

# Filozofie edukace jako reflexe společnosti: analýza krize modernity v románech Murakamiho a Houellebecqa

Michal Černý

Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Katedra informačních studií a knihovnictví

Redakci zasláno 29. 7. 2023 / upravená verze obdržena 8. 11. 2023 /  
/ k uveřejnění přijato 17. 1. 2024

**Abstrakt:** Studie s využitím filozofické interpretace literárních textů dle Petříčka analyzuje románové texty dvou autorů – Murakamiho a Houellebecqa – s ohledem na identifikaci prvků krize modernity. Studie pojmenovává jednotlivá témata, která je třeba novým způsobem v procesu edukace pojmout s ohledem na Latourovu tezi, že společnost, v níž žijeme, je moderní nikoli autenticky, ale pouze vnějškově. Jednotlivé aspekty krize modernity jsou analyzovány v rámci filozofie edukace. Tímto způsobem je analyzováno devět dílčích témat – magie, jídlo, pobyt, přiměřenost, tělesnost, krize jistoty, krize technizované společnosti, krize štěstí a krize spirituality. Studie ukazuje, že pokud má vzdělávání sloužit jako hermeneutická výbava pro život ve světě, je třeba některé jeho přístupy nebo koncepty znovu promyslet či nově reflektovat.

**Klíčová slova:** filozofie výchovy; modernita; modernitní společnost; štěstí; spiritualita

Cílem naší filozoficko-literární studie (Petříček, 2018) bude analyzovat konceptualizaci modernity (a její krize či nedovršenosti) v dílech dvou populárních spisovatelů – Haruki Murakamiho a Michela Houellebecqa. Postavy z jejich románů se se svou nekompatibilitou s modernitou vypořádávají různě, ale domníváme se, že v nich můžeme nalézt cenné impulsy směřující k nutným akcentům filozofie edukace (Petříček, 2018, 2009). Téma modernity<sup>1</sup> a postmoderny představuje téma relativně reflektované v literatuře zaměřující se na filozofii výchovy (Šíp, 2019; Brezinka, 1996). S Petříčkem se domníváme, že sonda do literárních děl může umožnit téma nedokončenosti modernity či její krize, kterou v současné společnosti zakoušíme, umožní

<sup>1</sup> Pojmy modernita a moderní doba užíváme jako synonyma. V českém jazykovém úzu není možné odlišit moderní ve smyslu aktuální od moderní coby vycházející z myšlenkových a sociálních změn osvícenectví, kapitalismu, sekularizace a průmyslové revoluce. Z tohoto důvodu se pojmu moderní vyhýbáme.

témata filozofie výchovy exponovat a reflektovat v odlišném kontextu či tematizaci, než je běžné.

Hlavní postavy románů Murakamiho a Houellebecqa mají nesporně společné to, že nedokážou spokojeně žít ve stávající společnosti. Pro tyto postavy tvrzení, že se jako lidstvo máme nejlépe v dějinách, nemá žádnou hodnotu, stejně jako nemá pravděpodobně ani pro značnou část žáků škol. Tváří v tvář globální klimatické změně, rostoucí globalizaci a složitosti kapitálových trhů, rozvoji abstraktního výrobního prostoru a liberálních hodnot, se vynořují krize a obavy, na které nejsou připraveni ani žáci, ani analyzované románové postavy. Cílem studie proto bude konceptualizace určitých základních témat, která mohou sloužit pro širší úvahy o filozofii výchovy, jež mohou být aplikovány jak v rovině změn vzdělávací politiky (na makroúrovni), v oblasti změny přístupu konkrétních škol či tříd (mezoúroveň), tak také na úrovni jednotlivých učitelů a žáků (mikroúroveň).

## 1 Metodologie

Miroslav Petříček upozorňuje na dva konceptuální aspekty filozofické analýzy, kterou bychom rádi v této studii realizovali. První spočívá ve zdůraznění významu beletristických textů. Petříček (2018) pracuje s Fantomasem a ukazuje na něm myšlenkové struktury francouzské společnosti na počátku 20. století. Zdůrazňuje, že beletristická literatura není faktografickým zachycením skutečnosti, ale že podstatou kvalitních a úspěšných děl je schopnost identifikovat určité socio-kulturní fenomény, tvořit antropologické modely, možná s větší prozíravostí a jasností než vědecké texty, které jsou svázány svou rigorózností. Proto i v této studii budeme pracovat s beletristickými texty od autorů, které lze označit za populární, ale současně nejde o autory literatury brakové (oba autoři jsou držiteli řady prestižních cen), čímž se náš přístup od Petříčka liší.

Druhým důležitým metodologickým východiskem Petříčka (2018) je přesvědčení, že tyto texty má smysl využít tam, kde existuje předpoklad krize. Krize spočívá nikoli v její proklamaci, ale ve skutečnosti rozpadu hranic a jistot, ve ztrátě možnosti myslet, provozovat vědu či každodenní život běžným způsobem. Konceptualizace této krize je u autorů odlišná a liší se i v důrazech jednotlivých děl.

Z hlediska metodologie výstavby textu je nezbytné odpovědět na otázku po výběru témat, která v rámci tematické analýzy vybíráme. Výběr kategorií byl ovlivněn třemi základními prvky:

- Romány byly opakovaně čteny a následně byla definována množina témat, která Houellebecq a Murakami ve svých románech opakovaně tematizují.
- Témata byla redukována na ta, která mají vztah k tématu naší studie. Některá pravidelně se opakující témata byla proto vynechána (např. důraz na ženské uši nebo jazzovou hudbu u Murakamiho).
- Jednotlivá témata jsme následně hledali v doslovecích jednotlivých románů. Cílem bylo identifikovat taková témata, na kterých se shodne nejen naše analýza, ale i pohled dalšího relevantního čtenáře (u Murakamiho jde o překladatele děl do češtiny, u Houellebecqa většinou o veřejně působící české intelektuály).
- Témata jsme integrovali do celků tak, aby vznikl rozsahem relativně vyrovnaný exkurz do reflexe krize (nedovršenosti) modernity u obou autorů.

Jsme si vědomi toho, že volba témat je do jisté míry arbitrární, ovlivněná kulturní zkušeností a subjektivním pohledem. Vzhledem k tomu, že naše studie není klasickou tematickou analýzou, která se musí opírat o pevněji stanovená kritéria, ale více směřuje do oblasti literárně-filozofické studie, můžeme si dovolit tuto míru eklektičnosti s ohledem na výše popsany postup zachovat. Současně je naše analýza nesena ideovým východiskem – chceme analyzovat, jakým způsobem se texty vztahují k fenoménu nedovršené modernity jako k jedné z klíčových výzev filozofie edukace.

Když odkazujeme na romány Houellebecqa a Murakamiho, pak v textu nepracujeme s daty, ale s názvy románů tak, jak je vytvořily české překlady. Pro přehlednost uvádíme tabulku s jednotlivými romány a ročením prvního originálního i českého vydání.

## Tabulka 1

### *Romány Houellebecq a Murakamiho odkazované v textu*

<b>Autor</b>	<b>Román</b>	<b>První vydání</b>	<b>České vydání</b>
Houellebecq	<i>Rozšíření bitevního pole</i>	1994	2004
Houellebecq	<i>Elementární částice</i>	1998	2007
Houellebecq	<i>Možnost ostrova</i>	2005	2007
Houellebecq	<i>Mapa území</i>	2010	2011
Houellebecq	<i>Podvolení</i>	2015	2015
Houellebecq	<i>Serotonin</i>	2019	2019
Houellebecq	<i>Zničit</i>	2022	2022
Murakami	<i>Hon na ovci</i>	1982	2016
Murakami	<i>Konec světa &amp; Hard-boiled Wonderland</i>	1985	2010
Murakami	<i>Norské dřevo</i>	1987	2002
Murakami	<i>Tancuj, tancuj, tancuj</i>	1988	2021
Murakami	<i>Kafka na pobřeží</i>	2002	2006
Murakami	<i>Bezbarvý Cukuru Tazaki a jeho léta putování</i>	2013	2015
Murakami	<i>Komturova smrt</i>	2017	2018

Pozn.: Tabulka zachycuje odkazované romány v textu včetně data vydání v zahraničí (Japonsko, resp. Francie) a v Česku.

## 2 Krize modernity

Vymezení fenoménu modernity není jednoznačné (Lefebvre, 2012). Podle Marxe začíná modernita vznikem kapitalismu, který vede k zásadním společenským a ekonomickým změnám (Uemura, 2004). Podobný výchozí bod můžeme nalézt také u Durkeheima (Munch, 2010; Rawls, 2012). Pro Webera (Munch, 2010) je zásadní odčarování světa a racionalistická redukce světa, která se propisuje do změny sociálního a ekonomického uspořádání, tedy do podoby institucí.

Podle Bělohradského (2021) je pro modernitu zásadní, že v ní dochází k emancipaci člověka od práce, náboženství, pevných rodinných vazeb atp. Tato emancipace na jedné straně umožňuje vyšší míru svobody, ale současně vede k emancipaci člověka od sebe samotného (jako sociálně konstruované entity, která přichází o všechna pojiva se světem i se sebou samým), k nemožnosti řešit globální klimatickou změnu. V návaznosti na Bělohradského

lze říci, že podstatným rysem modernity je sekularizace (Cannell, 2010; Lefebvre, 2012; Bělohradský, 2021). Jak však ukazují Luckman (Luckmann, 2005; Luckmann et al., 2022) a Halík (2021), nejde o sekularizaci ve smyslu zbavení se náboženskosti. Realizovaná okcidentální sekularizace se může projevat příklonem k ideologiím, jak zdůrazňuje Bauman (2003); konceptem neviditelného náboženství (Luckman, 2005), spočívajícího v nahrazení formálně náboženských rituálů sekulárními (svatby, vítání občánků, pohřby, maturita jako zkouška dospělosti, promoce, ...); nárůstem „něčistů“<sup>2</sup> (Halík, 2021). Berger (2012) zdůrazňuje, že navzdory všem předpokladům z poloviny minulého století ke skutečné sekularizaci nikdy nedošlo.

