnosti a její krize závisí na normativních očekávání členů společnosti. Byla to podle autorů zkušenost mimo jiné „zkušenost hospodářské krize a války, zkušenost bídy, nejistoty, fyzického násilí a dlouhodobě působícího strachu o holou existenci“,¹⁹¹ co v Československu přispělo k odvržení „projektu společenského uspořádání na principech klasického liberalismu.“¹⁹² Problémy tehdejší společnosti ovšem nebyly

¹⁸⁸ *KL*, str. 200-201. Zde opět narážíme na to, že jen takto – teleologicky – pochopené formy života umožňují kritiku; nejsou podložitelné, skrze něž není možné kopat, tj. kriticky se dotazovat na jejich základy, nýbrž coby instance řešení problémů mohou být i co do svých základů (základních praktik a norem) více či méně zdařilé či úspěšné. Proto mohou být předmětem racionální kritiky. Srov. podkapitoly 2.3.3 a 3.3.

¹⁸⁹ *Tamt.*, str. 200. Jaeggi tvrdí, že instrumentální pojetí forem života je chybné, neboť zaměňuje pojmový vztah za kauzální: „řešit problémy [*Problemlösung zu sein*] je to, co znamená být formou života,“ a nikoli její úkol. Podobně jako člověk potřebuje mít určité vlastnosti, aby byl dobrým zahradníkem, ony vlastnosti ovšem nestojí s ideálem v kauzálním, ale pojmovém vztahu. Nejsou – na rozdíl od rýče, kterým můžu rozrýt půdu – prostředkem k vnějšímu účelu. Srov. *tamt.*, str. 207-208.

¹⁹⁰ *Tamt.*, str. 205. U rozporuplné formy života nelze hovořit jednoduše o tom, že „nefunguje, nýbrž jedná se o normativní nefungování“. Jaeggi, Rahel, „Repliken auf Özmen, Zehnpfennig und Siep“, *Philosophisches Jahrbuch*, 126, no.1, (2019) (dále jen: Repliken), str. 85.

¹⁹¹ Rákosník, Jakub, Matěj Spurný a Jiří Štaif. *Milníky moderních českých dějin: krize konsenzu a legitimacy v letech 1848-1989*. Praha: Argo, 2018 (dále jen: *Milníky*), str. 167.

¹⁹² *Tamt.*, str. 167.

interpretovány tak, že by tkvěly (jen) v materiální rovině, nýbrž byly chápány tak, že jsou spjaté s imanentní rozporností liberálního individualismu. To vedlo k „široce sdílené ochotě upřednostnit kolektivisticky formulované dobro.“¹⁹³ Změněná normativní očekávání ohledně lidského štěstí pak teprve vedla ke „kulminaci krize, kdy se proměna myšlení a kolektivní sebereflexe s plnou silou začala vtiskávat do podoby politické praxe, ekonomického života a uspořádání společnosti.“¹⁹⁴ Zde vyvstává zřetelně najevo, že stabilita společenského uspořádání není něco, co závisí na „pouhé“ zdařilosti materiálního fungování, nýbrž je spoluurčena principy a normami, jež jsou praxi inherentní a jimiž členové společnosti kvalitu fungování poměřují.

Zásadní otázkou pro Jaeggiin projekt je, zda příslušné problémy mají spíše povahu z vnější přicházejících překážek, nebo se jedná o imanentní rozpory. Jaeggi se v tomto sporu staví na stranu Hegela, jakkoli se do její vlastní koncepce promítají i prvky z teorií Johna Deweyho a Alasdaira MacIntyry. V souladu s výše rozvedenou koncepcí imanentní kritiky Jaeggi tvrdí, že problémy, které jsou pro kritiku forem života relevantní, jsou problémy, které vzcházejí z formy života samotné (např. problém nutně vznikající „lůzy“ v rámci občanské společnosti dle Hegela),¹⁹⁵ tj. z realizace jejích vlastních principů, což vede k (imanentním) rozporům.¹⁹⁶ Tyto rozpory rozkolísávají formy života jako takové, zatímco externí překážky a hrozby (např. sucho), které zdůrazňují Dewey a MacIntyre, nejsou pro kritiku forem života jakožto forem života tak podstatné; nedostatečnost formy života totiž ukazují jen tehdy, pokud je něco v nepořádku s formou života samotnou, jen tehdy ji může nastalé sucho rozkolísat či zničit.¹⁹⁷ Jedná se o problémy „druhého řádu“, jež poukazují na neschopnost formy života na problémy prvního řádu (zminěné sucho) na základě svých vlastních zdrojů reagovat (odhalí tak třeba neplodnost výkladového rámce používaného v dané formě života pro výklad přírodních katastrof).¹⁹⁸

Rozpory jsou nadto reflexivní povahy, nejedná se o pouhé faktické konflikty (různých praktik), nýbrž o rozpory mezi účely, normami, či nároky na platnosti.¹⁹⁹ Ježto však jsou normy spjaté s fungováním praktik samotných, nelze říci, že by problémy a krize byly pouze subjektivní, tj. konstituované čistě ve vnímání aktérů; Jaeggi spíše zdůrazňuje jejich objektivitu, to, že jsou „vlastností společenské skutečnosti

¹⁹³ *Tamt.*, str. 206.

¹⁹⁴ *Tamt.*, str. 168.

¹⁹⁵ Särkalä a Blili-Hamelin označují vznik „lůzy“ v rámci občanské společnosti za „katastrofální selhání“ ohrožující legitimitu státu a uvádějí, že nejde zdaleka pouze o materiální nedostatek, ale o nenaplnění normativních očekávání příslušných členů společnosti, o zničující dopady na sebeúctu atp. Borhane Blili-Hamelin, Arvi Särkelä. „Adorno, Hegel, and Social Antagonisms“, In: Giladi, Paul, Ed. *Hegel and the Frankfurt School*, Routledge, 2021, str. 60.

¹⁹⁶ Srov. „Crisis, Contradiction“, str. 214.

¹⁹⁷ *KL*, str. 371-3.

¹⁹⁸ Srov. *tamt.*, str. 205 a 229.

¹⁹⁹ *Tamt.*, str. 374 a 378. To podle Jaeggi dobře ukazuje v Hegelově koncepci, v níž formu života rozkolísává nikoli samotný fakt chudoby, nýbrž „okolnost, že tento fakt není slučitelný s tím, že společnost rozumí sobě sama coby společností, v níž jednotlivec může získat svou čest a subsistenci jen v modu výdělečné práce.“ *Tamt.*, str. 374.

samotné“.²⁰⁰ Krize se objevuje tehdy, když se „praktiky a instituce stávají dysfunkčními [...], erodují, stávají se neobyvatelnými, nestabilními.“²⁰¹ Nevznikají teprve naším vztahem k praktikám a institucím. Kritická činnost se pak může zaměřit na diagnózu latentních problémů, které se nacházejí na „straně objektů“ a jež teprve umožňují otevřené, „zjevné konflikty“.²⁰²

5.1.2 Problémy a problematičnost kritéria kritiky forem života

Formy života problémy řeší (ať už jde např. o „vnější“ problém sucha, či „vnitřní“ problém nezaměstnanosti), zároveň ovšem vždy nové a nové problémy generují. Jak bylo ukázáno v kapitole 3.1, formy života se vyznačují (na rozdíl od módy) určitou stálostí, inertností. V průběhu svého trvání jsou však zároveň dle Jaeggi nevyhnutelně podněcovány k tomu, aby se měnily – a to právě v reakci na vnitřní rozpory či problémy, které vyvstávají. Formy života nutně procházejí proměnami, řešení problémů starých nevyhnutelně po nějaké době vytváří problémy nové, na něž je opět třeba jistým způsobem reagovat, měnit instituce, společenská pravidla atp. Formy života tak jsou coby „dosažená řešení problémů“ pokaždé určitými etapami; jsou dočasnými konstelacemi, jež vyvstávají v průběhu pokračujících procesů řešení problémů.²⁰³

Zde se znovu vracíme k problému s kritikou forem života (na něž poukazovala námitka (2) z úvodu této kapitoly), neboť ta se nemůže jednoduše odrazit od toho, že v rámci určité společenské formace naráží na rozpor či problém – a to ani na problém

²⁰⁰ *Tamt.*, str. 376.

²⁰¹ *Capitalism*, str. 70.

²⁰² *KL*, str. 377. Philip Kitcher Jaeggiino pojetí problémů kritizuje a obrací se proti jejímu pojetí objektivitu (problémů), objektivitu, která by měla být „uplatněna na situace nezávisle na tom, jak na ně reagují jednotlivci.“ Kitcher, Philip, *Moral Progress*. Oxford: Oxford University Press, 2021, str. 158. Problematická může být podle něj naproti tomu jen taková situace, jež se tak jeví „určitým dějinným aktérům, či je problematická pro určitou sociální konfiguraci.“ *Tamt.*, str. 158.

Je pravda, že v Jaeggiině pojetí se ne všechny problémy se musí (ihned) projevit. Rozpory mohou být skryté a nemusí nutně znamenat pro formu života (alespoň po značně dlouhou dobu) bezprostřední problém. Aby došlo ke skutečné krizi, je zapotřebí spojení – píše Jaeggi v návaznosti na Marxe – „pasivních“ i „aktivních“ elementů. Srov. „Rejoinder“, str. 214. Pasivní či objektivní strana problému nicméně musí být aktualizována. Je třeba, aby se přidal i aktivní či subjektivní prvek rozporu: sociální aktéři, kteří z latentního rozporu učiní konflikt (proto na Jaeggi nelze uplatnit námitku, jež Adornovi vyčítá přílišnou asymetrii mezi kritikem a kritizovanými – viz podkapitola 2.2.2). Srov. *KL*, str. 389. Naopak je ale zapotřebí, aby aktéři usilující o změnu *statu quo* navazovali na systémové nedostatky zakotvené ve společenské realitě: jen tak se vyhnou voluntarismu, který charakterizoval například některé ze skupin revolučního německého studentstva na konci 60. let a jež se pak u malé části z nich přeměnil dokonce až do zoufalého násilí Frakce Rudé Armády.

Podpovrchové přežívání rozporu dále není bez následků. Problémy se sice nemusí hned přetavit v otevřenou krizi, ovšem pokud zůstávají ve formě života latentně přítomné, má to důsledky pro prosperování dané formy života, zejména pro její sebetransparenci a schopnost se učit. Tak i zdánlivě zcela na „straně objektů“ ležící problémy nakonec představují „problém pro určitou sociální konfiguraci“ a Jaeggi se Kitcherově výtce může vyhnout. Srov. *tamt.*, str. 390-1.

²⁰³ *KL*, str. 313. Jinde to Jaeggi podává takto: „Tato [společenská] dynamika je výsledkem společenských krizí, konfliktů a rozporů a je [zároveň] setrvalým úsilím tyto problémy řešit.“ *Resistance*, str. 36. Každá forma života (např. určitá podoba kapitalistického hospodářství) je na jedné straně reakcí na krizi předchozí společenské formace, sama ovšem – jak to formuluje Nancy Fraser – „s sebou nese své vlastní problémy, které není schopna vyřešit, a každá je tak opět nahrazena jinou.“ *Capitalism*, str. 71.

druhého řádu. Jeho existence totiž sama o sobě není argumentem proti formě života. Nevypovídá bez dalšího přesvědčivě o tom, zda je daná forma života zdařilá či racionální.²⁰⁴ Vždy je možné, že forma života problém, byť obecný, překoná – a tak právě prokáže svou racionalitu a nárok na to obstát před kritikou. Kritérium je možné nalézt až ve způsobu, kterým se forma života s přicházejícími problémy (v dlouhodobé perspektivě) vypořádává.²⁰⁵ Racionalitu forem života tak nelze odečíst z pohledu na jednotlivá řešení. Jde o racionalitu celého transformačního procesu, celého sledu řešení problémů. Tato racionalita či zdařilost transformační dynamiky je tím, čím se vyznačuje zdařilá forma života. I zde tak Jaeggi přechází od substanciální otázky, jež se týká zdařilosti jednotlivého řešení problému a racionality formy života, k formálnější otázce: jak lze odlišit „zdařilé od méně zdařilých procesů společenské transformace?“²⁰⁶ V této „metaotázce“ nejde tolik o kritiku té či oné momentální podoby formy života (např. kvůli jejímu nadbytečnému potlačování slasti či kvůli povrchnímu konzumerismu a odcizení jednotlivců od jejich pravých tužeb, jako je tomu v Marcuseho kritice moderní kapitalistické společnosti), jako spíše o podobu procesu, kterým se forma života ustavila a kterým reaguje na další výzvy.²⁰⁷ Tento rozdíl snad můžeme připodobnit ke rozdílu mezi zkoumáním jednotlivého filmového okénka (u nějž se můžeme jako u fotky ptát, nakolik je esteticky zdařilé) a analýzou a kritikou celého sledu takovýchto okének (potažmo celé scény či filmu), v níž by šlo i o to, jak na sebe jednotlivé filmové obrazy navazují.

5.1.3 Předpoklad posuzování dynamiky forem života: idea pokroku

Ustavení takového měřítka pro posuzování a případnou kritiku forem života s sebou ovšem nese jisté výzvy. Pojetí forem života coby procesů, v jejichž průběhu jsou řešeny problémy, předpokládá určitou vývojovou logiku. Možnost zhodnotit adekvátnost tohoto procesu řešení problémů implikuje existenci obohacujícího se procesu. Nové problémy je totiž vždy třeba řešit na již dosažené historické a normativní úrovni. Pokud se tak neděje, je možné hovořit o tom, že dynamika zaostává za dosaženým stavem, že je – jinými slovy – regresivní. Na tomto základě je pak možno ji kritizovat. Spolu s pojmem regresu či úpadku se do hry dostává idea společenského pokroku, dění, v němž se věci pouze nemění, nýbrž zlepšují.²⁰⁸ Existence takového dění ovšem v sociální teorii není samozřejmě přijímaná (nehledě na problematičnost ideje pokroku

²⁰⁴ Na jiném místě Jaeggi dokonce hovoří o tom, že „vývoj (*development*) rozporů se [v mém pojetí] stává znakem dynamiky vývoje historicko-společenského světa – a nadto i znakem vitality jeho fenoménů.“ „Crisis, Contradiction“, str. 217.

²⁰⁵ *KL*, str. 313-314.

²⁰⁶ *Tamt.*, str. 314.

²⁰⁷ *Srov. tamt.*, str. 314-315.

