

Filozofia a revolúcia bežného myslenia

Peter ŽIAK

Národné osvetové centrum

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.04>



Úvod

Vzťah medzi filozofiou a bežným myslením je ambivalentný: filozofi síce uvažujú o tých istých problémoch súčasného sveta, o ktorých uvažujú aj bežní ľudia, na druhej strane však problematizujú pravdy a viery bežného myslenia či zdravého rozumu (*common sense*) do takej miery, že sa ich myslenie môže stať pre laika nezrozumiteľné – nehovoriac o tom, ak používajú špecificky filozofickú terminológiu (čo býva u profesionálnych filozofov pravidlom). Kognitívnu priepasť medzi filozofiou a bežným myslením umocňuje aj sociálne pozadie filozofickej praxe v súčasnej spoločnosti, čím máme na mysli logiku fungovania sociálnych polí a spôsobov, akým sa v nich kumuluje kapitál. Filozofi zväčša praktizujú filozofiu ako akademickú disciplínu a ich hlavnou činnosťou je publikovať vysoko odborné texty (zväčša tematicky veľmi úzko zamerané) v prestížnych vedeckých časopisoch. S výnimkou sporadických iniciatív priblížiť filozofiu bežným ľuďom vo forme popularizujúcich publikácií alebo verejných

vystúpení, si dnes väčšina filozofov zrejme nekladie za cieľ priamo pôsobiť na sféru každodenného života.

Akademickí filozofi často zaujímajú postoj, ktorý Pierre Bourdieu nazval „scholastické hľadisko“. Francúzsky sociológ chcel týmto pojmom označiť jav, keď akademici podliehajú ilúzii „čistého“ myslenia alebo „čistého“ filozofického jazyka, ktorý je nielenže oslobodený od praktických problémov každodenného života, ale je dokonca nadradený ostatným spoločenskovedným disciplínam. Filozofiu od sociálneho života izolovalo jednak osamostatnenie akademického a filozofického poľa (filozofi usilujú o prestíž vo vnútri univerzitných a filozofických kruhov), jednak tendencia samotných filozofov situovať svoje myslenie mimo sociálny a historický kontext (taktiež mimo „nižších“ spoločenských vied, akými sú napr. sociológia alebo história). Táto dištancia má dokonca predstavovať akúsi „teoretickú cnosť“ filozofa (Bourdieu, 2023, 64). Pre scholastického filozofa je spoločenská prax niečím, čo treba „uzátvorkovať“ (povedané jazykom fenomenológov); spochybniť ako niečo príliš laické a príliš deformované praktickými záujmami, hodnotovými súdmi a nedostatočnou úrovňou sebareflexie mysliacich subjektov (aj v prípade vedcov a teoretikov z iných disciplín).

V našom ďalšom výklade sa týmto filozofickým gestom, ktoré je samo motivované praktickými záujmami či hodnotiacimi súdmi (a vzhľadom na vieru scholastikov v teoretickú nadradenosť ich myslenia, aj nedostatočnou úrovňou sebareflexie), budeme zaoberať podrobnejšie, pretože ho filozofi a intelektuáli uplatňovali často aj v situáciách, keď sa konfrontovali so spoločenskými problémami svojej doby. Podobné situácie sa vyskytli aj v našich (československých) dejinách, keď sa po páde

socializmu presadili intelektuáli z prostredia disentu, ktorí sa do veľkej miery uchýľovali k filozofickému pohľadu na spoločenské problémy porevolučných zmien. Spôsob, akým vo svojich filozofických reflexiách interpretovali dobové dianie, však nebol adekvátny povahe problémov, ktoré neboli filozofické, t. j. existenciálne, ale skôr praktické či existenčné.

V rámci reflexie tohto historicky situovaného diskurzu podrobíme kritike filozofické koncepcie fenomenológie a existencializmu. Ako budeme argumentovať v tejto kapitole, práve fenomenológovia a existencialisti vypracovali súbor pojmov, ktoré filozofom a ďalším užívateľom ich koncepcií umožňujú vytvárať efekt autenticity a hĺbky. Nepochybňujeme adekvátnosť fenomenologicko-existencialistickej filozofie pri rozbere špecifických teoretických problémov či tzv. hraničných životných situácií, podrobíme skôr kritike prípady, keď sa aplikuje na reflexiu politických a sociálnych problémov. Fenomenológia ani existencializmus sa nestali súčasťou bežného myslenia či reflexie praktických problémov, čo naznačuje, že zo svojej povahy predstavujú skôr štýl uvažovania užšej skupiny akademikov a vzdelancov.

Alternatívny prístup, ako vytvoriť vzťah medzi filozofiou a bežným myslením, budeme hľadať v diele talianskeho marxistického filozofa Antonia Gramsciho, ktorý o vzťahu filozofie a myslenia bežných ľudí intenzívne uvažoval a na rozdiel od scholasticky orientovaných mysliteľov ľudové či masové svetonázory nedegradoval. Práve naopak: poukazoval na to, že sú pre filozofov a intelektuálov záväzné, pretože ich úlohou je pomôcť ľuďom porozumieť vlastnej situácii, čo nie je možné bez toho, aby sa nedokázali pozrieť na svet z ich perspektívy. Myslíme si, že Gramsciho „filozofia praxe“ dokáže obnoviť vzťah medzi filozofiou a bežným

myslením, dokonca sa priamo angažovať v zmene politického systému a sociálnej štruktúry, pokiaľ dokáže porozumieť spôsobu vnímania ľudí v aktuálnej dobe. Dosah existencialistickej filozofie bol v tomto ohľade veľmi obmedzený, pretože sa jej emancipačná ambícia orientovala iba na individuálnu existenciálnu revoltu, ktorá bola proti mocenským vzťahom v spoločnosti často bezmocná. V našej spoločnosti navyše reprezentovala habitus (spôsoby vnímania, hodnotenia a interpretovania skutočnosti) meštianskych intelektuálov, ktorí sa po revolúcii štylizovali do mentorských rol nositeľov spoločenského pokroku.

1. Žargón autenticity a limity existenciálnej revolúcie

Podobne ako Bourdieu v kritike scholastického postoja, nachádzal aj Adorno vo svojom texte o nemeckej ideológii vzor filozofickej povýšenosti v Heideggerovi. Tento kultový nemecký filozof totiž vo veľkej miere uplatňoval prvky filozofického symbolického násilia nielen na sociálne vedy (pretože tie majú prístup iba k ontickému a vulgárnemu poznaniu a jedine fenomenológ dokáže vysvetliť zmysluplnosť ich skúmania), ale aj na sféru bežného jazyka, ktorý si chcel podmaniť tým, že doň projektoval takú existenciálnu hĺbku, aby o ňom mohol pravdivo vypovedať práve iba filozof (prípadne ešte básnik). Ako neskôr poukážeme, tento prístup sa objavuje už u Heideggerovho učiteľa Husserla, ktorého ambiciózný projekt mal viesť k filozofickému monopolu na výklad vedy aj predvedeckého „prirodzeného sveta“.

Adorno videl v „nemeckej ideológii“ (širšom prúde dobového myslenia – od protestantskej teológie, cez poéziu a filozofický existencializmus, až po politický konzervativizmus) prostriedok, ktorým si štátny byrokratický systém, ale aj dobové duchovné autority a politickí ideológovia, podmaňovali národ a ktorým zároveň odvracali pozornosť od problémov v krajine. Pre ilustráciu uvádza napríklad spôsob, akým Heidegger reflektoval problémy s bytmi, keď pre neho typicky hlbavým a tajomným žargónom písal o „autentickej bytovej otázke“ v zmysle hlbšej núdze vlastnej bytnosti smrteľníka, ktorý sa ešte nenaučil bývať (Adorno, 2015, 36).

Nemecký žargón authenticity charakterizovalo to, že zámerne evokoval existenciálnu hĺbku v jej abstraktnej podobe (mimo sociálny kontext), aby učinil z čisto formálnej afirmácie smrteľnosti, vrhnutosti do sveta a úzkosti prejav najvyššej formy autentického bytia. Nie je náhoda, že si fenomenologický filozof (Heideggerov „pastier bytia“) udeľoval výlučné privilégium vyjadrovať sa k najpodstatnejším otázkam ľudskej existencie (samotnej možnosti jej zmyslu) a zároveň sa nemusel (a ako mysliteľ na úrovni fundamentálnej ontológie by sa ani nemal) pohybovať v rovine praktických spoločenských problémov.

Scholastický odstup od praktického života sa podľa Bourdieua (2023, 85, 99, 104) prejavuje nielen v rovine epistemologickej (teoretické poznanie sa dištancuje od spoločenského sveta a praktickej logiky), ale aj morálno-etickej (morálku je možné založiť na formálnom a racionálnom konsenze alebo na individuálnej zodpovednosti) a estetickej (cit pre esteticko je povznesený nad telesné pudy a každodenné problémy). Pritom sú všetky tieto dispozície k zaujímaniu scholastickej dištancie závislé od úrovne vzdelanostného a kultúrneho kapitálu a ľudia, ktorí sa nevenujú

teoretickej činnosti ani filozofickej kontemplácii, nemajú dôvody (a vlastne ani podmienky) si scholastický postoj osvojovať. Praktické poznanie sa neodohráva v ríši „prvotných evidencií“ (Husserl) ani v mystickom zakúšaní „svetliny bytia“ (Heidegger), ale v spoločenskom svete, ktorí aktéri zvyčajne zdôrazňujú a hodnotia vzhľadom na reálne problémy života. Pokiaľ sa filozofi vo svojich výkladoch odvracajú od praktického prístupu k skutočnosti v prospech kontemplatívno-teoretického prístupu, ťažko uchopia skutočnosť, že v prirodzenom či životnom svete (Husserlov *Lebenswelt*) je realita skôr akýmsi manévrovacím priestorom – priestorom realizácie životných projektov.

