

## FILOZOFICKÉ ASPEKTY NIEKTORÝCH DNEŠNÝCH TEÓRIÍ SOCIÁLNEHO SVETA AKO SPOLOČENSKÉHO SYSTÉMU

PAUL JANSSEN, Philosophisches Seminar, Universität zu Köln, Köln

JANSSEN, P.: Philosophical Aspects of Some Current Theories of the Social World as a Societal System  
FILOZOFIA 68, 2013, Supplementary Issue No 1, p. 158

The topic of my paper is the dynamics of totalization which I have elaborated in my book *Wom zersprungenen Weltwerden* (Janssen 2011). The first claim which has determined the background against which I developed my theories in the above mentioned work, was as follows: “Humans are living beings equipped with language, in whom being-alive and being-capable-of-speech are united and separated in various ways. The ways in which these possibilities unfold determine the lives of humans as well as the world, given, however, the priority of the capacity of speaking in the *is-sense (ist-Sinn)*” (Janssen 2011, 18). This is a preliminary reference to the manifold potential of what is obscure by the expression *language*. I have developed a seven patterns scheme of how the world emerges and dissolves for humans – a world which in its temporal-historical becoming and socio-cultural *evolution* has become an indetermination and openness progressing in differentiated formations, whose result is manifoldness. These formations are not contained in a single unity. They appear as resisting totality. Next I will proceed to a narrower segment focusing to themes which are today commonly referred to as social philosophies and social theories. Today the objects of these are societies as products of their respective histories.

**Keywords:** Social theories – Totalization – Temporal-historical turn – Legitimization – Morality – Evaluation

I. Tému svojej prednášky som si vybral z rámca toho pohybu totalizácie, ktorým som sa zaoberal vo svojej knihe *Vom zersprungenen Weltwerden* (Janssen 2011). Prvý ťah otvárajúci operačné hracie pole, na ktorom som sa pohyboval, znel: „Ľudia sú živé bytosti nadané jazykom, v ktorých sa živosť a jazykovosť môžu zjednocovať a oddeľovať rozmanitými spôsobmi. Od uskutočnenia takýchto možností závisí, ako dopadnú oni sami a svet pri dominancii jazykovosti v *je-zmysle (Ist-Sinn)*“ (Janssen 2011, 18). Medziiným to má vyjadrovať predbežný odkaz na mnohoraký potenciál toho, čo sa zatemňuje výrazom *jazyk*. Vytvoril som schému siedmich možností, v rámci ktorých pre takéto bytosti môže vyvstávať a zanikať svet – svet, ktorý sa na stupni časovo-dejinného stávania a v ňom prebiehajúcej sociokultúrnej *evolúcie* stal neurčitou a otvorenou rozvíjajúcou sa v diferencovaných útvaroch, ktorých dôsledkom je mnohorakosť. Tieto útvary nie sú obsiahnuté v jednej jednote, ale pôsobia ako vzpierajúce sa totalite.

Z takto rozšíreného zorného poľa sa zameriam na jeden výrez. Ten budem opäť zužovať až dovedty, kým sa nedostanem k témam, ktoré sú dnes v obehu pod názvom sociálne filozofie a sociálne teórie. Predmetom ich záujmu sú dnešné spoločnosti ako produkty svojich dejín.

V posledných mesiacoch som sa zaoberal sociológiami, ku ktorým sa priradujú mená Luhmann, Habermas a Bourdieu. Ich teóriami sa tu nemôžem bližšie zaoberať, ale stoja na pozadí toho, čo chcem povedať. Tam, kde si to téma bude vyžadovať, uvediem z nich niekoľko bodov. Zaoberám sa nimi z filozofických hľadísk, zaujímavých pre pohyb totalizácie, ktorý skúmam.

Podnetom, ktorý ma z pozadia motivuje, je najmä otázka:

Čo môže dnešná situácia sociálnych teórií naučiť filozofiu, ktorá prekračuje nárok vznášajú sociálnymi teóriami na to, aby ich filozofia nasledovala? Tieto sociálne teórie do istej miery právom pokladajú samy seba za nasledovníčky toho filozofického myslenia, ktoré sprevádzalo dejiny Európy zahŕňajúce náš pôvod. Ak pocítujeme nevoľu, musíme sa s týmito dejinami takpovediac handrkovať tvárou v tvár prehnanému nároku ich myslenia na výkon vo vzťahu k jednote, totalite, forme, poriadku a pozitivite. V oných dejinách už nemôžeme pokračovať, pretože svet sa opäť raz zmenil.

Ak budeme hovoriť celkom všeobecne, dejiny Európy sú ustavične postupujúcim vysporadúvaním sa intelektuálnej elity, ktorá sa cítila podnecovaná realitou (čo ju buď prevyšovala a stabilizovala, alebo kritizovala a podkopávala), práve s tou ordinárnou, každodennou realitou, ktorá bytostne vždy bola aj politicky, ekonomicko-sociálne organizovanou realitou. Meniace sa vedenie preukázalo schopnosť pôsobiť v tejto realite. Bez ohľadu na toto dejinne plodné napätie chcelo filozoficko-vedecké myslenie do svojej systematizujúcej sféry vždy zahrnúť a svojim inštanciam jednoty podriadiť celý svet, sociálne i človeka; a to spôsobom, ktorý by uspokojoval, zdôvodňoval a legitimizoval myslenie.

