

Praxis a jednání

Hlavní teorie a marxistické korektivy

JOHANN P. ARNASON

La Trobe University, Melbourne

Praxis and action

Mainstream theories and Marxian correctives

Abstract: The Parsonian and post-Parsonian action frame of reference was, among other things, an attempt to unify a fragmented tradition, and its later critics have measured its performance against this claim. The critique which paves the way for the Parsonian project is mainly directed against an inadequate conception of rational action; the constructive part of the argument centers on the normative structure of social action. The result is a very selective synthesis of the traditional sources. In particular, the predominant interest in the rational and normative dimensions of action leads Parsons to neglect earlier insights into its creative and transformative capacities. The latter aspects were among the main themes of the philosophy of praxis. But although the Parsonian model of action has come under extensive criticism from various angles, the concept of praxis has not played an important role in this context. Even those who explicitly link their critique of Parsons to the Marxian notion of praxis, e.g. Giddens, seem less interested in its later career. Conversely, one of the major weakness of the philosophy of praxis was its failure to draw the appropriate lessons from the sociological critique of Marx, and to bring them to bear on the basis-superstructure model, which it tended to bypass rather than destroy. There was no attempt in the philosophy of praxis to combine the move beyond the paradigm of production with Weber's and Durkheim's arguments against economic reductionism, or - to put the same point another way - with their insights into the radical autonomy and constitutive role of culture and politics. Once again, the interconnected problematics of culture and power appear as a testing ground for alternative theories of action. They have been selected on both sides of the debate. Neo-Marxist and post-Marxist concepts of praxis are clearly deficient in this regard, but the Parsonian synthesis can also be questioned more effectively if rational and normative structures are regarded as ways of coordinating the patterns of culture and power.

Sociologický časopis, 1991, Vol. 27 (No. 6: 758-773)

1.

Při srovnání Marxova paradigmatu výroby s parsonsovskou a postparsonsovskou verzí "hlediska teorie jednání" je třeba si nejprve povšimnout nejvýraznějších slabín tohoto Marxova paradigmatu: jeho redukcionistického sklonu a difúzní konceptuální struktury. Nehledě na posuny důrazu v Marxově díle a na interpretační konflikty mezi různými směry marxistické tradice, některé restriktivní předpoklady většinou nebyly zkoumány. Zejména kritika pojmu *homo oeconomicus* a odpovídajících obrazů společnosti byla narušena neochotou tematizovat sociální kontexty a kulturní orientace jakožto takové a ne jako komponentu nebo doplněk ekonomické

sféry; zdůrazňuje se komplexnost ekonomického jednání a ekonomických vztahů, avšak analýza jejich propojení s jinými komponentami je dvojznačná a neúplná. Jinými slovy, odmítnutí ekonomického redukcionismu bývá často provázáno obhajobou ekonomického imperialismu, který neuznává jasně vymezené analytické hranice. Jedním z jeho nejtypičtějších projevů je snaha zaměnit komplexní, leč neurčitý pojem ekonomické struktury za užší pojem ekonomického faktoru.

Paradigma výroby bylo tak určeno především k tomu, aby vytvořilo adekvátnější úsudek o ekonomickém jednání a jeho vnitřních strukturách a pomohlo rozvinout kritiku předmarxistických ekonomů, jakož i vulgarizovaných verzí marxismu, avšak nevznikl z něho obsáhlý model sociálního jednání. Je tu však ještě další aspekt. Jestliže konfrontujeme existující návrhy na revizi, rozšíření a diferenciaci "hlediska teorie jednání" s širším, avšak zlomkovitým a nedostatečně rozvinutým kontextem, v němž je paradigma výroby zakotveno, zdá se marxistické dědictví méně zastaralé, než se jevílo při prvním srovnání. Marx užívá pojmu výroby a pojmů z ní odvozených ne pouze za účelem interpretace a výkladu, nýbrž také s kritickým záměrem, a implikace, na něž upozorňuje - i když je nezkoumá podrobněji - mají, jak se pokusím ukázat, některé zajímavé styčné body s nedokončeným programem teorie jednání.

Sebekritika teorie jednání je především reakcí na hrozbu ze strany systémové teorie. Ve snaze bránit se proti přehnaným nárokům systémové teorie pokoušejí se někteří teoretikové vykonstruovat komplexnější modely jednání, kdežto jiní zdůrazňují neredukovatelnost aktéra na struktury a procesy jednání; Habermasova teorie komunikativního jednání je nejvýznamnějším příkladem prvního přístupu, kdežto Tourainovo dílo čím dál více směřuje k zdůraznění druhého přístupu. Pokud jde o konkrétnější obsah, systémově teoretický pokus absorbovat nebo naturalizovat akcestrřednou perspektivu se točí kolem dvou základních komponent sociálního života, významu a moci, a kolem alternativních způsobů, jak je konceptualizovat. Obě nejreprezentativnější teorie sociálních systémů, Parsonova a Luhmannova, pojednávají o významu a moci jako o systémových mechanismech, avšak Luhmannova verze vykazuje některé zajímavé odlišnosti od Parsonsova modelu. Pro Parsonse je úloha významu v obecném systému jednání - a v sociálním systému jako v jedné z jeho podskupin - zásadně úlohou kódu nebo programového znaku. V tomto směru je úzce spjat s funkcí udržování vzorců, ale je zároveň i obecným předpokladem pro symbolická média určená k plnění ostatních tří funkcí. Naproti tomu Luhmann je mnohem citlivější vůči původnosti a komplexnosti významových systémů. Kodifikační a programovací funkce významu jsou podle něho relativizovány základnější operací: zasazením všech rozhodnutí do nekonečného kontextu odkazů na jiné možnosti. Taková síť odkazů snižuje komplexnost, aniž ji odstraňuje, a žádné vymezené vzorce významu nemohou být chráněny proti jejímu destabilizačnímu vlivu. Pojem moci je sice jak pro Parsonse, tak pro Luhmanna méně ústřední a méně obsáhlý než pojem významu, nicméně prochází obdobnou přeměnou. Tím, že moc rekonceptualizuje jako symbolické médium, doufá Parsons, že se vyhne potížím, které jsou vlastní tradičnějším pojetím, avšak nová perspektiva se striktně omezuje na problémy politické moci a vylučuje každý pokus analyzovat politickou moc jako zvláštní aspekt moci sociální. Luhmannovo pojetí moci si ucho-

vává zvláštní vztah k politickému subsystému, avšak tím, že je spjato s obecnějším pojmem komunikace, je použitelné na širší okruh jevů; teorie z něho odvozená se proto může vztahovat na mechanismy akumulace a distribuce moci uvnitř různých sfér sociálního života.

Reinterpretace významu a moci ze systémové perspektivy je proto dvojnásobně důležitá pro teorii sociálních systémů: jednak jako rozhodující stupeň v konstrukci alternativy k teorii jednání, jednak jako zdroj nových problémů, které vyžadují další revizi. Napětí mezi problematikou významu a moci na jedné straně a restriktivním koncepčním rámcem na straně druhé vedou k dalekosáhlé transformaci systémového paradigmatu; kritická rekonstrukce teorie jednání - nebo jinými slovy, způsob argumentace, který vylučuje jak kapitulaci ve prospěch systémové teorie, tak i odmítnutí se z ní poučit - by neměla ani ignorovat změny, ani považovat za samozřejmé, že vyřešily původní problémy.