Marxistická filozofia, ktorá samu seba chápe ako formu praxe, stojí v protiklade k scholastickému stanovisku, čo jednoznačne vyjadril aj Marx v slávnej 11. téze o Feuerbachovi, kde vyslovil požiadavku, aby filozofia konečne prispela k zmene sveta, nielen k jeho výkladu. Už marxistický súčasník existencionalistov György Lukács poukázal na to, že existencionalistická reakcia na dobové spoločenské problémy bola výrazom meštianskej mentality a že v sebe obsahovala obhajobu meštianskeho individualizmu. Existencionalizmus bol špecifickou reakciou vzdelaných meštiakov na pocit odcudzenia vlastnému spoločenskému prostrediu a na krízu zmyslu ľudskej existencie v kapitalistickej spoločnosti (Lukács, 1949, 69).

Existencionalista sa uchýlil do ríše subjektívneho vedomia a osobnej voľby (individuálneho činu, ktorý nemožno hodnotiť žiadnymi objektívnymi kritériami), aby mohol sfetišizovať svoju subjektívnu slobodu a subjektívnu predstavivosť a povýšiť ich na základ vlastného sebaurčenia, ako tvrdil napríklad Sartre. Problémom existencionalizmu však bolo, že naivne

abstrahoval od sociálnej štruktúry (sociálnych nerovností), ktorá objektívne určuje obsah aj rozsah slobody jednotlivcov (čo platí aj pre ďalšie existencialistické fетиše ako ničota, smrť a v konečnom dôsledku aj bytie ako také, ktoré vo svojom čisto formálnom určení neoznačuje nič životne relevantné). Podobným spôsobom už fenomenológia (metóda, ktorú si existencialisti osvojili) naivne abstrahovala od sociálnych a historických významov jazyka, keď vyradila z platnosti tak predvedecké, ako aj vedecké a teoretické výklady sveta (vrátane filozofických), a to v domnienke, že svojím špecifickým pojmoslovím dokáže transparentne opísať čistú skúsenosť vedomia (esencie transcendentálnej subjektivity u Husserla) a že práve fenomenologický opis nebude do reality projektovať žiadne špekulatívne a nepodložené významy, ako to robia všetky ostatné sociálne a kultúrne sedimentované jazyky.

Navzdory tomu, že Heidegger nachádzal „bytosný čas filozofie“ v prostredí schwarzwaldského vidieka, kde spolu so sedliakmi „mlčky fajčil fajku“ a kde pochopil, že „otázky filozofie musia byť bytosné a jednoduché“ (Adorno, 2015, 54 – 55), jeho vlastná filozofia sa hermeticky uzavrela pred spoločenskými problémami vtedajšieho Nemecka a – podobne ako dobová existencialistická teológia či ríšska propaganda – nabádala k iracionálnemu podvoleniu sa vyššej duchovnej skutočnosti. Heideggerov učiteľ Husserl, samotný zakladateľ fenomenológie, zas uvažoval nad tým, ako vyriešiť problém, že moderná veda nedokáže osloviť človeka v jeho životných úzkostiach, a dospel k záveru, že európska civilizácia opätovne nájde svoj zmysel iba vtedy, keď sa vráti ku gréckej filozofickej idei objektívnej pravdy ako k základu univerzálnej vedy.

Podľa Husserla pozitívne vedy zabúdajú, že aj ony sa zrodili z prirodzeného sveta, t. j. z ríše prvotných evidencií, preto sa nezaobídu bez fenomenologického filozofa, ktorý im vysvetlí, ako je vlastne tento svet pôvodne konštituovaný. Husserl odoprel bezprostredný prístup k prirodzenému svetu nielen pozitívnym vedám, ale aj obyčajnému človeku a jeho predvedeckému porozumeniu. Aj svet obyčajného človeka môže totiž fenomenológ uzátvorkovať (vykonať *epoché*) a zaistiť si tak exkluzívny prístup k „herakleitovskému toku“ prirodzeného života (Husserl, 1972, 178), ktorý nie je totožný ani s vedeckými výkladmi, ani s bežnými interpretáciami sveta („vylučujeme všetky poznatky a konštatovania“, „vyradujeme aj všetky vedy“, „nepodieľame sa ani na všetkých tých záujmoch, ktoré uvádzajú do chodu niektorú ľudskú prax“).

Zo svojej filozofickej perspektívy vnímal Husserl Európu ako duchovný útvar definovaný gréckou ideou filozofického života. Možno práve preto mohol bez rozpakov vyhlásiť, že „v duchovnom zmysle k Európe patria nepochybne britské domíniá, Spojené štáty a pod., ale nepatria k nej Eskimáci alebo Indiáni jarmočných menažérií či cigáni, ktorí sa neustále potulujú Európou“ (1972, 337). Európska civilizácia je v porovnaní s ostatnými civilizáciami jedinečná, pretože jej dejiny nespočívajú len v zhluku empirických udalostí (ako dejiny iných spoločností), ale v „úlohe“ (oblúbený termín aj u Heideggera) udržiavať vernosť filozofii ako „čisto teoretickému postoju“ (1972, 343).

Husserl teda videl v období medzi dvoma svetovými vojnami riešenie krízy európskej civilizácie v tom, že sa spoločenstvá a národy podriadia filozofickému životu (životu v pravde) a prekonajú tak priepasť medzi vedecko-technickým výkladom reality a predvedeckým postojom, čím

svetu ako takému (pretože existuje iba jeden svet) vráti jednotný zmysel. Národy a spoločensvá môžu prekonať vzájomné rozpory, keď sa obrátia na pravé hodnoty filozofického života. Nemôže pritom ísť o žiadnu „historickú filozofiu“, ale o „vyšší stupeň reflexivity“ či „najvyššiu meditáciu nad sebou“ (1972, 356). Iba filozof napokon dokáže „vyjsť zo svojho ja“ a dať zmysel vedám, ako aj ostatným ľudským činnostiam:

„Práve tento nedostatok rýdzej racionality na všetkých stranách je zdrojom dnes už neznesiteľnej neujasnenosti človeka o svojej vlastnej existencii a o svojich nekonečných úlohách. Všetky tieto úlohy smerujú k jedinej úlohe: Jedine ak sa vráti duch z naivného zamerania navonok k sebe samému, zostane pri sebe samom a čisto pri sebe samom, môže si stačiť.“ (Husserl, 1972, 362)

Husserla pravdepodobne nezaujímal, z akého dôvodu mali pestovať filozofický postoj ľudia, ktorí neabsolvovali klasické gymnázium alebo univerzitné štúdium filozofie, ani to, že reprodukcia nerovností prostredníctvom vzdelávacieho systému ponechávala nižšie sociálne vrstvy mimo filozofickej spoločnosti zvanej Európa (spolu s Cigánmi, Eskimákmi a Indiánmi), pretože to jednoducho neboli otázky hodné fenomenológa. Možno tiež pokladal za samozrejmé, že ľudia bez dispozícií k filozofovaniu si, podobne ako všetci sociálni aj prírodní vedci, nechajú vysvetliť zmysel svojich činností od transcendentálneho fenomenológa.

Meštianska obľuba vo fenomenológii a existencializme sa prejavila aj v disidentských kruhoch v Československu. Disidentom umožnil fenomenologicko-existencialistický žargón autenticity univerzalizovať vlastnú skúsenosť s bojom proti komunistickému režimu (ich autentický čin), na ktorom samotnom by nebolo nič pohoršujúce (práve naopak), keby popri

tom symbolicky nedegradovali obyčajných ľudí, ktorí z praktických, ale napokon aj z existenčných dôvodov proti komunizmu nebojovali. Keď po Nežnej revolúcii začali nové prozápadné intelektuálne elity raziť sebako-lonizujúci diskurz o našej zaostalosti oproti Západu (najmä oproti USA) a nekriticky vyzdvihovať kapitalistickú trhovú spoločnosť a individualiz-mus, odvolávali sa zároveň na hlbšie – mravné a duchovné – dôvody týchto postojov. Nová spoločnosť mala byť vybudovaná na duchovných hodnotách a jej vzorom boli disidenti, ktorí sa na rozdiel od obyčajných ľudí postavili zlu.

Obyčajný socialistický človek bol ako vedúci obchodu so zeleninou, ktorý v Havlovej *Moci bezmocných* umiestnil do výkladu propagandistický slogan bez toho, aby ním existenciálne otriasla jeho vlastná servilnosť. Zeleninár bol pre Havla iba príkladom celej zotročenej spoločnosti žijúcej v klamstve a neslobode (Havel, 1990, 16). Keďže mala spoločenská kríza mravnú podstatu, malo byť aj jej prekonanie uskutočnené mravnými činmi: jednotlivec musí uskutočniť existenciálnu revolúciu na úrovni vlast-ného svedomia; obrátiť sa od života v klamstve k životu v pravde, ako to urobil disident. Východiskom každej politiky mal byť „existenciálny postoj“. Všetky sociálne a politické problémy sveta (kapitalistického aj komunistického) boli podľa Havla (1990, 59) prejavmi hlbšej mravnej a existenciálnej krízy, ako o tom vo svojich úvahách o civilizačnej kríze písal aj Heidegger. S tým by sa dalo v niečom taktiež súhlasiť, avšak s námietkou, že morálku formujú vždy aj spoločenské pomery, a práve tam sa spravidla existencializmus dopúšťal istej nedôslednosti.