Podobně ani důraz na racionalitu a odkouzlení přírody, který je podstatný pro Webera, není jednoznačně splněn. Přibližně čtyřicet procent české populace věří na astrologii, horoskopy nebo léčitelství, případně homeopatika, což jsou fenomény z pohledu racionalistických pozic nevědecké (Hamplová & Nešpor, 2009). Bauman (2003) ukazuje, že racionalita se dostala do zásadní krize v souvislosti s holocaustem, který chápe jako přímý důsledek racionálních očekávání občanů v kontrastu s iracionální politikou. Představa racionální redukce a logiky jako jediného klíče k interpretaci světa je cestou k neetickému jednání, k totalitě a holocaustu, které jsou přímými důsledky této redukce.<sup>3</sup> Stejnou optikou se můžeme dívat i na analýzy moderní společnosti Arendtové (1995, 2013).

S existencí vztahu modernity a průmyslové revoluce lze souhlasit do té míry, že technologická proměna změnila strukturu a fungování celé společnosti, ale současně s ní dochází k řadě dalších změn a transformací (Lefebvre, 2012). Modernita (jako projev emancipace) je spojená s formováním ideje národního státu a národa (Greenfeld, 1996; Conversi, 2012) v moderním slova smyslu (o národu lze v nacionalismu vypovídat způsobem, jako by šlo

<sup>2</sup> Osoby věřící, avšak nehlásící se k žádné konkrétní církvi nebo dokonce konkrétnímu náboženství. Na rozdíl od tradičně chápaného pojetí agnosticizmu nejde o osoby nábožensky lhostejné.

<sup>3</sup> Otřesy z druhé světové války, respektive z koncentračních táborů, jsou pro Baumana spojené s otřesem chápání celé tuhé modernity. Tekutá modernita je do značné míry snahou otupit hrany tohoto otřesu, vědomím, že důraz na rozum a logiku člověka neosvobodí, neemancipuje od pověr a mýtů, jak si představovalo osvícenství, ale naopak ho uvrhne do nelidského prostoru koncentračních táborů, které se z vězňů pokouší udělat ne-lidi (Arendtová, 2013). Analýza procesu Arendtové s Eichmannem není jen popisem banality zla, ale také obžalobou hodnot moderní společnosti, které se do Eichmannových výpovědí i skutků systematicky propisují.

o osobu). Nacionalismus je, podle Šípa (2019), základním stavebním kamenem modernity, který vede k potřebě oddělit se od druhých národních společenství, vymezit se, odlišit se. Stejně kořeny jako nacionalismus má sociální emancipace v podobě liberalismu a individualismu (Šíp, 2019). Do popředí myšlenkového zájmu se dostává občan jako svobodný člověk s možností určovat svůj osud a úspěchy, což odkazuje k myšlenkovým konstruktům kapitalismu a individualismu. Oba tyto procesy mají společný pramen ve funkcionální diferenciaci (Havelka & Müller, 1996), která usiluje o emancipaci. Emancipace je, podle Bělohradského (2021), konstitutivním prvkem modernity, která ji však neumožňuje ukončit. Představuje totiž organický proces, nikoli cíl sám o sobě.

Podle Floridiho (2014) můžeme hovořit o čtyřech revolucích, které utváří modernitu jako lidský odstup od vlastní centrality nebo výjimečnosti, od představy možnosti být vládcem nad sebou samým. Koperníková revoluce zbavila člověka centrálního místa v uspořádání celého vesmíru, Darwinova evoluce jej zbavila privilegovaného centrálního bodu v řádu přírody. Freudova revoluce zničila přesvědčení, že člověk sám sobě vládne svým rozumem. V současné době žijeme ve čtvrté revoluci, tvrdí Floridi, která člověku odebírá privilegium jediné myslící entity díky pokroku v oblasti umělé inteligence. Modernita je podle Floridiho pojetí procesem postupného zbavování se pocitu lidské výjimečnosti.

Modernita netvoří jeden pevný monolit, ale je vnitřně diferencovaná.<sup>4</sup> Berman (1983) hovoří o rané modernitě (od 16. do 18. století), klasické modernitě (dlouhé 19. století), pro kterou je typický rozvoj médií a komunikačních prostředků. Pozdní moderna 20. století je určena globalizací. Podle Baumana (2010, 2013) je zásadní rozdíl mezi tuhou a tekutou modernitou, která začíná nastupovat od 60. let. Pro tuhou modernitu je určující v 19. století zformovaná struktura institucí, formální autorita, profesní identita nebo důraz na vytrvalost. Pro tekutou modernitu je naopak zásadní schopnost definovat vlastní identitu v kontextu měnícího se světa, důraz na konzumní životní styl, odmítání a zpochybňování tradice nebo identity jako něčeho pevného a neměnného. Primární hodnotou se stává flexibilita. Na proměnu světa v tekuté modernitě je možné reagovat pouze tekutou identitou, neustálou proměnou, variabilitou.

<sup>4</sup> Lze se setkat nejen s vnitřní diferencí modernity, nýbrž také s oddělením modernity a postmoderny, která jako základní myšlenkové východisko bude chápat odvržení modernity jako takové.

Šíp (2019) rozlišuje ranou a pozdní modernitu. Pro ranou modernitu je podle něj klíčovým konstruktem myšlenková figura „bud’/nebo“, tedy binárně opozitní myšlení, které rozděluje na my a oni, na znalosti a kompetence, na racionalitu a emocionalitu, na myšlení a jednání. Svět rané moderny je světem entit, které lze jednoduše rozdělovat.<sup>5</sup> Pozdní moderna podle něj překračuje tuto myšlenkovou strukturu směrem ke kontinuu – nemají hodnotu znalosti bez kompetencí, ani kompetence bez znalostí, ale je třeba hledat jejich vhodný poměr. Opuštění schopnosti jasně strukturovat svět na entity pomocí myšlenkové figury „bud’/nebo“ vede ke krizi tradičně chápaných institucí, k nutnosti nově reflektovat společnost stojící nikoli na oddělení, ale na propojení v době globalizace. Podle Šípa musí pozdní moderna opustit étos čisté racionality a znovu spojit to, co raná moderna odvrhla – musí spojit myšlení a jednání, racionalitu a emocionalitu, tělesnost a duchovnost, jedince a společnost. Pozdní moderna je určitým kontrapunktem k rané, emancipací od emancipace. Pojetí Šípa (2019) je pro nás podstatné v tom, že modernitu navazuje na edukační proces a školu. Škola je, dle jeho názoru, raně moderní, což vede k její krizi a selhávání i tehdy, když se všichni její aktéři snaží o co nejlepší výsledky a postupy.

Šíp a Bauman nejsou jedinými, kteří ukazují, že modernita, tedy myšlenkové zásady, na kterých stojí naše společnost, instituce (včetně škol) a filozofie (včetně filozofie edukace) jsou v krizi (Boggs, 1993; Jessop, 2018; Rozin, 2020). Latour (1993, 2020, 2022) na tuto krizi upozorňuje v několika svých textech. Snaží se ukázat (Latour, 1993), že modernita stála na dvou vzájemně protichůdných praktikách. Na purifikaci spojené s oddělováním, emancipací a diferenciací, pro niž je typická nutnost vymezit entitně jednotlivé prvky a izolovat je (očistit) od ostatních (Elam, 1999). Na straně druhé je to hybridizace, která přináší propojování prvků dohromady způsobem neumožňujícím uvažovat o nich jako o izolovaných prvcích (*Dinge an sich selbst*, atomech či entitách), nýbrž jako o komponentech sítě (Latour, 2007). Úspěchy pozdní modernity jsou spojené právě se schopností překračovat hranice oborů a entit, nahlížet stále složitější fenomény. Klimatická krize dle Latoura (2020) nemá a nemůže mít entitní řešení. Zdůrazňuje (Latour, 2020) nutnost chápat

<sup>5</sup> Tato raně moderní figura je analyzovaná již u Deweyho (1986, s. 242–246). Oddělení racionality a emotionality, myšlení a jednání nebo těla a duše, je některými autory označováno jako zdroj krize ontologie a teorie poznání (Lakoff, 2006; Johnson, 2007, 2017) klasického (tedy modernitu konstituujícího) stylu myšlení. Je nutné zdůraznit, že tato myšlenková struktura má psychologické základy (Kahneman, 2012).

svět propojeným ne-entitním způsobem, akcentuje, že to, co jsme si představovali pod pojmem modernita, vyčerpalo své možnosti jak filozofické, tak ekologické. Obrat k populismu (Kellner, 2018; Steele & Homolar, 2019) v okcidentálním kulturním okruhu je nutným důsledkem krize modernity.

Podle Deweyho (1929, s. 43–44) je pro nedovršenost či krizi modernity určující, že jsme oddělili poznávajícího a poznávané (Dewey na základě analogie z Heisenbergova principu neurčitosti vyvozuje, že musíme opustit představu oddělení poznávaného a poznávajícího, představu entitně objektivního světa (Dewey, 1929, s. 192–194)), že si proces formulace vědění představujeme příliš pevně, entitně, objektivně a nezúčastněně. Současně proces falibility, který je určující pro moderní vědu, naráží na pevnou představu existujících hodnot, které premoderní společnost spojovala s Bohem. Očekáváme (prizmatem premoderny) konečné odpovědi, které věda ale ze své vlastní (moderní) podstaty poskytnout nemůže.

S Latourem je ale nutné si současně položit otázku, zda lze v takovém světě (v takovém druhu modernity) žít. Latour (2022, 2023) odpovídá, že nikoliv. Jakkoli může Latourova odpověď působit pesimisticky, lze říci, že v sobě skrývá jistou naději. Latour (2022) formuluje entologické a etické zásady, které musí být ve společnosti uplatňovány, aby bylo možné na zemi dále žít. O tuto linii myšlenkové transformace bude usilovat také naše studie.