Interpretace jednání posunuly do popředí jak spojení se smysluplnými kontexty a orientacemi, tak i schopnost zasahovat do věcí a měnit běh událostí; tato schopnost je zřejmým východiskem soustavné teorie moci. "Hledisko teorie jednání" (v širším smyslu, tj. bez specifických omezení zavedených Parsonsem) je tak otevřeno podrobnějšímu zpracování obou soutěžících témat a mezi současnými teoriemi jednání bývá obvyklejší preferovat jednu či druhou než syntetizující perspektivu. Když Habermas rozlišuje různé struktury a typy jednání na základě požadavků validity a na základě výkladových vztahů vůči světu, hlavní důraz je zřejmě položen na význam. Přesněji řečeno, problematika významu - i když se zpočátku uznává její komplexnost - je nakonec podřízena problematice racionality. Naproti tomu Giddens zdůrazňuje transformační schopnost jednání a vykládá ji jako nejelementárnější formu moci. Tourainovy analýzy inherentně konfliktního jednání sociálních hnutí, které zahrnují výklad kulturních modelů i zápas o jejich ovládnutí, prozrazují vyrovnanější zájem o oba aspekty, to se však neprojevuje v nějaké explicitní syntéze na úrovni základních pojmů. Jde mu především o jednání společnosti vůči sobě samé a vzhledem k nepřítomnosti systematické rekonstrukce teorie jednání, opírají se jeho úvahy o tomto samo-utvořeném a samo-přetvářejícím jednání spíše o modifikovanou verzi paradigmatu výroby.

Avšak v tomto kontextu je třeba podrobněji zkoumat původní paradigma výroby a jeho jednotlivé významové konotace. Jak Marxovo užívání pojmu výroby, tak jeho nevyužívání některých přidružených pojmů, vyvolávají otázky o významu a moci.

2.

Pojem výroby se nejbezprostředněji vztahuje na osvojování přírody člověkem; sociální kontext této činnosti je v zásadě uznáván, ale schopnost vysvětlit jej se značně liší a některé verze paradigmatu jej redukuje na ryze instrumentální složku. Ještě problematičtější je status kulturních orientací, které strukturují "proces mezi člověkem a přírodou". Nevyvinutý pojem cíle výroby, zřídka kdy zahrnovaný do obecných formulací paradigmatu, míří tímto směrem, avšak Marxovy zmínky o něm sotva překračují hrubě zjednodušenou dichotomii konkrétního a konečného nebo abstraktního a nekonečného bohatství; první je spojováno s předkapitalistick-

kou společností, kdežto druhé je považováno za určující charakteristiku kapitalismu. Nedostatek dalších diferenciací - které by byly mohly být uvedeny na základě kulturních modelů práce a akumulace - podkopává propracovanější části paradigmatu. Bez patřičného pochopení cílů výroby a orientačních zásad z nich vyvozených povaha spojení mezi výrobními silami a výrobními vztahy zůstává nejasná; v marxistické tradici se tento problém nejčastěji obcházel tím, že se kauzální nebo funkční prvenství připisovalo výrobním silám, nebo také někdy - jako např. ve strukturálním chápání Marxe - tak, že se pojem výrobních vztahů rekonstruoval tak, že vztah mezi člověkem a přírodou byl zahrnut jako částečný a podřazený aspekt. Ve srovnání s tím je paradigma výroby citlivější k problematice moci. Do té míry, v jaké výrobní vztahy určují přístup k výrobním prostředkům a jejich ovládnutí, vytvářejí mocenskou strukturu, a jejich interakci s výrobními silami lze analyzovat jako splývání a napětí mezi sociální mocí a mocí nad přírodou. Avšak výlučné soustředění na tuto oblast vede k absolutizaci třídní teorie a k zanedbávání jiných konfigurací moci. Přes opakované pokusy je úkol integrovat Marxovy analýzy ekonomických struktur do obsáhlejší a různorodější teorie moci stále ještě otevřený.

Paradigma výroby je jádrem Marxova pojmového aparátu, avšak kritické funkce jeho teorie vyžadují některé interpretační posily. *Kritický pohled na dějiny* předpokládá určitý odstup od minulých i současných konfigurací výroby. Marx se pokouší vyjádřit tuto perspektivu dvěma odlišnými, ale překrývajícími se způsoby: jednak v pojmech, které anticipují plné uskutečnění schopností výroby, jednak prostřednictvím myšlenek, které mří za horizont výroby. V rané verzi historického materialismu se odlišuje práce od "vlastní činnosti", tj. od druhu nebo úrovně jednání, kdy seberealizace subjektu už není podřízena uspokojení potřeb a výrobě věcí. Marx však chce také ukázat, že historický vývoj práce vede logicky k vítězství vlastní činnosti. Rozlišení tedy musí být slučitelné se základní kontinuitou a při postupných pokusech tento problém vyřešit vznikly různé modely vztahů mezi výrobou a vlastní činností. V *Grundrisse* Marx uvažuje o úplné transformaci výrobní činnosti pomocí aplikace vědeckých poznatků; byla by tak pozdvižena na vyšší stupeň autonomie a tvořivosti, a vzhledem k tomu, že umělecká tvorba - nejprůběžnější forma seberealizace - je v tomtéž kontextu popisována jako "ztraceně těžká práce", zdá se, že dřívější kontrast mezi prací a vlastní činností byl relativizován. Ve třetím dílu *Kapitálu* opouští Marx tuto vizi budoucnosti a znovu radikálně potvrzuje tuto odlišnost jakožto hranici mezi říší nutnosti a říší svobody. Může být posunuta ve prospěch říše svobody, ale nikoli zrušena; priorita svobody - ve smyslu svobodného rozvoje lidských schopností - může však být zaručena racionální a kolektivní organizací říše nutnosti. Na druhé straně měnící se představy o budoucích vztazích mezi člověkem a přírodou neovlivňují model společenských vztahů, které zůstávají ve středu Marxovy vize komunismu. Nejzřetelněji je to formulováno v *Grundrisse*, však v tomto případě se hlavní body zřejmě považují za samozřejmé; jak v ranějších, tak i v pozdějších spisech Marx rozlišuje tři po sobě následující formy sociálního nexu, a každá z nich je charakteristická pro celé historické období: předkapitalistické podřízení výroby a interakce kvazipřirozeným (naturwüchsig) společenstvím, kapitalistická socializace a internacionalizace lidstva pomocí globální ekonomické struktury, vytvořené,

avšak nikoli ovládané ani chápané sociálními aktéry, a post-kapitalistické "svobodné sdružení výrobců", tj. uvědomělá a kolektivní přestavba sociálního života podle zásady svobodného rozvoje¹. I když je tato vize dějin příliš zjednodušená a nerozvinutá, představuje alespoň pokus tematizovat konstituce, transformace a - což je nejdůležitější - budoucí vzorce sociálního světa jako něčeho, co je víc než vedlejší produkt nebo funkční složka výrobních sil.