Ako je známe z európskych dejín, myslenie už toho nie je schopné. Tu iba naznačím faktory, ktoré viedli k tomuto výsledku. Dnešná sociálna teória s filozofickými nárokmi sa s touto situáciou vyrovnala. Za tohto predpokladu sa zaoberá politickým a sociálnym poriadkom a jeho ľudskými prvkami žijúcimi vo svete, ktorý už nie je v zmysle svojho dejinného pôvodu zjednotený vo vedení, ktoré by bolo schopné zabudovať do seba politický a sociálny poriadok zosúladený s určeniami *človeka* tak, aby do tohto poriadku zapadali.<sup>1</sup>

Je toho ešte schopné dnešné filozofovanie? V každom prípade sú mu odňaté tematické oblasti, ktoré boli predtým vlastné koncepciám jednoty a totality. K sebaepochopeniu náročných sociálnych teórií patrí, že zohľadňujú túto zmenu, ktorá zasahuje svet a myslenie stavajúce sa voči nemu. Nechcú ponúkať náhradu za to stratené, čoho dôsledkom je, alebo za dôsledok čoho možno pokladať súčasnosť. Dokumentujú oddelenie sa od sveta, ktorý v dôsledku svojho pôvodu dospel k zmene spochybňujúcej filozofiu, keď sa tejto situácii neprispôbila a stále sa pridŕža totalizujúcej orientácie.

<sup>1</sup> Porovnaj (Kamper, Wulf 1994).

Treba overiť, či a ako pri tom v sociálnych teóriách vyplývajú závislosti pre to, čo je nové, vymaňujúce sa spod veličín tradície s ich nárokom na ovládanie. Ak je to tak, svedčí to o tom, že čosi filozoficky pozoruhodné tkvie v tom novom, ktoré za seba vďačí priepasti, oddelenej od svojho pôvodu. Ako sa má interpretovať proces oddeľovania? Ako prechod k prvej zmienke o vedeckej teórii sociálnej sféry sveta? Alebo je výraz veda priveľmi zaťažený vzhlľadom na to, čo možno vykonať v osobitých možnostiach výkladu sociálnej reality a vzhlľadom na novú situáciu? Sú ešte vždy vedou tieto výklady, ktoré hovoria oveľa viac, než by malo byť prípustné pre vedu v prísnom zmysle slova? Azda je výhodné rozhodnúť sa pre vágnejší či neurčitejší spôsob vyjadrovania, ktorý zohľadňuje to, čo jedine sa zdá realizovateľné v tom médiu, v ktorom operujú ony teórie – a práve tak i filozofia. Uvádzajú sa argumenty, ktoré sa preberajú z mnohých arzenálov: sociologickeho, všeobecne vedeckého, z arzenálu dejín myslenia, každodennosti, filozofického či literárneho. Všetko toto sa nachádza v jazyku vzdelaného vedomia, ktorý sa buduje z hovorového jazyka umožňujúceho dorozumievanie a vhodného na produkciu novostavieb teoretických systémov, pričom hovorovému jazyku sa stane to, že nadobudne charakter *materiálu*. Ako zasahuje tento *materiál* do útvarov teórií a ich jazyka? Ako to, že sa s ním tieto útvary spájajú a zjednocujú sa s tým, čo z neho bolo vhodne vyselektované – a to tak, akoby k tomu nemuseli prispieť svojím dielom? A chceme diferencie medzi nimi zahľadiť alebo zväčšiť?

Vládne jednota v tom, že sociálna realita uvedeným časovo-dejinným obratom odkazuje späť sama na seba. Kto sa ňou zaoberá, nemôže sa zároveň prostredníctvom rovnakého druhu pojmovosti zaoberať inými veľkými systémami stávania sveta. Znamená to, že *svet*, tak ako spadá do zorného poľa veľkých systémov, akými sú matematika, fyzika a biológia, sa teraz ocitol v zornom poli, ktoré pochádza zo sociálnej reality a zrkadlí jej stav a relevancie tohto stavu? Je to iba sociologicky ohraničený pohľad na to, čo *je*? Zrkadlenie je zavádzajúce slovo. Nie je to, čo sa tu ponúka, spolupodmienené tým, kto to pozoruje – jeho vedením, výkladom, tým, čomu prikladá váhu, čomu pripisuje hodnotu? Tak by sme sa mohli opýtať s jednými. Druhí však hovoria, že to, čo vidia a vnímajú, nepripúšťa nič iné než povedať to tak, ako to robia. Ostáva aktuálne pôsobiacim výkladom niečo iné ako nezrieť sa náskoku vo vedení, ktorý je im k dispozícii na rozdiel od predchádzajúcich jazykových svetov a ich predchádzajúcich sémantik? Musia sa využívaním takýchto diferencií vo vedení stať nadradenými – takže rozhodne neexistuje návrat k tomu, čo bolo poznané.

Na ktorú z nasledujúcich filozoficko-sociálnoteoretických téz treba nadväzovať?

Majme subjektivitu, ktorá, skrytá v technike, všetko objektivizuje tým, že, a to nielen povrchne, robí všetko pre ľudský zisk, je zároveň, takpovediac, otrokom toho chápania bytia, ktorým sa ľudia riadia. Treba tento osud spomínať? Treba ho šíriť, aby mohlo nové ľudstvo nechať svet byť iným?

Alebo je to tak, že chod síl, anonymizujúcich všetko ľudské, a tým aj všetko subjektívne, síl, ktoré pôsobia vo všetkých diskurzoch a mocenských praktikách, uplatňuje nad ľudským svetom svoje ponovoveké panstvo, ktorým sa odstraňuje všetko významné, čo sa doteraz pripisovalo človeku? Nezjavuje genealógia vedenia, konania, pravdy a moci práve

toto ako dnešný stav dejín, ktoré dospeli na svoj koniec? Potom nám nepomôže, že vďaka osudu bytia a po-bytu (Da-Seins) v človeku môže vzniknúť dejinne nové ľudstvo, ktorému sa svet premenil. Musíme hľadať iné východisko.

