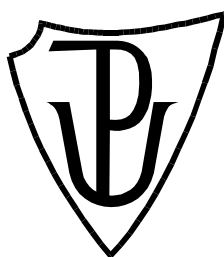


**UNIVERZITA PALACKÉHO
V OLOMOUCI**

Filozofická fakulta

Katedra filozofie



Fenomenologie a ekonomický liberalismus

.....

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autor:

Bc. Petr Věcek

Vedoucí práce:

prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Abstrakt

Práce rozvíjí kritiku neoliberalismu ve spojitosti s fenomenologií, jak ji nastínil ve svém díle Zrození biopolitiky Michel Foucault. Úkolem práce bylo zjistit, do jaké míry je poválečný liberalismus ideově blízký fenomenologii v návaznosti na jejich filosofické předpoklady. Významnou roli v tomto problému hraje moderní ekonomie, svým vznikem úzce spjatá s Freiburskou školou.

První kapitola rozvíjí představu o dvou typech pojetí liberálního vládnutí, která se historicky proplétají. Druhá kapitola obsahuje rozbor vybraných děl ordoliberalismu, se zvláštním zřetelem na jejich fenomenologické pozadí a recepci tohoto vztahu v díle Zrození biopolitiky. Třetí kapitola se věnuje vztahu Hannah Arendtové k této problematice. Čtvrtá je analogií mezi fenomenologií Edmunda Husserla a naukou o řízení státu Waltera Euckena na jedné straně, na straně druhé pak mezi metafyzikou a politickou filosofií Jana Patočky.

Klíčová slova:

fenomenologie, liberalismus, neoliberalismus, ordoliberalismus, politická ekonomie, Freiburská škola, biopolitika, životní pohyb, přirozený svět

Prohlašuji, že jsem předloženou diplomovou práci vypracoval(a)
samostatně za použití citované literatury.“

V Olomouci dne 25.6.2013

Rád bych poděkoval především vedoucímu mé diplomové práce panu profesoru Ivanu Blechovi za jeho trpělivý, angažovaný a rozumný přístup. Naše setkání pro mě byla vždy velkým impulsem do další práce. Dále bych rád poděkoval paní magistře Haně Krylové za ochotnou pomoc s organizačními záležitostmi. Personálu centra Aletti za vstřícnost, s jakou jsem mohl využívat jejich bohatou knihovnu. Docentu Jörgu Krappmannovi za jeho vynikající přednášky o německé literatuře, které jsem v této práci mohl zúročit. Konečně všem učitelům filosofie, kteří projevíli zájem sdílet se mnou svoji vášň pro poznání.

Obsah

Úvod.....	6
O dvou typech moderního vládnutí	10
Napínavá soutěž a její vítězové.....	24
Nové pojetí ekonomie.....	24
Transcendentální redukce a stát.....	30
Pozdější důsledky dominance ordoliberalismu.....	38
INTERMEZZO : Hannah Arendtová.....	52
Práce produktivní a práce neproduktivní.....	52
La condition humaine.....	56
Edmund Husserl a problém subjektu.....	69
Kdo se bojí dualismu?.....	69
Patočková Noc.....	79
Závěr.....	90
Literatura.....	96

Úvod

Vznik této studie lze přičíst náhodě. Původně jsem rozpracovával návrh práce, která se měla věnovat vztahu subjektivity a šílenství. Pomocí ní jsem chtěl definovat duševní nemoc jako čistě lékařský problém a pokusit se pomocí díla Michela Foucaulta očistit některé vrstvy kulturních nánosů. Při hledání zdrojů jsem však narazil na přednášku Michela Foucaulta ze 7. února 1979, jejíž četba pro mne byla kvůli hloubce textu a překvapivým souvislostem naprosto strhujícím zážitkem. Foucault v ní pojednává o vzniku německého neoliberalismu po druhé světové válce. Vzhledem k tomu, že je německá ekonomika a model řízení společnosti vůbec německým vývozním artiklem číslo jedna, na kterém se zakládá celá dnešní západní společnost, představuje pochopení tohoto fenoménu jeden z klíčů k pochopení celé společnosti 20. století. Obsah následující textu měl pouze nastínit společensko-politické pozadí problému, o kterém jsem chtěl pojednávat později. Shledal jsem však, že se jedná o problém natolik palčivý, že si zaslouží větší prostor. Jak jsem však zjišťoval během psaní, i tak je to rozsah naprosto neadekvátní.

Neoliberalismus má podle Foucaulta dva kořeny původu. Jeden spočívá v pozitivním ohodnocení trhu jako ideální kvality. Jinými slovy jsou neoliberálové přesvědčeni, že existuje něco jako ideální trh, ideální konkurence atp. a že je úkolem moderních časů jim konečně umožnit existovat ve světě. S tím se pojí nová interpretace smithoniánské volné ruky trhu, která zde začíná vystupovat jako zcela aktivní fenomén, který se musí přirozeně objevit v každé opravdu svobodné společnosti a jemuž nesmí překážet žádná etická či jiná explicitně vyjádřená hodnota společnosti. Foucault říká, že trh je zde pojímán stejně jako fenomenologický eidós, nevyplývá z přirozené směny jedinců, ale má svůj vlastní intelektuální charakter, svoji vlastní logiku, jíž se musí podřídít celá společnost, aby z něho mohla čerpat bohatství a prosperitu. Z tohoto kořene čerpá přesvědčení, že kapitalismus je racionálně ovládnutelný fenomén s minimálním podílem náhody a je úkolem přísně vědecké ekonomie přizpůsobovat subjekty trhu těmto poznatkům. Všechny grafy, složitý ekonomický žargon, počítačové výpočty a vůbec celá proměna ekonomie má svůj původ zde, tedy že je trh i přes nevyzpytatelné jednotlivce

možno zbavit iracionálních prvků.¹

Na druhé straně měl neoliberalismus snahu se vymezovat silně negativně. V Německu po druhé světové válce to neměl vůbec složité. Jak píše Foucault, neoliberálové přijali kritiku sociologa Sombarta, který dobře posloužil i nacistům. Jedinec v kapitalistické společnosti je očima Sombarta atomizovaná, jednosměrná jednotka, která svým sobectvím neustále zvyšuje nároky na okolí a propadá násilným sklonům. Neoliberální kritika paradoxně sloučila Sombartovu kritiku se vznikem nacismu. Způsob kapitalistické vlády předválečné společnosti podle nich přímo předurčil vznik globálního konfliktu. Nafukující se stát, zvyšující se technizace a především jakákoliv intervenční politika naplňují invariant státní správy, který musí nutně skončit právě ve fašismu. Kdyby byl stát minimální, musel by se nacismus zařadit mezi jiné fenomény trhu a zaniknout v dokonalé konkurenci. Tady se naopak údajně spojuje s buržoazií, která porušila názorovou čistotu. Od té doby je téměř nemožné pohybovat se ve společnosti a proklamovat jakýkoliv hodnotící názor či etické měřítko, pokud není na první místě zohledněna jeho ekonomická efektivita. Ekonomickým počtům, onomu vysněnému prostoru nezkaženého člověka v dokonalém boji konkurence, se musí podříditi často i soukromá oblast bez větších než lokálních cílů. Takto se podařilo neoliberalismu po druhé světové válce vzbudit zdání, že je tou jedinou nezúčastněnou ideologií bez vlastní indoktrinace, která umožňuje maximální svobodu.

Nebyl by to ovšem Foucault, aby se právě do skrytých předpokladů nepustil. V prvé řadě je to fenomenologie, která tvoří metodický rámec neoliberalismu. Walter Eucken byl velmi pilným žákem Edmunda Husserla. Jeho ekonomie od sebe separuje přirozené vztahy tržního systému a čeká, až se sama dostaví dokonalá konkurence. Je ale skutečně možné tímto způsobem husserliánskou fenomenologii aplikovat a docílit tak bezpředsudečné prázdné formy, která nebude závislá na ničem jiném, než na obsahu, kterým jí občané naplní? A i kdyby se takto dala pojmout, bylo by to správné východisko vlády? Vyzbrojen Foucaultovou historickou skepsí jsem tak úplně nevěřil, že technologie moci vzniklá byť i z nauky, která se deklaruje jako bezpředsudečná, nenese subtilní předivo implicitních vládních opatření vypořádávající se tak s okrajovými skupinami obyvatel, na kterých se dá rozpoznat způsob uplatňování moci obvykle nejlépe. Jestli se mi tato ostražitost vyplatila

¹ Asi nejvěrnějšího zastávce pojetí autokratického trhu najdeme ve filmu „Pří“ od Darrena Aronofského, 1998

či nikoliv, musí posoudit čtenář sám.

Jako osobu velmi zainteresovanou ve fenomenologii mě zajímalo, jak bude tento příběh pokračovat dále. Ovlivňovali nějak Husserlovi žáci podobu moderního způsobu vládnutí? A pokud ano, proč? Je mezi liberalismem a fenomenologií přirozená afinita, nebo se jednalo o jednorázové historické střetnutí? Přejímali pozdější fenomenologové stejnou zastaralou kritiku kapitalismu jako jejich předchůdci? Jinými slovy jsem se snažil zjistit, jaké jsou podmínky pro to, aby mohl být fenomenolog zoon politikon. Byl jsem na vážkách, jestli nemá éterická fenomenologie, zvyklá držet se povětšinou trochu v ústraní společenského života, nějaký společný fenomén vládnutí. Přesto čtenář nechte politickou práci. I když se v diplomové práci bude hovořit o politice téměř neustále, zajímala mě filosofická podstata oněch problémů, kolem nichž budu kroužit. Zajímalo mě, jestli existuje nějaká zažitá struktura smýšlení o kapitalismu ve fenomenologii.

První kapitola se věnuje mému rozdělení mechanismu moderní moci na dva typy liberálního vládnutí. Není to diference, kterou bych chtěl vepsat do slovníků, nýbrž ukázka interpretačního spektra, se kterým budu pracovat. Druhá rozšiřuje některé faktografické údaje Foucaultovy přednášky a blíže seznamuje čtenáře s filosofickým pozadím ordoliberalismu. Třetí kapitola pojednává o originálním díle Hannah Arendtové, ke které zaujímám v některých bodech jejího učení značné výhrady, které však není možno přehlédnout. Konečně čtvrtá kapitola se věnuje konkrétním fenomenologickým tezím Edmunda Husserla, které Walter Eucken použil ve svém díle a srovnává je v protikladu s filosofií Jana Patočky.

Navzdory jeho pověsti nenalezneme v dílech Michela Foucaulta nic více a nic méně než-li akurátně provedené analýzy historických souvislostí a brilantní cit pro společenské souvislosti. Buď můžeme tento cenný materiál zhušťovat a popularizovat, což je samozřejmě činnost chvályhodná, nebo je možné pojmout Foucaultovo dílo jako odrazový můstek pro další analýzu. Osobně jsem zvolil druhý přístup. Moje analýzy nejsou krok za krokem archivně doložené, ale snaží se o obecnější filosofický náhled historických problémů. Abych je mohl zkoumat, musel jsem Foucaulta postavit tak trochu do role žalobce, kdežto reálný Foucault se hodnotovým soudům z metodologických důvodů snažil vyhýbat.

V případě Jana Patočky se celé předporozumění komplikuje faktem, že žil v jiném politickém zřízení. Ve výsledku, jak čtenář doufám zjistí se tím ale pouze potvrdí, jak jsou některé myšlenky v rámci myšlenkových škol nekriticky přejímány.

Předkládaná práce pojednává o velmi aktuálních tématech. Žijeme ve společnosti, která si tak úplně neví rady se svým vlastním politickým zřízením - kapitalismem. Ze všech stran stoupají tlaky na vytvoření morálního profilu kapitalismu, na společenskou zodpovědnost podniků a na kulturní toleranci problémů zasahujících do svobodného trhu. Samozřejmě je zde nemálo lidí, kteří považují takové pokusy za ztrátu času – rigidní ekonomové neuznávají nic jiného než ekonomickou nadstavbu na straně jedné, a na straně druhé levicově zaměřeni mladí lidé, kteří touží po sociálním státě a po svržení starých struktur. Osobně jsem přesvědčen, že étos kapitalismu lze vytvořit, ale znamená to dlouhou a trnitou cestu. Zástupci neoliberalismu, jimž především je věnována moje kritika, jsou naopak přesvědčeni, že politické zřízení musí začínat s čistým listem, že dokonalé nastavení pravidel hry automaticky naladí společnost na vyšší morální úroveň a zabrání dalším excesům.

Nerad bych působil nadřazeně ve vztahu k neoliberalismu, jak se formoval pomocí fenomenologie. Mám ale oproti zkoumaným autorům velkou historickou výhodu. Narodil jsem se rok před revolucí a mohl jsem tedy jako dospívající pozorovat ještě relativně nezaujatýma očima generaci věrnou ideálům mladého kapitalismu a přísného, primitivního liberalismu, který je pro naši zemi tak typický. Generace mých rodičů byla nekonečně zoufalá při hledání svého domnělého pravého já, směšná při snaze zalíbit se současným trendům, a především překvapivě bezohledná při naplňování nových ideálů svobody. To se samozřejmě nedá říci o všech. Současně s tím jsem byl také příslušníkem první generace, která se od brzkého věku seznamovala s počítači a pro niž byl mobilní telefon naprostou samozřejmostí. Samozřejmě to zapříčinilo jistý nadhled nad teoriemi, které se snaží vyložit techniku jako podvratného démona žijícího v kolektivním nevědomí a projevujícího se výbuchy ohně, což byl názor, který měl v dobách, o kterých pojednávám, zakořeněný v mysli snad každý slušný intelektuál. Věřím ale, že ve své době měla taková kritika opodstatnění.

O dvou typech moderního vládnutí

Pokud zamáčkeme konzervativní slzu po starých časech v oku a budeme se rozhodovat, který způsob vládnutí je nejlepší, nezbude nám ve střízlivém stavu nic jiného, než si v sekularizované a odkouzlené společnosti vybrat nějakou formu liberalismu.

Pojmový aparát liberalismu není úplně jednotný. Je přirozeně obtížné zařadit jednotlivé autory liberálního politického světového názoru pod pevně určené kategorie. Budu zde ostře odlišovat pojmy klasický liberalismus a neoliberalismus. Někteří myslitelé jsou často řazeni pod neoliberalismus jen proto, že žili prostě a jednoduše v novější době nežli otcové liberalismu. Toho je typickým příkladem Friedrich August von Hayek, který reprezentuje jistý vzdor vůči modernímu intelektuálovi, jenž přenesl non-konformní levicové prvky do liberální doktríny. Když popisuje v „Cestě do otroctví“ nešvary socialistické politiky, máme pocit, že čteme o současném sociálním inženýrstvím produkovaném právě liberálními stranami prosazujícími přísně nalinkovaný řád ve společnosti za účelem dosažení perfektního řádu trhu a omezujícím významnou měrou svobodu současného člověka. F.A. Von Hayeka označuje Michel Foucault, z jehož interpretace moje práce vychází, za „anarchokapitalistu“. Skutečně by mohl být Hayek považován z dnešního měřítka za jakýsi podvratný živel, který odmítá přistoupit na matriarchální vztah současného neoliberálního státu ke svému občanovi. Ve skutečnosti se ale velmi často objevuje Hayekův odkaz v knihách vyloženě konzervativního (potažmo liberálně-konzervativního) ražení. Důraz na spontaneitu a osobní zodpovědnost je zde v příkrém rozporu ke snaze o přesnou regulaci jednotlivých aspektů trhu a regulaci způsobu života. Hayek zdůrazňuje nutnost vytváření jednotlivých pravidel společnosti pomocí jisté občanské kultury a zvyklostí spontánně vzniknuvších v jednotlivých oblastech. Až pokud tento model selže, je úkolem státu uměle vstoupit do oné společenské hry. Naopak neoliberalismus, na jehož podobu cílí moje kritika, se snaží již od začátku vytvořit jednotné a velmi detailní podmínky interakce svých svěřenců. Ještě jednou musím zopakovat, že se nezaměřuji na učebnicové rozdělení liberalismu, nebo na historickou

analýzu, ale na rozpoznání jisté struktury racionality.

Podle dnešních měřítek je klasický liberalismus liberalismem obohaceným o konzervativní dimenzi, jako je osobní zodpovědnost, pomalé změny, ochrana individuálního prostoru, důležitost tradičních komunit. Neoliberalismus je liberalismus obohacený o socialistické ideje moderny. Zlí jazykové tvrdí, že ideje liberalismu jsme si mohli zblízka a nejjasněji poprvé prohlédnout na události Velké francouzské revoluce. Edmund Burke ostatně velmi brzy předpověděl průběh, kterým se nové třídní uspořádání bude ubírat. Opovržení tradičními hodnotami, prvoplánovitost, zneužívání vědy k politickým cílům. Tato historicky průlomová událost skutečně prezentovala jistý způsob myšlení v krystalicky čisté podobě. Je to bohužel stejný způsob smýšlení, jaký se stal pro liberalismus současné doby archetypálním. To ale neznamená, že je to jediný možný způsob vlády v sekularizované a liberální společnosti. Mým úkolem v této kapitole není objasnit pojmové rozdělení, nebo historické rozdělení, ale způsoby liberálního vládnutí, které se objevují v průřezu času, jednou více ten či onen způsob.

Diferenci těchto dvou liberálních přístupů můžeme ilustrovat ku příkladu na pojmu spravedlnosti. Současný člověk je skálopevně přesvědčen, že existuje jakási nezávislá idea spravedlnosti, jejíž reflexe mu umožňuje intuitivně nahlédnout „sociální nespravedlnost“. Pod tímto termínem se ale nemíní spravedlnost v pravém slova smyslu, nýbrž jakási úroveň komfortu, životní standard, který se považuje za obvyklý v dané době a v dané společnosti. Přitom vlády západních zemí považují tento vývoj za hegelovsky samohybný a naprosto přirozený. Má se zkrátka za to, že jistá míra ekonomického rozvoje produkuje jistou míru standardního komfortu, který je povinnen stát poskytnout svým občanům. Stejně tak produkuje jistá míra ekonomického rozvoje bezpečí svých občanů od násilných činů, nemocí a tak dále. Moderní stát je tedy něco jako strážce osudu, který má za úkol vyprodukovat rovnocenně jistou míru štěstí pro své občany.

Při bližším pohledu na toto zdánlivě intuitivní pojetí spravedlnosti však ukazuje jako zcela neúnosné.

„V takových případech se vždy rychle ukáže, že žádný obecný princip jako 'spravedlnost' nám odpověď poskytnout nemůže. Máme-li se rozhodnout, zda zvýšit plat zdravotním sestřám a lékařům či zda poskytnout rozsáhlejší péči pacientům, zda dát dětem

více mléka či zda lépe zaplatit pracovníky v zemědělství, popřípadě zda dát práci nezaměstnaným, nebo lépe zaplatit ty, kdo již pracují, nedá nám odpověď nic jiného, než úplný systém hodnot, v němž má přání každého člověka či skupiny určité místo.²

Klasický liberalismus usiluje o minimální stát z toho důvodu, že ve spoustě případů prostě nelze rozhodnout podle čistě ekonomických kritérií, jak uspořádat společnost. Jestliže dá jeden premiér více financí na zdravotnictví a méně na školství, tak to není výraz spravedlnosti, ale jeho osobní preference a momentálního společenského klimatu. Žádná metafyzicky odůvodnitelná suma za práci zdravotníka prostě neexistuje. Takovými rozhodnutími, která jdou mimo kategorie rozumného a spravedlivého se někdy nelze vyhnout, ale je rozumné maximum podobných rozhodnutí přenechat dané společnosti, která je pomocí tradice a demokratické diskuze většinou dokáže rozhodnout.

Naopak neoliberalismus setrvává na levicové představě, že je možno spočítat přesnou monetární hodnotu jednotlivé práce, nebo že je možno spočítat, která má vypadat kvalitní život jednotlivého člověka podle jeho zásluh. Jak často zdůrazňoval Hayek, stát si tak plete funkci správního orgánu s funkcí Boha, který rozhoduje o tom, jaký osud se pro koho hodí. Jestliže někdo přijde o život v automobilu při nárazu o strom podél silnice, není spravedlivé ani rozumné nařídit vykácení všech alejí podél cest (abych uvedl jeden z aktuálních příkladů). Snaha nahradit tradiční evropské hodnoty ekonomii pak vede k nekonečným nařízením, jak sjednotit různou povahu a činnosti člověka pod monetární měřítko tabulek, číselného hodnocení a kvantifikace obecně. Univerzitní učitelé věnující se humanitním oborům by o tom mohli dlouze vyprávět. Mnoho z nich se potom uchyluje paradoxně k čistě levicové politice, protože se domnívají, že je tato nesmyslná snaha invariantem liberálního smýšlení. Ekonomie je ale vědou o smysluplném využití zdrojů, ne nějaké „etické počtářství“, které nahrazuje systém hodnot spontánně vzniklý mezi lidmi.

Představa o pozitivistickém, vědomém poznávání „správného“ řádu života se již dávno stala intelektuálním fetišem západního člověka a je velmi obtížné tuto představu nějakým způsobem narušit. Ať už je za hlavního viníka považován Descartův dualismus, jak to naznačil Husserl, či Comteho pokrokový entuziasmus, který mnohokrát zvýrazňoval Patočka, či hegelovský absolutní duch, vždy se jednalo o snahu intelektuálně

2 HAYEK F. A., Cesta do otroctví, Brno : Barrister and Principal, 2008, s. 79

rozpoznat přirozené, esenciální právo člověka na konkrétní aspekty jeho existence. Skutečnost je ale povětšinou banálnější a vykonstruované traktáty filosofů poněkud přeceňované:

„Jednoduše není pravda, že naše jednání vděčí za svou účinnost pouze nebo hlavně znalosti, kterou můžeme vyjádřit slovy a která tudíž může tvořit explicitní premisy nějakého sylogismu. Mnohé instituce společnosti, které jsou nepostradatelnou podmínkou úspěšného sledování našich vědomých záměrů, jsou ve skutečnosti výsledkem zvyků, obyčejů nebo postupů, které nebyly ani vymyšleny, ani se jich nikdo nedrží záměrně.“³

Hayek se domnívá, že za průlomem do intelektualizované sféry řízení společnosti stojí Darwinovo učení. Evoluce není výsledkem vědomého řízení procesů, ale prostě „snahy“ o co nejlepší přizpůsobení se daným podmínkám životní existence. Představa o evoluci jako o vývoji k „lepším“ druhům je opět pouze pojetí poplatné hegelovským nárokům. Samozřejmě to neznamená, že se Hayek snažil zbavit všech normativních hodnot. Chtěl pouze poukázat banální fakt, že co je dobré pro mořského hada, nemusí být dobré pro člověka. Mořský had se pohybuje v prostředí, kde ho ovlivňuje nekonečně mnoho faktorů a není možné spočítat, jaká změna by mohla kupříkladu vodnáři modrosvrnnému pomoci ke kvalitnějšímu životu, pokud změní standartní prostředí. Osobně si nedokážu představit, jak bych vodnáři modrosvrnnému mohl pomoci ke kvalitnějšímu životu.

Stejně pochybné úvahy se podle Hayeka dějí i na úrovni lidské vlády. Každý člověk žije ve velmi různorodém prostředí a není možné odhadnout, co je pro něj nejlepší řešení. To je možné pouze pomocí systematiky pokus-omyl. Racionální řád řízení společnosti se jeví ve srovnání se spontánním prosazováním různorodých obyčejů jako pouhá estetická kudrlinka. Ani ten nejosvěcenější politik není schopen nahlédnout všechny důsledky svých rozhodnutí. Pokud se nějaký zvyk dokáže prosadit ve společnosti, aniž by ji významně narušoval, může se mu dostat patřičného respektu.

John Locke psal ve svém Pojednání o vládě o přirozeném právu člověka na život. Každý jedinec má právo žít a má právo realizovat se, pokud mu k tomu přirozený talent a síly stačí. V neoliberalním pojetí má jedinec povinnost žít a povinnost se realizovat. V 19.

3 Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda, Praha : Academia, 1998, s. 21

a ve 20. století vzniká velké množství nařízení, která by Foucault nazval veřejnou hygienou, a které ukládají za povinnost žít maximální možnou délku života. Stejně tak je každý občan ponoukán k dosažení jistých standardních cílů. Na obé se vynakládají enormní monetární prostředky, ať už formou státní osvěty, či přímo nařízení. Pro většinu lidí musí být setkání s dlouholetým heroinistou, který umírá zažíva, otřesnou zkušeností. Stejně tak cítíme intuitivní nutkání něco udělat pro člověka, který se domnívá, že je vládcem Galaktického impéria brahmánských ředkviček, nebo pro mladého člověka, který je rozhodnutý dobrovolně ukončit svůj život pro nás z malicherných důvodů. Všechny tyto pocity ale nepatří do racionálního způsobu vládnutí, protože jsou zatíženy relativními etickými stanovisky, které stát nedokáže jakožto správní orgán zpracovat jinak než kontingentně. Jestli se někdo rozhodne, že stráví omezenou dobu v heroinovém rauši, místo aby prožil poněkud fádňější, zato však delší život, jedná se o styl života, nikoliv o nespravedlnost. Jestliže je ale stoupencům Galaktického impéria brahmánských ředkviček za stejnou dobu stejně kvalitní práce vyměřen nižší plat, měl by stát kvůli takové nespravedlnosti velmi tvrdě zasáhnout. Ve skutečnosti je ale jen velmi málo zaměstnání, kde se dá přesně určit monetární hodnota práce a ohodnocení tak musí zůstat zčásti na osudu a osobních sympatiích zaměstnavatele. Reflektovat správnost či nesprávnost nějakého postupu či názoru je záležitostí komunity, nikoliv státu. Nikdo se nepozastaví nad tím, pokud členové katedry astrofyziky odmítnou člověka, který je přesvědčený, že je Slunce vlastně obří ředkev vysílající energii pradávných indických předků. Jako duchovní vůdce se však může osvědčit, pokud najde dostatečný počet stoupenců. Stejně tak není možné uměle regulovat genderové rozložení zaměstnanců, či jejich věk, zvláště pak, pokud jsme úředníci bez praktické zkušenosti z jednotlivých oborů a nejsme detailně seznámeni se stupněm náročnosti jednotlivých pracovních úkonů.

Odhadnout přímé důsledky jednotlivých ekonomických intervencí není s dnešními nástroji nikterak složité. Je však nemožné nebo velmi obtížné odhadnout ne-ekonomické důsledky rozhodnutí. Každé individuum se pohybuje v předivě složitých ekonomických a především mezilidských vztahů, jejichž subtilní povaha je snadno narušitelná zásahem zvnějšku. Obětovat zájmy přirozeného prostředí (světa) jednotlivce ve prospěch společenského růstu není záležitost demokracie, ale socialismu. Jak píše Hayek, na první pohled se jeví systém centrálního plánování jako pověstný vrabec v hrsti, protože jsme okamžitě schopni odhadnout první fázi makroekonomického potenciálu daného

rozhodnutí. Účelová ekonomická rozhodnutí proklamovali socialisté paradoxně jako osvobození se od měšťáckých hodnot k uvědomělé společnosti, která bude moci racionálněji zhodnotit svůj potenciál bez ohledu na třídní rozdíly a další kritéria. Osvobození to bylo ale dosti pochybné, protože se tím spustilo domino neustálého krkolomného vyvažování chyb, které neuvážená rozhodnutí napáchala. Čím rychleji stát chrlí novely k napravení současné nerovnováhy vzniklé sociálním inženýrstvím, tím jsou další důsledky citelnější a nepředpověditelnější.

Neoliberalismus, jehož nejvlivnější podoba vzešla z německého učení po druhé světové válce, má se socialismem společný kladný vztah k právnímu pozitivismu. Interpretovat svět na základě právního pozitivismu implikuje už samo o sobě zkoumat ho jako konstrukt zákonných ustanovení. Občané ve státě pozitivního práva dodržují zákony jen potud, pokud je to výslovně zapsáno v liteře zákona. Je to podobné, jako kdybychom chtěli doslovně interpretovat pasáž Starého zákona, kde Bůh seslal k Mojžíšovi dvě desky s deseti příkázáními, přičemž do té doby neměl Mojžíš ani ponětí o tom, že zabíjet a smylnit je špatné. Zákony vzniklé tímto způsobem jsou záležitostí centralizovaného kalkulu, nikoliv spontánního společenského rozvoje. Z toho vyplývá, že je stát povinen provádět řadu plošných opatření k zajištění progresivního růstu životního komfortu a bezpečí obyvatelstva. Soukromé právo založené na etických principech se mění v právo veřejné s cílem zajistit maximální efektivitu. V neoliberalismu nejsou přirozeně měřítkem zákonodárství principy třídní rovnosti a všelidské emancipace jako v komunismu, nýbrž principy ekonomické efektivity spolu s pestrou škálou pohotových aplikací posledních vědeckých studií. Není zde stanovena žádná hranice, za kterou může stát při těchto nařízeních zajít, a není zde žádné místo v osobním prostoru, do kterého by stát nemohl při plnění této snahy nahlédnout. Zvýhodnit jeden faktor určité skupiny obyvatelstva nebo jedno kritérium znamená prohlásit, že daná skupina není schopna dosáhnout svých cílů vlastními silami. I kdyby takováto tristní situace nastala, je otázkou, jak se slučuje role zákonodárského orgánu a „napravovače“ špatného osudu.

„Nemá smysl hovořit o právu na nějaký stav, který nemá nikdo povinnost, a snad ani moc, přivodit, a stejně nesmyslné je hovořit o právu ve smyslu nároku vůči spontánnímu řádu, jakým je společnost. Ledaže by to mělo znamenat, že někdo má za úkol

přeměnit tento kosmos na organizaci a tím převzít moc nad jejími výsledky.“⁴

Tragédie právního pozitivismu nespočívá pouze ve společenské a ekonomické destabilizaci, nýbrž především v distribuci „práva“, které žádným právem v pravém slova smyslu není. Klasický liberál Michel Foucault poukazoval ve svých analýzách doby po-osvěcenské právě na takový ctnostný teror. Úloha státu jako moudrého vládce, který ví lépe než své ovečky, co je pro ně dobré, není nic nového. Nové jsou ale ekonomické sankce, které jsou přiřazovány jako trest vůči porušování veřejné hygieny. Ve Francii v době těsně po Revoluci dochází k radikálním změnám v pojetí vztahu státní moci a medicíny. Postupně jsou direktivními státními nařízeními vytlačováni „mastičkáři“ (tedy amatérští lékaři) a členové akademické lékařské obce, kteří se úplně nechtějí vzdát teoretičtější podoby bádání a pluralitnější podoby medicíny. Přednost dostává jednoznačně klinická medicína, která operuje primárně mimo nemocnice a jejíž metodika spočívá v maximálním vyčištění všech kontingentních vlastností zkoumaného objektu a nalezení možnosti takřka „pozice božského oka“ v lékařském prostředí. Tato změna úzce souvisí, jak poukazuje Foucault, s obřím nárustem společenské a mocenské důležitosti ekonomie a jejich vzájemné úzké provázanosti. Jak medicína, tak ekonomie vytváří společně homogenní prostor bez zásahu pozorovatele, Tento prostor nemá žádné vlastní trvání, nýbrž je kdykoliv reprodukovatelný podle zadaných kritérií. Jednotlivá kritéria jsou předmětem kalkulu bez rozdílů jakýchkoliv individuálních rozdílů a tím mají zaručovat maximálně egalitářský a spravedlivý přístup. Nemocniční péče, která byla dříve považována za zlatý standart, který dává poznat pravou podstatu nemoci se značně redukuje. Převládá představa, že nemocnice ztělesňuje přílišný zásah do pozorování lékařských fenoménů. Profese lékaře se stává více soukromou a pracuje v „přirozeném“ rodinném prostředí. Na jedné straně tedy dochází k pozvednutí zdraví na úroveň státem přísně kontrolované veřejné hygieny, na straně druhé zde máme specifické životní rytmy rodinného prostředí.