Nakonec je tu alespoň jeden pokus zasadit základní výrobní struktury a jejich teoretické chápání do širšího kontextu vztahů mezi člověkem a světem. V úvodu ke *Grundrisse* používá Marx za tímto účelem pojmu osvojování; výroba a poznávání se jeví jako různé způsoby, jak si osvojovat svět, a jejich rozeznávací charakteristiky se odlišují od jiných způsobů osvojování, jako např. estetického nebo - kupodivu - náboženského. Tento velice slibný směr myšlení však je opuštěn a Marx se už nikdy k němu nevrací².

Avšak Marxových komentářů o filozofii historie není mnoho a jsou mezi nimi značné odstupy. Jeho *Kritická teorie moderní společnosti* je mnohem soustavnějším projektem a klade další otázky týkající se paradigmatu výroby. Nepostačuje analyzovat kapitalismus jako způsob výroby, nadto a především musí kritický pohled brát v úvahu struktury, které působí specifickou deformaci a fragmentaci výrobní činnosti, přičemž musí zároveň připravovat cestu sjednocení a restrukturalizaci na vyšší úrovni. Marxův přístup k tomuto problému naznačuje hluboko zakořeněné napětí a nepotlačitelný sklon k redukování v jeho myšlení. Kritizuje klasické politické ekonomy, že se jim nepodařilo dostat se nad naturalistické pojetí výroby a pochopit význam její sociální a historické formy. Když však má rozvinout alternativní teorii, je - pro nedostatek adekvátních pojmů - neschopen učinit zadost socio-historickému kontextu výroby. V tomto případě by to bylo vyžadovalo analýzu kulturních a politických determinant moderního kapitalismu. Marx na to jde úplně jinak: místo aby relativizoval paradigma výroby, opakuje je takovým způsobem, že jeho teorie internalizuje "zvěčňující" logiku svého předmětu a nakonec opakuje naturalistický klam, s nímž se měla vypořádat. Rozhodujícím krokem, jak Marx zdůrazňoval (i když bez sebekritického záměru), je rozlišování mezi dvěma rovinnami pracovního procesu. Specifické modely a směry, které výrobě vtiskuje moderní kapitalismus, se omezují na "hodnotu - formu" a s formou se zachází jako s výsledkem a ztělesněním výrobní činnosti sui generis, jako s abstraktní prací v protikladu ke konkrétní práci. Pokus redukovat celý komplex sociálních forem na homogenní a kvantifikovatelnou podstatu (hodnotu) vede k neřešitelným problémům. Kromě toho, má-li být abstraktní práce definována nezávisle na sociálním předmětu, který údajně vytváří, - a dříve než on - musí být ztotožněna s infrasociálním procesem. To Marx vede k tomu, že zavádí fyziologický pojem abstraktní práce (jako výdej lidské energie) hned na začátku *Kapitálu*, a i když to nebylo konzistentně aplikováno, byl to logický důsledek argumentu, který se nikdy nerevidoval³.

1) Srv. K. Marx, *Grundrisse*, London 1973, s. 157-158.

2) Ibid., s. 101.

3) Paradigma konfliktu v Marxově teorii hodnoty jsem podrobněji probíral jinde; srv. J. P. Arnason, *Zwischen Natur und Gesellschaft*, Köln 1976, s. 196-227.

Ačkoli kritika kapitalismu je pro Marxe mnohem důležitější než filosofie dějin, je nakonec mnohem méně nápomocná kritice nebo přeměně paradigmatu výroby. Avšak z jiného hlediska mají obě problematiky něco společného: ve smyslu teorie jednání, diskutované výše, z Marxových občasných pokusů s méně redukcionistickými přístupy vyplývají spíše otázky významu než otázky moci. Vyskytuje-li se nějaký typ nebo stupeň aktivit, který se nedá redukovat na výrobu, může to znamenat pouze to, že v ní zabudované orientace transcendentují uspokojování potřeb a zhotovování předmětů. Je tu zřejmá spřízněnost s aristotelovským rozlišováním mezi *praxis* a *poiésis*, avšak stejně patrná je i odlišnost: ačkoli se Marx tímto problémem systematicky nezabývá, pro činnost, která přesahuje výrobu, je charakteristická otevřenost k sebe-transformaci a k změně sociálního pole i k světu, spíše než vnitřní soběstačné *telos*. V retrospektivě je možné takový přístup považovat za první krok hermeneutické antropologie; vzhledem k tomu, že obzory jednání nejsou předem stanoveny žádnými podstatnými strukturami nebo dispozicemi, jsou otevřeny výkladovým - a ipso facto konfliktním - vyjádřením. Avšak redukcionistická logika paradigmatu výroby je ovšem natolik silná, že tuto cestu blokuje. Paradoxní přitom je, že se Marx poněkud přibližuje tomu, aby uznal konstitutivní úlohu významu v kontextu, který, jak jsme viděli, je ještě soustavněji podřízen teorii zdůrazňující význam výroby. Odkazy na peníze jako ztělesnění abstraktního bohatství nebo jako obecného výrazu bohatství, zejména v první části *Grundrisse*, svědčí při nejmenším o počínajícím uvědomování symbolického rozměru peněžního bohatství. Z tohoto hlediska je pochybné odvozování peněz z hodnoty práce v *Kapitálu* značným krokem zpět.

3.

Dvě nejambicióznější verze post-marxistické kritické teorie, jak ji vypracovali Jürgen Habermas a Cornelius Castoriadis, se shodují v tom, že odmítají paradigma výroby jako nepostačující rámec pro sociální teorii. V obou případech je nespokojenost s klasickým marxismem úzce spojena s argumenty proti hlavnímu proudu teorie jednání. Pozadím této dvojklanné kritiky je selektivní radikalizace Marxova vlastního sondování přesahujícího paradigma výroby. Jestliže "svobodné sdružení", které si Marx představoval jako budoucí formu sociálního života, má být dále analyzováno v pojmech jeho vlastních struktur a ne prostě jako cíl a úspěch výrobců, prvním krokem je rozlišit dva stupně: možnost radikální transformace sociálních vztahů a institucí musí být založena na obecných charakteristikách sociálního jednání nebo sociálního bytí. Habermasovu myšlenku neomezené komunikace a Castoriadisovu myšlenku autonomie lze chápat jako odpovědi na tyto otázky. Vidíme tu i další styčný bod: jak pro Habermase, tak pro Castoriadise jsou vzorce významu - spíše než moci - v centru sociálního světa a jeho přeměn. Ve srovnání s nimi jsou jejich teorie moci málo rozvinuté a sporné. Přestože však oba kladou důraz na význam, každý z nich toto téma rozvíjí jiným směrem. Habermas má především zájem na intersubjektivním zpracování, zkoumání a potvrzování významů a na mechanismech, jimiž tyto elementární procesy vytvářejí dlouhodobé transformace globálních struktur významu (světové názory). Castoriadis zdůrazňuje trvalé vznikání a konečnou otevřenost významu a z těchto základních charakteristik vyvozuje

interpretaci společnosti a dějin, podle níž se jeví vnitřní rozrůzněnost tvůrčí představitivosti důležitější než sjednocující potenciál intersubjektivní komunikace. Tento radikální kontrast je však částečně vyvážen další paralelou: v obou případech nejdůležitější kroky za paradigma výroby mají za následek posun od teorie jednání k jiným strategiím konceptualizace - k rekonstrukci komunikativní racionality u Habermase, k objasňování sociálně-historické tvořivosti u Castoriadis. Ani jednomu z obou teoretiků se nezdařilo plně rozvinout prvky nového přístupu k jednání, který byl zpočátku ústředním bodem jejich úvahy.

