

# K SYSTÉMOVÉ EKOLOGII

Miloš Vitek

Ústav filosofie a společenských věd

Univerzita Hradec Králové

milos.vitek@uhk.cz

Tématu systémové ekologie jsme věnovali XXVII. konferenci o systémovém inženýrství SI'94 a potom 12 knih autorů M. Vítka a Jaroslava Mozgy (Řízení projektu a řízení rizika, Krizové řízení, Havarijní plánování atd.). Zkoumali jsme vyvážený vztah mezi člověkem a jeho životním – přírodním i společenským – prostředím. Příznačné porušení harmonie mění člověka v dobytce a trhovce (jak upozornil mj. Karel Kosík) či naopak podřizuje člověka přírodním zákonům (jak činí karteziánská fyzika). K prosazení vyváženého vztahu doporučuje Josef Šmajš posun paradigmatu vědy od věd o přírodě k vědám o kultuře tak, aby lidská praxe sledovala šetný nájemní vztah kultury k Zemi jako jedinému kosmickému domovu člověka. Podle Erazima Koháka je trvale udržitelný život zásadně možný a odpovídá mu společenství, které smysl života nevidí v konzumu a důsledně pečuje o likvidaci následků svého jednání. Vytvoření nové společnosti je spíše záležitostí výchovy než (systémové) politiky a jejího osvíceného despotismu. Hannah Arendtová připomenula, že „agricultura“ neznamena původně pouhé obdělávání půdy, ale spíše kult („cultus“) bohů a péči o to, co jim náleží. Proto již Cicero definoval pojem „cultura animi“ jako milující péči v první řadě o přírodu, což se následně projevilo ve stvoření proslulé italské krajiny. Dodnes je kultivovanou osobou ten, kdo ví, jak si vybírat společníky mezi lidmi, věcmi, myšlenkami, v přítomnosti stejně jako v minulosti. Podobně Jan Patočka varoval před rozšířeným přesvědčením, že člověk je jen drobná položka v celkovém přírodním rozpočtu. Pak by problém lidské společnosti byl pouhým problémem technickým a stačilo by zajistit bezpečné ovládnutí disponibilních sil. To by vedlo k pokusům lidsky zoufalým, v nichž není místo pro ideu. Také podle závěrů naší konference SI 2007 musí proti bohatství přírody vystupovat duchovně bohatý člověk, pro něhož kultura je historicky utvořeným systémem hodnot, norem a ideálů.

Sociální ekologie pojednává o vlivech společenského prostředí na člověka (a naopak). Jednotlivce a skupiny lidí může lidská společnost podporovat nebo naopak srážet. O Čechách a českém národě v rámci evropské společnosti slyšíme, že po staletí hráli vesměs podřadnou úlohu, byli ve službách Němců (zejména jako občané habsburské c.k. monarchie) a ti úspěšnější byli často vystaveni lidovému posměchu (to do absurdity dovádí Jaroslav Hašek). Ještě dnes se vyplácí být dealerem zahraniční firmy, dodavatelem mezinárodních řetězců či pedagogem na cizí univerzitě. I v jednotlivostech, jako je záliba v chalupaření, se projevuje česká tradice: po desetiletí potlačovaná přeshraniční mobilita je dosud nahrazována tímto nákladným způsobem rekreace.

Národní handicap Čechů a hlavně cesty jeho překonání tak, aby podnikatel, učitel či lékař nebyl u nás terčem závisti, podezírání a pomluv, není jediným příkladem potřeby sociální ekologie. Jiné příklady poskytují lidé, kteří jsou handicapovaní zdravotně, mentálně či věkově. Učinit ze znevýhodněných lidí rovnoprávné občany nepozvedává jen je samotné, ale i ty, kteří se jim uceleně nebo alespoň částečně věnují. Lze říci, že pomoc slabším je hlavním zdrojem naší síly. Do sociální ekologie tak vstupuje široká oblast sociální politiky, sociální práce a sociálních služeb.

Sociální ekologie se postupně mění v systémovou ekologii, pokud její nazírání není výlučně sociologické, ale též politické, ekonomické a kulturní. Přitom do popředí vystupují otázky řízení, správy a vládnutí, které se zaměřují na optimální využití společenských zdrojů pro rozvoj „celého člověka“. Na Ústavu filosofie a společenských věd v posledních asi patnácti letech věnujeme značnou pozornost bezpečné společnosti, sociálním rizikům, udržitelnému rozvoji se zřetelem k řízení rizik, pohrom a krizí. Pro systémovou ekologii přináší řadu podnětů rovněž systémové inženýrství (srovnej například XXXIX. konferenci SI 2007 o systémovém pojetí kultury v dubnu 2007 v Hradci Králové).

Na úvod vstupního referátu na konferenci SI 2007 Pojetí kultury z hlediska evoluční ontologie řekl filosof Josef Šmajš:

„Fritjof Capra, světově uznávaný fyzik, v jedné ze svých posledních knih píše: „Vědci stejně jako obec nevědecká stále věří, že na skutečné vysvětlení reality je nutné se dotazovat fyzika, což je ryze karteziánský blud. Paradigma vědy se dnes posunulo... od fyziky k vědám o životě.“ Protože se zabýváme evoluční ontologií, troufáme si být radikálnější. V situaci, kdy lidská kultura dobyla a obsadila Zemi, se paradigma vědy musí posouvat od věd o přírodě k vědám o kultuře. Lidské teoretické poznání by mělo zahrnout místo a roli kultury v přírodě, a lidská praxe šetrný nájemní vztah kultury k Zemi jako k jedinému kosmickému domovu člověka.

O systémové podstatě kultury se však ani ve fázi její globalizace teoreticky nediskutuje. Snad se tím zakrývá fakt, že kultura je lidskou aktivitou vytvářený systém, který zahrnuje duchovní, organizační a věcné složky a který nebezpečně rychle vrůstá do těla pozemské přírody. Vždyť také kultura má své vlastní předmětné tělo, a proto musí mít i svou vlastní ekologickou niku. A o tělech živých systémů např. víme, že se budují z látky a energie (výživy) vyčerpávané z okolního prostředí; o ekologických nikách víme, že se získávají zcizením, obsazením a kontrolou místa, obývaného předtím jinými živými systémy. Zřejmě nám zatím vyhovuje, že se kultura chápe nepředmětně a neurčitě. Například: 1. jako kultivace člověka, tj. jako získaný rys lidského chování; 2. jako lepší stránka civilizace; 3. jako pokračování či zušlechtování přírody; 4. jako kultura duchovní.

Ale nesoulad mezi rychlou expanzí kultury v biosféře a pomalou adaptací pozemského života, odhlédneme-li zatím od stagnace lidského kritického myšlení, vzbuzuje obavy. Spolu s tím, jak přibývá lidí a umělých kulturních struktur, hrozivě ubývá vzácné přírodní bytí. Mizí přirozené prostředí, které kdysi člověka formovalo a s nímž lidský konzervativní organismus zůstal sourodý.

Člověk jako druh, který zapálil kulturní evoluci a který nikdy nepotřeboval vědět, co je příroda, kultura a jaké je místo kultury v přírodě, se dnes bez filosofické teorie ontického konfliktu kultury s přírodou může stát faktorem svého zániku: ekonomický a technologický samopohyb, podporovaný rozvojem dílčí racionality, získává stále větší svébytnost. Poznání přírodních věd o neživém světě je tak spolu s ekonomickým liberalismem patrně hlavní příčinou nynějšího rozmachu kultury. Lidstvo, slepě důvěřující vědě a tržní regulaci kultury, nepozorovaně předává svůj osud do rukou slepé ekonomické spontaneity.

Neujasněné pojetí kultury je ovšem i jednou z příčin lidské lhostejnosti, sociální rezignace a skepse. Chceme-li ekologické krizi čelit z úrovně politiky i z úrovně občanů, musíme systémovou podstatu kultury znát. I širší veřejnost by měla vědět, že kultura je fyzický systém, který zahrnuje duchovní, organizační i věcné složky a který se v pozemské přírodě může rozšiřovat jen na její úkor.“

Bohumír Blížkovský poté operacionalizoval Systémový model kultivace lidského života a světa:

Nejširší pojetí kultury odpovídá antroposféře, zahrnuje vše, co se vymyká biosféře a abiosféře, co je protipólem „natury“, přírody. Spadá sem vše, co je dílem člověka, všechny funkční, eufunkční i disfunkční jevy lidského života a světa; dobré i zlé, včetně pakultury.