Šíp, Bauman i Latour shodně tvrdí, že modernita se v určitém ohledu vyčerpala, že vytváří prostředí, které není vhodné pro zdravý, spokojený, udržitelný život a že je nutné provést určitou mentální transformaci prostředí, v němž se nacházíme. Věříme, v kontextu patočkovské tradice (Patočka, 1997), že tuto krizi lze překonat reflexí a promyšlením filozofie edukace.

Krizí modernitního přístupu se v této studii pokusíme vysvětlit následující jevy:

- Přibližně polovina české populace je pověřivá, věří léčitelům nebo amuletům (IPSOS, 2018).
- Téměř každý společenský časopis obsahuje stránku s horoskopy.
- Téměř pětina dospělých Čechů (ve věku 18–65 let) věří konspiračním teoriím (Pika, 2023).



- Narůstá počet sebepoškozujících se žáků a dětí s depresivními pocity (Shobhana & Raviraj, 2022).
- V celém okcidentálním světě sledujeme krizi institucí a důvěru v ně projevující se trumpismem – jako absurdní snahou uniknout ze Země<sup>6</sup> (2020), brexitem a dalšími fenomény (Robinson & Bristow, 2020; Esaiasson et al., 2021).
- Vznikají nové krizové milníky v životech lidí, takže lze hovořit o krizi dvacátníků či o environmentálním žalu.

Moderna vytvořila prostředí, ve kterém vznikla současná informační společnost, ale je nyní natolik abstraktní a složité, že je pro stále větší množství lidí obtížné se v něm vyznat (Jarvis, 2007; Webster, 2014). Prostor, ve kterém na jedné straně dominují informace, na straně druhé se daří pověrám a konspiračním teoriím (Taggart, 2002). Snaha upnout se k tradici a jistotám jako určitý kontrapunkt k tekuté modernitě (Bauman, 2013) představuje jednu z adaptačních strategií (byť ne zcela vhodnou), jak se s takto dynamicky se měnícím prostředím vyrovnat.

V naší studii se pokusíme na základě analýzy určitých myšlenkových konceptů v dílech Murakamiho a Houellebecqa ukázat, že jejich společným jmenovatelem je krize modernity. Na první pohled se zdá, že tyto jevy nemusí mít přímou souvislost. Nicméně se zabýváme tím, jak tyto autoři ve svých románech zachycují a reflektují problémy a výzvy, které modernita přinesla a jež se projevují v současném světě.

### 3 Murakamiho svět magie a vaření

V některých recenzích bývá Murakamiho dílo řazeno k magickému realismu (Chin, 2020, 2022), ale domníváme se, že nejde o správné (nebo jediné správné) nahlížení na jeho literární postupy. Hlavními postavami jeho románů jsou téměř výhradně muži dostávající se do určité existenciální tísně, ze které se postupně vytvoří nová strukturace smyslu bytí ve světě. Ovlivnění Murakamiho dílem Franze Kafky (Thakur & Khurana, 2020) je zcela evidentní a lze ho sledovat na mnoha úrovních. Pro naši analýzu bude podstatné, že předkládá čtenáři pocit nesmyslného světa, ve kterém existují určitá pravidla a koncepty, jež je třeba dodržovat, aby bylo možné žít v kapitalistické,

<sup>6</sup> „Out of Earth“ u Latoura referuje k absurdnímu modelu vnitřně rozporného paradigmatu politiky uskutečňované na Zemi, ale současně Zemi a její limity neberoucí v potaz.

liberální a racionální společnosti. Narušení těchto pravidel má za následek reálné vyloučení jedince ze společnosti. Toto narušení ale není nikdy tak silné, jak by se na první pohled mohlo zdát.

### 3.1 Magie

Pro Murakamiho díla jsou typické určité magické prvky<sup>7</sup> – postava Ovčího mužíka (*Tancuj, tancuj, tancuj*), kouzelná ovce (*Hon na ovci*), mluvící opice (*První osoba jednotného čísla*), Komtur (*Komturova smrt*), čtení snů z lebek (*Konec světa & Hard-boiled Wonderland*) či provázanost osudů jako v Kafka na pobřeží. Magie zde není samoučelná, nejde o magický realismus v pravém slova smyslu. Magie, kouzla nebo jen nepravděpodobná shoda náhod, zboření hranice mezi živými a mrtvými představují základní strukturu lidského narativu. Postavy v Murakamiho dílech jsou většinou racionálně uvažující muži, kteří se skrze magii setkají s dvojím důležitým poselstvím. Předně jde o rovinu epistemickou – umožňuje jim pochopit, že svět, ve kterém žijí, není ten, který si představují, že racionální analýza světa je více prostorem banálnosti a osobnostní vyprázdňenosti než privilegovaného způsobu poznávání.

Magie zde nemá náboženskou rovinu – jen málokdy se autor uchyluje k popisu nějaké náboženské praxe, ale ukazuje, že lidskost je možné realizovat až tam, kde existuje spiritualita v nejširším slova smyslu. Magické prvky umožňují člověku vyjít sám ze sebe, přestat s možností vystačit si sám. Magie v jeho dílech není ovládaná tím, kdo ji zakouší, ale vždy vstupuje výchovně či formativně zvenčí a učí člověka rozumět sobě samému (*Komturova smrt*, *Kafka na pobřeží*, *Tancuj, tancuj, tancuj*). Magie zde není samoučelným kouzlením, ale způsobem, jak ukázat potřebu transcendentálního spirituálního naladění člověka. Racionalita pro život nestačí, je dostačující jen pro techniku.

Jestliže Petříček (2018) říká, že krize spočívá v tom, že zmizí hranice, ve kterých je možné bezpečně postupovat v okamžiku, kdy se prolne vnější a vnitřní, tak magie u Murakamiho má právě tento performativní ráz krize. Nutí člověka naslouchat, změnit své představy a opustit diktát racionalistické

<sup>7</sup> Pojem magie nechápeme ve striktním religionistickém významu, ale spíše v širším literárním. Pojem volíme s ohledem na jeho zaužívanost ve vztahu k Murakamiho literární tvorbě (Malomfalean, 2014; Mariboho, 2016). Kniha *Konec světa & Hard-boiled Wonderland* popisující magické město plné rituálů vztahujících se k živým i zemřelým, kouzelné hradby neumožňující únik nebo čtení snů z lebek mrtvých, jednoznačně odpovídá „magickému“ aspektu jeho románů. Nejedná se ale o magický realismus spojovaný s díly Bulgakova nebo Márqueze.

redukce, protože skutečnost je víceúrovňová (např. v *Bezbarvém Cukuru Tazaki a jeho létech putování, Komturově smrti*). Magické postavy či prvky často tvoří ústřední prvek celého textu, zadání úkolu, který je třeba vyřešit. Život zde není souborem dílčích úkolů nebo řešením problému, ale nutností klást si novým způsobem správné otázky. Magie je zde prostředkem určité korekce zaběhlých modelů uvažování, stereotypních otázek a představy, že racionalita stačí k vysvětlení světa (*Hon na ovci*).

Magie nás vede k tázání se způsobem, který překračuje naše běžné možnosti a zkušenosti. Není kontra-racionální, ale komplementární s racionalitou. Až tehdy, když přijmeme možnost, že racionalita není úplným zdrojem vyprávění o světě, můžeme pěstovat určitou formu spirituality. Ta se nestaví proti rozumu, ale dotváří obraz světa. Když Tomáš Akvinský hovoří o *ratio illustrata fide* (Burke, 1949), snaží se ukázat v podstatě totéž, co Murakami v literární licenci – lidská racionalita je podstatná a zásadní, ale nelze ji absolutizovat.

### 3.2 Jídlo

Jednou z klíčových charakteristik současné doby je rychlost a proměnlivost. Informace se k lidem dostávají stále rychleji (Zlatuška, 1998), manažerské poučky hovoří o just-in-time přístupu, v akademické sféře se uplatňuje publish or perish přístup (McGrail et al., 2006). Moorův zákon (Schaller, 1997) ukazuje exponenciálně se zvyšující výpočetní výkon, který fundamentálně překresluje možnosti, jež jsou nám jako lidstvu dány. V tomto prostředí je stále obtížnější se zorientovat. Důraz je kladen na rychlost a aktuálnost, možná více než na kvalitu.

To vede k jevu, o kterém Bauman (2013) hovoří jako o tekuté modernitě. Od druhé poloviny 20. století můžeme vidět, že naše jistoty a pevné strukturální body (včetně těch, na kterých stojí vzdělávací systém) postupně mizí. Škola nemůže člověka připravit na pracovní pozici, protože tu v životě opakovaně zásadně proměníme. Podle Baumana (2005, 2013) většina lidí vyzkouší v životě více zásadně odlišných profesí. Mění se způsob konstrukce autorit, zaniká hierarchické uspořádání světa. Jedinou jistotou v našem životě je jistota změny, firmy požadují flexibilitu jako klíčovou charakteristiku zaměstnance.

Je něco takového lidsky možné? Může člověk v takové amorfní, dynamicky se měnící společnosti obstát? Murakami ukazuje, že flexibilita může mít tři základní tváře. Tou první je schopnost přijmout životní situaci takovou, jaká je, a hledat cesty, jak se s ní vyrovnat. Důraz, který na tuto strategii klade,

vychází z myšlenky, že lidé mají určitý charakter, pevnou strukturu toho, jací jsou, a ta slouží jako výchozí bod pro vyrovnávání se s těmito změnami. Druhou strategií, kterou Murakami ukazuje, je flexibilita jako kultura průměrnosti – flexibilní je ten, kdo nemá žádné vlastní já v hlubším filozoficko-sociálním slova smyslu. Tito vyprázdnění jedinci mohou vykonávat různá povolání, ale (jak uvádí sám autor) nic neospravedlňuje jejich existenci ve světě. Jsou stroji mezi stroji, nikoli lidmi. Třetí cestou je sebevražda, hluboký otřes, často nevysvětlitelný a nepochopitelný pro okolí.