„Nepředpokládá lékařská zkušenost rozředená ve volném prostoru zkušenosti, která se organizuje kolem jediné figury rodiny, oporu celé této společnosti? Neimplikuje skrze individuální pozornost věnovanou jedinci zobecněnou bdělost, jejíž rozšíření se shoduje se skupinou jako celkem? Bylo by třeba si představit medicínu dostatečně spjatou se státem, aby mohla ve shodě s ním vykonávat trvalou, obecnou, avšak diferenciovanou politiku

4 Tamtéž 228

péče; medicína se stává národním úkolem; ...“⁵

Na počátku Revoluce vznikla myšlenka, že by byla lékařská péče hrazena z příjmů, které do té doby připadaly církvi. Jednak je to zjevně dokladem určitého výsměchu dosavadní „šosácké“ společnosti, když se příjmy určené ke spáse duší přesouvají do vyložené světské oblasti. Jednak je to ale i určitá výpověď tehdejší mentality. Koherence církve a novodobého zdravotnictví je zjevná. Stejně jako měla katolická církev příležitost nahlížet při zpovědích a církevním životě obecně do soukromého života, regulovat ho dle potřeby a vyvažovat soukromé zájmy zájmům veřejným, stejnou úlohu mělo teď sehrát zdravotnictví. Je to právě nejbližší rodina, která používá od nynějška zkoumavý pohled nikoliv na spásu duše bližního, ale na spásu jeho těla. K tomu, aby této nové úlohy mohla rodina dostát, potřebuje návod. Od dob Francouzské revoluce vyrůstají jako houby po dešti různé zdravotnické příručky, osvětové lékařské akce, více či méně povedené zdravotnické pomůcky a tak dále.

V po-osvícenské době více než kdykoliv jindy platí, že pravda se v západní společnosti pojí s trestem za její nedodržování.⁶ Bez ohledu na různorodé skeptické a relativistické teorie je nutné se ptát, jestli má občan právo na mylnou úvahu bez ohledu na to, jak mu aplikace omylu znehodnotí vlastní život. Pokud začne stát penalizovat chování svých občanů vůči veřejné hygieně, může teoreticky krátkodobě docílit vyšších ekonomických výnosů na úkor základních svobod definovaných lockovským liberalismem o svobodné realizaci. Tvrzení, že je úkolem státu navracet jedince z „neproduktivních“ životních poloh, jako je šílenství a narkomanie, do samostatných ekonomických jednotek, je velmi silně explicitně zaujímané stanovisko o úloze občana ve státě. Jenže liberální stát má být pouhým hřištěm, na kterém se odehrává hra zúčastněných, nikoliv samotná náplň hry. Ačkoliv se dá argumentovat tím, že je zde zajištěna pouhá ekonomická rovnováha, rozhodnutí o tom, komu a za jakých podmínek budou distribuovány monetární prostředky, se nikdy neobejde bez implicitního axiologického zhodnocení daných subjektů. Ostatně historie ukázala, „...že je možné provádět politiku bezohledné diskriminace národnostních menšin pomocí uznávaných nástrojů hospodářské politiky, aniž by se tím porušila jediná litera zákonů chránících práva menšin.“⁷

5 FOUCAULT M., Zrození kliniky, Červený kostelec : Pavel Mervart, 2010, s. 39

6 FOUCAULT M., Abnormal, New York : Picador, 2003, s. 11

7 HAYEK F. A., Cesta do otroctví, Brno : Barrister and Principal, 2008, s. 84

Velmi často v této práci budu zmiňovat různé autory, které řadím spíše do klasického liberalismu, zatímco o neoliberalismu mluvím zdánlivě neurčitě. Je to způsobeno tím, že v okamžiku, kdy přijmeme doktrínu o společenském ekonomickém kalkulu v té podobě, jak nám jí nabízela porevoluční Francie, stává se veškerá filosofie zbytečnou. Francouzští filosofové doby osvícenství nebyli filosofové v pravém slova smyslu, nýbrž se jednalo o popularizátory přírodních věd, kteří připravovali společnost na rychlou aplikaci výsledků vědeckých bádání. Totéž se dělo po druhé světové válce v Německu a bylo posléze exportováno do západního světa. Neoliberálové jsou veskrze ekonomové, kteří považují veškeré myšlenky mimo homogenní prostor kvantitativního prostoru za hřích vůči volnému trhu, který je definován naprostou odkrytostí. Naopak filosofie pracuje s myšlenkou pravdy, která se „ráda zakrývá“, více s cestou, nežli s plochou, a to už od Parmenidových slavných zlomků. Pokud se podíváme na jednoho z mála obsáhlejších filosofů tohoto typu liberalismu, Johna Rawlse, objevíme, že se jedná spíše o jakousi právní ekonomii, nežli o politickou filosofii. Přirozená smlouva je v tomto případě brána nikoliv jako pravdivý, přirozeně-etický element, ale jakožto kalkul prostředků v uměle udržovaném světě homogenního prostoru. Představa, že by byla ideální společnost za ideálních podmínek vystavěna tím či oním způsobem ještě nesmí dávat právo zasahovat do rozhodnutí učiněných v rámci komunity. Přirozená společnost je, domnívám se, společnost vzniklá samovolně, nikoliv společnost vzniklá v teorii Johna Rawlse.

Hayek poukazoval na problém, že termín „sociální spravedlnost“, jak ho používáme v soudobém kontextu, nemá valného smyslu. Byl bezmyšlenkovitě přejat od levicových myslitelů a později je zastávání myšlenky sociální spravedlnosti pokládáno za téměř dobrý mrav. Ať už budeme pojem spravedlnosti zkoumat jakkoliv, vždy se vztahuje k určité rovnosti a přímosti. V pohádkách je spravedlivý král ten, který dokáže potrestat podvod a měří všem stejným metrem. Spravedlnost je vždy individuální. Sociální spravedlnost znamená privilegia vůči pravidlům hry. Stát se snaží sebemrškačsky napravit svým svěřencům špatný osud. Je to ale chyba státu pokud se někdo narodí jako chudý, nebo pokud se někdo narodí jako žena? Koncept sociální spravedlnosti se snaží z určité životní cesty jednotlivce a jeho osudu udělat homogenní plochu společenského závodu, ve které budou všichni startovat z odpovídající pozice a všichni budou mít stejné štěstí. Co je to ale

odpovídající pozice? Lze snad spočítat všechny faktory, které se udílejí na úspěchu či neúspěchu jednotlivce při dosahování preferovaných životních cílů? V jistém metafyzicko-náboženském slova smyslu můžeme jistě slovo spravedlivý používat v širším slova smyslu. V knize Jób k tomu, myslím si, najdeme dobrý příklad. Jób laje na nespravedlnost Boha, ke kterému se celý život modlil, a který přesto dopustil, aby přišel o rodinu a majetek. V tomto kontextu dává slovo nespravedlnost smysl. Jakým způsobem je ale nespravedlivé, pokud má někdo silný sportovní automobil a někdo pouze bicykl? Jistě to může vyvolat celou paletu pocitů, například závist. Nenapadá mě ale jediné kritérium, podle kterého bychom mohli považovat větší společenský úspěch, jako například bohatství (pochopitelně získané nikoliv zločinem) za nespravedlivý. Sociální nespravedlnost v moderním pojetí je pouze osobní pocit. Principiálně, čistě z hlediska technologie moci, není rozdíl mezi znárodněním majetku v zaostalé komunistické zemi a mezi neoliberalním státem, který považuje za naprosto běžné regulovat socioekonomické vztahy rozmáchlými a nepředvídatelnými intervencemi v zájmu sociální spravedlnosti. Oba postupy jsou založeny na ad-hoc opatřeních opírajících se o životní pocity nespravedlnosti chudší části obyvatelstva.

Jistým způsobem, domnívám se, můžeme považovat reformu zdravotnictví v osvícenské Francii za formu nastolení sociální spravedlnosti. Od této doby již pramálo záleží na původním bohatství, výchově, dobrých mravech či způsobu života. Typické nemoci bohatých lidí i typické nemoci lidí chudých, jak na ně upozorňoval již Galén, se mají značně omezit díky měšťanskému způsobu života. Již na počátku aplikace mechanistického paradigmatu v medicíně stojí snaha vyrovnat se s důsledky sociálního statutu a způsobu života fyziologickou cestou. Foucault uvádí například snahy o ze své údajné povahy „změkčilé“ šílenství napravit perorálním podáváním kousků železa psychiatrickým pacientům.⁸ Skutečnou moc pramenící z centrálního řízení medicíny nalezneme však až v době vzniku klinické medicíny, kdy se rodinný život stává veřejně hodnotitelným právě ze zdravotních důvodů. Sociální spravedlnost zde spočívá ve stejných rodinných podmínkách a postojích. Není náhodou, že v té době vzniká moderní psychiatrie pod taktovkou Pinela, který se namnoze soustředil na vnější rysy chování šilenců a jejichž společenské vzezření a chování nebylo pouze odrazem jejich choroby, ale i příčinou.⁹

8 FOUCAULT M., Dějiny šílenství, Praha : Lidové noviny, 1994, s. 93

9 Tamtéž 159

Osvícenská medicína se snažila ponechat věci vystoupit z jejich přirozené esenciální podoby podle vnějších viditelných rysů:

„Strukturou současně perceptivní i epistemologickou, která řídí klinickou anatomií a veškerou medicínu, jež se od ní odvozuje, je tato neviditelná viditelnost. Pravda, která je svým přirozeným právem stvořena pro oko, je mu odebrána, ale zároveň pokradmu odhalena tím, co se mu snaží uniknout. Vědění se rozvíjí v souladu s celou hrou zahalování; skrytý prvek přebírá formu a rytmus skrytého obsahu, což znamená, že samotnou povahou závoje je být průhledný. Jednotlivé smysly číhají za těmito obaly, mají tendenci je obejít, či je nadzvihnout; jejich živá zvědavost vynalézá tisíce prostředků až k tomu, že si bezostyšně poslouží ostychem (jak o tom svědčí stetoskop). Ale absolutní oko vědění už konfiskovalo a pohltilo ve své geometrii linie, povrchy a objemy, chraplavé či pronikavé hlasy, hvízdání, záškuby, hrubé i jemné pokožky. To je svrchovanost viditelného...To co neleží ve škále pohledu, spadá mimo oblast možného vědění...Jediný typ viditelnosti uznávaný patologickou anatomií je typ definovaný jako každodenní pohled.“¹⁰ Z těchto důvodů odmítali francouzští učenci v prvních letech dokonce i mikroskopy a chemickou analýzu. Bádání již nebylo výsledkem kontinuálního objevování stále hlubších vrstev, ale otázkou zkoumání vzájemné konfigurace fenoménů každodenního světa.

Bylo by svůdné domnívat se, že revoluční Francie představuje jakousi anomálii v rodícím se novém politickém myšlení. Prvky, které jsme zde ale označili, však perfektně zapadají do struktury liberálního myšlení. Jeden člověk, který není ochoten přizpůsobit svoje postoje vrtkavým vládním nařízením, může být dost dobře považován za odpadlíka, který okrádá druhé o ekonomické zdroje a přivádí svým špatným příkladem do záhuby nejenom sebe, ale i ostatní členy společnosti, jejichž křehká životní rovnováha musí být neustále zachraňována sofistikovanými zásahy do čistoty hry. To vše pouze na základě ad absurdum dovedeného pravidla, že žádný člověk nemá právo bránit mi ve svobodné realizaci. V ekonomizované společnosti postavené na představě spočitatelných kauzálních jevů odvozujících se od pozorování osobního prostoru člověka je ale velmi jednoduché připsat sebemenším malicherným zvykům kolosální důležitost na životy těch druhých. Typicky se dá uvést opět příklad drogové problematiky, kdy se narkomanův

¹⁰ FOUCAULT M., Zrození kliniky, Červený kostelec : Pavel Mervart, 2010, s. 195

osobní prostor stává veřejným vlastnictvím, protože svou nečinností nepřispívá k ekonomické a morální sumě státu. Programy financované z veřejných daní nabádají rodiče k přísnému sledování svých ratolestí a cílené indoktrinace již od dětského věku. Nebo se dají uvést různá ekologická opatření, která sankcionizují životní styl občanů, aniž by předem nebyl znám jejich opravdový výsledek, až po různé subtilní formy jako speciální daně z méně vhodných komodit konzumace.

Taktéž se může zdát, že typ liberální racionality, který zde popisují v opozici s klasickým liberalismem, sdílí s levicovým myšlením hobbesovskou představu o přirozeném stavu. Všechna detailní nařízení a vyhlášky upravující přesně socioekonomické interakce jako by představovaly poslední val, za kterým číhá čirá anarchie a bezpráví. Řízení rizik však nemá odvrátit důsledky probleskujícího přirozeného stavu do kultivované společnosti, ale naopak minimalizovat škody způsobené iracionálním, neliberálním způsobem vlády, který soustavně odvracel societu od její pravé přirozenosti.

Myslím si, že oba typy liberalismu nijak nevybočují z předpokládaného myšlenkového okruhu moderní formy vlády. Je však otázkou, nakolik stát ponechá spontánní rozhodování komunity¹¹ vůči státu. Každá plošná státní intervence může nepředpovědatelně poničit strukturu tradiční komunity, která není vystavěna na podobných ekonomických principech, za jakých se snaží moderní stát ujímat své role. Je hořkou ironií, že idea liberalismu zdůrazňovala roli monetárních prostředků právě proto, že jsou to „jenom peníze“, se kterými si může každý naložit dle své libosti. Nakonec ale každý musí nakládat tak, aby splnil podmínky momentálního monetárního kalkulu. Liberální doktrína, podle které má stát zůstat bezbarvou pojistkou neznamena že má do stejné bezbarvosti nutit i komunitu. Právě nedostatečné oddělení komunity a státu považují za hlavní příčinu selhání liberalismu. Fakt, že má určitá skupina větší respekt nebo společenský vliv, samo o sobě neznamena, že by se dělo něco nespravedlivého. Jistě dochází k osobním tragédiím, které s sebou přináší mnoho otazníků. Osobní tragédie jsou ale nezbytnou součástí tvorby jisté tradice, pomáhají určovat směr, kterým by se měly investovat prostředky, nikoliv zákazy. Takový proces se nedá urychlit a je bolestivý. Moderní stát svými nekonečnými úpravami stávajícího stavu ale nutí procházet členy společnosti útrapami pořád znova. Ukázalo se například, že je nesmyslné stanovovat umělé normy počtů amerických občanů

¹¹ Pojem komunita bych zde definoval jako každé spontánně vzniklé společenství lidí usilujících rozvíjet společné sociální zvyklosti a společnou mentalitu

tmavé pleti v určitých oborech nebo neustále „vylepšovat“ neutrální půdu přijímacích řízení do zaměstnání. Nakonec byly frustrovány obě strany – černoši špatně zakrývaným umělým respektem a běloši automatickým podsouváním rasistických pohnutek. Strategie, která se v tomto případě jednoznačně vyplatila, byla výstavba komunitních center. Ty mají výhodu v tom, že zde není přesně stanoveno, jaký „produkt“, tedy jaký černý teenager, má za několik let z centra vylézt do běžného světa. Pokud však chceme být puristé, neměli bychom ani zde připouštět žádné vládní dotace, ale pouze příspěvky obcí a individuální dobročinné dary. Autonomní komunita se svobodným přístupem a zdravým jádrem (která přirozeně není rušena zvnějšku, podobně jako Židé po většinu své historie) dříve či později zplodí silné duchy, kteří budou schopni tuto komunitu obhajovat. Je to ale proces, který se nedá urychlit a který nemá žádný předpověditelný společenský ani ekonomický kalkul. Není například pochyb o tom, že kdyby se polovina obyvatel naší země obrátila na rastafariánství, jehož členové nemají obvykle workoholismus v zavedených firmách jako právě nejvyšší ctnost, ekonomickému růstu by to příliš neprospělo. Vzhledem k ostatním občanům, kteří by setrvali v post-protestantské doktríně a považovali by ekonomickou sílu státu za podstatnou vzhledem ke své vlastní prosperitě, by se však nejednalo o žádnou nespravedlivost, pouze o osud země, ve které náhodou žijí. Podobně děti vychovávané rodiči s alternativním životním stylem, nebo naopak přísnou rigidní výchovou, jsou direktivně trestány sociálními pracovníky, či nedirektivně drahými programy na „rodinnou výchovu“ ve školách a podpůrnými programy. Ve skutečnosti je ale představa neutrálního rodinného prostředí, ze kterého by vzházeli stejně perspektivní jedinci pro společnost, stejně nesmyslná jako kontraproduktivní. Samozřejmě to ale neznamená, že liberální společnost nemůže trestat velmi tvrdě zločin, nebo že nemůže komunita zaujímat velmi tvrdá explicitní stanoviska. Rozvaha nad nejlepší možnou formou vlády ale není předmětem této práce.

Myšlenka, kterou Hayek neustále omílal ve svých knihách, je triviální a zcela evidentně pravdivá. Jeden člověk či jedna skupina lidí nemohou vědět vše a často se i ty nejpodivnější myšlenky a postoje časem stanou mainstreamem. Racionalita vývoje společnosti se většinou přeceňuje. Proto je nutné ponechat věcem volný průběh a komunitě (individu) maximálně svobodnou ruku v rozhodování za sebe sama. Důsledky nedodržování této poučky jsou mnohokrát empiricky ověřeny už od dob Francouzské revoluce. Sociální inženýrství v podání liberalismu, které brzdí pouze představivost jejich

tvůrců, stálo mnoho životů a mnoho jich ještě stát bude, o omezování individuální a komunitní svobody ani nemluvě. Nevěřím, že někdy bude bezpečné svěřit obrovskou moc do rukou několika málo jedinců, kteří se zpovídají pouze principu momentální efektivity, a na návrat k tradičním hodnotám je již příliš pozdě.

Napínavá soutěž a její vítězové

Nové pojetí ekonomie

Poválečnému Německu se otevřela jedinečná možnost relativně svobodně zhodnotit svou minulost a pomocí racionálních nástrojů nastolit nový politický režim. Jak dnes už všichni vědí, německý vynález politického zřízení se stal vývozním artiklem, který byl exportován do celého světa. Ať už se bavíme o vítězných ideologiích poválečného Německa, nebo o těch méně úspěšných, jedno měly všechny společné: základem bylo negativní vymezení vůči nacismu a vůči předválečnému kapitalismu, který byl považován zcela neproblematicky za minimálně spoluviníka celé situace. Škola, která dokázala přesvědčivěji objasnit důvody vzniku nacismu a která dokázala zabránit jeho návratu, přirozeně zvítězila. Zástupci Frankfurtské školy měli jednoduché pořízení. Stačilo naznačit, že nacismus není jenom historickým nástupcem kapitalismu, nýbrž i jeho nutným a přirozeným důsledkem. Rozmáchlé historické analýzy z pera zástupců tohoto směru velmi sugestivně tvrdily, že v jádru každého měšťáka číhá malý zákeřný nacista, který je schopen v momentu nepozornosti proměnit jeho navenek plané řeči o svobodě ve válečnou vřavu. Zástupci druhé nejsilnější ideologie, Freiburské školy, měli tedy velice silného soupeře. Jejich jedinou záchranou bylo dokázat, že existuje i „hodný“ kapitalismus, který nekouše, nebo jinými slovy obnovit pošramocenou důvěru v hospodářskou soutěž.¹² Šlo o hodně. Několik univerzitních intelektuálů mělo šanci racionálními argumenty a přímým vlivem určit budoucnost své země na dlouhá staletí.

V roce 1946 vydává ve Švýcarsku Wilhelm Röpke přepracované vydání své předválečné knihy „Die Lehre von der Wirtschaft“. Röpkeho kniha je unikátní z toho důvodu, že ačkoliv pojednává i o komplexních společenských tématech, jako je chudoba a spravedlnost, je přesvědčený o tom, že se všechna tato témata dají vyřešit správným nastavením ekonomického systému. Domnívám se, že je to nový typ literatury, která spojuje vědu o distribuci zdrojů spolu s požadavkem sociální spravedlnosti. V jistém smyslu je Röpkeho kniha vyjádřením přesně opačného názoru, než který jsem ilustroval na

12

Das Projekt der Ordoliberalen, Der Weg zu Freiheit, Humanität und Wohlstand *in* Neue Zürcher Zeitung, 25. August 2005,

příkladu F.A. Von Hayeka (paradoxně bývá jak Röpke, tak Hayek řazeni do stejného směru uvažování). Cílem díla je přesvědčit čtenáře, že pomocí ekonomie a vlády expertů je možné realizovat ideu sociální spravedlnosti v součinnosti s fungujícím volným trhem, že všechna témata, která znějí z úst socialistů běžnému lidu tak lákavě, se dají nalézt i ve zdánlivě elitářském světě ekonomie. V pozdějším díle „Gessellschaftskrisis“, jak objevil Foucault, se od Röpkeho dočítáme, že „pozitivní liberalismus“ vyžaduje „aktivní a extrémně bdělou politiku“, podobně jako se Röpkeův kolega ve zbrani Leonhard Miksch vyjádří ve smyslu, že je v této politice možné: „...množství ekonomických zásahů stejně velké jako v politice plánování, avšak jejich povaha je rozdílná.“¹³

Zatímco je pro klasický liberalismus určitý chaos běžným procesuálním jevem, sociální liberalismus považuje spontaneitu za zhoubnou. Hned na začátku této pozoruhodné knihy se dočítáme o nové roli ekonoma, který už není vědcem zavřeným ve svém světě, ale moudrým pozorovatelem, který nese zodpovědnost za společenské procesy, podobně jako Platonův filosof. Zatímco mohl ještě starý svět kulhavě fungovat na čistě monetární ekonomice, vzhledem k rozšíření lidské společnosti (dnes bychom řekli globalizaci) je nutné promítnout do ekonomie i širší etické a společenské otázky. Moderní člověk, píše, se potýká s etickými otázkami daleko za rámeč svého běžného sociálního prostředí a je na státu, aby mu poskytl pastýřskou službu kosmopolitním labyrintem. Člověk se svojí lačnou povahou a neustálou touhou po posouvání svých hranic může dost dobře zničit sám sebe, pokud věnuje příliš mnoho úsilí honem za věcmi, které ve skutečnosti příliš velkou hodnotu nemají. Úlohou ekonomie je tak přehodnotit vztah mezi chťičem a prostředky k jeho uspokojení, respektive reálně ohodnotit podmínky, za jakých má nějaký předmět svou cenu prostřednictvím konkurence.¹⁴ Čím sofistikovanější trh a čím bohatší konkurence, tím více se minimalizuje riziko, že koupíme něco příliš draze. Úkolem státu tak je aktivně intervenovat do trhu za účelem jeho zlepšení a přiblížení se reálné hodnotě věcí. Z tohoto pohledu se mi jeví Röpkeho pohled jako téměř metafyzicky realistický. Sice nevěří v esenciální fixní hodnotu nějaké věci, ale je pevně přesvědčen, že lze nastavit podmínky, ve kterých se ukáže momentální „skutečná“ cena. Produkce je v jeho očích nikoliv výrobou a utvářením matérie, nýbrž pouze výrobou určité směnné hodnoty. Věci tedy v podstatě neexistují mimo axiologické měřítko člověka, věci jsou čistá

13 FOUCAULT M., Zrození biopolitiky, Brno : CDK, 2009, s. 125

14 RÖPKE W., Die Lehre von der Wirtschaft, Zurich : Eugen Rentsch, 1946, s. 24 - 26

forma, která nabývá významu pomocí ekonomického procesu oceňování, jinak se jedná pouze o přemístování atomů.¹⁵ Ekonomické zásady by podle Röpkeho mohly zastat také úlohy mezinárodních etických norem. Mezinárodní řízení trhu, které je podřízeno prospěchu všech členů společenství, minimalizuje riziko vzniku jednoho sobeckého státu, který se začne příliš spoléhat na svoji provinční morálku a prosazovat nebezpečně svoje zájmy (zjevná narážka na předválečné Německo). Stát, který chce zůstat autonomní a nechce se podřídit „transcendentální ekonomice“, je tak nejen sám proti sobě, nýbrž je přímo potenciálně nebezpečný i ostatním.¹⁶

Stejná forma „spravedlnosti“ platí nejen na státní, ale i na individuální úrovni. Klíčové už nejsou zásluhy a kvalifikace, nýbrž jistý druh sociální solidarity. Státní intervence se řídí podle výsledné ekonomické sumy celkového národního bohatství, kterou jsou nuceny jednotlivé subjekty respektovat. Ctí se totiž ekonomická poučka, podle které výše průměrného příjmu zvyšuje životní úroveň všem vrstvám obyvatelstva. Röpke je zjevně přesvědčen o tom, že lze spočítat úroveň „spravedlivého“ sociálního zabezpečení dle konkrétní ekonomické síly státu, že tedy existuje něco jako dějinná (skoro by se chtělo dodat hegelianská) esence životního komfortu, na kterou má občan státu přirozeně právo. Osud ekonomického subjektu se stává předem danou „poptávkou po sociálním zabezpečení.“¹⁷ Tento moment bych chtěl obzvláště zdůraznit, neboť ekonomický růst začne po válce čím dál tím více plnit úlohu nezávislého transcendingujícího soudce, matematického inkvizitora, který de facto nahrazuje tradiční etiku s dualitou dobra a zla a zastupuje tradiční etické (filosofické) tázání. Zdánlivě neutrální a maximálně spravedlivý princip kvaziliberální politiky je ovšem podstatně zaujatější, než se na první pohled zdá. Svévolné řízení státu a zákonodárství řízené snahou o zachování ekonomického egalitářství je reziduum socialistického způsobu myšlení, které má s původním liberalismem pramálo společného. Paradoxně, myslím si, politikové a ekonomové, kteří se dnes nejhlasitěji hlásí ke „skutečnému“ liberalismu, jsou většinou věrni uzavřenému, totalitnímu způsobu myšlení.

Zvláštní kapitolu z hlediska problematiky nového liberalismu tvoří boj proti monopolům. Röpke definuje monopol jako příliš velký skok mezi výrobní a obchodní

15 Tamtéž 158

16 Tamtéž 75

17 Tamtéž 238

cenou způsobený nedostatkem konkurence. Problém je ten, jak definovat příliš vysokou cenu. Röpke ji definuje v opozici vůči koncentrovanému pohledu konzumenta, který si z elastické nabídky může udělat obrázek o podstatě cenových vztahů. Ptám se ale, jestli je zaručení takové elastické nabídky skutečně garancí svobodné, liberální společnosti, nebo jestli se jedná o socialistické nařízení. Opět zde narážím na hayekovský problém sociální spravedlnosti jako určitého pocitu. Mám za to, že přehnaná kontrola monopolů, jak jí vyžaduje sociální liberalismus, se snaží zajistit nikoliv spravedlnost trhu, ale určitý životní standard. Situace, kdy jedna firma nabízí výrobek silně nad výrobní cenou a nemá konkurenci, je přece naprosto běžná. V oblasti výpočetních technologií je takový typ „monopolu“ naprosto obvyklý, a přece nikomu nepřijde závadný. Naopak, pokud by někdo skoupil všechnu mrkev a začal jí prodávat za nehorázné sumy, vyvolalo by to bouřlivou reakci. Elasticita trhu by ale přesto mohla zůstat zachována. Zákazníci mohou kupovat prozatím jinou zeleninu nebo si mrkev vypěstovat v komunitním prostředí a prodávat na trhu. Skutečnost, že dostanu ke koupi mrkev v supermarketu za určitou cenu, není spravedlnost a nemá být předmětem státní garance.

Röpke byl pevně přesvědčen, že stejně evidentně jako fungují fyzikální zákony, funguje i „přirozená gravitace (trhu) ke konkurenci“.¹⁸ Že monopol je společenským selháním, které nemusí nikdy nastat. Nebo jak si všimnul Foucault ve svém pozdějším díle *Gesellschaftskrisis*: „...monopol je cizí těleso v ekonomickém procesu a že se v něm netvoří spontánně“.¹⁹ Jinými slovy, pokud monopol nastane, je vždy na vině státní intervence, která vychýlila jemný jazýček trhu mimo rovnováhu (stejný názor zastává i v případě vzniku proletariátu). Problém vidím v představě, že je lidská společnost přirozeně náchylná k tvorbě symetrického volného trhu. Jako by byl volný trh nějaký esenciální předmět, kterému společnost musí dostát. Jeho direktivní vymáhání ale omezuje jak volný trh samotný (protože pak už nebude příliš volný), tak další možnosti lidského obstarávání se. Naopak se domnívám, že je současná ekonomika zejména v moderních evropských zemích náchylnější k tvorbě monopolů. Čím více byrokratických překážek a norem veřejné hygieny bude regulovat obchod (obecně), tím je obtížnější spontánní vznik konkurenčního prostředí. V předcházejícím případě by byla lehce zajistitelná elasticita nabídky například pomocí malopěstitelů zeleniny, kteří by jí za malý poplatek prodávali do obchodů s

18 Tamtéž 198

19 FOUCAULT M., *Zrození biopolitiky*, Brno : CDK, 2009, s. 126

potravinami. Purističtí neoliberálové ale cokoliv mimo přísně regulovaný a kontrolovaný trh neuznávají, a proto zatěžují společnost řadou nesmyslných nařízení a úředních úkonů, které zvyšují počet státních úředníků. Netřeba samozřejmě dodávat, že velké množství nařízení zvyšuje riziko tvorby norem a zákonů „na zakázku“.

Na jedné straně knihy je možné si přečíst zvýrazněným písmem: „*čím více (státního, pozn. autora) stabilizování, tím méně stability*“,²⁰ a přitom se celá kniha nese ve stylu důkladné ekonomické kontroly, o výroku s „aktivní a extrémně bdělou politikou“ ani nemluvě. V tomto paradoxu ale najdeme přesné vyjádření neoliberální racionality.

Není třeba připomínat, jak obrovský úspěch slavila neoliberální politika v poválečném Německu, a to i přes těžkosti, které způsobovala ostrá kritika keynesiánů, kteří se dívali značně nedůvěřivě na novou doktrínu role státu a silnou monetární politiku. Můžeme se jen domnívat, jaké globální dopady by měl výsledek soutěže v případě jiného výsledku. Dovolím si ale připomenout problematiku z psychologického hlediska. Poválečný neoliberalismus dával občanům jasné a zřetelné kolektivní cíle. Ať už se jednalo o řezníka, či podnikatele, každý mohl svou mravenčí poctivou práci spatřit na konkrétních číslech ekonomického růstu. Přes všechnu sugestivnost freudiánských, existenciálních a dalších studií a rozborů zlého kapitalistického světa, jak ho prezentovala Frankfurtská škola; číslo je číslo. Sledovat tabulku s HDP v novinách je jednodušší, než-li sledovat vlastní cestu.

