

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra estetiky

Estetika – Obecná teorie umění a kultury

Jakub Stejskal

Druhá příroda

Príspevek k sociálnej filozofii umění

Second Nature

A Contribution to the Social Philosophy of Art

Teze dizertační práce

Vedoucí práce – Prof. PhDr. Vlastimil Zuska, CSc.

2013

Obsah

Resumé.....	3
1. Rozvržení dizertační práce.....	4
2. Předmětem sociální filozofie nemá být pouze společenská kritika, ale také filozofická analýza povahy sociální.....	5
3. Sociální má povahu druhé přírody.....	6
4. Moderní sociální filozofie umění začíná Rousseauovou kritikou institucionalizované estetické kultury.....	8
5. Filozofický estetismus je projektem estetické domestikace subjektivity ve světě.....	8
6. Estetický modernismus připisuje umění sociálně-epistemický potenciál pouze ve smyslu nediferencované negace nesmířeného statu quo.....	10
7. Vhled do sociální prostředkovaný uměním nemusí být vázaný na horizont smíření.....	10
8. Estetika odkouzlení umožňuje adekvátně docenit odkaz konceptualismu.....	11
9. Umění jako zdroj sociálního poznání: shrnutí.....	12
BIBLIOGRAFIE.....	14

Resumé

V jakém smyslu je možné mluvit o umění jako o zdroji sociálního poznání? V této práci kritizuji pozici, podle které umění získává svou sociálně-kognitivní relevanci skrze svůj bytostný vztah k normativní vizi společnosti jako smířené druhé přírody: umění buď přináší vhled do povahy sociální reality jakožto takové druhé přírody, nebo nám naopak dává pocítit její nesmířenost a je příslibem jejího smíření. Věnuji se dvěma interpretačním liniím vycházejícím z odkazu německé klasické filozofie, které tuto pozici zastávají: frankfurtské kritické teorii a analytickému kantovskému revizionismu. Jejich představitelé vnímají, ať už implicitně či explicitně, umění jako nástroj zakouzlení a afirmace, který může nanejvýš svůj afirmativní charakter potlačovat ve jménu budoucího smíření. Proti tomuto pojetí stavím chápání uměleckého modernismu jako projevu estetiky odkouzlení, která vnímá umění jako nástroj vytvoření specifické kognitivní distance vůči sociální druhé přírodě bez potřeby vize smíření.

Klíčová slova:

sociální filozofie – sociální poznání – druhá příroda – smíření – odkouzlení – umělecký modernismus – konceptualismus

1. Rozvržení dizertační práce

Předkládaná dizertační práce zkoumá otázku, jaký vzhled do povahy sociálna si může legitimně nárokovat umění, které vzniká v podmínkách modernity a které se identifikuje jako její zásadní projev (jeho tvůrci či interprety). V tomto smyslu je příspěvkem k sociální filozofii umění. V **první části** prezentuji své sociálně-filozofické východisko, ptám se po specifčnosti sociálna jako oblasti zkoumání sociální filozofie, probírám možnosti vymezení sociálna jako autonomní sféry faktů – jako sociální „druhé přírody“ – a představuji klíčové pojmy svého výkladu: sociální autonomie, sociální heteronomie, normativní poznání, sociální poznání. Dále představuji filozofickou genealogii uvažování o sociálnu jako druhé přírodě od Aristotela po Hegela.

Ve **druhé části** se dostává ke slovu filozofie umění. Věnuji se lokalizaci umění v tradici novověkého uvažování o povaze sociálna. Klíčovou postavou se ukazuje Jean-Jacques Rousseau se svou kritikou instituce divadla v *Dopisu d'Alembertovi*. Interpretace role umění jako zdroje nové mytologie z poslední dekády osmnáctého století pak prezentuji jako pokusy vymanit umění z dosahu Rousseauovy kritiky. Tyto pokusy však byly podrobeny kritice G. W. F. Hegela, kterou také na závěr představuji.

Ve **třetí části** se věnuji současným či nedávným úvahám o funkci umění, které navazují na tradice prezentované v druhé části. Charakterizují dvě vlivné verze takových úvah, *filozofický estetismus* a *estetický modernismus*, které obě zasazují umění do horizontu smíření. Ten první působí v podobě kantovského revizionismu v současné analytické estetice, ten druhý žije v odkazu myšlení Theodora Adorna.