V tomto kontextu musíme nahlížet na fenomén přípravy jídla. Murakamiho postavy připravují jídlo dlouho a pečlivě, často celé hodiny (*Komtureova smrt*, *Norské dřevo*). Nejde o opulentní hostiny, často jen o vaření ze zbytků, ale i tak je nutné mu věnovat hodinu či dvě času. Jídlo je v Murakamiho románech podstatné ze dvou důvodů.

Předně je to metafora odmítnutí rychlosti a instantnosti, což je nejvíce patrné v románu *Kafka na pobřeží* – jídlo lze snadno koupit v obchodě, ale jeho hodnota spočívá v tom, že je připravované pomalu, že umožňuje člověku v dynamickém světě zpomalit, pracovat rukama, odpojit se od všeho spěchu a soustředit se jen na vaření (*Komtureova smrt*). Umět vařit pro Murakamiho znamená umět žít. Tato metafora zastavení stojí proti obrazům, kde postavy jedí ve spěchu, kdy jsou odpojené od sebe samotných, kdy se z nich stávají stroje vykonávající určitou práci.

Skutečný život vyžaduje schopnost zastavit se, zpomalit, soustředit se, dělat věci, které nemají na první pohled jasný užitek, ale jsou provázány s celou osobností člověka. Tak lze – jak můžeme vidět v románu *Komtureova smrt* – najít sám sebe. Vaření je příkladem činnosti (podobně jako poslech hudby nebo vysedávání v baru), která má cíl sama o sobě (podobně jako hra). Bylo by možné ji snadno optimalizovat, ale v tu chvíli bychom přišli o něco podstatného, lidského. Optimalizace nepřináší štěstí, rychlost není vždy výhodná (Kahneman, 2012).

Jídlo s sebou přináší u japonského autora ještě jeden důležitý rozměr – je něčím, co lze nabídnout druhým. Postavy často volí vaření jako formu určité služby, pohostinnosti (*Norské dřevo*). Opět platí, že by bylo možné tuto činnost nahradit donáškovou službou nebo instantními pokrmy v krabičce (*Kafka na pobřeží*), ale jídlo je spojené se sociální interakcí, se zájmem o potřeby toho druhého. V celém Murakamiho díle je kontrapunktem nejen

k racionalitě a efektivitě, ale především k soutěživosti. Jídlo a jeho příprava jsou něčím, co vyvazuje člověka ze síta toho, co by liberální ekonomický pohled žádal, ale současně vytváří možnost být člověkem.

### 3.3 Pobyť

Pokud odstraníme profesi a rodinu z našich životů, co nám zůstane? Část Murakamiho románů začíná téměř šablonovitě: muž žije v bezdětném manželství, jeho žena si najde někoho jiného, často zcela průměrného člověka, a odstěhuje se (*Tancuj, tancuj, tancuj, Komturova smrt*). Hrdina je postaven do situace určité identitní (*Bezbarvý Cukuru Tazaki a jeho léta putování*) či existenciální úzkosti, je si vědom toho, že existuje, a své existence se nechce vzdát. Na druhé straně jediné východisko vidí v opuštění své práce a ve vydání se na cestu, jejímž cílem má být nalezení sebe sama. Postava nemá příbuzné, je najednou vyvázána z většiny svých sociálních vazeb, přichází o práci a musí hledat odpověď na otázku, kým vlastně je. Co vytváří její oprávnění vyskytovat se ve světě? S Heideggerem (2000, 2018) bychom mohli říci, že postava si je vědoma své existence, ale volba rozvrhu Pobytu (*Dasein*) je pro ni obtížná. A přitom právě ona je jádrem lidství, tím, co dělá člověka lidskou bytostí, nikoli věcí mezi věcmi.

Tato otázka, co tvoří jádro lidského Pobytu v modernitní společnosti, je zneklidivá ze dvou odlišných hledisek. Prvním je skutečnost, že v sobě nese otisk pevné modernity, představy, že sociální vazby jsou pevné a trvalé, a že profese tvoří pevnou identitu člověka (Bauman, 1999, 2013). Důraz na velké množství oborů v českém středním i vysokém školství je spojený právě s touto představou – vzdělání je vnímáno jako vzdalování se od neurčité formy humanity k profesím, které následně konstituují rozvrh času, sociální kontakty, způsoby vzdělávání, cestování a pracovní náplň. Práce jako by byla nadřazenou složkou lidského života, jak můžeme vidět například v *Honu na ovci* u docenta Berana – člověka, který podle své profese natolik, že ztratí sám sebe i vztah se svým synem. Druhým příkladem této konstrukce je pán Óšima z *Kafky na pobřeží*, který celou svoji existenci spojuje s prací (ve skutečnosti stejně jako v předchozím případě vlastně mechanickou a zbytečnou) v Kómurově pamětní knihovně. Tito lidé jsou po ztrátě práce vyřizení, nemají vlastní způsob bytí, jakkoli by oba bylo možné považovat za archetypální intelektuály. Být intelektuálem ale k opravdovému Pobytu nestačí.

Druhým znepokojivým hlediskem je tekutost modernity, jak zdůrazňuje Bauman (1999, 2013). Představa, že bychom svoji existenci mohli úplně spojit s profesí, je v současné době mylná. Vznikají nové profese, ty stávající se často proměňují nebo zanikají. Lidé začínají pod vlivem proměnlivosti světa, ve kterém žijí, zakoušet nejen obecný pocit nejistoty, ale také přesvědčení, že musí své já tvořit jiným způsobem než doposud. Současná diskutovaná krize dvacátníků (Stapleton, 2012; Robinson, 2015) je důsledkem těchto nejistot. Murakami ve svých knihách říká, že profese není třeba se úplně vzdát, ale je nutné od ní získat odstup.

Tento odstup je asi nejdetailněji popsán v románu *Komturova smrt*, kde nepojmenovaný protagonista (identita je odstoupena i od jména) pracuje jako portrétní malíř. Poté, co ho opustí žena, několik měsíců cestuje, nastěhuje se do domu svého přítele, postupně začne pracovat jako učitel a nakonec se k malování obrazů vrací. K tomu, aby se mohl stát malířem (jde o jeho bytostně ambivalentní potřebu), potřebuje rezignaci (Matějčková, 2022) na profesní identitu jako malíř, čas a odstup. Hrdina románu *Tancuj, tancuj, tancuj* (také bezejmenný) o své profesi říká, že je jako odhrabávání sněhu a pracuje jako autor reklamních nebo časopisových textů. Také on musí opakovaně rezignovat (Matějčková, 2022) na to, co dělá, i přestože je z vnějšího pohledu úspěšný, aby získal novou zkušenost a odstup a mohl se vrátit k psaní, což ho skutečně baví a umožní mu stát se spisovatelem.

Murakamiho koncept odstupu od profese je zásadní, protože pouze tehdy, když přestaneme neustále obstarávat své povinnosti, potřeby a úkoly, které na nás doléhají ze všech stran (opět motiv z *Tancuj, tancuj, tancuj*), a když se naučíme rezignovat, můžeme začít hledat odpověď na otázku po našem vlastním bytí. Heidegger (2016) by řekl, že k autentickým otázkám po bytí se dostáváme v okamžicích existenciální úzkosti, ale Murakami tuto existenciální úzkost dokáže rozpracovat do situací, které nejsou tak mezní jako smrt, ale jsou pro moderního člověka náročnější a stojí více v jádru pozornosti. Otázku po bytí (Heidegger, 2016) nelze u Murakamiho přehlédnout, nelze ji pominout nebo přejít – je součástí znepokojivé skutečnosti, ve které se nacházíme.

Zde můžeme vidět zásadní význam filozofie výchovy – musí být schopná nabídnout takový rozvrh školního vzdělávání, který nebude sledovat jen profesní dráhu, ale umožní žákům a studentům dvojí: naučit se rezignovat a získat odstup, nikoli jako porážku, ale jako schopnost přistoupit ke svému životu jako celku a hledat vlastní já. Současně musí vést k otázkám po bytí,

k tomu, aby život nebyl pouze reflektován jako sada povinností a úkolů, ale aby člověk získal schopnost říci, kým vlastně je a kým se chce stát. V dílech japonského spisovatele otázka po bytí (a jeho uskutečňování) není nikdy zodpovězena jednou provždy, ale znamená procesuální soubor neustálého tázání se, rezignace a hledání sebe sama.

### 3.4 Přiměřenost nikoli průměrnost

Hledání sebe sama, otázka po vlastním bytí a edukace směřují k tomu, aby člověk získal osobitost a hloubku, a aby neupadl do banality a průměrnosti, které jsou pro Murakamiho nepřijatelné. Murakami varuje před nátlakem moderní společnosti na průměrnost a dokonalost, která může vést k ztrátě autenticity a vlastní identity. Filozofie výchovy by proto měla podporovat schopnost člověka neustále se ptát na své bytí a získat odstup od prefabrikových modelů a očekávání společnosti.

Edukace by měla povzbuzovat žáky a studenty k osobnímu hledání a reflektování, umožnit jim ptát se po smyslu své existence a nebrat všechny odpovědi za dané a neměnné. Zároveň by měla klást důraz na rozvíjení individuality a osobitosti každého jedince, aby nebyli jen součástí uniformního davu, ale aby dokázali nalézt svůj jedinečný přístup a pohled na svět.

Být průměrný není pro Murakamiho cestou k autentickému životu, ale spíše cestou k ztrátě vlastního smyslu a zapadnutí do společenských očekávání. Vzdělávání by mělo podporovat schopnost kritického myšlení a osobního rozvoje, aby každý jedinec mohl najít své vlastní místo ve světě a žít život, který má smysl právě pro něj.