Přes diametrální odlišnost metodologie a způsobu interpretace společenského dění a řízení společnosti však v tomto souboji nevyhrálo pravicové smýšlení nad levicovým, liberální nad socialistickým, nýbrž pouze méně nonkonformní verze socialismu nad druhou. Rád bych upozornil na typicky německý fenomén: Bildungsroman. Bildungsroman je dílo od kapitalisty s láskou pro druhého kapitalistu. Německá buržoazie toužící po vymezení se vůči šlechtě produkovala ve svých řadách umělce, kteří psali dlouhé a nezáživné romány inspirující své čtenáře k dodržování typicky měšťanských hodnot: nenápadnost, uměřenost, pracovitost, skromnost, subtilní hédonismus, vlastenectví. Mladík po spalující a destruktivní aféře s nymfou nalezne štěstí s unylou

20 Tamtéž 268

dcerou obchodníka, nebo v jiném románu pracovitý bratr zbohatne a založí rodinu, zatímco zhýralý sourozenec upadne na dno společnosti. Po druhé světové válce vzniká celá řada opatření a nařízení, která mají zvýšit celkovou ekonomickou uvědomělost národa z hlediska aktivní politiky a přimět občany rozšířit svůj bezprostřední sociální okruh na zájmy státu. Jenže: mezi Bildungsromanem a výchovnou politikou je velký rozdíl. Bildungsroman je spontánním produktem komunity, kdežto státní výchova plošným opatřením se závaznými důsledky pro všechny bez možnosti volby alternativy.

Uskutečnění nové verze liberalismu dokázal s buldočí vytrvalostí uskutečnit Ludwig Erhard – ekonom a ministr financí po přelomovém roce 1948. Ten ve své slavní knize s příhodným názvem „Wohlstand für Alle“ mimo jiné řekl: „To je sociální smysl hospodářství, že každý hospodářský úspěch, byť stále vznikající, že každá výhoda vyplývající z racionalizace, každé zlepšení dělby práce, slouží blahobytu celého národa a zlepšení uspokojení konzumních potřeb.“²¹ Erhard se evidentně nenechává znepokojovat faktem, že mohou existovat lidé, kteří netouží zasvětit svůj život ekonomické vědě, a že kvůli tomu ještě nemohou být označováni za egocentrické sobce. Zatímco se dalo z předválečného buržoazního světa odstěhovat a založit si vlastní komunitu, kvůli ekonomickým sankcím a vládním nařízením se z plošného hodnocení životního stylu dalo vystoupit pouze nohama napřed. Ostatně jak Erhard sám přiznává, německý „hospodářský zázrak“ žádným zázrakem ve smyslu geniální politiky nebyl. Německo po druhé světové válce se stává státem ideálně přizpůsobeným pro dosažení ekonomických cílů, podobně jako byla Sparta kdysi ideálním válečnickým státem, na kterém participovali všichni občané. Díky tomu se ekonomie nestává pouhou pomůckou pro maximalizaci monetárních prostředků, ale ráz národa. Erhard v rámci této doktríny také deklaruje, že je to nástroj, jak překonat pomocí prosté kupní síly staré konzervativní pořádky, a raději než beztřídní společnost (po vzoru komunismu) volí cestu ekonomizace společnosti.²² Charakter této moci je tedy revoluční. A jako každá revoluce i tato považovala za viníka stát, který připravoval lid o prostou rovnováhu. Důsledky tohoto smýšlení si dnes můžeme prohlédnout například na fiskální politice,²³ jak na federální, tak na vnitrostátní úrovni. Erhard byl podobně jako většina intelektuálů té doby přesvědčen, že starého německého

21 ERHARD L., Wohlstand für Alle, Bonn : Ludwig-Erhard-Stiftung, 1964, s. 169

22 Tamtéž 7

23 DULLIEN, GUÉROT, The Long Shadow Of Ordoliberalism : Germany's Approach To Euro Crisis, London : European Council on Foreign Relations, 2012. s. 3

buržou popadlo organizační šílenství (Organisationswut), které vyústilo v dobře známé důsledky. Aby se podobným incidentům zabránilo, je potřeba, píše, důkladně a aktivně organizovat maximum dílčích prvků společnosti tak, aby byla zajištěna co nejčistší hospodářská soutěž bez „rušivých elementů trhu,“ které mají za následek společenské, ale nikoliv ekonomické (tedy potenciálně nebezpečné) procesy.

V rámci dosažení těchto cílů je Erhard přesvědčen, že má stát právo upravovat psychologii (či celkovou mentalitu) občanů, jejich vztah k trhu. Lidé mají být už od školních let vedeni k uvědomělému ekonomickému smýšlení, aby se podobně jako jejich předkové nepropadli do šílenství zuřivé kapitalistické bezduché a mechanizované společnosti.²⁴ Erhardovi se musí přičíst k dobru, že jako jeden z prvních upozorňoval na iracionální aspekty trhu. Například burziáni na Wall street jsou často konfrontováni se skutečností, že samotné očekávání nějaké události nebo charisma jistého investora mohou způsobit naprosto neočekávané výsledky i bez patřičných výpočtů. Zatímco je mezi konzervativnější částí ekonomů a obchodníků považována jistá míra iracionality za běžný a sám o sobě nikterak negativní fenomén, měl Erhard vyšší ambice. Jeho představou byla společnost zbavená takových iracionálních prvků, neboť byl přesvědčen, že každá úchylnka od nezávislých zákonů trhu je dalším hřebíčkem do rakve svobodné společnosti.

Transcendentální redukce a stát

Doufám, že se mi podařilo ve čtenáři vzbudit alespoň náznak podezření, že se neoliberalní politika nechala inspirovat jistou formou esenciální filosofie. Všechna snaha o zdržení se úsudku, analýza trhu pomocí pohledu, nikoliv zásahu, jednotný fenomén tržního mechanismu a odvozování vědecké evidence exaktních věd do oblasti ryze společenské nauky, to jsou všechno techniky, které používala zhusta raná husserlovská fenomenologie. Toto propojení není zcela jistě náhodné. V podstatě všichni němčtí neoliberalové se s Husserlem znali; byli buď jeho přáteli, nebo žáky.

Nejvýrazněji v této souvislosti ovšem vystupuje Walter Eucken, u kterého narazíme přímo na věty jako: „Musím hned na úvod proto vyzvat čtenáře, aby se při diskusi o hospodářskopolitických otázkách nepouštěl okamžitě do otázek „světonázorového“

24 ERHARD L., Wohlstand für Alle, Bonn : Ludwig-Erhard-Stiftung
, 1964, s.249

zabarvení o „kapitalismu“ nebo „socialismu“, ale aby tento okamžik zastavil a pozoroval věci ve svém okolí.“²⁵ Eucken byl plně věren představě novověké evropské racionality jako kulminujícího způsobu zasahujícího poznání, které není schopno poodstoupit od věci, od jejich pravé přirozenosti. Husserl předkládal teze, ve kterých poodkryval schematičnost myšlení moderního člověka, jeho snahu převádět věci dané v jejich pestré dynamice do jednoduchých plánů a črtů, které jsou strůjci zploštění vnímání světa a následné dezinterpretaci. Podobně vnímal historický vývoj novověku Walter Eucken, který tuto racionalitu převáděl na realizaci politické moci. Na rozdíl od majoritní části tehdejších učenců a intelektuálů neviděl Eucken přímou souvislost mezi zvyšující se technizací výrobních prostředků a světa vůbec, a mezi vznikem nových totalitních způsobů řízení společnosti. Naopak je podle něj civilizace na okraji svého zániku proto, že upřednostňuje jistou iracionální formu myšlení, která se objevila už v době Francouzské revoluce a postupně se kumulovala přes tradiční kapitalismus 19. století až po tragédii kapitalismu. Teď, může se zdát, že je Euckenovo nazírání události Velké francouzské revoluce plně v intencích mé (potažmo Foucaultovy) kritiky. Opak je ale pravdou. Revoluce byla podle Euckena jistá pevná forma politického myšlení, která se má neustále opakovat, jistá forma zlého kapitalismu, jistý fenomén, který je vystavěn na kapitalistické mytologii moci mas, nikoliv na racionálním základu. Francouzská revoluce byla ukázkovým příkladem toho, uvažuje Eucken, jak se nemá realizovat princip laissez faire. Tedy iracionální vzpourou davů, která se rychle přemění do archaického kvazi-náboženského způsobu vládnutí a nebere ohledy na společnost v celku a na utváření řádu (což je interpretace přesně opačná, než jak jsem Revoluci načrtl v první kapitole). Dokonce i technika samotná nabývá v této formě iracionální podoby, kdy se snaží řídit chování společnosti jako stroj. Nejde však o techniku jako takovou, ale o vládu techniků, jako byli revoluční myslitelé Saint-Simon a Comte. Ekonom je dnes podobně jako u Röpkeho tedy pověstné moudré oko strážící racionalitou mytickou a zfanatizovanou masu.²⁶ Každá ideologie, kterou si člověk na pomoc bere, může velmi snadno sklouznout do iracionální kumulace moci. Fenomenologicky řečeno, je tedy v zájmu společnosti, aby jí establishment ekonomů chránil před ní samotnou pomocí společenské transcendentální redukce, která poodhalí, co je racionální jádro, a co pouze protencí mytických jevů. Dokonce i slovo „kapitalismus“ je

25 EUCKEN W., *Zásady hospodářského řádu*, Praha : Liberální institut, 2004, s. 47

26 Eucken si bere na pomoc Gassetovu knihu *Vzpouza davů*, v použitém německém překladu *Der Astand der Massen*

podle Euckena archaická nálepka pro jistou abstraktní bytost sídlící na pomezí světa a je záminkou k „náboženským“ bojům.²⁷

Euckenovi se rozhodně nedá vyčíst nedostatek ctižádosti. Řízení společnosti má být velmi rychlým procesem radikálně zreformováno, aby nemuselo docházet k dalším (podle Euckena iracionálním) reformám. Je potřeba nastolit řád, který by byl pouze čistou formou a vymykal by se žitému světu zatíženému předsudky. Máme zde tedy pouze dvě formy vlády: centrálně plánované hospodářství a tržní hospodářství. Po Lockově vzoru došlo ke zhoršení technologie moci v době populačního nárůstu, který zapříčinil, že se přirozeně tržní společnost začala přiklánět k centrálně plánovanému hospodářství. Moderní státní dohled nad trhem není podle Euckena v žádném případě symptomem centrálního plánování nebo sociálního inženýrství. Naopak je to způsob, jak se bránit přirozenému sklonu moderní společnosti vytvářet zrůdné mechanismy moci, které jsou vždy poblíž a natahují ruce po obchodnících, politicích, soudcích, ale i po dělnících a chudých lidech vůbec. Komunismus, fašismus, anarchismus, kapitalismus a vůbec každý-ismus patří vždy do jednoho pytle bez ohledu na jednotlivé nuance nebo původ. Jak je možné, že se kapitalismus jevil Euckenovi jako systém založený na centrálním plánování? Pro vysvětlení si opět musíme, stejně jako u Röpkeho, dojít k problému monopolu.

Monopol se jeví Euckenovi jako přirozená součást aplikované podoby laissez faire, respektive přirozený sklon jejich uživatelů daný automatickou rozpínavostí subjektů tržního hospodářství, kteří hledají všechny cestičky, jak jednou provždy zlikvidovat svoji konkurenci. Na druhé straně zde máme velmi sofistikovaný a samostatně existující fenomén „dokonalé konkurence“, který navrácí trh do jeho přirozené formy. Monopol je nebezpečný z toho hlediska, že dává pocit falešného poznání jednotlivým účastníkům tržního mechanismu, kteří produkují výrobky v nevhodné kvantitě, či kvalitě, které zasahují do křehkého tržního mechanismu. Naopak dokonalá konkurence se postará, aby nebyl ani pytel kávy či obilí vhozen bez užitku do moře. Pojetí problematiky monopolu je velmi vděčno za svoji inspiraci primitivní kritice kapitalismu z 19. století. Dokonalá konkurence je vůči monopolu záležitostí principu sociální spravedlnosti. Zajistí, aby dostávali dělníci adekvátní odměnu podle hodnoty práce, kterou provádějí, takže nemusí dávat výpověď, nebo „rovnou podpálit továrnu.“²⁸ Úkolem řízení ordoliberalní společnosti

27 EUCKEN W., *Zásady hospodářského řádu*, Praha : Liberální institut, 2004, s. 65

28 Tamtéž 98

je rozpouštět všechna mocenská a zájmová sdružení, která se odchyľují od integrálního fenoménu trhu. V okamžiku, kdy by nějaké sdružení zhoršilo podmínky jisté skupiny obyvatelstva, je na státu, aby napravit tuto sociální nespravedlnost, toto asociální rozhodnutí. Je naprosto kruciální, aby se všichni členové společnosti zdrželi jakýchkoliv rozhodnutí v tržním hospodářství, která jsou zapříčiněna jinak, než touhou dosáhnout dokonalé konkurence (tedy touhou bojovat co nejtvrději a nejbezohledněji za sociální cítění), protože v opačném případě hrozí nevyzpytatelná a těžko odhadnutelná ekonomická diskriminace. Eucken zřejmě ani na chvíli nezauvažuje, že by mohla existovat firma mající exkluzivní podíl jisté komodity na trhu, a přesto poskytovat svým zákazníkům spokojený servis, prostě proto, že by byla řízena s citem, nebo že by se v opačném případě mohli konzumenti bránit. V okamžiku, kdy monopol vznikne, snaží se upevnit svoji mocenskou strukturu, až se postupně stává totalitní mocí. Továník je posléze vlastně vůdcem společnosti, který vykořisťuje co nejrafinovanějšími způsoby svoje zákazníky a zaměstnance. Navíc je monopolista sositředěný na likvidaci výhonků své konkurence a ne na zlepšení efektivity výroby, proto je vzhledem k celkovému objemu trhu jeho práce kontraproduktivní. Monopol nebo syndikát jako koncentrace průmyslu se přímo nabízí k převzetí do rukou centrálně administrativní moci. Tak bylo například snadné pro Hitlera nebo pro Stalina převzít syndikáty těžkého průmyslu a přizpůsobit je z vůli jednotlivce. Vláda monopolu je fašismem a fašismus je pouze jedním velkým monopolem.²⁹Kapitalismus tedy podle Euckena dříve či později musí dojít k podobě centrální řízené vlády. Nikoliv samozřejmě historickou nutností jako u Marxe, ale nedostatkem hospodářského řádu, nedostatkem „ponechavosti“. Jako možná první, ale každopádně jako jeden z mála se vlivu rané fenomenologie na vznik neoliberalismu věnoval Michel Foucault ve svém díle Zrození biopolitiky. Je to kniha, která s nesmírnou precizností analyzuje moderní technologii moci. Foucault se ovšem nezaměřuje na fenomenologickou racionalitu liberálů hlouběji, než jak je tomu zapotřebí k dovysvětlení politické situace po druhé světové válce, takže jednotlivá spojení Freiburské školy liberálů a Husserla zmiňuje pouze letmo.

Poněkud přitaženým za vlasy se zdá fakt, že se Foucault pokouší nalézt kořeny krize liberální politiky a vůbec celé mentality západní společnosti v centru fenomenologického myšlení, ve Freiburgu. Zdá se, že není nic vzdálenějšího šosácké fenomenologii nežli

29 Tamtéž 153 - 154

nároky kladené moderní společností na jedince, nicméně při bližším ohledání získává Foucaultova kritika sílu.

Husserlova fenomenologie předpokládá jistý výčet duševních fenoménů, které se dávají samy v metodickém kroku epoché. Epoché ořeže všechny touhy, všechny bolesti, všechnu minulost, všechny vazby k prožitému světu a minulosti. Jakkoliv se má jednat o přísnou, vědeckou metodiku, která má za cíl překlenout propast mezi "vnitřním" světem a realitou předmětnosti, jedná se o krok tolik radikální a vyžadující tolik osobní angažovanosti, že může fenomenologie těžko zůstat oddělena od celkového náhledu na svět a od životní moudrosti, ať už znamená cokoliv. Ostatně žádný Husserlův žák nezůstal věren titánskému úkolu zkoumat věci systematickým a nezaujatým pohledem. K odstupu v epoché se musí nutně pojit i reflexe mého nehotového já, nezáleží na tom, nakolik se fenomény mého vědomí začlení do širšího kontextu nutných fenoménů. Už akt samotných redukcí s sebou nese vědomou práci se svým vědomím, vědomou duševní hygienu, byť provozovanou současně s fenomenologickými zkoumánými. Důrazem na repetitivní očištné kroky, na duševně prožívanou opravdovost a vnitřní svobodu může působit ve 20. století až "klášterním" dojmem.³⁰ Ať už se to fenomenologii líbí, či nikoliv, stejně jako každá vědecká teorie nebo umělecký směr nemůže být nikdy prosta jisté mentality, společensko-politického náhledu na svět, který se profiluje společně s výzkumem samotným. Neuvědomit si takové důsledky znamená vnášet do výzkumu nereflektované kroky a zbytečně snižovat její systematický potenciál.

Předpokládat, že každá věc se nakonec může vyloupnout ze skořápky nahodilých fenoménů a zazářit svým vlastním světlem, má také druhou stranu mince. Totiž že každá věc se musí ukázat ve své jediné pravdivosti, nezávislé na čemkoliv a komukoliv, za předpokladu, že pozorovatel dodrží několik metodických pravidel a vydrží naprostou lhostejnost. Myslím si, že by zde Foucault viděl právě jeden z kořenů nátlaku společnosti na své členy v tom, aby se její členové odkrývali, naprosto jasně manifestovali a vymezovali vůči dalším jednotlivcům a skupinám. Příkladem budiž právě šílenství, které předpokládá nějakou třídu podstat ukazujících se v jednání, a cílem léčby šílenství je nejdříve dojít k podstatě své nemoci sám, což znamená odstranit vše nahodilé, co neodpovídá psychiatrickým knihám a vyčkávat na svoji "pravou" podstatu. Na rozdíl od

30 Jak ji ve svých dějinách estetiky označil Mario Perniola

totalitních režimů jako fašismus, nebo komunismus, které umožnily Freiburger Schule se negativně vymezit, bychom se nesnažili vyrobit člověka nového, překročit jeho mez, ale naopak ho nechat samotného se vrátit do originál(r)ních kolejí. Zatímco se většina ostatních filosofických škol může zvrhnout do teroru budoucnosti, fenomenologie se může zvrhnout do teroru současnosti, v tomto konkrétním případě do byrokratického útlaku v zájmu rovnosti šancí, jak jej vyžaduje dokonalá konkurence. Kritika fenomenologie a fenomenologů, o které zde pojednávám, je skutečně pouze možným rizikem a většina fenomenologů nespada do jeho tenat, přesto si myslím, že i u renomovaných fenomenologů nalezneme dostatek výstřelků pramenících ze snahy čistoty myšlení, která nahradila proces myšlení.

Široce známo je zahrávání si Martina Heideggera s nacistickým režimem, na druhé straně tu ale máme Waltera Euckena, dobrého přítele Edmunda Husserla, který byl aktivním členem odboje. Úspěch tohoto hnutí v německé politice po katastrofě druhé světové války není těžké odhalit. Programový obsah ordoliberalismu je jednoduchý – pryč se státem! Existuje historický úzus, kterému byli dříve zmínění neoliberalové věrni, podle kterého je nacistické Německo jedním velkým zbytnělým státem, který se postupně vymyká kontrole. Navíc svými rozsáhlými investicemi připomínalo zvnějšku tradičního rivala neoliberalismu – keynesiánství. Pováleční politikové v Německu se snažili maximálně zdůrazňovat propojenost keynesiánství, řízené ekonomiky a nacismu. Pokud naroste stát, pak se může velmi lehce stát, nebo je téměř jisté, tvrdili, že národ sklouzne zpátky k nacistické politice. Každé umělé, ad-hoc vytvořené řízení ekonomiky, které by mělo za cíl regulovat hru ve prospěch jejich hráčů, je již jen krůček od policejního státu, od tyranie, od totality. Kdokoliv by zvedl v rozhodujících poválečných letech v Německu hlas pro keynesiány, jako by zatáhl za páku od plynových komor nebo stiskl spoušť v bolševické popravčí četě. Každá tradiční hodnota, kterou by chtěl stát ochraňovat, musí nutně vyústit v jednolitou, fádni a otupělou společnost, kterou dříve či později musí přerušit puč a nastolení tyranie, stejně jako tomu bylo u rigidní předválečné společnosti, která svou nepružností jen dostala, co si zasloužila. V Bohatství národů od Adama Smithe se setkáváme s problémem, jak navrátit moderní společnosti její původní rovnováhu, a vše je orámováno docela poetickým obrazem živobyti chovatelů ovcí nebo výrobců špendlíků, kteří mohou díky a navzdory rozrůstající se společnosti dosáhnout mravní ctnosti a společenské užitečnosti. V myšlení neoliberalismu jde ale o něco jiného – nejde o dosažení

rovnováhy státem, který by ochraňoval a rozšiřoval trh, do maximální míry svobodný, ale jde o trh samotný, o víru, že existuje nějaká ideální forma politiky, která je schopna vytvořit úplnou ekonomickou spravedlnost, stačí jen nastavit správné výchozí podmínky a o zbytek je postaráno. Původní liberalismus nechtěl začínat od píky, kdežto jeho moderní forma chce být čistější, radikálnější. Výchozí podmínky jsou formalizovaná pravidla a fungující ekonomická konkurence, jak píše Foucault, eidos (!)– fenomenologicky pečlivě očištěná správa věcí veřejných.

Eucken usiloval smazat ekonomii veškerá společenská zřízení a vytvořit suprateorii. Společnost, ať už socialistická, či kapitalistická, vytváří podle Euckena podvratnou a pokryteckou etiku, která je ve skutečnosti pouze zástěrkou za zájmy mocných skupin bojujících o moc. Pojmy jako svoboda, spravedlnost a právo jsou ve skutečnosti pouze „zbraně v boji, prostředky k dobytí anebo obraně moci... ideologie jsou nástroje, jež mají sloužit jejich (ekonomickým, pozn. autora) zájmům.“³¹ Přičemž historicky dochází podle Euckena k tomu, že se způsob vlády totalizuje a moderní státy, ať už kapitalistické, či jiné, požírají mentálně svoje občany a dělají z nich ideologické vojáky, loutky mýtu. Role liberální ekonomie spočívá pak ve vytvoření prostor *řádu*, který by kontroloval sobecká individua lačnící po moci. Je jasné, že v takovém prostoru je cokoli, co vyjadřuje pozitivní hodnoty, absolutní tabu. Ekonomická nobilita musí mít v liberalismu vždy větší moc nežli jakýkoliv její hráč. Dokud nebude připravena dokonalá půda pomocí přesného plánu, bude každý krok vést na šikmou půdu politické tyranie. Lze vůbec vytvořit takový prostor prostý zájmů? Podle Euckena lze, ale nabádá k maximální ostražitosti proti podvrtné ideovosti - „Otázku skepse v tomto případě nikdy nebudeme brát dost vážně.“³²

Kde učinil Eucken jako fenomenolog chybu? Řekněme, že fenomenologie ordoliberalismu byla mimořádně školometskou a nevyzrálou naukou. Eucken udělal zásadní začátečnickou chybu, když zapomínal na reflektování konstitutivních prvků celého poznávacího procesu. Ve fenomenologickém vnímání je základem zvládnout po epoché dynamiku věcí, kterak se nám dávají, ale které se nám dávají až poté, co je pustíme k vidění tím, že si uvědomíme, že se k odstupu připojí přijmutí a že je potřeba reflektovat

31 EUCKEN W., *Zásady hospodářského řádu*, Praha : Liberální institut, 2004, s. 65

32 Tamtéž 66

svoje vlastní bezděké operace, které se vynořují v procesu poznávání.

Ve filosofii Martina Heideggera najdeme prvky, pro které mohl (ale nemusel) inklinovat k nacismu – jeho filosofie je zemitá, znovuoobnovuje řecký pojem Praxis a k pravdě se dostává pomocí jistého odhodlaného cviku vydržet poblíž Bytí. Politická filosofie ordoliberalů je věrnější Edmundu Husserlovi. Je to filosofie subtilního, aristokraticky nezúčastněného jedince. Znečistěte si ruce umělými zásahy a brzo na nich budete mít krev, říkají. Všem předcházejícím způsobům nakládání s veřejnou mocí vytýkají to stejné, pomocí čehož se vyhranili oproti nacismu, totiž že se má vládnout: „Nikoliv nalézáním, vynalézáním, určováním nové podoby sociální racionality, ale určováním nebo novým určováním nebo znovunalézáním ekonomické racionality, která umožní anulovat sociální iracionalitu kapitalismu.“³³ Měšťanská společnost byla zkrátka podle nich úplně stejný typ racionality jako společnost nacistická – v té se ukázala skutečná podstata.

Způsob interpretace nacistického režimu však, jak poukazuje Foucault, dosti pokulhává. Jako téměř neproblematické je právě vlivem Ordoliberalismu bráno zmiňované tvrzení, že nacismus vyrostl z přílišného státu, z přílišné kontroly a přílišné racionality. Jenže Německo před druhou světovou válkou příliš nepřipomínalo promazané monopolistické soukolí, spíše zrezavělou veteš prolezlou změtí zájmů a drobných i větších krizí. NSDAP potom nevrátilo a nevylepšilo silný stát ve smyslu subsidiarity a byrokracie, ale přeneslo odpovědnost na Volk. Stát měl být pouhým nástrojem k dosazení venkovsky orientované politiky s pokroucenou přírodní „filosofií“, která obsahovala velké množství různých mytologických a vůbec iracionálních učení a tužeb, která se vymykalo běžné logice kapitalismu. Za toto vidění světa dává vinu Foucault známému sociologovi Werneru Sombartovi, který se na své profesionální dráze stal miláčkem jak komunistů, tak fašistů a oběma táborům dobře posloužil sugestivním vyličením psyché odlidštěné masy buržoazního obyvatelstva spojeného pouze mamonem, až úspěch aplikace jeho sociologických teorií završila Freiburská škola, pro níž byl více než dobrým spojencem v boji proti všemožným kartelům, monopolům a korporacím.³⁴

33 FOUCAULT M., Zrození biopolitiky, 243

34 A jehož triumf pokračuje, domnívám se, v dnešním postmoderním pohledu na kapitalismus, který je notoricky známý a velmi uniformní.

Autor jistě není nejpovolanějším v aféře Heidegger, ale nejde v této souvislosti nezmínit Heideggerův vztah k technice. Ve všech fenomenologických analýzách je kritika techniky evergreenem. Heidegger bere techniku velmi vážně, pomocí ní definuje celý způsob moderního myšlení. V tomto případě nejde pouze o tradiční konzervativní kritiku zploštění světa pomocí urychlené a jednosměrné civilizace. Jde o celek poznání, o zacházení se světem a mantinel moderního občana.

Ze čtyř příčin, jak je člověk znal od Aristotela, se zachovala jen jedna, říká. Je to příčina účelová, která supluje zbylé tři. Stejně jako se člověk z individua převrátil do neurčitého konzumního „ono se“, tak se technika převrátila do zdánlivě samostatně působícího elementu jako produkt účelového, instrumentálního myšlení, které ukládá člověku nalézat bezprostřední užitek místo samotné podstaty věci. Technika už ze samotné podstaty vymáhá (Herausfordern) věci ve svém okolí, je to uzurpátorský způsob myšlení a vidění.

Ačkoliv mělo být pojetí techniky u Heideggera a ordoliberalních myslitelů jako oheň a voda, ve skutečnosti je kritika instrumentálního myšlení velice podobná. Technika je jednou z imanentních složek oploštělého konzumního vědomí, která se sama vydává spletitými cestičkami určujíc lidský osud.³⁵

Otázka, která se vznáší ve vzduchu, zní: Koho se tato kritika vlastně týká? Nekritizovali ordoliberalové stejně jako Heidegger svůj vlastní konstrukt složený ze zdánlivě neodlučitelných prvků technizace, řízení trhu a obchodnické etiky? Není právě velkým rizikem fenomenologie, že přestaneme usilovat o zlepšení podmínek člověka a budeme mu vnucovat pochybně nabyté kategorie jeho samého bez proslulého fenomenologického odstupu?

Pozdější důsledky dominance ordoliberalismu

K tomu, abychom předestřeli typ osvíceneckého liberalismu, který Foucault ve svém díle

³⁵ Na rozdíl od Foucaulta se domnívám, že konkrétně u Euckena není technika jako taková jednoznačně zhoubným fenoménem

tak zhusta kritizoval, je potřeba přijmout jeho poněkud nekonvenční způsob práce.

Pokud se ptáme například po duševní nemoci v rámci Foucaultova myšlení, pak se neptáme po rozložení sil mezi nemocnými a lékaři, ani se neptáme po esenci duševní nemoci, kterou by lékařství dějinně sestupně zapomínalo, nebo se naopak ke správnému pochopení nemoci přibližovalo. Stejně tak se neptáme po rozložení sil mezi buržoazií a proletariátem. Foucaultova práce je zaměřena silně deskriptivně. Neexistuje zde žádná pravda nemoci a dalších fenoménech, o kterých bychom se mohli bavit mimo společnost, v níž oblast v různých podobách a přístupech cirkuluje. Právě naopak je nemoc pouze a jenom lidským konstruktem bez ohledu na to, jaké má somatické příčiny a projevy. Samozřejmě to neznamená, že by byly reálné symptomy pouhými chimérami, ale jsou zařazovány dějinně do různých celků a spojovány s rozličnými podmínkami, které se jednou zdají jako podstatné příčiny, podruhé jako nesouvisející návyky. Způsob, jakým se Foucault ptá na moderní společnost, je metodicky uzpůsoben tak, aby co nejlépe vyhovoval jejímu charakteru. Zatímco dřívější společnosti direktivněji prosazovaly svoje pojetí pravdy, moderní společnosti se soustředí na podmínky, za jakých mohou být společnosti řízeny (*gouvernementalité*), nebo lépe řečeno na vytvoření prostoru pro hru volného trhu, která by všem stanovila stejné vstupní podmínky. Poosvícenecké moderní vlády už nerepresentují samy sebe jako authority, které drží pravdu a řídí společnost, naopak se snaží rozvíjet hru maximálně vzdálenou od sebe sama a sebe samotné vidí jako nadsvětské rozhodčí. Foucault tyto hry analyzuje a snaží se rekonstruovat přesně pravidla, která byla stanovena pouze implicitně, ale mají ve fungování společnosti klíčovou úlohu. Analýzy jemných implicitních zákonů a společenských podmínek můžeme samozřejmě vidět už v antice, jak Foucault dokládá v *Dějínách sexuality*. Charakter současné moci je však přeci jen o něco sofistikovanější a specifitější. Základem pro pochopení obecné povahy vztahů v moderní demokracii je nejdůležitější pochopit princip politické ekonomie.