²⁰⁸ *Tamt.*, str. 316. Jaeggi tvrdí, že k ideji pokroku se dostává skrze ideu regresu, jež je něčím, co můžeme konstatovat v každodenních úvahách o politice a společnosti jednodušeji a jednoznačněji. Jako protipól regresu nicméně potřebujeme porozumět pokroku, který tak vstupuje do našeho uvažování. *Resistance*, str. 16.

z důvodů historických či politických, jimiž se zde ovšem zabývat nebudu).²⁰⁹ S představou o nesouměřitelnosti historických epoch či společností jsme se setkali již v úvodu u Rortyho a později u Sorela. Jak říká Jaeggi v knižním rozhovoru s Nancy Fraser *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, společenské změny by bylo možné koncipovat, „jak by mohli říci někteří příznivci Foucaulta [či Rortyho], jako věc nahodilosti a diskontinuity“.²¹⁰ Tuto představu, jež vylučuje racionalitu na úrovni historických sociálních transformací, musí Jaeggi překonat – a odpovědět tak na námitku (1) uvedenou na začátku této kapitoly. Teprve pokud můžeme oprávněně tvrdit, že společenské změny nejsou iracionální či že nedávají vzniknout zcela nesouměřitelným sociálním strukturám a paradigmatům (jako tomu je u Rortyho a Sorela), nýbrž že na sebe určitým srozumitelným způsobem, jehož podobu bude třeba vyjasnit, navazují, je možné hovořit o „pokroku coby *zkušenostním procesem, který se stává ustavičně bohatším*“.²¹¹

5.1.4 Pokrok jako proces učení

Jaeggi navrhuje chápat pokrok nikoli jako dění, které směřuje k nějakému předem danému cíli, jehož podobu by bylo třeba stanovit. Tento substanciálně určený cíl by sice mohl poskytnout kritérium pro posuzování společenských změn a v důsledku toho i forem života, Jaeggi však tuto perspektivu na základě svých námitek odmítá. Takovéto pojetí by zaprvé zakrylo „ryzí“²¹² otázku po pokroku jakožto pokroku otázkou po tom, jak vymezit tento cíl, jak definovat dobrý život, k němuž bychom měli směřovat. Zadruhé se nezdá, že bychom se kdy mohli kolektivně shodnout na tom, co by mělo být takovýmto cílem. Zatřetí se v tomto pojetí formy života stávají pouhými prostředky k předem danému cíli, což podle Jaeggi nepředstavuje jejich adekvátní uchopení, jak jsme viděli v podkapitole 5.1.1.

Jaeggi se chce zaměřit na pojem pokroku jako samostatnou kategorii neredukovatelnou na to, že bychom na jedné straně konstatovali změnu a pak se na druhé straně ptali, zda se jedná o změnu k lepšímu. Tento pojem nelze rozčlenit na dvě komponenty, zaprvé na „změnu“ a zadruhé na „dobro“: pokrok by byl v tomto pojetí změnou, k níž se přidává pojem dobra, k níž změna směřuje. To, že v určité oblasti došlo k pokroku, však nelze podle Jaeggi odečíst z výsledků, které bychom hodnotili jako kladné (např. to, že určitá skupina není diskriminována; že děti nejsou fyzicky trestány atp.). Když hovoříme o pokroku, tematizujeme „formu změny“, proces, kterým se určitá společnost

²⁰⁹ K obviněním, že idea pokroku je inherentně eurocentrická či po 2. světové válce nedůvěryhodná, srov. *Resistance*, str. 17 a *KL*, str. 444.

²¹⁰ *Capitalism*, str. 70. Fraser s Jaeggi souhlasí, že „Foucault může sloužit coby negativní lekce, coby příklad, jak *neuvažovat* o společenské transformaci, neboť přes správné odmítnutí historického determinismu a teleologie přestřelil a skončil u podobně problematického tvrzení, že věci se jednoduše mění najednou a bezdůvodně [...] – jako kdyby se kdykoli mohlo stát cokoli!“ *Tamt.*

²¹¹ *Resistance*, str. 36. Takovéto měřítko umožňuje, aby kritika byla jak imanentní, tak transcendovala kontext dané formy života. Nemusí však záviset na „objektivním výkladu historie“ a „všemi obávaném konci dějin“, jak vůči Jaeggi namítá Marchettoni. Jaeggi koncipuje svou „skromnou a pragmatistickou ideu filosofie dějin“, svou „pragmatistickou verzi Hegelovy dialektiky“ právě s ohledem na to, aby se těmito námitkám vyhnula. „Rejoinder“, str. 200 a *Reply to My Critics*, str. 110 a 135.

²¹² *Resistance*, str. 35.

mění směrem k lepšímu.²¹³ Konstatovat pokrok či regres v určité oblasti neznamena jen soudit, že něco je morálně dobré, potažmo špatné; jedná se o soud, že se něco stává lepším, potažmo horším, než byl předcházející stav. Hovořit o fašismu jako regresivním je něco jiného než jej odsuzovat za to, že se protíví morálním zásadám (byť to též samozřejmě možné je). Pokrok a úpadek představují zároveň analytické i evaluativní pojmy, jež jen jako takto uchopené „rozšiřují to, co můžeme jako sociální filosofové činit.“²¹⁴

Jak bylo řečeno již v podkapitole 5.1.2, Jaeggi hledá kritéria, která jsou vlastní transformačnímu procesu samotnému. Ten bude koncipovat pomocí pojmu „procesu učení“ (*Lernprozess*); procesu, v němž dochází k tomu, že se zkušenosti kumulují, obohacují a nová řešení problémů na tuto obohacenou zkušenost reagují a jsou jí práva. V případě, že formy života jsou výsledkem takovýchto procesů učení, lze o nich mluvit jako o zdařilých či racionálních.

5.2 Vývojová logika forem života

5.2.1 Kumulativní pojetí kolektivního procesu učení?

Zaměřme se nyní na to, jak Jaeggi pojímá proces učení, kterým procházejí formy života a jenž by měl představovat poslední ze sociálně filosofických základů kritiky forem života. Učení, o němž Jaeggi hovoří, primárně rozumíme z toho, jak k němu dochází u jednotlivce. Vyložení tohoto fenoménu – zdá se zprvu – nepředstavuje velký problém. Je ale možné nechat se individuálním učením vést, abychom porozuměli kolektivnímu učení? Jeden takovýto pokus představuje pojetí pokroku, které v návaznosti na svou interpretaci Immanuela Kanta předestírá Axel Honneth. Ten říká, že u Kanta můžeme nalézt pojem pokroku, který se týká racionality, tj. primárně kognitivního postupu vpřed, ale též racionalizace morálky, což představuje pokrok i v oblasti mravů. Kant se dle Honnetha ve své „nemetafyzické“ verzi neopírá o dnes stěží udržitelnou představu „záměru přírody“ (*Naturabsicht*), nýbrž o kumulativní proces učení.²¹⁵ Každé dítě si postupně osvojuje vědění, které je ve společnosti nashromážděné. Na základě této schopnosti pak můžeme důvodně předpokládat, že k procesu učení dochází i na úrovni celého lidského rodu, neboť „každá generace (...) může navazovat na [výsledek procesu osvojování si vědění předešlou generací], takže se celkově v průběhu generací objem vědění kumulativně zvětšuje.“²¹⁶ Pokrok se zde děje jako sčítání jednotlivých přínosů po sobě jdoucích generací.

Takto snad sice můžeme vysvětlit, jak dochází k pokroku v kognitivní sféře (tj. co do „objemu vědění“ například v přírodních vědách), ovšem znamená to i pokrok na úrovni celé formy života? Zdá se nadto, že zmíněná koncepce předpokládá jen to, že se učí jednotlivci. Klade se tedy otázka, zda Jaeggi dokáže vysvětlit a obhájit nejen možnost,

²¹³ *Resistance*, str. 20.

²¹⁴ *Tamt.*, str. 17.

²¹⁵ Srov. Honneth, Axel. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020 (dále jen: *Pathologien der Vernunft*), str. 23-27.

²¹⁶ *Pathologien der Vernunft*, str. 24.

že dochází k pokroku učení ve smyslu kumulace vědění, nýbrž že se učí celá forma života.

Jaeggi vychází z odlišného popisu toho, jak probíhá učení u jednotlivce. To podle ní nespočívá v pouhé změně, ani v pouhé kvantitativní akumulaci různých zkušeností a dovedností, nýbrž představuje proces, v němž dochází ke kvalitativním změnám; s nově naučeným se totiž nově organizují též kompetence a vědění toho, kdo se učí – a spolu s tím se mění i on sám.²¹⁷ I pokud je však učení vyloženo nikoli jako pouhá kumulace vědění, jako tomu bylo v Honnethově interpretaci Kanta, je možné mluvit o učení (spočívajícím v kvalitativních změnách) v případě forem života? Nikoli tedy pouze o učení jednotlivých členů společnosti, ani o učení formy života coby jednoho velkého subjektu, nýbrž o tom, že se forma života jakožto souvislost praktik učí?²¹⁸

5.2.2 Jak se učí formy života

Aby zodpověděla na tuto otázku, obrací se Jaeggi k případům krize, v nichž, jak jsme viděli výše, dochází ke spojení objektivní i subjektivní stránky rozporu. V krizích se podle Jaeggi ukazuje, že praktiky a výkladové rámce s nimi spojené, jež jsou v dotyčné formě života dostupné, nestačí na řešení jejích problémů a výzev.²¹⁹ Překonání krize tak vyžaduje změnu stávajících praktik, či vytvoření nových. To vede k změně celé formy života coby určité konfigurace praktik, norem a interpretací. Pokud své imanentní rozpory dokáže forma života překonat pomocí svých interních zdrojů – a ty jsou zároveň touto zkušeností a procesem řešení krize obohacené –, je možné hovořit o tom, že se forma života učí.²²⁰ V odpovědi na námitky, že idea procesu učení implikuje, že jsou společenské změny vedeny záměry individuů, což není plausibilní, Jaeggi upřesňuje, že je vhodnější hovořit o tom, že formy života procesy učení „procházejí“ a že jejich učení neznamená více, než že se změnilo v důsledku toho, že „čelily problémům a zvládly je obohacujícím se způsobem.“²²¹ Obdobně si proces učení nelze představovat jako čistě kognitivní proces, v němž se ze situace, v níž chybí určité vědění, přesouváme do situace, kdy je toto vědění přítomné. Jedná se namísto

²¹⁷ Srov. *KL*, str. 324.

²¹⁸ Jak píše v komentáři k přednáškám Philipa Kitchera, Jaeggi chce lokalizovat pokrok na úrovni „forem života či *Sittlichkeit* (etického života).“ To znamená, že pokrok není akumulací individuálních úspěchů, ale představuje něco, čeho lze dosáhnout jen „v rámci morálního společenství a skrze změnu jeho praktik a institucí na strukturální úrovni.“ „Progress as the Dynamics of Crises“, str. 128. Zde se promítá Jaeggiina sociální ontologie odmítající metodologický individualismus a zdůrazňující ontologický primát společnosti (zhruba řečeno: konstitutivní roli druhých lidí, praktik a institucí při utváření nás samých), s níž jsme se seznámili v třetí kapitole.

²¹⁹ *Capitalism*, str. 70-71.

²²⁰ Srov. Pensky, Max, „In Search of the Negative in Rahel Jaeggi's Kritik von Lebensformen“, In: Allen, Amy, Mendieta, Eduardo, eds. *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2017 (dále jen: *In Search of the Negative*), str. 81.

²²¹ Jaeggi, Rahel, „Reply to My Critics“, In: Allen, Amy, Mendieta, Eduardo, eds. *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2017 (dále jen: *Reply to My Critics*), str. 200

toho o záležitost praxe, v níž jsou překonávány problémy pomocí změny praktik, institucí a s nimi spjatých postojů.²²²

Abychom si tuto koncepci přiblížili, podívejme se na výklad historie „rozšířeného pojetí kapitalismu“, který předkládá v knižním rozhovoru s Jaeggi Nancy Fraser. V různých etapách kapitalismu převládají vždy odlišné vztahy mezi tím, co obě autorky nazývají „popředím“ (*foreground* či *front-story*) a „pozadím“ (*background* či *back-story*) kapitalismu.²²³ To, co je v popředí, sféra ekonomických vztahů, je dle Fraser vždy závislé na určitém pozadí či prostředí, které tvoří společnost, stát a příroda, jež fungování hospodářství teprve umožňují (institucionálním nastavením, péčí o reprodukci jednotlivců, přísunem materiálních zdrojů atp.). Fraser rozlišuje čtyři fáze, jež se odlišují tím, že v nich v rámci kapitalistického uspořádání nalézáme vždy jiný vztah mezi kapitalistickým „popředím“ a „pozadím“.

Zde se pro ilustraci zaměřím pouze na novější rozpory mezi ekonomickým uspořádáním (produkcí) a společenskou reprodukcí, která představuje přehlížený, ovšem ekonomiku umožňující rámec. Fraser zdůrazňuje vícero problémů, vyrůstajících z řešení problémů předešlých fází, které začaly v 60. a 70. letech sužovat „státně organizovaný“ kapitalismus. Zatímco ve druhé fázi, v období „liberálního“ kapitalismu byly nejprve v průběhu rané industrializace tradiční rodinné vazby a praktiky narušeny, později, v druhé polovině druhé fáze (ve viktoriánské epoše) naopak převládala snaha instituci „tradiční rodiny“ chránit. To ovšem dle Fraser *de facto* znamenalo, že se o sociální reprodukci měly – tentokrát ovšem odděleně od širší komunity – starat ženy. Za tímto účelem začaly vznikat různé regulační zákony. To ovšem nepředstavovalo dlouhodobě uspokojivé řešení, neboť chybějící mzdy žen nebyly pracujícím rodinám nijak kompenzovány, rostly konflikty mezi „ekonomickými imperativy výroby a společenskými požadavky reprodukce“, což postupně ústilo ve stále ostřejší krizi, jež „nejprve paralyzovala a poté odstranila liberální režim“.²²⁴ Tuto krizi se po druhé světové válce snažil následující režim – v němž stát více vstupoval do ekonomické sféry – vyřešit tím, že ve věci reprodukce mobilizoval státní moc. Zaváděly se robustnější formy sociálního zabezpečení, důchody, příspěvky pro rodiny atd. Cílem bylo též poskytnout pracujícím mužům „rodinnou mzdu“, jež měla muži stačit na zabezpečení celé rodiny. Tím byl na chvíli oslaben či zmírněn rozpor mezi produkcí a reprodukcí.²²⁵ Zdálo se, že kapitalistická forma života prošla zdařilým procesem učení.