Havel podľa vlastných slov pochopil to, čo mu v období Pražskej jari ešte nebolo celkom jasné, že politické riešenia sú nedostatočné a že

im musí predchádzať predovšetkým „mravná rekonštrukcia spoločnosti“ (obnova autentického vzťahu človeka k ľudskému poriadku). Preto by sa aj politické štruktúry mali dištancovať od moci a zamerať sa v prvom rade na vytváranie komunít založených na „dôvere, zodpovednosti, solidarite, láske“. Princípy kontroly a disciplíny dokonca mali byť nahradené „sebakontrolou a sebakázňou“ (1990, 61, 62). Dôkazom, že takáto spoločnosť je možná, boli pre Havla disidentské skupiny (nezávislí intelektuáli, filozofi, umelci z „paralelnej polis“) žijúci vo vzájomnej solidarite a dôvere. Opäť môžeme v teoretickej rovine súhlasiť s dôležitosťou hodnotovo orientovaných medziľudských vzťahov, avšak skutočnosť, že mocenské pomery (nielen komunistické, ale aj kapitalistické) bránia vytvoreniu takýchto vzťahov, je práveže zásadným politickým problémom.

Havlovi ani ďalším disidentom rozhodne nemožno uprieť snahu o nápravu etického a hodnotového marazmu spoločnosti poznačenej totalitarizmom, ako aj morálnu váhu ich odporu proti režimu. S odstupom času a s prihliadnutím na ponovembrový spoločenský vývoj sa však ukázalo, že samotné výzvy k vnútornej premene každého jednotlivca nevytvorili dostatočné základy pre dobré spoločenské vzťahy, ktorým bránili prehlbujúce sa nerovnosti (tak medzi spoločenskými triedami, ako aj medzi regiónmi) a nárast nespokojnosti so správou štátu. Sociálne a ekonomické nerovnosti sa následne premietli aj do politického a kultúrno-hodnotového štiepenia a ľudia na periférii, ktorých status sa po páde socializmu často výrazne zhoršil (čo do spoločenského postavenia aj ekonomických istôt), nepovažovali morálne a existenciálne úvahy mestských intelektuálov za relevantné.

Spoločenský diskurz presadzovaný niektorými vplyvnými disidentmi na čele s Václavom Havlom, sa často uchýľoval k existencialistickému žargónu autenticity, ktorého problémom niekedy býva (ako ukázal už Adorno), že stráca zo zreteľa konkrétny obsah svojho predmetu. Aj preto ho práve v súvislosti s československým disentom označil český filozof Petr Rezek za „filozofiu a politiku gýču“. U Havla napríklad nájdeme formulácie, podľa ktorých človek napĺňa ideál „života v pravde“ tým, že presadzuje „bytosť intencie života“ v politickom systéme, ktorý tieto intencie popiera. Nezohľadňuje však, či bytosť životné intencie znamenajú to isté pre ľudí z rôznych spoločenských prostredí, a taktiež nie je z jeho argumentácií jasné, prečo sú na živote v pravde autentické práve mravné a existenciálne motívy, keď jeho význam pre spoločnosť spočíva v politickom konflikte s mocou (Rezek, 2007, 75, 83). Podľa Rezka môže uvedený rozpor súvisieť s tým, že disidenti jednoducho chceli vystavovať na obdiv autenticnosť svojej vlastnej osoby.

Havel napríklad vo svojich textoch často zdôrazňoval rozdiel medzi autentickými disidentmi a neautentickým „stádovitým človekom“, „bežným, konzumným, sídlištným človekom“ či „československým uondaným človečkom“. Jeho „fenomenológia falošnej skromnosti“ (Rezek, 2007, 137), ktorá budila zdanie, že disidenti ani nechceli byť výnimoční, ale nemali inú možnosť (keďže sa na rozdiel od zvyšku spoločnosti rozhodli žiť v pravde), vytvárala symbolickú hranicu, ktorá jeho a ďalších hrdinov boja proti komunizmu oddeľovala od bežných ľudí. Namiesto politického a sociálneho programu však ponúkali týmto bežným ľuďom existenciálnu revolúciu, ktorá bola vzdialená nielen ich reálnym problémom v novom spoločenskom usporiadaní, ale zrejme aj ich kategóriám uvažovania.

Možno konštatovať, že obnova spoločnosti založená na filozofii nenastala, hoci sa konečne naplnil Platónov ideál a filozof sa stal kráľom – v našom prípade prezidentom (s istým zveličením, keďže Havel nebol profesionálny filozof). Z tejto skúsenosti si však môžeme vziať historickú lekciu. Filozof, ktorý sa angažuje za zmenu spoločnosti, nemusí byť kráľ ani scholastický mudrc. Možno by však mohol byť populista ako dnešní masovo podporovaní politickí vodcovia. Dianie v súčasnej politike nám totiž ukazuje, že ľudia majú radi lídrov, ktorí sú ako oni (ktorí nie sú elitárski, ale ľudoví).

2. Gramsciovská perspektíva filozofického populizmu

Fenomenológia a existencializmus predstavujú filozofické smery, ktoré majú svoje opodstatnenie pri rozbere špecifických (rozhodne nie každodenných či prirodzených) spôsobov vnímania alebo hraničných životných situácií. Poukázali sme na to, že ich prínos v oblasti riešenia sociálnych a politických problémov je obmedzený, pretože sa orientujú na individuálne subjekty, respektíve na oblasť subjektívneho vedomia. Fenomenológia a existencializmus boli síce v istom období módnym trendom v širšej oblasti kultúry (aj vďaka literatúre a divadlu), táto móda však zasiahla najmä vzdelaných intelektuálov. Platí to aj v prípade Československa, kde disidenti a intelektuáli vzbudzovali medzi obyčajnými ľuďmi isté podozrenie, pretože problematizovali poriadok ich životného sveta (pozri Možný, 2022, 53).

Štruktúry zmyslu životného sveta spoluutvárajú v praktickom (pred-teoretickom) postoji aj sociokultúrne výkladové rámce. Ide vlastne

o internalizované kognitívne štruktúry (Bourdieu by povedal, že sú to zároveň internalizované sociálne štruktúry), prostredníctvom ktorých sa v odlišných prostrediach (nielen triednych, ale aj kultúrnych) reprodukovujú odlišné názory na spoločnosť – od typizácií sociálnych situácií a rolí až po symbolické klasifikácie vytvárajúce usporiadanie reality a spoločenských vzťahov (pozri Berger, Luckmann, 1999). Medzi akademickým prostredím, kde sa pohybujú filozofi, teoretici a vedci, a prostredím laickým existuje prirodzená mentálna priepasť – rovnako ako napríklad medzi moderným urbánnym prostredím a tradičným rurálnym prostredím. Mentálne rozdiely existujú aj naprieč rôznymi generáciami, ktoré sa socializovali a uskutočňovali svoje životné projekty v odlišných pomeroch (napríklad jedna v socializme, druhá v kapitalizme).

Z hľadiska praktickej logiky nespočíva relevantnosť a legitimita výkladových rámcov skutočnosti iba v kognitívnom, ale aj sociálnom rozmere. Presadzovať istý výklad skutočnosti znamená presadzovať svet, ktorý sociálnemu aktérovi dáva zmysel a v ktorom sa zároveň prakticky orientuje (vie sa v ňom pohybovať). Tento „cit pre hru“, sčasti nevedomý, sčasti reflexívny či intencionálny, si aktér osvojuje prostredníctvom habitu. Habitus napovedá, ako sa správať alebo konať, aby dochádzalo k súladu subjektívnych očakávaní a objektívnych možností.

Bourdieu tvrdil, že v meniacich sa sociálnych podmienkach (akými môžu byť napríklad revolúcie a zmeny politických režimov) sa aktéri rozdeľujú do skupín podľa ich schopnosti meniť reprodukčné stratégie. Aktéri vybavení kapitálom, ktorý im umožňuje meniť reprodukčné stratégie, budú najviac naklonení spoločenským zmenám, zatiaľ čo aktéri s nedostatkom takéhoto kapitálu sa budú stavať proti zmenám (Bourdieu,

2002, 85). Ak by sme túto logiku aplikovali na politické zmeny v Československu, mohli by sme povedať, že disidenti mali z hľadiska ich socio-kultúrneho (západného, meštianskeho a intelektuálneho) habitu pochopiteľné dôvody na kritiku socialistického života a socialistickej koncepcie spoločnosti. Čím viac démonizovali všetky aspekty socialistického života, tým väčšmi valorizovali vlastné spoločenské pozície, pretože sami boli symbolom odporu proti socialistickému režimu. S ich výkladovými rámcami sa však nestotožňovala celá spoločnosť, ktorá sa musela po zmene režimu vyrovnávať so závažnými ekonomickými či pracovnými problémami.