Další kontrasty a konvergence lze zjistit pokud jde o teorii modernosti. Jak jsem se snažil ukázat jinde, Habermasovy a Castoriadisovy teorie společnosti jsou založeny na zřetelných, ale jen částečně formulovaných představách modernosti⁴. Takové úvahy však přesahují rámec této studie. Následující diskuse se soustředí na obecnější, svrchu uvedená témata, se zvláštním zřetelem na ambivalentní vztah k problematice jednání. Jak uvidíme, Castoriadisův přístup i přes zjevnější odklon od stanoviska teorie jednání nakonec více přispívá k novému kritickému přehodnocení konceptuálních nástrojů této teorie.

Habermasova analýza sociálního jednání je zpočátku pokusem napravit neúspěch Marxe (a klasického marxismu) konceptualizovat sociální kontext výroby. Tato část jeho programu je jasně stanovena v raném eseji *Věda a technologie jako ideologie*, vydaném v r. 1968. V jeho pozdějších studiích lze čím dál jasněji vidět, že také navrhuje konstruktivní alternativu k těm teoriím jednání, které se pokoušely otevřít sociální dimenzi, ale používaly k tomu účelu nevhodné nebo omezující pojmy. To se nejzřejměji týká díla T. Parsonse a jeho více nebo méně pravověrných žáků. Bude snazší pochopit obě stránky Habermasova projektu a jeho způsob, jak je kombinovat, jestliže diskusi povedeme na základě současných a vyzrálých textů. Budu odkazovat především na prezentování sociologických pojmů jednání, spolu s jejich perspektivou světa a vzorci racionality, jak jsou uvedeny v úvodní části *Teorie komunikativního jednání*; srovnání s Habermasovými variacemi na dané téma v jeho příspěvku v *Kommunikatives Handeln* ukáže na některé problémy a dvojznačnosti⁵. Tyto dva fragmenty rozsáhlého díla ovšem nesmí být mylně brány jako celek, avšak - jak se pokusím ukázat - jsou obzvláště relevantní pro to, oč mi v této studii jde, totiž o jednostranný postup za paradigma výroby a neúplnou konfrontaci s teorií jednání.

Podle Habermase jsou čtyři interpretace jednání, které se ukázaly užitečné pro sociální teorii: pojmy teleologického jednání, normativně regulovaného jednání, dramaturgického jednání (jinde nazývaného expresivní jednání) a komunikativního jednání. Čtvrtý pojem však je v samotné třídě - není to jen jedna interpretace stojící v kontrastu k ostatním, nýbrž také počáteční syntéza těch tří ostatních. Avšak Habermasovo rozpracování tohoto bodu předpokládá nekonvenční přístup k analýze jednání. Ta se podle jeho názoru netýká jenom vzorců a sklonů chování;

4) Srv. J. P. Arnason, *Praxis and Interpretation*, Frankfurt 1988, s. 187-309.

5) Srv. J. Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 1, Boston 1984, s. 75-101; a J. Habermas, "Entgegnung", in *Kommunikatives Handeln*, ed. A. Honneth and H. Joas, Frankfurt 1986, s. 327-405, zejm. s. 353-377.

nadto a kromě toho má co činit s "ontologickými předpoklady", tj. způsoby, jak být ve vztahu k světu a jak se dobírat jeho smyslu. Tyto činnosti jsou "způsoby vytváření světa", vypůjčíme-li si tento výraz z velice odlišné filozofické tradice. Každý pojem jednání tak otvírá svůj vlastní svět nebo kombinaci světů; na první pohled se může zdát, že to mezi nimi prohlubuje rozdíly, avšak Habermas používá tuto další diferenciaci jako okliku k integrujícímu modelu. Nejzávažnějším krokem v této argumentaci je interpretace čtvrtého pojmu jako komplexní kombinace, která může napomoci tomu, aby se částečná hlediska zařadila na místo, kam patří, a aby došlo k vyvážení jedné proti druhým.

První z těch čtyř konceptů je teleologický. Jednání je nahlíženo jako sledování cílů více či méně účinnými prostředky, založenými na více či méně adekvátní znalosti daných podmínek. "Ontologické předpoklady" zahrnují jednající subjekt a objektivní svět, k němuž se vztahuje na kognitivní i na praktické úrovni. Model strategického jednání je odvozen z teleologického konceptu tak, že ostatní aktéři jsou zahrnuti jako součást objektivního světa. Na ostatní aktéry je však možno pohlížet i jako na účastníky kolektivního jednání, což otevírá cestu Habermasovu druhému pojmu: konceptu normativně regulovaného jednání. Z tohoto hlediska aktéři zasahují do objektivního světa a zároveň buď plní očekávání kodifikované normami jejich sociálního světa, nebo se od něj odchylují. Tato kombinace dvou světů se liší od vzorce vybraného ve třetí interpretaci: jednotlivý aktér se může prezentovat a odhalovat publiku, vytvořenému z jiných aktérů. Tento dramaturgický koncept jednání zastírá skutečnost, že obě strany patří do téhož sociálního světa; jejich vztah je tak redukován na konfrontaci vnitřního a vnějšího světa. Konečně pojem komunikativní jednání, jak je nastíněn především v tradici symbolického interakcionismu, předpokládá pluralitu aktérů, kteří se zapojují do kooperativního úsilí za účelem interpretace situací a koordinace plánů jednání. Jelikož interpretační a praktické problémy mohou v zásadě obsahovat všechny tři světy zmíněné v ostatních modelech, je tento pojem přinejmenším východiskem pro komplexnější a vyrovnaný přístup; rovněž zaměřuje pozornost na rozhodující úlohu řeči ve formulování těch tří světových perspektiv a jejich vzájemných vztahů.

Při bližším zkoumání je však status čtvrtého pojmu - a smysl jeho nadřazenosti těm ostatním - poněkud sporný. Na jedné straně se Habermas zřejmě chce stavět ke komunikativnímu jednání jako k všeobecnému a základnímu typu jednání a k ostatním modelům jako k odvozeným v tom smyslu, že oddělují specifická hlediska od širšího kontextu a mění je v uzavřené konceptuální rámce. Na druhé straně slouží komunikativní jednání ke koordinování ostatních tří typů a může tak být nahlíženo jako vnější vůči nim, tj. jako koordinační mechanismus, který spíše předpokládá primární typy jednání, než že by vytvářel typ na svůj vlastní vrub. Je pravda, že Habermas explicitně odmítá identifikace komunikativního jednání s lingvistickým procesem dosahování společné shody; zdůrazňuje, že jednání - má-li být kvalifikováno jako takové - musí znamenat zasahování do světa a že v té míře, v jaké se teleologický model odvolává na tuto stránku, musí být zahrnut do každého pojmu jednání. Potom se však nejvýznačnější rys komunikativního jednání, argumentativní konfrontace a vzájemné přizpůsobování projektů a interpretací, musí jevit jako aspekt co nejvíce vzdálený nejvnitřnějším charakteristikám jednání.