Rozpor se ovšem podařilo pouze spíše na chvíli potlačit než vyřešit. Rodinná mzda podporovala závislost žen, jež se postupně v 60. letech a následujících dekádách začínaly proti takovému uspořádání bouřit.²²⁶ Vedle toho mnoho nových – spíše levicově orientovaných – skupin počalo kritizovat stávající podporu a péči ze strany státu z toho důvodu, že podle nich byla příliš neohrabaná a měla za následek unifikaci

²²² *Tamt.*, str. 200-201.

²²³ *Tamt.*, str. 30.

²²⁴ *Tamt.*, str. 83.

²²⁵ *Tamt.*, str. 84.

²²⁶ *Tamt.*, str. 85.

a standardizaci; tato kritika pak konvergovala s výhradami, které vznášeli zastánci velkého kapitálu, bojující za nižší korporátní a kapitálové daně, jež dosud pomáhaly financovat sociální stát. Tyto nepravděpodobné aliance daly dle Fraser vzniknout „progresivnímu neoliberalismu“, čtvrté a prozatím poslední fázi kapitalismu. Tato forma kapitalismu se snažil překonat krizi, do níž se ideál rodinné mzdy dostal zaprvé z důvodu klesajících reálných mezd a zadruhé kvůli rostoucímu vlivu feminismu, jež „delegitimizoval závislost žen na mužském živiteli.“²²⁷ Na místo toho nastoupil modernější ideál rodiny, v níž vydělávají oba dospělí členové. Ač to dle Fraser v určitém ohledu může představovat pokrok, toto uspořádání zakrývá například skutečnost, že počet hodin, kterého je zapotřebí k uživení rodiny, v tomto období prudce vzrostl.²²⁸ Vzhledem ke snižování výdajů na sociální podporu ze strany státu je zapotřebí, aby rodiny čas, který by dříve věnovaly reprodukci, zasvětily „produktivní“ (tj. placené) práci. Lidé, jež se starají o sociální reprodukci, jsou tudíž ve stále obtížnější pozici. Různé ve svých důsledcích často paradoxní strategie, jež mají přenést pečující činnosti na jiné osoby, uspokojivým řešením dle Fraser nejsou.²²⁹

Na tomto výkladu se dle mého dobře ukazuje, co znamená, že formy života jsou instancemi řešení problémů, které zároveň dávají vzniknout vždy novým problémům, jež vyvstávají kvůli imanentním rozporům (např. mezi zajištěním stability pro rodinu, v níž jsou role mužů a žen jasně rozlišené, a neblahou osifikací, která jde s touto státní péčí ruku v ruce). Problémy pak ústí do krizí, jež nutí společnost, aby své praktiky a interpretace pozměnila (tak lze pochopit transformaci instituce rodiny, v níž nově vydělávají oba dospělí členové, což je dále propojeno např. s jiným pojetím rolí mužů a žen).

Dále můžeme pomocí tohoto výkladu porozumět způsobu, kterým se formy života učí. Jaeggi má za to, že jakkoli se to, co se jedinci nově naučí, potažmo zkušenost nabytá při řešení problému, usazuje primárně ve změněných praktikách, lze též mluvit o tom, že se učí i celá forma života coby rámec praktik. Tak tomu je v případě, že se mění celý interpretační rámec, který tato forma poskytuje (viz zmíněné proměněné pojetí role žen a mužů poté, co se to předchozí ukázalo být z mnoha důvodů – zdaleka ne pouze úzce morálních – neudržitelné). Jaeggi to v návaznosti na Deweyho formuluje tak, že forma života je určitým prostředím, v němž se jednotlivci učí v reakci na vyvstávající rozpory a problémy. Toto prostředí se nicméně tím, že v jeho rámci dochází k učení, samo učí, neboť se nové interpretace, jež jsou s praktikami spojené, ve formě života usazují a hromadí.²³⁰

²²⁷ *Tamt.*, str. 86.

²²⁸ *Tamt.*, str. 86. Důvodem poklesu reálných mezd byl „posun od pracovních míst ve výrobě se silnou rolí odborů k „McJobům“, nízko placeným pracím neumožňujícím z jednoho platu uživit celou rodinu.“ *Tamt.*

²²⁹ Krize péče dle Fraser není vyřešena, je jen „přesunuta z globálního Severu na globální Jih (včetně postkomunistických zemí).“ *Tamt.*, str. 87.

²³⁰ *KL*, str. 331-332. Tento problém též Jaeggi řeší v návaznosti na výtku Penskyho, podle něhož není jasné, jak se může forma života učit, pokud nepředpokládáme jeden kolektivní subjekt. Uvidíme, že Jaeggi zdůrazňuje kontinuitu procesu společenské změny, takže „subjekt‘ zkušenosti“ zcela nemizí, ale

Vrátíme-li se k právě popisovanému přechodu z třetí do čtvrté fáze kapitalismu, lze říci, že zde dochází ke změně praktik i s nimi spjatých norem a interpretací. Nová podoba formy života pak v sobě obsahuje zkušenosti s předchozí podobou, s jejími rozpory a krizemi. Určité pojetí rodiny a reprodukční práce je nahlíženo coby překonané, protože nefunkční – a to i kvůli normativním očekáváním členů společnosti; podobně je tomu i u pojetí role státu v předcházející fázi atp.

5.3 Společenská změna mezi kontinuitou a diskontinuitou: pokrok jako určitá negace

Pokrok Jaeggi pojímá jako takovýto proces učení. Zatím jsme se však seznámili jen s jednou částí takto pojaté koncepce pokroku. Abychom se dozvěděli více o samotném procesu změny a jeho případné racionalitě, podívejme se na námitku, podle níž Jaeggi příliš zdůrazňuje kontinuitu napříč společenskými transformacemi. Odpověď, kterou můžeme u Jaeggi nalézt, nám pomůže objasnit její pozici, která má pomocí koncepcí dialektické teorii učení a „určité negace“ vyložit, jak je možné myslet „racionální změnu paradigmatu“,²³¹ tj. radikální, a přesto racionálně uchopitelnou společenskou změnu.

5.3.1 Umírněné a reformistické pojetí pokroku?

Zmiňovanou námitku vůči Jaeggině koncepci pokroku vznáší Max Pensky v článku *In Search of the Negative in Rahel Jaeggi's Kritik von Lebensformen*. Pensky obviňuje Jaeggi z toho, že potlačuje moment negativity, který je přítomný v její koncepci imanentních rozporů, jež jsou konstitutivní pro formy života, a na něž se má sociální kritika zaměřovat. Tento moment podle Penskyho ustupuje do pozadí ve prospěch zdůrazňování schopnosti forem života učit se z krizí, do nichž je vlastní praktiky a normy, plodící rozpory, uvrhávají. To vede k Jaeggiinu „melioristickému“ pojetí pokroku, v němž formy života kvůli vnitřním tenzím nekolabují, ale zlepšují se.²³²

Podle Penskyho to s sebou nese nepřiměřené snižování významu negativity rozporů. Souhlasí s Jaeggi, že vnitřní rozpory vedou k fragmentaci a k tomu, že forma života není k žití (je *unlivable*).²³³ Kritizuje však Jaeggi za to, že (v návaznosti na Hegela a Marxe pojímané) rozpory ztotožňuje s (deweyovsky uchopenými) problémy, které lze zvládnout a poučit se z toho. To podle Penskyho bagatelizuje neobyvatelnost

dochází k jeho transformaci“. A i pokud vezmeme v potaz „subjektivní“ stranu společenské transformace, lze poukázat na různé „nositele“ kontinuity ve změnách, ať už jde o lidi či o různá média jako „jazyk, pojmy, instituce, budovy, ulice, zvyky, narativy a umění“, v nichž dochází (nikoli nutně explicitně) k „reflexi“ událostí. *Resistance*, str. 136-137.

²³¹ *Resistance*, str. 23-24.

²³² *In Search of the Negative*, str. 83. Podobnou námitku vznáší ve svém textu o dějinách kritické teorie i Gunnar Hindrichs, který obviňuje Jaeggiinu teorii, že je „integrativní“, tj. že se – na rozdíl od Adorna – snaží všechny momenty negativity, rozpornosti, neidentity vposled zahrnout do procesu, kterým forma života překonává své problémy a udržuje se tak. Co naopak Jaeggiina teorie znemožňuje myslet, je „překročení sociální integrace jako celku“. Hindrichs, Gunnar, *Zur kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020, str. 87. Na Hindrichsovy místy poněkud kryptické námitky dostaneme odpověď spolu s reakcí na námitky Penskyho.

²³³ *In Search of the Negative*, str. 91-92.

rozporných forem života, která představuje „zkušenost negace“.²³⁴ Ať už jde o jednotlivce, který chce opustit rodinu, v níž se již nedá žít, či o „proletáře zakoušející materiální i psychickou neobyvatelnost moderní tržní společnosti coby podnět k tomu (...), aby s touto formou života skoncovali,“²³⁵ tito členové forem života je chtějí opustit či zničit, nikoli proměnit. Proč by na „negace [forem života] měli reagovat jako na jejich problémy“?²³⁶

Zatímco výše (5.1.3) ukázalo, že se Jaeggi musí dokázat obhájit (mj. proti „příznivcům Foucaulta“) proti pojetí, dle něhož společenská změna představuje něco (zcela) diskontinuitního (a Jaeggi už část odpovědi pomocí výkladu o pokroku jako procesu učení poskytla), Pensky nepopírá, že společenské změny se mnohdy mohou odehrávat coby spojitě procesy učení. Jaeggiinu teorii však napadá z toho důvodu, že ve svém výkladu pojímá coby ideální model změny pozvolný proces učení, s čímž se ovšem slučuje pouze „reformistická“ (jež pro Penskyho znamená zároveň: na svržení kapitalismu rezignující) politika podobná té, kterou hájil Eduard Bernstein na začátku 20. století proti Rose Luxemburg.²³⁷ Jaeggi dle Penskyho jinými slovy pomíjí zkušenost negativity a kolapsu forem života, které by byly nahrazeny (zcela) jinými formami života.

5.3.2 Teorie společenské změny: smíření kontinuity a diskontinuity

Jaeggi se brání tomu, aby byla její koncepce pokroku jako procesu učení vykládána tak, že je v ní obsažena – jak to sama nazývá – „harmonizující“ tendence. Jaeggi se chce vyhnout prosté disjunkci diskontinuita, či kontinuita, revoluce, nebo reforma. Ačkoli sousloví „proces učení“ může v někom vyvolávat nevhodně mírumilovné konotace – a vhodnější by proto bylo spojení „proces zkušenosti“ (*Erfahrungsprozess*) –, podle Jaeggi takovýto proces sice může zahrnovat i případy, kdy řešení problémů patří k normálnímu fungování společnosti a nijak zvlášť ji neproměňuje, ale rozhodně nemusí probíhat takto plynule a nekonfliktně vždy. Koncepci společenské změny jako procesu učení totiž lze uplatnit i na „paradigmatické“ změny, v nichž řešení problémů vyžaduje opustit stávající rámec, v němž vznikly.²³⁸ Tehdy se proměňují příslušné praktiky a instituce – a to až do té míry, že je možné hovořit o tom, že je proces řešení problému a s ním spjaté učení ničící (a nahrazuje jinými).²³⁹ Trvání na tom, že (zásadní) společenské změny mají povahu buď revoluce, nebo reformy, můžeme v návaznosti na Jaeggi označit jako falešné dilema. Jaeggiina dialektická koncepce podržuje jak moment kontinuity, tak diskontinuity.

²³⁴ *Tamt.*, str. 92.

²³⁵ *Tamt.*, str. 91. Pensky se odvolává na Hegela („období štěstí v lidských dějinách jsou prázdnými stranami, obdobími chybějících rozporů“), a tvrdí, že „tam, kde není negace, není život; duch tam nepracuje.“ *Tamt.*, str. 94.

²³⁶ *Tamt.*, str. 92.

²³⁷ *Tamt.*, str. 76-80.

²³⁸ *Reply to My Critics*, str. 208.

²³⁹ *Tamt.*, str. 199.

Toto dialektické smíření kontinuity a diskontinuity je Jaeggiiným explicitním cílem v článku „*Resistance to the Perpetual Danger of Relapse*”: *Moral Progress and Social Change*. Jaeggiina koncepce vychází z ontologie forem života, kterou objasňovala 3. kapitola. Formy života sestávají z praktik, jež vstupují do různých vztahů s dalšími praktikami a vytvářejí síť, v níž jeden prvek k druhému lépe či hůře „pasuje“, je s ním v souladu či nikoli.²⁴⁰ Jak jsme viděli výše (5.2.2), koncept „rodinné mzdy“ už nepasuje do světa proměněného mj. antikoncepční pilulkou či feministickými hnutími. Pokud pak dochází k proměně jedné praktiky (a s ní spjatého výkladového rámce), proměňuje to celou konstelaci, kvůli čemu může dojít k tomu, že praktiky již jedna k druhé nepasují a dochází k erozi celé formy života.²⁴¹ Pokud hovoříme o společenské transformaci, jedná se o proměnu této sítě, nikoli o endogenní a pozvolný vývoj jednotlivých praktik.

Společenská změna tak na jednu stranu přináší něco nového, nepředvídatelného a často nezamýšleného. Jaeggi například uvádí, že lze hovořit o tom, že vynález antikoncepční pilulky vposled představoval jeden z důvodů, proč bylo do německého trestního zákoníku vůbec zavedeno, že ke znásilnění může dojít i v rámci manželství, zatímco do roku 1997 bylo znásilnění definováno jako „mimomanželská událost“.²⁴² Tento pokrokový důsledek ovšem nebyl nikterak v záměru vynálezce obsažen. Sociální transformace je výsledkem komplexního zřetězení různých jednání a jejich důsledků, proto o ni Jaeggi mluví jako o docela velkém „binci“ (*a somewhat messy affair*).²⁴³

Na druhou stranu však společenská změna není ani (zcela) diskontinuitní. Přinejmenším zpětně lze pochopit nové praktiky a interpretace, které vznikají v mezerách mezi erodujícími starými praktikami, coby řešení problémů.²⁴⁴ To, co je nové, je „transformací v rámci konstelace, transformací, jež vychází z projevů eroze původního uspořádání.“²⁴⁵ Řešení nejsou v předchozích formacích ani již jednoduše obsažena, ani nevznikají z čista jasna jakoby odnikud. Ačkoli řešení nevyplývá z předchozí situace nutně, můžeme říci, že každá situace umožňuje jen určitý omezený počet řešení či cest, jak se z krize dostat. Jak to glosuje Fraser, „nelze se náhle přenést z globalizovaného financionalizovaného kapitalismu do středověkého Španělska – to nepředstavuje smysluplnou posloupnost ani cestu, po níž se mohou dějiny skutečně ubírat.“²⁴⁶

5.3.4 Určitá negace forem života

Pojem „určitá negace“, pro Jaeggiinu teorii společenské změny zásadní, má vystihnout právě tuto dynamiku. Jaeggi se odkazuje na jeho použití v Hegelově *Fenomenologii*

²⁴⁰ *Resistance*, str. 24. Srov. „Progress as the Dynamics of Crises“, str. 130: „Posuny [v rámci sítě praktik] jsou způsobeny rozvolněním příslušných ‚vztahů pasování‘ a lze je stopovat zpět k napětím (či dokonce rozporům) mezi praktikami existujícími vedle sebe a jejich interpretacemi.“

²⁴¹ Srov. *Resistance*, str. 27-29.