Když hovořím o ekonomii, jak je doufám z mého textu zjevné, nemám na mysli vědu čistě o finančních vztazích, ale nauku o využití zdrojů v tom nejširším slova smyslu. V dějínách je příznačné, že se vliv a šíře záběru ekonomie rozšiřovaly a protínaly čím dál tím větší společenský prostor. Na počátku ekonomie jako takové vznikala politická praxe, již mělo nastolit nové hnutí v čele s duchovním otcem Adamem Smithem a která měla za úkol ve vznikajícím liberálním zřízení vlády vést společnost k omezení předsudků a zbytečných

omezení, která by bránila lidem dosáhnout svého štěstí vlastním úsilím. Krach tohoto odvážného a všeobjímajícího společenského experimentu byl zapříčiněn politickými osobnostmi, které byly příliš liberálními puristy a příliš se pokoušely o čistotu hry, místo aby se soustředili na přepracování jistých umělých zásahů, které se ukázaly jako nenahraditelné. Prostředek k dosažení individuálních cílů se stal kolektivním cílem. Výsledek experimentu nebyla (není) svobodná společnost, ale společnost svázaná velkým množstvím dodatečných výjimek a byrokratických nařízení, které mají zaručit chod společnosti o minimální velikosti státního aparátu. Tuto minimální velikost státního aparátu má ale při všech pravidlech garantovat obrovský kolos ekonomických nařízení, která žijí především jako proklamovaná vládní osvěta a která jsou lidé povinováni dodržovat, pokud nechtějí přijít k úhoně. Čím více se vzdalovala společnost od původních kořenů ekonomie, tím více se ekonomie stávala všudypřítomným měřítkem nejen v pracovním životě, ale ve všech aspektech lidského života a ve všech náhledech na život. Stala se prostředkem veřejné osvěty, občanské hygieny, jejímiž archetypálními zástupci jsou společenské autority od učitelů a obchodníků až po politiky a populární umělce. Nechci upírat ekonomii její úlohu, jen říkám, že se z ní stal volně se pohybující princip hodnocení lidské společnosti, který zavazuje jedince v rozhodnutích ještě před zvážením jejich vlastního morálního horizontu a násilně narušuje struktury, které mohly vzniknout spontánně občanskou domluvou.

Kdo je ideálem, hrdinou této společnosti? Především jedinec, který je schopen dokonale si zorganizovat svůj čas a strategii, která ho povede za maximalizací slasti. Pochopil pravidla hry se všemi jejími zákoutími a důmyslnými vyvažovacími mechanismy a je sám sobě ekonomem. Umí dobře investovat. Nenechme se ale mýlit primitivní kritikou kapitalistické společnosti. Pod těmito investicemi se nerozumí jen finanční transakce, ale (především) investice do lidských zdrojů, ostatních lidí. Už k nikomu nechováme prostou náklonnost, nebo nenávisť, ale investujeme do vztahů a počítáme, za jakých podmínek se nám investice navrátí, abych jmenoval jednoduchý příklad. Osobnost musí být vždy schopna ekonomického nadhledu. Není divu, že právě v USA padesátých let vzniká ekonomicky ošacená psychologie varující před neuváženými investicemi do vadných výrobků (tj. Neproduktivních vztahů). Za nejmenší možné úsilí a zachování dostatečného prostoru pro další transakce má být jedinec schopen si přivlastnit maximální možný benefit pro svou osobu ve formě slasti tak, aby se tím zároveň maximalizoval zisk i pro osoby

ostatní. Tím zaniká prostor mimo člověka, mimo jeho obvyklý myšlenkový horizont a mimo své vlastní individuum, což je samozřejmě velmi důležité pro vývoj osobnosti a pro uvědomění si odpovědnosti k druhému individuu, pro uvědomění si, že druhý není předmětem manipulace, ale vztahuje se ke světu stejně niterně, jako se k němu vztahuji já sám. Morálka ve smyslu fixních omezení v jednání už není záležitostí osobního přesvědčení, ale ekonomického kalkulu. Nemůžeme ale mluvit o uzurpaci slasti pro jedince, poněvadž cílem této společenské hry není slast jedince, ale neustálé rozšiřování této hry k ostatním jedincům a do různých oblastí, do kterých může investovat. Čím větší měrou je produkována svoboda k realizování slastí, tím více opatření je potřeba zavést na udržení svobodného stavu – svobody slova, svobody vlastnictví, svobody seberalizace, svobody konzumace, svobody sexuality atp. Největším hříchem v takové společnosti je nevyužívat a nerozšiřovat takových možností a "poškozovat" sebe sama setrváváním ve strnulém způsobu existence, který nevede k benefitu, byť to třeba nevede ke šťastnému životu. Ostatně je to nejlépe vidět na různých sociálních programech, které vnucují minoritám majoritní způsob života. Naše společnost už není hédonistická, protože hédoničnost, stejně jako skutečně dobrý život, vyžaduje určitou spontánnost a odevzdanost sebe sama vlivům slasti.

Foucault v protikladu k této tendenci chtěl zkoumat jevy ve stínu společnosti, aby na ni mohl nahlédnout v pravé poledne. Je daleko přínosnější, říká, když budeme zkoumat jevy odsuzované a odsouvané na okraj, protože "...historie ve vlastním smyslu jako by naopak potlačovala vpád událostí ve prospěch zachování stabilních struktur."³⁶ Co je potom důležitější - studovat zkrášlené pomníky pokroku a prosperity, jak to ze své podstaty dělá moderní člověk, nebo naopak studovat nařízení, kterými se brání proti vlastnímu zániku? Co když je obranný mechanismus důležitější než samotný státní aparát? Takový způsob zkoumání nám každopádně nebude sloužit jako kompas, kdo je ve hře špatný, kdo je v právu, kdo převezme žezlo, ani jestli je nová společnost lepší než ta stará. Vzhledem k tomu, že ani moderní mocenská technologie nemá podobné ambice, je podobná metoda zkoumání vhodná. Moderní způsob nahlížení člověka na sebe sama, domnívám se, je do značné míry ovlivněný hegelíánskou filosofií dějin, ve které panuje představa historického mediána, ideálního nositele *Zeitgeistu*. Foucaultovi vděčíme za rozbití této představy.

36 FOUCAULT M., *Archeologie vědění*, Praha : Herrmann & synové, 2002, s. 13

Kdybychom se nacházeli v uskutečněném ideálu politiky, jak ji popisuje Foucault (a která se dá označit jako rozvinutý ordoliberalismus), pak bychom pravděpodobně neměli vůbec snahu způsob vlády kritizovat (protože bychom věřili, že si vládneme sami) a mohli bychom se v klidu soustředit na koncentraci vlastního rozšiřování svobod a jejich spotřebovávání, popřípadě na obranu hranic vůči všem nepřátelům, kteří nám chtějí domněle svobodu vzít. Existují ale třetí plochy ve společnosti, okrajové skupiny – kupříkladu zločinci, šílenci, narkomané..., na něž se dá těžko uplatnit princip efektivity, protože jsou s ním nekompatibilní, nedokážou se nechat "spasit", nedokážou přijmout princip neúprosné ekonomické prospěšnosti. Jedná se o skupiny, které si nedokážou zorganizovat, rozložit slast, a proto se neustále kymácejí mezi pravým hédonismem a pádem na dlažbu – z hlediska společenského mediána jsou tyto skupiny naprosto nepochopitelné. Jan Patočka, o kterém bude v práci ještě hodně psáno, píše o nezbytné syntéze obecně předmětného vnímání v rámci vědy odkazující ke společným ideám, které jsou pouze pro jiné a předmětným vztahů vztahujícím se k individuálnímu světu. Moderní ekonomický náhled na svět, podobně jako většina jiných moderních doktrín, odcizuje člověku předmět jeho zkoumání a nahrazuje ho předmětem obecného zkoumání. Hodnota věcí v okolním světě, které se nám nemohou jevit jinak než ve vztahu partnerství, jak Patočka říká. Až posléze mohou být brány v modu pravdivosti-nepravdivosti, či hodnoty-nicotnosti. Mohlo by se zdát, že je moderní člověk ve své uvolněnosti osvobozen až příliš. Ale jaké je to osvobození, když začíná s nevlastním světem, s nutností celospolečenského ohledu, který už neví o rozdílu mezi svým vlastním světem a světem realizace, světem živoucího, kam by se mohl posunout a o který by mohl bojovat? "Střízlivost banálního života pohlíží na jiné životní polohy kosým pohledem závidosti a resentimentu; pohrdá, podceňuje, pomlouvá, zamlouvá, ale právě tím ukazuje, že o nich jaksi 'ví'. Právě tak 'ví' životní poloha, v níž se pohybuje hráč, dobrodruh, narkoman, o 'normalitě', od které se uchýlila a které se vyhýbá jako nejrůšivější a nejtrapnější možnosti."³⁷ 20. století se neslo ve znamení emancipace rozličných skupin obyvatel jako homosexuálů, šílenců, nebo narkomanů. Nejednalo se ovšem o uvolnění způsobu ponoření se do jiného, vlastního náhledu na svět a svoje okolí, spíše přizpůsobení se okrajových skupin své vlastní vypočitatelnosti a světu převahy ryzí předmětnosti. Přesto existuje určitá skupina obyvatel, která nikdy na tento kalkul přistoupit nemůže, a i když je zdánlivě identifikována s

37 BLECHA I. ed., Svědectví filosofie – Ohlédnutí za 20. stoletím, Olomouc, 2009, s. 460

emancipovanou skupinou, stejně je jí věnován onen kosý pohled, o němž píše Patočka. Převaha ryzí předmětnosti neznamená objektivní, ale svévolný svět, poněvadž je každý modus bytí vydáván za správný a legitimní. Svět už není oblastí domácího a cizího, ale je to svět, kde je domácí vydáváno za univerzální.

Cílem Foucaultova myšlení není volání po ohleduplnosti a privilegovanosti okrajových, "nočních" jedinců. Jeho snahou je zjistit, proč je pro moderní demokracii člověk mimo její kalkul tak iritující a proč ho nemůže ovládnout. Co se děje, pokud se jí to nedaří? Tvoří pravidla podle morálních norem, které kryje do ad-hoc vytvořených ekonomických pravidel. Při obtížné komunikaci s těmito skupinami při snaze o distribuci svobod se často otevírají pozitivní morální pravidla a základní emoce, které mají být v odroliberalismu vyhrazeny maximálně pro vlastní osobu, ale zde jsou vysílány k druhému. Onen zdánlivě minimální stát a maximální svobodomyšlnost, která je na povrchu proklamována, se najednou začne měnit v jistou subtilní formu tyranie, která pod rouškou utilitárního benefitu manipuluje s pravidly hry. "Šlo o to ukázat, jakým křížením se celé série praktik – od okamžiku, kdy jsou uspořádány podle určitého režimu pravdy -, jakými interferencemi tato série praktik mohla způsobit, že to, co neexistuje (šílenství, nemoc, zločinnost, sexualita, atd.) se přece jen čímsi stane, čímsi, co přesto nadále neexistuje..., jak je to, že určitý režim pravdy, a tedy nikoliv omyl, způsobil, že něco, co neexistuje, se mohlo čímsi stát."³⁸ Jisté mody lidského života se objevují navzdory abolutnímu dějinnému věděni naproti Zeitgeistu, který je vůbec nezahrnuje do okruhu problematik. Vždyť šílenství, narkomanie, násilné chování, to už jsou všechno „jen“ poruchy s přesně danými kauzálními příčinami přesně opačnými racionálnímu kalkulu neoliberalismu. To, že se objevují, ale neznamená, že se s nimi počítá. Jinými slovy hovoříme dnes namísto o šílenství o duševní nemoci, abychom manifestovali, že šílenství jako morální vada a negativní nálepka už neexistuje, zatímco se strach ze šílenství a mnoho pokusů o veřejnou hygienu proti šílenství stále objevují, a to ještě více než v dobách předcházejících. Jak můžeme hovořit o šílenství jako o špatném, když současné věděni ho oficiálně neuznává jako nic více než pouhou ekonomickou chybu v distribuci určitých počitků a slastí? Stejně tak se pro nás zlo a zločinnost oficiálně stává čím dál tím více pouhým sociálním determinanem, ale neustále vystrkuje růžky do vědomí běžné společnosti a nutí ji neustále rozdělovat svět mezi dobrým a zlým.

38 FOUCAULT M., Zrození biopolitiky, Brno : CDK, 2009

Co se potom stane s jevy, které neodpovídají ekonomickým povinnostem jedince? Majoritní společnost je bude mít snahu přirozeně eliminovat a opravovat jejich chyby, které spočívají v neschopnosti nechat se osvobodit a strádat kapitál statků a svobod. Znamé je Foucaultovo historické srovnání o rozdílu mezi středověkým přístupem k duševní nemoci a tím moderním. Středověký člověk považoval šílenství za charakterovou vadu, stejně jako mluvíme o tom, že je někdo lakomý nebo hloupý. S nástupem novověku vzrostla potřeba šílence koncentrovat do speciálních zařízení a léčit je pomocí velmi krutých praktik podobně jako zločince, se kterými byli ovšem velmi často zaměňováni. A konečně s nástupem osvícenecké racionality se šíleni byli povinni reintegrovat do společnosti, uznat, nebo spíše objevit její pravidla a zvyky, poznat, že si svým jednáním sami ubližují, apod. Předpoklad k nim fungoval nadále a nadále měli nasazené (i když jen pomyslné) okovy, ale měli povinnost zařadit se do hry, alespoň si hrát na slušné občany republiky. Ne náhodou vzniká psychiatrie po Velké francouzské revoluci, která je posedlá plánováním a sociálním inženýrstvím svobod. Jak vtipně poznamená Foucaultův kolega ve zbrani, všechny ideologie dneška mají něco společného – tvrdí, že člověk nenese žádnou zodpovědnost za své jednání, je obětí, která musí být chráněna a terapeutována. "Buď šťastný, nebo zemři!" zní imperativ.³⁹

Foucault ve svých přednáškách z roku 1975⁴⁰ popisuje psychiatrický posudek na muže, který společně se svou družkou zabil její dceru. Posudek si velmi pečlivě všimá různých morálních aspektů mužova života, které ho měly přivést až onomu hroznému činu. Problém ovšem je, že mezi morálními (řádoby-lékařsky podchytitelnými) prohřešky a jeho násilným činem neexistuje žádná logická souvislost. Jeho předchozí akce jsou pro případ irelevantní, nepředstavují žádné reálné vodítko. Tento člověk byl kromě svého činu souzen i za svůj styl života, který byl v rozporu s buržoázní morálkou. V posudku se například píše: "...individua jeho druhu se nikdy necítí integrována do světa, kde by se mohla najít; pro jejich lásku k paradoxům a všemu, co vytváří nepořádek...vše je to element takzvaného bovarismu - lidskou schopnost představit si sebe sama jako lepšího a krásnějšího, než jak ho obdařila příroda."; "Jiným rysem subjektu A je donjuanismus. Tráví doslova celý svůj volný čas sbíráním lehce získatelných slečen podobně jako mladá paní L (matka zavražděná)." Posudek potom popisuje, že ženy ošálí svými povrchními vědomostmi a ty

39 SZASZ T., Ceremoniální chemie, Olomouc : Votobia, 1996

40 FOUCAULT M., Abnormal, New York : Picador, 2003

pak jeho moudra poslouchají s otevřenou pusou. Slečnu L potom zákeřně svedl k nějakému zvrhlejšímú plánu třeba někoho zabít. "Zde čelíme bovarysmu na novém, vyšším stupni." Není těžké spolknout plynule působící argumentaci posudku. Pokud se na něj ale racionálně zaměříme, není zde žádný důvod proč spojovat promiskuitu vraha s jeho činem, či dokonce tvořit nějaký vyšší stupeň promiskuity. Necht' zde čtenář nehledá oporu v různorodých psychiatrických teoriích, ty jsou dle Foucaulta pouze ad hoc, podobně jako tato pofidérní argumentace.

Velice zajímavá je formulace, že podobná individua jako pan A chovají doslova lásku k paradoxům. Pan A je zákeřně nelogický, neuznává neúprosnou logiku, jakou před něho společnost staví, a proto je přiveden až k propasti zločinu. Nechce se stát tím, čím je, zůstává outsiderem. Protože si soud nijak nedovedl poradit s logikou tohoto zločince, předpokládá, že se vrah rozhodl zabít dívku jako vyšší stupeň promiskuity. Samozřejmě nechci automaticky zpochybňovat hrozný čin pachatele, ale neschopnost soudního psychiatra se vložit do mysli pachatele snadno přešla ve hněv, který je v příkrém rozporu s realizovanou racionalizací.

V soudních posudcích najdeme velmi často výroky typu: "špatné chápaní reality", "vážné emocionální narušení", "perversní hry", ale najděte mi zákon, který takové stavy zakazuje. Žádný není, a přece má odchýlení se od implicitních pravidel vážné legální důsledky. V tomto případě zpřísnění trestu. Domnívám se, že musíme rozlišovat mezi přitěžujícími podmínkami, tak jak jsou uvedeny v trestním zákoně⁴¹, a mezi přitěžujícími podmínkami vycházejícími ze životního stylu pachatele. První oficiálně vepsané v zákoně reflektují naši řecko-křesťanskou mentalitu, například že pachatel spáchal čin ze zvlášť zavrženíhodné pohnutky či zneužil bezbranného, staršího apod. Druhá skupina přitěžujících okolností, které garantuje v dnešní době soudní psychiatr, může být dosti nevyzpytatelná (viz náš příklad) a může výsledek ovlivnit stejnou měrou. Kdo je tedy soudcem? Ten zaštitěný zákonem, nebo psychiatr zaštitěný ekonomii? Moderní stát se vždy rád chlubí, když nabízí svým občanům stejné výchozí podmínky. Každý se může "vypracovat" a každý by měl znát pravidla hry. Na první pohled se může zdát, že psychiatrické soudní odsudky jsou dokonalým faulem na moderní společnosti. Při bližším prozkoumání jsou však téměř její esencí. Pachatel totiž skutečně udělal chybu již při

41 Zákon č. 140/1961 Sb.

výchozích podmínkách hry. V moderní společnosti je velký důraz kladen, podobně jako u velkých Řeků, na péči o duši. Nejedná se ale o svobodné pole individuálního rozvoje, ale o státní intervenci. Stát klade velký důraz na veřejnou hygienu i v těch nejskrytějších zákoutích duše, jak by řekl Foucault. Péče začíná už ve škole. Dříve výuka měla zajistit rozhled a načerpání moudrosti vlastní kultury a vlastně se tajně doufalo, že si žák pod kanonádou vědomostí dokáže utvořit nějaký vlastní obraz světa a integrovat morálku. Existuje velká idea všelidské liberální emancipace, jak záhy poukáže Arendtová, výchozích mentálních hodnot, která by dětem ze špatně vychovaných rodin dovolila, aby byl trávník na svém hřišti posekaný stejně dokonale, jako kamarád ve vedlejší lavici, který se narodil pokrokovým rodičům. Jako reziduum psychoanalýzy, která je sama o sobě dávno překonána, se objevuje představa, že stačí maličký krůček špatným směrem ve výchově dítěte, který by zanechal doživotní následky, pokud by nebyl vyléčen psychoanalýzou. Rodiny, které zastávají zastraralé hodnoty, přenášejí na svoje děti patologické vzorce.

Neoliberální vláda sebe sama proklamuje jako nástroj svobody trhu, který nedistribuuje morální hodnoty. Nicméně už ve prostém zpřístupňování hodnot je obsažena implicitně upřednostňovaná morálka a upřednostňovaný životní styl. Zatímco klasický liberalismus bral trh jako přirozenou výměnu mezi subjekty a měl zajišťovat její plynulý chod, neoliberalismus nebo ordoliberalismus, jak této formě vlády Foucault říká, si klade za cíl vytvořit co nejdřív dokonale zorganizované pole maximálně spravedlivých výměn.⁴² A zatímco u klasického liberalismu bylo předmětem trhu hmotné zboží, které mělo zajistit vhodné podhoubí pro vznik morálky, neoliberalismus už od počátku kalkuluje s biologickým zbožím – člověkem samotným, jeho stylem života a jeho hodnotami tak, aby dosáhl celkového souladu společnosti. Na rozdíl od komunismu nenahlíží participující subjekty společnosti celek, ale objevuje se zde stejně přísná kontrola efektivnosti individuů – v komunismu od státního aparátu, v neoliberalismu od spoluobčanů, kteří věří, že lidé nehledající svoje vlastní štěstí naruší to jejich, a to nejen z finanční stránky.

Existuje zde silná víra v efektivní poslušnost příkazů, program, jehož konfigurace dokáže sama vyprodukovat maximální dobro ve společnosti. Obžalovaný A evidentně

42 PROTEVI J., What Does Foucault Think Is New About Neo-Liberalism? Warwick Journal of Philosophy, 21/2009, .25

nedodržel postup, a proto byl uvržen ihned do tenat zločinnosti. Představil si sebe sama jako krásnějšího, aniž by měl potřebu se poměřovat ve hře kontrolovaných a kontrolujících individuí. Propracovaný mechanismus moci vznikl původně v armádě. Pro velitele 18. století už nebyl voják persona se specifickým sociálním statutem, ale předmět bioekonomie, který je třeba vycvičit v kalkulu ztrát a vítězství. Voják je masa, jejíž objem je určován množstvím pohybových úkonů jednotlivce tak, aby došlo k co nejmenšímu úbytku celku. Vznikají podrobné příručky s drily a nařízeními, které přesně stanovují pravidla vykonávání i toho nejdrobnějšího pohybu. Jen tak bude zaručeno, že nedojde ke zbytečným ztrátám v boji. Velitelé výcvikem vlastně natahovali čas, rozšiřovali potenciál výroby a spotřeby materiálu. Stejně jako inženýr sestrojuje a seřizuje motor, který je schopen rozpohybovat automobil pro běžného člověka naprosto nepřírozenou rychostí, tak měl být schopen voják v malém čase vměstnat mnoho dopodrobna nacvičených mechanismů a plánů, kterým se musel přizpůsobit. Málo však záleželo na individuálních dispozicích jednotlivého vojáka – na míru osvalení, přirozenou zručnost, povahu atp.⁴³ To jeho tělo a mysl se měly přizpůsobit předepsané normě, která se sama vylepšovala podle současných poznatků ekonomie. Předpisy, normy, píše Foucault, se stávají druhou právní institucí vedle zákona. Zákon je fixní ustanovení hranic, jejichž překročení má za následek trest. Norma je flexibilní zvyklostní právo, podle jehož dodržování je jedinec buď trestán, nebo odměňován, podle toho, jak se této normě dokáže přizpůsobit. Norma později začala postupně vytlačovat zákon.⁴⁴ Podle mého názoru se rozdíl normou a zákonem v neoliberalní společnosti stírá. Než podsouvání zvyklostních norem proti zákonu, jak jsme to viděli v případové studii, je jednodušší, rovnou uzákonit zvyklostní normu. Například se stane normou tzv. "zdravý životní styl" s důrazem na ekologii a tento postoj se stane společensky vyžadovaným. Pak není problém jak zvednout daně těm, kteří tento životní styl neuznávají, tak přijmout zákony k jejich penalizaci, abych jmenoval současnější problematiku." V jistém smyslu nutí moralizující moc k homogenitě; avšak individualizuje tím, že umožňuje měřit odchylky, determinovat úrovně, fixovat zvláštnosti a zužitkovat difference, když jedny přizpůsobuje druhým."⁴⁵

Při výkladu pojmu normalizace v myšlení Michela Foucaulta bych se rád distancoval od mnohých interpretů, kteří berou proces nahrazování zákona normou jako

43 FOUCAULT M., Dohlížet a trestat, Dauphin, Praha, 2000; s. 225

44 Tamtéž 260

45 Tamtéž 262

vědomou a utajovanou konspiraci. Foucault si všímá spíše než procesů utajených procesů skrytých, které nejsou vědomě reflektovány ani vysokými hodnostáři dané společnosti. Ani ve slavném a teoreticky (naštěstí) zkonstruovaném vězení Panoptikon není jeho účelem poskytovat řediteli věznice zisk a potěšení z ovládnutí. Ředitelovu pozorovatelskou práci může vykonávat téměř kdokoli. Za ředitele může zaskočit jeho žena, spolupracovník, jeho hospodyně nebo i jeho dítě. Hlavní je princip věznice, mechanismus, ne bezprostřední užitek nobility. Stejně tak se budeme později zabírat vztahem psychiatra a pacienta. Zjednodušeně řečeno – psychiatr nebo psycholog má už z povahy věci zakrývat a odkrývat pacientovi pravdu o jeho vlastním duševním stavu (nebo o předkládaném stavu) a jeho cílem je ho jistým způsobem znormalizovat, aby mu nekompatibilita se společností nepůsobila problémy. Nikde ve Foucaultovi ale není řečeno, že je zde nějaký zákeřný plán, vědomá osnova, tajné nařízení jak znivelizovat západní společnost. Autority samy jdou příkladem. Není důvod k opaku, poněvadž je v jejich roli snazší předělat požadovaný ideál než sebe sama.

Především je ale v neoliberální společnosti zakázáno sledovat celek na úkor vlastního užitku. Pokud by se tomu tak dělo, utrpí celá společnost. Každý podniká se svým vlastním tělem, se svým vlastním kapitálem. Účelem není přivést lidstvo k velkému cíli, jako to činily staré politické režimy, cílem je vytvořit nového člověka. Co přinese lidstvu neviditelná ruka trhu, musí zůstat pečlivě skryto pod závojem vlastní produktivity a efektivnosti.⁴⁶ Programovým obsahem je zaprvé rebelie vůči každé překážce, která by mohla zabraňovat rebelii, zadruhé potom samozřejmě slast. Z historie ekonomie je důležitý interpretační posun Smithova pojetí neviditelné ruky trhu. Pro anglickou společnost 18. století bylo téma společenské zodpovědnosti velmi citlivou otázkou. Pokud si někdo chtěl pouze a jenom vydělat peníze, tak jak je to obvyklé dnes, vystavoval se riziku, že se morálně zdiskredituje. Smithův přínos v této oblasti spočíval v myšlence, že člověk, který dělá poctivě a s láskou svoji práci bez nějakých vyšších cílů, je mnohdy užitečnější než podnikající pokrytec s falešnou image dobrodince. Ve 20. století je ale obvyklé vykládat neviditelnou ruku jako poslední účel obchodníka, který se naopak musí vzdát společenské zodpovědnosti. Podívejme se na rozbor této pasáže od velkého liberálního ekonomie Milтона Friedmana. Ten považuje jakýkoliv podíl etického jednání v obchodě za přímo "podvratnou doktrínu". Přitom Smith si byl vědom síly buržoazie a jeho etické spisy byly

46 FOUCAULT M., Zrození biopolitiky, 243

rozhodně určeny k běžnému životu. Interpretace ve stylu Friedmana vede nakonec k tomu, že odpovědnost nemá nikdo a trhu se připisují až magické účinky:

Smith:

"...vede jakási neviditelná ruka, aby napomáhal k dosažení cíle, o který mu vůbec nejde. A to, že jemu o nic takového nejde, nemusí být společnosti nijak na újmu. Tím, že je za svým vlastním zájmem, prospěje mnohdy zájmu společnosti vydatněji, než když mu chce opravdu prospět. Nikdy ještě, pokud vím, neudělali mnoho dobrého lidé, kteří předstírali, že provozují nějakou činnost pro 'dobro společnosti.' "

Friedmanův rozbor:

"Málo trendů by mohlo tak důkladně podkopat samotné základy naší svobodné společnosti jako přijetí názoru, že úředníci korporací mají jinou společenskou zodpovědnost než vydělat pro své akcionáře co nejvíce peněz. To je vysoce podvrtná doktrína. Pokud by měli mít podnikatelé jinou společenskou zodpovědnost než dosahovat pro akcionáře maxima zisku, jak by věděli, o jakou zodpovědnost se jedná? Může rozhodnout samozvolený soukromý jednotlivec, co to společenský zájem je?"⁴⁷

V Kafkově Proměně se hlavní hrdina Řehoř Samsa probouzí jako odporný hmyz. Zároveň s touto bizarní proměnou prodělává proměnu myšlení. Jako do té doby vzorný zaměstnanec, který nezameškal jediný den v práci, se najednou ptá, proč by měl obětovat svůj život nelehké práci obchodního cestujícího. Není to Kafkova kritika workoholismu ale podobně jako v Procesu, nebo Zámku je hlavní hrdina souzen za touhu po náhlédnutí celkového smyslu. Musí být jen a pouze fungující kolečko ve stroji. V Proměně je ale

47 FRIEDMAN M., Kapitalismus a svoboda, Praha : Liberální institut, 1993; s. 119

hlavní postava potrestána souběžně s "hříšnými" myšlenkami. Postupně ve své nové pozici odpadlíka odkrývá spletité vztahy, do kterých se v průběhu času zamotal. Zejména jeho rodina, matka a sestra na něm bezostyšně finančně parazitují. Proměna byla napsána v časech, kdy se společenská efektivita vynucovala ještě vnějšími prostředky. Máme zde postavu Samsova nadřízeného, který mu vyčítá porušení pravidel skrze dveře, a máme tu dvě ženy, z nichž mu jedna už od začátku připomíná jeho místo. Podobně jako obžalovaný A v kriminálním případě si Řehoř Samsa představil sebe sama jako lepšího, čímž se pustil na šikmou plochu.

Nicméně vnější represe už jsou u Kafky reprezentovány vnitřním morálním hlasem, který je na rozdíl od sokratovského daimonion umělým výplodem ekonomicky motivované snahy o sociální poslušnost. Měšťanská společnost, staré hodnoty pracovitosti, rodiny, odpovědnosti, tak, jak je nacházíme například v německé literatuře v druhé polovině 19. století, podle neoliberalismu zklamaly. Ba nejen to, měly přímo podnítit vznik nacismu, který byl pouze extrapolací těchto hodnot. Člověk se stal notoricky kritizovanou konzumní loutkou v mase a nacismus nabízel lidem kromě sociálního zabezpečení zejména znovunabytí opravdovosti, autentičnosti. Jenomže to byla zručně přeorganizovaná a vlastenecky konzumní společnost. "V podstatě (nacisté) jen vystupňují onu masovou společnost, onu společnost uniformujícího a normalizujícího konzumu, onu společnost znaků a podívaných. Podívejme se, co to je nacistická společnost, jak funguje. Je zcela v řádu masy, konzumu pro všechny ideou Volkswagenu atd."⁴⁸ Když se hledalo nové uspořádání společnosti v poválečném období, byla tradice měšťanské společnosti odvržena jako uspořádání, které nevyhnutelně vedlo k zbytnění státu a vytváření totalit. V tomto politickém názoru je možné vybudovat společnosti jenom tak, že se bude obecně vyhýbat jakémukoliv budování s vnějším smyslem kromě jedince samotného. Stejně tak akt vládnutí v neoliberální společnosti spočívá ve vyhýbání se vládě. Pokud bude ekonomické vztahy mít na bedrech každý jedinec zvlášť, není možné, uvažují neoliberálové, aby vznikaly revoluce. Proti komu bude nespokojený člověk revoltovat? Proti sobě? Pokud se cítí dnes jedinec špatně, tak za to bude moci vždy sám. Zatímco u předchozích společností existovala vždy cesta, kudy se lidé ubírají, nebo v horším případě, za co bojují (například za mír v případě komunismu), moderní společnost si ze všeho nejvíce přeje zůstat naprosto nehybnou vyjma uspokojování tužeb jejich členů. Každíčký krůček směrem ke změně

48 FOUCAULT M., Zrození biopolitiky 112

automaticky musí celku uškodit.