Ve **čtvrté části** nabízím svou interpretaci vztahu sociálna a estetická. Vracím se k Adornovi a na četbě jeho raného textu o ideji přírodní historie vedu implicitní polemiku s pozdějším Adornem ve snaze vymezit pojetí modernismu, které by nebylo závislé na dimenzi smíření. K tomu si pomáhám s myšlením R. G. Collingwooda, který jako jeden z mála důsledně interpretoval funkci umění jako odkouzlení. Nakonec vztahuji dosavadní probírané otázky na relativně současné téma: otázku selhání konceptualismu ve vizuálním umění.

2. Předmětem sociální filozofie nemá být pouze společenská kritika, ale také filozofická analýza povahy sociální.

Tak jako politická filozofie vypracovává, hodnotí a kritizuje různé (ať už hypotetické, nebo historické) modely fungování mocenských aparátů, tak sociální filozofie vypracovává, hodnotí a kritizuje různé modely fungování sociálních vztahů.¹ Tato analogie však není úplná. Moderní sociálně-filozofické tázání se historicky utváří jako *kritika* stávajícího statu quo, je vedeno z pozic emancipující se měšťanské třídy, tedy ve jménu občanské společnosti.² Sociální filozofie je historicky také projevem sebevědomí občanské společnosti v obou významech toho slova: jako sebejistoty a jako sebe-reflexe. Není tedy pouze filozofií sociální, tak jako je politická filozofie filozofií politična, ale je také podstatnou měrou společenskou filozofií ve smyslu filozofie angažované za zájmy společnosti. Sociální filozofii lze tedy charakterizovat jako diagnostickou a kritickou.³ Jejím cílem je přivést sociální aktéry k poznání sociální podmíněnosti jejich situace⁴ a přispět k legitimizaci nároků na uznání, které vznášejí marginalizované sociální vrstvy.⁵

Kritická sociální filozofie podrobuje kritice společenské jevy, ale zdráhá se vymezit formální charakter předmětu své kritiky, snad v obavě, že by takovým vymezením nedialekticky postulovala ahistorickou definici společnosti a zradila svůj status filozofické kritiky společnosti *zevnitř*, tedy v rámci hodnotového horizontu dané společnosti. Existuje tu ale důležitý důvod, který by měl přinutit sociální filozofii riskovat i za cenu ahistoričnosti formulaci základních rysů sociální. Je jím ten, který legitimizuje i samotný projekt společenské kritiky. Totiž potřeba zdůvodnění vůbec možnosti kritické

1 Gerald F. GAUS, *Social Philosophy*, Armonk, NY: Sharpe 1999, s. xiii; Robert L. SIMON, „Social and Political Philosophy. Sorting Out the Issues“, in: *Idem* (ed.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Malden, MA: Blackwell 2002, s. 2.

2 Rainer FORST, „Civil Society“, in: Robert E. GOODIN – Philip PETTIT – Thomas POGGE (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, sv. 1, 2. vyd., Malden, MA: Blackwell 2007, s. 452–455.

3 Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paříž: La Découverte 2009, s. 71–81; Axel HONNETH, „Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filozofie“ (1994), in: *Sociální filozofie a postmoderní etika*, Praha: Filosofía 1996, s. 27–89; Max HORKHEIMER, „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“ (1931), in: *Gesammelte Schriften*, sv. 3, *Schriften 1931–1936*, Frankfurt n. M.: Fischer 1988, s. 20–35; Marek HRUBEC, *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*, Praha: Filosofía 2011, s. 33–51.

4 FISCHBACH, *Manifeste*, s. 66–70.

5 *Ibid.*, s. 81–93.

distance v rámci společnosti. Samotná možnost odstupu nutného k nahlédnutí hodnotového rámce společnosti vyžaduje jistou míru autonomie sociálního činitele provádějícího kritiku a má filozofický smysl ptát se po způsobu zrodu a fungování takové sociální autonomie.