²⁴² „Progress as the Dynamics of Crises“, str. 130.

²⁴³ Srov. *Resistance*, str. 27.

²⁴⁴ Srov. *tamt.*, str. 31-32.

²⁴⁵ *Tamt.*, str. 33.

²⁴⁶ *Capitalism*, str. 71.

ducha, kde podle ní označuje právě „kontinuitu v diskontinuitě.“²⁴⁷ Nová pozice či nový předmět je dle Hegela „nicotou toho, čeho je výsledkem – výsledkem, obsahujícím to, co předcházející vědění má do sebe pravdivého.“²⁴⁸ V protikladu k tomu stojí „abstraktní negace“, jež je pouhým zrušením předmětu či pozice, podobně jako když smažeme tabuli nehledě na to, co na ní bylo napsáno. Pokud koncepci určité negace uplatníme na formy života, můžeme říci, že nové praktiky a postoje nejsou libovolným nahrazením těch předchozích, jak by se mohlo zdát z Deweyho chápání experimentálního řešení problémů, které – jak píše Jaeggi – zdůrazňuje nepředvídatelnost a neodvoditelnost kreativních nápadů, s nimiž přicházejí ti, kteří chtějí problémy překonat.²⁴⁹ Dle Jaeggi naopak nové praktiky a výkladové rámce reagují na praktiky, které náležely ke staré společenské formaci, a to přinejmenším tím, že chtějí být jiné, překonat deficity těch starých a poučit se z jejich selhání. Nová situace je tak „spjata s příslušnými nedostatky situace, jež byla překonána.“²⁵⁰ Tato sepjatost umožňuje hovořit o dějinné dynamice jako o „obohacujícím se procesu“ a o tom, že se řídí „imanentní logikou vývoje“, v níž nová formace plyne z předchozí a stará je inkorporována do nové.²⁵¹ Částečnou „pravdivost“ předchozí pozice, o níž ve výše uvedeném citátu hovoří Hegel, pak Jaeggi interpretuje tak, že tak lze označit to, co zůstává zachováno i v nové konstelaci; ze strany nové pozice jde o „převzetí určitého [předešlého] kladení problému či úrovně, na níž se problém klade.“²⁵² Z toho důvodu lze hovořit o procesu obohacování se, neboť problémy i jejich řešení se stávají stále komplexnějšími.²⁵³

Jako příklad takového chápání společenských transformací můžeme uvést zmiňovanou studii Matěje Spurného a Jakuba Rákosníka. Autoři dokládají, že prvky krize – a revoluce – roku 1945 byly připravovány již od 30. let, v nichž po zkušenosti velké hospodářské krize začínalo stále více lidí pociťovat a vyjadřovat nespokojenost se stávajícím liberálním uspořádáním a místo něho kladli důraz na národní sjednocení, etnickou čistotu a hospodářský kolektivismus. Tyto principy pak dále přes odlišné odstíny získávaly na síle během druhé republiky a protektorátu, aby je následně převzaly a nově interpretovaly elity třetí republiky a snažily se jejich pomocí uspořádat Československo po druhé světové válce. Komunistický převrat z roku 1948 pak dle obou historiků představoval „pouze“ přechod do „horké“ fáze revoluce započaté roku

²⁴⁷ *KL*, str. 418.

²⁴⁸ *FD*, str. 64.

²⁴⁹ Srov. *KL*, str. 399 Jaeggi o Deweyho teorii píše: „Hledání idejí, jež slouží k řešení problémů, je odkázáno na nápady (*suggestions*), jež se objevují nenadále.“ *Tamt.*

²⁵⁰ *Reply to My Critics*, str. 203.

²⁵¹ *KL*, str. 419 Jak ovšem namítá Ludwig Siep, Jaeggi přehlíží neslučitelnost „experimentálního pluralismu“, který se inspiruje u Deweyho, a (hegeliánské) koncepcí nutného pokroku, v němž „neexistuje k tomuto vývoji a řešení jednotlivých problémů žádná alternativa.“ Siep, Ludwig, „Kritische Theorie zwischen Pragmatismus und Dialektik“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 62, no. 5 (2014), str. 1005.

²⁵² *KL*, str. 420.

²⁵³ *Tamt.*, str. 421. Podobně Finlayson hovoří v souvislosti s výkladem Hegelovy teorie určité negace o tom, že „přechod značí růst komplexity, zjemnění, stabilitu a koherenci oproti původní kategorii, a proto představuje (...) pokrok.“ „Hegel, Adorno“, str. 1150.

1945 (podobně jako byl jakobínský teror „horkou“ fází revoluce francouzské).²⁵⁴ Tato historická analýza tak propojuje „jak moment diskontinuity ve vztahu k meziválečnému Československu, tedy proměnu pilířů, na nichž se zakládala legitimita uspořádání a státu a společnosti, tak moment continuity, tedy setrvačnost vnímání etnické očisty a etnicitou podmíněných občanských práv, charakteristického pro nacistickou formu vlády, jako legitimního východiska poválečného uspořádání Československa.“²⁵⁵ Na této studii můžeme dobře vidět smíření continuity a diskontinuity, o něž usiluje Jaeggi.

V protikladu k Penskymu Jaeggi tvrdí, že i radikální zlomy a revoluce obsahují moment souvislosti s předchozí společenskou formací a představují obohacující se proces. Praktiky a normy, které obsahuje nová forma života, se připravují již ve staré formaci a samy přispěly k úpadku a krizi staré konstelace. Ta tak obsahuje zdroje, které umožní překonání již neobyvatelné situace.²⁵⁶ Jaeggi tímto pojetím vědomě navazuje na tradici, na níž se kritická teorie odkazuje, totiž na Hegela a na Marxe, jenž logiku této transformace vyjádřil v textu *Občanská válka ve Francii*: „Třída dělníků nepotřebuje uskutečňovat ideály, ale jen uvolnit prvky nové společnosti, které se už vyvinuly v lůně hroučící se staré buržoazní společnosti.“²⁵⁷ Můžeme uzavřít, že role negace tedy v Jaeggiině teorii není umenšena, pouze se jedná o specificky pochopenou negaci, v níž je zachováno něco z oné předešlé formy života; nově vznikající praktiky a normy, které jsou součástí nového řešení problému, jsou ve staré společenské formaci již předznamenány.²⁵⁸

Pojetí společenské změny, jež jsem v této podkapitole vyložil, také umožňuje nahlédnout, jak by Jaeggi mohla odpovědět na výše zmíněnou Walzerovu námitku a námitku (1) z úvodu 5. kapitoly. Jaeggiin model společenské změny není „příliš radikální“ v tom smyslu, že by hrozilo, že imanentní kritika vede na rozdíl od interní k chaotickému ničení stávajícího uspořádání; i v dalekosáhlých změnách je obsažen moment continuity. Takovéto změny pak jsou pro aktéry, kteří se v nich nalézají, uchopitelné, neboť samotná jejich povaha je racionální a stará a nová forma života jsou souměřitelné.

²⁵⁴ Srov. zejména *Milníky*, str. 169 a 173-181.

²⁵⁵ *Tamt.*, str. 173.

²⁵⁶ *KL*, str. 419-420. Jaeggi se v této souvislosti odkazuje na Hegelův příklad úpadku antické řecké mravnosti (*Sittlichkeit*), jejímž principem byla svoboda, jež zároveň – symbolizovaná Sókratem – tuto společenskou formaci přivedla k jejímu pádu. *KL*, str. 419.

²⁵⁷ Marx, Karl, Engels, Friedrich. *Spisy. Svazek 17*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1965, str. 3. To též podle Marxe i zástupců kritické teorie znamená, že pokrokové politické myšlení nemá předkládat nějaké „předem připravené utopie“. Srov. *KL*, str. 420 a *Reply to My Critics*, str. 133.

²⁵⁸ Srov. *KL*, str. 419. Náznak pojetí společenského pokroku, který se děje skrze překonávání imanentně vznikajících problémů, nalezneme již u Adorna v přednášce *Fortschritt*, když hovoří o opatřeních, která byla zavedena v reakci na potopení Titaniku: „Součástí dialektiky pokroku je, že kroky zpět, které jdou na vrub samotného principu pokroku [...], též poskytují podmínky pro to, aby lidstvo našlo prostředky, jak se jim v budoucnu vyhnout.“ Adorno, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft. 2, Eingriffe; Stichworte; Anhang*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, str. 630.

5.4 Kritérium pro kritiku forem života

Vyvíjet a učit se tedy mohou celé formy života, ovšem na tomto místě se Jaeggiin projekt kritiky forem života ještě nemůže zastavit. Důvod se ozřejmí, pokud si nejprve vyložíme jednu možnou námitku, která se podle Jaeggi ukazuje být pouhým nedorozuměním. V návaznosti na to pak představím, jak Jaeggi koncipuje kritérium vhodné pro její projekt formy života a odpovídá tak na námitku (2) z úvodu této kapitoly.

5.4.1 Učení a zvládání problémů jako udržování neudržitelného?

Pensky přichází ve zmiňovaném článku ještě s druhou výhradou. Schopnost zvládat tendence forem života směřující k jejich dysfunkcionalitě má dle Penskyho jen druhotnou roli co se týče normativního hodnocení forem života. Vypovídá totiž jen o „interní instrumentalitě“,²⁵⁹ o jejich schopnosti se udržet a přežít, nikoli o tom, zda přispívají k pokroku, který Pensky pojímá v návaznosti na Hegela coby širší historický narativ, jenž vypráví o „rozšiřování svobody rozumu ve světě“.²⁶⁰ Tento argument pak lze propojit s tím, který Pensky uvádí s odkazem na Marxe. Pensky tvrdí, že to, co vypadá jako pokus o reformu společnosti, jež upadla do krize, a potažmo jako chytré zvládání problémů a proces učení, se z jiné perspektivy (a to z perspektivy utlačovaných, tedy těch, na jejichž stranu se kritický teoretik staví) jeví coby jen další ze symptomů upadající formy života, jejíž rozpadání se je dáno vnitřními rozpory mezi materiálními momenty a normami ve formě života přítomnými.²⁶¹ Zvládání problémů tak jen udržuje při životě formu života, jež není k žití. Z toho dle Penskyho plyne, že schopnost se učit nevypovídá nic o tom, zda je forma života samotná hodná kritiky či nikoli.

5.4.2 Metakritérium kritiky forem života

S Penskyho druhou námitkou Jaeggi souhlasí v tom smyslu, že schopnost zvládat problémy, potažmo se učit, bez dalšího ještě opravdu nic nevypovídá o racionalitě určité formy života. Ovšem tato skutečnost nijak nevyvrací Jaeggiinu teorii, neboť ta nachází kritérium pro posuzování forem života na jiné, vyšší úrovni. Jak uvidíme v této podkapitole, nejde o samotné řešení problémů a učení se,²⁶² ale o to, *jakým způsobem* k nim dochází, zda jde o úspěšné a adekvátní procesy učení, nebo „zda jsou

²⁵⁹ *In Search of the Negative*, str. 94.

²⁶⁰ *Tamt.*

²⁶¹ *Tamt.*, str. 88. Na jiném místě Marxův pohled charakterizuje Pensky takto: „Imanentní rozpory vlastní buržoazní občanské společnosti [*bourgeois civil society*] mají empirické, materiální implikace, jež s sebou nesou důsledky, které metaforma života (kapitalismus) jako celek nemůže přežít.“ *Tamt.*, str. 90.

²⁶² V tomto bodě se mýlí Alessandro Pinzani, který tvrdí, že formy života jsou dle Jaeggi hodné kritiky, protože jsou iracionální v tom smyslu, že řešení problému, které poskytují, není uspokojivé. To je však ve skutečnosti dle Jaeggi jen důsledkem hlubšího nedostatku formy života, který se projevuje v jejím dlouhodobém fungování – a vedle konkrétního řešení problému též v jejím obecném vnímání problémů, otevřenosti vůči novým zkušenostem, řešením atp. Pinzani, Alessandro, „Critique of Forms of Life or Critique of Pervasive Doctrines?“, *Critical Horizons*, 22:2 (2021), str. 141.

poznamenány systematickými blokádami zkušenosti.²⁶³ Z toho plyne, že pro Jaeggiin projekt kritiky forem života je třeba ukázat, že už samotný proces učení může být deficientní a že tato skutečnost má zásadní důsledky pro racionalitu či zdařilost forem života. Podívejme se nyní detailněji na cestu, kterou Jaeggi dospívá k adekvátnímu uchopení měřítka pro kritiku forem života, jež v jistém smyslu představuje vyvrcholení její teorie.