Domnievame sa, že medzi fenomenologicko-filozofickými koncepciami a bežným myslením je skôr odstredivý vzťah, pretože sa autori a šíritelia týchto koncepcií uchylujú k neprirodzeným a od praktického života vzdialeným abstrakciám. Samozrejme, pre filozofiu je to bežné, problém však nastáva, keď filozofi uplatňujú klasifikácie sociálnych aktérov podľa miery ich filozofického uvedomenia, ako to robil Havel v poznámkach o sídliskových ľuďoch socializmu alebo Husserl o potulných Cigáňoch. Ľudia bez filozofických záujmov však majú svoju logiku uvažovania, ktorú si vo svojich prostrediach osvojili ako niečo prirodzené, preto je vysoko pravdepodobné, že svoje uvažovanie budú brániť a poučania filozofov odmietnu.

Čo keby sa preto filozofi zmierili s tým, že žijeme v „dobe cigánskej“, ako to vyjadril Václav Bělohradský (1991, 218) vo svojej polemike proti Husserlovi? Čo ak je samotná idea kolektívneho života založeného na filozofickom hľadaní pravdy vo svojej podstate násilným podrobovaním si bežného myslenia, ktoré v rôznych spoločenských a kultúrnych

prostrediach existuje v podobe neprekonateľne rôznorodých a rozporuplných výkladov skutočnosti (v pluralite životných foriem a jazykových hier), ako nám ich prezentoval vo svojich slávnych textoch o ľudovej kultúre Bachtin? Nie je predstava o filozofii ako nadradenej náuky s exkluzívnym prístupom ku skutočnosti prejavom potláčania dialogickej povahy kultúry a jazyka v prospech monológu jednej disciplíny?

Pri uvažovaní o tom, ako možno vytvoriť dostredivý vzťah medzi filozofiou a bežným myslením nadviažeme na koncepciu filozofie Antonia Gramsciho. Gramsci sa vo svojom výklade filozofie praxe opakovane vracal k bežnému (ľudovému, masovému) mysleniu, dokonca sa domnieval, že bežné myslenie je pre filozofa dokonca v niečom záväzné. Gramsci netrvá na nadradenom postavení filozofie, ale filozofiu práveže situuje do organického celku sociálneho a kultúrneho života. Bežné myslenie sa nemá filozoficky uzátvorkovať ako naivná viera bez kritickej reflexie, ale systematizovať bez toho, aby ho filozofi usvedčovali z podružnosti, menejcennosti či nepravdivosti. Samotná systematizácia má vo filozofii praxe svoju špecifickú podobu: úlohou filozofa nie je svojím myslením prekonať rozpory bežného myslenia a praxe, ale svoje myslenie na týchto rozporoch postaviť – to znamená: zamerat' sa na rozpory a konflikty nás a podriadených spoločenských vrstiev. Pre tieto vrstvy môže byť filozofia užitočná práve tým, že problémy vyjadrené v ich svetonázoroch preformuluje do koncepcie schopnej položiť základy pre hegemonický projekt ich emancipácie.

Gramsciho predstava o filozofii a filozofoch je v súlade s marxistickým uvažovaním úzko spätá so spoločenskou praxou, dokonca možno povedať, že v porovnaní s väčšinou dobových marxistov pripisuje oveľa

väčšiu autonómiu ideologickej nadstavbe a jej potenciálu uskutočňovať spoločenské zmeny, k čomu sa neskôr dostaneme. Gramsci okrem toho kládol veľký dôraz aj na mentalitu a myslenie ľudových vrstiev. „Bežné myslenie“ (*senso comune*) v protiklade k scholastickým filozofom istým spôsobom povyšoval na filozofiu svojho druhu a tvrdil dokonca, že „všetci ľudia sú filozofi“ (Gramsci, 1988, 27). Rozdiel medzi bežným človekom (laickým filozofom) a profesionálnym filozofom je ten, že zatiaľ čo si bežný človek (ktorý je taktiež obdarený schopnosťou filozofovať a zaujímať sa o svet filozofickým spôsobom) vytvára svetonázor v rámci nejakého sociokultúrneho prostredia a praktického života, a preto jeho svetonázor obsahuje predsudky a nekoherentné prvky, profesionálny filozof sa pokúša jeho laický svetonázor systematizovať. Gramsci k tomu však dodáva, že filozofická systematizácia nemôže byť realizovaná „pedantsky“ a „profesorsky“ (1988, 32).

Profesionálny filozof je rovnako ako masy súčasťou spoločnosti. Aj jeho sa dotýkajú spoločenské problémy a rozpory, na ktoré sa snaží svojím myslením reagovať. V Gramscioho dôsledne historizujúcom uvažovaní sú filozofi ľudia, ktorí špecifickými prostriedkami (intelektuálnou činnosťou) presadzujú istú koncepciu života a podieľajú sa tým aj na reprodukcii spoločenských pomerov – tak ako to robia ostatní členovia spoločnosti a príslušníci akýchkoľvek iných profesií, ibaže inými prostriedkami (takými, aké majú k dispozícii). Podobne ako robotníci, umelci alebo inžinieri nie sú len vykonávateľmi svojich profesií, ale aj ľuďmi presadzujúcimi isté hodnoty, normy a vzťahy, ani filozofi neprodukujú len filozofické texty, ale svojou filozofiou zároveň presadzujú nejaký model usporiadania spoločnosti.

Etablovaní filozofi a intelektuáli však na rozdiel od bežných ľudí disponujú symbolickým kapitálom, čo im umožňuje kontrolovať a prostredníctvom inštitúcií (akadémií, univerzít, médií) aj celospoločensky presadzovať hegemoniu nejakého historického bloku (t. j. zjednotenej formácie spoločenských aktérov v ich myslení a konaní v rámci politického či občianskeho života).

Prístup akademických filozofov, ktorý Bourdieu označoval termínom scholastický, Gramsci považoval za spoločensky málo prínosný, nakoľko vyslovene tvrdil, že „historická hodnota filozofie sa dá ‚vyrátať‘ z ‚praktickej‘ účinnosti“ (Gramsci, 1988, 53). Opäť musíme mať na zreteli, že podľa Gramschiho filozofia nie je náukou o večných a univerzálnych pravdách či princípoch, ale skôr permanentnou snahou systematizovať dobové názory istej spoločenskej vrstvy, ktorá môže mať tak konformistický, ako aj subverzívny charakter (v závislosti od toho, či filozofi obhajujú vládnu ideológiu alebo usilujú o jej nahradenie). Filozofia sa však tak či onak rodí z bežného myslenia, preto je výklad dejín filozofie ako autonómnej oblasti riešenia špecificky filozofických (teoretických, scholastických) problémov mimo sociálneho kontextu, v ktorom tieto problémy existujú, skôr mystifikáciou a často aj zámernou snahou filozofov prezentovať svoje koncepty ako nadčasové.

„Dejiny filozofie, ako sa bežne chápu, čiže ako dejiny filozofie filozofov, sú dejinami ideologických iniciatív a snažení určitej triedy osôb zmeniť, skorigovať a zdokonaľiť svetonázory existujúce v každej danej epoche, a teda zmeniť s nimi súvisiace normy správania, alebo inak zmeniť praktickú činnosť ako celok. (...) Filozofia určitej historickej epochy teda nie je ničím iným ako ‚dejinami‘ tejto

epochy, je len súhrnom zmien predchádzajúcej skutočnosti, ktoré sa podarilo uskutočniť vedúcej skupine.“ (Gramsci, 1988, 51)

Gramsci považoval špekulatívnu a idealistickú filozofiu (v zmysle opaku filozofie materialistickej) za svetonázor presadzovaný intelektuálmi vládnucej hegemonie (písal o „úzkom kruhu intelektuálnej aristokracie“, podobne ako Bourdieu o „scholastickom aristokratizme“), ktorí sa dišancujú od sociálnych a materiálnych problémov ľudových vrstiev. Filozofia praxe (marxizmus) je v protiklade k špekulatívnej filozofii a spiritualite schopná vysporiadať sa s protirečeniami medzi vedeckým objektivismom a ľudskou subjektivitou či medzi materiálnymi a duchovnými potrebami, pretože sa zrieka absolútnych (ahistorických) kategórií a tým aj svojho vlastného privilegovaného postavenia ako disciplíny, ktorá predchádza vedám, bežnému mysleniu a bežnému životu.

„Je filozofickým hnutím iba také hnutie, ktoré slúži na rozvoj kultúry špeciálne určenej úzkym intelektuálnym skupinám, alebo možno o filozofickom hnutí hovoriť, len ak sa pri rozpracúvaní vedecky koherentnej sústavy, nadradenej bežnému spôsobu myslenia, ani na chvíľu nezabúda, že treba ostať v kontakte s ‚jednoduchými ľuďmi‘, ba tento kontakt sa pokladá za prameň problémov, ktoré treba študovať a riešiť? Len týmto kontaktom sa filozofia stáva ‚historickou‘, očisťuje sa od intelektuálskych a individualistických prvkov a mení sa na ‚život‘.“ (Gramsci 1988, 35).

Filozofia praxe, zasadená späť do kontextu spoločenského konania, vrátane priznanej spoločenskej pozície filozofov-intelektuálov, stráca svoj výhradný monopol na formulovanie základných otázok o človeku

a spoločnosti, čo pravdaže mnohých filozofov pripravuje o status spoločenských a duchovných autorít. Filozofii ako forme spoločenskej praxe však návrat k bežnému mysleniu a k materiálnym problémom obyčajných ľudí umožňuje podniknúť kolektívny (masový) „protipohyb“ voči mocenským štruktúram, v područí ktorých buržoázna filozofia pestovala duchovne a teoreticky prísnu, ale spoločensky neškodnú kritiku systému (napríklad rečami fenomenológov o neautentickom živote a zabudnutom bytí).