Procesy a mechanismy komunikace jsou analyticky oddělitelné od vzorců interven-
ce a realizace, a nic nenasvědčuje tomu, že by elementární teleologická struktura
mohla být přeměněna nebo relativizována komplexnější sítí, do níž je zahrnuta.

Srovnáme-li tuto úvahu s revidovanou (a méně podrobnou) verzí v *Kommu-
nikatives Handeln*, zdá se, že obě alternativy - pohled na komunikativní jednání
jako na komplexní typ a jako na koordinační mechanismus - jsou nyní formulovány
jasnějšími slovy a skrytá dvojznačnost Habermasovy pozice je tím vynesena na svět-
lo. Na jedné straně dochází k některým změnám v definicích jednodušších typů
jednání. Habermas teď lépe vysvětluje, že každá interpretace jednání, včetně jeho
vlastní teorie komunikativního jednání, považuje za samozřejmou "schopnost
postulovat cíle a zabývat se cíleným jednáním"⁶. Tato všudypřítomná teleologická
struktura se liší od "teleologického nebo strategického modelu jednání", který abso-
lutizuje schéma prostředky - účely, vylučuje jiné dimenze a tak implicitně ztotožňuje
jednání s egocentrickým sledováním zájmů. Na rozdíl od dřívější diskuse je tak
pojem strategického jednání definován jako výlučný důraz na teleologický vzorec a
nikoli jako započítání ostatních aktérů. Implikace jsou zřejmé: týká-li se pojem
strategického jednání zásadně monologické orientace, je snazší argumentovat, že
představuje mezní a odvozený případ uvnitř problematiky sociálního jednání. I
když neexistuje podobně explicitní redefinice třetího pojmu, dá se říci, že Haber-
masovy časté poukazy na expresivní spíš než na dramaturgické jednání slouží
témuž účelu. Posunují důraz ze sebe-prezentování obecnstvu na sebe-realizaci
niternější povahy; tím je posíleno individuální hledisko oproti sociálnímu a výsled-
ný vzorec je jasněji odsunut na mezní pozici v celkové konfiguraci sociálního jed-
nání. Pokud jde o pojem normativně regulovaného jednání, jeho odvozená - spíše
než mezní - povaha se dá snadno stanovit: odděluje normativní rámce od jejich
produkce, reprodukce a transformace prostřednictvím komunikativního jednání.
Habermas pečlivě zdůrazňuje, že konceptuální rozlišení mezi základními a druhot-
nými strukturami nemá být zaměňováno s empirickým problémem jejich relativní
váhy v sociálním světě. Z tohoto hlediska pohlíží na Marxův "komplexní koncept
sociální spolupráce" jako na stále platný.

Jak se silněji zdůrazňuje prvořadost komunikativního jednání, je nutnější
objasnit jeho vztah k elementární teleologické struktuře. Habermas nyní explicit-
něji než dříve připouští, že rozlišení mezi účely a prostředky se dá jen částečně
aplikovat na úkony komunikace. Řeč není nástroj užívaný za účelem; spíše
"lingvistické médium a jeho zabudovaný *telos* komunikace jsou konstitutivní jedno
pro druhé"⁷. A konsensus, který je výsledkem úspěšného komunikativního jednání,
není cíl, jenž může být stanoven předem a potom sledován aktérem. Habermas
dospívá k závěru, že komunikačně zaměřené užívání jazyka modifikuje
(überformt) základní teleologickou strukturu jednání. To však je spíš prozatímní
identifikace problému než jeho řešení. Do jaké míry a jakým způsobem se
teleologická struktura propůjčuje transformacím? A je komunikativní chování
jediným kontextem, v němž k nim dochází?

⁶) Habermas, "Entgegnung", s. 364.

⁷) Ibid., s. 364.

Habermasova preference druhého pohledu na komunikativní jednání - jako na koordinační mechanismus - mu umožňuje vyhnout se takovým otázkám. V tomto ohledu to zvláště dobře odhaluje jeho odpověď na kritiku Hanse Joase. Joas soudí, že Habermasova teorie jednání je neúplná, protože zanedbává mezi jiným vzorce hry a umělecké tvorby; v obou případech by musely být vzaty v úvahu modifikace teleologických vzorců. Habermas to zamítá jako neporozumění jeho teoretického projektu: "Hravý a umělecký způsob vztahování k věcem není o nic podstatnější pro sociální jednání než smysluplná činnost obecně. Zajímá mě výklad sociálního jednání, nikoli ucelená antropologie jednání. Pro účely mé sociální teorie má kontrast mezi komunikativním a strategickým jednáním tu výhodu, že vybírá konsensus a působení jako dva mechanismy ke koordinaci jednání, které vyčerpávají řadu alternativ pokud jde o vhodné nebo nevhodné používání racionálního potenciálu řeči."⁸

Důraz na koordinační mechanismy tak zastíňuje typologii jednání: strukturální rozmanitost a příslušné diferenciací konceptuálního rámce se stávají méně důležité než hledání společných jmenovatelů, které by zjednodušily úkoly výkladové teorie racionalizace. Koordinační mechanismy jsou nyní nahlíženy jako prostředky zabudované racionality řeči, a vzorce i přeměny sociálního jednání jsou ve všech základních bodech na tomto pozadí naznačeny. Jinými slovy: pojem koordinačního mechanismu by měl být chápán ve dvojím smyslu - nejen jako spojovací článek mezi různými aktéry, nýbrž i jako jakási převodová páka mezi jednáním a řečí, která funguje tak, že zaručuje konečné prvenství řeči. Tyto předpoklady vytvářejí scénu pro Habermasovu teorii sociálního a kulturního vývoje; nejdůležitější částí celkového racionalizačního procesu je změna světového názoru, a jeho celkový směr je určován interpretačním rámcem. Ten tvoří implicitní součást praktického užívání jazyka, ale je jen postupně - a přerušovaně - formulován na úrovni kulturních modelů a institucionalizovaných domněnek.

Souhrnem lze říci, že Habermasův specifický přístup k problematice sociálního jednání začíná dalekosáhlým a důrazným odvoláváním na konstitutivní úlohu významu. Sociálně relevantní vzorce významu se nedají redukovat na hodnoty a normy; musí spíše (jak má pojem komunikativního jednání ukazovat) být analyzovány jako scelující horizonty interpretace, ne jako pouhé způsoby, jak dát smysl společnosti a jejímu prostředí, ale jako diferencované světové perspektivy. Tento rozšířený názor na význam však není užíván k zdůraznění rozmanitosti a otevřenosti jednání. Namísto toho se argument přesouvá ke konstrukci zásad, které ukládají meze a směrnice variacím významu, jakož i odpovídajícím vzorcům jednání. Tyto zásady pak jsou zakotveny v rekonstruktivní analýze jazyka.