Filozofie výchovy by měla klást důraz na podporu individuality, hledání vlastního bytí a odmítání banality a průměrnosti. Důležité je učit lidi být kritičtí, neustále se ptát, hledat odpovědi na otázky po smyslu života a hledat svou autenticitu. To je klíčem k plnohodnotnému a autentickému životu v dnešní dynamické a proměnlivé společnosti. Jde o kontrapunkt k heideggerovskému (Heidegger, 2018) ono se (*das Man*), ke všednímu banálnímu „bytí se sebou“.

V Murakamiho románu *Norské dřevo* proti sobě stojí dva základní archetypy odpovědí. Hlavní postava knihy, Toru Watanabe, odmítá většinu svých spolubydlících z koleje a univerzity, protože považuje jejich zájmy za banální – dotyční totiž pouze čtou japonské nebo francouzské autory a podle Torua se zapouzdřují do státně průměrného etosu. Jejich protesty proti politikům

a univerzitním představitelům v 60. letech jsou pouze povrchní pózou, která na jejich banalitě nic nemění.

Na druhé straně jsou nebanální především dvě postavy této knihy. První je Nagasawa, který je vynikajícím studentem, plní standardní zkoušky a testy a má před sebou velkou kariéru. Jeho životní strukturou je vytvoření systému, v němž využívá průměrnost ostatních a tím si vytváří konkurenční výhodu. Z lidí dělá pouze prostředky k dosažení svých cílů. Nagasawa ví, že může snadno získat cokoli, co chce – každou dívku, kterou potká, složit každou zkoušku a dosáhnout dokonalé kariéry. Za tento přístup však zaplatí absencí lidskosti a citovosti.

Druhou nebanální postavou je samotný Toru Watanabe. Vidí sám sebe jako nikoli výjimečného studenta, nikoli jako bytost bez problémů, ale jako nebanální entitu. Rezignuje z vleku světa, zaznamenává to, jak mluví, co čte a nebere své studium vážně. Toru se stává příkladem toho, co skutečně znamená rezignovat – nevzdává se, ale odstupuje a osvobozuje se od tlaku okolního světa, čehož dosahuje díky četbě amerických autorů a odmítání sledovat vnější trendy. Tímto způsobem dosahuje autenticity a odlišnosti.

Škola by měla být prostředím, kde se klade důraz na tázání po tom, co není banální a co je originální. Tato důležitá odpověď na otázku, v čem je člověk lepší než systémy s umělou inteligencí, spočívá v schopnosti být nebanální. Člověk nemusí být lepším analytikem nebo kalkulátorem než umělá inteligence, ale může se odlišovat svou nebanálností. To je kontrast k herbartovské pedagogice 19. století, která prosazovala uniformní vzdělávání a nebrala v potaz individualitu a originalitu každého jedince.

Murakami má k způsobu rozvrhování ještě další, pro japonskou kulturu typický prvek – určitou přiměřenost. Hlavní postava knihy *Komturova smrt*, která najde sama sebe, se řídí principem skromnosti. Skromnost zde není přehnanou askezí nebo heroickou ctností, ale úmyslným vymezením se vůči konzumní společnosti, jež sama v sobě nese tlak na neustálou spotřebu a získávání věcí. Avšak právě tato závislost na věcech znemožňuje člověku vystoupit z koloběhu techniky a poznání jako pouhé produkce, jak bychom řekli heideggerovsky. Krize tkví v tom, že lidé často nedokáží odstoupit od zbytečností a najít jádro vlastní existence. Postavy Murakamiho románů často nacházejí své pravé já a úkol ve světě právě tím, že se osvobodí od zbytečných vazeb.



Skromnost a nebanálnost jsou u Murakamiho úzce provázány. Obležení se věcmi a zároveň ponoření se do předem připravených mentálních struktur způsobuje, že vstupujeme do proudu společenského bytí, který může vést k zapomenutí otázky po bytí a k chování, které nás zavádí k průměrnosti a banalitě. Fromm (2001) ve své knize *Mít, nebo být?* akcentuje tento motiv – současný ekonomický systém nám umožňuje mnoho mít, ale toto mít nás odvádí od bytí samotného. Nahrazujeme transcendentální měřítka běžnými metrikami, čímž se sami odcizujeme (Heidegger, 1993). Proto je důležité vést studenty a žáky k otázce, jakou roli a smysl přikládají věcem ve svém životě a k čemu jim vlastně slouží.

Murakami bývá označován (viz doslov *Honu na ovci*) jako odpůrce tvrdého kapitalismu, ale nikoli jako odpůrce práce. Klíčovým motivem jeho představy je schopnost člověka být samostatný a svobodný, dokázat rozlišit, co je to, co potřebuji, a vydělat si na to (*Norské dřevo*). Nejde o lenost nebo spoléhání na sociální systém či zaručený příjem, ale o reflexi toho, že věci ani peníze samy o sobě nezajišťují štěstí nebo svobodu. Ptát se, co od svého života chci, patří ke klíčovým otázkám Murakamiho koncepce života. Určitá skromnost, umírněnost a ekologické cítění, nepotřeba velkých drahých automobilů pro společenské postavení (*Komturova smrt*) tvoří jeden ze silných motivů japonského autora.

### 3.5 Tělesnost a pečování

Poslední téma, které bychom rádi v této analýze u Murakamiho uvedli, je téma tělesnosti. Murakami nepracuje s binárně opozičním schématem mysl-tělo (Lakoff & Johnson, 1999; Lakoff, 2006). Člověk je pro něj celek, který od sebe není možné oddělit, ani ho analyticky rozdělit. Člověk je integrální bytostí, průsečíkem své osobní biografie, zkušeností a možností, četby a poslechu hudby, ale i tělesnosti. Zatímco architektura škol tělocvičny vyčlenila (dominantně) ze struktury školy a učinila z lidí, jak poznamenává Mark Johnson (2007), anděly, kteří s sebou nosí svá nechtěná těla, tento aspekt v jeho knihách nenajdeme.

Tělo u něj často reflektuje stav duše, takže může být vyzáblé a vyčerpané, když je postava v životní krizi (*Norské dřevo*, *Komturova smrt*, *Hon na ovci*). Ukazuje, že to, jakým způsobem se k tělu chováme, do značné míry odráží náš vlastní přístup k nám samotným. U všech tří uváděných románů je patrné, že žijeme celistvě, nikoli pouze duší. Je to tělo, které nás omezuje v tom, kdy můžeme (a je zcela normální být vyčerpaný a nemoci nic) pracovat nebo vytvářet uměleckou aktivitu, a kdy potřebujeme zvolnit, odpočinout si, nedělat nic.

Péče o tělo je součástí péče o člověka jako takového. Proto jeho postavy často navštěvují lázně (Murakami, 2022) nebo se až obřadně holí (*Hon na ovci, Komturova smrt*). Nejde o pouhé udržování fyzické schránky člověka v pořádku, ale o postoj k sobě samému, k péči, kterou sobě člověk věnuje. Stejně jako při přípravě jídla, i zde můžeme vidět spojení myšlení a jednání do jednoho celku, celku péče.

Téma tělesnosti je patrné u mnoha fenomenologicky orientovaných autorů. Lze se s ním setkat u Heideggera (Cerbone, 2000; Aho, 2010), kde právě integrální jednota lidství je tím, co může zakoušet existenciální ohrožení (Heidegger, 2018), ale také co dává k dispozici Pobytu možnost uskutečňovat svůj bytostný rozvrh (Heidegger, 2018). Tělesnost a péče jsou pak zásadními tématy pro Patočku (1992), Sokola (2010) a především pro Merleau-Pontyho (2017).<sup>8</sup>

Murakami se staví do protipólu modernity, která odlišila myšlení a jednání, tělesnost a duchovnost (Johnson, 2007; Šíp, 2019). Tyto okcidentální analytické polarity jsou ve skutečnosti součástí jednoho lidství, které by mělo být základním bodem edukace. Zajímavý rozměr v tomto ohledu nabízí *Kafka na pobřeží*, ve které je fyzická síla předpokladem pro plnění úkolu, k osamostatnění se. Kafka Tamura v jednom z úvodních vnitřních dialogů sám sobě zdůrazňuje, že je třeba cvičit, aby byl silný a mohl být svobodný. Opět zde platí, že fyzično a duchovno od sebe není možné analyticky oddělit. Nejde o povrchní sport pro efekt, pro druhé, pro okrasu, ale o vztah k sobě samému, k disciplíně, pracovitosti, skromnosti, k chuti a schopnosti si něco odříct.

Z hlediska filozofie výchovy je proto klíčové zdůraznit několik bodů: 1) Školní předmět označovaný jako tělesná výchova je myšlenkovým lapsusem,<sup>9</sup> který očekává, že vedle něj budou existovat *Geisteswissenschaften*, které pomohou oddělit ducha od těla. Tělo ale není v kontextu pedagogiky  $\sigma\alpha\rho\chi$ , nýbrž  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ . Nestojí proti duchu nebo vedle ducha, ale utváří člověka v jednotě. Je třeba provést jak názvoslovný, tak následně i obsahový posun konceptu, který

<sup>8</sup> U tohoto autora hraje tělesnost zcela zásadní roli v procesu poznávání i bytí: „Obecně lze říci, že pojmáme-li vlastní tělo jako tělesné schéma, vracíme mu jeho roli našeho úhlu pohledu na svět. Není již mechanismem či skupinou stálých kinestetických počitků, nýbrž centrem perspektivy. Je dokonce něčím, co mi umožňuje svět tak říkajíc uchopit...“ (Merleau-Ponty, 2017, s. 25).

<sup>9</sup> Jde o známou kritiku. Proto část kinantropologů navrhuje pojem pohybová výchova, což je pojem ve volnočasovém vzdělávání již dnes běžně užívaný. Podrobnější diskuse „tělesné výchovy“ jako diskursivního fenoménu viz Jirásek (2005).

zdůrazní význam tělesnosti, ale současně ji neoddělí od člověka. 2) Nelze diferencovat mezi myšlením a jednáním, jež tvoří společný konceptuální rámec, který je třeba v edukaci vnímat jako společný a integrální. 3) Je třeba přijmout skutečnost, že člověk je bytostí s limity, není homo faber, čistě racionální entita využívající lidské tělo jako stroj pro dosažení rozumových cílů, ale komplexní psychologicko-somaticko-sociálně-spirituální struktura, kterou je nutné v edukaci reflektovat v její celistvosti.