Užší pojetí chápe kulturu eufunkčně; v oblasti hmotné jde o jevy účelné, žádoucí, prospěšné, potřebné, užitečné, hospodárné; v oblasti duchovní jde o pravdu, dobro, krásu a další lidské ideály. Kulturní je takto jen to, co je pozitivní, co vede člověka k lepšímu, co ho zušlechťuje.

Nejužší definice redukuje kulturu na umění, lidovou kulturu a záležitosti resortní.

Pojem kultivace rozvíjí eufunkční pojetí kultury. Kultivaci proto definujeme jako optimalizaci lidských systémů. Jde o permanentní a komplexní proces pozitivní antropogeneze a sociogeneze; zahrnuje kultivaci vnějšího i vnitřního světa člověka, směřuje k vyšším kvalitám lidského života, k moudřejšímu, harmonickému, udržitelnému rozvíjení celého lidského života. Stálou kultivaci přirozeně potřebuje i kultura v neširším pojetí. Kultivace v ní omezuje i z ní vylučuje jevy jednostranné, disfunkční. Těch ovšem v éře kažené kultem „zlatého telete“ nebezpečně přibývá.

Nejspolehlivější, nejúčelnější a nejúčinnější koncepční i realizační pomoc kultivaci nabízí její systémové pojetí – třeba si je jen tvořivě osvojit. Uvedu argument kardinální. Nikdy v minulosti nebylo spolehlivé rozlišování dobra a zla, pravdy a lži, hodnot a pahodnot, faktorů kultivačních a dekulivačních, eufunkčních a disfunkčních tak existenčně významné i obtížné jako dnes. Na prahu XXI. století, v němž má lidstvo zřejmě poslední šanci zmoudřet, se však dosud nejvíce, nekriticky, sebezáhubně šíří krajnosti protichůdného iracionálního i amorálního subjektivismu, relativismu a nihilismu.

Vyložené bludy již katastrofálně zpochybňují vše, veškerou společenskou zkušenost lidstva: pravdu a dobro nelze údajně poznat, fanatici neoliberalismu nevěří ani zprávám OSN, podloženým vědou světovou, objektivnější pravda a dobro podle pomatené pavědy neexistuje, každý má jen svoji pravdu, každý se má starat hlavně o své dobro. Pokleslá i odcizená média a prodejné billboardy „Nevaž se a odvaž se“ masově propagují nezřízenou svévoli. Ověřená zkušenost, že systémové přístupy jsou schopné relativně spolehlivě určovat, co je v té které určité konkrétní situaci optimální, se přitom více zamlčuje než využívá. Potenciál obecné teorie systémů se nedoceňuje zřejmě i proto, že zájmům egocentrickým vyhovuje více účelová jednostrannost i anómie (absence nezbytného řádu).

Dobrá systémová řešení problémů lidského světa jsou spolehlivější než pouhé subjektivní „výrony“ a expertízy bezhodnotového scientismu, poněvadž funkčně propojují kauzalitu s finalitou; historii, současnost i prognostiku; interdisciplinární vědu, kulturu i filosofii; přístupy diagnostické, hodnotící i realizační; metody zjišťující, axiologické, teleologické, normativní i optimalizační. Dobré systémové přístupy jsou teoreticky náročné, netrpí však planým teoretizováním; vyžadují praktické zkušenosti, neomezují se však na přízemní praktikismus, pouhé improvizace, konání bezkonceptní, bezhlavé. Vyžadují strategické myšlení a taktické jednání.

Předpokládají celkový přehled a rozhled, nejsou však povrchní, usilují o hlubší vhled, odmítají však absolutizace úzkých specialistů, nepřipouštějí ani praktiky nejnebezpečnějších

funkčních negramotů, univerzálních konformistů, schopných a ochotných zdůvodnit kdykoli cokoli, jen když vědí „za kolik“. Dobří systémoví řešitelé jsou především funkčně gramotní, dokáží řešit podstatně složitější problémy teoreticky i prakticky; logicky, eticky i ekologicky; kooperativně, odpovědně, optimálně.

Následný náčrt modelu systémotvorných faktorů, vztahů a procesů kultivace lidského života a světa je názornější. Specifickou podstatu kultivace vystihuje (vyjadřuje, zachycuje) pět systémotvorných faktorů, propojených ve dvou hlavních rovinách (kategoriích) jejich systémotvorných souvztažností.

1. **Hlavní aktéři a stoupcí kultivace lidského života a světa**, současně hlavní tvůrci a uskutečňovatelé optimalizace lidských systémů.
2. **Lidský život a svět**; lidé a jejich životní prostředí, tedy oblast, která se má kultivovat.
3. **Podmínky kultivace** tvoří to, co *je*; co v dané situaci existuje; co je východiskem určité kultivace; spadají sem i její dosažené (uskutečněné) výsledky. Vnější (objektivní) podmínky tvoří dosažená úroveň společenského i přírodního prostředí, dosažená úroveň světa, v kterém lidé žijí. Vnitřní (subjektivní) podmínky tvoří dosažená úroveň hlavních aktérů kultivace, úroveň zúčastněných lidí.
4. **Kultivační cíle** (normy, kodexy, standardy, programy, hodnoty, priority) určují, co *býti má*, čeho se má dosáhnout, co je žádoucím výsledkem kultivace.
5. **Kultivační prostředky** zahrnují z daných subjektivních i objektivních reálií vše, čeho lze v dané situaci využít k uskutečňování vytčených cílů, čeho se využívá ke změně stavu, který je, ve stav, který *býti má*.

Model má napomoci tvůrčímu řešení komplexních problémů. **Soudobá civilizace je tak jednostranně vyspělá, že ohrožuje celý svět.** Narušuje existenční základy antroposféry v bio- i abiosféře. Postrádá dostatečnou demokratickou kontrolu nebývalé koncentrace i monopolizace globální megamoci. Pod pláštíkem neoliberalismu a neokonservatismu hrozí i neoabsolutismus. Moudřejší vedení, spolehlivé perspektivy, nezbytná soudržnost i dostatečná vůle k nápravě chybí i nám. **ČR nemá dlouhodobější koncepční strategické priority pro XXI. století náležitě ani definované, natož realizované.** Neodpovědnost odpovědných často nezná mezí. Duchamornou normalizaci nahradila bezduchá liberalizace natolik, že se stáváme zemí vydělávající pro jiné. Bezmezná deregulace i liché pseudoelitářství vážně poškozují kvalitu i samo řádné fungování našeho školství.

Za dvě dekády nemáme náležitě celostátně vymezené ani maturitní požadavky a v počtu nejdůležitějších maturantů s všeobecným vzděláním klesla země Komenského na poslední místo Evropy i zemí OECD! Rámcové vzdělávací programy jsou vlastně prázdné rámečky, do kterých si každá škola vkládá více méně co chce; celostátní pedagogické standardy, vymezující, co má každý absolvent minimálně znát, prakticky umět a jaký má být, chybějí!

**K reálné kultivaci lidského života a světa ovšem ani dobrá orientace v uvedených systémotvorných prvcích a vztazích nestačí, její podstatou je optimalizace těchto faktorů a vztahů, nejtěžší i rozhodující je navozování a zdokonalování směrodatných kultivačních procesů, dovolujících optimalizovat lidský život a svět postupně i účinně od jednoduššího ke složitějšímu, od bližšího ke vzdálenějšímu.**

a/ Spirála znázorňuje, že kultivační proces vychází z daných podmínek (Pd) a směřuje k určitým cílům C. Kultivační prostředky (P) mobilizují z objektivní i subjektivní skutečnosti vše, čeho lze využít k dosažení vytčených cílů.

b/ Realizovaný cíl kultivace C1 se stává jejím výsledkem a novou složkou existujících podmínek kultivace (Pd). Kultivovanější skutečnost nabízí účinnější prostředky (P) k dosahování náročnějšího kultivačního cíle C2 atd. Takto lze navozovat i procesy sebezdokonalující, autokultivační.

**Nejvěrohodnějším důkazem úspěšné kultivace jsou optimalizační procesy, které se řídí samy.** Jde o stálé buzení sebezáchovné autoregulace, žádoucího sebeutváření (autopoiesis), lidského umění samostatně a dobře se učit, jde o podněcování moudré demokratické správy a samosprávy, lidské autokultivace, lidského sebezdokonalování v zájmu udržitelného harmonického rozvoje celého lidského světa. **Správná kultivace je pomocí ke svépomoci.**

**Hodnotové pojetí kultury** jako možné východisko systémového pojetí kultury vysvětlila Stanislava Kučerová. Slova **kultura** se užívá v širším smyslu, pro rozlišení toho, co je a co není od přírody. Ale uvnitř této kultury v širším smyslu můžeme rozlišit kulturu převážně hmotnou neboli **civilizaci** (slouží k uspokojení lidských materiálních potřeb) a **kulturu v užším smyslu** (slouží k uspokojení lidského ducha). Ve výkladu slova civilizace však není jednoty. E.B. Tylor, autor díla *Primitive Culture (1871)*, kladl mezi civilizaci a kulturu rovnítko, L.H. Morgan, jiný významný antropolog zakladatelského období, sledoval kulturní evoluci člověka a slovem civilizace označil jen nejvyšší stupeň – po předcházejícím divošství a barbarství.