3. Sociálně má povahu druhé přírody.

Sociální realita není realitou přírodních faktů ani psychických stavů, nýbrž je *normativní* realitou. Tato durkheimovská teze vychází z předpokladu priority sociální heteronomie: lidské fungování ve světě je regulováno sítí sociálních norem od jazyka po právní systém. Tato sociální heteronomie ale také vůbec umožňuje autonomní jednání a poznání. V otázkách typu „Je to pravda?“ je obsažen normativní rozměr: co *máme* považovat za skutečné, jaká jsou kritéria, která *má* splňovat určitý obsah mínění, aby získal status poznání? (Podobně je to s otázkou „Je to správné?“ či „Jak zvolit?“)⁶ V tomto smyslu je každé poznání, tedy i poznání psychologických stavů a přírodních faktů, z principu umožněno sociální heteronomií, protože každý akt poznání již předpokládá a přijímá určité sociálně regulované normy správnosti. Každý takový akt jako projev racionality je možné chápat jako minimálně autonomní v tom smyslu, že jeho vykonavatel přistupuje na určité normy jako závazné nikoli z donucení (kauzálně), ale protože implicitně uznává jejich autoritu.⁷

To, co nazývám normativním poznáním, je umožněno sociálně (výchovou, praxí) získanou dovedností, citlivostí vůči důvodům, které jsou vetkané do světa okolo nás; je poznáním důvodů k jednání, uznání, preferování, přesvědčení. Normativní poznání nám dodává důvody pro jednání a rozhodování. Kromě poznání obecně, které je sociálně podmíněné, a normativního poznání (hodnotového soudu) pak musíme ještě rozlišit to, co nazývám *sociálním poznáním*: totiž nikoli přisouzení hodnoty nebo nalezení důvodu k jednání, ale reflexe normativní povahy sociální reality jako takové. Právě takové poznání je obsahem společenské kritiky, která neříká jen, že něco je důvodem k

6 Charles LARMORE, „Moral Knowledge“, in: *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 89–117.

7 Robert BRANDOM, „Autonomy, Community, and Freedom“, in: *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2009, s. 62.

jednání či porušením pravidla, ale diagnostikuje a kritizuje tyto důvody a normy jako chybné s ohledem na jejich nápravu. Takto uplatněná sociální autonomie je zdrojem společenské kritiky, a tudíž i zdrojem sociální filozofie.

Z této perspektivy se sociálno jeví jako druhá příroda,⁸ jako intersubjektivní sféra norem, pro kterou získáváme citlivost enkulturací, nabytím dispoziční druhé přirozenosti.⁹ Slovníkem bližším tradici kritické sociální filozofie je cílem poukazu na sdílenou druhou přirozenost *smíření* mezi myslí a světem, nikoli ve smyslu stoické rezignace nebo nihilistického dotvrzení absence metafyzické korelace mezi myslí a světem, ale poznání a uznání, že říše důvodů je plně integrovaná ve světě. V hegelovském smyslu smíření (*Versöhnung*)¹⁰ to znamená plně se jako činné vědomí integrovat do světa, který vytváří podmínky pro jeho sebe-realizaci. Kritická sociální filozofie ale poukazuje na společenské patologie, které mohou tuto izomorfii narušit.¹¹ Sociálno se může ukázat jako špatná druhá příroda: jako systém petrifikovaných sociálních norem, se kterými se nijak neztotožňujeme, ale které vykazují kvazipřírodní zákonitost, jež nás zbavuje svobody. Pak se ovšem izomorfie (smíření) stává normativním horizontem, kterého je teprve potřeba dosáhnout. Ukazují, že myšlenka sociálna jako druhé přírody v sobě obsahuje z hlediska sociální filozofie jistou ambivalenci: na jednu stranu konotuje druhý, skutečný domov, který si člověk jako racionální tvor vytváří (druhá příroda₁), na druhou stranu konotuje rigidní strukturu společnosti řízenou kvazi-přírodními zákony, které popírají právě to, co z člověka činí svobodného tvora: jeho sociální autonomii (druhá příroda₂).

Za klíčovou považují Hegelovu představu, že druhá příroda vždy zůstává přírodou, tedy něčím, co je lidskému sebe-vědomí cizí.¹² Toto odcizení je zároveň nutné pro uplatnění sebe-vědomí: člověk je bytost zvyku, která si skrze cvik a opakování vytváří druhou přirozenost, jež se ale pak stává vnějším pozadím činného vědomí. Udržuje si však vždy svou povahu přirozenosti, tedy něčeho, co se brání

8 K pojmu druhá příroda viz Norbert RATH, *Zweite Natur: Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Münster: Waxmann 1996.