V Castoriadisově díle jsou argumenty méně podrobné, avšak počáteční úmysl připravit novou půdu problematice sociálního jednání je radikálnější a kontrast s následným vývojem zřetelnější než u Habermase. Na počátku svého nejsystematičtějšího textu - druhé části *Imaginární instituce společnosti* - hovoří o "dělání" (le faire) jako o jednom z témat, která trpěla tím, že zděděné způsoby myšlení nedovedly položit správně otázku sociálně historického. "Dělání se nepromýšlelo,

⁸) Ibid., s. 364.

protože nikdo se nepokoušel přemýšlet o ničem jiném než o dvou partikulárních okamžicích děláni, o momentu etickém a o momentu technickém.⁹ Je tu patrná narážka na dominantní paradigmatata v teoriích sociálního jednání; předzvěsti hledání alternativy byly Castoriadisovy dřívější pokusy - nyní zahrnuté do první části této knihy - reformulovat pojem praxis tak, aby to vedlo k lepšímu pochopení revolučního jednání. Když však rozvíjí své "objasnění" - spíše než teorii - sociálně-historického bytí, částečně odsunuje otázku děláni stranou a částečně ji podřizuje jiné perspektivě. V předmluvě je ústřední teze knihy shrnuta těmito slovy: "Aristotelské rozdělení na *theoria*, *praxis* a *poiésis* je odvozené a druhotné. Dějiny jsou základně *poiésis*, ne napodobující poezie, ale tvorba a ontologická geneze v činění a skrz činění jednotlivce a představování/vyřčení je rovněž instituováno historicky, v daném okamžiku, jako přemýšlivé děláni nebo jako myšlenka v děláni."¹⁰

Jak tato formulace naznačuje, přístupu k sociálně historickému bytí prostřednictvím analýzy institucí je dáována přednost před novou konceptualizací sociálního jednání. Bylo by však omylem popisovat to jen jako institucionalistické odbočení. Castoriadisova analýza institucí se liší od tradičnějších názorů několika podstatnými způsoby. Castoriadis vidí instituce jako poměrně stabilní a více či méně inovativní výsledky probíhajícího a tvůrčího procesu společenského sebe-instituování; napětí mezi instituováním společnosti a instituovanou společností je možno zamlčet nebo nesprávně vykládat, ale nikdy úplně potlačit. Proces instituování předpokládá interpretační rámec; přesněji řečeno, obsahuje nadbytek významu, který není nikdy redukovatelný na přírodní, funkční nebo racionální omezení. Klíčový pojem imaginárního významu se zavádí s poukazem na tento kolísavý a emergentní charakter významu. Konečně také myšlenka autonomie otvírá perspektivu společnosti, která by byla schopna brát v pochybnost své instituce a vědomě uplatňovat svou schopnost sebe-instituování. Analýza institucí tak vrcholí v obzvláště radikálním a obsáhlém projektu kolektivního jednání. Třebaže však Castoriadis klade důraz na zásadní spojitost mezi individuální a kolektivní autonomií, zůstává otázkou, jak by se to dalo objasnit pomocí typů a rovin jednání. Jak sám zdůraznil ve své dřívější kritice marxismu, "historický svět je svět lidského konání", avšak v jeho soustavnějším díle byla tato teze rozvíjena poněkud jednostranně, tj. spíš s ohledem na sociohistorický svět jakožto formativní kontext lidského konání než z hlediska lidského konání jakožto konstitutivní účasti v sociohistorickém světě.

Rozhodující krok v této interpretaci vztahu mezi sociálními institucemi a sociálním jednáním se dá snadno situovat. Po úvodní expozici "otázky sociálního a historického" následuje diskuse o dvou "proto-institucích", které Castoriadis nazývá *legein* a *teukhein*; jsou to, stručně řečeno, základní pravidla myšlení a jednání. Mají dvojí význam. Jednak jsou to základní a univerzální vzorce sociálně-historického světa; v této kapacitě se navzájem doplňují a fungují společně jako infrastruktura složitějších a různorodějších vzorců. Na druhé straně slouží k zavádění rámců nutnosti, které pak vytvářejí standardy racionality a mají tendenci zastínit imaginární a

⁹) Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge 1987, s. 168.

¹⁰) Ibid., s. 3-4.

nevymezený kontext významu, v němž jsou zakomponovány. V souladu s celkovým důrazem kladeným na význam je *legein* analyzováno jako první a mnohem obšírněji než druhá proto-instituce. Výsledky jsou shrnuty v těchto slovech: "identitární organizace světa instituovaná společností se děje prostřednictvím *legein* (rozlišování, vybírání, postulování, shromažďování, počítání, mluvení)." ¹¹ *Legein* je, jinými slovy, embryonální a všudypřítomná verze kategoriálního rámce, jenž byl rozvinut do nejzazšího závěru filozofickou tradicí, která staví na roveň bytí a nutnost. Avšak ve své předfilozofické formě je to též předpoklad sociálního jednání. *Teukhein* předpokládá "operativní schémata" *legein*, i když nepostuluje označující vztah (mezi znakem a předmětem) jako takový; přidává jim to jedno operativní schéma svého druhu: "vztah finality nebo instrumentalit, týkající se toho, co jest, k tomu, co není a zároveň by mohlo být". ¹² Na rozdíl od těch, kteří pojednávají o teleologické struktuře jednání jako o pre-sociálním nebo meta-sociálním určení, vidí ji tedy Castoriadis jako prvořadou instituci, ještě podstatnější, než je sociální konstrukce jednotlivce (až do té míry, že *teukhein* má podíl na "sociální stavbě" jednotlivců). Tento konceptuální posun není překážkou porozumění složitějším vzorcům jednání. Jak Castoriadis zdůrazňuje, *teukhein* je otevřeno širším obzorům. Předně jsou vztahy finality a instrumentalit vždy zakotveny v širším poli možností. Právě instituce *teukhein* propůjčuje relevanci a význam rozlišení mezi skutečným a možným. Za druhé, sociální potřeby a hodnoty, které řídí výběr ze škály možností a tak určují i škálu *teukhein*, jsou neoddělitelné od sítě imaginárního označování, která tvoří celý sociálně historický svět.

Neexistuje tedy žádná apriorní překážka pro analýzu vztahu mezi *teukhein* a širším spektrem sociálního jednání. Avšak obě kapitoly, které následují po diskusi obou proto-institucí, se zabývají tvořivou imaginací a dalšími příklady její neredukovatelnosti na kategorie *legein*. Castoriadis rozlišuje dvě úrovně radikálního imaginárna: imaginární významy, ztělesněné v sociálních a kulturních institucích, ale vždy je do určité míry přesahující, a radikální imaginaci psyché, tj. "zastupující (afektivní) úmyslné plynutí", které tvoří původní jádro podvědomí. V analýze radikální imaginace, jakožto nejzákladnějšího předpokladu pro vznik sociálních významů, Castoriadis rozvíjí alespoň jakýsi náčrt antropologie interpretace. Žádná srovnatelná antropologie jednání u něho neexistuje. Jak jsme však viděli, není s Castoriadisovým obecným projektem neslučitelná. Kromě toho není těžké situovat vhodné východisko: Merleau-Pontyho interpretace tělesné existence jako původní angažovanosti ve světě má některé dalekosáhlé, ale dosud většinou neprozkoumané implikace pro teorii jednání.