Antropologové jsou zajedno se sociology, že kultura je neoddelitelná vlastnost společnosti, atribut společnosti, že se společností vzniká, rozvíjí se, s úpadkem společnosti zaniká. Společnost se v kultuře uskutečňuje, potvrzuje, v zápase o existenci a při přetváření přírody se za pomoci kultury udržuje, v kultuře se reprodukuje, inovuje, kulturou se reguluje, reflektuje i manifestuje. Kultura integruje ve společnosti funkce adaptivní, kognitivní, symbolické a strukturální.

**Kulturotvorné činnosti** a jejich výsledky mají dva hlavní znaky:

1. nejsou od přírody, patří do oblasti lidského cílevědomého jednání, které přírodu přesahuje a přetváří;
2. mají pro člověka podstatný, hluboký a jednoznačně kladný smysl.

Odtud nabývá slovo kultura určitého výběrově hodnotícího významu. Od antropologického pojetí tím přecházíme k **axiologickému pojetí** kultury. Lidské výtvořiny vypovídají o tvořivé činnosti člověka, o způsobu a míře realizace bytostných sil člověka, o míře a způsobu jejich potvrzení a zpředmětnění v činnostech a jejich výsledcích, výtvořinách a produktech. Lidské výtvořiny vznikají jako **hodnoty**, to, co uspokojuje lidské potřeby. Ale jsou lidské potřeby vždy a všude oprávněné? Přísně vzato, hodnotu netvoří prostě to, že je chtěna, ale že  *má být chtěna*. Kultura v hodnotovém pojetí není suma jakýchkoli výtvořin, ale skutečných hodnot, toho, co v daném lidském kontextu stojí za to, aby se stalo předmětem lidského chtění.

Slovo kultura v hodnotovém pojetí není popisným označením všeho, čeho je člověk původcem. Lidské výtvořiny je nutno **hodnotit**, tj. přičítat nebo upírat jim smysl z hlediska rozvoje lidských bytostných sil, z hlediska pokračující humanizace. Kultura, kulturnost se stává měřítkem či kritériem vyspělosti lidského způsobu života v prostředí přírodním, sociálním a kulturním. Člověk se může chovat také „nekulturně“ a produkovat nehodnoty, pahodnoty a antihodnoty. Kultura jako soubor symbolických hodnot, norem a ideálů umožňuje posuzovat soudobý lidský svět, který nás obklopuje; kulturní kritice se nevyhne ani ta sféra společnosti, kterou označujeme jako kultura v širším smyslu.

V dějinách lidské tvořivé a přetvářecí činnosti se uplatňuje zvláštní zákon – **zákon nechtěných důsledků**, zákon heterogenie účelů (W. Wundt). Jeho působením současný člověk svou vrcholnou civilizací nedospěl do zamýšleného stavu většího bezpečí, blahobytu a humanity, ale naopak do stavu globální krize a mnohostranného ohrožení celé biosféry, včetně života a zdraví člověka. Je na něm, aby jako součást a ochránce přírody, jako součást, tvůrce a ochránce kultury účinně reagoval na krizi současné civilizace.

Pojem kultury jako protikladu k pojmu barbarství vnímali již staří Řekové. Původně byli pro ně barbary ti, kteří mluvili nesrozumitelně. Ale pak s dávkou přezíravého etnocentrismu se barbarům přičítala hrubost, krutost, nevzdělanost. Pozoruhodný **mýtický obraz kulturní evoluce** pak najdeme mezi 250 bájemi, které ve svých *Metamorfózách* (Proměnách) zbásnil Publius Ovidius Naso (43-18). V básni *Čtvero věků* čteme: „*Na počátku byl zlatý věk. Člověk žil v podnebí věčného jara a země mu dávala veškerou obživu sama od sebe – nemusel pracovat. Žil v rajské nevinnosti, bez viny a strachu, svobodně, bez vládní a soudní moci nad sebou. Se stříbrným věkem přišlo čtvero ročních období, nutnost rozdělovat oheň, stavět obydlí, krotit zvířata a vzdělávat pole. Bronzový věk přinesl zpracování kovů, zbraně a tvrdost mravů. Život byl drsný, ne však zločinný. Zločin přišel až ve věku železném, nejhorším ze všech. Na místo pravdy, poctivosti a studu za hřích nastoupil klam a podvod a šalva, násilí, úklady, lest a ‚zločinná k majetku láska‘. Nikdo si není jist ani mezi nejbližšími. Žije se z loupeže, kvete zámořská plavba a obchod, těží se rudy, hledá se nejen ocel, ale i zlato, dráždidlo hříchu, a z touhy po něm vzchází i zločinná válka. Řinčící zbraň má v krvavých rukou a prudce jí mává*“, praví básník doby Augustovy.

O čem svědčí prastarý mýtus? O tom, že původně prostá obživná technologie již dávno mnohonásobně přerostla své účely a sledujíc nové cíle, octla se v hrozivém nesouladu se sociální a duchovní oblastí? Tak stará je již „kulturní mezera“, objevená antropologií ve 20. letech XX. století? Max Weber by v uvedeném mýtu mohl najít anticipaci své koncepce evolučního procesu, jenž v přetechnizované společnosti povede ke zkáze odlidštěného člověka. A patrně by jej přijal i antropolog R.F. Murphy, který se nevyhýbá srovnání tradičních konfigurací lidského života s přítomností, odmítá ideologické iluze a mýty a kritizuje vzorový typ ekonomického člověka, který se řídí pravidlem maximalizace zisku a jehož nenasytlost nezná mezí.

Svět člověka nikdy nebyl, není a nemůže být světem bezrozporné jednoty. K povaze kultury patří jak rysy stability, tak rysy dynamických změn. Právě **tvořivý vývoj** odlišuje lidskou kulturu nejvýrazněji od kvazikultur včel, mravenců nebo bobrů. I když v každé kultuře platí princip konsensu, shody či korespondence jednotlivých útvarů uvnitř ideálního modelu, konkrétní lidské skupiny se na tvorbě a uchování kulturních statků podílejí různě. Výsledky procesů enkulturace závisí na individuálních předpokladech, vlivech prostředí, výchovy, zvláštěnostech životní cesty. Naše estetická pedagogika formulovala zásadu: „*Člověk trhá ovoce se stromu kultury s těch větví, na které dosáhne.*“ Kulturní změna je výsledkem činitelů vnitřních, ale i vnějších. Není-li oddělena čínskou zdí nebo berlínskou zdí, kultura přejímá a přizpůsobuje si vlivy prolínající odjinud (tzv. difuze). I v dobách kulturní stability se střetávají generace svými hodnotícími soudy o tom, co se má, co se nemá, co je a co není správné, vhodné, vkusné, krásné. Řeší vlastně otázku, co je a co není danému systému eufunkční, co lze ještě přijmout, a co platnou konfiguraci ohrožuje.

Donedávna jsme si mysleli, že kulturní ohnisko západní civilizace tvoří antika, řecká filozofie, římské právo a židovsko-křesťanské náboženství jako zdroje kulturotvorných proudů středověku a novověku. Od jisté doby nelze nevidět, že ohniska současné euroamerické civilizace tvoří **technologie a ekonomika**. Zdá se, že se vztahy mezi relativně

autonomními strukturami společenského systému uvolnily, že začaly žít vlastním životem a narušily žádoucí rovnováhu. Banky, vlády, soudy, obchodní společnosti, média, policie, ale i věda a umění, vyvíjejí činnosti k vlastnímu prospěchu, z hlediska společnosti buď samoučelné, nebo přímo antagonistické a dehumanizující, zejména připočteme-li rakovinné bujení korupce, která je postihla spolu s organizovaným zločinem.

Roztržka mezi člověkem a přírodou je alarmující a místo abychom se dočkali globální výzvy k jinému způsobu života na základě odvratu od neomezeného konzumu k duchovním hodnotám, sledujeme bezmocně, jak se tradiční struktury vlád potýkají s korumpujícími vlivy mocných monopolů a mafií. A přitom světová vláda již dávno ví, že materiální vývoj narazil na své hranice, zatímco duchovní vývoj je bez hranic.