Proti naostatok nahrubo načrtnutému chápaniu Foucaulta možno povedať: „Moc je to, čím subjekt pri úspešnom konaní pôsobí na objekt. Úspech konania pri tom závisí od pravdivosti súdov vstupujúcich do plánu konania; mimo kritéria úspechu pri konaní ostáva moc závislá od pravdy. Túto závislosť moci od pravdy Foucault bez okolkov premieňa na závislosť pravdy od moci. Fundujúca moc preto už ďalej nepotrebuje byť späť s kompetenciami konajúcich a súdiacich subjektov. Moc sa stáva bezsubjektovou“ (Habermas 1985, 323).

Možno proti tomu postaviť osobitosti komunikácií v habermasovskom životnom svete, ktoré potrebujú slobodných partnerov argumentujúcich na rovnakej úrovni? „Komunikatívne konanie možno chápať ako kruhový proces, v ktorom aktér zohráva obidve úlohy zároveň: je iniciátorom, ktorý zvláda situácie zodpovedným konaním; súčasne je aj produktom tradícií, v ktorých sa nachádza, solidárnych skupín, do ktorých patrí a sociálnych procesov, v ktorých vyrastá“ (Habermas 1985, 146).

Nielen všetky objektívne vedy, ale predovšetkým neúzkoprsá empirická alebo kvantitatívne postupujúca sociológia, ako aj jej prináležiace možnosti nachádzania vlastnej pozície svedčia o tom, že dnešné filozofovanie sa musí vynásť nanovo. Platí to pre filozofovanie, držiace sa starej orientácie, totiž pokusu zostrojiť argumentačne podloženú konštrukciu celku, ktorý sa – v protiklade k našej tradícii – vzpiera, ktorý sa neuzatvára. V prípade filozofie za to treba vďačiť jej samej, pretože ona mala vyvolať vzpieranie sa totalite a odopieranie jednoty toho, čo je, a to svojím výkladom, ktorý podáva pre ňu špecifickým spôsobom,

Pre takúto filozofiu je stav, v ktorom sa dnes nachádza oblasť sociálnych teórií, poučný. Na tomto stave možno vidieť, ako sa tieto teórie vo svojej osobitosti od seba polemicky odlišujú (a aj to priznávajú a zohľadňujú), a to napriek akceptácii totožnosti ich predmetu, ktorá sa môže opierať o deskriptívne uchopiteľné sociologické fakty. Viac sa o tom dozvieme v ďalšom odseku.

V našej tradícii sa filozofia a často aj teológia filozoficky podopieraná pojmami ako idey, kozmos, dobro, Boh, svet, človek, politicko-nábožensko-sociálny poriadok atď., vzťahujú na čosi, s čím, ako sa nazdávali, budú sa môcť zjednotiť tak, že sa stanú toho obdობou. Podľa toho posudzovali aj svoju vlastnú činnosť. Táto činnosť ako taká preto sama pre seba nebola bezvýchodiskovo problematická, aporetická, paradoxná. Filozofia a teológia nerobili samy seba zodpovednými za to, čím sa nechávali určovať prostredníctvom bytia, dobra, poriadku, prírody, subjektu, absolútna a iných. Preto sa nepotrebovali situovať v hracom poli svojich možností a v jeho rámci sa diferencovane presadzovať. Teraz sa však v jeho rámci ony, ako aj inštanície, na ktoré sa odvolávajú, ukázali ako časovo-dejinné produkty sveta jazyka. Ich vzájomné zohľadňovanie sa a polemické vzájomné vymedzovanie sa budú preto tvoriť podstatný moment, ktorý ich bude charakterizovať spolu s neurčitosťou ich predmetu, ktorá odkazuje toto vedenie do jeho hraníc, a vyvolávajúcou neistotou. Táto neurčitosť v časovom horizonte budúcnosti spadá do prechodnej

prítomnosti spoločnosti. Pre tie dnešné spoločnosti sa istý pravý alebo predstieraný pravý nárok na zjednotenosť symbolického poriadku a sociálnej reality stratil, ak bol kladený ako taký, ktorý zodpovedá alebo má zodpovedať symbolickému poriadku.<sup>2</sup> Od istého časového bodu sa táto zjednotenosť rozplynula tak, že sa symbolický poriadok ukázal ako odvodená konštrukcia. Táto udalosť patrí k utváraniu moderných spoločností. Ak našu spoločnosť porovnáme s niekdajšími symbolickými poriadkami, ktoré mali vyšší koeficient vplyvu na realitu a v ktorých boli spoločnosti usporiadané podľa nich, tak máme sklon k tomu, aby sme naše vedenie o reálnom poriadku stavali proti symbolickému poriadku, ktorý je na ňom založený. No ani my sami sa nezaobídeme bez symbolických legitimizácií našich reálnych pomerov. Ibaže s prihliadnutím na globalizáciu si dnes tieto pomery žiadajú symbolické legitimizácie iného druhu: etického, solidárneho. Ak sa ich zmocníme silno presvedčeným prehovárajúcim jazykom, v ktorom sociálne zoskupenia schopné pôsobenia môžu nachádzať oporu, tak tieto zoskupenia nadobúdajú zdanie univerzálnosti a jednoznačnej pozitívnosti, hoci by boli vzdialené od všetkého, čo je schopné vytvárať sociálnu realitu. Spoločensky akceptované domovské európske náboženstvá sa z dejinných dôvodov prispôbili kompromisu medzi sebestačne ateisticky sa rozvíjajúcim stavom podstatných subsystemov spoločnosti a ich nábožensko-teologickými nastavbami. Tak sa môžu udržať v zápase o to, čo je jednoznačne univerzálne pozitívne.