Jak jsme viděli v podkapitole 5.3, Jaeggi jako nejpřesvědčivější považuje model vývoje, s nímž přichází Hegel. Ten v její interpretaci předkládá koncepci vývoje, jehož motorem jsou rozpory, do nichž – jak bylo vyloženo výše ve 4. kapitole – forma života neupadá vlivem vnějšího dění, nýbrž které jsou imanentní. Není tomu tedy tak, že to, „co bylo koherentní, se stalo nekoherentním“, ale společnost samotnou a její krizi lze pochopit právě jen skrze její vnitřní napětí a rozpory, jež ji charakterizují.²⁶⁴ Každou dějinnou formaci tak lze pochopit jako „odpověď na selhání předcházející formace“,²⁶⁵ což zachycuje pojem určité negace. Ta ovšem dle Jaeggi v Hegelově teorii nepředstavuje pouze způsob, kterým se ze sebe navzájem jednotlivé formy života vyvíjejí, nýbrž zároveň i způsob, kterým může být vývoj ospravedlněn. Pokud lze ukázat, že došlo k takovéto transformaci určité formy života či společnosti, lze o ní hovořit jako o racionální transformaci. „Daný vývoj [...] je legitimní, protože a nakolik je možné jeho průběh racionálně rekonstruovat (*nachvollziehen*).“²⁶⁶ Dialektická rekonstrukce transformací formy života, rekonstrukce souvislosti jejich problémů a řešení, ji pak může ukázat jako racionální či iracionální na základě toho, zda představuje takovýto skrze určité negace postupující a obohacující se proces učení.²⁶⁷ Vývoj určité formy života (či posloupnosti forem života) není ospravedlněn cílem, který by ležel mimo tento vývoj samotný. Je legitimní tehdy, když lze ukázat, že následující pozice jsou těmi nejlepšími vzhledem k těm, které předcházely; jinými slovy, když řešení problému je tím nejlepším, které lze vzhledem k historii jeho kladení a řešení předložit.²⁶⁸

Jako pokrokové by v této perspektivě bylo možné označit například návrhy ve výše (4.3.3) zmíněné knize Michaela Sandela. Ten navrhuje, abychom se tolik nesoustředili

²⁶³ *Reply to My Critics*, str. 202.

²⁶⁴ „Crisis, Contradiction“, str. 214.

²⁶⁵ *KL*, str. 418.

²⁶⁶ *Tamt.*

²⁶⁷ *Srov. tamt.*, str. 422.

²⁶⁸ V Jaeggiině interpretaci je Hegelův model pokroku nadřazen MacIntyrovu. Podle toho se pokrok děje v rámci určité tradice. Zde se kritériem pro posouzení, zda je tradice schopná úspěšného procesu obohacování se a učení, jeví být její schopnost (retrospektivně) integrovat své minulé podoby (které nebyly s to vyřešit problémy, které tradice ve své současné podobě vyřešit dokáže) do koherentního příběhu. Tento narativ pak ukáže, proč dřívější problémy vznikly, i jak a proč je současná podoba tradice dokáže vyřešit – a proč tudíž představuje pokrok. *Srov. KL*, str. 411-416. Tak se MacIntyrovo vysvětlení zaměřuje i na „základy platnosti“, na normativní základy určité formy života. Nedostatkem ovšem je určitá vágnost a neschopnost odlišit progresivní od regresivních narativních integrací, což dle Jaeggi Hegel dokáže. *Srov. KL*, 416-417. Podobně v souvislosti s osobními narativy Jaeggi tvrdí, že sice „jakákoli sekvence událostí může být spojena do příběhu“ a koherenci se může vyznačovat i např. zcela paranoidní vyprávění, ovšem „ne každý příběh funguje (*works*)“. *Reply to My Critics*, str. 149.

např. na růst HDP, ale zaměřili se na důstojnost práce, na uznání způsobů, jimiž ke společnému dobru přispívají ti, kteří v meritokratickém závodě nevyhráli. Jejich nespokojenost, ponížení a hněv nebudou bez dalšího překonány zavedením například univerzálního nepodmíněného příjmu, jak poznamenává Jaeggi.²⁶⁹ Problém úspěšně nevyřeší (pouze) větší distributivní spravedlnost, nýbrž větší spravedlnost kontributivní, tj. „možnost získat společenské uznání a úctu, jež jdou ruku v ruce s produkováním toho, co druzí potřebují a oceňují.“²⁷⁰ Lze říci, že důraz na kontributivní spravedlnost, jež se podle jednoho Sandelova návrhu může projevit např. v nižším zdanění práce a vyšším zdaněním spotřeby, majetku a finančních transakcí, lépe dostojí úrovni, na níž se problém v současnosti klade. Tato úroveň problému je spoluurčena „etickými vztahy a normativními očekáváním“ spojenými v moderní době s prací, mezi něž podle Jaeggiiny teorie současných patologií práce zmíněné v podkapitole 2.3.1, patří i očekávání, že „nalezneme v práci smysl“²⁷¹ a skrze práci se budeme „podílet na univerzálních zdrojích“²⁷² (nejen materiálních, ale i na znalostech a schopnostech, jež jsou výsledkem vývoje společnosti a je v nich uloženo úsilí předchozích generací). Jen taková řešení, která těmto dějinně vzniklým očekáváním – jež opět můžeme chápat jako výsledky historického procesu kolektivního učení – dostojí, mohou být považována za zdařilá, protože neregresivní.

5.4.3 Systematické blokády učení coby ideologie

V Hegelově modelu Jaeggi nalézá adekvátní zachycení podmínky, za níž je určitý společenský vývoj pokrokový – totiž tehdy, když je takovou „dynamikou v rámci dynamiky“,²⁷³ v níž jednotlivé kroky reagují na vnitřní rozpory předchozích kroků a dochází tak k tomu, že zvládání problémů je stále více „integrativní“, „komplexní“. Pokrok spadá v jedno s touto obohacující se dynamikou.²⁷⁴ Důkladnější vymezení protipólu pokroku, totiž úpadku či společenské regresivní dynamiky, pak můžeme nalézt v pasážích, v nichž se Jaeggi věnuje Deweymu. Ten vedle měřítek zdařilosti určitého řešení (jímž je znovu navozená koherence nové situace, odrážející se v tom, že řešení jednoduše „funguje“), uvádí v náznacích i něco, co by bylo možné označit jako negativní „metakritérium zdařilé dynamiky řešení problémů“.²⁷⁵ V různých více či méně vágních formulacích se u Deweyho coby toto kritérium rýsuje vlastnost „nestát v cestě dalšímu zkoumání“, respektive otevřenost dalším zkušenostem.²⁷⁶ V procesu

²⁶⁹ *KL*, str. 209.

²⁷⁰ *Tyranny of Merit*, str. 193. Toho se docílí jednak proměnou institucí a praktik, jednak – s tím ruku v ruce jdoucí – proměnou výkladového rámce, do něžž bude patřit odlišné pojmání společného dobra, jež dle Sandela nemá být ztotožněno se součtem zájmů všech. Srov. tamtéž, str. 194. V odlišné *civic conception* má být společné dobro stanoveno kritickou reflexí na preference občanů tak, aby všichni mohli vést prosperující životy. A to má být umožněno mimo jiné praktikami poskytujícími příležitost pro veřejnou deliberaci, jež představují půdu pro kolektivní uvažování o společenských cílech. Viz tamtéž, str. 195.

²⁷¹ „Pathologies“, str. 62.

²⁷² *Tamt.*, str. 72.

²⁷³ *Resistance*, str. 27.

²⁷⁴ *KL*, str. 423.

²⁷⁵ *Tamt.*, str. 405.

²⁷⁶ *Tamt.*, str. 406

učení se nejen reorganizuje zkušenost, nýbrž neregresivní proces učení musí být nadto takové povahy, že se daná forma života nestává imunní vůči novým zkušenostem.

Zpráva Hannah Arendt o situaci v Německu po druhé světové válce *The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany* poskytuje dobrý příklad toho, co mohou „blokády učení a zkušenosti“ znamenat. Arendt hovoří o „hlubokém, tvrdošijném a místy zlovlném odmítání podívat se tomu, co se odehrálo, do očí a vypořádat se s tím.“²⁷⁷ Útěk před skutečností se podle Arendt projevoval různými způsoby. Tím nejčastějším byla podle ní všeobecná lhostejnost, kterou Arendt v této souvislosti u Němců detekuje (jež se někdy halila do laciné sentimentality). Další způsobem byla snaha Němců, s nimiž Arendt rozmlouvala, relativizovat německou vinu tím, že poukazovali na to, že to, co se stalo, je něco v dějinách univerzálně přítomného („proč jen musí lidé pořád válčit“),²⁷⁸ případně že nyní se na nich spojenecké mocnosti dopouštějí též příkoří (jejich okupace Německa je „odplatou“), čímž se dle Arendt nepřímo snažili ukázat buď pokrytectví ostatních, či „totožnou hříšnost všech lidí“.²⁷⁹ K mechanismům, jimiž se vzdalovali realitě, patřila též „čínorodost“ Němců, pracovitost, která neměla nechat ani jednu chvíli dne volnou, které však nešlo – tak jako před nástupem nacistů – o skvělost výrobku, nýbrž o „ochranu před realitou“.²⁸⁰

Jedním z výsledků takového pokřiveného procesu učení pak byla „nihilistická relativita ohledně faktů“,²⁸¹ pojetí demokracie, jehož jádrem je, že každý si může říkat, co chce, že „každý má právo na nevědomost pod záminkou, že každý má právo na svůj názor.“²⁸² Takovéto názory ovšem mají pramalou hodnotu a diskuse je nemožná. Dalším z důsledků neochoty a neschopnosti brát nacistickou minulost vážně bylo dle Arendt to, že ze správy poválečného Německa byli vylučováni nejen bývalí prominentní a přesvědčení nacisti, ale že majorita, která se více či méně s nacistickým režimem zapletla, vytlačovala i přesvědčené antinacisty, ty, kteří se proti režimu nějakým způsobem stavěli. A vylučovala je i z toho důvodu, že „jejich samotná existence [byla] živým důkazem toho, že se něco vážného doopravdy stalo.“²⁸³ O takovýchto mechanismech vyhybání se problémům (které bychom, byť ne v této konstelaci, nejspíš našli i v jiných formách života) a této společnosti jako celku tak lze hovořit jako o iracionální, neboť se vyznačuje „systematickými blokádami a narušeními ve vztahu k vnímání a řešení problémů“,²⁸⁴ tj. je uzpůsobena tak, že se s přicházejícími problémy nevypořádává produktivně.

Dalším příkladem, na němž můžeme vyzkoušet nosnost Jaeggiiny koncepce, může být výše zmiňovaný článek Matěje Spurného a Jakuba Rákosníka o krizi roku 1945. Lze

²⁷⁷ Arendt, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, 1994, str. 249.

²⁷⁸ *Tamt.*

²⁷⁹ *Tamt.*, str. 251.

²⁸⁰ *Tamt.*, str. 254.

²⁸¹ *Tamt.*, str. 252.

²⁸² *Tamt.*, str. 251.

²⁸³ *Tamt.*, str. 258.

²⁸⁴ *KL*, str. 314.

konstatovat, že v jejím rámci došlo k jistému procesu učení a snaze překonat problémy (zejména první republiky). Tento proces transformace snad ovšem můžeme – do jisté míry – označit za iracionální, neboť v něm problémy nebyly řešeny na úrovni, na níž se dějiny řešení daných problémů dostaly. Tímto prismalem lze kupříkladu nahlížet na odmítnutí nároků na znovuzískání půdy ze strany navrátilivších se německy hovořících Židů, jež se odehrávalo v kontextu specifického „českého sebezporozumění a historického narativu“. Ten se odvolával mj. na pobělohorské konfiskace v 17. století a ospravedlňoval tím „poválečnou etnizaci občanských práv“.²⁸⁵ Na pokřivený transformační proces poukazuje i nepřímý důkaz, který tkví v tom, že důraz na „nacionální jednotu a solidaritu“ bylo něco, co třetí republika se svou koncepcí lidové demokracie převzala od – jinak opovrhované – „háčovské reprezentace“.²⁸⁶ Zároveň lze usuzovat i na blokády zkušenosti, o němž nejspíš svědčí podoba plošného vyhánění Němců a nepřihlížení k jejich specifickým perspektivám a příběhům. Etnicky konstruované občanství tak představovalo krok zpět za „prvorepublikový právní systém, [který] byl založen na univerzalistickém konceptu občanství.“²⁸⁷

Jaeggi dále v *Kritik der Lebensformen* a článku *Was ist Ideologiekritik?* argumentuje, že blokády učení, jež jsou relevantní pro kritiku forem života, mají primárně povahu ideologií či kolektivních sebeklamů. Kritizuje Deweyho za to, že absence blokad učení, která umožňuje růst, sama o sobě není dostatečně určitým kritériem racionality procesů učení. Ony blokády či překážky učení, na jejichž základě je možné formy života posuzovat, totiž nejsou nahodilé, nýbrž systematické – vznikají ve formě života na základě imanentních příčin.²⁸⁸ Rozporné uspořádání v jistém smyslu vyžaduje, aby mu bylo špatně rozuměno, neboť jen tak je s to se udržovat – a tato skutečnost pak představuje „cosi jako indikátor“ pro postup kritiky.²⁸⁹ V souladu s tím se kritika ideologie nezaměřuje primárně na opravení epistemických omylů, nýbrž se snaží změnit samotou formu života, podobu praxe, kterou ideologie udržuje. Kritika ideologie „dešifruje okolnosti, jež panství (*Herrschaft*) umožňují, aby se prosazovalo“ – například zkoumáním toho, jak se určitý partikulární zájem vydává za zájem obecný.²⁹⁰

Jako příklad analýzy, v níž lze daný fenomén uchopit výstižněji pomocí kategorií pokroku a úpadku než pomocí morálních kategorie dobré a špatné a v níž je vyloženo, jak dochází k regresivní změně na základě určité ideologie, si můžeme vzít Adornovy

²⁸⁵ *Milníky*, str. 186.

²⁸⁶ *Tamt.*, str. 171.

²⁸⁷ *Tamt.*, str. 168.

²⁸⁸ Jaeggi, Rahel, „Was ist Ideologiekritik?“, in: Jaeggi, Rahel a Tilo Wesche. *Was ist Kritik?*. Frankfurt um Main: Suhramp, 2019 (dále jen: *Ideologiekritik*), str. 275. Srov. definici ideologie Terry Eagletona: Ideologie jsou „nesprávná či klamná přesvědčení, jež nepocházejí ze zájmů vládnoucí třídy, ale z materiální struktury společnosti jako celku.“ Eagleton, Terry. *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991, str. 30. Tuto definici by Jaeggi mohla přijmout, pokud bychom vyškrtli slovo „materiální“.

²⁸⁹ *Tamt.*, str. 276. Vědomí je zaslepené nutně, neboť musí „odpovídat falešné realitě“; Jaeggi tuto zaslepenost nutnou pro fungování objasňuje na Marxově analýze vztahu materiální nerovnosti a formální rovnosti, jež je sama „faktorem při vzniku útlaku a nerovnosti“. *Tamt.*, str. 274-275.

²⁹⁰ *Tamt.*, str. 269. a 278.