9 John MCDOWELL, *Mind and World*, 2. vyd., Cambridge, MA: Harvard University Press 1996.

10 Michael O. HARDIMON, „The Concept of Reconciliation“, in: *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 84–123.

11 Axel HONNETH, „Between Hermeneutics and Hegelianism“, in: SMITH, Nicholas H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londýn: Routledge 2002, s. 246–265.

12 Simon LUMSDEN, „Habit, *Sittlichkeit* and Second Nature“, *Critical Horizons*, roč. 13, 2012, č. 2, s. 221–228.

bezezbytkovému diskurzivnímu zpracování.

4. Moderní sociální filozofie umění začíná Rousseauovou kritikou institucionalizované estetické kultury.

V kontextu rozlišení normativního a sociálního poznání estetický soud přináší normativní poznání: je poznáním důvodu k ohodnocení, projevem citlivosti vůči důvodům vetkaným do sociální druhé přírody. Klíčovou otázkou je, zda může být estetická soudnost zdrojem poznání sociálního, tedy zda nám může poskytnout distancovaný pohled na kontury sociálna. Počátky uvažování o estetické kultuře jako zdroji sociálního poznání spojují v moderním západním myšlení s Rousseauovým zpochybněním sociální prospěšnosti institucionalizované estetické kultury. Podle Rousseaua estetická kultura má sociální relevanci pouze ve společnosti, kde ještě vládne obecná vůle, které je ona kultura spontánním výrazem a manifestací.¹³ Tak Rousseau staví před umění nedosažitelný vzor veřejné slavnosti, pro niž v moderní společnosti neexistují podmínky: Veřejná slavnost je manifestací obecné vůle, je jejím zhmotněním; v moderní společnosti vlády veřejného mínění a přetvářky nemůže nic jako veřejná slavnost vzniknout, neexistuje způsob, jakým by se mohla neexistující obecná vůle manifestovat.

5. Filozofický estetismus je projektem estetické domestikace subjektivity ve světě.

Immanuel Kant svým pojetím autonomie vkusové soudnosti a pojetím estetických idejí vytváří konceptuální rámec pro uvažování o umění nejen jako prostředku sociálního poznání, ale také jako klíčového nástroje smíření, totiž vytváření sociální druhé přírody₁. Takový krok však vyžaduje revizi Kantova projektu, protože Kant odmítal, že by estetický soud mohl být zdrojem poznání, natož že by mohl být smyslovým zhmotněním idejí. Tato revize začala velice záhy po vydání *Kritiky soudnosti* v devadesátých letech osmnáctého století v textech autorů výmarské klasiky, jenské rané romantiky a transcendentálního idealismu. Tento revizionistický program – filozofický estetismus¹⁴ – má své

13 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Dopis d'Alembertovi* (1758), Praha: AMU – Kant 2008.

14 Sebastian GARDNER, „Philosophical Aestheticism“, in: Brian LEITER – Michael ROSEN (eds.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2007, s. 75–121.

pokračovatele i v současném analytickém kantianismu,¹⁵ tzv. kantovském revizionismu.¹⁶ Ať už má prožitek umění přinášet jistotu ohledně koherence světa okolo nás, nebo dokonce vrhat na něj nové světlo, umění plní funkci domestikace subjektivity ve světě, který má nabírat povahu smířené druhé přírody¹. Umění zde má být korektivem odkouzlující síly racionálního myšlení a jeho funkcí má být zpětné zakouzlení světa.

V rámci kantovského revizionismu rozlišuji dvě varianty estetického sociálního poznání:

1) Estetická soudnost přináší vhled do povahy sociální druhé přírody jako něčeho, co zajišťuje koherenci poznání a jednání členů společnosti. Povaha takového poznání spočívá v růstu sebejistoty či vkořeněnosti subjektu do sociální druhé přírody, čili v domestikaci subjektu.¹⁷

2) Estetická soudnost (v tomto případě omezená na prožitek umění, přednostně narativního a zobrazivého) přináší hlubší vhled do obsahu svého předmětu, tedy do sociálně ustanovovaných významů.¹⁸