Odhalení úpadku přišlo neočekávaně. Na varovné příznaky a deformace hodnot reagoval již Rousseau, romantičtí básníci a realističtí spisovatelé XIX. a XX. století, socialisté různých směrů, humanisté, existencialisté, ekologové, urbanisté a mnozí jiní. Někteří předpověděli soudobé civilizaci zánik (Spengler, Toynbee). Novou situaci vytváří postupující rozklad (dekonstrukce, dekompozice, destrukce stávajících forem), způsobený nebývalou koncentrací politické a ekonomické moci, která si podrobuje vědomí a vůli člověka víc než kdykoli dříve.

On sám se stává předmětem manipulace a ztrácí možnost volit si a stavět svobodně cíle, jak je kdysi v duchu humanistických tradic formovali osvícenci. Společnost nabízí kompenzaci – samoučelnou spotřebu a zábavu. Člověk přestává tvořit hodnoty, ale má možnost disponovat věcmi. Věci již nejsou podmínkou života a činnosti člověka, stávají se jeho ekvivalentem. Neplatí již Protagorovo: „*Člověk je mírou všech věcí*“, platí opak: „*Věci jsou mírou člověka, jeho prestiže, váhy, vlivu, úspěšnosti*“.

Šíří se komerční **masová pakultura** náhražek, které většinou postrádají vážný ideový smysl a skutečné estetické hodnoty. Konzumní, pokleslá produkce zábavy, nenáročná, plytká a vulgární „taky umění“ ovlivňuje úroveň myšlení a chování nejen prostých lidí, ale i elit! Nejde již o duchovní vyspělost individua, jeho uvědomělost a osobní účast na procesech všelidského významu. Jde o šoubyznys: detabuizovaná hrubost, násilí a sex mají šokovat, napínat, bavit, umrtvit lidského ducha a jeho schopnost ušlechtilých hnutí. Jestliže Nietzsche prohlásil „*Bůh je mrtev*“, dnes by nebyl daleko od pravdy zvoláním „*Člověk je mrtev*“.

Vševládnou se stává nízce pochopená „racionalita“, utilitárně pragmatická kalkulace o prospěchu a výhodách. Odcizená pakultura se orientuje na lidskou odosobněnost, malichernost, požívačnost. „*Pád ducha se měří tím, co ho uspokojuje*“, řekl J.W. Hegel. V atmosféře všeobecné prodejnosti a koupitelnosti říše ducha postupně zaniká. Kulturní dědictví představuje ovšem nepřeborné bohatství hodnot. Ale kdo o ně dbá? Jde přece o globální zápas o globální moc a globální bohatství. Měli bychom se bránit. V zájmu sebezáchovné rezistence proti rozkladným vlivům bychom si měli opakovat s K. Čapkem: „*Kultura je souvislost s veškerým dosavadním dílem lidským a nesmí se ztrácet. Musíme vědět, jaké poznatky, jaké zkušenosti, jaké hodnoty lidstvo vytvořilo, a už je neztratit, už nesejít pod ně*“. A nebo s I. Klímou: „*Dědictví, které celé generace nastřádaly v duchovní produkci, bychom měli vděčně a radostně přijmout. Chopit se kultury, která tu jest, osvojit si ji a právě tím ji rozvíjet a povznášet na vyšší úroveň*“.

**Kultura, která tu jest, je přirozeným základem a kritériem pro naše hodnocení, nejde tedy o svévole nahodilých subjektivní soudů, slogany reklamy, proměnlivé komerční zájmy či touhu po módnosti. Výchova a vzdělání jsou tu k podpoře a předávání**

**základních hodnot, nejcennějšího dědictví, které si člověk dějinami nese. Obnova harmonie života v přírodě, společnosti a kultuře – dílo lidské soudržnosti – je podmínkou přežití a budoucnosti lidstva.**

Navázal referát Miloše Vítka o **Kultuře jako systému** hodnot, norem a ideálů. **Hodnotou** rozumíme vše jsoucí, pokud je vnímáme. Prapůvodní představu absolutně jsoucího, budoucího a spolehlivého vyjadřuje hebrejské slovo Jahve (Ex 3, 13), též El, Elohim, tedy Hospodin, starozákonní Bůh. Ten znamená též jsoucno neomezené žádnou hranicí (Iz 6, 1), zcela neporovnatelné (Ž 139, 7-12) a radikálně živé (Ž 90). „*Já jsem, který jsem*“ (Ex 3, 14). Podle Tomáše Akvinského mu náleží bytí naprosto a v absolutní míře (*esse ipsum subsistens*) a v tomto neomezeném bytí je založena absolutní duchovnost Boha (*spiritus purus*). Odtud např. na I. vatikánském koncilu (ale již Řím 1, 18-21) se usuzuje na poznatelnost Boha. /Podobně srovnej staročínské Tao, staroindické Brahma apod./

Vidět na světě to, co je na něm viditelné, nám dovolují filtry (způsoby myšlení), které jsou podle Karla Engliše tři: ontologické myšlení uvádí, že „*něco jest*“, teleologické myšlení zaznamenává, že „*něco jest chtěno*“ a normologické myšlení dospívá k normě „*něco má být*“. **Norma** „*je projevem vůle povinnostního subjektu k cizí vůli, jemu nadřazené a je tedy postulátem z hlediska subjektu normotvorného*“ /1/. Vcelku tedy máme hodnoty ontologické, hodnoty teleologické a hodnoty normologické. Logické základy myšlení nám dále dovolují upřesnit pojmy pravdy, dobra a spravedlnosti.

Obecněji pojímal normu Immanuel Kant, když jí rozuměl střední hodnotu pro danou třídu předmětů /2/. Od normy pak odlišoval **ideál** jako hodnotu s prvořadým zřetelem k mravnosti. Obdobně, Tomáš Garrigue Masaryk považoval ideál za etické maximum: „*Etické maximum – ideál – se uskutečňuje státem prakticky etickým minimem – právem, ale toto minimum se vývojem lidstva přibližuje stále více ideálu.*“ Moderní humanitní („člověčenský“) ideál se Masarykovi jeví přirozený a nadkřesťanský, ať se uplatňuje ve smyslu národním, sociálním, nebo ve smyslu kosmopolitním, liberálním: „*Dnes starší kosmopolitism, jak jej hlásal liberalism, ustupuje správnějšímu hnutí po mezinárodní nenucené organizaci svéprávných kulturních národů.*“ /3/

Podle Kanta je prvním účelem přírody štěstí, druhým kultura člověka /2/. Zatímco **štěstí** odráží stav pouze v empirických podmínkách rozumu, zapleteného do smyslů a fantazie, **kultura** znamená konečný účel (der Endzweck), který nemusí být nalezen v přírodě. V kultuře člověk sám sobě stanoví účely a svou bytost formuje k libovolným (též svobodným) účelům. Ideálním příkladem kultury je občanská společnost, rozvíjející přirozené schopnosti lidí, a pak světoobčanský celek, tj. systém všech států. Zde nepůsobí jen kauzalita, vyvolaná přírodními příčinami, nýbrž také jí nadřazená morální kauzalita, která je nadsmyslová (übersinnlich). Ke kultuře patří v první řadě idea morálnosti, dále umění a věda, ale také práce, disciplína, sebeomezování a výchova. Od kultury odlišuje Kant **civilizovanost** jako vnější projevy kultury, patrné ve vnější slušnosti nebo ctižádostivosti.

**Systémem** rozumíme celek, který dosahuje jednoty svých částí. Příkladem nám je starořecký ideál KALOKAGATHIA, v němž se žádá nejen soulad těla a ducha, nýbrž i sjednocení pravdy, dobra a krásy. Sama „pravda“ tu ale vystupuje buď jako ORTHOSIS neboli správnost, založená na shodě s pravidly, nebo jako ALETHEA neboli nezahalenost či odkrytost. Teprve SOFIA vyjadřuje pravdu v širokém smyslu jako moudrost. Tomu se přibližuje hebrejské slovo EMET, znamenající pravdu jako spolehlivé, jisté, trvalé. Nositeli a uskutečňovateli pravdy SOFIA měli být podle Platóna vládci; statečnosti (hněvu) ANDREIA (THYMOS) strážci, a uměřenosti SOFROSYNÉ řemeslníci a rolníci.