„teze proti okultismu“ z knihy *Minima moralia*. Okultismus podle Adorna představuje reakci na odcizení, v němž se lidé v této společnosti nacházejí. Lze proto mluvit o tom, že se nejedná o nahodilý, ale ze systematických příčin vznikající soubor idejí. Není však nikterak zdařilým řešením, odcizení jen zakrývá a ve skutečnosti z jeho přetrvávání žije. Objekty, které „pod paprsky rozumu“ ochladly, jsou oživeny, ovšem nikoli prostřednictvím porozumění tomu, že jsou produkty člověka (to by, můžeme vyvozovat, představovalo pokrokovou změnu interpretačního rámce), nýbrž nadpřirozeně, a z předmětů se na lidi „šklebí duchové“.²⁹¹ Tíhnutí společnosti k „totální katastrofě“ a „reálná pošetilost“ se dle Adorna „zpodobuje v pošetilosti astrologické, která neprůhlednou souvislost odcizených prvků – nic není cizejší než hvězdy – přednáší jako vědění o subjektu.“²⁹² Okultní praktiky tak v Adornově pojetí poskytují jistou úlevu či útěchu, byť i zvětšují různé neblahé události. Ty jsou ovšem stále snesitelnější než vědomí, že lidé jsou „výhledovými oběťmi celku, který [ve skutečnosti] netvoří nikdo jiný než oni sami.“²⁹³

Soudobý „sklon k okultismu“, píše Adorno, proto představuje „regres vědomí“,²⁹⁴ a to zhruba ve stejném smyslu, v jakém o úpadku hovoří Jaeggi. Aniž bych chtěl posuzovat platnost Adornovy analýzy vzmachu okultismu, můžeme si její pomocí zpřítomnit cestu, kterou lze podle Jaeggi posuzovat určitou formu života. To je možné na základě toho, zda je schopná své problémy zdařile řešit, dostat úrovní jejich komplexity, k níž historický vývoj dospěl (zde se jedná o vývoj náboženství a vztah duchovního a tělesného), nebo zda naopak generuje regresivní řešení – totiž řešení, která se vrací k již překonaným jednostrannostem (jednostranné oddělení ducha od těla a jeho pojmání jako něčeho, „co je samo o sobě“, jako tomu bylo dle Adorna v „preanimismu“²⁹⁵). Místo progresivní změny praktik a s nimi spjatých výkladových rámců (jež by v tomto případě reagovaly na příliš „racionalizovanou společnost“) dochází k pouze zdánlivému procesu učení, jenž je poznamenán ideologickým zkreslením. Proces učení, kterým by se naopak vyznačovala racionální forma života, by byl takový proces, který by si dokázal poradit se (systematickými) překážkami, což by znamenalo, že by se „přivrátil k rámci či základům soustavy praktik a interpretací, jež jsou příčinami těchto blokad.“²⁹⁶ To by v Adornově případě mohlo být například zrušení nadvlády „principu směny“, o němž a o jehož důsledcích byla řeč v podkapitole 2.2.2.

²⁹¹ Adorno, Theodor. *Minima Moralia: reflexe z porušeného života*. Praha: Academia, 2009 (dále jen: *Minima Moralia*), str. 236.

²⁹² *Tamt.*, str. 238.

²⁹³ *Tamt.*

²⁹⁴ Oproti jakému předchozímu stavu představuje okultismus (duchařství, astrologie, číselná mystika, kabala atp.) úpadek? Adorno jej coby „druhou mytologii“ srovnává s mytologií „první“, s náboženstvím před vznikem „racionalizované společnosti“ (*Gesammelte Schriften, Bd. 10.2*, str. 271), potažmo s judaismem a křesťanstvím. Jejich „vážnost“ a historická důležitost podle něj spočívá v tom, že učila „nerozlučitelnost duchovního a tělesného.“ *Minima moralia*, str. 239. Namísto jejich vzájemné provázanosti přichází jejich oddělení. Zatímco tělo může zůstat na pohovce, duše se vznáší do výšin – „ani Descartes neodděloval tak čistě“. *Tamt.*, str. 239.

²⁹⁵ *Tamt.*, str. 240.

²⁹⁶ *KL*, str. 411.

5.5 Kritika kapitalismu jakožto formy života?

V průběhu práce na mnoha místech vyvstalo najevo, že klíčovým objektem kritické teorie Frankfurtské školy je kapitalistický hospodářský systém. Jak jsme viděli v podkapitole 2.1.2 a 2.1.3, Horkheimer i Adorno spatřovali iracionalitu moderní společnosti v tom, že se v současnosti dominující, kapitalistická forma života vymyká kontrole lidských subjektů. S tím je spojena skutečnost, že se na ni dotyční dívají jako na svého druhu přírodní mechanismus. V podkapitole 2.2.2 jsem pak doložil, že již Adorno poukazuje na cosi jako systematické blokády učení, které plynou z rozporů kapitalistického systému, který znemožňuje rozvinutí kritického vědomí u ovládaných.²⁹⁷ Problém tak netkví primárně například v nerovné distribuci statků či v tom, že by kapitalistická společnost dlouhodobě nemohla fungovat, tj. že by se musela nevyhnutelně zhroutit (jak se zdá naznačovat v některých pasážích Marx).

Jaeggi chce kritizovat kapitalismus jakožto formu života (a nikoli např. jen z důvodů jeho případné nefunkčnosti či jeho morální zkaženosti).²⁹⁸ To znamená, že jde podle ní o iracionální formu života, která je uzavřená vůči učení a zkušenosti. Kritiku kapitalismu na základě kritéria blokády zkušenosti a učení, kterou u Jaeggi nalézáme nejčastěji, bychom mohli rozvést po ose, kterou jsem sledoval v 2. kapitole v návaznosti na motiv „druhé přírody“ u Adorna. Ten na již výše citovaných místech i mnoha dalších kritizuje osifikaci společenských institucí, které se jeví podobně neměnné a nikým nezměnitelné jako zákony „první přírody“.²⁹⁹ Ve skutečnosti ovšem „ztuhlé instituce, výrobní vztahy, nejsou jednoduše bytím, nýbrž i jako všemocné jsou něčím, co lidé vytvářejí a mohou to odvolat.“³⁰⁰ I co se týče racionality procesů učení

²⁹⁷ Adorno hovoří o tom, že jednotlivci jsou „stále důsledněji preformováni, je jim odřezávána možnost diference“. Vládnoucí princip směny totiž nejen nutí subjekty, aby se připodobnili tomu, co se uplatní na trhu, nýbrž „objektivně se připodobňují stávajícímu“. To je zároveň přikryto „zdáním svobody“, jež enormně ztěžuje uvědomit si vlastní nesvobodu, a tak zesiluje závislost jedince na celku. To vede k „regresu ducha“. *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2*, str. 13.

²⁹⁸ V článku *Was (wenn etwas) ist falsch am Kapitalismus?* Jaeggi hovoří o třech typech kritiky kapitalismu: morální (jež kritizuje např. nespravedlnost), funkcionální (jež vychází z krizí a sebestrukce kapitalistického hospodářství) a etickou (jež se zaměřuje na způsob života, který v rámci kapitalistické formy života lidé vedou, a kritizuje např. komodifikaci či odcizení). Podle Jaeggi musí přesvědčivá kritika kapitalismu propojovat všechny tři typy a vycházet z kritéria posuzujícího kapitalismus podle toho, nakolik je otevřen skutečnému učení. K tomu však pouze dodává: „Zda je toho kapitalismus schopen, je více než pochybné.“ Jaeggi, Rahel. „Was (wenn etwas) ist falsch am Kapitalismus?“, In: Forst, Rainer, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi a Martin Saar. *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009 (dále jen: „Was ist falsch am Kapitalismus?“), str. 349.

²⁹⁹ Jaeggi tvrdí, že kritika ideologie se nesmí omezit na kritiku osamostatňování se sociální skutečnosti oproti lidem, kteří ji spoluvytvářejí. Ano, může být důležité se postavit proti mechanismům, jimiž společenské mechanismy sebe sama a s tím i významy a možnosti, které stanovují, činí samozřejmými a přirozenými. Ovšem zdá se, že nestačí, že poukážeme na „vytvořenost“ (*Gemachtsein*) společnosti, na to, že ji lze proměnit (jakkoli to může být prvním krokem – jak jsme viděli ve 2. a 3. kapitole – kritické aktivity). *Každé pojetí světa totiž „stanovuje určitý prostor významů a možností.“ Ideologiekritik*, str. 282. Odhalení této konstruovanosti proto samo o sobě nepředstavuje celý úkol, který má kritika vykonávat. Ta nemůže pouze bojovat za „zkapalnění“ zdánlivých samozřejmostí, nýbrž musí usilovat o překonání praktik na základě analýzy jejich nedostatků a imanentně ze špatného stavu vyvozovat lepší. Srov. *tamt.*, str. 283.

³⁰⁰ *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2*, str. 632.

pak má toto klamné zdání své neblahé důsledky. Vzhledem k osamostatňování se institucí a jejich samopohybu ve společnosti převažuje (dle Adorna chybný) úsudek, že tyto instituce odrážejí konstantní lidskou přirozenost.³⁰¹ Pokud tento motiv rozvineme v souladu s intencemi Jaeggiiny teorie, lze říci, že přesvědčení o neměnnosti lidské přirozenosti může blokovat jak proces zkušenosti a učení, tak experimentování s novými formami života coby řešeními problémů – například z toho důvodu, že současné uspořádání je posvěceno tím, že je pojmáno jako adekvátní vzhledem k lidské přirozenosti (ačkoli by tomu podle obou kritických teoretiků bylo naopak: lidská přirozenost, pokud o ní vůbec máme hovořit, je výsledkem, či přinejmenším je s utvářením forem života ve vzájemném vztahu³⁰²).

Je Jaeggiino kritérium hodnocení forem života vhodné pro kritiku kapitalismu? Je přesvědčivé její tvrzení, že kapitalismus není zdařilou formou života, že tedy své problémy a krize neřeší racionálně a má spíše tendenci přicházet s regresivními řešeními, neboť obsahuje překážky pro (kolektivní) učení? Nejprve stručně shrnu Jaeggiiny vlastní argumenty pro a proti této tezi, následně se podívám na další argumenty, jež by nám mohly napovědět, zda je Jaeggiino kritérium kritiky forem života v tomto ohledu nosné.

V knize *Capitalism* Jaeggi nejprve zvažuje možnost, že kapitalismus je schopný své problémy úspěšně zvládat, že jeho specifická dynamika tkví právě ve vývoji, který se děje skrze rozpory a konflikty (například toho typu, který jsme viděli v podkapitole 5.2.3, tj. mezi ekonomickou výrobou a společenskou reprodukcí).³⁰³ Navíc je možné mluvit o tom, že diferenciaci různých sfér (např. ekonomické a politické), kterou kapitalismus spoluzapříčinil, představuje racionální řešení problémů feudálních společností – a různé režimy v rámci kapitalismu pak podobně přicházejí s inovativními řešeními problémů, které vznikají ze zmiňovaných oddělení.³⁰⁴

Jaeggi se však vposled kloní k tomu, že kapitalismus opravdu procesy učení blokuje. Sama tento kritický argument příliš nerozvíjí, spíše povšechně naznačuje, kudy by se kritika mohla ubírat. Více nám v tomto ohledu řekne analýza Nancy Fraser. Jak jsme viděli již v podkapitole 5.2.2, Fraser se obrací ke zkoumání společenských konfliktů ohledně vztahů mezi popředím kapitalismu (ekonomickou sférou) a kapitalismem popíraným pozadím, tj. podmínkami možnosti (veřejná moc, sociální reprodukce, příroda), z nichž kapitalismus „získává produktivní vstupy, za jejichž reprodukci ovšem (plně) neplatí.“³⁰⁵ Extrakce těchto „zdrojů“, o jejichž setrvalou existenci se ovšem kapitalismus nestará, vede k tomu, že své vlastní podmínky možnosti postupně rozkládá.³⁰⁶ To je zdrojem nestability. Kapitalismus je ve všech svých fázích náchylný k „destabilizaci ve všech třech hraničních oblastech: produkce/reprodukce,

³⁰¹ *Tamt.*, str. 631.

³⁰² „Nítornost sama je něco dějinně produkovaného, je funkcí pokroku nebo jeho opaku.“ *Tamt.*

³⁰³ *Capitalism*, str. 152.

³⁰⁴ *Tamt.*, str. 156.

³⁰⁵ *Tamt.*, str. 45.

³⁰⁶ *Tamt.*, str. 154.

politika/ekonomika, lidská společnost/ne-lidská příroda.“³⁰⁷ Kapitalismus by pak byl kritizovatelný coby iracionální právě z toho důvodu, že je mu vlastní tendence ke krizím, že vytváří problémy a neumožňuje implementaci skutečných řešení.³⁰⁸

Tuto kritiku lze přeložit do Jaeggiina pojmosloví, pokud bychom popření oněch provázaností či závislostí různých sfér pojali jako slepou skvrnu kapitalismu, jako jeho neschopnost vidět jasně, na čem závisí, a to ze systematických důvodů. To by bylo lze tvrdit, pokud by platilo, jak píše Jaeggi, že nejenže kapitalismus blokuje řešení, ale „znemožňuje nám vůbec porozumět tomu, v čem problém spočívá“.³⁰⁹ Kapitalismus lze hodnotit jako iracionální, neboť jeho dynamika a řešení, k nimž vede, jsou „založeny na charakteristickém blokování zkušenosti, charakteristickém popření toho typu propojenosti, kterou ustavují ony sféry [ekonomika, politika, sociální reprodukce, příroda] v kapitalismu.“³¹⁰ To plodí problémy, jedním z nichž je klimatická krize, kterou Jaeggi zmiňuje v některých rozhovorech. Je-li jedním z definujících rysů kapitalismu „akumulace kapitálu, což s sebou nese orientaci na zhodnocení kapitálu, tedy zisku, namísto orientace na potřeby,“³¹¹ pak se zdá, že například omezení růstu lze jen obtížně v tomto rámci myslet. Ale ani u tohoto argumentu není zřejmé, jak přesně chce Jaeggi jeho platnost doložit.

Jaeggiiny domněnky mohou působit plausibilně, ovšem problematické souvislosti jsou jen naznačeny, nikoli hlouběji vyloženy.³¹² Nedostává se nad úroveň všeobecných proklamací ohledně toho, jak by kapitalismus mohlo být možné kritizovat. Kritiku založenou na svém teoretickém rámci neprovádí (alespoň do této doby). Je proto obtížné posoudit, nakolik je tento rámec nosný.