Tento interpretační projekt je neustále ohrožován Rousseauovou námitkou, že v nesmířené společnosti nemůže umění takovou roli sehrát, ale především je vystaven kritice G. W. F. Hegela, odmítající estetické zakouzlení jako platný společenský projekt, na kterém by se umění mělo podílet. Hegelově kritice bychom měli rozumět tak, že v umění jako projevu absolutního ducha spatřuje nástroj distancovaného vhledu do povahy společenské reality, nikoli pouze způsob magického zakouzlení. Na druhou stranu však Hegel prezentuje umění pouze jako médium manifestace úspěchů ducha. Zbývá prozkoumat možnost, která je klíčová pro sociální filozofii umění: zda může být umění také zdrojem nikoli domestikujícího, ale kritického sociálního poznání.

15 K analytickému kantianismu viz *Philosophical Topics*, roč. 34, 2006, č. 1–2, „Analytic Kantianism“.

16 Karl AMERIKS, „New Views on Kant’s Judgment of Taste“, in: *Interpreting Kant’s Critiques*, Oxford: Oxford University Press 2003, s. 307–323.

17 A. W. MOORE, „Is the Feeling of Unity That Kant Identifies in His Third *Critique* a Type of Inexpressible Knowledge?“, *Philosophy*, roč. 82, 2007, č. 3, s. 475–485.

18 Anthony SAVILE, „Imagination and Aesthetic Value“, *British Journal of Aesthetics*, roč. 46, 2006, č. 3, s. 248–258.

6. Estetický modernismus připisuje umění sociálně-epistemický potenciál pouze ve smyslu nediferencované negace nesmířeného statu quo.

Variantou filozofického estetismu je estetický modernismus, který na Rousseauovu výzvu reaguje vypracováním agonické interpretace sociálního poslání umění v podmínkách nesmířeného a odkouzleného moderního světa. Umění je sice vsazeno do normativního horizontu stvrzování či vytváření druhé přírody¹, ale zároveň je mu upřena možnost úspěšně svou funkci plnit. Kdyby pouze stvrzovalo stávající sociální poměry, sloužilo by iluzi, kdyby se na druhou stranu vzdalo veškeré iluzivnosti, přestalo by být alespoň příslibem smíření. Hlavním teoretikem estetického modernismu je Theodor W. Adorno.¹⁹ Estetický modernismus v Adornově podání navazuje na odkaz Schellingova filozofického estetismu, který vnímá umění a estetično vůbec jako nutný doplněk filozofie. Umění vyžaduje filozofii, aby vysvětlila jeho kognitivní status; filozofie potřebuje umění, aby vyjádřilo to, co diskurzivita nedokáže. V tom je tedy Adorno estetistou. Zároveň ale připisuje domestikující funkci estetična ideologický, mytologický aspekt, proti kterému má bojovat modernistické umění. To ale nesmí podlehnout ani druhému ideologickému pólu, totiž diskurzivní redukci: je tedy odsouzené těkat mezi oběma póly a v této své agónii usvědčovat stávající řád z nesmířené povahy. Zatímco v případě filozofického estetismu se zdá umění sloužit pouze jako domestikující prostředek a nezdá se tedy být zdrojem kritického sociálního poznání, v případě estetického modernismu hrozí, že toto poznání bude mít vždy jen podobu slepého subverzivního odmítnutí jakéhokoli stávajícího sociálního uspořádání a jeho racionálního diskurzu.

7. Vhled do sociálního prostředkování uměním nemusí být vázaný na horizont smíření.

V případě obou variant filozofického estetismu (kantovského revizionismu i estetického modernismu) sociální poznání, které nám má umění přinášet, nemá příliš nuancovanou podobu. Buď půjde o kategorické přitakání druhé přírodě¹ (kantovský revizionismus), kterému lze ale vyčítat ztrátu kritické distance vůči sociální realitě, nebo naopak o kategorické odmítnutí druhé přírody² (estetický

¹⁹ Theodor W. ADORNO, *Estetická teorie* (1970), Praha: Panglos 1997.

modernismus), které ale ústí do estetického subverzivismu odmítajícího veškerou racionalitu jako ideologicky podjatou. Vzniká tu konceptuální prostor pro nuancovanější interpretaci, která uchovává vnímání druhé přírody jako nutného sociálního prostředí pro aktivizaci našich racionálních schopností, mezi něž patří i citlivost vůči důvodům, jak se projevuje ve vkusových soudech.