**II.** Pre teórie sociálneho je dnes charakteristické sebareflexívne vedomie problému. Reflektujú svoj vplyv na to, čo sa ocitá v ich zornom poli. V tomto vedomí teória podľa pozície, ktorú zaujíma, môže minimalizovať či anulovať diferenciu voči svojmu predmetu tým, že sa s ním nejakým pozitívnym spôsobom spojí. No v mene pojmu teórie, ktorý vytyčuje svoje vlastné hranice prostredníctvom povinnosti dištancovať sa od predmetu, nemôže tento postup platiť ako nasledovateľhodný. Teória bude takéto dozvuky európskeho racionalizmu ako sociálnej reality, v ktorej sme sa ocitli, pociťovať ako neprimerané.<sup>3</sup> Do úvahy sa teda musí vziať nejednoznačná, mnohoraká interpretovateľnosť jej predmetu, ktorá núti k oceňovaniu, hodnoteniu, selekciám. Ako chce teoretik postupovať? Musí urobiť rozhodnutia, ktoré spoluovplyvnia jeho produkt, teóriu? Je dobré, ak sa v dôsledku starších tradícií alebo dnešného optimisticky harmonizujúceho racionalizmu vo svojom myslení zosúladi s tým, čo sa deje v podriadených racionálnych procesoch dorozumievania jeho predmetu, pretože napríklad v teórii ako v predmete vládne rozum (Habermas 1985).

Sociálne teórie, ako som už spomenul, majú sklon dištancovať sa prostredníctvom rozdielu od iných minulých filozofických odkazov na smerodajné interpretačné veličiny

---

<sup>2</sup> Od nich sa reality, ktoré boli privlečené do svetla oných inštancií ako im nadradených, tiež vždy odchyľovali; odchyľovali tak významne, že mnohokrát sa od nám blízkych realít neodlišovali v tej miere, v akej by sa to dalo predpokladať po prijatí odporúčaní im nadradených obrazov sveta. Je tu napríklad extrémny prípad dnešných objektívnych vied, ktoré uchopujú svet taký, aký bol nevedomým spôsobom vždy. Vychádzajúc z ich vedenia je pochopiteľné, že napriek všetkej časovo-dejinnnej diferencii je pre evolúciu vyvinuté živé bytosti nadané jazykom vždy otvorený aj prístup k *jednému* a tomu istému svetu.

<sup>3</sup> Porovnaj (Luhmann 1992.)

ako filozofia rozumu, antropológia, špekulatívna prírodná filozofia a filozofia dejín; a to tak, že sa ich nepokúšajú ničím nahradiť, ale odlúčia sa od nich. Gamm uvádza: „Antropologické a dejinno-filozofické koncepty sa pretvárajú na sociálno-filozofické s nerovným vplyvom na realitu. Gramatika sociálneho sa zdá pre legitimizačné a diferenciacné procesy moderného sveta neporovnateľne adekvátnejšia či bližšia než gramatika (vzdialeného) Boha, (zmysel neprípúšťajúcich, inkoherentných) dejín, (slabnúceho) človeka a (sekularizovanej) prírody“ (Gamm 2001, 26).

V súvislosti s dominanciou viery v pokrok, ktorá sa od osvietenstva objavuje vždy nanovo, viedli mnohé skúsenosti k tomu, že oproti oným pozitívnym odchýlkam pocitu zo sveta a pohľadu na svet zaberajú vedomie príslušné negativity ako ich opozitá. Popri všetkom pokroku, ktorý dosiahol vedecky sa špecializujúci európsky racionalizmus masívne ovplyvňujúci realitu, sa do popredia tlačia skúsenosti straty, odňatia, rozdvojenia, ambivalencie a času podliehajúcej kontingencie.<sup>4</sup>

Aby sme sa mohli pozrieť na svojbytnosť sociálneho poriadku v dnešnom zmysle, bude vhodné upriamiť pozornosť aj na iné systémy sveta, ktorými sa sociálne teórie zaoberajú väčšinou len okrajovo, pretože ony samy kladú dôraz na svoj vzťah k sociálnej realite iba sekundárne. Deje sa to však preto, lebo sú schopné určenie svojej vnútornej sociálnej štruktúry podriaďovať vedeniu, o ktoré v nich ide, takže nakoniec môžu dospieť k pokroku a zhode, ktoré sa vynímajú ako podmienené objektom. Svet, o ktorom sa takto vie, prispieva k uvoľneniu produktívneho, na jazyk odkázaného nadbytku života bytostí nadaných jazykom, ktorý viac nie je podriadený nadvláde niekdajšieho vedenia a viery. Ako by sa mala legitimizovať táto voľne sa vznášajúca *produkcia zmyslu*, ktorá podporu-

---

<sup>4</sup> Osteň tejto negativity, na ktorú sa prostredníctvom osvietenstva a vedenia, ovládania prírody a industrializácie premenilo predtým často pozitívne oceňované čaro sveta, trápi 20. storočie. V dejinách myslenia produkované teórie nejakým spôsobom sa orientujúce na koncepty celostnosti, ktoré sa stali problematickými, odhaľujú vzhľadom na novú situáciu sveta aj svoju vlastnú problematickosť. Sociálne teórie sa vidia ako sklamaní dedičia minulosti, ktorá veľa sľubovala, dedičia, ktorí predstihli budúcnosť – v spôsobe myslenia, ktorý dovoľoval udržiavať všetko pod kontrolou, ktorý však nebol schopný čeliť skutočnosti. Nevieme, či konsenzus o „neschopnosti pokračovať“ urobí potomkov pozostalosti, na ktorej viac nemožno stavať ako na plodnom základe pre budúcnosť, schopnejšími ovplyvňovať realitu – ak sa touto schopnosťou nemyslí všetko to, čo možno robiť dnes. K akému výsledku povedú pozitívne impulzy, ktoré ju poháňajú? Do akej bezmocnosti uvrhnú ľudí?