Co mluví proti plodnosti jejího kritéria na poli kritiky kapitalismu? *Prima facie* se zdá být obtížné hovořit o určitém uspořádání jako o neschopném racionálního vývoje, neschopném skutečných procesů učení, pokud trvá již 300 let a přestálo tolíkeré krize a útoky. Jak namítá Fraser: skutečným problémem pro kritickou teorii je „schopnost kapitalismu řešit své krize (alespoň dočasně) prostřednictvím obnovy sebe sama ve stále nových podobách.“³¹³ Podobně i Slavoj Žižek hovoří o schopnosti kapitalismu

³⁰⁷ *Tamt.*

³⁰⁸ Srov. *tamt.*, str. 154 a 159.

³⁰⁹ *Tamt.*, str. 159.

³¹⁰ *Tamt.*, str. 158. Lze proto říci, že vývoj kapitalismu nabízí jen „stále stejné pod rouškou ustavičných změn“. Žižek, Slavoj. *Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism*. Brooklyn, New York: Melville House, 2017 (dále jen: *Trouble in Paradise*), str. 6.

³¹¹ „Was ist falsch am Kapitalismus?“, str. 323.

³¹² Ty vycházejí především z výkladů Hegela a Marxe, aniž by většinou byly uzpůsobeny specificky pro analýzu a kritiku moderní společnosti 21. století. V návaznosti na ně píše například, že „lze tvrdit, že instituce moderního kapitalistického trhu coby ‚nesouvislé souvislosti‘ je *systematicky* uzpůsobena tak, že jeho fungování závisí na zdání nezávislosti [aktérů].“ *KL*, str. 384-385. K interpretacím Hegela a Marxe však Jaeggi připojuje, že jí nejde o „pravdivostní obsah jejich substanciálních tvrzení“, jen o formu jejich kritiky. *Ideologiekritik*, str. 273.

³¹³ *Capitalism*, str. 162. Pokud bychom i při této zjevné schopnosti překonávat krize chtěli kritizovat v Jaeggiině teoretickém rámci kapitalismus, museli bychom předpokládat cosi jako Adornovu „totální souvislost zaslepení“ a řešení pojímat coby zdánlivá a přetrvávání kapitalismu coby formy života za výsledek manipulace s lidmi.

„trans-funkcionalizovat“ či si přisvojit různé odlišné směry, proudy a tradice (jako například buddhismus a meditační praktiky). Na základě „dialektické logiky dějinné trans-funkcionalizace“ může v nové historické konstelaci „pozůstatek předmoderní minulosti začít sloužit coby symbol toho, co v extrémní modernitě nelze připustit (*what is unbearable*).“³¹⁴ Tento proces pak kapitalismu umožňuje řešit různé problémy (je otázkou, nakolik jen zdánlivě) – a tím jej posiluje.

Tímto směrem jde i analýza kapitalismu, představená v knize *Le Nouvel Esprit du Capitalisme* a dalších člancích, kterou předkládají sociologové Luc Boltanski a Eve Chiapello. Ti sledují proměnu kapitalismu od 60. do 90. let 20. století. Zkoumají, jakým způsobem do sebe dokázal integrovat kritiku ze strany těch, kteří jej považovali za příliš svazující a uniformizující (to, co Boltanski a Chiapello nazývají „uměleckou kritikou“ v kontrastu s kritikou sociální).³¹⁵ Ačkoli antikapitalisticky naladěni,³¹⁶ ukazují, jak je kapitalismus schopný se – řečeno s Jaeggi – učit.

Vycházejí z toho, že neexistuje jen jeden duch kapitalismu, ale že lze rozlišit alespoň tři „duchy“ kapitalismu, jež vykládají jako základní hodnotové systémy, poskytující ospravedlnění pro kapitalistický hospodářský řád, jež zároveň nejsou pouhou nadstavbou, nýbrž jsou hrají klíčovou roli v procesu akumulace kapitálu, neboť mu stanovují potřebné mantinely.³¹⁷ Kapitalismus podle autorů potřebuje různá ospravedlnění (ideologie), jež zajišťují loajalitu a jistou míru nasazení i od většiny, která nemá „reálné šance na větší zisky“.³¹⁸ Holý ekonomický systém by nebyl příliš přitažlivý, proto potřebuje různé modifikace a korekce. Potřebných proměn doznává kapitalistické hospodářství tím, že do sebe inkorporuje námitky svých kritiků. „Kritika je katalyzátorem změn týkajících se ducha kapitalismu (...). Kapitalismus potřebuje své nepřátele (...). To jsou ti, kteří mu poskytnou morální základy, které mu chybí, a vtělí do něj mechanismy zvyšující spravedlnost, jejichž důležitost by jinak neuznal.“³¹⁹ Tento proces učení umožnil kapitalismu být „nekonečně robustnější než si jeho odpůrci (...) kdy mohli představovat.“³²⁰

Vzhledem k uvedeným námitkám se nezdá být příliš přesvědčivé, že Jaeggiino kritérium rozvíjené v projektu kritiky forem života je obzvlášť vhodné pro kritiku kapitalismu – či to alespoň dosud Jaeggi dle mého přesvědčivě neprokázala.

³¹⁴ *Trouble in Paradise*, str. 13.

³¹⁵ Boltanski, Luc a Chiapello, Eve. „The New Spirit of Capitalism“. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 18, no. 3. (2005), str. 176. „Kapitalismus má fascinující schopnost přežít skrze zvnitřnění některých námitek, jimž čelí.“ *Tamt.*, str. 163.

³¹⁶ „Kapitalismus je poměrně absurdní systém: námezdní pracující ztrácejí vlastnictví plodů své práce i jakoukoli naději, že budou pracovat jinak než jako někomu podřízení. Kapitalisté se pak zase nacházejí připoutání k nekončícímu a nenasatnému procesu“. *Tamt.*, str. 162.

³¹⁷ *Tamt.*, str. 162-163.

³¹⁸ *Tamt.*, str. 163.

³¹⁹ *Tamt.*

³²⁰ *Tamt.*

6. Závěr

Podívejme se nyní závěrem na způsob, kterým lze propojit Jaegginu koncepci kritiky forem života a její úvahy o odcizení. Protínají se nějakým způsobem její reflexe o zdařilosti kolektivního života s reflexemi zdařilosti života jednotlivce? Přitom se dotknu i toho, jak se Jaeggiina teorie kritiky, kterou jsem v této práci vyložil, vztahuje k pojetí kritiky (rané) kritické teorie.

Shrňme nyní základní podobu Jaeggiiny argumentační strategie, a to prostřednictvím rekapitulace společných rysů kritiky forem života i kritiky odcizení. Jaeggi odmítá posuzovat odcizení i formy života z „vnějšího úhlu pohledu“, například pomocí pojmů „dobrého života, skutečných potřeb či smysluplné činnosti.“³²¹ Takováto kritika by vedle výše uvedených nedostatků snadno sklouzla k paternalismu.³²² Odcizení či iracionalita formy života nejsou detekovány coby „překážky při uskutečňování objektivního dobra či lidské přirozenosti“.³²³ Jde o to, *jak* se k sobě, ke své minulosti a ke světu určitý člověk či společenství vztahuje, nikoli o to, *co* snaží uskutečnit. Kritéria jsou tak formální, zaměřují se na to, jak jedinec utváří vlastní vůli či se vztahuje ke svým rolím a je sám sobě přístupný (*zugänglich*).³²⁴

Formální je i kritérium, k němuž po mnoha mezikrocích dospívá v *Kritik der Lebensformen*. Imanentní kritika předpokládá možnost „obohacujícího se procesu“, jinými slovy možnost pokroku forem života. Jaeggi argumentuje, že k něčemu takovému v jejím teoretickém rámci, v němž jsou formy života pojaty coby instance řešení problémů, může docházet. Formy života se totiž mohou učit a společenská změna může být racionální, nakolik postupuje po způsobu určité negace. Jaeggi do této hegliánské koncepce zapracovává některé pragmatistické aspekty, zejména důraz na často náhodnými událostmi poháněný, nepředvídatelný vývoj. Formy života řeší své problémy mnohdy na způsob pokusů a omylů a mohou být označeny jako „kolektivní experimenty týkající se způsobů žití, jež jsou testovány a přetvářeny.“³²⁵ Formy života je možné kritizovat v návaznosti na to, jak (racionálně či iracionálně) jsou si s problémy, které před nimi vyvstávají, schopny poradit.³²⁶

Pozice „experimentálního pluralismu“ umožňuje Jaeggi, aby se její projekt kritiky obešel bez jedné ideální formy života, jež by sloužila jako standard, ovšem stále být s to formy života porovnávat a posuzovat co do jejich zdařilosti. Lze je pochopit jako rivaly, jako konkurující si odpovědi na určité problémy.³²⁷ Oproti kritizované „etické

³²¹ *Reply to My Critics*, str. 229.

³²² *KL*, str. 12. To představuje jeden z nedostatků starší kritické teorie, zejména – jak jsme viděli – Marcuseho – viz úvahy o paternalismu a autoritářství kritiky „argumentující ,z vnějšku““ v „Repliken“, str. 74.

³²³ *Reply to My Critics*, str. 229.

³²⁴ Srov. *tamt.*

³²⁵ Novakovic, Andreja. „Critique of Forms of Life, by Rahel Jaeggi, trans. Ciaran Cronin.“ *Mind* 129 (2020), str. 7.

³²⁶ Srov. *KL*, str. 447 a „Repliken“, str. 79.

³²⁷ *KL*, str. 448.

zdrženlivosti“ mnoha (nejen) liberálních teorií, v jejichž základu stojí sociálně ontologická představa „plurality vůči sobě navzájem uzavřených monád“,³²⁸ zastává Jaeggi koncepci, v níž jsou jednotlivé formy života pojaty coby od sebe odlišné experimentální způsoby řešení problémů. A vzhledem k rozmanitosti problémů, jež řeší různé formy života, nelze hovořit ani o jedné vývojové logice, o jednom pokroku, nýbrž o mnoha vpřed postupujících procesech, jež nadto nelze v principu nikdy prohlásit za dovršené.³²⁹ Tento pluralismus zároveň s sebou nese relativistický důsledek, že by – jako jsme viděli u Rortyho v úvodu této práce – byly jednotlivé formy života nesouměřitelné, a proto též nekritizovatelné. Podle Jaeggi lze na základě standardů představených v podkapitolách 5.4.2 a 5.4.3 rozlišit na jedné straně racionální a na druhé straně „nesprávné a regresivní formy života“.³³⁰ Toto pojetí samo by mělo podpořit proces učení, neboť „to, co je dané, pak není pevné, nýbrž fluidní; jde o nepominutelný (*unhintergebarer*) výchozí bod, sám ovšem není nezpochybnitelný (*unhintergebar*), nýbrž lze o něm jako o proměnlivém diskutovat.“³³¹ Liberální „uzávorkování“, představené v 2. kapitole, které by chtělo vyloučit otázky týkající se forem života jakožto forem života z veřejné diskuse, by naproti tomu představovalo způsob omezení diskuse a překážku pro experimentování. Znamenalo by tak omezení dalšího procesu učení.

Vraťme se ještě jednou k rozhraní mezi jednotlivci a formou života. Jak bylo vyloženo v kapitole 3.2, naše identita se skládá z různých identifikací. Autonomní, sebou samými určení jsme „v našich vztazích ke světu a skrze ně, což pak též znamená, že jsme zároveň závislí a nezávislí.“³³² K této naší závislosti na vztazích s druhými a se světem se nevyhnutelně určitým způsobem vztahujeme. Jaeggi v *Entfremdung* tvrdí, že člověk se může uskutečnit jen skrze svět, jen prostřednictvím činností, jimiž se do světa zvnějšňuje (*entäußert*) a následně si své zvnějšnění osvojuje (*aneignet*).³³³ Sebeuskutečnění neznamená, že uskutečňujeme *sebe* (což by předpokládalo, že jedinci mají jakési „vnitřní jádro“³³⁴), ale že se uskutečňuje ve světě, tedy „zprostředkovaně skrze činnosti“,³³⁵ které vykonáváme spolu s druhými. Odcizení pak představuje selhání tohoto procesu osvojování si či jeho zamezení.³³⁶ Opakem odcizení je stav, v němž „sleduji projekty, které jsem si sám určil, které jsem si přitom *osvojil* a s nimiž se dokáži *afektivně identifikovat*.“³³⁷ Tento stav, v němž pouze nenásleduji cesty, které mi byly vytyčeny, nýbrž jsem s to v různých situacích vůbec vnímat „praktickou

³²⁸ *Tamt.* str. 449. Na základě této koncepce pak Jaeggi požaduje, aby forem života bylo co nejvíce, protože to „zvýší pravděpodobnost dobrého výsledku“, neboť uspokojivé řešení je tím pravděpodobnější, čím více pokusů bude. *Tamt.*

³²⁹ *Tamt.* str. 450-451.

³³⁰ *Tamt.* str. 450.

³³¹ „Repliken“, str. 76.

³³² *Tamt.* 232.

³³³ *Entfremdung*, str. 62.

³³⁴ *Tamt.*, str. 73.

³³⁵ *Tamt.*, str. 288.

³³⁶ *Reply to My Critics*, str. 229.

³³⁷ *Entfremdung*, str. 279.

otázku „co mám dělat?“, předpokládá specifický vztah ke světu, což dle Jaeggi odkrývá, že autonomie má určité „materiální podmínky svého uskutečnění.“³³⁸

Odcizení můžeme chápat jako patologický rys na straně členů iracionální formy života. „Vztahy, v nichž jsou lidé chyceni, aniž by je mohli utvářet, jsou odcizené.“³³⁹ Podle Jaeggi je odcizení – a zde se dostáváme k bodu, kterého jsme se dotkli již v podkapitole 2.1.3 v souvislosti s pojmem „druhé přírody“ – v podstatné míře spjaté se zvěcněním, k němuž dochází ve společnosti, která se chápe jako neměnná, podobná přírodě, jejíž způsob fungování nelze změnit. Právě v takovéto situaci totiž podle ní není možné – či přinejmenším snadné – si sociální svět, v němž se jednáme, „osvojit“ (*aneignen*). Podobně jako Horkheimer ve své analýze Kantovy teoretické filosofie i Jaeggi krizuje formy života za to, že jednotlivci se v nich nemohou rozpoznat, být v nich „doma“ (*Zuhause*). Pokud hovoříme o neodcizeném životě, je totiž ve hře vždy „osvojování si světa a zároveň osvojování si (různě definovaných) daných předpokladů vlastního jednání.“³⁴⁰ Tomu zabraňuje „naturalizace“, pojmání sociální skutečnosti jako „druhé přírody“, jako něčeho daného, neměnného, jako tomu je v případě „první přírody“. Jaeggiino kritérium pro posuzování racionality forem života, spočívající v přítomnosti či absenci blokad učení a zkušenosti, se tak do značné míry podobá tomu, které v ustavujících textech kritické teorie předkládají Horkheimer, Adorno a Markuse.³⁴¹

Na Jaeggi můžeme nahlížet jako na dědičku tradice kritické teorie, která ji dále posouvá tím, že reaguje na některé její problémy a snaží se o korekce některých jejích jednostranností či nedostatků. Co se týče nápravy těchto nedostatků, jak jsem naznačil již v podkapitole 2.1.2, Jaeggi navazuje na idealistické dědictví kritické teorie, jež vyzdvihuje aktivitu subjektů, kteří vytvářejí svět, spolu s ranou kritickou teorií ovšem nepojímá tuto činnost jako (primárně a pouze) duchovní, nýbrž též jako materiální. Na rozdíl od raných kritických teoretiků však Jaeggi více zdůrazňuje pasivní stránku našeho vztahu ke světu a společnosti. Tento rozdíl je předznamenán již v její sociální ontologii vycházející z do značné míry inertních forem života a dále je rozvinut v její teorii společenských krizí, které nelze přivodit „voluntaristicky“, čistě rozhodnutím sociálních aktérů, nýbrž jim musí odpovídat na straně objektivit immanentní společenské rozpory, které teprve sociální transformaci a boj za ni umožňují.