Pokud mluvíme o německé měšťanské morálce či té naší prvorepublikové, je pravdou, že může působit uniformě. Nicméně kritika kapitalismu se od dob Karla Marxe principálně příliš nezměnila, zato však samotná určitých změn dostála. Postupně se přirozeně vytvořila obchodnická etika a zaceľovalo se prázdno způsobené odchodem aristokratického kodexu cti. Existoval zde určitý morální ideál, jak ho najdeme třeba v Německu v dílech Gustava Freytaga a Theodora Storma. Cíle, kterých měla měšťanská společnost dosáhnout, jim byly na dosah v práci každý den. Naopak ideály reprezentované NSDAP byly velmi vzdáleny.

INTERMEZZO : Hannah Arendtová

Práce produktivní a práce neproduktivní

Dílo Hannah Arendtové je velmi úzce spojeno s problematikou této práce. Její stěžejní dílo „Vita activa“ je, zdá se mi, jedním z nejradiálnějších a potenciálně nejnebezpečnějších filosofických děl, jaká kdy byla vůbec napsána. Zatímco zůstává ve stínu svého velkého učitele Martina Heideggera, který se rád prezentoval jako rebel, ve skutečnosti sama píše mnohem hlubší a závažnější odsudek celé západní společnosti, než jak je možno jej najít v kterémkoliv díle Martina Heideggera. Arendtová staví v pochybnost nejen celou západní intelektuální tradici v jejích konkrétních podobách, nýbrž nadřazenost role intelektuála a vzdělání před „nizkým“ praktickým životem vůbec. Do takových úvah se nepouštěli dokonce ani zarytí literárně založení existencialisté, kteří vydobývali místo na slunci pomocí vzletných reflexí duševního života, a dokonce ani komunističtí myslitelé se svojí vizí kvalitativního vývoje společnosti a nemenšího důrazu na všelidskou emancipaci. Heidegger začínal od Bytí, aby přiřazoval jednotlivým věcem jejich podíl k němu. Arendtová začíná světem v jeho nejholejší a nejběžnější podobě, aby zpochybnila více než dva tisíce let starou vizi západního intelektuála spásy duše skrze hromadění nehmotných statků vzdělání a kontemplace. Věc, pokud jí bereme v intencích Husserla, to není podle Arendtové výsledek myšlenkových experimentů prozkoumávajících racionalitu jevení se. Věc vzniká žitím a žitím vznikají věci. Vytváření předmětů vzhledem k jejich vztahu ke světu je jediná možnost jak rozšířit reflexi světa, jak skutečně poznávat.

Nicméně, společenská kritika z pera Hannah Arendtové zdaleka přesahuje rámec problematiky neoliberalismu. Pro Arendtovou byl vůbec celý liberalismus a kapitalismus pouze vyvrcholením zvrhlé podoby křesťanské tradice, její bytostnou manifestací. Arendtová de facto odmítá všechny současné politické systémy nebo jejich odvozeniny se zápallem podobným u představitelů Freiburské školy a se snahou o maximální ideovou čistotu. Ostatně i její interpretace vzniku hitlerovského hnutí jako by vypadla ze spisu onoho „prokletého“ sociologa Sombarta.

Kapitalismus končící ve výhni druhé světové války považuje za naprosto samozřejmý a logický krok. I když se jedná o nesmírně unikátní a inteligentní myslitelku, přispěla k

takovému pohledu na minulost, z něhož se odvíjí současné historické předsudky formující moderní společnost.

Hannah Arendtova dává za vinu rozdělení produktů práce a práce samotné právě Adamu Smithovi. Smith rozděluje striktně v Bohatství národů práci na tu produkující zisk, za který bychom si mohli koupit služby, a na tu, která okamžitě zaniká. Do neproduktivní skupiny, která nemá být nikterak zahrnuta do státní podpory a péče, zahrnuje široké pole lidí od zpěváků a herců, přes učitele až po příživníky. Klasické konsenzuální uspořádání hodnot společnosti zde muselo jít stranou. Násoska je řazen do stejné skupiny, jako univerzitní profesor. Oba dva by si totiž podle Smithe měli sjednávat zdroje sami a měli by být úspěšní podle popularity. Násoska může bavit nebo dojímat šlechtice, který mu zajistí živobytí, a stejně tak pedagog by měl zaujmout svými vystoupeními své žáky, kteří mu za výuku zaplatí. Tradiční veřejné instituce pouze brzdí rozvoj, protože na nich mohou přednášet i učitelé, kteří provozují zastaralou nebo nějak pokroucenou vědu, což má daleko nejlépe posoudit žák, který ohodnotí jeho snahu. Stálý plat pedagoga vede nutně k degeneraci, protože ho nenutí nabízet co nejlepší možný produkt. Stejnou roli má sehrát i církev, která je díky atraktivitě nutna se neustále reformovat, a tak zbytečně nezatěžovat státní aparát rozbujelelou organizací.⁴⁹

Nesouhlasím s Arendtovou, že by Smith opovrhoval neproduktivní práci. Spíše předpokládal, že bohatí lidé budou rozumně sponzorovat ta odvětví, o kterých píše, že jsou užitečná, která však nemají vlastní obchodní potenciál, protože “netuhnou” v hmotné, prodejné věci. Vzdělání, náboženství, kejklřství, umění, prostituce, alkoholismus, filosofie, vojsko, mystikové, služebnictvo, ti všichni jsou teď viděni jako podnikatelé, kteří nabízejí nehmotné produkty a jejich činnost je portfoliem služeb. Jediný způsob “slušného” živobytí je takový, že se budou nabízet zákazníkům v jejich volném čase a ti ohodnotí jejich konání podle příjemných či nepříjemných pocitů, které v nich vyvolají. Vše, co Smith neoznačil jako produktivní, se rázem změnilo v pouhou hru, protože co jiného by neproduktivní aktivity mohly být? Za měřítko, podle něhož se rozdělovala práce na produktivní a neproduktivní, považovala Hannah Arendtová utopickou představu, podle

49 SMITH A., Bohatství národů, Praha : Liberální institut, 2001, s. 288-306 a s. 674-722

kteřé je člověk osvobozen od veškeré repetitivní námahy, aktu práce, který byl člověku trnem v oku již od antiky, kdy i přes zástupy otroků se musel řecký šlechtic minimálně dívat na koloběh otrocké práce zprostředkovaně skřze své sluhy. Repetitivní práce obstarávání těla neustále připomínala připoutanost člověka k tělu a k tělesné námaze. Místo aby se člověk se svým osudem jako tělesnou bytostí nějakým způsobem vyrovnal, raději se uchýlil k touze po jeho popření. Marxisté a liberálové sdíleli vždy jeden sen: o člověku osvobozeném od námahy, náročného dosahování cílů, osvobozeném od zkoušek dospělosti a životních amplitud.

Marxisté sice na jednu stranu brali dělnickou vrstvu jako privilegovanou, ta měla být ale posléze pouze prostředkem k dosažení společnosti bez času a námahy. Choutky po maximálně svobodné společnosti bez závazků musely být realizovány právě v diádě práce – volný čas. To, co vytvořilo pracovní morálku kapitalismu, která je tak často kritizována levicovými intelektuály jako fetiš, nebyla chamtivost po moci a uzurpaci světa, ale spíše touha po ovládnutí a maximalizaci volného času. Čím více bude člověk pracovat, zněla by asi úvaha, tím více se přiblíží k bodu, kdy přestane být otrokem potřeb a začne (si) užívat svého bohatství. Všechny pozitivní kulturní hodnoty musely jít prozatím na okraj, protože na ně zbyde čas po tvrdé dřině.

Adam Smith odsunul kulturu své civilizace na okraj volnočasových aktivit v rámci ontogenetického života. Je to mimochodem, myslím si, celkem příznačně masochistický fenomén západní civilizace.

Smith ale nebyl, jak byla přesvědčena Arendtová, cynik, který bezmyšlenkovitě svrhl západní hodnoty. Adam Smith byl, jak bylo pro nadcházející první fázi kapitalismu příznačné, spíše naivním a poněkud plošším myslitelem. Každopádně nebyl ani relativistou, prostředky na zhodnocení "volného" času hodnotil přísně a byl si vědom křehké povahy kulturních statků, jejichž ochranu chtěl nechat mimoběžně s ostatními zájmy, aby se mohl každý občan svobodně věnovat "péči o duši" a rozvíjet ctnosti a dovednosti. Představa, že by člověk moderní doby věnoval své duši více péče, je však přinejmenším odvážná. Místo aby se člověk osvobozoval od obstarávacího procesu směrem k volnému času, tento tak zvaný volný čas se začal přeměňovat v pracovní. Tomu fyzicky odpovídá i navýšení pracovní doby vzhledem k minulosti (s jednou výjimkou,

průmyslovou revolucí), píše Arendtová.

Vezměme si příklad florentského rodu Medicejů. Byla to rodina nesmírně úspěšná v bankovníctví a proslula jako nedostižný mecenáš umění. Zdá se tedy býti historickým předobrazem smithoniánského ideálu. V moderním liberalismu už ale nikdy žádný druhý Lorenzo I. Medicejský žít nemůže. Po tom, co se umění s kulturou přesunulo do volnočasových aktivit, ztratilo na hodnotě. Medicejové utráceli za umělce horentní sumy s nejistým výsledkem. Moderní obchodník by tak štědrý nikdy nebyl, protože chce za své peníze výsledek, investice. Už nevěří v hodnotu umění samu, když je postavena na stejnou úroveň jako sbírka dětských autodrah. Umění samotné se takovému přístupu servilně přizpůsobilo, a tak máme místo Medicejů a Michelangelů snobské ruské oligarchy a instantní umělce tvořící pestrobarevné obří šeky, pro které má umění pouze zástupnou úlohu. Kdyby se takový podnikatel sešel s Lorenzem Medicejským, pravděpodobně by si vůbec nerozuměli. Moderní sběratel by prostě nechápal, že aristokrat netoužil po nějaké ucelené sbírce, podobně jako se sbírají známky, ani chytře netransformoval monetární prostředky do uměleckých šeků. Lorenzo by na druhé straně byl znejistěn, proč se onen člověk umění vůbec věnuje, když v něj vůbec nevěří.

Arendtovou proklínané rozdělení na činnosti produktivní a neproduktivní, které se hluboce vrylo do moderního člověka, je rozdělení neintuitivní. Vždyť umělecký řezbář a řezbář vyrábějící standardní nábytek k užívání jsou podnikateli naprosto stejným způsobem. Oba naplňují poptávku po svém zboží a oba dřou rukama. Co je rozděluje, je připoutanost ke světu. Člověk se bez uměleckého řezbáře ve své biologické podstatě obejde. Ale neměla být snaha po novém liberálním pořádku právě snahou po osvobození čistě biologické podstaty člověka od jeho "pravého" já, aby se posléze (za předpokladu, že nebude rušit ostatní) mohl věnovat záležitostem, jaké se mu líbí? Jenže jak by mohl přiřkládat váhu neproduktivním činnostem, které byly degradovány na pouhou hru? Cíl, spasení práce spočívající ve svobodném jednání bez biologických determinantů, ztratil při veškeré koncentraci na dočasné obstarávání zásadně na hodnotě. Ve velkém vzoru, starém dobrém Řecku, se za vážnou pokládala právě činnost neobstarávající, která byla obvykle repetitivní a končila se smrtí vykonavatele. To hlavní spočívalo v činnostech kreativních, které byly bytostně spojeny s chodem obce. Divadelní hra v těch časech měla úplnou jinou funkci než divadelní hra naše. Řecká hra byla občansky ceněnou a opečovávanou institucí,

kteřá vyjadřovala úděl člověka v hlubokých metafyzických konotacích stejně jako současné společenské problémy. Role současného dramatu tkví v poskytování uvolnění a regenerace občanů ve volném čase po pracovní době. Je to asi taková situace, jako kdyby se úspěšně vzbouřili řečtí otroci a chtěli se pomstít bývalým pánům převrácením logiky jejich světa tak, že to nyní budou oni, kdo žadoní o zachování biologické podstaty výměnou za horečnatou tvorbu uměleckých děl nevalné kvality vzniklé z touhy po chlebu, a nikoliv z touhy po umění samotném.

Argumentace nových liberálů je v tomto bodě za předpokladu, že přijmeme jejich logiku, značně konzistentní: záleží přece na konzumentech, jaké představení budou sponzorovat, a tak mu umožní existenci. Je to naprostá pravda. Problém je v tom, že umění určené pro volný čas musí být lehké, kýčovitě. Protože je v takovém účelu povaha moderního díla, bude po něm logicky zdaleka ta nejvyšší poptávka.

La condition humaine

Kritika buržoazní morálky se stala mezitím dávno intelektuální uniformou, již se odívají vzdělanější lidé jako poznávacím znamením. Intelektuál křičí na buržoazii: “Vrať společnosti kulturu, kterou jsi prohýřil za marnivost, vrať jí důstojnost, kterou jsi vyměnil za nabubřelost, vrať jí vzdělání, které jsi promrhal za bezduchou zábavu. Jsi celý prohnílý a musíš mi to vynahradit!”

Není divu, že za takových podmínek je hlubina mezi intelektuální elitou a establishmentem propastná. Buržoazie má platit za hříchy, kterým nerozumí. Obchodník z neoliberální společnosti je veden názorem, že nejlépe prospěje společnosti za podmínek, za jakých prospěje sobě jako privátní osobě. Veškerá aktivita překračující privátnost je považována za onen krůček k propasti totality, a tudíž ji bude slušný člověk jen těžko překračovat. Největší přínos filosofie Hannah Arendtové spočívá v rozehrání problematiky na obě strany barikády a přiznání velké role obchodu, což by bylo za normálních okolností považováno za vrchol nevkusy. Kritika Arendtové je ale tak ostrá a nekompromisní, že nepřipouští příliš mnoho diskuse o podmínkách kapitalismu. Především je třeba si uvědomit, domnívám se, že aktivní část společnosti žijící onen *vita activa* bude vždy záležitostí procesuální, tradiční. Mohli bychom buržoazii vyčítat nedostatek vkusu, primitivnost, agresi a maloměššáctví za těch podmínek, že by nebyla tak bytostně nová.

Revoluce ve Francii zničila veškeré hodnoty aristokracie a zanechala člověka svým vlastním právům, která mohla být vykládána velmi různě a nechávala člověka nahého v cizím světě, ke kterému neměl žádnou zodpovědnost plynoucí z působení předcházejících generací. Přirozeně potom muselo následovat vykořisťování a primitivní honba za penězi bez jakýchkoliv zábrán. Když se po mnoha bolestivých pokusech přece jen zdálo, že se kapitalismus na konci 19. století začíná umírňovat a začíná si vytvářet svoji vlastní kulturu, nebylo snad intelektuála, který by ji okamžitě nepranýřoval jako zvrácené zaprodání se hodnotám prokleté vyšší střední vrstvy. Po první světové válce, která byla jednohlasně vykládána jakožto nějaké magické uvolnění nahromaděných sil, dodali intelektuálové všeho druhu munici pro sesazení establishmentu. Ostatně jak upozorňuje Foucault, kritika nacistů, kteří pranýřovali kapitalismus, je úplně stejná jako kritika poválečných intelektuálů nejen z Freiburské školy, a navíc víme, kolik profesorů se zaprodalo pošetilé touze po nějakém skutečném, přírodním národě.

Pokud se snažil starý liberalismus potlačit roli času, je nový liberalismus bytostně nečasový.

Kvůli velmi radikální interpretaci neviditelné ruky trhu založené na nejen upřednostnění, ale úplném zákazu neprivátní sféry (jak ji chápe i Arendtová) není možné založit jakoukoliv rozumnou tradici, protože veškerá diskuse o kvalitativním obsahu mimo produktivní handlířství je automaticky odsunuta do sféry volného času. Moderní západní člověk je pozoruhodně odolný vůči veškerému působení kulturou nebo novými idejemi, protože spojit je se svým světem a praktickým fungováním považuje za přečin vůči *laissez-faire*. Působení historií je vstřebáno bez následků stejným způsobem, protože všechny postavy historie jsou převáděny na analýzu jejich privátní sféry a investic do ní, jak se jim nabízely podmíněně v jejich situaci, takže rozměr historičnosti naprosto zaniká. Představa vývoje společnosti spočívající v rozdílné úspěšnosti naplňování biologické podmíněnosti není vývojem v pravém slova smyslu.

Tady se dostáváme k mnohem hlubšímu filosofickému problému, který bychom mohli pojmenovat v českém prostředí jako problém přirozeného světa. Žádný, ani ten nejteoretičtější proces, se nemůže zprvu zjevovat jinak než v rámci lidské podmíněnosti, ve vztahu ke koloběhu života, k zajištění základních životních potřeb. "Avšak condition

humaine, lidská podmíněnost ve svém celku, zahrnuje víc než jen podmínky, za nichž je lidem dán život na zemi. Lidé jsou podmíněnými bytostmi, protože každá skutečnost, s níž přicházejí do styku, se bezprostředně proměňuje v podmínku jejich existence. Svět, v němž se *vita activa* pohybuje, sestává ve své podstatě z věcí, které jsou výtvoři lidské ruky. A tyto věci, které by nikdy nevznikly bez lidí, jsou opět podmínkou lidské existence. Lidé tedy nežijí za podmínek, které jim byly dány do vínku s jejich pozemskou existencí, ale navíc za podmínek, jež si sami vytvořili, avšak také tyto podmínky jsou navzdory svému lidskému původu nadány stejnou podmiňující silou jako přírodní podmínky."⁵⁰

Jinými slovy je i ten nejsvědomitější vědec vystaven určitému životnímu tempu a životním podmínkám, se kterými manipuluje, například musí často jíst, má nutkání udržovat přátelské vztahy a tak podobně. Každá informace, se kterou přijde do kontaktu, je interpretována na základě základní životní zkušenosti a naopak ji svým intelektuálním vlivem tvoří. Nelze pěstovat historii, pokud bychom si nedokázali zprostředkovat nebo přímo znova prožít použití historických předmětů a listin, stejně tak jako bychom byli paralyzováni při konstruování nových technických vymožeností. Matematika, která je považována za nejčistší duchovní vědění, je, což je oblíbeným tématem fenomenologů, také závislá na fyzikálních objektech vnějšího světa a i ony jsou dohledatelné v méně abstrahovatelné podobě nikoliv jako exemplifikace idejí, ale jakožto způsob lidské podmíněnosti a možnosti. Představme si vypreparovaný mozek člověka uzavřený ve skleněné lahvi, do kterého jsou přivedeny elektrony. Pokud bychom chtěli maximalizovat slast, měli bychom dvě možnosti. Za prvé přivádět do tkáně hormonu štěstí, které by aktivovaly určitá nervová centra. Pak bychom dle mého mínění ale těžko mohli hovořit o štěstí v dosavadním slova smyslu, protože štěstí je vždy pocitem odrážejícím se od něčeho – od námahy, od předchozí nepohody, vzhledem k ostatním lidem, vzhledem k předchozím očekáváním a tak podobně. Uživatel halucinogenní drogy či manická osoba, kteří mají nepřírozeně zvýšenou hladinu hormonů štěstí, se upnou třeba jen na pocit vlastního těla, medituující mnich na změny vnímání jediného předmětu. Druhou možností v myšlenkovém experimentu by bylo nechat promítat do mozku iluzi vlastního těla a světa tak, jak se v něm jedinec předtím pohyboval. Je jasné, že program virtuální reality je závislý při své tvorbě na umu programátorů, na jejich prožitku, zkušenosti se světem. Podobně jako v počítačové hře bychom měli možnosti, do jakých oblastí jakým způsobem můžeme

50 ARENDOVÁ H., *Vita activa*, Praha : OIKOYMENH, 2009, s. 17

zasahovat, ale pouze v rámci vektorů předurčených programem. Štěstí je v tomto případě možné jen při reflexi svého vlastního já, pokud se mohu vědomě projektovat do vnímaného světa – v případě méně dokonalé virtuální reality. V případě opravdového odevzdání vlastního těla bychom prožívali maximálně programátorovo štěstí v oblastech programu, u kterých by zajistil současné podávání psychoaktivních látek.

Hannah Arendtová přenášela učení svého učitele o fenomenologii tělesnosti a běžného světa, o filosofii starosvětského Němce na politickou sféru. Moderní řízení společnosti, jak jej Arendtová kritizovala, se snaží se societou udělat úplně stejný krok jako v předcházejícím malém myšlenkovém experimentu. Místo aby přiznalo reálné zakotvení člověka ve věcech a v cyklickém prožívání, raději balzamuje univerzální monetární hodnoty, snažíc se tak o univerzálního a naprosto kontingentního člověka bez okolního světa, ve kterém by mohl vidět partnera poznávacího procesu. Krajina zbudovaná člověkem poskytuje takový obraz – je to prostředí kontinuální tvorby, které se podílí na podmínkách člověka, nemyslím tím, že by je jen doplňovalo nebo vybíralo z rejstříku lidských vlastností tu, která se více hodí pro daný způsob života. Zhotovená věc definuje zpětně člověka, protože je jediným možným vyjádřením jeho bytí ve světě (ať už máme na mysli báseň, dýmku, nebo lucernu). Naopak věc samotná ukazuje člověku možnosti působení ve světě, odkrývání světa.

Parcelování lidského ega vůči žitému světu je problém, který byl bohatě popsán již v Karteziánských meditacích od Edmunda Husserla. Arendtová udělala ještě krůček dále, když upozornila na podmínky samotné existence myšlení, která měla být u Husserla garantována v autonomní existenci věcí a u Heideggera v Bytí u věci. Předcházející pokusy o vědecké pochopení motoru života spočívaly především ve stanovení fixních pudů a způsobů spotřeby. Každý, kdo vstoupil do těchto vod, z nich zase velmi rychle vyabstrahoval teoretický základ mimo podmíněnou zkušenost světa. Tak se Freud ponořil do temných potřeb lidské duše, do konkrétních podmíněných vztahů, které potřebujeme k životu stejně naléhavě jako cokoliv jiného. Skandální teze, se kterými přišel na svět, nebyly pobuřující z důvodu, že by se jednalo o skutečnosti do té doby neznámé, ale v západním myšlení, přivyklém na nečasové kategorizování, to byl jeden z posledních ostrůvků, ve kterých mohl člověk pobývat, aniž by na mě musel pouze nahlížet, a přes tuto vzácnou intimitu se jednalo o oblast dosti křehce vymezenou. Arendtová mluví o objevu

intimity, jinými slovy to měl být dar raného kapitalismu – občanovi bude ponechána neproduktivní část světa k libovolnému užívání za předpokladu, že bude svědomitě přispívat ke kolektivnímu bohatství. Problém je v tom, že i věci velmi intimní se po čase musely zákonitě započítávat do sféry produktivity, a tím se intimita jedince ztenčovala. Všechny pokusy o obnovu klasického liberalismu spočívají v touze vyčistit prostor práce soukromých předpokadů. Myslím, že k těmto pokusům můžeme nepřímo řadit i dílo Michela Foucaulta.

Dříve byl pekař prostě pekař a učitel prostě učitel. Pekař neshazoval po práci zástěru, aby se proměnil v joggera a učitel nesundával po vyučování přísný pohled. Volný čas, ve kterém se můžeme stát "více sebou samými", je bytostně moderní. Povšimněme si, že éra kafkovských úředníků s kuřecím hrudníkem, jaké známe z minulosti, je nenávratně pryč. V rámci firemní kultury a celospolečenské ekonomie nastupuje éra úředníků řádně navštěvujících sportovní centra a užívajících pravidelně doplňky stravy. Nedělají to proto, že by je dostihlo podvratné kapitalistické kolektivní nevědomí, ale proto, že si již přirozeně opět neuvědomují tenkou linii mezi životem produktivním a neproduktivním.

Namísto duality práce produktivní-neproduktivní nabízí Arendtová jinou alternativu, sice rozdělení na práci a zhotovování (arbeiten a herstellen). Práce je proces bytostně spjatý s obstaráváním lidského života s tím, abych dostal základním existenčním podmínkám své existence, kdežto zhotovování má více existenciální ráz. Zatímco produkt mé práce je určen ihned ke spotřebě (v moderní době zprostředkované monetárními prostředky), zhotovováním zušlechťuji svět, buduji sobě i ostatním opečovávanou zahradu, ve které se mohu volně pohybovat. Co to konkrétně znamená, píše Arendtová ve Vita activa v takřka lyrické pasáži:

"Z tohoto hlediska je úkolem věcí světa stabilizovat lidský život a jejich 'objektivita' spočívá v tom, že v divoké proměně přirozeného světa – o níž mluví Herakleitos, když říká, že týž člověk nikdy nemůže vstoupit do téže řeky – garantují lidskou totožnost, identitu, jež pochází z prosté skutečnosti, že jako protějšek vůči lidem, kteří se každý den mění, se stále stejnou obeznámeností vystupuje stejná židle a stejný stůl. Jinými slovy: protějšek, jenž vystupuje vůči subjektivitě člověka a s nímž se tato subjektivita poměřuje, je objektivita, předmětnost světa, který člověk sám zhotovil, a nikoli

vznešená lhostejnost přírody nedotčené lidskou rukou, jejíž mohutná elementární síla ho skrže biologický proces a jeho koloběh naopak nutí, aby se zapojil do všeobjímajícího cyklického pohybu, jehož se účastní veškeré lidské jsoucnost."51

Jak si Arendtová sama všímá, je toto rozdělení značně rezistentní vůči moderním snahám o psychologizaci. Rozdíl mezi pocitem či myšlením v samotném psychologickém subjektu při vykonávání práce a vykonávání zhotovování vůbec neexistuje. Je to rozdíl, který se pouze časově ukazuje ve vztahu věci a člověka. Umělecký řezbář uvažující o úloze židle vzhledem ke světu a čínský výrobce plastových židlí nemají ve své psychice nikde zapsány hodnoty své práce. Pro oba dva to musí být práce, obživa. Jestli se to stane zhotovováním, to se ukáže až na samotné židli. Židle určené pro nejmasovější výrobu jsou vyrobeny podle exaktně nakresleného výkresu, který se dá použít kdekoli na světě. Takovým odříznutím věci od světa se ale pouze kopíruje proces vzniku židle v přirozeném světě. Nové hodnoty přidává umělecký řezbář, protože na pozadí svého nábytku může vidět sebe sama jakožto bytost předurčenou k sezení a může vést dialog s plody svého úsilí o tom, co to znamená trávit čas sezením, a on sám bude napříště formovat svět vzhledem ke svému výrobku. A protože se jedná o předmět reflexe sebe sama, na začátku nemá přesnou představu, jak takový výrobek bude vypadat. Zároveň s jeho výrobou se totiž přeměňuje i on sám. Předměty určené k okamžité spotřebě vrhají člověka zpět k sobě samému a přizpůsobují ho představám, které si sám o sobě vytvořil jako o tvorbu naplňujícím repetitivně svoje životní potřeby bez změny perspektivy. Modernímu člověku je zkrátka úplně jedno, čím se bude obklopotovat, protože věří, že pokud dojde k nějaké jeho osobní změně, pak se tak stane pouze na základě samohybného procesu realizovaného někde uvnitř hlavy.

Pokud to vyjádřím trochu zjednodušeně: zhotovování, to je utopie, zhotovování je proces úplně zbytečný. Dříve nebo později rozemelou přírodní procesy úplně poslední produkty uvědomělé práce i předměty ze všech nejtrvalejší – umění. Pyramidy v Egyptě a Mona Lisa v Louvru vezmou za své stejně jako plakát dívčího filmu s polonahými upíry. Je to ale jediný způsob, jak v cyklickém světě dosáhnout alespoň na malou chvíli nadhedu na svět. Zhotovování je ale pouze možné v pracovním procesu. Liberalismus (potažmo kapitalismus) a socialismus jsou dvě velké doktríny, kterým se dá vytknout stejná

51 Tamtéž 175

psychologizující představa – spoutávají člověka k jeho biologické podmíněnosti a na základě jejího postupného ubývání předpokládají automaticky nárůst nepodmíněných hodnot. Jenže svět bez podmíněnosti už není světem v pravém slova smyslu. Komunismus přesouvá kolektivně nepodmíněný ráj do budoucnosti, ve které se budou nasycení dělníci vrhat na kulturní statky. Kapitalismus v moderní podobě ho zase přesouvá do narůstajícího volného času, ve kterém už ovšem žádná práce ani produkty zhotovování nejsou, není se tedy od čeho odrazit kromě své vlastní psychologizující představy, která nám, jak již bylo řečeno, ve vytríděné činnosti příliš platná nebude, protože se jedná vždy o vztah k věcem odděleným od člověka.

Nemyslím si, že by se *Vita activa* dala interpretovat čistě levicově v tom smyslu, že by jediné hodnoty připadaly materiálním předmětům ve světě navraceným do čisté funkcionální či environmentální roviny. Spíše se zde dá hovořit o návratu člověka do světa, ze kterého vychází, a uvědomění si kořenů své existence.

Filosofie se v dnešní době pěstuje především v pracovním procesu. Nejvíce je to vidět na její anglosaské podobě. Filozofové na univerzitách takového moderního stříhu typu berou svoji práci jako rutinní výměnu svého zboží za finanční prostředky. Už předem podle zadaných projektů přesně vědí, co a jak budou zkoumat a jak svoji práci obhájit. Jsou to úzcí specialisté vycvičení k odvádění maximálních možných úkonů za minimální dobu. Ostatně ta je pečlivě kvantifikována podle počtu publikovaných časopisů v impaktovaných časopisech a dalších univerzitních normách. Na trhu je nesmírné, skoro až odstrašující množství sekundární literatury pocházející z moderních univerzit, které s nesmírnou sterilitou a snahou o absolutní kritéria znázorňují myšlení významných filosofů dob dávno minulých i současných. Jsou to práce precizní, akurátní, pečlivě strukturované a pekelně nudné. Nudné proto, protože se netáží, nekladou si překážky, neučí sebe a neučí ani čtenáře. Staří filosofové začínali svá tázání ve velmi úzkých problémech, aby se ke stáří dostali k velmi originálním koncepcím a širokému záběru. Požadavky na neustálé publikování a úzkou specializaci snad už k takové proměně ani docházet nemůže. Filosofie jako rozšiřovatel nekonečných interpretací s pouze faktuelní hodnotou je neomylně odsouzena k zániku. Stejně jako ona čínská židle jsou dnešní kompilace volně zaměnitelné jako náplň studia či výdělku. Mohu si zvolit libovolné téma bádání, aniž bych musel sestoupit z velkorysé dálnice filosofického třídění do zmatku filosofického tázání. To, co

by mi jako filosofovi umožnilo získat odstup a filosofickou identitu, je vize díla, časový horizont, kdežto drobné a mnohočetné pracovní úlohy spoutávají filosofa v cyklickém a spotřebovávaném rozměru světa. Až na základě toho, co není můj denní chléb, mohu uvidět, co je kontingentně zvolené a co objektivně obhajitelné. Partner v dialogu filosofa je jeho dílo. Opět není psychologicky a ani formálně vykazatelné, kde leží rozdíl. Jediná možnost je podívat se na celek autora a díla, což není ovšem možné po roce nebo dvou.