Odvolávanie sa na realitu je stará pozícia, ktorá prechádza dejinami. Vždy, keď sa nejaký myšlienkový svet – či už sa to ukáže na faktoch, alebo sa to skôr pociťuje, než vie – javil ako už nezodpovedajúci takzvanej realite, nastalo volanie po tom, aby sa to zmenilo prostredníctvom nových systémov videnia sveta alebo ich spojením so zmenou reality samej, pretože táto nie je taká, ako by mala alebo mohla byť. Nové myslenie tematizujúce socialitu je síce dieťaťom, ktoré sa popáľilo vo veci toho, čím je naša minulosť, ktorá vstúpila do vedenia a ktorá – aj v onom vedení – stratila svoju realitu. Ako sa však ono myslenie ako produktívne vzťahuje k realite, s ktorou nemôže vstúpiť do iného než problematického vzťahu, ostáva stále otázkou – ak sa slovu realita prepožičiava význam, ktorý trvá na tom, že realita sa nachádza v neprekonatelných diferenciách k istým svojim tematizáciám; zvlášť k sémantike, ktorá sa ňou zaoberá a je s ňou spletená.

je individualizáciu a pseudoindividualizáciu? Ako by sa mala teoreticky podchytiť a nechať sa sama v sebe pod diferencujúcim pohľadom toho, kto k nej pristupuje s teoreticky argumentačnými nárokmi a ako byť zdôvodnená v *jednej veci*? Táto produkcia zmyslu však nie je nezaťažená oceneniami a hodnoteniami, vyslovovanými naliehavým tónom presvedčenia a vedenia. Naopak, spomenuté uvoľnenie je uvoľnením takejto produktivity zmyslu ako dôležitého média styku spoločnosti. Chceme v ňom ešte hľadať rozum? Je úlohou sociológie odhaľovať sociálnu podmienenosť tohto diania? Zároveň sa však rozšírilo rozdiferencovanie subsystémov a posunulo sa v smere väčšej svojzákonnosti. Napríklad politika sa tým ocitla v patovej situácii, do ktorej by sa nehrnul nikto, iba ak ten, kto patrí k dôverčivej a mocibažnej časti spoločnosti. K tejto situácii smerujem po krátkom exkurze do dnešného spôsobu hovorenia o systémoch. Ako sa chcú teórie rozhodnúť vzhľadom na napätie medzi funkčne špecifickými subsystémami a individuami, ktoré sú v nich zahrnuté, ale aj z nich vylúčené, vzhľadom na ich najvyššie ocenenie a medzi takýmto napätím preťaženou politikou?

**III.** Pod objektívnymi vedami mienim nielen, predsa však najmä matematiku, fyziku a biológiu. Vedenie o humánnom a sociálnom sa môže držať obďaleč toho, čo sa vie objektívne vedecky, a môže sa uspokojiť s tým, že sa zaoberá svojím postavením v sociálnej realite a svojím pôsobením na ňu. V krátkosti sa zamerajme na moderné chápanie tohto vedenia, aby sme z určitého uhla pohľadu bližšie objasnili, že sa týka spoločne chápania sveta aj chápania človeka; a to nielen tak, že sféra ich sveta sa už nespája s totalizáciami, ale že ľudia sú ním prepustení do istej neurčitosti, s ktorou sa, odkázaní na seba, musia vyrovnáť. A to podľa dvoch stránok odlišného zmyslu: na jednej strane sú začlenení do spoločenských subsystémov, ktoré do istej miery vyrovnáva prirodzená neurčitosť ich životných okolností a na druhej strane ľudia konajú prostredníctvom sociálnej konštrukcie moderného druhu; v každom prípade to však prináša nové určenia, ktorým podlieha ich život. Tým si na nich robia nároky záujmové perspektívy, ktorými sa riadia subsystémy a začleňujú ich do nich. Tieto záujmové perspektívy sú v rámci celého spoločenského systému parciálne. Parcialita si žiada protiváhu na strane ľudských prvkov subsystémov. Tie opäť musia zohľadňovať svojzákonnosť subsystémov, a teda sa produkujú nové subsystémy či zariadenia rozličného druhu, ktoré sľubujú, že spätne vyrovnajú nedostatočnosť tohto vyrovnávacieho kompromisu. To však nezabráni okolnosti, že celá komplexná štruktúra bude držať spolu len prostredníctvom vnútorných štruktúr, ktorých vzájomné vzťahy sú konfliktné a na ktorých vždy treba čosi vyradiť. Ako sa s tým majú uspokojiť ľudia, ktorí sú jednotlivými bytosťami s vlastnou hodnotou a sami sú si účelom? Subsystémy, nevyhnutné na udržanie celku, nasledujú svoje vlastné zákonitosti v relatívnej autonómii a bez toho, aby ju mohli priveľmi podriaďovať regulačnej inštancii, ktorá im je nadržaná. Takéto subsystémy ostávajú neuspokojivé pre obyvateľov sveta, v ktorom ich živé pociťovanie ostáva orientované na idey slobody, rovnosti, spravodlivosti, solidarity a rozumovo morálnej zjednotenosti všetkých.

Môže niečo tohto druhu ešte nachádzať oporu vo vedení? Vedenie, ktoré o svete poskytuje objektívne vedy, je pre túto otázku zjavne nepostačujúce. Sme si vedomí, že

problémy, ktoré ťažia spoločenský systém, už nie sú riešiteľné prostredníctvom vedenia a odráža sa to aj v názorových výmenách sociálnych teórií.

Subsystémy ostávajú vystavené vplyvu potrieb, ktoré neboli odhalené prostredníctvom ich svojzákonností, a tým aj vplyvom individuálnych prvkov celého systému. Zároveň ich držia v závislosti od seba. Obidve strany musia operovať vo vysoko rizikovom horizonte nevedenia. Ich neistoty sa prenášajú na: 1. jednotlivé bytosti celého systému, o ktorých sa predpokladá, že majú absolútnu hodnotu, ale, 2. v prvom rade sa týkajú subsystémov, t. j. predovšetkým hospodárstva, finančníctva a politiky, od vyrovnanosti ktorých závisí istá rovnováha celého systému.