Gramsciho filozofia praxe vychádzala z marxizmu, avšak s dobovým ortodoxným marxizmom nebola úplne totožná, pretože sa snažila uplatňovať dôsledný historizmus aj na samotné filozofické a politické kategórie, ktorými sa mal interpretovať spoločenský vývoj. Líšila sa v názoroch na vzájomné pôsobenie materiálno-ekonomickej základne a ideologickej nadstavby. Ortodoxný marxizmus sa držal špekulatívnych predstáv o dejinnej nutnosti a zdôrazňoval determináciu ideologickej nadstavby výrobnými vzťahmi. Gramsci však uvažoval o spoločenských zmenách v kontexte povahy západných spoločností, kde existovala pluralita spoločenského a občianskeho života, a tým aj pluralita antagonizmov, ktorú by bolo prakticky náročné podriaadiť jednému hlavnému konfliktu.

Gramsci mal zároveň blízko k mentalitám ľudových vrstiev a ich kultúrnej zakorenenosti v miestnych národno-ľudových a náboženských tradíciách. Aj keď v prípade talianskeho filozofa mohlo ísť o skúsenosť, ktorú si prinášal z detstva prežitého v rurálnom prostredí Sardínie na prelome 19. a 20. storočia, táto skúsenosť nie je vzdialená ani súčasnej postmodernej spoločnosti, ktorú charakterizuje práve mnohosť partikulárnych identít, návrat k lokálnym tradíciám (sociológovia dnes hovoria

o novej dobe kmeňov či o návrate k emocionálnym komunitám) a ich kultúrnej jedinečnosti. Gramsci sa vskutku stal jedným z hlavných referenčných autorov pre postmarxistických teoretikov, ktorí pod vplyvom sociálnej logiky postmodernej spoločnosti dekonštruovali hlavné marxistické kategórie a doslova prebrali aj gramsciovský „arzenál pojmov“ ako pozíčná vojna, historický blok, kolektívna vôľa, hegemonia či intelektuálne a morálne vodcovstvo (Laclau, Mouffe, 2014, 9).

Ernestovi Laclauovi a Chantal Mouffeovej pomohlo čítanie Gramsciho (spolu s Wittgensteinom a Derridom) vypracovať politickú teóriu, ktorá mala zachovať radikálnosť marxistického emancipačného boja, avšak v spoločnosti, kde mnohosť identít a ich životných foriem nie je možné podriaďovať jednému hlavnému konfliktu, akým je triedny boj. Gramsciho pojem hegemonie sa stal ústredným pojmom ich vlastnej politickej teórie, zbavili ho však väzby na triedu ako ontologického základu samotnej možnosti akéhokoľvek hegemonického konfliktu. Gramsci síce prekonal esencialistický koncept hegemonického triedy, pretože ho nahradil konceptom kolektívnej vôle ako výsledku politicko-ideologickej artikulácie rozptýlených a fragmentovaných historických síl, avšak stále predpokladal, že v tejto pozíčnej vojne s viacerými ohniskami budú v konečnom dôsledku proti sebe bojovať ekonomické triedy (Laclau, Mouffe, 2014, 94). Gramsci podľa dvojice autorov neuplatnil dôsledný historizmus na samotný pojem hegemonie, takže v istom zmysle ostal v zovretí esencializovaných kategórií sociálna typických pre ortodoxný marxizmus. Nemožno mu však uprieť mimoriadny prínos v tom, do akej miery dokázal reflektovať komplexnosť sociálneho sveta a dôležitosť intelektuálnych

a kultúrnych praktík pri utváraní kolektívnej vôle či historických blokov. Práve tým sa stala jeho filozofia aktuálna aj pre súčasný postmarxizmus.

Laclau a Mouffe vychádzajú z predpokladu, že sociálny svet ako taký neexistuje nikdy v úplnej podobe. „Plnosť“ má skôr imaginárnu povahu, keďže ju v spoločenskom diskurze neustále narúšajú diferenčné pozície odlišných subjektov a spoločenských identít. Autori však tento neúplný (v ich terminológii „nesuturovaný“) stav sociálna nechcú prekonať tým, že by sa vrátili k niektorému z tradičných „transcendentálnych signifikátov“, resp. „uzlových bodov“ (Boh, Trieda, Národ, Dejiny), ktorý by na seba fixoval tok diferencií. Naopak, v tomto toku diferencií vidia samotný predpoklad uskutočňovania radikálne demokratickej politiky poňatej ako hegemonický boj protivníkov či rivalov. Spoločenská prax je totožná s artikulačnými praktikami, ktoré umožňujú hnutiam a iným kolektívom zavádzať hranice politického priestoru, a tým presadzovať svoje požiadavky. Úplné fixovanie diferenčných pozícií do nadradeného uzlového bodu by mohlo partikulárnym sociálnym identitám znemožniť boj za slobodu a emancipáciu, pokiaľ sa nevzťahuje práve na nadradený (či hlavný) antagonizmus.

Pri zachovaní plurality antagonizmov síce vzniká problém, ako ich navzájom prepojiť (ako vytvoriť „reťaz ekvivalencií“, teda istú obdobu Gramsciho historického bloku), na druhej strane sa tým však odbremenujú partikulárne identity od boja v nejakom absolútnom spoločensko-politickom konflikte, na ktorý nemajú dosah. Hegemonický boj vedený na rôznorodých frontoch sociálneho života umožňuje ľavicovej politike, aby rozširovala princípy demokracie a emancipácie aj do oblasti kultúry a každodenného života. Chybou ľavice podľa Laclaua a Mouffeovej totiž bolo,

že sa príliš zameriavala na triedny boj v jeho ekonomických (triednych) aspektoch a celé spektrum kultúrno-spoločenských sporov nechala napospas pravicovým hegemonom. Pravica pochopila, že oblasť hodnôt, kultúry, morálky či spôsobov života je pre ľudí dôležitá, dokonca v mnohom zrozumiteľnejšia a každodenne bližšia ako triedny boj a jeho historická nevyhnutnosť. Práve to možno stojí za obrovským úspechom thatcherizmu vo Veľkej Británii a neoliberálnych politických projektov v ďalších krajinách, ako aj za úspechom súčasného pravicového populizmu.

„Avšak pokiaľ odmietneme rozlíšenie základňa/nadstavba a odmietneme názor, že existujú privilegované body, z ktorých možno viesť emancipačnú politickú prax, je jasné, že hegemonická pravicová alternatíva môže vzniknúť iba z komplexného procesu zbližovania a politického konštruovania, ktorému nemôže byť ľahostajná žiadna hegemonická artikulácia vybudovaná v akejkoľvek oblasti sociálnej reality. Spôsob, akým je definovaná sloboda, rovnosť, demokracia a spravodlivosť na úrovni politickej filozofie môže mať vážne dôsledky na rôznych iných úrovniach diskurzu a prispieť rozhodujúcim spôsobom k utváraniu praktického uvažovania nás. Toto pôsobenie nemožno prirodzene chápať ako prosté prijatie filozofického stanoviska na úrovni ‚ideí‘, ale ako komplexnejší súbor diskurzívne-hegemonických operácií zahrňujúcich sériu rôznych aspektov, tak inštitucionálnych, ako aj ideologických, prostredníctvom ktorých sa niektoré ‚témy‘ premieňajú na uzlové body diskurzívnej formácie (t. j. historického bloku).“ (Laclau, Mouffe, 2014, 199 – 200)

Hegemonický projekt, ako ho opísali Laclau a Mouffe v citovanej pasáži, dnes úspešne presadzuje práve konzervatívna a reakčná pravica, ktorá dokáže podchytiť afekty a každodenné problémy širokých mäs. Pokiaľ chce ľavica skutočne konkurovať populistickým hegemonickým projektom pravice, musí si vziať lekcie práve z toho, čo robí pravicový populizmus masovo prít'ážlivým. Inými slovami, musí byť sama populistická. Politická a ideologická proti-sila voči pravicovému populizmu, ktorá by priniesla demokratickú a emancipačnú alternatívu (teda akýsi progresívny populizmus), musí byť dostatočne atraktívna na to, aby na seba fixovala afekty mäs.

Ak sa dnes nachádzame v období, ktoré Gramsci charakterizoval ako organickú krízu, t. j. v období, keď sa znásobujú spoločenské antagonizmy bez toho, aby ich dokázali zjednocovať nejaké uzlové body, otvára sa tým zároveň priestor na presadzovanie nových hegemonických projektov. To je príležitosť pre ľavicovú filozofiu a politiku transformovať sa na novú sociálnu logiku. V hodnotových systémoch a spôsoboch života širokých mäs sa už hlboko zakorenili hodnoty kapitalistickej spoločnosti (individualizmus, konzumný život, súperenie aj odcudzenosť univerzálnemu ľudstvu a prírode) a jediné alternatívy, ktoré sa v reakcii na krízu kapitalizmu masovo a globálne presadzujú, sú rôzne formy reakčného nacionalizmu, rasizmu či náboženského fundamentalizmu. Je to pochopiteľné, pretože radikalizujú tie hodnoty, ktoré už kapitalistický systém v ľuďoch dlhodobo podnecoval.