Původní antropologickou konstantou však není práce ani zhotovování, nýbrž jednání. Jsou lidé, kteří nezhotovují, ba ani nepracují, a přesto jsou lidmi. Jednání je velmi specifické v tom smyslu, že není předem vůbec jasné, jak dopadne. Zhotovování má alespoň orientačně daný původní záměr, kdežto během jednání se může stát cokoliv. Původní požadavky můžou být obráceny – banální problém může nabýt smrtelně vážného rázu a naopak. Pro společnost orientovanou primárně na práci je jednání přítěží. Z jednání nelze předem vyvodit, zda bude jeho výsledek produktivní, nebo ne. Jednání rozvinuvší se ve „starém dobrém Řecku“, jak o něm uvažuje filosofka, vzniklo na základě potřeby zapsat významné činy svých členů. Tak se ze skromného a odvážného jedince žijící ve stínu obstarávání mohl stát hrdina zapsaný zlatým písmem do kronik. Bez jednání nemůže fungovat ani autentické umělecké dílo. Ve společnosti práce je umělecké dílo prostě nástroj směny a bez tolerance k jiné společenské mentalitě tehdejších jednání nemůže člověk nahlédnout celkové dílo, pouze jednotlivě prodané kusy.

Není těžké odhadnout, proč se Hannah Arendtová distancovala od celé filosofické tradice a raději o sobě hovořila jako o politické teoretičce. Celá moderní věda je založena na opovrhování žitým světem a touze uniknout do světa absolutní nadřazenosti, božského nazírání, jako by si člověk mohl vybrat, jestli přepne kanál vnímání na pozemský, nebo na nadsvětský a neohraňeně univerzální. Zatímco většina fenomenologů hovoří o dualitě poznávání od Descartovy doby, Arendtová připisuje mnoho výtek už ranému křesťanskému smýšlení s jeho touhou po (B)božské obci, která by stála paralelně tomuto světu, do něhož by se lidé vraceli pouze najíst. Nebeské smýšlení, vhodné smýšlení po křtu, se setkávalo se světem pouze arbitrárně. Až vznik novověké přírodovědy poskytl člověku velké možnosti, jak se realizovat v pradávném mýtu o abstrahování světa do teoretické roviny. "Na místo prastarého rozdělení mezi zemí a nebem vstoupilo moderní rozštěpení mezi člověkem a vesmírem, resp. propast mezi tím, čemu člověk rozumí na

základě svého rozumu a co nahlíží na základě svého intelektu na jedné straně, a univerzálními zákony, které může odkrývat a ovládat, aniž by jim rozuměl, na druhé straně."⁵² Tempo, s jakým se ujímají nové vědecké metody a teorie, je vzhledem k minulosti nesrovnatelné. Malá skupinka vědců je schopna zcela převrátit základy uvažování člověka o sobě samém za několik málo let. Vhodným příkladem by dnes byla například, domnívám se, evoluční psychologie. Několik málo výzkumníků popularizuje svoje teorie a hypotézy, které se bleskově šíří po celém světě, aby rozhodovaly o dění v posledních provinčních domácnostech. Jistě by se tato *Vita activa* dala číst v postmoderním duchu - totiž že malá skupina touhou po moci posedlých intelektuálů vnucuje s pomocí zástěrky opravdového poznání svůj předpojatý a plochý názor na život. Arendtové ale podle mne šlo spíše o to, že schopnosti moderní kvantitativní vědy na míle předběhly úroveň lidského uvažování o tom, co by vlastně člověk a společnost považovali za vhodné. Axiologická měřítka jsou ponechána ekonomickým rozměrům bádání. Pokud nějaký objev nebo vynález funguje rychleji, jednodušeji a masověji, potom by tedy měl býti pravdivý. Věda tak nechává volně vystoupit tvar svých objevů působících globálně a zároveň se ve zdánlivém zachování ideové čistoty vzdává postoupení jejich důsledků do společenské sféry. Je to úplně stejný problém, jaký vznikl s učením Adama Smithe. Věda už se dělá pouze v rámci produktivních řešení, tedy takových, které umožní nicotnému člověku vzlet vzhůru od nicotných okovů každodennosti. Přitom jsou ale výsledky výzkumů ihned aplikovány v celospolečenském měřítku bez ohledu na porozumění člověka sobě samému, takže v této čistotě jistě najdeme jistý doktrinální aspekt.

Příčina ztroskotání kapitalismu netkvěla dle jejího názoru v představě přerostlého státu, ale spíše v zájmových obchodních skupinách, které přebíraly roli státu v obchodně-politických záležitostech. Původ vzniku krize spočíval v rozdělování majetku a zásluh vzhledem k blahu celku. Arendtová je totiž přesvědčená, že moderní stát, jak ho známe dnes, mohl vzniknout pouze na základě zásahů do lidského soukromí za účelem dosažení větší státní kontroly ekonomiky. Umělé řízení ekonomiky je samozřejmě zaměřeno na

52 Tamtéž 348

jedince. Na rozdíl od předcházejících režimů, kdy si panovník vynutil větší efektivitu pomocí direktivních nařízení, musí smithoniánská doktrína hledat řešení jak pobídnout jedince přímo z jejich vlastního nitra (což se víceméně shoduje s foucaultovskou představou o selhání kapitalismu). Pro takovou společnost bude mít nedocenitelnou úlohu posilovat společenské konvence a učit jedince řízení volného času tak, aby to bylo přínosné v rámci celkového bohatství.

"Z této perspektivy se moderní objev intimity ukazuje jako útěk před společností, která se zmocnila celého vnějšího světa, do subjektivity nitra, v níž jako jediné může nyní člověk skrýt a utajit to, co dříve bylo zcela samozřejmě uchráněno před zraky okolního světa a uchováno v jistotě."⁵³ Každíčká malá soukromá věc, každé dílo je přenášeno na systém monetárních směn a posuzováno vzhledem k celkovému kapitálu. Dochází tak k odvěcnění světa, k abstrahování reálné reference věcí. Základní orientační bod ve vnějším prostoru s věcmi, které pro nás mají nějaké specifické jevení, se ztrácí. Ztráta věcí znamená také oploštění společenského světa, protože v jejich reálné umístěnosti ve světě slouží jako základ pro lidské dorozumívání pomocí vzájemného srovnávání jednotlivých variantů tak, jak je jedinci individuálně vnímají, a tak, jak je individuálně pociťují. V tom vidí Arendtová pravý důvod odlidštění kapitalismu, jak jej kritizoval Karl Marx. Soukromé vlastnictví představuje přirozený způsob, jak vrátit hodnotu soukromé sféře, která zajišťuje oddělení od všudypřítomných očí veřejnosti. Zúžení privátní sféry znamená zúžení domova. A co znamená slovo domov? Označuje místo, kde neexistuje žádná burzovní hodnota věcí, ale kde si hodnotu věcí určují sám a kde realizují svoji životní nutnost. Nemocný člověk přirozeně připoutaný ke své tělesnosti obvykle netouží po publiku a je rád, že se nemusí svojí nemohoucností dávat všanc neznámým lidem. Stejně platí pro běžné životní situace, kdy rozhodujeme o tom, čím se staneme společenskými nebo politickými a co je naše soukromé já.

Vládce před příchodem novověku, píše Arendtová, se příliš nezajímal o soukromou sféru. Novověký člověk mohl být členem aristokratické nobility a měl určité povinnosti z ní vyplývající, nebo býval často členem cechu atp. Ve starých společnostech byl jedinec často přinucen obětovat kodexu, kterému byl věren, celou svoji tělesnou existenci, ale doma, kde se vyrovnával se svojí životní nutností. Věci spojené s nezbytnostmi těla se

53 ARENDTOVÁ H., *Vita Activa*, Praha: OIKOYMENH, 2007; s. 90

týkaly širšího okruhu záležitostí, než jak vnímáme dnes, a zahrnovaly i výchovu dětí a vůbec celý rodinný život, to, co patřilo "k zachování života jednotlivce a jeho rodu."⁵⁴

S počátkem novověku a myšlením Johna Locka, které úzce souvisí s doktrínou francouzské revoluce, došlo k tematizování a odkrývání privátní sféry. V soukromém životě viděl osvícenecký člověk ideál nenucenosti a svobody, kterou je potřeba chránit a propagovat. Rodící se liberál viděl jako nespravedlnost, že člověk, jenž má údajně od přírody nezcizitelná práva, je nucen se vyrovnávat se svým stavem a nést za něj zodpovědnost. Jenže privátní sféra chráněná a řízená státem už není privátní sférou, byť za tímto konceptem stojí ty nejlepší úmysly. Místo toho, aby se stát stal svobodným místem, stalo se jediné svobodné místo státem, respektive se stala privátní sféra monetární zónou s veřejnými vlivy. Nechat privátní sféru na pokoji se nakonec ukázalo jako lepší než se ji snažit všelijak inovovat a vylepšovat, jak už to v duchu moderního faustovství bývá. Od napsání těchto tezí zažila problematika soukromé sféry ještě daleko větší vývoj. Člověk začátku 21. století je hrdý na zničení svého veřejného já a vůbec si neuvědomuje, že spolu s tímto pohodlím se připravuje i o svoji soukromou duši. Od domácího oblékání až po pohodlné myšlení se snaží hlasitě dávat najevo, že je doma všude, ale ve skutečnosti není doma nikde, protože je pro něho svět jeden velký prázdný prostor bez domova a rozdílu hodnot. Veřejný prostor po tomto zásahu samozřejmě také přestává existovat, neboť se stávají čím dál důležitějšími psychologizující podmínky názorů, nežli jejich vztah k pravdivosti. Domov a s ním i svoboda je možný jen při existenci duality skrytost – veřejnost. Ostatně téma hodnot a domova převzal i Jan Patočka, ale poněkud méně politicky.

Kritika zde doposud nastíněná je jistě velmi vhodná pro kritiku vývoje moderní společnosti, přestože vznikla jako kritika předválečného liberalismu. Kde je v této kritice ukryt mýtus, na který poukazuje Foucault?

Především v době vzniku řízené liberální politiky monetárních cílů, jak píše Arendtová, začala být ohrožena stabilní struktura lidské existence, onen civilně poetický ráz lidského života v obstarávání, jak vidíme nejlépe na životních cyklech krajiny a lidí pracujících v zemědělství, a začal se hromadit majetek pro majetek, peníze pro peníze.

54 Tamtéž, 91

Najednou to nebyl jedinec, například obchodník, který by se zaopatřoval, byl to stát, který potřeboval být vedený přísnými ekonomickými pravidly, v nichž byl jedinec pouhým prostředkem. Stát už nemá právo v době liberální být suverénem v jiné oblasti než v oblasti politické ekonomie, zato však s o to větší vervou a zanícením než kdykoliv předtím. Protože se všechna moc převádí na ekonomii, je potom i stát onnipotentní. Není to ale stát, kdo je nakonec stojí za dílem zkázy, jak explicitně píše Arendtová ve *Vita Activa*. Stát - hlavní fobie Freiburské školy - podle nich sestával z posedlých úředníků, kteří se nutně postupem času stali propagátory a vykonavateli nacistického režimu z důvodu potlačovaných vnitřích choutek. Kdežto u Heideggera, Arendtové a dalších fenomenologů vychází kritika starého kapitalismus sice ze stejného principu, ale v poněkud subtilnější formě, která pořád podléhá intencím Foucaultovy kritiky. Zatímco u Heideggera nabývá technika samohybný ráz instrumentálního šílenství, Arendtová připisuje vznik samohybného ducha kapitalismu samotným ekonomickým principům tržní společnosti: Svoboda v moderní společnosti není ohrožována státem, jak se domnívá liberalismus, ale společností, v níž dochází k rozdělování zaměstnání a jež stanovuje individuální podíl na celkovém společenském bohatství. Společnost takto vyvedená z rovnováhy pojímá majetek jako fetiš, který se musí spotřebovávat a který se musí hromadit mimo svoji užitnou (v tom nejširším slova smyslu) hodnotu. V moderní společnosti není podle Arendtové vůbec možné vést nějaký stabilní obchod a život, ale jak říkají dnes mondénní businessmani: "Buď letíš nahoru, nebo padáš dolů." Buď je obchodník zuřivým Gordonem Geckem ze Stoneova Wall Street, nebo je nulou. Historie se v druhé polovině 20. století opakovala – i skalní odpůrci liberalismu jako Hannah Arendtová svým viděním kapitalismu jako zruďného eidosu, který číhá na moderního člověka, podporovali mýtus, jenž se uskutečnil jako absolutně očištěný a barbaský způsob života moderního obchodníka. Neoliberálové dohnali ad absurdum očišťování veřejného prostoru a jejich odpůrci jim bezvýhradně uvěřili: buď kapitalismus skončí fašismem, nebo jako bezduchý a dětinský souboj navzájem si odcizených individuí číhajících na druhého člověka, jako vystřižené z Hobbesového Leviathana i jak ho v této souvislosti Arendtová v poněkud posunuté rovině připomíná: "Jestliže se stát nestará o ty, kdo jsou vyloučeni ze společnosti – smolaře, ubožáka, zločince -, osvobozuje je to podle Hobbesa od všech závazků vůči společnosti a státu. Mohou zcela povolit uzdu své touze po moci a jsou vybízeni, aby využili své

elementární způsobilosti k zabíjení, a obnovili tak onu přirozenou rovnost,..."⁵⁵

Arendtová je dokonce přesvědčená, že na správě kolonií si trénovali kapitalisté svoji pozdější dominanci, která se v nespoutané podobě objevila ve vztahu k židům v holokaustu. Ve vhodném okamžiku pak "buržoazie vsadila vše na hitlerovské hnutí..."⁵⁶

55 ARENDTOVÁ H., O původu totalitarismu, Praha : OIKOYMENH, 1996, s. 224

56 Tamtéž 202

Edmund Husserl a problém subjektu

Kdo se bojí dualismu?

Pokud chceme blíže analyzovat vztah ordoliberalismu a filosofie Edmunda Husserla, je důležité připomenout jeden starý a pozapomenutý, avšak stále aktuální spor. Jedná se o problematiku psychologismu, tedy o problém „psychologizování“ vědy. Husserl byl původně povoláním specialista na matematiku a na logiku, avšak stavěl se velmi kriticky k celé současné metodologii těchto věd jako pouhých formálních nástrojů, které umožňují nezaujatým a od pozorovacího subjektu zcela nezávislým způsobem odhalovat danosti světa jako absolutně pravdivé. Sám je hrdým vlastníkem nadité knihovničky děl britských empiriků a skutečně můžeme v jeho logických spisech najít značnou ideovou shodu. Této tradici však vytýká nedostatečnou hloubku a především nedostatečnou vědeckou evidenci, tedy nedostatečnou názornost použitých metod. Logika a matematika jsou tradičně pojímány jako nejčistší ze všech věd, vědy, které nemohou žádným způsobem ideově zabarvit lidské pole vnímání ničím závadným. Jenže už dávno se nikdo neptá po otázce, zda to, co je dnes běžně považováno za logiku, opravdu oprávněně a bytostně logikou je. Jak můžeme vědět, pokud problém zjednoduším, že způsob, jakým logikové prezentují v moderní době svoji práci, tedy způsob, jakým se bádá v logice pomocí formalizovaných znaků a jistého způsobu zápisu, atd., že vyjadřuje opravdu podstatný obsah logického myšlení. Samozřejmě, nemluvíme tady o pojmovém realismu v tom smyslu, že by Husserl věřil, že má slovo logika nějaký samostatný význam, ale přece jen určitě existuje nějaká idea logiky jako samostatné vědy, neboť se po staletí moře myslitelů žene za jejím naplněním. Fakt, že logika se dá provozovat v mnoha pokročilých podobách, ještě automaticky neznamená, že jsou jí tyto podoby vlastní. Zaměříme se například na velmi oblíbenou definici logiky, která nám říká, že je logika nauka o vyplývání. Pokud bych neznal ony sympaticky roztržité pány s lehkou obsesí pro kombinování všelijakých symbolů, asi bych si těžko spojil definici logiky s její náplní. Především bych ale očekával, že logika popisuje „vyplývání“, ať už je to cokoliv. Logik by ale namítl, že logika pouze nepopisuje, nýbrž vyjadřuje jistý správný způsob vyplývání. Je to tedy normativní i deskriptivní disciplína. Husserl označuje za vhodnou definici logiky větu od svého velkého učitele Bolzana: „Logika je taková věda, která nám ukazuje, jakým způsobem máme podat

výklad o vědách ve vhodných učebnicích.⁵⁷

Abych mohl tento zmatek v realizaci logiky ilustrovat, poukážu na pozdějšího Husserla, který zkoumá historické souvislosti objevů, které učinil v rámci zkoumání logiky a matematiky. Podle Husserla, jak dobře známo, stojí za problémy novověké vědy kartesiánské schizma. Descartův nevídaný vliv byl tak silný, že zastínil všechny pozdější pokusy o kritické zhodnocení základů vědy. Přesto však pro Husserla zůstává Descartes největším vzorem filosofického snažení pro svou poctivou a bezpředsudečnou práci. V první řadě je třeba říci, že Descartes již od začátku proklamuje touhu napodobit metody matematiky jakožto metody vhodné pro vědecké poznání. Nejedná se však o nic jiného, nežli, Descartovu osobní preferenci danou zdáním subjektivní jasnosti poznání. Žádný pocit jasnosti a rozlišenosti sám o sobě neexistuje, tvrdí Husserl,⁵⁸ vše jasné je odstupňováno způsobem, jakým se dávají věci v poznávacím procesu. Sám Husserl taktéž jako Descartes dospívá k názoru, že je nutné poznávat věci jasně a zřetelně. Nicméně, u Descarta nalezneme tuto tezi zdůvodněnou víceméně pouze emocionálně a ideál matematiky bude tvořit skryté stanovisko, který zapříčiní mnoho zmatků.

„Descartes sám uznával dopředu jistý vědecký ideál, ideál geometrie, resp matematické přírodní vědy. Tento ideál určuje jako neblahý předsudek celá staletí a nepodroben kritice určuje také samotné Meditace. U Descarta platilo předem jako samozřejmost, že univerzální věda má podobu deduktivního systému, jehož celá stavba musí spočívat na axiomatickém základě podpírajícím dedukci. V Descartově pojetí univerzální vědy má axiom absolutní sebejistoty ego i axiomatické principy, jež jsou tomuto ego vrozeny, podobnou úlohu jako geometrické axiomy v geometrii.“⁵⁹

Husserl usiluje také o bezpředsudečné vědění, ale postupuje poněkud rafinovaněji. Jediná předběžná metoda, kterou si dovolí vnést do zkoumání je tzv. Generální teze – veškeré doposud známé vědění musí ustoupit. Pokud se tak stane, následuje řetězec velmi zajímavých úvah, potažmo pozorování (rozdíl mezi pojmy úvaha, soud a pozorování je v rámci Husserlovy radikální metody pochybný). Jako vědec, jako někdo, kdo chce poznat,

57 HUSSERL E, Logická zkoumání I, Praha : OIKOYMENH, 2009, s 42

58 Tuto problematiku budeme ještě zkoumat vzhledem k Patočkově protichůdnému názoru

59 Husserl E., Karteziánské meditace, Praha : Svoboda, 1968, s 13

budu jako první neustále narážet na fenomén evidence, tedy na fakt, že se mi věci nejeví jednoznačně, ale lze vypožorovat jisté přiblížení se k nim. Evidentní jsou pozorování, která nejsou zprostředkována a jsou takřikajíc nabíledni. Evidence automaticky vyplývá jako účel poznání, protože bez ideálu evidence není možné zakotvit poznání v čase a kvalitě. Přičemž evidence není nic jiného než jistá forma zkušenosti, která nedělá rozdíl mezi biologem s doktorátem z Harvardu nebo obrýleným desetiletým zvědavým dítětem, které zkoumá na zahradě motýly, nebo studentem filosofie, který se šálkem kávy popochází za doprovodu rezavé kočky po místnosti, zatímco se snaží formulovat teze prvních kapitol Karteziánských meditací. Zkušenost, kterou prodělávají, je vždy stejná a konstituuje vědecké myšlení, je podstatou fenoménu vědy. Nejedná se o psychologickou konstantu člověka, poněvadž není možné tuto ideu spatřit jinak, než prožitkem s věcmi, samotným poznáním neoddělitelným od činnosti. Věda znamená zkušenost. Poté, co jsme určili hlavní motivaci vědy, je nutné ptát se (vyzkoušet si) solidnost této teze. Podobně jako se Descartes obával zlomyslného bůžka, který by mu z neznámých důvodů bránil v poznání, tak se my můžeme bát, že nám někdo hodil do pití drogy, nebo že jsme vlastníky tumoru úctyhodných rozměrů na mozku, který nám brání v patřičné soudnosti. Zatímco Descartes šel cestou předem naznačeného ideálu matematiky, tedy že poznání musí být nepochybné, Husserl zvolil ještě bezpečnější cestu: veškerý základ vědy nejen že musí být nepochybný, nýbrž je nutné, aby ani nebylo možné myslet nějakou jinou variantu, nějakou konkrétní pochybnost. Jen tak bude zajištěno, že bez ohledu na momentální politické, kulturní či jiné zázemí můžeme získat solidní základ vědy. V Idejích Husserl dokonce formuluje myšlenku, že i kdyby přiletěli na Zem mimozemšťané s úplně jinou vědeckou tradicí a kulturou, idea fenomenologie by jim byla srozumitelná. Možná to ale není úplně nejšťastnější příklad, protože představa fenomenologie mimozemšťanů nás svádí k domněnce, že se jedná o stejný způsob poznávání, protože platí v celém vesmíru stejné fyzikální zákony. Jenže: fyzikální poznání je zaprvé velice proměnlivé v rámci různých paradigmat, zadruhé je problematické z hlediska role, jakou v něm sehrává subjekt, který poznává. Vzpomeňme si na vznik teze, která Descarta proslavila i mimo okruh filosofů – Cogito, ergo sum. Descartes zkoumá fyzikální vlastnost rozprostraněnosti těles a přitom se domnívá, že jediná oblast, kterou tento konstituent neobsahuje, je lidská duše, přesněji ego. To přesněji znamená, že dualita kartesiánského světa, kterým se řídí celá západní věda, byl odvozen od negace matematicko-fyzikálního ideálu novověku. Nebo jinak: Descartes

soudí, že pokud se může objevovat nějaká pochybnost, tak tady musí být substance odpovědná za akt pochybování a tuto substanci okamžitě ztotožňuje s ego. Základní vlastností této substance je, že je přesně opačná, než tělesa světa, který bychom později mohli nazvat jako newtonovskou fyziku, navíc se do těchto úvah i přes veškerou snahu o radikálnost vkrádají dobové představy scholastické filosofie. Tedy nemá rozprostraněnost, nepůsobí na ni kauzalita, nedá se lokalizovat.⁶⁰ Místo toho navrhuje Husserl ponechat působení generální teze, která se u Descarta při prvních potížích někam vypařila a místo toho ponechat funkční generální tezi. Ve skutečnosti není možné bez intelektuální konstrukce vyvodit tak brzy z poznávacího procesu existenci nějakého samostatného já. Už otázka po smyslu pochybování, myslím si, není autentickou součástí základního poznávacího procesu, protože klade jako předpoklad určitou předem známou představu ego. V průběhu realizace generální teze je nasnadě pouze a jedině dráždivá představa nedokonalosti a touha odstranit tuto nejednoznačnost dávání se věcí, nikoliv smysl intelektuálního pochybování. Podobně ani existenci světa (tedy poznatelných věcí) není možné odvodit od elementárních pozorování, neboť žádnou úvahu nelze bezpečně zaručit, že se nepohybujeme v nějaké verzi Lemova literárního Futurologického kongresu. I kdybych měl vědomí napojené na umělý stroj, který vysílá do mého mozku signály tvořící virtuální realitu, z hlediska husserlovské fenomenologie mohu být plnohodnotným myslitelem.

Po malém odbočení do myšlení pozdějšího Husserla a jeho kritiky kartesiánského dualismu bych se rád vrátil k ranému dílu *Logische Untersuchungen*. Jak se projevuje podvojnost moderní vědy v logice? Především zmatkem mezi deskriptivním versus normativním založením logiky. Na jedné straně máme představu normativních logických zákonů, které jsou vytesány do pomyslného kamene jako věčná památka na homogenní řád vesmíru, na druhé straně existují psychologická pozorování realizace logických zákonů, které jsou naopak závislá na čistě antropomorfní analýze duševního života. Po novověkém rozpolcení: „Logika se má k psychologii tak jako nějaké odvětví chemické technologie k chemii, jako zeměměřičství ke geometrii...nezřídka se dokonce mluví o tom tak, jako kdyby psychologie poskytovala jediný a dostatečný teoretický základ pro prakticko-logickou nauku.“⁶¹ Tento zmatek se dá ilustrovat na stavebním kameni moderní logiky –

60 Descartes udělá biologii určitý ústupek, když ji lokalizuje v šišince, ale to není podstatné.

61 HUSSERL E, *Logická zkoumání I*, Praha : OIKOYMENH, 2009, s 59

principu sporu. Není možné, říkají logikové, aby nějaké tvrzení zároveň platilo i neplatilo. Je to zákon, který ale nespĺňuje kritéria apodiktické evidence. Na jedné straně si dělá nároky na popsání vnějšího světa, na druhé straně vychází z psychologických předpokladů. Všichni známe situaci, kdy máme k něčemu ambivalentní vztah, nebo situace, kde se prostě nedá rozhodnout, jestli je nějaké tvrzení pravdivé či nikoliv. Na druhé straně je princip sporu také podmíněn předpokladem, že s ním bude souviset každý zdravě uvažující člověk. Jak je vidět na příkladu analýz Michela Foucaulta, šílenství je dějinně dosti nejistý fenomén. Pokud je logika zaštitěna psychologií jako metodou, proč předsudečně zavrhuje některé psychologické jevy na úkor jiných? Zmíněno bylo srovnání geometrie a zeměměřičství. Málokdo ale dnes už ví, že země-měřičství a geo-metrie jsou stejné pojmy, jen v jiném jazyce a pochází ze stejného základu. Geometrie Řekům sloužila k různým praktickým úkonům. Dnes je ovšem geometrie „čistá“ disciplína, kterou učíme děti jako trénink logického myšlení. Geometrická zobrazení se vykládají jako ideál deskriptivity, jenže co je to za deskriptivu, když předběžně preferuje, normuje, určité fenomény? Čím je kruh oproti bramboře ontologicky hodnotnější? Dokonce i v samotné moderní geometrii nelze nezpozorovat žebřík kvalitativních rozdílů daných předběžnými předpoklady, nikoliv deskriptivou. Co dělá například rovnoramenný trojúhelník hodnotnější, než jeho „křivé“ protějšky? Nejde zde o to, jestli tomu tak skutečně je, nebo není, ale je nutné položit si skepticky otázku, zda je rovnoramennost trojúhelníku pro fenomén trojúhelníku důležitý, nebo ne. Má se cítit obyčejný ne-rovnoramenný trojúhelník jako podřadný obrazec a plakat kvůli svému nevalnému vzhledu v koutě? Je ne-rovnoramenný trojúhelník unter-trojúhelníkem, který bychom měli vymýtít ze světa? Proč považujeme poznání trojúhelníku rovnoramenného za hodnotnější, než-li singulární poznání trojúhelníku nakresleného na dětském pískovišti? Husserl v této fázi klade otázky, nikoliv odpovědi. Předpokládá, že za problémy současné evropské racionality stojí neexistující reflexe těchto základních předpokladů. Vědu jako takovou nepovažoval Husserl nikdy za nebezpečí pro humanistické ideály. Naopak, stačí popravit teoretické základy vědy a nespokojenost s moderní vědou zmizí. Pokud se zacelí propast mezi normativní a deskriptivní vědou, není logicky důvod k tomu, aby se ocitla civilizace v duchovní krizi, protože její poznatky jsou v souladu s jejími ideály a naopak. Poznatky, které ve svých zkoumáních klade Husserl, ale v žádném případě nepopisují ontologický žebřík věcí od nižších k hodnotnějším, pouze by opakoval chyby svých předchůdců. Díky kartesiánským pozorováním máme k dispozici

určité struktury racionality. Nejde o esenci věci, jde o způsob jejího jevení se. Konečně jde dle Husserlových úvah definovat normativní soud jako:

„...se nazývá normativní každá věta, v níž jsou vyjádřeny nějaké nutné či dostatečné, nebo nutné i dostatečné podmínky pro vlastnění dostatečného predikátu“⁶² Způsob jakým můžeme prosit nevýznamné podmínky od dostatečných nikdy nemůže spočívat v metodě předběžného tvoření normy a následné praktické aplikace, poněvadž v teoretických soudech nejsme schopni rozhodnout, který predikát je věci (v širokém slova smyslu) imanentní. Tímto způsobem pomalu vzniká Husserlova metoda epoché jako destrukce kulturně podmíněných normativních soudů bez případné věcné analýzy. Přirozeným výsledkem fenomenologického zkoumání je struktura analýzy, pomocí které jsme schopni získat apodikticky evidentní součást věci (invariant). Tak můžu vyzkoumat, že určité obrazce způsobují tendenci k uzavření své formy do kruhu. Na divokých obrazech může být tento jev využit k imitaci pohybu. Nejde zde ale o to, že by kruh byl dokonalejší podobou nějakého malířského tahu, nejde zde ani o rozpoznání kruhu v „přírodnějším“ reliéfu, ale o strukturu, jakým způsobem je možné, aby singulární objekt vynucoval takové spontánní dokončování (protence). Podobně si mohu teď povšimnout, že píšu na notebooku v kavárně pod okrajem nedovřeného obřího slunečníku, jehož tvar způsobuje, že hrbím záda, protože se mi jeho vzdálený klesající okraj jeví jako náznak pokračující pomyslné překážky, která způsobuje, že se cítím na svém místě nepohodlně. O invariant jehlanu nebo o moje pocity v první řadě ale nejde, jde o strukturu dávání se slunečníku jako jehlanu a o jevení se zákonů manifestace věcí.