V krátkosti zaznamenám postoje sociálnych teoretikov k systému vedy tak, ako sa tento subsystém prejavuje v spoločnosti.

Mnohí jednoducho povedali, že na poli vedy a teórie v širokom zmysle ide o pravdu, správnosť, o staré a nové. Na ňom sa vďaka tomu možno venovať scholastickej rozumovosti. Na ňom sa etablovalo vedenie expertov, ktoré sa oddeľuje od každodennej praxe a každodenného dorozumievania – hoci sa na ne vzťahuje. Habermas celkovo priraduje systém vedy vzhľadom na jeho spoločenskú relevantnosť ku každodennému v jeho každodennosti. Ten sa tým stiahol z ne-každodennosti, prináležiacej každodennému, pričom táto ne-každodennosť sa stratila aj vo filozofii. „Po tom, čo kultúry expertov (vo vede) už viac nepotrebovali nijaké oprávnenie a strhli na seba moc definovať príslušné kritériá platnosti, filozofia už nedisponovala nejakými inými vlastnými kritériami platnosti, ktoré by mohli ostať nedotknuté nahliadnutím principiálnej prednosti praxe pred teóriou“ (Habermas 1992, 58).

Ak sa v sociálnych teóriách kladie priveľký dôraz na paralely medzi rozličnými systémami sveta, môžu byť diferencie, ktoré ich oddeľujú od spoločenského systému, príliš redukované. Všetky sa napríklad môžu autopoieticky uzavrieť do seba, takže nie je prípustný nijaký prechod od toho jazyka, v ktorom sú predstavované niektoré systémy, do iného jazyka, ktorým sa obsadzujú miesto v spoločenskom systéme. Ak sa tento systém konštituuje v médiu komunikácie a zmyslu, tak v jeho (jazykových) účinkoch nič nestráca pojmovosť, ktorá sa uplatňuje na úrovni organizmicko-celulárnych a mozgovo-neuronálnych systémov. Sociologické a antropologické systémy si žiadajú iný jazyk, ktorý zamedzuje, aby s týmito inými systémami sveta splývali v jednote vedenia, dokonca aby z nich mohli byť vysvetlené. Pri takomto videní jednota sveta, ktorá preniká systémami, ostáva nepozorovaná.

**IV.** V záujme skratkovitého záveru sa pokúsím o pointu smerujúcu k tomu, aby som od seba ostro odlíšil rozličné teoretické rozhodnutia.

Luhmann postupuje na istom mieste svojho diela *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Luhmann 1998) nasledujúcim spôsobom: Spoločenský systém chápe ako systém, ktorý sa odlišuje od mimo neho ležiacich prirodzených bazálnych systémov. Napriek tomu v ňom leží predpoklad produktivity prírody, ktorá je charakteristická pre všetky systémy.

U Luhmanna sa uvádza: „V rovine všeobecnej teórie autopoietických, sebezvťažných, operatívne uzavretých systémov mobilizuje teória spoločnosti také pojmové rozhodnutia



a výsledky empirických výskumov, ktoré platia aj pre iné systémy tohto typu (napr. pre mozgy). Tu je možná ďalekosiahla interdisciplinárna výmena skúseností a podnetov. Ako sme ukázali v predchádzajúcom odseku, teóriu spoločnosti zakladáme na inovatívnom vývoji v tejto oblasti“ (Luhmann 1998, 79).<sup>5</sup>

Vyššie analyzované celospoločenské vzťahy pripúšťajú – aby sa vyhovel nárokom teórie systémov – nasledujúce rozhodnutie. Znovu dám slovo Luhmannovi. Dopúšťa sa relativizácie svojej teórie, ktorú iba ťažko možno zjednotiť s istými jej nárokmi, aké na seba kladie?

Zdá sa, že pre sociológiu platí: „Potom si však ešte vždy možno zvoliť, či uprednostniť tie formy stvárnenia, ktoré vyjadrujú zasiahanosť a súcitiť (čo je sotva možné bez účasti na veci samej), alebo či uprednostniť formu reflexie (romantickej) irónie, ktorá zapletenosť do záležitostí napriek všetkému vyjadruje ako dištanciu... Ak sa na dôvažok reflektujú požiadavky vedy, bolo by možné nechať ako výrazovú formu pôsobiť aj chlad teoreticky vynútenej abstrakcie“ (Luhmann 1998, 1129). Smieme sa na to, čím sa Luhmann zaoberá ako sociologickou teóriou, pozrieť prostredníctvom ostatných dvoch možností (ako miniatúrneho sebaopisu), uvedených v citáte? Cez ne by sme však neodhalili mnohostrannú argumentáciu obsiahnutú v jeho teórii, argumentáciu zaoberajúcu sa morálkou, normovaniami a hodnoteniami ako v spoločnosti vystupujúcimi fenoménmi, ktoré sa vo svojom spoločensky podmienenom a ohraničenom fungovaní pre teóriu stávajú *predmetom opisov*; čo znamená, že teória sa zdržiava ich *vykonávania*, ktorému vďaka za svoj spoločenský účinok. Vo svojom jazyku sa teória nesmie napojiť na vnútrospoločenské účinné sily a považovať ich jazyk za záväzný. Napriek tomu však, zdá sa, teória systémov pripúšťa existenciu iných jazykových systémov, v ktorých sa spoločnosť vyníma inak ako v nej. U Luhmanna sa preto často natíska dojem, že spoločnosť možno *opísať* aj inak; napr. à la Bourdieu alebo Habermas. Zdokumentujem to na príklade. „Samozrejme, v rovine pozorovania a opisu morálky proti tomu nemožno povedať vôbec nič. Otázkou je iba to, či musí sociologická teória túto rovinu akceptovať, alebo či nie je možné práve tak dobre