Podobně mají systémovou skladbu i další starořecké ideje, třeba „láska“. Ta zahrnuje jednak smyslovou touhu po krásných tělech EROS, jednak starost a péči o milovaného AGAPE. V posledním výměru se pohanská láska velmi přibližuje lásce křesťanské – CARITAS, která vyjadřuje „svobodnou radikální seberealizaci celého člověka, směřujícího k Bohu“ /4/. Uskutečňuje se jako láska k bližnímu, kterého respektuje v jeho absolutní jedinečnosti a bez podřizování vlastnímu „ideálu“.

O lásce jako nejvyšším daru napsal apoštol Pavel: „*Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, ale lásku bych neměl, jsem jenom dunící kov a zvučící zvon... A kdybych rozdál všechno, co mám, ano kdybych vydal sám sebe k upálení, ale lásku bych neměl, nic mi to neprospěje. Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá a není domýšlivá. Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy...Láska nikdy nezanikne. Proroctví – to pomine; jazyky – ty ustanou; poznání – to bude překonáno ... A tak zůstává víra, naděje, láska – ale největší z té trojice je láska.*“ (1K 13, 1-13).

Uvedenou trojici FIDES, SPES, CARITAS označil později Tomáš Akvinský za teologické hodnoty a k nim připojil ještě základní hodnoty PRUDENTIA (opatrnost), IUSTITIA (spravedlnost), FORTITUDO (odvaha) a TEMPERANTIA (mírnost). Sv. Tomáš naznačil též cestu, po které se hodnoty prosazují – od obecného morálního základu SYNDERESIS, přes světový názor SAPIENTIA, vědění SCIENTIA až po čin ACTUS. Tak se ubírá praktický rozum RATIO PRACTICA, v němž vědomí SCIENTIA je provázeno s-vědomím CONSCIENTIA – ať již svědomím předběžným CONSCIENTIA ANTECEDENS, či svědomím následným CONSCIENTIA CONSEQUENS.

Aristotelovsko-tomistické nazírání na hodnoty bylo v podstatě překonáno osvícenským pojetím světa, které ze systémového pohledu můžeme obrazně shrnout skupinami hodnot LOGIKA, ETIKA a ESTETIKA. Tak zmíněný I. Kant postupuje od Kritiky čistého rozumu ke Kritice praktického rozumu a konečně ke Kritice soudnosti, čímž respektuje i prastaré, antické rozlišení PRAVDY, DOBRA a KRÁSY. Všechny tři skupiny hodnot patří k vyváženému systému kritické filosofie, který sám Kant staví jak proti „nepopulárním pedantům“, tak proti „nekritickým ignorantům“ (v předmluvě k *Metafyzice mravů*).

Můžeme se – spolu s Kantem, Husserlem, Popperem /5/, Masarykem a Kohákem – pokládat za dědice či dokonce pokračovatele osvícenství. V tomto duchu je pro nás klíčovým pojem **trvale udržitelného rozvoje** (sustainable development), když spíše kvalitativní „rozvoj“ odlišujeme od spíše kvantitativního „růstu“ (growth). Pro účely našeho výkladu spojíme pojem trvale udržitelný rozvoj (TUR) s trojicí hodnot SKROMNOST, POKORA, KÁZEŇ.

Zevrubná diskuse aktuálních požadavků skromnosti, pokory a kázně překračuje meze vstupního příspěvku. Dovolíme si proto odkázat na názory známé a respektované, které jsme již probírali na našich setkáních /6/. Argumentaci k *dobrovolné skromnosti a pokoře* nalezneme mj. v knihách Josefa Šmajse nebo Erazima Koháka; otázky *kázně* zpracoval mj. psychiatr a spisovatel M. Scott Peck /7/. Podle něho s naprostou kázní můžeme zvládnout všechny problémy. Techniky kázně jsou čtyři: 1/ odklad uspokojení (zábava až po práci), 2/ přijetí odpovědnosti (příliš málo odpovědnosti vede k poruše osobnosti, příliš mnoho odpovědnosti vede k neuróze), 3/ oddanost pravdě (trvalé a přísné sebezpytování), 4/ vyrovnávání extrémů (vzdání se svého Já).

Cestu, po které se zatím málo chodí, charakterizují mezníky **kázeň-láska-duchovní růst-víra-milost**. *Lásku* definuje Peck jako vůli popřít své Já ve prospěch duchovního růstu vlastního i cizího. *Duchovní růst* je totéž jako růst rozumových schopností. Vyžaduje

vytvořit si vlastní náboženství, protikladné slepé víře, předsudkům a apriorním tvrzením. *Víra* dovoluje vidět zázraky všude, např. v lékařské praxi existují případy, pro které není logické vysvětlení. *Milost* je mocná síla, vznikající mimo lidské vědomí a povzbuzující náš rozvoj. „Rosteme směrem k božství. Cílem evoluce je Bůh... Naše nevědomí je Bůh, který je v nás.“

Proti cestě dobra působí *zlo* obvykle jako obyčejná lenost. Peck definuje zlo jako „používání politické moci s cílem vyhnout se podpoře duchovního růstu.“ *Politická moc* označuje schopnost donutit druhého, aby prováděl naši vůli. Naproti tomu *duchovní moc* znamená, že člověk prostě působí tím, jakým (uvědoměle) je. Svou moc máme spíše rozdávat než soustřeďovat. Duchovní moci může většina lidí dosáhnout uvědoměním, učením a růstem. Jaký jste člověk, je mnohem důležitější, než co děláte.

**Kulturu lze chápat jako systém vyslovených i nevyslovených hodnot a norem v organizaci.** Každá organizace a instituce má svou kulturu. Jestliže kultura plyne z ducha organizace, pak *civilizovanost* je vnějším projevem kultury. Civilizovaností nelze ovšem rozumět pouhou zdvořilost, nýbrž teprve „vědomě motivované organizační chování, které je etické v podřízení vyšší moci“. Proti civilizovanosti se dnes často staví *dysfunkční* (paranoidní, bludná) *kultura*, založená na tom, že ti, kteří mají vyšší moc, ji nejen dále nerozdávají, ale odebírají. Podle Pecka se všechny organizace postupně stávají dysfunkčními.

*Duchovnost*, o kterou jde při duchovním růstu, chápe Peck širěji než pevně dané náboženství, totiž jako „širší pokus být v souladu s neviditelným řádem věcí“. Ve vnímání skutečnosti to vyžaduje *celistvé myšlení* (neboli myšlení v paradoxech). Ke slučování zdánlivě neslučitelného (vědy i náboženství, rozumu i zjevení) patří takové jevy jako *serendipita* neboli „dar nalézat cenné nebo příjemné věci, jež nebyly hledány“, či *kenosis* neboli „ochota ztratit své Já, abychom našli duši“.

Praktickým vyústěním díla M. Scotta Pecka (1936-2005) bylo budování komunit (tomuto účelu sloužila i jeho nadace). **Komunita, která obsahuje všechny víry a kultury, aniž by je vyhlazovala, je lékem našich největších soudobých problémů.** Je to skupina rozdílných lidí, kteří se naučili spolu upřímně komunikovat. Hlavním důvodem lidské komunikace je smíření. Boj za mír se týká každého pracoviště, každé rodiny, každé obce. Ruší se dělení na vedoucí a podřízené, každý se stává ve svém oboru vedoucím. Opravdová komunita se přenáší nad předstírání a chaos a dosahuje konstant radosti. /Poznamenejme, že starořecká POLIS se podobala městským komunitám spíše než neosobnímu státu; později Ježíš k zániku odsouzené římské impérie proměnil v království Boží na zemi: v něm *communio* bylo nejprve přijetím Boha u společného stolu./

Také ve školství a politice musíme budovat komunity. Je nutné, aby se „z *dezintegrovaného, specializovaného a zbyrokratizovaného stylu odlidštěné konkurence stal kooperativní – či dokonce starostlivý a láskyplný – způsob práce s použitím pravidel komunity. Změna je nutná ve vládách jednotlivých států, v každém regionu a městě*“, vzkazuje M. Scott Peck.

KULTURA se po tisíciletí formuje jako system hodnot, norem a ideálů. Tuto prakticky nekonečnou problematiku jsme zjednodušeně zachytili v základních hodnotách pohanských, křesťanských a osvícenských, které se - podle našeho názoru - nejen nevylučují, ale mohou se významně podporovat a doplňovat. Také v dnešní době se v pohledu na celkovou kulturu lidské společnosti mohou vhodně propojovat hodnoty, normy a ideály techniků,

projektantů, konstruktérů, ekonomů, manažerů, politiků a učitelů. Jde totiž o přístupy *pluralitní* a pestré, spíše než o přístupy uniformní a nudné.