Jak souvisí tyto perfidní noetické hrátky se vznikem poválečné ekonomie? Daleko více, než si vůbec kdo dříve dokázal představit. V roce 2004 byla poprvé z Foucaultova archivu uvolněna pro edici a pro překlad řada přednášek ze sedmdesátých let, jejichž smysl jsme naznačili v druhé kapitole. Takřka okamžitě bylo dílo přeloženo do němčiny a začala se zkoumat spojitost mezi Walterem Euckenem a Edmundem Husserlem.⁶³ Eucken nejen že se s Husserlem znal, nýbrž měl k němu mimořádně osobní vztah v nejdůležitější době jeho myšlenkového růstu, od třiceti let, kdy nastoupil jako učitel do Freiburgu, až po

62 Tamtéž 54

63 GANDER H. H. ed., *Phänomenologie und die Ordnung der Wirtschaft: Edmund Husserl* □ Rudolf Eucken □ Walter Eucken □ Michel Foucault, Würzburg : Ergon, 2009, s. 103

tragický konec, kdy pomáhal Husserlovi vyrovnávat se se zradou jeho nejlepšího žáka a odsudkem kvůli rasovému původu. Rodina Euckenových a rodina Husserlových si navzájem psala spoustu osobních dopisů, dávali si záležet s výběrem dárků na narozeniny a Husserl se dokonce stal kmotrem při křtu Euckenovy dcery Ireny. Po Husserlově pádu ve vaně a jeho následném úmrtí zajišťoval jak Eucken, tak jeho žena, potřebné nezbytnosti kolem jeho pohřbu.⁶⁴ Tím ale osobní spřízněnost Waltera Euckena a Husserla zdaleka nekončí. Otec Waltera Euckena, Rudolf Eucken, získal Nobelovu cenu za literaturu díky dílům, která velmi ostře kritizovala zejména odlidštění člověka technikou v moderním světě a která popisovala sociální nespravedlnost. Rudolf Eucken byl věren ideálu Kultursprotestantismu – mírné obrodě křesťanské duchovnosti, která se však nechtěla vzdát vymožeností moderního světa a sociálních vazeb s pokrokovějšími spoluobčany. Zároveň se zde v rámci křesťanství pomalu začal objevovat aspekt smyslu pro sociální spravedlnost. Je to přesně ten druh zbožnosti 19. století, který doháněl Sorena Kierkegaard k šílenství. Rudolf Eucken se přátelil s Fregem a zběžně znal i Husserla. Rudolf seznámil velmi brzy Waltera s *Logische Untersuchungen*, které zůstávají po zbytek života Walterovou největší inspirací spolu *Krisis der Wissenschaften*, a které má důkladně prostudované ještě dávno před tím, než se s Husserlem setká. Jak Foucault, tak několik dalších (z oněch nemnoha) interpretů, kteří se zabývají tímto tématem, přikládají jako největší inspirační zdroj Waltera Euckena Husserlovu *Krizi*. Eucken totiž používá některé termíny z tohoto spisu a navíc teze z *Krizy* připomínají Rudolfovu kritiku moderního světa, jak jí předestíral ve svém díle a jak se jí snažil syn následovat. Já se domnívám, že větší roli přece jen sehrálo Husserlovo první velké dílo, jednak z technických důvodů, které uvedu záhy, jednak z důvodů obrovské radikality Euckenova (ekonomického myšlení), která byla Rudolfovi cizí, ale ranému Husserlovi plnému ambicí rozhodně nechyběla.

Walter si vzal od otce především historickou interpretaci ducha kapitalismu, který byl velice podobný Sombartově kritice, kterou naznačil v *Biopolitice* Foucault. Především ostré rozlišení na třídu pracujících vykořisťovaných dělníků a zlých továrníků, kteří popuštějí uzdu d'ábelské technice. Walter pak prezentuje dvě zneprátelené třídy jako dělníky, kteří pracují a továrníky, kteří mají, tedy rozprostraněnost versus neužitečná nehmotnost. Svět kapitalismu byl podle Euckena přirozeným vyvrcholením duchovní krize Evropy (slovo krize v tomto kontextu bylo dobově velmi módní). Práce v továrně odcizuje

64 Tamtéž 7

člověka věcem a přeměňuje ho na jednosměrnou bytost bez duše. Za sociální problémy tedy nemůže nějaká zlotřilá konspirace kapitalistů, ale chybné metodické základy. Podobně na rozdíl od svého otce Rudolfa nevidí zlo techniky ve stroji samotném. Když například píše, že je současný člověk jen „díl stroje v rychle jedoucím soukolí“, chyba se stala nikoliv v realizaci nějakého návrhu, ale v bytnosti techniky, velmi podobně, jako si později všimá této problematiky Heidegger. Stejně jako v *Logische Untersuchungen* důležitý je vědecký záměr, nikoliv konkrétní kauzální kroky, jakkoliv efektivní v rychlosti vývoje konečných produktů.

Co se týče Euckenových vlastních metodických předpokladů, po vzoru Husserlova rozdělení faktičnosti (*Tatsächlichkeit*) a zákona (*Gesetz*) zavádí dvojici *Aktualität* a *Wahrheit*. Aktualita je variant, který je oddělitelný od bytostné struktury (v Euckenově případě bohužel spíše esence) a pravda je invariantem daným nikoliv sbíráním dat, ale prožitkem, podobně jako jsme si museli s Husserlem prožít základy logiky, abychom nevnášeli do pozorování předsudečný meta-svět normující vědy. Naneštěstí se zdá, že Euckenova konstrukce státní moci dělá přesně takovou chybu, na kterou upozorňoval Husserl u Descartese, domnívám se. Tvorba čistého státu totiž znamená teoretickou vědu, která se před zjištěním výchozích předpokladů upíná na představu konečného cíle, v tomto případě zrušení jisté formy dualismu a představu dokonalého trhu. I když Husserl velice intenzivně přemýšlel nad Descartovou skepsí, jeho kritika nikterak negativně přímo neovlivňovala postup poznání, které v Kartesiánských meditacích aplikoval.

Konkrétní ekonomickou snahou Euckena bylo překonat pojmovou ekonomii, která se držela stále v zajetí pojmového realismu, když věřila, že jednotlivým ekonomickým termínům se dají přiřadit patřičné exemplifikace reálného světa obchodu. K tomu, aby mohli ekonomii tímto způsobem provozovat, potřebovali jisté modely, které by přiblížily nevyzpytatelný svět nahodilostí ekonomickému idealismu. Eucken, poučen L U, byl přesvědčen, že takovýto postup je nesprávný a za ideálních podmínek se čistá forma = model.⁶⁵ Kdo zavinil diskrepanci mezi normativním a deskriptivním pojetím modelu? Přece stát, který jako jediný umožňuje onu zkušenost, přes kterou se dá dostat k čisté formě. Poté, co provede stát epoché, bude možné zahodit všechny ekonomické modely, které zamlžují výhled na pravou podstatu trhu. Pomocí historické diferenciaci, domníval

65 Tamtéž 92

se Eucken, můžeme očistit jevy, které bytostně nepatří k podstatě trhu a jevy, které jsou trhu vlastní. Jenže: Za prvé není možno zkoumat fenomén, pokud jsem a priori přesvědčen o konkrétní podobě jeho invariantu. Za druhé není možno získat ze dvou kontingentních singulárních variantů představu o tom, který variant je vhodnější exemplifikací nějakého fenoménu. Ze dvou hrušek mohu získat strukturu, kterou se mi jeví jako kruh, nebo si podobně jako Cezanne mohu všimnout transferu čichových počítků na vizuální, nemohu však určit, která hruška je „lepší,“ nebo konstruovat ideální hrušku. Euckenovy analýzy byly zakotveny ve zkoumání zcela náhodných historických událostí a konstruovaly ideální stát, který by byl státem v jeho bytostné podobě. Pokud očistím podmínky, za jakých se jevíly historické události kapitalismu, neznamená to, že dostanu eidetický předobraz kapitalismu. Pokud zamýšlel Eucken nové řízení státu opravdu jako suprateorii, která nemá nic společného s realizací kapitalismu, pak se nacházíme mimo prožitek poznání, mimo autentickou zkušenost a nejedná se o nic jiného, než kdyby chtěl středověký myslitel zkoumat esenciální covitost kapitalismu, nebo esenciální covitost státu. V případě neoliberalní představy o imanentním komfortu občana podle ekonomické vyspělosti státu je dosti pochybné uvažovat, že maximální možná efektivita dělení monetárních prostředků je zároveň také bytostnou podobou trhu. Žádný přísně logický důkaz k tomu ostatně Eucken nedoložil. Husserlovu teorii mohl Eucken převracet a přizpůsobovat jak chtěl, domnívám se ale, že ji zatáhl do končin, ve kterých už není oprávněna se pohybovat. Co mám tedy udělat pro to, abych zjistil, která hruška je „lepší“? Nezbyde mi nic jiného, než reflektovat způsob, jakým s tímto předmětem zacházím a reflektovat svoji tělesnost a subjektivitu. Až v okamžiku, kdy přijmu, že se ne všechny jevy dají vysvětlit na věcech samotných, mohu se těmito fenomény zabývat.

Problematiku role subjektu ve fenomenologii dělí zásadně již fenomén „odstupňované jasnosti“ poznání. Husserl byl tak neúprosný v rámci kritiky kartesiánského dualismu, že nikdy nepřipustil, aby se vědomí zřetelnosti nějakého poznání dalo považovat za něco jiného, než imanentní vlastnost samotných věcí. Naopak Jan Patočka považoval tento problém svým způsobem za důkaz o neudržitelnosti radikálního zacelení subjektu a objektu. Edmund Husserl pokládal za nesmyslné, aby se samotný prožitek nějakým způsobem odstiňoval, protože by se neměl tak říkajíc od čeho odrazit. Pokud nemám intencionálně k dispozici věc, na které bych manifestoval prožitek nejasnosti, pak nemohu

mluvit ani o nejasnosti jako takové.⁶⁶ Podobně nemohu hovořit o problematice metodologie fenomenologie, nemohu určovat metodologii samotného zkoumání, hovořit o svých pochybnostech, nebo své existenciální pozici, protože bych opakoval velkou chybu, o které pojednávají Logische Untersuchungen. Jestliže se dostanu jako fenomenologický výzkumník do situace, kterou nejsem schopen řešit bez odstupe od použité teorie a dodatečnou reflexí, potom jsem někde udělal chybu, říká Husserl. Dokonce ani z důvodů nácvičku vidění nemohu použít fenomenologii jinak, nežli jako skutečné autentické bádání.⁶⁷ Ani když zde rozebírám problematiku jasnosti a náhledu, nemá podle ortodoxní fenomenologie moje úvaha jinou cenu, než kavárenské povídání. Nelze provozovat fenomenologii jinak, než jako odhalování struktur apodiktické evidence. Cokoliv dalšího, co bych o fenomenologii řekl, je navíc a nepatří k bytostné povaze fenomenologie. Zdá se, že zde vidíme u vztahu Husserla k subjektu podobný vztah jako u Euckena ke státu. Eucken byl přesvědčen, že stačí očistit veškeré podmínky poznání státotvorby v rámci modu „jestliže,“ aby se objevilo „potom“. Podle Husserla má potom každé zkoumání věci „stupně jasnosti“, které pokračují až do absolutní blízkosti s věcí. Absolutní blízkost je takový stav, kdy není potřeba, aby se věc dávala jinak, než jak je.

Patočka má za zlé Husserlovi zejména období, kdy sepsal *Ideje k čisté fenomenologii* a kdy, zdá se, dostávala jeho filosofie takřka staromódní idealistický nádech. Uznává sice, že se ego může jevit pouze na podkladu světa a že veškerá práce s já probíhá na pozadí ega. Představa, že je ego nějaká substance pevně daných vlastností, která se dá nahlížet v její čistotě zvnějšku je naprosto kontradiktická, byť hluboce zakořeněná. Je to ten typ reflexe já, který se snaží přivodit klasická psychoanalýza, jež se domnívá, že existují trvalé imanentní vlastnosti ega, které se jen promítají do individuálních situací vnějšího světa jako projektor v kině. Proti čemu se ale výrazně ohrazuje je představa, že já nemusí být žádným vlastním aktem konstituováno, „neboť žádné věci nelze připisovat schopnost, která je v Husserlově ontologii duality prožitku a reality sice zahlédnuta, ale nikoli adekvátně zdůvodněna, totiž schopnost dosahovat určitého, ať už jakkoli kalného záblesku jasnosti o věcech a o sobě a uvést tím ve skutek proces zjevování.“⁶⁸

66 HUSSERL E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Praha : OIKOYMENH, 2004, s. 88

67 Tamtéž 131

68 PATOČKA J., *Epoché a redukce in Fenomenologické spisy II*, Praha : OIKOYMENH, 2009, s. 450

Konkrétně v Patočkově fenomenologii je taková ontologie prožitku zaštitěna fenoménem světa, jako množinou fenoménu, které se vyskytují v určité části tak zvaného „životního pohybu“, tedy v oblastech, které jsou blíž nebo dále či stoupají nebo klesají s ohledem na zakoušení já ve světě. Samozřejmě to ale neznamená, že by Patočka (nebo jiní chytří Husserlovi žáci) fenomenologii zrelativizovali a zesubjektivizovali. Výraz subjektivní je dvojznačný „a znamená na jedné straně to, co patří ke strukturálnímu obsahu subjektu, je jednou jeho stránkou, na druhé straně však to, k čemu se subjekt vztahuje jako k horizontu svého rozumění. Svět je pak subjektivní v tomto druhém smyslu...“⁶⁹ Husserl při rozvíjení a všelike modifikaci svých redukcí a epoché zdůrazňuje, že nebude používáno prožitku přirozeného světa, ale nikterak toto omezení nezdůvodňuje. Nedogmatické pozorování nás naopak ale vede k tomu, že polohy prožitku přirozeného světa ovlivňují jevení se věcí a tím pádem by měly být zahrnuty do bezpředsudečného bádání. Patočka je kvůli tomu přesvědčen, že Husserl se snaží prosadit předběžně neověřený vědecký ideál, podobně jako Descartes zamilovaný do matematiky. Paralela s poválečnou konstitucí (redukcí?) státu je více než zřejmá. Ačkoliv se Eucken hojně inspiroval pozdní Krizí, jeho myšlení zůstává (a to ještě dosti pochybně) zakotveno ve velmi ortodoxním pojetí fenomenologie.

Patočkova Noc

Problém čisté nesvětské reflexe je zhusta komentován Hannah Arendtovou, jak jsme mohli vidět, jako kámen úrazu západní civilizace. Patočka v pozdějším období tuto problematiku rozvažuje v širších souvislostech a tvrdí, že krizi nedokázal uspokojivě zvrátit ani její hlavní hlasatel. Patočka shrnuje sporné body Husserlovy filosofie takto: „1. reflexe nemá žádný ‚světový‘ podnět a motiv, lze ji provádět v čistotě teoretického zájmu o zkušenost jako takovou, který není sám zakotven v něčem předteoretickém, co by s sebou neslo mimoděčnou tezi světa; 2. reflexe postihuje předmět, který je sám sebou jasný, postihuje jej nikoli v pouhém ‚jevu‘, nýbrž v jeho absolutním bytí, které tímto postižením není nijak modifikováno; 3. evidence cogito zaručuje zachycení reflexivního předmětu v originále a tímto předmětem je prožitkový proud, proud vědomí, který reflexí lze zachytit rovnou v jeho podstatě, v jeho bytostném svérázu.“⁷⁰ Walter Eucken se o takovou reflexi v čistotě ryze teoretického zájmu pokoušel v oblasti řízení společnosti. Jeho představa konečného

69 Tamtéž 451

70 Tamtéž, s. 268

uvolnění politického prostoru jako prázdného hřiště nutně skončila ve snaze neustále doplňovat nové a nové podmínky, za kterých by mohl vzniknout teoretický rámec neoliberalismu. Svět byl v tomto případě vlastně rušivým elementem, který musel být dočasně vymazán ve jménu původní společnosti (doslova to můžeme spatřit například v dílech Johna Rawlse). Fenomenologičtěji řečeno: „Epoché provedená v absolutní obecnosti by nakonec znemožnila klást jakoukoli tezi o subjektivitě.“⁷¹ Cílem epoché není oprostít se od světa v jeho pestrosti – právě naopak - vnímat vše, co přijde, tak říkajíc, na mysl. K tomu patří pozorování svých výchozích pozic; očekávání, zklamání, vášně, odstrkování... Pozorování „hyletických dat“ bez ladu a skladu má za následek připoutání se k výchozím pozicím vědeckého zkoumání. Prostý zápis noetických dat nemůže v principu překročit svůj stín. To je, myslím si, vidět v obecných rozdílech mezi Husserlovou tradiční fenomenologií na straně jedné a filosofií jeho elitních následovníků na straně druhé. Plody Husserlova snažení jsou ideje geometrických tvarů a prostorová určení. Po Heideggerově revoluci, kdy se do hry dostal čas jako základní konstituent vědomí, se vše změnilo. Hlavní už nebylo sledovat různé protence a retence tvarů, nýbrž reflektovat vlastní bytí ve světě. Zjednodušeně řečeno to znamená zkoumat různé situace prožívání, které svou odemčeností odkazují k dalším možnostem vědomí. Základním pozorovacím procesem není vztah k jednotlivé události, ale vztah ke světu jako k celku. Abychom mohli vůbec jev poznat, je nezbytné mít časový, světový, rozvrh, do kterého se bude věc projektovat. V rámci našeho problému to odkazuje, domnívám se, k pojetí, kdy je životní pohyb společná společenská cesta. Patočka hovoří o uměle vytvořených typech lidských vztahů – o tradicionalitě,⁷² která garantuje společné normy zacházení se světem. Zrušením tradice společenských norem a vytváření očištěných ekonomicko-sociálních vazeb tabula rasa, jak se o to snaží neoliberalismus, je vpravdě nelidským fenoménem – nutí si lidskost znova teprve vytvářet v síti vazeb, které jsou definovány tou nejpřízemnější lidskou materiální podmíněností. Existuje něco jako „odvozená fenomenalita“⁷³ - společenské odkazy na kulturní fenomény, které jsou již vycpány známými obsahy a které slouží jako zásobárna vědění. Po vzoru Hegela a Heideggera považuje Patočka poznání závislé strukturálně na dané dějinné otevřenosti.

71 PATOČKA J., Fenomenologické spisy II, Praha : OIKOYMENH, 1998, s. 446

72 PATOČKA J., Fenomenologické spisy II, Praha : OIKOYMENH, 1998, s. 229

73 PATOČKA J., Kacířské eseje o filosofii dějin, Praha : OIKOYMENH, 2007, s. 13

Mnoho z toho, co zde bylo napsáno o vztahu moci a žitého světa u Hannah Arendtové, se bude opakovat i u Jana Patočky. Český mistr měl k filosofii Arendtové sice vřelý vztah a zejména v posledním období svého života je inspirace více než zřejmá, nicméně dovolím si připomenout souvislost s Patočkovou národní identitou, s národním charakterem filosofie.

Od dávných dob českého národního obrození až po současné lamentování nad evropskou integrací je téma odcizených vládních struktur v protikladu k žitému světu evergreenem českého intelektuálního prostoru. Zdá se, že i v hloubavých hlavách českých filosofů někde hluboko dřímá podvratný Švejk. Snad je to dáno naší geopolitickou polohou, která se dějinně spíše dívala na osud Evropy, než se na něm podílela, a proto je jí vlastní jistý ironický nadhled. Taková situace může vést na jedné straně k maloměšťačtví a rezignaci, na straně druhé však může tvořit potřebné protizávaží k různým extrémním projevům indoktrinace.

Za nejpovedenější příklad filosofické práce tohoto typu před nástupem Jana Patočky považuji diplomovou práci Karla Čapka nesoucí název Pragmatismus čili Filosofie praktického života. Dílo je pozoruhodné už svojí formou. Čapek se nesnaží napodobovat blazeovaný styl vědeckého establishmentu, nýbrž poskytuje svoje názory na věc při vědomí, že není schopen vidět svět jinak než jako student filosofie a člověk citlivý. Není pochyb o tom, že v dnešní době po zavedení Boloňské reformy vysokého školství by podobná práce neměla šanci uspět při obhajobě, už kvůli malému počtu přímých citací a na studenta podezřele velkému počtu originálních myšlenek. Text se na první pohled může zdát neprofesionální, ale ve skutečnosti je nadmíru poctivý – pouze člověk, který si uvědomuje svoje hranice a svoje kořeny, může dát jasnější pohled na průběh svého myšlení a logické argumenty, kterými disponuje. Pragmatické směry, píše Čapek, jsou ještě empiričtější než empirismus samotný. Zatímco se zástupci přísně scientistických směrů snaží nasměrovat svoji pozornost na čisté objektivní projevy poznání, filosofický pragmatik jde ještě dále a zaměřuje se na původní podmínky takových vědeckých bádání. Každé vědecké bádání v sobě potenciálně může koncentrovat obrovské množství moci. Začíná ve svém přirozeném světě, kde se vědec učí pohybovat v diskurzu. Bádání je vlastně jeho zhuštěním, které umožňuje větší míru abstrakce nikoliv odděleným, čistým

světem.⁷⁴ V žádném případě to neznamena návrat k primitivním formám poznání a rezignaci na vědeckou kulturu. Čapkova kniha spíše zavazuje jednotlivce k reflexi své ideové základny získané díky žitému světu. "Čím vzdálenější je nám předmět, tím více možností je mezi námi, a tím i více alternativ, a tedy i relativnosti zůstává pro naše myšlení v něm; teprve z konfliktu se rodí jednoznačné, definitivní a závazné rozhodnutí..."⁷⁵ Moderní pohled na člověka je neproblematický – neptá se po jeho pádech a vítězstvích, nýbrž suše popisuje celou jeho historii prizmatem současného vědění, jako by konečně doplul do klidných vod, kde se může oddávat ničím nerušenému odpočinku. Čapkovský ideál člověka je stejně jako u Patočky člověk pečující o duši, člověk, který žije své osobní příběhy a je si vědom obětí každého dějinného i osobního zvratu. Co mohlo Čapkův ideál stvrdit více, nežli jeho spisovatelská dráha – příběhy, které podobně jako Švejk podrobují velké ideály neúprosné, a zároveň blahodárné zkoušce přirozeného světa? Ostatně soukromý příběh je i podle Arendtové hlavním motorem vůle žít. Jsme napjati, jak dopadne náš osobní příběh, a zároveň díky příběhům (protože jsou, jak Čapek říká, epistemologicky nejbliže) chápeme složité ideje. Rozhodně zde nechci podsouvat Čapkovi návrat k přirozenosti ve stylu New Age, pouze zdůrazňuji mravní imperativ těch, kdo mají moc poznat a kdo poznávají moc svého poznání.

Některé úvahy v Čapkově prvotině jako by vypadly ze sešitu dizertační práce Jana Patočky *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936).

„Z tohoto zvěcnění, pojetí člověka jako věci, komplexu objektivních sil, které nazveme *sebeodcizením*, vyplývá další fenomén *sebeabdikace*. Sebeabdikace je spolehnutí na ‚přírodu‘, při kterém člověk nederiguje sebe ani druhé z nějakého osobního stanoviska, nýbrž oddává se nesoucím jej impulsům. Jelikož nežije sám ze sebe, nýbrž život přijímá, nemá otázka po celkovém smyslu v životě vlastně význam; ‚mysl‘ je v sledování impulsů, a ty sledujeme automaticky v každém případě. Reflexe nemá základní životní důležitost, nýbrž je celá ve službě činnosti..."⁷⁶

Opět zde vidíme kritiku snahy o vypreparování volného prostoru poznání za účelem dosažení ne-lidského, nadsvětského, poznání. Člověk by sám sebe viděl jako loutku, ale při

74 ČAPEK K., *Pragmatismus*, s. 36

75 Tamtéž 39

76 PATOČKA J., *Fenomenologické spisy I*, Praha : OIKOYMENH, 1998, s. 137

každém takovém pohledu musí sám zatahat za nitku. Pozorování člověka v jeho prosté impulzivité znamená pozorovat ho při impulzech, které mu poskytl dějinně někdo jiný. Ty nejnaturalističtější teorie, které popisují člověka jako změt' nervových zakončení toužících po reprodukci, jsou přece věrna touze emancipovat člověka od archaických struktur myšlení a nastolit společnost, která by byla nejlépe uzpůsobena k uspokojování pudů. Protože jsou současné myšlení a způsob vlády tak soustředěné na zachování ideové sterility, působí seriózním dojmem. Jeho doktrínou je však ataraktická sebeabdikace – pohyb od zastaralých svazujících struktur ke svobodnému světu. Naproti tomu navrhuje Patočka metafyziku jako osobní prožitek, osobní zkušenost s věcmi přesahujícími pouze subjektivní životní dráhu.⁷⁷

Jak sám bude později reflektovat Patočka svoje filosofické začátky, přirozený svět a vědecký svět tu nejsou příliš spojeny. Oba jsou spíše výlučnou volbou každého jedince zvlášť, nežli doplňujícím se poznáním světa. Později uvádí, že hlavní rozdíl mezi světem přirozeným a světem vědeckým spočívá v časovosti. V naivním světě máme vždy tendenci rozvrhovat náš život do úseků, kterým se zrovna věnujeme, nebo věnovat chceme. Oproti tomu vědecký prostor je místo, které se tvoří „pro věčnost“. Moderní vědecké poznání je metafyzické, protože nezkoumá smysl předmětů a jevů v univerzu, ale klade vedle sebe obsahy poznání světa. Zkoumá jednotlivé drobné vazby mezi předměty a snaží se najít spojení, které by se neustále opakovalo. Náhled člověka na sebe samotného v naší době je strnulý – každá činnost, kterou vykonává, je ihned zařazena do rejstříku vazeb známých z biologie, medicíny, psychologie atp. Není podstatné, jaký teoretický rámec v tomto případě člověka zaštiťuje – zdali freudiánské ego, či genetická determinace. Pro metafyzické poznání je mé žití, i když se o něm vyjadřuji, naprosto nepodstatné. Nalézání, ztráta, boj, nejasnosti, to vše má již za sebou. To implikuje skutečnost, že univerzální řešení daného pohledu je odpoutání.⁷⁸ Odpoutání musí být ale vždy odpoutáním se od něčeho. Životní podmíněnost nezmizí jako mávnutím kouzelného proutku jen proto, že se ji budu snažit zvěčnit a rozčlenit.

Právě sedím na židli a píši diplomovou práci. Absolutní reflexe mi může napovědět, že tuto činnost vykonávám kvůli uvolnění inhibicí způsobených společenskými tlaky, nebo

77 Více o Patočkově a metafyzice obecně srov. *Negativní platonismus*

78 PATOČKA J., *Přirozený svět svého autora po třiceti letech in Fenomenologické spisy II*, Praha : OIKOYMENH, 1998, s. 272

že tuto práci píši kvůli titulu před jménem, který by mi umožňoval oplodnit více samiček mého druhu. Vždy však budu mít před sebou jistý horizont, rozvrh světa, se kterým se budu muset potýkat a na něhož odpoutání nestačí. Čas, který mám vyhrazený na napsání diplomové práce. Téma práce, které se někdy nezváno vynořuje v okamžicích ničím nerušeného obstarávání. Ve své *interesovanosti* měním svět vzhledem ke svým cílům. Pro člověka je typické, že svoji odemčenost může reflektovat a měnit ji. Tak na základě svého soustředění na světě mohu reflektovat svoji snahu o napsání diplomové práce jako zakotvenou v celkovém poznání, či zakotvenou jako záležitost soustředěnou pouze na datum mé obhajoby, mohu kvantitativně posoudit některé faktory této události, nemohu ale poctivě prohlásit svoji práci jako pouze touhu po nasycení sebe sama, když jsem schopen reflektovat reálné změny způsobené reflexí žitého světa.

Za jeden z největších přínosů Jana Patočky fenomenologické filosofii lze považovat rozvinutí pojmu domov. Historický vztah mezi liberalismem a domovem obecně působivě popsala, jak si mohl čtenář povšimnout, ve *Vita Activa* Hannah Arendtová. Podle ní je politická ekonomie přímo odpovědná za kolektivistické zneužití a ztenčení zóny domova. Jan Patočka popisuje domov jako univerzální lidskou jednotící sílu, která je unikátní ve schopnosti sladit přísně individuální počítky dohromady. V moderní době se však i samotný pojem domova ztenčil a radikálně zindividualizoval. Pro moderního člověka je typické, že za domov považuje pouze svůj byt nebo dům, ve kterém odpočívá. Naši předkové viděli však v domově daleko větší pole fenoménů – vlast, rodné území, svůj cech, stromy, píseň... Zkrátka pro každého představoval domov jisté bezpečí, které se ohlašovalo v oblastech cizích a nepřátelských. Ačkoliv je obsah pojmu domov naprosto individuální změť obeznámených fenoménů, je vytvářen celospolečensky a většina lidí je ochotna za svůj domov bojovat.

Myslím si, že pro každou totalitní společnost představuje rozvinutý smysl pro domov nebezpečí, které se snaží všemožně eliminovat, a přitom nahradit. Například komunismus – ubíjející uniformita architektury, nábytku, zábavy, kolektivní a plošná výroba užitných předmětů na jedné straně. Na straně druhé pak cítění s dělnickou třídou, průvody k oslavě komunistických událostí, naplánované oslavy k Mezinárodnímu dni žen

atp. Nebo nová náboženská hnutí – odluka od rodiny, odevzdání majetku, odevzdání předchozích názorů a návyků. Na druhé straně obrovsky těsné společenství lidí sdílejících stejný názor vůči propastné cizotě vnějšího světa.

Existuje jedna totalitní společnost, která z cizoty a odloučení od domova obrovsky profitovala – německý nacionální socialismus. Nacisté, jak píše Foucault, bezvýhradně přijali kritiku Sombarta, který popisuje „jednosměrnou společnost“. To znamená mimo jiné společnost, ve které neexistuje ani domov, ani cizota. Voláním po bezpečí, které poskytuje obeznámenost a suverenita domova, dokázali nacisté nadchnout všechny vrstvy společnosti v tehdejší Německu. Samozřejmě byl člověk v nacistickém státním zřízení nakonec ochuzen o domov více než kdokoli jiný. Není divu, že se v historii 20. století neustále vracejí extremistické skupiny nabízející falešný domov. Domov, protože představuje fenomén s nedefinovatelným obsahem, nemůže být zahrnut do ekonomického kalkulu. Místo toho je zúžen do odpočinkových prostor. Vzniku domova připisuje Patočka vyloženě společenský ráz. Každý například známe úzkost, která se dostaví, když se navracíme do míst, která jsme dlouho sdíleli s milovanou osobu, která nás buď opustila, nebo zemřela. Věci v místnosti jsou z čistě technického hlediska bezpečně rozeznatelné a okamžitě použitelné. Přesto se dostavuje v takových chvílích pocit, jako bychom je viděli poprvé a ony trčely nepřátelsky do prázdného prostoru. Ve spokojeném domově (ať už je to pro nás cokoli) jsou věci „takřka již orgány našeho života“.⁷⁹

V pozdější fázi rozeznává Patočka trojí životní pohyb: Akceptace, Obrana a Pravda. Akceptace je fáze přijetí do společnosti, nebo možná spíše existenciální vrženost. Při našem zrodu máme nějaký domov, okolí a lidi, kteří jsou nám blízcí. Tyto hodnoty zpočátku slepě přijímáme a následujeme.