---

<sup>5</sup> Pri pozorovaniach moderny u Luhmanna sa o systémoch rôzneho druhu uvádza: „Teória systémov vykazuje tendencie prechádzať k teórii operatívne uzavretých systémov. V neposlednom rade pre to boli smerodajné empirické výskumy, predovšetkým celulárne a neurofyziologické výskumy, ktoré ukazujú, že práve systémy schopné vysokých výkonov (predovšetkým nervové systémy) nemôžu v rovine svojich vlastných operácií udržiavať nijaký kontakt so svojim okolím. Nemôžu, a to ani trochu, operovať vo svojom okolí, teda ani doň vnášať svoje interné operácie; a teda ani kontrolovať kauzalitu, ktorú svojimi vlastnými operáciami v okolí spôsobujú“ (Luhmann 1998, 213). Mozgy spolu s im príslušiacimi nervovými systémami, ktoré v organizmických systémoch uskutočňujú svoje špecifické výkony, sú vzorovými príkladmi operatívne uzavretých systémov, ktoré sa odlišujú od ostatných biologických, chemických a fyzikálnych systémov; presnejšie povedané: pripúšťať od seba odlišné stvárnenia, v ktorých sú vsunuté v *je-zmysle*. Od všetkého toho sa zvyknú odlišovať sociálne spoločenské systémy. Späť sa vzťahujúc k dejinám Európy ich možno pokladať za produkty premien západného racionalizmu, v ktorých sa síce rozum tradície sproblematizoval, predsa však žije aj naďalej. U Luhmanna znamená prvok života sociálnych spoločenských systémov v im vlastnej operatívnej uzavretosti komunikáciu, v ktorej sa transportuje zmysel.

chápať morálku ako jedno kódovanie medzi inými kódovaniami? A napríklad pre seba ju odmietnuť a ostatným ponechať voľnosť v tom, či sa budú prejavovať v jej kóde. Ak totiž existujú tlaky zasadzovať sa za dobro a proti zlu, tak rozhodne nevyplývajú z programu pravdy teórie, ale zo selekčného módu masmédií, a to najmä televíznej kultúry, v ktorej sa každý, kto viditeľne a zároveň i počuteľne odmieta morálku, javí ako „cynik“ (Luhmann 1998, 1130). O čosi ďalej uvádza: „Opisu sa nevymyká nič. Existujú len operatívne urobené rozhodnutia a označenia. Všetko, čo sa o tom povie, možno povedať len pod podmienkou, že sa to vzťahuje aj na hovorenie samo. Tak ako pre morálku, aj pre sociológiu platí zákaz sebaexempcie. A iba to platí nepodmienené“ (Luhmann 1998, 1130). To však znamená: V každej teórii, ktorá si pre seba so samozrejmosťou nárokuje hoci aj sebausúvzťažujúcu pozíciu, sa vyžaduje závažnosť. Posledný slovný zvrat v citovaných vetách si vec priveľmi uľahčuje; niežeby sa netýkal fenoménu spoločenského života, nemieri však na tie teórie, ktoré robia centrom spoločnosti kód morálky ako vlastný, ktorý nie je k dispozícii binárne. „Pochopiteľne a v neposlednom rade z dôvodov, ktoré možno previesť späť na podmienky úspechu v médiu verejnej mienky, opisy modernej spoločnosti uprednostňovali morálne obhájiteľné znaky, pre ktoré bolo možné v spoločnosti očakávať konsenzus. Tu aj inde sa zdá zakotvenosť v dobových primeraných módoch myslenia a formulovania predpokladom toho, že niečo sa bude pripomínať (a nebude to zabudnuté). Samozrejme, to neznamená, že spoločnosť sa berie len ako dobrá a jej členovia sú preto povinní súhlasiť. Morálka má aj zlú stránku, ako morálka však potom žiada obrátiť sa proti zlému a zasadzovať sa za zmenu spoločnosti, ak nie za celkom inú spoločnosť“ (Luhmann 1998, 1129). Podľa logiky používanej Luhmannom je toto východisko konzekventné. Z časových dôvodov tu túto logiku netematizujem. No pre teoretikov ako Bourdieu a Habermas platí: V sociálnej realite má morálne aj svoju – ním ako kontingentným konštruovaným produktom podmienenú – zlú stránku. Ide však o to pozrieť sa za ňu, aby sme odhalili tú morálku, ktorá vedie k sociálne nepoškodenému alebo menej poškodenému životu jednotlivých bytostí ako individuí. V tomto svetle je spoločenský systém témou *nejakej* sociálnej teórie, ktorá sa v mene čistoty teórie, schopnej byť pravdivou, nemá vzdávať samej seba; teórie, ktorej sa, ako to sama zdôrazňuje, pravda stratila, ktorá však neakceptuje nič, čo by mohlo jej stratu kompenzovať.

Proti Luhmannovej zdržanlivosti voči každému spájaniu spoločnosti ako teórie systému s problémami a bojmi, ktoré sú v spoločnosti akútne, v mene toho, čo môže a má teória v spoločnosti vykonávať, stoja iní teoretici, ktorí sociologické vedenie zdržiavajúce sa každého praktického ohľadu kladú nižšie. Oným iným teoretikom sa zdá spoločenská teória bez hodnotových a morálno-imperatívnych implikácií ako nedostatočná – ba ako neprimeraná svojmu predmetu.