Z dalších referátů na konferenci SI 2007 zaujal příspěvek Stefana Turaye **Kultura a handicap**. Ján Jesenský v publikaci „*Základy komprehensivní speciální pedagogiky*“, Praha: Karolinum, 2000, uvádí, že „...za handicapovaného člověka lze považovat každého jedince, který se ocitá v nevýhodné pozici vůči hlavnímu proudu. Nejčastěji se řadí k minoritním skupinám“. Za hlavní **kategorie handicapovaných** uvádí:

- dlouhodobě a trvale nemocné
- tělesně postižené
- zrakově postižené
- sluchově postižené
- řečově postižené
- mentálně postižené
- sociálně narušené a sociálně neúspěšné
- se specifickými poruchami učení a chování
- psychicky postižené
- kombinovaně postižené

Z kulturně-spoločenského hlediska je člověk, který bývá odlišný od jiných lidí, obtížněji akceptován, a často právě proto získává nižší sociální status. Tato odlišnost vyvolává v lidech nejistotu, nepříjemné pocity, jelikož neznáme zvyky těchto jednotlivců či skupin, nerozumíme jim, nejsme si jisti, jak bychom se k nim měli chovat. To ovšem vyvolává opačnou reakci, odmítání, co je nejjednodušším obranným mechanismem, který představuje únik z nepříjemné situace, ale není řešením daného problému. Postižený člověk nemůže přijímat všechny informace, které se v jeho okolí nabízejí standardním způsobem, protože jeho představa o světě je jiná a méně přesná.

**Handicap** takto představuje odchylku od normy, která přináší znevýhodnění a poukazuje na souhrn označení nepříznivé situace člověka dané poruchou, omezující nebo znemožňující plnění úloh považovaných pro danou osobu v závislosti na věku a pohlaví, sociálních a kulturních činitelích za normální. Postižení ovšem nemusí znamenat snížení kvality jedince nebo jeho neschopnost pracovat, tvořit nebo vykonávat nějakou prospěšnou činnost, jde jen o to, jakým způsobem jsou využity sociální mechanismy podporující vyrovnávání příležitostí a kompenzující překážky, které jedinci způsobuje život se závažným postižením.

Postižení lidé mají prostě tytéž potřeby jako ostatní lidé, ale z hlediska disaptibility, kdy jedinec pro své funkční nebo orgánové postižení nemůže některé z významných lidských potřeb realizovat obvyklým způsobem, nebo v rozsahu, jaký je u člověka považován za normální. Znamená to, že jakkoli postižený člověk potřebuje v individuální míře určitou pomoc či kompenzaci při uspokojování samozřejmých lidských potřeb. Jde o soubor opatření, které vedou ke zpřístupnění možnosti realizovat či naplňovat běžně a zcela přirozené potřeby jedince. Jde o zpřístupňování např. vzdělání, pracovního uplatnění, kulturního vyžití a podobně, nebo vyrovnávání příležitostí, jako seberealizace, společenské uplatnění atd.

Není zanedbatelný ani emociální postoj ke zdravotně postiženým, který mívá často ambivalentní charakter – obsahuje pozitivní i negativní citové hodnocení. Zdravotně postižení lidé jsou předmětem soucitu či sympatie, protože je potkalo neštěstí, vesměs zcela

bez vlastního zavinění. Zároveň okolí někdy vyjadřuje těmto osobám podporu nebo se k nim chová neutrálně, většinou však vůči nim vyjadřuje odmítání a sociální distanci, poněvadž symbolizují něco negativního, zvláštního. Neinformovanost zde hraje velkou roli, protože postižení vyvolávají více strachu než běžné choroby, nebo snad v důsledku úzkosti a nejistoty, kterou „normální“ lidé při kontaktech s handicapovanými pociťují, nerozhodné, váhavé postoje.

Marcel Pikhart připomněl **Historická východiska a možné cíle kulturních studií v anglo-americké tradici**. Na konci 80. let XX. století se v rámci anglistiky a amerikanistiky začínají objevovat první kurzy britských a amerických studií (British and American Studies) jako pokus zprostředkovat studentům vhled do těchto kultur. Jejich cílem bylo hlavně zvýšení mezikulturní komunikace, ale také prostý přenos informací týkajících se daných oblastí. Zásadně se kulturní studia rozvíjela – a dále rozvíjí – v rámci literárních disciplín, jako jsou literární věda a literární kritika, a platí, že jejich zkoumání je zaměřeno na zhodnocení rozličných diskurzů, nikoli pouze na studium jazyka, společenských institucí a kultury obecně.

Zrod kulturních studií můžeme vysledovat již na konci 50. a počátku 60. let 20. století, kdy se v Británii objevuje názor, že kultura není pouze majetkem privilegované vrstvy, která dokonce určuje, co je kulturní a co nikoli; naopak kultura má více tváří a vrstev, neboť vychází z rozdílných etnik, tříd a generačních skupin. Mezi průkopníky těchto názorů vynikají zejména Richard Hoggart (*The Uses of Literacy*), Raymond Williams (*Culture and Society 1750-1950*) a E. P. Thomson (*The Making of the English Working Class*). Tito autoři vnímali kulturu v její polyfonii a jako proces, „a shifting mass of signs rather than something that could easily be categorized and examined“.

Z této víceznačnosti až mnohoznačnosti vyplývá také nemožnost přesné specifikace zaměření předmětu kulturních studií. Stuart Hall a Richard Hoggart založili v roce 1964 Centre for Contemporary Cultural Studies při Birminghamské univerzitě, centrum, které se na dlouhou dobu stalo vzorem pro podobná střediska multikulturních studií v anglosaském světě – hlavními zásadami byla kritika elitistického pojetí kultury, univerzitního studia a pohledu na celou kulturu z hlediska širokého záběru různých disciplín, perspektiv a kontextů.

Pod vlivem strukturalismu a poststrukturalismu kulturní studia a kritika zásadně zpochybnily hodnotové hierarchie ovládající myšlení západní civilizace. Díky Jacquesi Lacanovi jsme si uvědomili, že naše chápání reality je vytvářeno sociálními diskurzy; Jacques Derrida odmítl rozdíl mezi světem a textem, což znamená, že každý svět a lidský produkt může být vnímán jako text a každý text zároveň vytváří a modifikuje svět, který vnímáme – naše jednání je tak fundamentálně závislé na jazyku a diskurzu. Derridova dekonstrukce binárních opozic (vysoká versus nízká kultura, literární text versus neliterární text), jimiž vnímáme tento svět, je základem nejenom kulturních studií a kritiky, ale také celé postmoderní kultury.

Kulturní studia jasně ukázala, že studium své vlastní i jiné kultury není pouhé předávání koherentních informací, ale hlavně kontakt a dialog s jinou – většinou radikálně odlišnou – kulturou, což zahrnuje a vyžaduje komplexní hermeneutický proces každého jednotlivce. Jürgen Krammer v textu *Cultural Studies in English Studies: A German Perspective* jednoznačně tvrdí, že každé pochopení kultury znamená „a hermeneutic process in which we expose our own cultural identity to the contrasting influences of the foreign language and culture“.

V 90. letech dochází k zásadnímu obratu ke kulturním studiím v rámci akademického studia např. anglistiky a amerikanistiky, sociologie, teorie filmu apod., zvláště z důvodu narůstajícího regionalismu, někdy dokonce i v extrémní podobě nacionalismu. Dvacáté první století bude pravděpodobně – můžeme-li si zde dovolit takovouto vizi – směřovat více a více k multikulturní a multietnické společnosti, ve které mezikulturní porozumění a dialog budou nutností k jejímu přežití: třída, rasa, gender a sexualita jsou proto témata, jež kulturní studia stále více reflektují.

Na začátku 21. století odpovídají kulturní studia pluralistickému přístupu a zásadně se zabývají otázkami rasovými, genderovými a generačními. Navíc se záběr kulturních studií v poslední době rozšířil také do dalších částí světa včetně bývalých kolonií, což nutně znamená pro Británii určitou formu katarze. Postkoloniální teorie (Postcolonial Theory) v anglistice a amerikanistice jasně ukazuje, jakým způsobem určité kultury interpretují jiné kultury pro získání politického a mocenského vlivu (Murfin, 2003, 86; Bertens, 2001, 193-216). Kulturní studia tak mají šanci stát se katalyzátorem pro zmírnění nebo eliminaci nacionalismu, rasismu a xenofobie v současném světě tím, že budou stále a neúnavně – jak tomu bylo po celou dobu jejich existence – zdůrazňovat kulturní pluralitu a lidskou individualitu nepřevoditelnou na generalizované totalizující konstrukty.