Jak Habermas, tak Castoriadis tedy tlumí svůj počáteční důraz na jednání. I když však tento posun je výraznější u Castoriadise (jeho analýza sociálně historického není na rozdíl od Habermasova paradigmatu evolučního formulovaná jako teorie jednání), důvody k tomu jsou, jak jsem se pokusil ukázat, méně systematické. Navíc jeho pojednání problematiky významu je pozornější k otevřenosti, tvořivosti a rozmanitosti, a tudíž slibnější, co se týká problematiky jednání. Ilustruje to

¹¹) Ibid., s. 238.

¹²) Ibid., s. 262.

jeho kritiku marxistického pojmu práce v první části *Imaginární instituce společnosti*: "Lidská práce (jak v nejužším, tak i v nejširším smyslu) vykazuje ve všech svých aspektech - cílech, účelech, modalitách, nástrojích - specifický způsob chápání světa, definování sebe sama jako potřeby, stavění sebe sama do vztahu k jiným lidským bytostem. Nebýt toho všeho (a nejen protože předpokládá předchozí představu o výsledcích, jak praví Marx), nebylo by možno účinně ji odlišit od činnosti včel, k níž by se dalo přidat i tu "předchozí představu o výsledcích", aniž by se věci jakkoli změnily."¹³ Tento argument naznačuje způsob, jak postoupit za teleologický model jednání, ale v Castoriadisově pozdější práci je zastíněn jinými zájmy.

4.

Vzhledem k neurčitým výsledkům obou nejpůsobivějších postmarxistických teoretických projektů, měla by tu být učiněna alespoň stručná zmínka o některých jiných pracích. Existuje zejména velmi heterogenní a nerovnoměrně rozvinutý směr myšlení, obecně známý - a často polemicky popisovaný - jako filozofie praxe. Jak název naznačuje, společným jmenovatelem je pokus používat pojmu praxis k shrnutí a pokračování v těch aspektech Marxova myšlení, které směřují za paradigma výroby (nebo alespoň za jeho restriktivnější verze). Bylo by ovšem absurdní naznačovat, že filozofie praxe tvoří alternativu k Habermasovi nebo Castoriadisovi. Může však přispět k objasnění některých výše položených otázek a k přesnějšímu definování úkolů analýzy jednání, která by se pokusila zabývat se některými otázkami, které Habermas a Castoriadis odsunuli nebo minimalizovali. Může být také nahlížena jako pozadí současnějšího projektu, který má jasně za cíl postmarxistickou rekonstrukci kritické teorie. "Antideterministická sociální teorie ve službách radikální demokracie" Roberta Mangabeiry Ungera sleduje cíle v mnohém podobné cílům Habermase a Castoriadise a jeho základní předpoklady silně připomínají filozofii praxe, jsou však méně podmíněné marxistickou tradicí¹⁴. V rámci této studie mohu pouze navrhnout, aby některé náměty byly zkoumány podrobnějším srovnáním.

Předně nutno poznamenat, že základní perspektivy filozofie praxe - i když ne vždy jasně formulované - jsou méně restriktivní, než se domnívali jejich kritikové. Habermas kritizoval filozofii praxe za to, že odmítá opustit Marxovo spojování teleologického vzorce jednání - přesněji řečeno jeho ztělesnění v instrumentálním jednání - s jinými typy. Avšak bližší pohled na různé verze filozofie praxe napovídá, že obraz je složitější. Je tu spíš celé spektrum dvojznačných a neúplných formulací, které odpovídají těm třem dimenzím, jež se Habermas pokusil rozlišit a jež kombinuje uvnitř jednoho teoretického modelu. Pojem praxis byl použit na produktivní a transformační činnost v nejširším smyslu, od vytváření zřetelně lidského světa k revolučním změnám ve formách sociálního života; v obou případech je cílená činnost hlavní částí procesů, o nichž je řeč, avšak není koextenzivní s cel-

¹³) Ibid., s. 147.

¹⁴) Roberto Mangabeira Unger, *Politics, a Work in Constructive Social Theory* (tři svazky: *Social Theory: Its Situation and Its Tasks*; *False Necessity - Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*; *Plasticity into Power: Comparative-Historical Studies on the Institutional Preconditions of Economic and Military Success*), Cambridge 1987.

kem. Vzhledem k normativnímu rozměru je hlavní důraz položen na jednotnost kolektivního jednání, buď s pomocí konstrukce makro-subjektů, nebo - jako v Sartrově *Kritice dialektického rozumu* - prostřednictvím utopických vizí intersubjektivního splynutí. Konečně také pojem praxis zahrnuje expresivní rozměr do té míry, do jaké asimiluje seberealizaci a sebevytváření, a tak klade spíš důraz na radikální historičnost lidského údělu než na projev nějaké vnitřní přirozenosti.

Chceme-li však být právi nejvýznačnějším myšlenkám filozofie praxe, měli bychom ji vykládat spíš ve světle její vlastní problematiky než ve srovnání se systematictějšími teoriemi. Z tohoto hlediska je patrně nejreprezentativnějším textem Kosíkova *Dialektika konkrétního*¹⁵. Čtyři aspekty jeho úvahy jsou obzvláště relevantní pro konfrontaci s teorií jednání. Praxis je tu především nahlížena jako tvořivá činnost, ne však pouze ve smyslu vytváření "umělého prostředí" (Labriola); hlavním bodem je spíš ontologická originalita struktur vytvořených lidským jednáním. Druhou stránkou tohoto rysu je implicitně kosmologická dimenze lidského údělu, tj. otevřenost vůči světu, význačně lidská, avšak závislá na historických variacích ve formě a obsahu. Pokud jde o sociální rozměr praxis, je konceptualizován jako "zápas o uznání"; i když Kosík tuto myšlenku nerozvíjí, je v ní jasně naznačen úzký vztah mezi konfliktem a komunikací. Posléze by pojem praxis měl ztělesňovat protiváhu otevřenosti a tvořivosti, s níž je nejčastěji spojován: lidské jednání je zapojeno do struktur a jimi podmíněno, a v tomto kontextu se jeho vlastní výtvoři mohou stát částí nuceného rámce.

Na druhé straně je Kosíkova studie příkladem nejzákladnější slabiny proudu, k němuž patří: tendence chápat praxis jako práci vůbec. Jen rozchod s tímto dědictvím marxistické tradice by umožnil další rozvinutější vhléd, který může být nahlížen jako společný jmenovatel čtyř výše zmíněných bodů: jako idea kontextuality lidského jednání. Toto téma je hlavním pojítkem mezi Ungerovou sociální teorií a filozofií praxe. Třebaže však Ungerovo pojednání této teorie obráží kritičtější postoj k marxistické tradici, jeho přístup není úplně uspokojivý. Dvojí rozlišení je pro jeho úvahu klíčové. Na jedné straně odděluje "formativní kontexty" sociálního života od jeho "zformovaných rutin"; první pojem se týká "institucionálního a imaginativního rámce", v nichž se rutinní činnosti a kontexty odehrávají. Na druhé straně vztah lidské činnosti k formativním kontextům je dvojsečný. Unger rozlišuje kontext zachovávající a kontext transformující činnosti (druhý z nich je rovněž označován jako struktury rušící a struktury vynalézající). Tato dichotomie by se jevila jako nejslibnější východisko pro kritiku jeho modelu. Příkrý kontrast mezi reprodukcí kontextu a transformací kontextu (nebo, jak to také vyjadřuje, výstavbou kontextu a rozbitím kontextu) znejasňuje jiné aspekty a možnosti vztahů mezi jednáním a kontextem. Mimo jiné není brán zřetel na specifické charakteristiky a implikace interpretací (a tedy eo ipso konfliktního) zpracování kontextů; totéž platí o krystalizaci trans-intencionálních kontextů, které mohou být analyzovány ve smyslu vztahového pojmu moci (nejzřejmějším takovým případem je "figurativní sociologie" Norberta Eliase). Postmarxistické pokračování filozofie praxe je tak

¹⁵) Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht 1976 (původně vydáno v Praze v r. 1963).

konfrontováno s otázkami, které, jak jsme viděli, mají ústřední význam v projektech Habermase a Castoriadise, jakož i v debatě mezi teorií jednání a systémovou teorií.