Z Adornova raného textu o ideji přírodní historie²⁰ a z Collingwoodova rozlišení magie a vlastního umění²¹ je možné vyextrahovat interpretaci prožitku umění, která by zachovala sociálně-epistemický potenciál umění, ale zároveň se vyhnula kategoričnosti vlastní filozofickému estetismu (vysledovatelné až k Rousseauovi). Pro Adorna je jádrem estetického alegorického prožitku nahlédnutí právě této přirozenosti jako šifry lidské aktivity (a naopak lidské intencionální aktivity jako budoucí zkonstatělé přírody): sociální druhá příroda se manifestuje ve své „blízké dálavě“, ve své známosti i neprostupnosti. Dle mé interpretace takové pojetí prožitku umění nemusí být vůbec vázané na normativní horizont smíření. V Collingwoodovi pak nacházím pojetí modernistického umění, které mu připisuje roli v civilizačním pohybu odkouzlení. Tradiční, magické umění skutečně je prostředkem zakouzlování subjektivity ve světě, ale modernistické umění se od něj odlišuje právě v tom, že nedomestikuje, nýbrž odkouzluje: nechává do vědomí vstupovat kontury toho, co tvoří sociální druhou přírodu jako nutnou složku lidské společnosti.

8. Estetika odkouzlení umožňuje adekvátně docenit odkaz konceptualismu.

Na rozdíl od kantovského revizionismu a estetického modernismu pojetí uměleckého modernismu rekonstruované v pojmech estetiky odkouzlení má tu praktickou výhodu, že umožňuje reinterpretaci konceptuálního umění, která otevírá perspektivu adekvátnějšího docenění jeho stále živého odkazu. Kantovský revizionismus i estetický modernismus přistupovaly kvůli svým filozofickým závazkům ke konceptualismu apriorně jako ke směru odsouzenému k neúspěchu, takže jeho pokračující přitažlivost

20 Theodor W. ADORNO, „Die Idee der Naturgeschichte“ (1932), in: *Gesammelte Schriften*, sv. 1, Frankfurt n. M.: Suhrkamp 1973, s. 345–365.

21 R. G. COLLINGWOOD, *The Principles of Art*, Oxford: Oxford University Press 1938, s. 57–61.

pro následující generace umělkyň a umělců pro ně zůstala záhadou či jen projevem módy.²² Konceptualismus nejlépe pochopíme jako součást tradice odkouzujícího modernismu, jehož cílem je dávat kontury procesu vznikání i zánikání smyslu ve vztahu k sociální druhé přírodě. Pouze pokud budeme na konceptualismus nahlížet optikou estetiky smíření, bude se konceptualismus jevit jako slepé rameno dějin umění.

9. Umění jako zdroj sociálního poznání: shrnutí.

Sociální poznání, které umění v podmínkách modernity může přinášet, tedy nemá svůj zdroj v postulování ideálního horizontu. Jeho povaha spočívá spíše v tom, že nás přivádí k prožitku habituálního kódu, který tvoří sociální realitu. To neznamená, že každá estetická zkušenost, každý estetický soud přináší takovéto sociální poznání. Dnes a denně používáme estetickou soudnost ve věcech vkusu, kdy uplatňujeme získanou nediskurzivní citlivost vůči důvodům. Jak si uvědomoval Collingwood, umění v moderních podmínkách odkouzleného světa by však nemělo pouze nabízet uplatnění vkusu v jeho afirmativnosti, ale zachytávat to potenciálně živoucí v zevšednělém a to potenciálně smysluplné v pomíjivém, jinými slovy, pracovat s fakty sociální druhé přírody, které vůbec umožňují normativní poznání. Umění v této své kapacitě ale není nediskurzivním výrazem idejí vládnoucích ve smířené společnosti po vzoru „nové mytologie“. Umění dokáže z arbitrárního vytvářet smysluplné nebo naopak z bezprostředně srozumitelného vytvářet hieroglyfy nediskurzivního významu. Z toho ovšem také vyplývá, že sociální poznání, které umění dokáže nabídnout, nezískává svůj obsah, svůj význam z odkazu k utopické dimenzi smíření. A naopak, estetická soudnost dokáže být prostředkem odkouzlení nikoli v tom, že by odhalovala sociální vazby jako iluze, ale protože k povaze těchto vazeb přivádí – nediskurzivně – pozornost. Díky své alegorické podobě v sobě sice má inherentně zakódovanou minimální, historicky nabytou politickou dimenzi – totiž rezistenci vůči mytologické symbolizaci a přináležitost k osvícenskému pohybu odkouzlení –, postrádá však