**O Technicko-organizační kultuře jako součásti technického rozvoje společnosti** hovořil Branislav Lacko. Organizační kulturou se rozumí soubor základních předpokladů, hodnot, postojů a standardů chování, které jsou sdíleny v organizaci a odrážejí se v myšlení, cítění a chování členů organizace (R. Lukášová, I. Nový). Její součástí je technicko-organizační kultura, která má velký význam pro konkurenční schopnost organizace. Technicko-organizační kulturou společnosti nebo jednotlivce se označuje schopnost řešit technické a organizační problémy a řídit technické a organizační procesy v sociálně technických systémech (výrobních podnicích, městských aglomeracích apod.).

Za klíčové problémy současné technicko-organizační kultury označil autor:

- procesní řízení kvality,
- projektové řízení,
- soustavné zdokonalování,
- řízení rizika.

Příkladem je použití modelu CMM (Capability Maturity Model – Model zralosti schopností) z Carnegie Mellon University v Pittsburgu, který hodnotí úroveň procesů v podniku jako 1/začátečnickou, 2/opakovatelnou, 3/ definovanou, 4/řiditelnou a 5/optimalizovanou. Soustavné zdokonalování pak lze orientovat na dosažení stupňů 4 a 5 konkrétně pomocí řízení znalostí (Knowledge Management) a principů učící se organizace (Learning Organization). V praxi je nutno vědomě předcházet důsledkům, které K. Warwick popsal v knize *Úsvit robotů – Soumrak lidstva* (Praha: Vesmír, 1999), příp. už K. Čapek v dramatu RUR.

Na alternativní chápání kultury upozornila Jana Wiesnerová v příspěvku **Baudrillard a protiosvěcenská kultura**. Nosným myšlenkovým rozporem naší doby je střet mezi osvícenským světovým názorem a romantickým světovým názorem.

*Osvícenství* prosadilo hodnoty rozumu, pravdy a kritičnosti, jak je obhajovali Immanuel Kant, Edmund Husserl, T.G. Masaryk či Karl Popper. V současné době se k osvícenské filosofii hlásí též Jürgen Habermas, který modernitu chápe jako neukončený projekt, ve kterém komunikační akce usilují o veřejný projev bez zkreslení a nespravedlnosti.

Naproti tomu *romantismus* jako protiosvícenský proud sahá od Johanna Wolfganga von Goethe, Johanna Gottlieba Fichteho, Karla Marxe, Friedricha Nietzscheho, Martina Heideggera až k současnému Jeanu Baudrillardovi: jimi navrhované zkratky dějin vedou stále rychleji k záhubě. Tak Nietzsche ve svých „Nečasových úvahách“ z roku 1874 kritizoval historické zkoumání, že zatěžuje jednotlivce více vědomostmi, než dokáží vstřebat. Vědecký názor je podle něho jenom pokračováním křesťanského názoru, založeného rovněž na víře v pravdu a na potlačování tužeb.

Nietzscheho slavné tvrzení ze spisu „O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním“ říká: „*Co potom je pravda? Proměnlivá spousta metafor, které po dlouhém používání připadají lidem jako fixované, kanonické a závazné. Pravdy jsou iluze, o nichž jsme zapomněli, že jsou iluzemi.*“ Odtud Nietzsche soudí, že pravda ve své dvojnásobnosti je ve službě rozkladu a smrti a proti pravdě je třeba postavit sebevědomou iluzi neboli **fikci**. Baudrillard jde dále než Nietzsche, když iluzi umísťuje do postmoderního světa, kde je utvářena technicky integrovanou skutečností masové komunikace a digitální racionality. Historie nabývá nového významu jako urychlování moderní techniky, které nemá cíl a zůstává dekadentní v zálibě možné vlastní smrti (srovnej podivné opojení z nebezpečné jízdy po dálnici).

Historie nekončí, jak se domnívá Francis Fukuyama, nýbrž podle Baudrillarda se stává rozbředlou (srovnej tekutou modernitu podle Zygmunta Baumanu). To ale Baudrillard nechápe jako cestu k nicotě, ale hovoří o zakřivení historie nazpět a to se záměrem zabránit smrtícím účinkům. Historie nekončí, nýbrž obrací se (srovnej zálibu v pubertální infantilitě u starců, jak si jí povšiml Benjamin Barber). Také demokracie vytváří nové formy anomálního násilí v podobě vynuceného vzájemného působení a vytváří novou svobodu, která vede k anomáliím uvnitř systému. Nevystačíme s „vnitřním hrdinstvím“, jak se domníval Charles Baudelaire v XIX. století, neboť již neexistuje žádný moment seberealizace vzhledem k banalitě světa i v jeho poetické rovině.

Jean Baudrillard v „Chladných vzpomínkách“ z let 1987 až 1990 soudí, že katastrofa už nastala. Podrobněji to vysvětluje v „Patafyzice roku 2000“, která vyšla v Paříži roku 1992. Termín ‚patafyzika‘ pochází od Alfreda Jarryho a znamená vědu imaginárních řešení, stavějící se proti konvenční vědě i samotnému rozumu. Baudrillard věnuje značnou pozornost pojmu **simulace**, který má podle něho značit nejen zakrývání skutečnosti, ale navíc vytváření skutečnosti z modelů nebo z kódů, poskytovaných prostředky masové komunikace, politickými procesy, genetikou či digitální technologií. Jde o řádově novou formu **simulaker** (napodobenin), které v historii využívaly jiné druhy podobnosti:

1. renesanční kopie zaručovala pravdivost originálu,
2. industriální série generovaly nové významy,
3. postindustriální hyperrealita nám připadá reálnější než reálná,
4. nejnovější simulakrum na počátku XXI. století má povahu fraktálu a je virového, exponenciálního nebo metastatického řádu.

Jinak řečeno, nejnovější simulace spočívá na nekonečném dělení reality až rakovinovým způsobem, vede náhodně a exponenciálně od jednotlivého k obecnému a od stability k nestabilitě. Fluktuace mohou vést k účinkům, které jsou opakem záměrů systému a které Baudrillard nazývá termínem převzatým z teorie chaosu „podivné atraktory“. Jde o nové organizační principy překračující tradiční racionální požadavky verifikovatelnosti,

pravdivosti a uskutečnitelnosti. Při posuzování systémů a modelů se tudíž nemůžeme dovolávat osvícenského rozumu a soudnosti.

Podle Baudrillarda nastává zrychlení událostí, procesů a doprovodných kulturních, ekonomických, politických i sexuálních výměn. Historie už přestala být reálná, veškeré lidstvo už opustilo realitu. Připomíná, že s Hirošimou a Nagasaki bylo světlo zbaveno trůnu a vše ovládl **paradox moci**. V něm je historie jako lineární proces neodvolatelně narušena technologiemi, zejména komunikací a kybernetikou. Modernita se zrychlila natolik, že již nejsme s to reflektovat své události, které se proto atomizují a jsou o nich rozesílány významy a poselství v podobě faktů všemi směry. Každá teorie či koncepce posílá události na periférii, kde budou digitálně zpracovány a předány k cirkulaci v sítích.

Současně se ale historie zpomalila, když uvázla v inertní sociální mase mlčících menšin a masové populace. Hustota měst, komodit, poselství a okruhů se zvýšila natolik, že historie nedokáže dosáhnout rychlosti potřebné k překonání této inercie. Situace se podobá chování světla v blízkosti hustého vesmírného tělesa, také historie je zachycena gravitační masou sociální indifferencí a nedokáže dohnat svůj historický konec.

Dalším Baudrillardovým pojmem je **stereofonní efekt**, podle něhož je technická dokonalost důležitější než původní předloha. To je nápadné při simulaci hudby, kdy zvláštní efekty ultravěrnosti („super-sound“, „double-bass“ aj.) překrývají samotnou hudbu. Také v jiných případech se podobně jako v mikrofyzice zmenšuje rozdíl mezi příčinou a následkem, mezi událostí a její reprodukcí natolik, že čistota reprodukce zpochybňuje původní událost, pokus, hudbu. Jestliže se nemůžeme vracet ke skutečným událostem či pre-stereofonní hudbě, jaký pak má význam rozlišovat pravou a falešnou historii, pokud ta je podána s technickou dokonalostí?