Abychom to shrnuli: filozofie praxe obsahuje jak potenciální přínosy, tak i hluboce zakořeněné překážky pro další rozvoj teorie jednání. Tuto dvojsečnou povahu lze snadněji chápat, dáme-li ji do vztahu k jiným tradicím a liniím výzkumu. Na jedné straně hledání adekvátních modelů často vedlo k oživení aristotelského rozlišení mezi *praxis* a *poiésis*. Pokusy rehabilitovat či reformulovat aristotelský pojem *praxis* jsou zpravidla spojeny s kritikou moderních deformací; přesněji řečeno, zdůrazňují patologickou rozpínavost účelové racionality utilitárních hodnot v moderním světě, v kontrastu k tradičnímu chápání jednání (spíše než výroby) jako cíle sama o sobě a jako složky dobrého života. Jak ukázal G. Markus, novoaristotelovská odchylka je založena na jednostranné představě modernosti a na příliš zjednodušeném čtení pramenů¹⁶. Aristotelova neschopnost jasně a soustavně rozlišovat mezi oběma typy jednání obráží strukturální problémy městského státu; oddělení jeho politického rozměru od socio-ekonomického pozadí bylo vždy neúplné a nestabilní. Tento aspekt většinou přehlédli ti, kdo viděli klasické dědictví jako protilek moderní absolutizace účelného a výrobního jednání. Je však ještě jiná stránka moderní transformace: jak se postupně kontexty sociální interakce stávají globálnější a dynamičtější, jejich normativní modely je v tom musí následovat a říší *praxis* (v aristotelovském smyslu) se tak asimiluje říší *poiésis*: její vlastní řád se stává cílem, kterého třeba dosáhnout - nebo který je nutno alespoň sledovat - prostřednictvím účelných činností. Rozmach účelové racionality prostřednictvím technického pokroku zároveň vytváří transformační strategie, které hrozí pohltit nebo zvrátit praktický rozum. Interpretace jednání stojí tedy před dvojím úkolem: jak formulovat moderní - a tudíž transformační a univerzalizující - vize dobrého života a přitom je neasimilovat technickým projektům. Jak ukazuje Markus, Kantova a Marxova díla je možno číst také jako ilustrace i jako zkoumání tohoto výroku. Avšak právě setrvalost a obtížnost problému zvyšuje i roli *praxis*; stanovení hranic mezi oblastmi lidské aktivity se stává záležitostí debaty a rozhodování a tak vstupuje do domény praktického rozumu. Stručně řečeno, modernizační proces obsahuje dvojí relativizaci rozlišení mezi *praxis* a *poiésis*: zjevnější a radikálnější historicita *praxis* ji činí nesnadněji odlišitelnou od *poiésis*, avšak pružnější hranice *poiésis* zvětšují i alespoň v zásadě, ne-li vždy ve skutečnosti - její závislost na pravomoci *praxis*.

Na rozdíl od novoaristotelovců, jejichž návrat k pramenům nevedl vždy k explicitní rekonceptualizaci jednání, filozofie *praxis* je vzhledem ke svým marxistickým předchůdcům vnímavější k výsledkům a slibům modernosti. Když se tvorba a probíhající transformace socio-kulturních struktur shrne pod pojem *praxis*, získává tento pojem pochopitelně některé prvky *poiésis*. Tento posun je v souladu s epochální změnou, o které byla řeč výše. Druhá stránka moderní transformace se obráží - alespoň v některých případech - v přijímání "zápasu o uznání", tj. sporné a konfliktní formy sociálního jednání, jako podstatného aspektu *praxis*. Jestliže však

¹⁶) Srv. György Markus, "Beyond the Dichotomy: *Praxis* and *Poiesis*", *Thesis Eleven* no. 15, 1986, s. 30-47.

konceptuální základy filozofie praxe byly natolik silné, že ji oddělily jak od novo-aristotelismu, tak i od redukcionistických verzí modernismu, její neschopnost konfrontovat tyto alternativy systematictěji byla způsobena hlavně závislostí na marxistickém odkazu. V rámci možností, které tento odkaz vymezuje, nemohlo být učiněno zadost ani tradičním interpretacím, ani moderním transformacím jednání.

Na druhé straně sdílí filozofie praxe některé zájmy a problémy se sociologickou tradicí. "Hledisko teorie jednání", o němž byla zmínka v první části této studie, jako o podkladu ke kritice paradigmatu výroby, bylo mimo jiné pokusem sjednotit rozdrobenou tradici, a jeho pozdější kritikové posuzovali, jak se s tímto požadavkem vyrovnalo. Kritika, která připravuje cestu parsonsovskému projektu, je zaměřena především na neadekvátní koncepci racionálního jednání; konstruktivní část polemiky se soustřeďuje na normativní struktury sociálního jednání. Výsledkem je velmi selektivní syntéza tradičních pramenů. Převažující zájem o racionální a normativní rozměry vede Parsonse k tomu, že zanedbává dřívější vhledy do tvořivých a transformačních schopností¹⁷. Tyto aspekty, jak jsme viděli, patřily k hlavním tématům filozofie praxe. Přestože však parsonsovský model jednání byl podroben značné kritice z různých stran, pojem praxe nehrál v tomto kontextu žádnou významnou úlohu. I ti, kdo výslovně spojují svou kritiku Parsonse s marxistickou představou praxe (např. Anthony Giddens), zřejmě projevují menší zájem o její pozdější osud. Jednou z největších slabin filozofie praxe naopak byla její neschopnost vyvodit patřičná poučení ze sociologické kritiky Marxe a zaměřit ji na model základna - nadstavba, který měla tendenci spíše obcházet než vyvrátit. Nebyl učiněn žádný pokus kombinovat posun za paradigma výroby s Weberovými a Durkheimovými argumenty proti ekonomickému redukcionismu, či jinak řečeno, s jejich vhledem do radikální autonomie a konstitutivní úlohy kultury a politiky. Znovu se spojené problematiky kultury a moci jeví jako zkušební pole pro alternativní teorie jednání. Na obou stranách byly zanedbány. Neomarxistické koncepty praxe jsou v tomto ohledu nepochybně nedostatečné, avšak parsonsovskou syntézu lze také účinněji brát v pochybnost, pohlížíme-li na racionální a normativní struktury jako na způsoby koordinování vzorců kultury a moci.

Přeložila Eva Musilová

¹⁷) Tento argument rozvinul v několika nedávných esejích Hans Joas.