22 Peter GOLDIE – Elizabeth SCHELLEKENS, *Who's Afraid of Conceptual Art?*, Londýn: Routledge 2010; Benjamin H. BUCHLOH, „Conceptual Art 1962–1969. From the Aesthetic of Administration to the Critique of Institutions“, *October*, 1990, č. 55, s. 105–143.

robustnější utopickou dimenzi, kterou jí tak ráda připisuje současná teorie umění.

BIBLIOGRAFIE

- ADORNO, Theodor W., „Die Idee der Naturgeschichte“ (1932), in: *Gesammelte Schriften*, sv. 1, Frankfurt n. M.: Suhrkamp 1973, s. 345–365.
- , *Estetická teorie* (1970), Praha: Panglos 1997.
- AMERIKS, Karl, „New Views on Kant’s Judgment of Taste“, in: *Interpreting Kant’s Critiques*, Oxford: Oxford University Press 2003, s. 307–323.
- BRANDOM, Robert, „Autonomy, Community, and Freedom“, in: *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2009, s. 52–77.
- BUCHLOH, Benjamin H., „Conceptual Art 1962–1969. From the Aesthetic of Administration to the Critique of Institutions“, *October*, 1990, č. 55, s. 105–143.
- COLLINGWOOD, R. G., *The Principles of Art*, Oxford: Oxford University Press 1938.
- FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paříž: La Découverte 2009.
- FORST, Rainer, „Civil Society“, in: Robert E. GOODIN – Philip PETTIT – Thomas POGGE (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, sv. 1, 2. vyd., Malden, MA: Blackwell 2007, s. 452–461.
- GARDNER, Sebastian, „Philosophical Aestheticism“, in: Brian LEITER – Michael ROSEN (eds.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2007, s. 75–121.
- GAUS, Gerald F., *Social Philosophy*, Armonk, NY: Sharpe 1999.
- GOLDIE, Peter – Elizabeth SCHELLEKENS, *Who’s Afraid of Conceptual Art?*, Londýn: Routledge 2010.
- HARDIMON, Michael O., „The Concept of Reconciliation“, in: *Hegel’s Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 84–123.
- HONNETH, Axel, „Between Hermeneutics and Hegelianism“, in: SMITH, Nicholas H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londýn: Routledge 2002, s. 246–265.

- HONNETH, Axel, „Between Hermeneutics and Hegelianism“, in: SMITH, *Reading McDowell*, s. 246–265.
- , „Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie“ (1994), in: *Sociální filosofie a postmoderní etika*, Praha: Filosofia 1996, s. 27–89.
- HORKHEIMER, Max, „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“ (1931), in: *Gesammelte Schriften*, sv. 3, *Schriften 1931–1936*, Frankfurt n. M.: Fischer 1988, s. 20–35.
- HRUBEC, Marek, *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*, Praha: Filosofia 2011.
- LARMORE, Charles, „Moral Knowledge“, in: *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 89–117.
- LUMSDEN, Simon, „Habit, *Sittlichkeit* and Second Nature“, *Critical Horizons*, roč. 13, 2012, č. 2, s. 221–228.
- MCDOWELL, John, *Mind and World*, 2. vyd., Cambridge, MA: Harvard University Press 1996.
- MOORE, A. W., „Is the Feeling of Unity That Kant Identifies in His Third *Critique* a Type of Inexpressible Knowledge?“, *Philosophy*, roč. 82, 2007, č. 3, s. 475–485.
- RATH, Norbert, *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Münster: Waxmann 1996.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Dopis d’Alembertovi* (1758), Praha: AMU – Kant 2008.
- SAVILE, Anthony, „Imagination and Aesthetic Value“, *British Journal of Aesthetics*, roč. 46, 2006, č. 3, s. 248–258.
- SIMON, Robert L., „Social and Political Philosophy. Sorting Out the Issues“, in: *Idem* (ed.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Malden, MA: Blackwell 2002, s. 1–16.