## 4 Houellebecqova společnost krize

Houellebecq, vlastním jménem Michel Thomas, francouzský esejista a romanopisec, je autorem osmi románů, které jsou všechny přeloženy do češtiny. Píše francouzsky a jeho texty lze vnímat jako určitou formu vymezení se vůči establishmentu a duchu doby. Jeho texty mají na jedné straně vulgární, často explicitní podobu, na straně druhé je lze číst jako mravokárné až patetické. Tomto pnutí se ukazuje společenská krize, ve které Houellebecq píše, a kterou promýšlí. Stejně jako u Murakamiho i u něj je hlavní postavou muž, který určitým způsobem zakouší, že ve společnosti, v níž žije, existuje určitá obava či rozpor, který mu neumožňuje být šťastný či živý (v širokém slova smyslu, tedy uskutečňovat svůj život podle vlastního rozvrhu).

Houellebecq patří mezi osobnosti literatury, které vzbuzují pohoršení či pobouření. Jeho myšlení je i přes jistou vulgaritu vyjadřování zásadním způsobem orientované na evropské hodnoty a pocit jejich ohrožení. Postavy u Houellebecqa není možné číst jako autobiografické, ale spíše jako archetypizující postavy evropského kulturního prostoru, které zakoušejí různé druhy krizí.

### 4.1 Krize jistoty

Houellebecq popisuje fenomén, který Bauman (2013) metaforicky pojmenoval jako tekutou modernitu. Evropský člověk, zejména bílý muž, ztrácí postupně svůj svět jistot a pevných opěrných bodů. Nejen starý svět a jeho možnosti mizí, ale také smysl, který byl s ním spojován. Zatímco Beck hovoří o rizikové společnosti, Houellebecq by raději mluvil o krizi jistoty. Rizika lze pojmenovat, na ně se dá připravit a pracovat s nimi, existuje také risk management a strategie pro boj s riziky. Ale jistotu v tekuté modernitě nelze vytvořit. Dynamický a měnící se svět přináší krizi jistot, s níž se člověk musí vypořádat.

U Houellebecqa lze identifikovat alespoň dvě roviny ztráty jistoty – tou první je jistota vlastního života. Pro něj je klíčovým tématem mládí, jež znamená mít krásné tělo a zároveň mít možnost dělat cokoli. Stárnutí přináší postupné ztrácení životních možností a perspektiv, což nelze zastavit ani zpomalit. Snahy o líčení, barvení vlasů nebo chození do posiloven jsou jen způsoby, jak tento fenomén subjektivně nevidět, ale poukazují spíše na nepřijetí sebe sama než na reálně funkční nástroj (*Elementární částice*). Tato krize jistoty života se projevuje jako bytí směrem k smrti (Heidegger, 2018). A s tímto směřováním to jde z kopce. Houellebecq staví před člověka kult mládí jako určitou pevnou formu, ke které musí poměřovat svůj život, s tím, že v tomto měření selhává. Selhání znamená ztrátu jistoty vlastní existence, a zůstává jen upadající bytí, které nemá (*Serotonin*) žádný smysl. Když píše o sexualitě a sexualizovaném chování, často má rozměr snahy pro sebe tuto jistotu zachránit (*Elementární částice*).

Daniel v Houellebecgově románu *Možnosti ostrova* je úspěšným komikem a bohatým mužem, který se snaží navázat vztahy s mladými ženami. Avšak i přesto, že těchto vztahů dosáhne, jsou jen krátkodobé. Každý rozchod a každá ztráta ho uvrhá do stále jasnějšího přesvědčení, že už mladým nestačí, že nemůže být takový jako oni. V jeho postavě se objevují dvě protichůdné identity – boháč s úspěšnou kariérou, který zbohatl díky nekorektnímu humoru, a člověk toužící zůstat mladým. Tato rozporná identita vede k hluboké vnitřní krizi a nejistotě.

Houellebecq přináší do filozofie výchovy otázku sebezpřijetí jako temporálně kotvené bytosti (jak ukazuje v románech *Mapa území* a *Elementární částice*). Každý věk je spojen s určitými zkušenostmi, nedostatky a možnostmi. Náš život není určován jednou pevnou ideou, které bychom se měli celý život držet. Místo toho je to proces, jenž se neustále vyvíjí. Přijetí pevného já jako substanciální ideje by vedlo k celoživotní krizi jistoty, protože tento ideál není kvůli své mnohotvárnosti nikdy dosažitelný.

Druhou rovinou krize jistoty je měnící se svět, což lze archetypálně vidět na postojích k automobilům, které si hrdinové pořizují (často jsou to výkonná naftová auta s vysokou spotřebou), jejich odporu k ekologii a islámu. V románu *Podvolení* François, profesor literatury na Sorbonně, prochází postupnou změnou společenského uspořádání Francie směrem k islamisticky koncipovanému státu. François je od počátku líčen jako outsider, jeho povolání je považováno za bizarní a zbytečné. V průběhu románu ztrácí všechny jistoty

– svůj sexuální a partnerský život, místo na univerzitě, přátele a schopnost porozumět světu. Nakonec se podvolí, konvertuje k islámu, nastoupí znovu na univerzitu za výborných podmínek a nechá si vybrat manželku (manželky). V krizi jistot prohrál a přišel o sebe; to, co interpretuje jako vítězství, je ve skutečnosti přijetí světa, ve kterém za něj rozhodují jiní. François je metaforou krize zakoušené člověkem na pomezí tekuté a tuhé modernity, člověka spojeného s očekáváním a pevnými strukturami světa a současně zvažujícího a kriticky bádajícího, který – tváří tvář světu, v němž nedokáže zakoušet úspěch – sáhne po odchodu z tekuté modernity do degenerované formy tuhé modernity (Bauman, 2013), do ideologického (v případě *Podvolení*) islamistického rámce, v němž odpovědi předcházejí otázky, v němž není formování identity úkolem (Bauman, 2013), nýbrž stavem, který François přijme.

Právě tento motiv je podstatný – nejde o migraci jako takovou nebo potřebu multikulturní výchovy, nýbrž o rezignaci na vlastní autonomii, o výměnu svobody za jistoty. Domníváme se, že právě v tomto poli se odehrává jedno z klíčových témat filozofie výchovy – musíme se naučit žít ve společnosti, která nedává mnoho jistot, a současně si vážit svobody natolik, abychom ji nesměnili za autoritativní systém, který bude vypadat lákavě, avšak přinese pouze nesamostatnost. Emancipace společnosti od náboženství přinesla v 19. a 20. století nástup ideologií – nacionalismu, komunismu a dalších, což je podle Arendtové (2013) možné chápat jako přímý důsledek nedokončení modernity. Šíp (2019) se snaží ukázat, jak pozdní modernita umožňuje odstoupit od nacionalismu k demokracii, čímž navazuje na Deweyho (1923). Právě Dewey upozorňuje na etickou nepřijatelnost izolace obsahující v sobě implicitní dělení na my a oni (jde o raně moderní figuru „buď/nebo“), která je pro formování všech ideologií zásadní. Otevřená společnost je výzvou umožňující dlouhodobý vývoj, stabilitu a etičnost a současně může snadno degenerovat do forem typických pro neukončenou modernu.

François se exemplárně zpronevřuje své profesi, protože si přestává klást otázky, jde cestou pohodlí a neautenticity. Jeho jedinou mírou úspěchu je osobní zisk, vykoupený ztrátou sebe sama. V jistém ohledu pozitivním příkladem nalezení své profesní identity v krizi je autoportrét Houellebecqa v *Mapě území* nebo Michel Djerzinski v *Elementárních částicích*, kteří přes deprese a sociální nešikovnost skrze krizi nacházejí hlubší profesní identitu.

#### 4.2 Krize technizované společnosti

Pokud sledujeme kulturně technické pozadí Houellebecqových románů, můžeme říci, že se většinu času odehrávají v Paříži ve struktuře byrokratizované společnosti. Úřady a ministerstva postupně tvoří neproniknutelný svět elity, která prostřednictvím techniky a institucí vytváří dojem ovládnutí veřejného prostoru, jenž však ve skutečnosti neřídí nikdo. Zdá se, že technizace a byrokratizace v perspektivě Houellebecqa vedou k tvorbě abstraktního světa, jenž je tak komplexní a složitý, že není možné se v něm zorientovat. Stojíme před systémem, který popisuje Arendtová (2013) jako předpoklad totalitního systému, tedy před strukturou nařízení, institucí a oddělení, v nichž neexistuje osobní odpovědnost a vztahovost. Tyto kulisy pak často vyhánějí hrdiny na venkov do malých světů, které jsou stejně špatné jako Paříž, ale jsou alespoň přehlédnutelné či přehledné.

V tomto světě mizí mezilidské vztahy a vazby, lidé se neznají nebo jejich rozměr toho, jak se znají, je zbytečný. V *Elementárních částicích* můžeme vidět například úvodní scénu, ve které jednomu z protagonistů románu ulétne kanárek na balkón sousedky. Seznámí se spolu, sousedka je jedinou osobou, kterou ve svém širokém okolí zná, ale veškerý kontakt s ní omezuje jen na pokývnutí hlavou.