Ak spoločnosť spočíva v *zápase strán*, nie je potom jej teória povinná *postaviť sa na jednu zo strán* a poskytnúť jej všetok potrebný argumentačný aparát? Postavenie sa na jednu zo strán v mene sociologického vedenia a v mene mizérie reality, o ktorej toto vedenie vie, nachádza u Bourdieua teoreticky náročným spôsobom svoj masívny výraz: „Uvedomiť si mechanizmy, ktoré robia život bolestným a často neznesiteľným, ešte rozhodne neznamená vyradiť ich z činnosti... No pri všetkej skepse vzhľadom na spoločenskú

účinnosť sociologických posolstiev im predsa len nemožno odoprieť istý účinok – ved' tým, ktorí trpia, otvárajú cestu k tomu, aby svoje utrpenie odvádzali od spoločenských príčin a takýmto spôsobom sa zbavovali pocitu vlastného previnenia... To, čo nechal sociálny svet vzniknúť, môže sociálny svet vyzbrojený takýmto vedením opäť odstrániť“ (Bourdieu 2010, 429).

Morálne oprávňujúce argumentovanie sa uplatňuje pri rozličných subsystémových konfliktných stranách. Má teória spoločnosti ako systém nejakú inú možnosť než pripisovať argumentovanie navzájom sa sledujúcim pozorovateľom, a to bez toho, aby sa v mene reprezentanta dobra mohla prikloniť na jednu či druhú stranu (keďže tieto strany sú vlastné funkčným systémom, ktoré udržiavajú súdržnosť celého systému)? Ako by pred nimi bolo možné oprávniť nejaké jednoznačné rozlíšenie dobra a zla?

Ako však právom poznamenáva Luhmann, ani úloha verejnosti manipulovanej médiami všetkého druhu v moderných spoločnostiach neumožňuje, aby sa morálne považovalo za jednoznačne pozitívne. Buď potrebuje svojho protivníka (ktorý seba rozhodne nemôže chápať ako nemorálneho), alebo sa vystupňuje na nadradené všeobecno, ktoré sa vznáša nad skutočnosťou a jej artikuláciou podľa záujmových perspektív, ktoré sú, ako sme uviedli už predtým, potrebné na udržanie stavu celku. Hodí sa potom morálne na čosi viac než na priveľmi kompromisom otvorenú ohľaduplnosť k existujúcim konfliktným stavom? Takto ostáva ríšou krásnych ideálov, v ktorej sa najlepšie cítia intelektuáli a dobráci. V kontraste s tým, ak sa morálne pokúša urobiť zo seba pána spoločenskej reality, stáva sa nebezpečným. Toho sa dnes obyčajne – po mnohých negatívnych dejinných skúsenostiach – jeho výreční propagandisti ľakajú. Aj to, čo je dobre mienené, vždy môže vzbudzovať ohlas a emócie, v ktorých sa zblíži to, čo by malo byť, s tým, čo by *vlastne* mohlo byť, aj keď, žiaľ, okolnosti nie sú také, aby sa to, čo je pocitované ako dobré, mohlo presadiť v skutočnosti. Keďže morálne túto stránku nestráca, opäť potrebuje aj argumentačnú dignitu.<sup>6</sup> Toto však zaraz padá za obeť mnohohlasnej kakofónnej kultúre sporu, do ktorej sa dnes môže zapojiť každý používateľ internetu. Ako by toto neboli nevyhnutné následky jej „svätosti“ demokratickej slobody názoru? V nej však ide najmä o získanie masy bez ohľadu na nejaký platónsky pravdivý logos, a tým o prevahu v rétorickom súboji, ktorý predstiera, že mu ide o pozitívne – o pravdu a dobro.

---

<sup>6</sup> Porovnaj s tézami Axela Honnetha. Honneth pripisuje spoločenskému životu jestvovanie etického hodnotového spoločenstva. Jeho obsahom sú „predstavy spoločne zdieľaného dobra“. Etické normy majú byť dokonca spoluurčované zdola – „ako viac či menej inštitucionalizované výchovné ciele“ – „ktorými sa má riadiť životná cesta jednotlivca v rámci spoločnosti“ (Honneth 2010, 3). Pri tom má byť zároveň – platónsky povedané, neplatónsky myslené – každému dané to, čo je jeho; má sa to totiž diať spôsobom primeraným individuálnej osobnosti. S tým má byť zlučiteľné, že „v celkovej skladbe etickej deľby úloh nejakej spoločnosti sa kritériá spravodlivosti nakoniec *dajú* analyzovať iba vo vzťahu k ideálom, ktoré sú v onej spoločnosti fakticky inštitucionalizované“ (Honneth 2010, 3). Existovala už niekedy takáto spoločnosť? Spoločnosť, ktorej základy tvorili etické hodnoty pod inšinciou spravodlivosti? Alebo sa v citovaných častiach viet v indikatíve hovorí o čomsi, čo tu ešte nikdy nebolo? Ostatní vo svojich teóriách opisujúcich spoločnosť nenájdu to, o čom hovorí Honneth. Jeho tézy nebudú pokladať za teóriu spoločnosti, ale za filozofickú utópiu.

## Literatúra

- BOURDIEU, P. (2010): Post-Skriptum. In: Bourdieu, P. et al.: *Das Elend der Welt*. Studienausgabe, 2. vyd. Konstanz: UVK Universitätsverlag.
- GAMM, G. (2001): Einleitung: Zeit des Übergangs. Zur Sozialphilosophie der modernen Welt. In: Gamm, G. – Hetzel, A. – Lilienthal, M.: *Interpretationen. Hauptwerke der Sozialphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- HABERMAS, J. (1992): Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt. In: Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1985): X. Aporien einer Machttheorie. In: Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. (2010): Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse. *FIPH-Journal*, 15, 1-5.
- JANSSEN, P. (2011): *Vom zersprungenen Weltwerden*. Nordhausen: Bautz.
- KAMPER, D. – WULF, Ch. (eds.) (1994): *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1992): *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

---

Z nemeckého originálu *Philosophische Aspekte einiger heutigen Theorien der sozialen Welt als Gesellschaftssystem* preložila Patrícia Elexová.

---

Paul Janssen  
Philosophisches Seminar  
Universität zu Köln  
Albertus-Magnus-Platz  
50923 Köln  
Deutschland