Ľavica skrátka stojí pred neľahkou úlohou uskutočniť revolúciu bežného myslenia; presadiť nový hegemonický projekt, ktorý by oslovil masy, nespokojné so systémom, ale navyknuté na jeho spoločenské aspekty. Ako

tvrdí Mouffe (2018, 30), ľavica si musí vziať lekciu z úspechu pravicového populizmu, akým bol svojho času thatcherizmus, ktorý dokázal reagovať na afekty, každodenné problémy a hodnoty bežných ľudí a nasmerovať ich k podpore novej politickej, ekonomickej a ideologickej rekonfigurácie ich bežných názorov na spoločnosť a politiku. Už v *Hegemónii a socialistickej stratégii* píše Laclau a Mouffe o potrebe novej koncepcie individua, ktorá by nepopierala individuálne slobody, ale zároveň by neviedla ani k rozpadu spoločenských väzieb ako v neoliberalizme:

„Ide o vytváranie iného individua, ktoré už nie je ponímané pomocou matrice posesívneho individualizmu. Je potrebné opustiť ideu „prirodzených“ práv predchádzajúcich spoločnosti a – samozrejme tiež celú falošnú dichotómiu jednotlivec/spoločnosť – a miesto nej iným spôsobom formulovať problém práv. Individuálne práva nemožno nikdy definovať v izolácii, ale jedine v kontexte sociálnych vzťahov, ktoré definujú určité subjektové pozície.“ (Laclau, Mouffe, 2014, 209)

V liberálno-demokratickej spoločnosti sa princíp rovnosti a vlády ľudu zredukoval na formálne deklarovanie ľudských práv, ktoré nezohľadňovalo v dostatočnej miere otázku nerovností a sociálnych problémov ľudí na okraji spoločnosti. Ľudské práva im napríklad priznávali právo na slobodu a dôstojný život, ale aby mohli títo ľudia obe práva reálne naplniť, potrebovali by mať zaručené ďalšie sociálne a ekonomické práva, ktoré by samozrejme vyžadovali väčšiu redistribúciu bohatstva. V období neoliberalnej hegemonie prestali byť ekonomické nerovnosti ústredným politickým problémom, pretože sa predpokladalo, že ich vyrieši voľný trh a ekonomický rast, nie politický boj. Túto „postpolitickú“ perspektívu si

osvojili aj mnohí prozápadní intelektuáli v Čechách a na Slovensku po páde socializmu.

Obdobie neoliberálnej hegemonie charakterizovalo nadradené postavenie ekonomiky nad politikou. Globálna nadvláda liberálnej demokracie a trhovej ekonomiky mala ukončiť dejiny v zmysle súboja politických ideológií. Keď sa však optimistické predstavy nenaplnili, došlo k návratu potlačeného (povedané jazykom psychoanalýzy), dokonca v oveľa radikálnejšej podobe, pretože sa masy (ľud), ktoré politický diskurz vylúčil („Neexistuje spoločnosť, iba jednotlivci a ich rodiny,“ ako vyhlásila Thatcherová), začali obracať na krajne pravicových populistov, ktorí im vrátili politický hlas (pozri Mouffe, 2009, 96). Táto identifikácia s populistickými lídrami a ich hnutiami nemá iba diskurzívny, ale aj afektívny rozmer: masy nielenže rozpoznávajú svoju situáciu a svoje záujmy v populistických rétorikách, ale do tejto identifikácie s populistickým hnutím investujú aj svoju libidinóznú energiu.

Afekty a emócie sú v politike často hodnotené negatívne, pretože skresľujú racionálny úsudok. To je možno pravda, politiku však nemožno redukovať na racionálnu dimenziu. Práve v tomto aspekte boli problematické konsenzuálne teórie demokracie, ktoré predpokladali, že sa spoločenské konflikty vyriešia tým, že všetci aktéri bez ohľadu na svoj pôvod a postavenie prijmu spoločné racionálne princípy a pravidlá. K takémuto konsenzu by možno došlo, keby neexistovali spoločenské nerovnosti (nielen ekonomické, ale aj statusové), ani pluralita kultúrnych prostredí a ich hodnotovo-morálnych matríc. To je však bezprecedentný (čisto hypotetický) stav. Nielen pre politikov, ale aj pre organických intelektuálov (intelektuálov, ktorí chcú emancipovať podriadené vrstvy) je dôležité brať

do úvahy, do akej miery afekty spoluutvárajú vzťah k svetu a k politike obzvlášť, najmä v situáciách napätí a konfliktov. Iba afektívne založená identifikácia s politickým projektom, hnutím alebo spoločenským kolektívom spôsobuje slasť (*jouissance*), ktorá dokáže vyprovokovať pasívnych ľudí k politickému prebudeniu.

„Freud poukázal na rozhodujúcu úlohu afektívnych libidinózných väzieb v procesoch kolektívnej identifikácie. (...) Ak chceme pochopiť, ako funguje hegemónia, musíme zároveň pochopiť túto libidinóznú energiu, ako aj skutočnosť, že je tvárna a že môže byť orientovaná rôznymi smermi a vyvolávať rôzne afekty.“ (Mouffe, 2018, 73)

Negatívne afekty vyvolané vedomím nespravodlivosti či utláčania; afekty vyvolané pocitom strachu alebo hnevu môžu byť transformované do túžby po politickej zmene, ktorá je vo svojej podstate túžbou po lepšom svete a zmysluplnom živote. Intelektuáli aj politickí lídri môžu byť dôležitými sprostredkovateľmi aj spoluúčastníkmi v procesoch transformácie negatívnych afektov na afekty pozitívne. Gramsci (1988, 132 – 133) v tejto súvislosti poznamenal, že „omyl intelektuála spočíva vo viere, že možno vedieť bez pochopenia, a najmä bez cítenia a vášne“ a že „bez tejto vášne, čiže bez citovej spätosti medzi intelektuálmi a ľudom sa nedá robiť politika – dejiny“. Bez schopnosti vcítiť sa do „ľudového živlu“ nemožno budovať organický prechod medzi svetom filozofov a svetom bežných ľudí, pretože v takom prípade sú filozofi a intelektuáli vnímaní masami ako „kasta“ či „kňazstvo“.

Bežné myslenie ľudových vrstiev so všetkými predsudkami, protirečeniami a prejavmi symbolického násilia nie je nutné romantizovať.

Vo svojej živej (spontánnej) podobe však takéto myslenie vyjadruje požiadavky politického charakteru, ako je spravodlivosť, rovnosť, bezpečnosť, sloboda a pod. S týmito požiadavkami sa ľudia (pokiaľ nevidia inú alternatívu) obracajú aj na pravicových populistov. K bežnému mysleniu tiež patrí antagonistické vnímanie sociálneho priestoru (kto sme my a kto je proti nám). Aj keď konkurenčné politické ideológie presadzujú odlišné verzie politického antagonizmu, ten je vpísaný priamo do hierarchicky usporiadanej sociálnej štruktúry. Inými slovami, antagonizmy sú hlboko zakorenené v spoločenských vzťahoch kapitalistickej spoločnosti (patria ku kapitalistickému *common sense*), preto ich možno využiť aj ako hybnú silu demokratizačných procesov, čo zrejme predpokladali aj Laclau a Mouffe, keď odmietli konsenzuálny model demokracie v prospech konfliktného (permanentné vyjednávanie o politických hraniciach, definíciách sociálnych kategórií, presadzovania práv partikulárnych identít).

Gramsci samotný zdôrazňoval pozitívnu stránku politického sebauvedomenia, v ktorom nachádzal moment autenticity, pretože ho spájal s možným oslobodením a s prechodom od pasivity k aktivite. Tento moment nazval „katarzia“:

„Termín katarzia možno použiť na označenie prechodu od čisto ekonomického (alebo egoisticky vášnivého) momentu k eticko-politickému, čiže k vyššiemu pretvoreniu základne na nadstavbu vo vedomí ľudí. To znamená aj prechod ,od objektívneho k subjektívnemu‘, a teda ,od nevyhnutnosti k slobode‘. Základňa sa z vonkajšej sily, ktorá gniavi človeka, pripodobňuje si ho a robí pasívnym, mení na prostriedok slobody, na nástroj tvorby novej eticko-politickej formy, na zdroj nových iniciatív. Stanovenie okamihu

„katarzie“ sa tak stáva, ako sa mi vidí, východiskom celej filozofie praxe.“ (Gramsci, 1988, 74)

Gramsci tu vysvetľuje, že uvedomenie si nerovností vyplývajúcich z povahy materiálnej základne môže viesť k politickej akcii a v konečnom dôsledku aj k politickému riešeniu problému týkajúceho sa samotnej základne (základňa sa vo vedomí ľudí pretvorí na nadstavbu). Filozofia praxe prináša človeku poznanie, že ekonomické vzťahy nie sú pevne dané a že práve z tohto poznania sa môže zrodiť autentický politický postoj vo vzťahu k mocenským pomeroch (čo je pre ľudí žijúcich v súčasnej kapitalistickej spoločnosti prechádzajúcej z jednej krízy do druhej nanajvýš aktuálnym a nádejným posolstvom). Filozoficko-politická kritika nadvlády ekonomických záujmov nad spoločenskými záujmami a humánnymi hodnotami je o to naliehavejšia, o čo viac sa kapitalistický systém akceptuje ako jediná možná alternatíva. Zároveň v tomto štádiu samotná filozofická reflexia nestačí. Je potrebné, aby vyústila do politického činu. Podpora politickej zmeny však musí vychádzať z vôle ľudí, ktorú často utlmujú praktické ohľady na zavedené spôsoby života.