Rozšíření bitevního pole popisuje programátora, který je bohatý a úspěšný. Školí zaměstnance ministerstva, aby mohli využívat nový počítačový program, a přitom si uvědomuje, že části lidí technizace nic nepřináší, že jediný důvod, proč ho snáší, je rozhodnutí anonymních byrokratů. On sám se stává spíše pasivní součástí celého děje, je pozorovatelem, který jen popisuje, co se děje. Svým kritickým pohledem si uvědomuje, že jeho existence je zcela zbytečná, že společenská hra směřující ke kariéře, vydělaným penězům či společenskému uznání nedává žádný smysl. Že smysl byl nahrazen slastí a sexem jako formou dopaminu přinášející štěstí. Technika odstranila všechny vzdálenosti, ale nepřinesla žádnou blízkost, spíše naopak.<sup>10</sup> Jsme od sebe dál než kdykoli v minulosti. Pro Houellebecqa je typické, že tuto větu můžeme číst tak, že jsme dál od druhých i od sebe samých (*Možnost ostrova*).

<sup>10</sup> Toto kvapné odstraňování veškerých vzdáleností však nevytváří blízkost; neboť nepatrná míra vzdálenosti není ještě blízkostí. Co nám film a rozhlas svým obrazem přiblížily na dosah ruky, může nám přesto zůstat vzdálené. Co leží v nedohlednu, může nám být blízké. Malá vzdálenost není ještě blízkost. Velká vzdálenost není ještě dálka. Co je to blízkost, jestliže přesto, že i nejdelší vzdálenosti byly zkráceny na minimum, neustále uniká? (Heidegger, 1993, s. 7)

Technika vlastně nepřináší nic, co by člověku skutečně pomohlo, míní Houellebecq. V případě Rozšíření bitevního pole jde o životní komplikaci a ztrátu jistot pro všechny zúčastněné. Hlavní postava jen participuje na erozi jistot společnosti, ve které žije. V případě Podvolení jsou to starosti s fungováním bank a bankomatů v době státního převratu a protestů. U *Zničit* pak technika hraje základní motiv ohrožení lidstva jako takového. Stává se zbraní, se kterou si byrokracie dovede poradit jen s největšími obtížemi, pokud vůbec.

Houellebecq se snaží ukázat, že se z techniky stala univerzální odpověď na jakoukoli otázku nebo lidskou potřebu. Nejde o techno pesimismus nebo apriorní odmítnutí techniky, ale o uvědomění si toho, jaké přináší změny a jak ji (ne)umíme využívat (Heidegger, 1993, 2000, 2004). Pro modernu byla technika prodloužením smyslů, racionální cestou k ovládnutí světa, prostředkem ekonomických úspěchů. Nesla v sobě étos bezhodnotové součásti pozitivního vývoje světa, avšak současně byla bezhodnotovým nástrojem (Heidegger, 2000, 2004). U Floridiho (2014) je však technika součástí celého našeho epistemického a etického rámce, dochází k proměně skutečnosti, takže nežijeme buď online, nebo offline (raně moderní figura „buď/nebo“), nýbrž onlife – v kontinuu této nové reality, ve které dominantním prvkem výstavby světa není entita, ale síť. Tím technika performativně dekonstruuje koncept modernity a činí ji neudržitelnou, protože očekává zcela jiný způsob reflexe světa. Nahrazení entit sítí, typické pro konektivismus (Siemens, 2017; Downes, 2019), tato transformace raně v pozdní modernitu však podle Houellebecqa na úrovni jednotlivých lidských příběhů nenastala a selhává.

Latour (2022) hovoří o nutnosti radikální proměny myšlení a jednání. O nutnosti přestat využívat techniku jako náhražku a znovu se pokusit promyslet svět, ve kterém žijeme. Touto cestou postupují i teoretici spekulativního designu (Auger, 2013), kteří upozorňují, že představa postupného vývoje či úpravy parametrů nemusí vést k dobrým výsledkům. Potřebujeme mnohem více pracovat se schopností kritické diskuse o tom, jaký svět chceme mít, co jsou cíle, kterých má být prostřednictvím techniky dosaženo, než se fixovat na drobné parametrické změny.

Druhým významným bodem je abstrakce světa – jak zdůrazňuje James Flynn (2013), žijeme ve světě, který je abstraktní, ve kterém neexistují struktury starého světa (Schooler, 1998). Tato abstraktnost roste mimořádně rychle, což vede jednak k mezigeneračním střetům, ale také k transformaci

vzdělávacích cílů do stále komplexnějších forem. Pokud bychom užili model Cynefin (Caldera et al., 2022; Bils, 2018), tak se cíle školy v posledních třiceti letech změnily ze zřejmých (pro které je užitečné znát jasně daný postup řešení a existuje pro ně jedna správná odpověď), přes komplikované (problémové úlohy, kombinace vhlédů, vyšší míra otevřenosti, důraz na zkušenosti s příklady dobré praxe) až po cíle komplexní, které jsou málo strukturované, nemají jednu správnou odpověď a míra přenositelnosti zkušeností s konkrétními řešeními je v nich velmi malá.

Filozofie výchovy musí na tuto proměnu reagovat adekvátním způsobem, jinak budou produktem edukace absolventi, kteří své pevné mentální modely a dobře nabyté encyklopedické znalosti nebudou schopni propojit s měnícím se dynamickým světem, což povede asi k nejčastějším pocitům Houellebecqových hrdinů – frustraci, depresi, zmatení a vyčlenění.

### 4.3 Krize štěstí

Houellebecq ve svých dílech hovoří především o krizi štěstí.<sup>11</sup> Zatímco podle Le Goffa (2005) ve středověku osobní štěstí nebylo významným tématem a život na Zemi měl spíše charakter čekání na nebeský život,<sup>12</sup> současná společnost (i vlivem otřesů světových válek) akcentuje štěstí jako cíl života. Člověk by měl být šťastný, jeho životní dráha by měla být designována tak, aby minimalizovala utrpení a maximalizovala slast (Brülde & Bykvist, 2010). Problémem je, že fenomén šťastného života je především amorfní a současně nezdůvodněný.

*Elementární částice* začínají popisem toho, že se odehrávají v době, ve které lidé nejsou šťastní, kde zmizel pocit přátelství a lidskosti, velké příběhy o trvalé lásce jsou ztracené a překryté utrpením a krizí. Paul Raison, protagonistka románu *Zničit*, je v první části knihy nešťastná a osamělá, chybí jí vztahovost, cítí, že úspěšnost v práci není dostatečným zdrojem smyslu života, což zakouší i další postava z knihy Bruno Juge. Daniel v *Možnosti ostrova* hledá štěstí příklonem k podivné sektě, která má lidem zajistit trvalé štěstí,

<sup>11</sup> Štěstím je zde chápána slast, uspokojení, libost. Samotný fenomén štěstí má ve filozofii, sociologii i náboženství širší a diferencovanější význam, které ale Houellebecq nereflektuje jako součást krize. Může jít o věčnou blaženost spojenou s visio, amor a gaudium v nebi; o εὐδαιμονία jako Aristotelovu blaženost; o útěchu, se kterou se setkáváme u Ignáce z Loyoly; o štěstí jako pozitivní náhodu.

<sup>12</sup> Což nevyklučuje potěšení ze slasti nebo „pozemské radosti“ v podobě karnevalů, divadelních her, frašek, lidových zábav atp.



což (stejně jako ve *Zničit*) skončí neúspěchem. *Rozšíření bitevního pole* začíná scénou, v níž se hlavní postava (Bertrand) účastní oslavy, která by měla být na první pohled zábavná a vzrušující, ale Bertranda štěstím nijak nenaplnuje.

Postavy z knih tohoto autora jsou bohaté, často formálně úspěšné, vykonávají obvykle společensky elitní profese (herec, programátor, vysoký státní úředník, špičkový vědec), ale to je nečiní šťastnými. Tento jev jako by se vracel ke známému biblickému textu Kazatele, muže, který v životě získal vše – bohatství, moudrost, slávu, ženy, víno – a přesto ho nic z toho nenaplnilo smysluplností či štěstím (Kaz, 1, 9–11).

Zdůrazněme, že určitým motivem celého textu je opakované zvolání Marnost nad marnost, všechno je marnost (Kaz 1, 1). Houellebecq se připojuje k této tradici a zdůrazňuje, že úspěšné kariéry, přitažlivý vzhled ani soubor dostupných aktuálních slastí různého druhu člověka nemohou naplnit a uspokojit. Pravděpodobně nejvýrazněji to můžeme spatřovat na postavě Florent-Claude Labrouste z románu *Serotonin*. Ten zakouší deprese a užívá lék, který mu od nich pomáhá. Současně ale přichází o libido a pocit štěstí či autenticity. Tělesný úpadek a emoční zploštění jsou obrazy člověka, který v krizi štěstí volí nejsnazší cestu. Cestu, která postupně vede k erozi vztahů (postupné setkávání se s přáteli), smyslu práce (protesty farmářů) i sebe sama (uvažování o sebevraždě).

Houellebecq tak krizi štěstí staví do zvláštní juxta pozice – na jedné straně jsou postavy z jeho románů nešťastné, a to nikoli pouze individuálně (*Elementární částice*, *Rozšíření bitevního pole*), ale systémově (*Serotonin*, *Zničit*). Žijeme ve společnosti strachu, absence jistot a štěstí. A na straně druhé technická řešení v podobě léku nebo jiných snadných nástrojů nefungují. Krize štěstí je současně motivem, který vede k sebevraždám vedlejších postav nebo alespoň k deklarované marnosti jejich životů.

Jakou cestu tedy Houellebecq navrhuje? Klíč je možné vidět ve vztahovosti (*Zničit*). Tehdy, když se člověk odpojí od práce, dokáže vystoupit z koloběhu úkolů a povinností (které vnitřně zakouší jako zbytečné či absurdní, vnějškově jsou shledávány jako prestižní či důležité), může začít budovat vztah. A právě láska a vztahovost jsou jedinými prvky, které člověku mohou pomoci zajistit pocit štěstí, byť nejistý a možná neúspěšný, přesto má smysl o něj usilovat. Na vztahy však člověk musí (podle Houellebecqa) mít čas – nelze pěstovat dokonalou kariéru a současně se domnívat, že se s ní dá žít. Staví tak

člověka do paradoxního pnutí, v němž se volba dobré životní cesty stává nemožnou – život bez práce vede k izolaci a vyprázdnění (Cécile ze *Zničit*), práce k absenci vztahu (Aurélien, případně první část vztahu Paula a jeho ženy Valérie). Takto konstituovaná krize štěstí představuje podle Houellebecqa jeden z klíčových konstitučních prvků problémů současné společnosti. Filozofie výchovy musí na půdorysu tohoto dilematu nově promýšlet smysl a vlastní konstrukci procesu edukace. Stojíme v situaci, kdy slavná Finkova dilemata působí vzdáleně nebo vzdělavatele se příliš nedotýkajícím způsobem oproti tomu, jak silnou existenciální úzkost krize štěstí přináší.