Jaeggiin pojem formy života i model kritiky na něj navázaný se vymaňuje z všeprostupujícího pesimismu a binárních soudů (buď „totální souvislost zaslepení“, nebo svoboda), které jsem v 2. kapitole detekoval u Adorna. Asymetrie kritiky, která „vidí něco, co ostatní nemohou vidět“, ustupuje demokratičtějšímu modelu, v němž společenská kritička „pouze“ přináší do společenské diskuse určité pojmy (např. pojmy „odcizení“, „prekarity“, „solidarity“, „pokroku“ atp.) a pomáhá artikulovat zkušenosti (nejen) znevýhodněných a marginalizovaných.

³³⁸ *Tamt.*, str. 279

³³⁹ *Tamt.*, str. 297.

³⁴⁰ *Reply to My Critics*, str. 232.

³⁴¹ Podobně jako pro raného Marcuseho pak je pro Jaeggi ústřední hodnotou svoboda, která nemá být cílem dějin, ale samotným kritériem společenských transformací.

Sebeurčení nám podle Jaeggi nezajistí samo o sobě správný či šťastný život (ani z tohoto vztahu nečerpá svou hodnotu), nýbrž nám umožní klást otázku, jak by vypadal život žitý zdařilým způsobem (*in an appropriate way*).³⁴² Ve hře jsou předpoklady onoho šťastného či dobrého života. K jejich uspokojivé formě se dle Jaeggi dobereme „kolektivním sebeurčením“,³⁴³ či, jak to podává jinde, „rozluštěnou hádankou odcizení je demokracie“.³⁴⁴ Jaeggi zde ovšem zůstává u takovýchto obecných tvrzení, aniž by upřesnila, jaké pojetí demokracie má na mysli a jak přesně by mělo problém odcizení pomoci vyřešit. Vyvozovat můžeme pouze, že by umožnila společenskou diskusi vedenou předpokladem, že se lze o formách života dohadovat „pomocí důvodů, jež jdou za pouhé vyjadřování averzí“,³⁴⁵ což by pomohlo ustavit praktiky, role a instituce takové podoby, s nimiž by se jednotlivci mohli identifikovat.³⁴⁶

Viděli jsme, že Jaeggi hájí model imanentní kritiky. Ta vychází z krizí, do nichž formy života upadají kvůli svým problémům druhého řádu (jež se týkají funkčnosti – vždy již normativně určené – formy života jakožto celku). Nejen kritika forem života, i kritika odcizení může a má postupovat imanentně, neboť odhaluje „rozpor mezi příslibem moderního sebeurčení a jeho nenaplněním“.³⁴⁷ Nemusí se proto odvolávat na určité pojetí dobrého života, v kontrastu s nímž by bylo možné v jistých případech konstatovat odcizení, a vyhýbá se též „čistému hodnotovému diskursu“, tj. představě, že každý má určité hodnoty, jež již nelze dále zpochybňovat a transformovat je, a z tohoto východiska argumentuje.³⁴⁸

Podoba kritiky, kterou Jaeggi rozvíjí, je spoluurčena pozicemi, kterým se chce vyhnout, pozicemi, které se ukázaly jako neudržitelné a někdy i nebezpečné.³⁴⁹ Na jedné straně to je esencialismus, který by například v případě kritiky kapitalismu znamenal, že budeme určité sociální sféry pojímat tak, jako by měly určitou podstatu, kterou musíme hájit před pronikáním praktik a zásad z jiných sfér. To ovšem jde proti „poznání, že život lidí je formovatelný – že se měnil a bude se proměňovat i nadále.“³⁵⁰ Proti tomu ovšem stojí „kontextualistické či relativistické přístupy“³⁵¹ ke kritice – i těm se chce Jaeggi vyhnout z důvodů zmiňovaných v první kapitole, v níž jsem představil její kritiku určitého pojetí liberální tolerance a etické zdrženlivosti. Zmiňované přístupy jsou verzemi externí, potažmo interní kritiky. O nalezení cesty mezi Skyllou a Charybdou dvou extrémů Jaeggi usiluje jak ve své rekonstrukci pojmu odcizení, tak ve své kritice forem života. Její vlastní teorie kritiky forem života pak představuje

³⁴² *Tamt.*, str. 233.

³⁴³ „Repliken“, str. 88.

³⁴⁴ *Reply to My Critics*, str. 233.

³⁴⁵ „Repliken“, str. 88.

³⁴⁶ *Entfremdung*, str. 299.

³⁴⁷ *Entfremdung*, str. 333. Podobně i v *Kritik der Lebensformen* Jaeggi uvádí, že základní „projekt moderny“ tkví v naplňování „nároku jednotlivců na to, aby mohli ‚žít svůj vlastní život‘.“ *KL*, str. 12.

³⁴⁸ „Repliken“, str. 79.

³⁴⁹ „Můj projekt chce etablovat ‚třetí cestu‘ mezi kantiánsky založenou transcendentní [externí] kritikou a kontextualisticky-interní kritikou.“ „Repliken“, str. 73.

³⁵⁰ *Capitalism*, str. 153.

³⁵¹ *Tamt.*

výsledek do značné míry zdařilého procesu učení – překonávajícího v této práci probírané nedostatky a problémy – tradice kritické teorie, do jejíž poslední generace se Rahel Jaeggi řadí.

Seznam literatury

- Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Adorno, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft. 2, Eingriffe: Stichworte; Anhang*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Adorno, Theodor. *Negative Dialektik: Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Adorno, Theodor W. *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- Allen, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia: Columbia University Press, 2016.
- Anderson, Joel. „The Persistence of Authenticity“. *Philosophy and Social Criticism* 21 (1995), str. 106.
- Arendt, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994.
- Arendt, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2019.
- Baynes, Kenneth. *Habermas*. London: Routledge, 2016.
- Bernstein, J. M. „The Idea of Instrumental Reason“, In: J.M. Gordon, Peter Eli, Espen Hammer a Axel Honneth, eds. *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. New York: Routledge, 2019.
- Bernstein, J. M. „Negative Dialectic as Fate“, In: Rush, Fred, ed. *Critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Boltanski, Luc. *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Cambridge: Polity, 2011.
- Boltanski, Luc and Laurent Thévenot. „The Sociology of Critical Capacity“, *European Journal of Social Theory* (1999), 2: 359.
- Borhane Blili-Hamelin, Arvi Särkelä. „Adorno, Hegel, and Social Antagonisms“, In: Giladi, Paul, Ed. *Hegel and the Frankfurt School*, Routledge, 2021.
- Buck-Morss, Susan. *Původ negativní dialektiky: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin a frankfurtský Institut pro sociální výzkum*. Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2020.
- Camus, Albert. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2007.

- Celikates, Robin. *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus 2009.
- Daston, Lorraine. *Against Nature*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2019.
- Deranty, Jean-Philippe. *Critical Theory and/as Political Philosophy*, in: Giladi, Paul, Ed. *Hegel and the Frankfurt School*, Routledge, 2021.
- Eagleton, Terry. *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991.
- Finlayson, James. „Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism“, *British Journal for the History of Philosophy*, 22:6 (2014).
- Fraser, Nancy a Rahel Jaeggi, Milstein, Brian, eds. *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. Medford: Polity, 2019.
- Habermas, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Haslanger, Sally. *Critical Theory and Practice*, Amsterdam: Van Gorcum & Comp, 2017.
- Heath, Joseph. „Ideology, Irrationality and Collectively Self-Defeating Behavior“. *Constellations*, 7(3) (2000).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992.
- Hindrichs, Gunnar. *Zur kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.
- Honneth, Axel. „Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 62, no. 5 (2014).
- Honneth, Axel. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Bd. 3., Schriften 1931-1936*. Fischer am Main: Fischer, 1988.
- Horkheimer, Max. *Traditionelle und kritische Theorie: fünf Aufsätze*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1992.
- Cheek, Timothy, David Ownby, and Joshua A. Fogel, eds. *Voices from the Chinese Century: Public Intellectual Debate from Contemporary China*. Columbia University Press, 2020.
- Jaeggi, Rahel. „Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory“, In: Bargu, Bargu and Bottici, Chiara (vyd.). *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

- Jaeggi, Rahel. „Der Markt und sein Preis“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 47, no. 6 (1999).
- Jaeggi, Rahel. „Economy as social practice“, *Journal for Cultural Research*, 22, no. 2.
- Jaeggi, Rahel. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- Jaeggi, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp, 2014.
- Jaeggi, Rahel. „Pathologies of Work“, *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 45 (3-4).
- Jaeggi, Rahel. „Progress as the Dynamics of Crises.“ In: Kitcher, Philip, Moral Progress. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Jaeggi, Rahel. „Rejoinder“, *Critical Horizons* 22 (2021).
- Jaeggi, Rahel. „Repliken auf Özmen, Zehnppfennig und Siep“, *Philosophisches Jahrbuch*, 126, no.1 (2019).
- Jaeggi, Rahel. „Reply to My Critics“, In: Allen, Amy, Mendieta, Eduardo, eds. *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2017.
- Jaeggi, Rahel. „„Resistance to the Perpetual Danger of Relapse’: Moral Progress and Social Change.” In: Allen, Amy, Mendieta, Eduardo, eds. *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2017.
- Jaeggi, Rahel. „Towards an Immanent Critique of Forms of Life“, *Raisons politiques*, 57 (2015).
- Jaeggi, Rahel. „Was ist Ideologiekritik?“, in: Jaeggi, Rahel a Tilo Wesche. *Was ist Kritik?*. Frankfurt um Main: Suhramp, 2019.
- Jaeggi, Rahel a Celikates, Robin. *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: Verlag C. H. Beck, 2017.
- Jaeggi, Rahel a Wesche, Tilo. *Was ist Kritik?*. Frankfurt um Main: Suhramp, 2019.
- Kant, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.
- Kitcher, Philip. *Moral Progress*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Knight, Kelvin. „Practices: The Aristotelian Concept“. *Analyse & Kritik*, 30.1 (2008).
- Latour, Bruno. *Nikdy sme neboli moderní: esej o symetrickej antropológii*. Bratislava: Kalligram, 2003.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity: an Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

- MacIntyre, Alasdair. *Marcuse*. London: Fontana, 1970.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. New York: Vintage Books, 1961.
- Marcuse, Herbert. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991.
- Marcuse, Herbert. *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- Marchettoni, Leonardo. „Practices, Conventions, Problems“, *Critical Horizons*, 22 no. 2 (2021).
- Moir, Cat. „Second Nature and the Critique of Ideology in Hegel and the Frankfurt School“. In: Giladi, Paul, Ed. *Hegel and the Frankfurt School*, London: Routledge, 2021.
- Novakovic, Andreja. „Critique of Forms of Life, by Rahel Jaeggi, trans. Ciaran Cronin.“ *Mind*, 129 (2020).
- O'Connor, Brian. „Marcuse and the Problem of Repression“, In: Peter Gordon, Espen Hammer, Axel Honneth (vyd.), *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, Abingdon: Routledge, 2018.
- Pensky, Max. „Critique and Disappointment: Negative Dialectics as Late Philosophy“, In: Gordon, Peter Eli, ed. *A Companion to Adorno*. Hoboken: Wiley, 2020.
- Pensky, Max. „In Search of the Negative in Rahel Jaeggi's Kritik von Lebensformen“, In: Allen, Amy, Mendieta, Eduardo, eds. *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2017.
- Pinzani, Alessandro. „Critique of Forms of Life or Critique of Pervasive Doctrines?“, *Critical Horizons*, 22:2 (2021).
- Rákosník, Jakub, Matěj Spurný a Jiří Štaif. *Milníky moderních českých dějin: krize konsenzu a legitimacy v letech 1848-1989*. Praha: Argo, 2018.
- Redecker von, Eva. *Praxis und Revolution: eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2018.
- Rorty, Richard. „Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View.“ *Hypatia* 8, no. 2 (1993).
- Rorty, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1996.
- Rush, Fred, ed. *Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Saar, Martin. „Jenseits der Revolte – Nietzsche als Denker und Kritiker sozialer Transformation“, in: Sigridur Thorgeirsdottir – Helmut Heit (vyd.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin: De Gruyter, 2016.

- Sandel, Michael J. *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?*. London: Allen Lane, imprint of Penguin Books, 2020.
- Siep, Ludwig. „Kritische Theorie zwischen Pragmatismus und Dialektik“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 62, no. 5 (2014).
- Solinas, Marco. „The Political Deficit of Immanent Critique. On Jaeggi's Objections to Walzer's Criticism“, *Critical Horizons* 22:2 (2021).
- Sorel, Georges. *Essays in Socialism and Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1976.
- „Tahle krize je naprosto unikátní“, Respekt, navštíveno 3. srpna 2022, <https://www.respekt.cz/tydenik/2021/14/tahle-krize-je-naprosto-unikatni>.
- Testa, Italo. „How are Bundles of Social Practices Constituted? Jaeggi, Social Ontology, and the Jargon of Normativity“. *Critical Horizons* 22 no. 2 (2021).
- Taylor, Charles. *Etika authenticity*. Praha: Filosofia, 2001.
- „The Empty Promises of Marie Kondo and the Craze for Minimalism“, The Guardian, navštíveno 2. srpna 2022, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2020/jan/03/empty-promises-marie-kondo-craze-for-minimalism>
- Walzer, Michael. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.