„Vzťah medzi „vyššou“ filozofiou a bežným spôsobom myslenia zaručuje „politika“,“ píše Gramsci (1988, 36). Až v politike dochádza k usúvztážneniu praktického vedomia (spätého s každodenným konaním) a kritického vedomia (spätého s uvedomením si vlastnej spoločenskej pozície). Ako vysvetľujú Hoare a Sperber (2025, 110), pre Gramsciho je proces katarzie akýmsi „katalyzátorom revolúcie bežného myslenia“, keď sa masy rozpoznajú v nejakom filozofickom názore. Gramsciho (1988, 38) slovami, dospievajú ku „kritickému poznaniu samých seba“.

Hlbšie sebauvedomenie človeka vzniká až za predpokladu, že si uvedomí svoju príslušnosť k istej hegemonnej sile, t. j. nadobudne politické vedomie. Nespokojnosť so spôsobom, ako dnes politické a ekonomické elity riadia svet, vytvára príležitosť osloviť široké masy novým hegemonickým projektom, ktorý nasmeruje akumulovanú frustráciu do politického antagonizmu ľudu proti oligarchii. U Gramsciho je rozhodujúcim aktérom spoločenských zmien politická strana, ktorá by reprezentovala celú robotnícku triedu. U Laclaua a Mouffeovej je dôraz na vytváranie politických aliancií medzi robotníckou triedou a sociálnymi či občianskymi hnutiami.

Je však možné presadiť zmeny systému bez zjednotenia rôznych kategórií podriadených (neslobodných, neuznaných, vykorisťovaných, prekarizovaných a pod.) do jednej nadradenej kategórie, ktorá by podriadených spájala práve na základe triednej príslušnosti? Kapitalizmus je totiž systém, ktorý presadzuje vládnuca trieda, preto je boj proti kapitalizmu triednym bojom.

Ako už bolo spomenuté, vzhľadom na pluralitu sociálnych antagonizmov je problémové zaviesť nadradený politický konflikt, akým bol v minulosti triedny boj. Mouffe (2022, 62) vo svojej poslednej knihe *Towards a Green Democratic Revolution: Left Populism and the Power of Affects* („*Smerom k zelenej demokratickej revolúcii: Ľavicový populizmus a moc afektov*“) uvažuje o klimatických dopadoch na život a hroziacej ekologickej katastrofe ako o potenciálnom základe pre budovanie nového kolektívneho imaginára, ktoré by motivovalo rôzne skupiny ľudí k jednotnému boju za spoločenské zmeny. Tvrdí, že podobne ako bolo počas vzostupu socializmu v 19. storočí demokratické imaginárno hlboko transformované

ideálom lepších sociálnych pomerov, môže byť súčasné demokratické imaginárno transformované novým ideálom záchrany životného prostredia a udržania bezpečného a zdravého života na planéte. Takéto existenčné potreby podľa Mouffeovej môžu zjednocovať ľud na diskurzívnej aj afektívnej úrovni. Reťaz ekvivalencií medzi rôznymi skupinami a hnutiami vznikne na základe ich spoločných požiadaviek bezpečnosti a ochrany. Aj keď nezdediajú rovnaké svetonázory, môžu z rôznych pozícií (ekologických, socialistických, občianskoprávných) bojovať proti autokracii a oligarchii. Mouffe však v závere svojej knihy sama uznáva, že samotné sociálne hnutia nedokážu dosiahnuť potrebné spoločenské zmeny bez štátu a víťazstva ekologicky orientovaných strán vo voľbách, čo nás privádza späť ku Gramscimu a politickej strane ako kľúčovému hegemonickému aktérovi.

Treba navyše dodať, že v tomto momente nie sú environmentálne problémy dostatočným zjednocujúcim prvkom, a to práve preto, lebo vedomie o environmentálnych hrozbách dostatočne nepreniklo do samotných spôsobov života. Na strane stúpcov pravicových populistov môžeme vidieť rastúci odpor k environmentálnym opatreniam, ktoré by ohrozili konzumné štandardy (spaľovacie motory, konzumácia mäsa a pod.) a pracovné pozície obyčajných ľudí, na strane mnohých progresívne orientovaných obhajcov zelenej transformácie zas môžeme vidieť, že sa ich konanie orientuje skôr na špecifický typ spotreby (napríklad značiek s udržateľným imidžom, elektrických automobilov) ako na reálne systémové zmeny, prípadne na zníženie vlastných spotrebných štandardov.

Je potrebné poukazovať na štrukturálnu prepojenosť sociálnych, ekonomických a environmentálnych problémov. Dopady klimatických zmien pocítia najviac ľudia, ktorí sú závislí na lokálnych zdrojoch obživy, surovín a práce a ktorí nebudú mať prostriedky na migráciu do menej zasiahnutých oblastí planéty, ani na zabezpečenie zdrojov potrebných na zdravý a bezpečný život. Klimatické zmeny sa s rôznou intenzitou prejavujú už dnes, avšak väčšina pracujúcich ľudí je existenčne závislá od priemyslu a s ním spojených odvetví fungovania kapitalistického systému (napr. obchodu, vývoja, dopravy a pod.). Keďže väčšina pracujúcich ľudí vo svete (robotnícka trieda, prekariát) trpí v dôsledku svojich pracovných podmienok a miezd existenčnou neistotou, stresom a frustráciou, je možné aby sa zjednocovali na základe ich existenčných problémov vyplývajúcich z triednej príslušnosti, ako sa domnieva aj Michael Hauser (2024, 296). Kultúrne a svetonázorové odlišnosti môžu ustúpiť v prospech spoločných problémov ľudí závislých na práci. Spojením pracovných, ekonomických a kultúrno-hodnotových otázok vznikajú reálne požiadavky na systémové zmeny. Tie je možné integrovať do ambicióznejších projektov transformácie spoločnosti založených na nových a populisticky atraktívnych víziách, resp. politických imaginárnach. Ekonomické otázky nie sú apolitické. Ekonomický systém hlboko zasahuje do spoločnosti a života ľudí, preto je legitímna aj otázka, či musí byť spoločnosť založená na ekonomickom raste (a neustálom ozdravovaní ekonomiky na úkor zdravia ľudí), pokiaľ s tým pracujúca väčšina nebude súhlasiť.

Mladý Marx (1978, 53) vo svojich úvahách o odcudzenej práci písal o tom, ako robotník „ruinuje svojho ducha“ v práci, ktorá ho popiera, robí nešťastným a v ktorej nerozvíja žiadnu slobodnú fyzickú ani duchovnú

energiu. Koľko takých ľudí – nielen robotníkov, ale aj príslušníkov strednej triedy – dnes čelí podobnému pocitu odcudzenia, keď vykonáva prácu, ktorej výsledky neprinášajú žiadnu hodnotu prejavujúcu sa v ich živote (ak neberieme do úvahy ich mzdy). Marx ďalej vysvetľuje, že odcudzenie človeka v jeho vlastnej činnosti vedie aj k odcudzeniu vlastnej ľudskej podstaty a tým aj k odcudzeniu ľudí voči sebe navzájom. Človek ako univerzálna kategória („rodová podstata človeka“, povedané s Marxom) je v kapitalizme aj v jeho súčasných fašistických a pravicovo-populistických derivátoch popieraná.

Obnova zmyslu pre pospolitosť a kolektívny život je dnes živou témou vo filozofii a spoločenských vedách vôbec. Preniká tiež do bežného myslenia. Najmä generácia mladých ľudí vníma naliehavosť spoločenských zmien, pretože si uvedomuje, do akej miery je ich budúcnosť ohrozená bezohľadným a egoistickým konaním ľudí v kapitalistickej spoločnosti. Prieskumy ukazujú, že mileniáli a zoomeri v západných krajinách začínajú opäť inklinovať k socializmu. Sú veľmi citliví voči klimatickým zmenám a environmentálne hrozby jednoznačne spájajú s kapitalistickým systémom (pozri Niemietz, 2021). Tento jav možno pozorovať aj v tak kapitalistickej krajine, akou sú Spojené štáty americké, kde mladých voličov oslovujú politické hviezdy boja proti establišmentu (Bernie Sanders, Alexandria Ocasio-Cortez, Zohran Mamdani) s výrazne antikapitalistickým politickým programom (Otterbein, 2025). Rastúca túžba po zmene fungovania sveta ponúka priestor aj pre filozofiu, ktorá spolu s ďalšími disciplínami, ale aj sociálnymi hnutiami či politickými stranami môže kreovať novú paradigmu spoločenských a ekonomických vzťahov a postupne tak budovať gramsciovský „historický blok“ proti kapitalistom.

Záver

Ako môže filozofia prispieť k revolúcii bežného myslenia? V postmarxistických koncepciách sú dôležité kooperácie medzi rôznorodými politickými aktérmi bojujúcimi v pozičnej vojne proti rôznorodým formám útlaku. Filozofi môžu viesť boj o kultúrnu hegemoniu spolu s ďalšími aktivistami a politicky angažovanými občanmi, ktorí bojujú za rovnosť a emancipáciu v organizáciách a inštitúciách každého druhu. Obzvlášť dôležité sú vzdelávacie inštitúcie či médiá, ale aj verejné priestory, kde môžu intelektuáli osloviť veľké množstvo ľudí. Podobne ako populistí dokážu reagovať na tie emócie voličov, ktoré prerastajú aj do afektívnych väzieb na politiku, musia aj intelektuáli takéto emócie nasmerovať k afektívnej väzbe na nové politické imaginárno. Boj o hegemoniu je do veľkej miery bojom o presadenie štruktúr vnímania sveta a spoločnosti. Prebieha v školách, médiách, kultúrnych inštitúciách, ale aj prostredníctvom činností rôznych občianskych organizácií, obecných a susedských komunít a ich iniciatív, rozhovorov medzi ľuďmi.