Odtud plynou další tři problémy:

1. *Zproblematizování času* potlačuje vědomí, že události se odehrávají jinde a v lineárním (pravidelném) čase, ale ve zprávách vzbuzuje dojem, že je vlastněme nyní, dokonce dříve než se staly. Tak proti západní, lineární a odložené historii se prosazuje bezprostřednost a umělá přímota mediálních událostí, aniž bychom věřili ve význam nebo smysl takových událostí.
2. *Zproblematizování paměti* záleží ve snaze uchopovat skutečnost primárně ve vztahu k tématům uloženým v paměti jako výsledku ukládání, zpracování a vybavování informací. Tak se historie reprodukuje skrze naše technologie.
3. *Zproblematizování historie*, která je vlastně iluzí o možném konci. Tento iluzorní konec může nabývat různých forem podle toho, jakých rétorických forem použijeme. Naše generace má stále méně důvěry v historii a namísto toho se stále více opevňuje technologiemi budoucnosti a bankami informací.

Před Baudrillardem snili Hegel, Marx či frankfurtská sociální škola o osvobození subjektu od neautentického a odcizeného vztahu k životu, práci a kultuře. Jak soudí Baudrillard, sen o osvobozeném lidském subjektu se vyplnil až úděsnou měrou. Člověk se stal vlastníkem vrchovatě **naplněné totožnosti**, jež ruší další sny o svobodě. V Chladných vzpomínkách říká: „*Tužby, tělo a sex budou pouhými utopiemi ... Nová politická ekologie je na vzestupu. Zaměřte svou pozornost na přežití druhu a dopřávejte si co nejméně zábavy!*“ Pro neo-individuum je charakteristický výkon, atletství a podnikatelský heroismus. Podle ‚logiky identity‘ se subjekt stal natolik sebou samým, že k ostatním má vztah jen na základě vnějšíkové odlišnosti, nikoli radikální jinakosti.

Každý simulovaný objekt skrývá poraženého nepřítele, který čeká, aby otrásl simulovanou realitou. Tímto způsobem musíme litovat racionalistické, vědecké a technické subjekty, například v medicíně, neboť jsou předem odzbrojeny chorobami, když mikrobi jsou interaktivní a schopné se přizpůsobit lékům. V sociální vědě si experti představují řešení sociálního zajištění, které je současně vyvraceno překotným vyloučením (exkluzí). A vzdělávací procesy jsou překonávány mentální retardací ...

Podle Baudrillarda budoucnost patří zmateným společnostem, které teprve dospívají a nezaprodaly se historickým kategoriím rozumu a humanismu. Vyzývá nás k **ironickému pohledu** na vědu, techniku a média: „*ironie objektu je samotnou formou radikální iluzornosti světa*“. Objekt si totiž hraje se subjektem, přírodní jevy s vědou, masy s médii atd., ačkoli si věda, technika a politika namlouvají, že svůj objekt ovládají. **Východiskem tedy je - brát skutečnost s legrací (pohrávat si s ní).**

„*Jestliže si vezmete tisícinu toho, co vidíte v televizi, k srdci, je po vás. Ale televize vás před tím chrání. Její imunizační, profylaktické použití nás chrání před nesnesitelnou odpovědností*“, říká Baudrillard v „Iluzi konce“. Podobně použití kompaktního disku, který se neopotřebovává, vzbuzuje iluzi, jako by jeho uživatel neexistoval. „*Za svými klony a virtuálními zobrazeními člověk užívá těchto věcí, aby zmizel*“. Beletrizace světa je úkol přidělený technice, v něm **dokonalý zločin** uskutečňování světa pomocí transformace veškerých aktů a událostí do informací a dat je formou zániku. To je přesnější názor než tvrzení, že postmodernisté staví fikci proti realitě.

Zmíněné Baudrillardovy úvahy se těší dalším rozborům u mnoha myslitelů. Patří k nim též londýnský Christopher Horrocks, autor „Úvodu do Baudrillarda“ či eseje „Baudrillard a milénium“ z roku 1999 /3/. Horrocks upozorňuje, že Baudrillard spatřuje nekonečnost historie v tom, že se stále vrací (je retroaktivní). To připomíná názor Nietzscheho, že mírou lidského života je věčné opakování: měli bychom žít svůj život tak, abychom vše dělali znovu a znovu. Baudrillard upřesňuje, že historie spočívá na obnově předchozích nebo potlačených hodnot. Pokáním za současnost je vyprání, očištění či zpozitivnění minulosti. Obnovené hodnoty se nejeví ve své původní formě, nýbrž cirkulují jako extrémní verze bez svého původního historického významu. Tyto **recyklace hodnot** nemají ani žádný smysl; pokud některé hodnoty nelze recyklovat, podobají se odpadům.

Procesy regrese, usmíření a recyklace (hospodaření se zbytky) historii převracejí. Veškeré války XX. století se dějí znovu směrem nazpět a všechny svobody jsou odvolávány. Konec nenastane, protože techno-kultura zajistí, že procesy se dále odvíjejí, avšak bez významu a smyslu. V této prázdnotě technická, digitální a globální kultura překryla humanistické, metafyzické a osvícenské hodnoty. Propukly katastrofické formy a **singularity** antagonistické univerzálním hodnotám převracejí i zamýšlené motivy těchto hodnot. Techno-kultura ve své virové, rakovinové a metastatické podobě vede k rozšíření takových jevů, jako jsou počítačové viry nebo finanční krachy, což se děje buď přehnanou nebo ironickou formou.

Hypotéza o technickém ovládnutí světa skýtá plně integrovanou, obscénní (příliš obnaženou), saturovanou (nasycenou) a simulovanou (předstíranou) **objektivní iluzi reality**. Technika vystupuje jako trik, který dovoluje iluzi, aby posléze zmizela. XXI. století se jeví jako kvantové: každý stav je současně možný a potenciálně pravdivý. Nové hypotézy mizí i simulují se podle našeho rozmaru. Marně se pokoušíme vybrat mezi dvěma alternativami: „*mezi perfektním zločinem simulační vraždy reality a objektivní ironií zmizení světa za technikou. Neexistuje nic, co by nám dovolilo si mezi nimi vybrat*“.

K romantickému pohledu na svět, který jsme demonstrovali na dnes často diskutovaném Baudrillardovi, se staví kriticky **zastánci osvícenského pohledu**. U nás je to mj. Erazim Kohák, který napsal v Listech č.3/2006, str. 13-16:

*„Za výchozí hodnotu považují život v jeho plnosti a za jeho podmínku schopnost lidského soužití s celkem všeho života. Pokud euroamerická civilizace nechce při svém plošném šíření zničit předpoklady i svého života, potřebuje si vytvořit představy o osobním naplnění a plnohodnotném lidství, které nezatěžují celek všeho života měrou dlouhodobě neúnosnou.*

*Nestačí, aby něco bylo přirozené. Nestačí ani, aby to bylo šetrné vůči přírodě. Není možné dál žít podle budovatelských představ padesátých let s konzumním dodatkem a retušovat ekologicky zhoubný životní styl zvýšenou citlivostí vůči přírodě a šetrnější technologií. Je třeba, abychom celkově volili trvale udržitelný způsob života ... Náš lidský druh se dostal na pokraj zkázy bezmyšlenkovitou honbou za okamžitými individuálními výhodami. Jistě, osud lidstva nemůžeme přenechat pudovým pohnutkám z hlubin nevědomí. V otázkách tak stěžejních je naléhavě třeba, abychom se rozhodovali na základě rozumové reflexe a projekce.*

*Empiricky to rozřešit nemůžeme. Oba názory, můj osvícenský, stejně jako temně romantický, představují v reflexi filosofie vědy metateorie a ty jsou notoricky slučitelné s libovolným stavem fyzické reality. Temně romantický výklad odsuzuje člověka k bezmoci. Nezbyvá nám, než trpně pozorovat nevyhnutelný vývoj ke zkáze (a případně naslouchat Bytí). Osvícenský výklad vyzývá k činnému konání.*

*Jsem dědicem osvícenství, dědicem Kantovým, Masarykovým, Husserlovým. Jde mi o jasné pozorování a věrné vyjádření (Husserl) problematiky našeho bytí, na kterém můžeme pevně stát a klidně spát (Masaryk). Nedisponuji pevným bodem, avšak v toku dějin zaznamenávám nadčasově platné možnosti a potřeby. Dialog přetrvávajících možností – říkali jsme jim ideje – s proměnlivým obsahem faktů nekončí a nedá se zmrazit. Pravda není bod, kterého jednou a jednou pro vždy dosáhneme. Je to stále se obnovující úsilí o porozumění jedné skutečnosti ve stále nových podmínkách.“*

V systémovém myšlení propojujeme dominantní osvícenský názor s jeho romantickou kritikou do jednoho celku. To nám brání přeměnit uspořádaný pohled na svět a kulturu v nové totalitní dogma.

## **LITERATURA:**

VÍTEK M. (ed.) *Systémové pojetí kultury*. Sborník SI 2007, Hradec Králové: Gaudeamus, 2007