Velmi rychle ale následuje fáze obrany (či sebedloužení⁸⁰) – již nestačí jen přijímat, nýbrž je nutné se starat o sebe sama a o svůj domov, reflektovat zaopatřování se. Do tohoto pohybu náleží arendtovský rozdíl mezi prací a zhotovováním, které zde představuje i politický život, jenž je rozprostřen po celé společnosti. Moderní věda patří také pod druhý pohyb, neboť celé veškerenstvo vidí jako látkovou výměnu a snahu o přežití bez nároku na celkový smysl. Nejedná se potom o nic jiného než o rozšířenou

79 PATOČKA J., Fenomenologické spisy I, Praha : OIKOYMENH, 1998, s. 194

80 PATOČKA J., Fenomenologické spisy II, Praha : OIKOYMENH, 1998, s. 325

domácnost.⁸¹

Třetí životní pohyb podle Patočky je ten nejzáhadnější – pohyb pravdy. Pravda stojí u zrodu evropské civilizace v řecké polis. Znamená nahlédnutí přes pole různých konfliktů a životních bojů ke kýžené jednotě. Pravda stojí za filosofickým údivem, který svět poměřuje novými očima – nikoliv už jen z pozice bojovníka v aréně, ale jako divák. V tom okamžiku už mi nejde o moji domácnost – ať už ve smyslu svého soukromého obstarávání, nebo ve smyslu, který by označil Foucault jako veřejnou hygienu. Pravda stojí na pomezí Země a Nebe.

Základní podmínkou k přechodu od druhého pohybu ke třetímu je otřes. Není to životní pohyb, nýbrž naopak pasivní událost. K otřesu jsme něčím strženi. Je to úsek Patočkova myšlení, který je nejkontroverznější a zároveň historicky inspiroval nejvíce politických myslitelů i politiků samotných. Znamená vymazání všech dosud myslitelných výkladů a interpretací světa a ve svém radikální „ne“ umožňuje ponechanost světa.⁸² Je to událost, kdy vše jaksí ztratí svůj dosavadní smysl. Při návratu zpátky „k teplu rodinného krbu“ může dojít ke zpětnému osmyslení světa. Smysl má strukturální, paradigmatický charakter. Nemůžeme pochopit smysl jedné věci, aniž bychom pochopili druhou. Jedinou možností jak vystoupit z bludného kruhu je úplné vzdání se naděje na nalezení smyslu světa. Svoboda, která vyrůstá z takového zážitku, není člověku úplně přirozená a také ne každý má možnost jí zažít. Co je však obsahem této události a co se při ní vlastně děje, Patočka nikde nepíše. Můžeme antropologicky odhadnout události, při kterých dochází k otřesu – například při orgiastických ritech, v sexualitě a démoničnu; ale vysvětlit je není evidentně úlohou filosofie. Ta je na tomto otřesu závislá jako na čerstvém startu, ale událost jako taková je bytostně iracionální. Jako filosofové jsme odkázáni pouze na fenomenologický moment přeměny z jednoho světa v druhý. Zjevně je to také událost velmi individuální.

Na první pohled se může zdát, že Patočkův otřes hraje do karet vizi neoliberalismu, jak ji kritizoval Foucault. Je to představa státu, který se samovolně hromadí až do bodu, kdy musí zákonitě dojít k otřesu, k uvolnění pout a zákonitě musí přijít chaos. Historicky to má být ilustrováno nástupem nacismu. Horda neuspokojených byrokratů se ujme moci,

81 PATOČKA J., Kacířské eseje o filosofii dějin, Praha : OIKOYMENH, 2007, s. 66

82 PATOČKA J., Kacířské eseje o filosofii dějin, Praha : OIKOYMENH, 2007, s. 47

aby mohla uvolnit svůj nevědomý potenciál a otrást dychtivou společností. V tom spočívá první rozdíl vůči Patočkovi – otrěs je ryze individuální záležitost a člověk je do ní prostě vržen bez ohledu na to, kolik se toho ve státě právě hromadí.

Patočkův poslední spis je však bohužel zatížen velmi obstarožní kritikou kapitalismu ještě ve stylu Sombarta, takže působí velmi podobně jako dobové spisy neoliberálů kritizujících starý kapitalismus (možná kvůli době a místu, kde tento spis vznikl). Kapitalista je pak vlastně člověk, který uvolňuje pro změnu technickou energii, aby dostal jejím požadavkům. Každopádně hlavní důvod, proč odmítám, aby padla Foucaultova kritika na bedra Patočky, spočívá v následujících dualitách – Den a Noc, Profánní a Sakrální. Druhá světová válka, jak ji Patočka chápe, je ideově zakotvena ještě v té první. Válka se vedla proto, aby každá válka mohla skončit, proto, aby bylo možno postavit novou, racionální společnost bez rušivých elementů zvenčí. Jednalo se vlastně, domnívám se, o formu sociálního plánování, ve kterém bylo nutno vyřadit nevhodné členy společnosti (to bylo lépe vidět na válce druhé). „Z hlediska dne je pro jednotlivce život vším, je nejvyšší hodnotou, která proň existuje. Pro síly dne naopak smrt neexistuje, ty si počínají, jako by jí nebylo, či, jak bylo řečeno, plánují smrt distancovaně a statisticky, jako by znamenala pouhou výměnu ve funkcích. Ve vůli k válce tak vládne mír. Není možno zbavit se války tomu, kdo se nezbaví vlády míru, dne, života v té podobě, která vynechává smrt a zavírá před ní oči.“⁸³ Jak jinak si vysvětlit hordy nadšených mladých mužů dobrovolně se hlásících na frontu, kteří posléze skončí jako ztracená generace? Pro racionální obraz moderní doby je člověk pouhý zaměnitelný materiál pro úspěch doby budoucí. Pro otrěsené je však pouze teď. Remarqueovy knihy, Hemingwayovi knihy a díla mnoha dalších, kteří tímto peklem museli projít, hlásají jednu věc – buď teď! Nikdy neobětuj dnešek ve znamení zítřka! Vojáci otlučení hrůzami války začali postupně objevovat lidskost skrytou za tvrdou schránku vojenské mašinerie. Mohlo se to stát až tehdy, když propukla noc a voják, člověk, neměl nikoho jiného než sebe sama, ideály novověkých spasitelů byly při setmění, kdy se probouzela Noc a teror, velmi daleko. Naopak člověk, i nepřítel, se zdáli být naprosto jistí a absolutní. Potřeba jídla, lidské sounáležitosti a prosté lidské slušnosti byla najednou evidentní; naproti tomu jakýkoliv ideál společnosti a vědeckého poznání se najednou jevil směšně metafyzický.

83 PATOČKA J., Kacířské eseje o filosofii dějin, Praha : OIKOYMENH, 2007, s. 113

Zkušenosti z Noci se bohužel, píše Patočka, nepovedlo transformovat do Dnes uspokojivým způsobem, a tak došlo ke světové válce druhé. Po druhé světové válce sílí snahy po mírových řešeních a po dosažení úplného klidu. Nacismus byl veden sociální a naprosto racionální myšlenkou podpořenou navíc hrůzami první světové války. Němečtí občané byli neochvějně přesvědčeni, že stačí už jen jedna velká válka a potom zavládne na zemi klid na věčné časy. Důvodem války tedy nebyla zkorumpovaná buržoazie a nabobtnalý stát, jak si myslí neoliberalismus. Důvodem byly niterné potřeby a obavy člověka získané Nocí, obludným způsobem přetransformované na denní světlo. „Prostředkem jak tento stav překonat, je *solidarita otřesených*. Solidarita těch, kdo jsou s to pochopit, oč běží v životě a smrti a následkem toho v dějinách. Že dějiny jsou tento konflikt pouhého života, holého a spoutaného strachem, se *životem na vrcholu*, který neplánuje budoucí všechny dny, nýbrž vidí jasně, že všední den, jeho život a „mír“ mají svůj konec.“⁸⁴

Noc a Den jsou jako antropologické konstanty nevyhnutelné, stejně jako Profánní a Sakrální. V dávných dobách byla jejich vzájemná rovnováha a společenská úloha dány nábožensky – orgiastickými excesy, či horlivou zbožností na straně jedné a obstaráváním se na straně druhé. Moderní doba se snaží domestikovat rovinu sakrální – noc do podoby počítatelného faktoru, který je lehce ovladatelný a nepředstavuje žádné nebezpečí. Samozřejmě to znamená věčné plánování a vyvažování fenoménů, které se dostávají do konfliktu se společností – sexuální úchylinky, narkomanie, podivínství a šílenství, stejně jako hřích největší – neekonomické jednání, které se jedinci prostě nemůže z běžného pohledu vyplatit. Takové fenomény jsou ale podle Patočky pouze zdegenerovanou formou hluboké lidské touhy po nepředmětném myšlení, po pádu do temnoty, v níž oheň sežehne všechna dosavadní pouta lidského života, a vpravdě základním kamenem filosofie, u níž není divu, že v současnosti není zrovna módní vědou. Každý společensky ohraničený fenomén se nemůže stát ze své podstaty již Nocí, tedy se musejí jedince toužící po skutečném otřesu posunovat dále a dále. Možná to bude ode mne vpravdě kacírská myšlenka, ale není lepší nechat noc nocí a nesnažit se ovlivňovat její průběh? Myslím, že i z hlediska čistě utilitaristického je poměrně malé riziko individuálního úmrtí či trvalého šílenství bohatě vyváženo vzhledem k jinému riziku - sice: možnost, že bude existovat další společnost, která svým sociálním inženýrstvím vyvolá obrovskou katastrofu, a obávám se, že všeobjímající povaha moderního vládnutí je potenciálním vhodným kandidátem. Spolu s

84 PATOČKA J., Kacířské eseje o filosofii dějin, Praha : OIKOYMENH, 2007, s. 117

Patočkou však ihned dodávám, že ideálem není nekultivovaný propad narkomana, ale člověk, který si z otřesu vzal zodpovědnost člověka vědomého si křehkosti a proměnlivosti světa. Takovému otřesu však nebrání stát samotný a explicitně proklamovaná pravidla společnosti, pokud se zastaví na prahu domova a ponechá suverenitu a vlastní zákonitosti rodné půdy, které se nemusí vždy shodovat s celospolečenským konsenzem.

Politika je jedinečná v tom smyslu, že dokáže skloubit smysl a účel. Politikové (alespoň ti dobří) jsou dohnání otřesem pádu k uskutečňování smyslu v reálném světě. Proto je politika podobně důležitá jako náboženství, protože přivádí na svět určitý normativní řád. Při řešení politickým problémů, při vyjednávání neexistuje žádná brzda, která by určila, kde leží hranice rozumného řešení problémů. To je také důvod, domnívám se, proč je politika tak emotivní, neboť vrhá člověka do ne právě záviděníhodné existenciální úzkosti.

„Politický život jako život v naléhavém čase, v čase k..., tato stálá bdělost je zároveň stálá nezakotvenost, nepodloženost. Život tu nestojí na pevné základně generativní nepřetržitosti, neopírá se zády o temnou zemi, nýbrž temnotu, tj. Konečnost a stálou ohroženost života, má stále před sebou. Jedině v tomto vyrovnání se s ohrožením, v této ne-ohroženosti, může se tento svobodný život jako takový rozvíjet...“⁸⁵

Neoliberální snahy zakrýt tuto temnotu nikterak nepomohly její skutečné eliminaci, neboť patří k bytostné dynamice života. Najít archimedovský bod uspořádání státu je záležitost nejen kontraproduktivní a zbytečná, ale vyloženě nebezpečná. Dějiny začaly vytvořením politického prostoru a bez něho zase skončí. Nástroje demokratického řízení lze ovšem velmi snadno zneužít k řízení druhého životního pohybu, obrany domácnosti, k dirigování osobního prostoru každého jednotlivce pod záminkou spravedlnosti. Představa, že nahrazením veškerého společenského zápasu (Πόλεμος) řádem se vymýtí ze světa nespravedlnost nakonec vede k rigidní, homogenní a lehce manipulovatelné společnosti. Zápas sám o sobě není nic špatného. Nemusí znamenat jen destruktivní války, ale i osobní oběť ve jménu hledání lepší společnosti, jak měl ostatně šanci Patočka velmi brzy po dopsání těchto řádek Kacířských esejů osobně dokázat.

85 Tamtéž 37

Závěr

Michel Foucault poukázal na podobnost fenomenologické metody, respektive její části – fenomenologické redukce, ve spojitosti s neoliberalní naukou o čistotě trhu. Trh je z této perspektivy brán nikoliv jako změť různých zájmů a jednotlivých obchodů, ale jako aktivní fenomén – eidos. Ten se neprojevuje jinak než v dokonale uspořádaném vnímání – v případě ekonomie v dokonale formalizovaném a odlidštěném uspořádání.

Hlavní otázku, zda je pozorování Michela Foucaulta zmíněné v Biopolitice přiměřené a zdali nám otevírá důležitou problematiku, nebylo těžké zodpovědět. Zakladatelé poválečného liberalismu pouze transformovali svoji verzi interpretace husserlovské fenomenologie na problematiku řízení státu, který posléze zůstává pouze očištěnou esencí volného trhu rozpoznatelnou v dokonale formalizovaném uspořádání. Dobrým příkladem, který tematizuje Foucault, je rozdíl ve výkladu díla Adama Smithe. Zatímco Smith psal o důležitosti svobodného trhu, který nemusí být nikterak poznamenán například náboženskou doktrínou, aby fungoval, v dílech neoliberalů dostává neviditelná ruka trhu poněkud jiný, sociálně-inženýrský aspekt. Hlavní úkol státu podle probíraných, autorů jako je Eucken, Röpke, nebo novější myslitelé, spočívá v tom, že stanovuje přesné podmínky, za jakých se má trh odehrávat. Svoboda jedince končí tam, kde neohrožuje efektivitu trhu a kdy je jednání bezpečně uzavřeno ve spočitatelných kategoriích ekonomického myšlení. Viděli jsme, že vznik ordoliberalismu je podmíněn negativním vymezením vůči nacismu. Ten je dle sombartovské tradice v předporozumění velmi silně spojen s jistou velmi primitivní představou o fungování kapitalismu. Jak poukazuje F.A. von Hayek, ve dvacátém století i domněle velmi liberální myslitelé začínají používat termín sociální spravedlnost, aniž by byli v rámci své doktríny schopni obhájit používání tohoto kontradiktorního pojmu. Ordoliberalismus plně přejímá ideu sociální spravedlnosti a je přesvědčen, že pomocí různých vyvažovacích mechanismů a sjednávání sociální spravedlnosti je schopen nejen překonat starý kapitalismus, ale všechny předcházející politické režimy, které jsou údajně založeny na stejném základě. Úsilí Waltera Euckena a dalších myslitelé patřících k Freiburské škole připomíná svým charakterem takřka pythagorejskou snahu najít v kvantitativních hodnotách konkrétních výsledků trhu

kvalitativní hodnotu sociální spravedlnosti. K této myšlence dovedla Euckena a další, domnívám se, Husserlovo dílo *Logische Untersuchungen*, kdy se Husserl snaží setřít rozdíl mezi vědou deskriptivní a normativní. Stát, jakkoliv je proklamován jako minimální, má právo se v takovém systému rozrůst do podoby tak velké, jak jen bude potřeba převádět jednotlivé případy hmotných vztahů do liberální ekonomie a jak jen bude potřeba manifestovat skutečnou podstatu ekonomických vztahů. Trh představuje určitý prafenómén, který se vynořuje na pozadí variantních ekonomických vztahů pouze v případech jejich dokonalého teoretického ovládnutí.

Velmi podobně, i když paradoxně z fenomenologické perspektivy, kritizuje liberalismus Hannah Arendtová. Zatímco však Foucault se zdá býti celkem nakloněn jisté verzi liberalismu, Arendtová považuje celý tento myšlenkový proud za ukázkou perverzního vývoje západní racionality. Za velmi nešťastné považuje teoretické rozdělení z pera Adama Smithe (dnes už možná samozřejmě prakticky pocit'ované) na dvě separátní části společnosti– činnost produktivní a volnočasovou. Činnost produktivní slouží utilitaristickému snu o člověku osvobozeném od práce. Postupně je však oblast volnočasová vsávána do oblasti produktivní. Úvahy o vpádu liberalismu do soukromí moderního člověka za účelem dosažení nevolnočasové efektivity jsou koncipovány velmi podobně jako Foucaultovo zaměření na veřejnou hygienu. Člověk je v tomto způsobu vlády brán nikoliv jako autentický subjekt, ale vládní opatření jsou zaměřena na tělesnost, která musí být chráněna a produkovat co největší množství hodnot umožňujících přežití co největší možné masy lidstva co nejdéle při zachování maximální liberální emancipace člověka. Podle Foucaulta i podle Arendtové je moderní člověk donucen nevidět jakýkoliv celkový cíl, nežli racionálně rozloženou mapu osobní slasti a svobody. Foucaultův šílenec či narkoman je osobou neschopnou takového kalkulu. Stejně tak poukazuje Arendtová na společnost práce, která je typická okamžitou spotřebou svých výrobků, a tedy nulovým náhledem a nízkou kulturou. Patočkův narkoman je bytost potenciálně podvratná, protože prodělá jistý otřes, vůči němuž cítí společnost Dne jistý „resentiment“. Zkušenost je to vlastní všem kulturám, jenom zde se jedná o primitivní verzi chování. Otřes je bytostně nezachytitelný v intencích tržní ekonomiky, protože nesleduje nejlepší „denní“ zájmy subjektu, z ekonomického hlediska není rentabilní. Hannah Arendtová jako první myslitel rozvinula ve svém nedocenené díle *Vita activa* problematický vztah liberalismu a přirozeného světa. Bohužel se přidržela historické interpretace vývoje kapitalismu, který je

velmi poplatný sombartovskému pohledu

Foucaultova kritika je nejoprávněnější ve vztahu k úplně první fázi husserliánské fenomenologie, kdy se předpokládala možnost nahlížet na svět hermeneuticky neutrálním a netělesným pohledem bez vlastní aktivity subjektu. Představa prostých noetických zápisů subjektu se naopak v rukou ordoliberalů stává paradoxně zbožštěním novověkého pojetí teorie. Stát je transcendentální ego, které odhaluje invariant (věci) trhu. Tato představa mohutně posílila společenskou úlohu ekonomie na úkor ostatních společenských věd⁸⁶ kde Patočka poukazuje na to, že bez určité tradicionality fenoménů zakotvených v kulturních odkazech a domovské obeznámenosti je společnost nucena se znovu vracet k té nejbezprostřednější materiální podmíněnosti. Neoliberální řízení společnosti je možno považovat za podobenství prvotní fáze redukce bez následné konstituce. Úzce souvisí s představou o samohybném (nebo samo se konstituujícím) trhu. Ačkoliv slavil neoliberalismus úspěch s koncepcí, podle níž za neúspěch první fáze kapitalismu může stát, svými četnými zákroky ve snaze dosáhnout dokonalého trhu sám vytváří mohutný státní aparát. Poněkud tragicky tak ordoliberalismus a jeho novější verze sám pomáhá posilovat svého největšího nepřítele.

Zároveň můžeme v tomto typu vládnutí vidět fenomén, který bych nazval *odloženou přítomností*. U Foucaulta můžeme sledovat četné množství jevů, které se pokládají v moderní době za dávno překonané - jako obstarožní šílenství, sodomie, zlo atd. Foucaultovi bylo záhadou, jak to, že se tyto fenomény ve společnosti neustále objevují a reálně v ní působí, když už je společnost „dále“. Druhá polovina 20. století je plná osvětových snah vysvětlit okrajové fenomény racionálně a dokázat, že vlastně neexistují. Protože se ale přirozeně dále vyskytují, je potřeba se s nimi nějak vypořádat, jestliže není možná jiná možnost, pak tedy alespoň nařízeními, která jsou uzpůsobená pro budoucí dobu, kdy už domněle existovat nebudou. V těchto třecích plochách vyplouvá implicitní doktrinální základna neoliberalismu. Podobné pokusy o ideovou přeměnu světa nejsou samozřejmě v minulosti nic výjimečného. Varující je však skutečnost, že se jedná obvykle o nástroje totalitních společností, tedy je potřeba jim v demokratických režimech věnovat

⁸⁶ Zarytí fenomenologové mi používání pojmu „humanitní vědy“ v tomto kontextu prominou

značnou pozornost. Ať už se jedná o ekonomické zásahy z hlediska onoho ideálního trhu, nebo o státní pokusy o emancipaci skupin všeho druhu, vždy se jedná o velmi závažnou státní intervenci, jejíž nedodržování je spojeno s trestním stíháním. Foucaulta fascinovaly právě osobnosti, které byly zaměřeny na příliš bezprostřední život, než aby byly schopny odsunout svoje dosavadní návyky a předstírat, že společnost konečně dorazila do rajske zahrady rovnosti.

Co se týče Hannah Arendtové, celý její magnum opus – *Vita activa* pojednává o tom, kterak pošetilý západní člověk obětoval svoji cyklicky danou existenci ve jménu andělské budoucnosti a skončil jako poloviční zvíře. Fenomén, který bych zde nazval odloženou současností, můžeme podle Arendtové datovat do doby rozkvětu křesťanství. Středověký člověk si rozparceloval svět ve dvě – svět dočasný a svět nebeský, který měl být jediný skutečný. Kdo se zaplétal příliš se svým pozemským pobytem, byl perzekován. O hezkou řádku století, píše Arendtová, se opakuje stejná problematika v trochu pozmeněném hávu – na místě země stojí náš špinavý cyklický život a na místě nebe teď stojí společnost osvobozená od práce. Kalkul je zde jednoduchý – čím více bude člověk pracovat, tím více mu zbude volného času. Jenže realita je opačná. Od dob průmyslové revoluce npracoval člověk více hodin v roce. Čím více se snaží svoji cyklickou přirozenost potlačit, tím více úsilí do ní investuje. Jako příklad uvádí techniku, jejíž výrobky už jsou prefabrikovány na přímé spotřebování, namísto aby pomáhaly noblesním cílům, při nichž vznikál liberalismus. K životnímu okolí nabývá moderní člověk ambivalentní vztah - na jedné straně jsou to nízké a zaměnitelné statky, na druhé straně je jeho život položen právě mezi ně. Věc, píše Arendtová, to je pro moderního člověka nikoliv reálný předmět, k němuž je možno zaujmout vztah, nýbrž je to jen projekce vlastních poznávacích mohutností, kterou je možno realizovat nezávisle na vnějším světě. Tak člověk na jedné straně člověk uniká do fiktivní budoucnosti slastí osvobozených od těla, na druhé straně se připoutává ke stagnujícímu světu, který ve skutečnosti nemění. Neproduktivní jedinec je stejně jako u Foucaulta osočen kvůli svému připoutání k tělu. Tělesnost je vždy tady a teď. Nedá se kvantifikovat, nedá se převést na zdroje ukazující pýchu lidstva. Proto klade Arendtová takovou důležitost umění, které sice vznikne z bytostně materiálních zdrojů, ale nedokáže nijak navýšit produktivní potenciál lidstva.

Psal jsem o tom, a částečně této myšlence vděčím svému školiteli, že česká

filosofie a česká mentalita vůbec je velice rezistentní vůči všem snahám odložit současnost cyklického, žitého světa ve prospěch zítřků. Vrchol národního charakteru filosofie můžeme bezpochyby najít v pozdním díle Jana Patočky.

Podle Patočky je časovost hlavním rozdílem mezi světem přirozeným a světem obecným. Nejvíce je absence přirozeného světa, a tedy i časovosti vidět na válce. Společnost je ve válečné mašinérii tak posedlá bludem budoucí dokonalé společnosti, že ve svém kolektivním (avšak plně vyjadřovaném) bludu si není vědoma ani smrti svých jednotlivců. Vystřízlivění ze společného ideálu netělesného a nečasového odevzdání do budoucnosti přichází až v totální válce, kdy je bezprostřední hrůza války příliš hmatatelná na to, aby ji zakryl libovolný bezprostředně nepřítomný fenomén.

Byla by velká chyba přijímat jako poučení z tohoto otřesu jinou, náhradní „velkou“ teorii jako prevenci další války. To se ostatně stalo v po první válce. Na druhé straně to ale neznamená, že zaměření pozornosti na přirozený svět značí subjektivismus, nebo zboření ideálu vědy. Naopak, fenomény žitého světa představují pevnější základnu zkoumání v modu „pro věčnost“, než li drobná nahodilá zkoumání parciálních věd. Podobné zkoumání není subjektivní ani objektivní, je, jak Patočka říká, asubjektivní.

Ačkoliv ideově vycházejí ze stejných kořenů, je státotvorba v pojetí Patočky a Euckena úplně odlišným fenoménem. Stát podle Patočky vzniká nesdělitelnou zkušeností otřesu, a protože si člověk z této zkušenosti nese velmi silnou uvědomělost existenciální vratkosti, je i politika zaměřena nikoliv jako naivní zajištění absolutního bezpečí, ale jako konkrétní vyjádření (ve světě) této existenciální úzkosti na naprosto konkrétních jevech.

Rozvinutí myšlenek Foucaultových pozoruhodných přednášek ze 70. let je záležitostí posledních let, proto je na tomto poli potřeba udělat ještě mnoho práce. Jsem pevně přesvědčený, že poznání kořenů poválečné doktríny konstituce státu je klíčovým nástrojem pro zažehnutí krize současného kapitalismu. Ačkoliv se toho principiálně od poválečných let příliš mnoho nezměnilo, je potřeba destruovat myšlení současných liberálů podobným způsobem, o jaké se pokoušel Foucault na příkladu ordoliberalismu. Snad by se díky tomu posunula ideová vyprahlost současného politického myšlení, které se buď slepě

drží kritizované racionality, nebo recykluje už dávno omšelé myšlenky.

Literatura

ARENDTOVÁ H., O násilí, Praha : OIKOYMENH, 2011

ARENDTOVÁ H., O původu totalitarismu, Praha : OIKOYMENH, 1996

ARENDTOVÁ H., Vita activa, Praha : OIKOYMENH, 2009

ARENDTOVÁ H., Život ducha – I. díl – Myšlení, Praha : Aurora, 2001

BLECHA I., Edmund Husserl a česká filosofie, Olomouc, 2003

BLECHA I., Svědectví filosofie – Ohlédnutí za 20. století, Olomouc : 2009

BONEFELD, Werner. Freedom and the Strong State: On German Ordoliberalism. *In* New Political Economy. 2012, č. 17, s. 25.

CANGUILHEM G., The Normal and the Pathological, New York : Zone Books, 1991

ČAPEK K., Pragmatismus, čili Filosofie praktického života, Olomouc : Votobia, 2000

Das Projekt der Ordoliberalen, Der Weg zu Freiheit, Humanität und Wohlstand *in* Neue Zürcher Zeitung, 25. 8. 2005

DULLIEN, GUÉROT, The Long Shadow Of Ordoliberalism : Germany's Approach To Euro Crisis, London : European Council on Foreign Relations, 2012. s. 3

EUCKEN W., Zásady hospodářského řádu, Praha : Liberální institut, 2004

GANDER H. H. ed., Phänomenologie und die Ordnung der Wirtschaft: Edmund Husserl □ Rudolf Eucken □ Walter Eucken □ Michel Foucault , Würzburg : Ergon, 2009

GOLDSCHMIDT N., Gibt es eine ordoliberale Entwicklungsidee? Walter Euckens Analyse des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wandels *in* Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik, Freiburg, 2012, č. 3

- ERHARD L., Wohlstand für Alle, Bonn : Ludwig-Erhard-Stiftung, 1964
- FOUCAULT M., Abnormal, New York : Picador, 2003
- FOUCAULT M., Archeologie vědění, Praha : Herrmann & synové, 2002
- FOUCAULT M., Dějiny sexuality I, Praha : Herrmann & synové, 1999
- FOUCAULT M., Dějiny sexuality II, Praha : Herrmann & synové, 2003
- FOUCAULT M., Dějiny sexuality III, Praha : Herrmann & synové, 2003
- FOUCAULT M., Dohlížet a trestat, Praha : Dauphin, 2000
- FOUCAULT M., Myšlení vnějšku, Praha : Herrmann & synové, 2003
- FOUCAULT M., Psychologie a duševní nemoc, Praha : Dauphin, 1999
- FOUCAULT M., Slova a věci, Brno : Computer Press, 2007
- FOUCAULT M., Zrození biopolitiky, Brno : CDK, 2009
- FOUCAULT M., Zrození kliniky, Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2010
- FRIEDMAN M., Kapitalismus a svoboda, Praha : Liberální institut, 1993
- HAYEK F. A., Cesta do otroctví, Brno : Barrister and Principal, 2008
- HAYEK F.A., Právo, zákonodárství a svoboda, Praha : Academia, 1994
- HEIDEGGER M., Co je metafyzika?, OIKOYMENH, 2006
- HEIDEGGER M., Věda, technika a zamyšlení, OIKOYMENH, 2004
- HUSSERL E., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transtendentale Phänomenologie, Hamburg : Felix Meiner, 1996

- HUSSERL E., Logická zkoumání I – Prolegomena k čisté logice, Praha : OIKOYMENH, 2009
- HUSSERL E., Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I, Praha : OIKOYMENH, 2004
- HUSSERL E., Karteziánské meditace, Praha : Svoboda, 1968
- CHVATÍK I., Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie, Praha : Filosofia, 2009
- KÖHLER, W., Die Mission des Liberalismus *in* ZEIT Online. 2008, č. 33 - <http://www.zeit.de/2008/33/A-Neoliberalismus>
- LOCK J., Druhé pojednání o vládě, Praha : Svoboda, 1992
- PATOČKA J., Fenomenologické spisy I, Praha : OIKOYMENH, 1998
- PATOČKA J., Fenomenologické spisy II, Praha : OIKOYMENH, 1998
- PATOČKA J., Kacířské eseje o filosofii dějin, Praha : OIKOYMENH, 2007
- PATOČKA J., Negativní platonismus, Praha : OIKOYMENH, 2007
- PATOČKA J., Péče o duši I, Praha : OIKOYMENH, 1996
- PATOČKA J., Péče o duši II, Praha : OIKOYMENH, 1999
- PATOČKA J., Věčnost a dějinnost, Praha : OIKOYMENH, 2007
- PROTEVI J., What Does Foucault Think Is New About Neo-Liberalism? Warwick Journal of Philosophy, 21/2009
- PUCHMERTL J., Michel Foucault: fatální nedocení významu konformity, Praha : Triton, 2008
- RÖPKE W., Die Lehre von der Wirtschaft, Zurich : Eugen Rentsch, 1946, s. 24 - 26

SMITH A., Pojednání o podstatě a původu bohatsví národů, Praha : Liberální institut, 2001

SIEBERT H., Germany's Social Market Economy: How Sustainable is the Welfare State?, Washington : American Institute for Contemporary German Studies, The Johns Hopkins University, 2003

SOJKA M., Milton Friedman – Svět liberální ekonomie, Praha : Epoque, 1996

ŠPECIÁN P., Alfred Schütz – Od Husserla k Rakouské ekonomii *in* E-LOGOS, 9, 2011

SZAZS T., Ceremoniální chemie, Olomouc : Votobia, 1996

URBAN P., Geburt der Phänomenologie - Edmund Husserl zu Ehren, Praha : Filosofia, 2010

YOUNG-BRUEHL E., Hannah Arendt – Leben, Werk und Zeit, Frankfurt am Main : Fischer, 1991