Filozofi a intelektuáli môžu sledovať aktivity organizované zdola a pokúsiť sa nachádzať v nich spoločného menovateľa politického charakteru. Mnohé občianske združenia, komunity a spolky alebo subkultúry vytvárajú akési mikrosvety, kde ľudia zažívajú pocit autenticity z možnosti aktívne utvárať svet, na ktorý majú dosah, pretože na celospoločenskej úrovni všetko podlieha pravidlám určeným mocenskými inštitúciami a kapitálom. Je to svet, ktorý sa im odcudzil, avšak stále má obrovskú moc nad ich existenčnými podmienkami.

Existenciálna revolúcia na úrovni individuálnych vedomí v skutočnosti nepredstavuje pre kapitalistický systém subverziu. Kapitalizmus ju dokázal komodifikovať prostredníctvom širokých možností sebaurčenia prostredníctvom spotreby alebo kreatívnych životných štýlov. Stačí vlastniť kapitál. V skutočnosti však základné existenčné podmienky (možnosť žiť zdravý život, vzdelávať sa, mať voľný čas a pod.) určuje hierarchická a mocenská štruktúra spoločnosti, ktorú je potrebné zásadným spôsobom transformovať, aby vytvárala väčšie rovnosti a zároveň nevyžadovala veľké obety v oblasti kvality života bežných ľudí. Filozofi samozrejme musia iniciovať diskusie o tom, čo vlastne znamená kvalitný život. Je to život materiálneho nadbytku za cenu stále väčšieho stresu z pracovného výkonu a konkurencie alebo spotrebne skromnejší život naplnený možnosťou slobodne utvárať spoločenský svet a prostredie, v ktorom žijeme, čím podľa Marxa realizujeme svoju rodovú podstatu?

Japonský filozof Kohei Saito (2025) napríklad navrhuje spoločné vlastníctvo prírodných zdrojov a statkov (vrátane technológií), ktoré by viedlo k spravodlivejšej redistribúcii, lepšej udržateľnosti a ohľaduplnosti k životnému prostrediu. Malo by tiež veľmi pozitívne dôsledky na spôsob organizácie práce, čo by pracujúca trieda ocenila. Ak by ľudia nemuseli venovať toľko času a energie získavaniu peňazí, mohli by sa viac venovať skutočne užitočnej práci a zmysluplným aktivitám.

Pokiaľ v čase relatívneho mieru nezačneme pracovať na udržateľnej a skutočne demokratickej spoločnosti, keď nastanú vojny o zdroje, politiku definitívne ovládnu krajne pravicové strany. Saito predpokladá, že je možné transformovať spoločnosť zdola, a to nielen prostredníctvom politických strán, aj keď ich úloha je dôležitá.

Dejiskom revolúcie môže byť práca (jej povaha, rozsah a zmysel), ktorá zaberá veľkú časť života pracujúcej väčšiny. Revolúcia práce má potenciál zmeniť nielen pracovné podmienky, ale aj medziľudské vzťahy, životné štýly, kvalitu životného prostredia. Tieto oblasti majú pre ľudí väčšiu relevanciu než abstraktné existenciálne úvahy. Preto sú aj potenciálnymi témami pre filozofov, pokiaľ sa chcú zaoberať problémami tohto sveta a oslovovať masy.

Francúzsky filozof Geoffroy de Lagasnerie vo svojej knihe *Sortir de notre impuissance politique* (*Ako prekonať našu politickú bezmocnosť*) hľadá spôsoby, ako môže ľavica, ktorá momentálne prehráva na všetkých frontoch (rovnosť a sociálna spravodlivosť, boj proti vykorisťovaniu, ekológia, práva zvierat...), dosahovať efektívnejšie politické zmeny. Progresívna ľavica sa podľa Lagasnerieho už dokonca začala zmierovať so svojim neúspechom – prestala byť ambiciózna, ale aj kreatívna: politické protesty hodnotí podľa estetických kritérií (dobrý pocit zo spolupatričnosti), nie podľa reálnych zmien, ktoré prinášajú; nedokáže získať kontrolu nad témami verejných diskusií, pretože vždy len reaguje na politiky vládnuccich strán; neprináša pozitívne nadšenie, ale skôr negativizmus (čo súvisí s predošlým javom); oslovuje priamo nepriateľov namiesto toho, aby oslovovala celé spektrum spoločnosti (a aby zároveň prenikala do štruktúr každodenného života); nedokáže efektívne prepojiť veľké konflikty (boj proti kapitalizmu, kolonializmu, imperializmu) s malými konfliktmi na lokálnej úrovni.

Lagasnerie (2020, 77) doslova tvrdí, že ľavica musí opätovne nájsť svoj vzťah k životu, to znamená: preniknúť do každodenných kolektívnych činností, spoluutvárať sociálne interakcie a identity skupín, ako to

v minulosti robila komunistická strana medzi robotníkmi. Byť robotníkom kedysi znamenalo byť komunistom a nešlo iba o politické presvedčenie, ale aj o skupinovú identitu, sociálny život odohrávajúci sa do veľkej miery v kultúrnych a spoločenských inštitúciách strany alebo odborov.

Ľavica je dnes málo subverzívna vo formách, akými preniká nielen do politiky, ale aj do spoločenského života. Neoslovuje pracujúcu väčšinu, ale skôr jej menšinovú časť medzi vzdelanými mestskými vrstvami, ktorých kultúrne postoje reprezentuje. Robotnícky elektorát má kultúrne bližšie skôr ku krajnej pravici, pretože je tradicionalistický. Ľavicoví filozofi aj politici dnes stoja pred výzvou, ako spopularizovať nové spôsoby uvažovania o svete, ktoré by oslovili pracujúce spoločenské vrstvy bez ohľadu na ich kultúrnu príslušnosť. Kultúrno-etické vojny vyhráva krajná pravica. Dokáže sa svojou rétorikou priblížiť kategóriám uvažovania nižších vrstiev a nepotrebuje k tomu ani zložité filozofické reflexie. Základom je schopnosť vytvoriť súvislosti medzi existenčnými problémami ľudí (ktoré sa do veľkej miery odvíjajú od ich pracovných a mzdových podmienok) a ich spôsobmi života, od ktorých odvodzujú svoje hodnotové systémy a identity. Veľkou úlohou filozofov a intelektuálov je presvedčiť ľudí, že svet práce, spoločenského života a voľného času môže fungovať iným spôsobom – v prospech vyššej kvality ich životov a vzťahov – a že takýto svet môže byť založený na rovnosti a demokracii.

Literatúra

- ADORNO, T. W. (2015): *Žargon authenticity: K německé ideologii*. Praha: Academia.
- BĚLOHRADSKÝ, V. (1991): Příchod doby cikánske aneb Evropou se jen potulovat... In: Bělohradský V.: *Přirozený svět jako politický problém: Eseje o člověku pozdní doby*. Praha: Československý spisovatel.
- BERGER, P. I. – LUCKMANN, T. (1999): *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- BOURDIEU, P. (2002): Reprodukční strategie a formy vlády. *Sborník prací Fakulty sociálních studií Brněnské univerzity: Sociální studia*, 8, 77 – 91.
- BOURDIEU, P. (2023): *Pascalovské meditace*. Praha: Karolinum.
- DE LAGASNERIE, G. (2020): *Sortir de notre impuissance politique*. Paris: Fayard.
- GRAMSCI, A. (1988): *Spoločnosť, politika, filozofia*. Bratislava: Pravda.
- HAUSER, M. (2024): *Metapopulistická demokracie: Politika doby přechodu*. Praha: Filosofia.
- HAVEL, V. (1990): *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny.
- HOARE, G. – SPERBER, N. (2025): *An Introduction to Antonio Gramsci: His Life, Thought and Legacy*. London, New York, Dublin: Bloomsbury.
- HUSSERL, E. (1972): *Kříže evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.
- LACLAU, E. – MOUFFE, C. (2014): *Hegemonie a socialistická strategie: Za radikálně demokratickou politiku*. Praha: Karolinum.
- LUKÁCS, G. (1949): *Existencialismus či marxismus?* Praha: Nová osvěta.
- MARX, K. (1978): *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda.
- MOUFFE, C. (2009): *The Democratic Paradox*. London, New York: Verso.
- MOUFFE, C. (2018): *For a Left Populism*. London, New York: Verso.

- MOUFFE, C. (2022): *Towards a Green Democratic Revolution: Left Populism and the Power of Affects*. London, New York: Verso.
- MOŽNÝ, I. (2022): *Proč tak snadno... Některé rodinné důvody sametové revoluce*. Praha: Karolinum.
- NIEMIETZ, K. (2021): *Left turn ahead: Surveying attitudes of young people towards capitalism and socialism*. London: The Institute of Economic Affairs.
- OTTERBEIN, H. (2025): Poll: Capitalism is out... and socialism is in. [online] *Politico*. Dostupné na: <https://www.politico.com/news/2025/09/15/is-socialism-going-mainstream-a-new-poll-suggests-it-might-be-00564167>
- REZEK, P. (2007): *Filozofie a politika kýče*. Praha: Jan Placák – Ztichlá klika.
- SAITO, K. (2025): *Slow Down: How Degrowth Communism Can Save the Earth*. London: Weidenfeld & Nicolson.