#### 4.4 Krize spirituality

Krize jistoty, modernitní technizované společnosti ústící do krize štěstí, má společného jmenovatele – technizace a byrokratizace života znamená nahradit měřítko transcendentální měřítkem se škálováním s metrikou. Jinými slovy, všechny tyto projevy jsou pro Houellebecqa do značné míry krizí materiálnosti života. Marxismus sice formálně neuspěl v soutěži s kapitalismem, ale vytěsnění ducha a duchovna provedl dokonale. Člověk oddělený od transcendentálního smyslu svého bytí je člověkem vykořeněným a nešťastným, zoufale toužícím nacházet štěstí ve světě, v němž nemá a nemůže mít trvalý charakter, je uvržen do nesmyslného čekání na smrt.

Houellebecq tak v určitém slova smyslu popisuje fenomén, který bychom mohli označit za krizi spirituality (Purpel & McLaurin, 2004) v širokém slova smyslu. Nejde apriori o návrat ke křesťanství v křesťanských kořenech (byť tento sentiment je u Houellebecqa patrný), ale o nutnost chápat člověka jako psychosomatickou, ale také sociální a spirituální bytost (Halík, 2021).

U Daniela v *Možnostech ostrova* můžeme vidět sektu, která nabízela tři důležité věci – předně pocit patření do určitého společenství. Přestože si své členky pečlivě vybírala, nabízela možnost zakoušet, že člověk není sám. Za druhé tato sekta vytvářela určité pevné spirituálně dogmatické struktury v životě lidí, pořádala konference a přednášky, na kterých učila lidi nejen meditovat, ale také stavěla morální a věroučné základy pro jejich reálný každodenní život. Tedy odpovídala na otázku, jak je správné žít ve světě. Za třetí usilovala o nesmrtelnost, čímž se stávala plně náboženskou společností.

V případě Françoise v *Podvolení* můžeme vidět nástup islámu, který má při prvním čtení až vulgární podobu – mnohoženství, změna oblékání, ovládnutí univerzit a politického života, omezení práv žen. Při bližším promyšlení

ale tato forma islamizace ukazuje enormní úspěšnost – lidé bez spirituality uvítali, že nějakou mohli snadno získat, že otázka po smyslu jejich života je odpovězena, že se mohou vzdát tíživé svobody a přijmout určitou dobrovolnou (úlevnou) podřízenost. Při analýze textu můžeme snadno nahlédnout, že i spiritualita pojatá značně defektně (autorem záměrně) je lepší než žádná. Být nespirituální nebo spirituálně negramotný, jak ukazuje Taggart (2002), v komplexní a abstraktní společnosti znamená být náchylný k dezinformacím, konspiračním teoriím a antisystémovému uvažování.

Paul Raison z knihy *Zničit je člověkem bez víry*, na rozdíl od své sestry Cécile, která je katoličkou. Houellebecq v knize ukazuje tři výrazné polohy krize spirituality. První dvě jsou spojené s Cécile – ta převzala silný konzervativní katolicismus od svého manžela, který ji radikalizuje a do značné míry myšlenkově omezuje – spiritualita by neměla být zaměňována s fundamentalismem, jde o právě opačné fenomény, které se ale mohou vzájemně mísit a ovlivňovat. Současně u ní můžeme vidět krizi praxe, kdy část svého života spiritualitou dokáže prakticky prožívat (péče o otce, rodinu), v jiné části zcela selhává. Cécile má spiritualitu, která ji pomáhá a kotví ji ve světě, ale současně není spirituálně zralá.

Třetí polohu zaujímá sám Paul – formálně nevěřící člověk, který se ocitne v osobní krizi identity a smyslu. Pokud má Heidegger (2018) pravdu a v takových mezních situacích se člověk ptá po svém bytí, pak je jeho odpovědí návštěva kostela. Tichá, intimní, se zapálenou svící. Sleduje liturgii jako určité tajemné dílo, do kterého je vtahován. Jeho život získává složku spirituality jako prožívaného vztahu s tajemstvím, a to ho životně proměňuje. Spiritualita pro něj není pouze přihlášení se k církvi nebo víře, ale vědomí, že si nevystačí sám se sebou, že člověk není kvantifikovatelný, že mimo zůstatku na účtu a výkonu automobilu (Paulův narativ dosavadního života) je zde zkušenost s transcendentním. Podobný autobiografický příklad nabízí *Mapa území*.

Pro filozofii výchovy tak vyvstává zásadní téma spirituální gramotnosti, které je stále v určitém ohledu zatíženo českým materialisticky orientovaným pohledem<sup>13</sup> na svět, který je přímým důsledkem nedokončené moderny, jež pracující s myšlenkovou figurou „buď/nebo“ provedla materialistickou racionalistickou redukci vycházející z představy, že jen empiricky ověřitelné je skutečné. Překonání této krize může být podle Halíka (2021) rozvoj

<sup>13</sup> Spojený jednak s tradicí pozitivismu, ale také se zde promítá vliv čtyřiceti let komunistického (materialisticky – dualisticky) orientovaného režimu.

spirituality jako určitého přístupu k životu, překonání racionalisticky orientované purifikace (Latour, 2007) spojené s potřebou definitivních odpovědí (Dewey, 1930). Tato spiritualita nemusí být nutně spojená s konkrétním vyznáním, ale představuje hlubší antropologický prvek. Spiritualita je spojená s transcendencí, která umožňuje člověku vymanit se z jeho zvěcnění, z poměřování se s vnějšími normami (Heidegger, 1993).

Rozvoj této části osobnosti ale může být nesmírně cenný, neboť umožní studentům a žákům hlubší a zkušenější diferenciaci. Češi nejsou, navzdory lidovému mínění, mimořádně ateistickým národem a je zcela nezdůvodněný předpoklad, že i kdyby tomu tak bylo, jde o pozitivní jev. Domníváme se, že pozitiva spojená se spirituální gramotností, tak jak je popisuje Jirásek (2023a,b) či Taggart (2002), jsou zcela zřejmá a jejich absence v procesu vzdělávání vede jak ke krizím popisovaným Houellebecqem, tak k neschopnosti řešit konkrétní problémy i třeba v psychologické rovině, jak ukazuje autorský kolektiv kolem Holmberga et al. (2021).

## 5 Role filozofie výchovy

Na devíti propojených fasetách jsme se pokusili ukázat některá témata filozofie výchovy, která mohou působit jako kontrapunkt k představám o moderní společnosti. Tato témata vstupují do diskuze o smyslu a podobě vzdělávání, vzdělávacích prostor, kontextů, výzkumných studií i kurikula. Demaskují problémy, na které ve filozofii výchovy (alespoň v českém kontextu) často nedokážeme adekvátně reagovat.

Petříček (2009, 2018) zdůrazňuje, že literatura a umění obecně mají výhodu v tom, že mohou zpřístupnit komplexitu a fenomenalitu složitých jevů způsobem, který nemusí být empiricky či standardně filozoficky snadno dostupný. Výběr konkrétních bodů v našem výzkumu by bylo možné kriticky analyticky zdůvodnit, ale závisí na umělecké látce, se kterou jsme se rozhodli pracovat. Výběr autorů Murakamiho a Houellebecqa nebyl náhodný. V jejich dílech se jasně formuluje přesvědčení, že člověk není moderní, a že současný svět vyžaduje odlišný přístup. Hrdinové obou autorů často volí formu útěku a vzdání se jistot a struktur, které selhaly v řešení jejich životní situace. Věříme, že rezignace (Matějčková, 2022), odstup a cesta tvoří důležitou výbavu člověka v současném světě, a škola by s těmito tématy měla záměrně pracovat.

Latourova perspektiva by mohla představovat jistý svorník našich analýz. Latour (2022) pracuje s obrazem brouka z Kafkovy *Proměny*. Modernita je podle Latoura podobná Samsovým rodičům, kteří se snaží zůstat „normální“ i přesto, že tato normalita vede k nemožnosti žít ve světě, k sadě selhání, která mají společný kořen ve snaze o záchranu myšlenkových struktur, které „vždy dobře fungovaly“ bez ohledu na to, že tváří v tvář skutečnému zakoušenému životu způsobí zánik všech zúčastněných.

Podle Latoura je právě tento aspekt – snaha žít jako dříve, uchovávat to, co se osvědčilo, bez ohledu na změněné podmínky pro život, zdrojem krize modernit. Důvod, proč nemůže být modernita dokončena, spočívá v tom, že zde není svět, ke kterému by toto své završení mohla provést. Houellebecqovo dílo je systematickou obžalobou společnosti, snaží se ukázat, že mechanismy, které mohly v době průmyslové revoluce dávat smysl, vedou ke konstrukci světa, ve kterém se žít nedá. Murakamiho hrdinové jsou kontrapunktem k hodnotám, které modernitní společnost vnímá jako podstatné – vystačí si s málem, nejsou racionální, většinou ani úspěšní, draví, silní, nemají dobré oblečení a nedbají na módu. Dokáží se ale soustředit na to, co považují sami za důležité – na své tělo, spiritualitu, potřeby, na hledání smyslu a chápání celku. Umí žít ve světě, který není možné redukovat na racionálně strukturované elementy, ale který dává smysl jen jako celistvý příběh.

Škola musí umět odpovědět na potřeby studentů získat kompetenci k životu ve světě, který již není moderní v klasickém slova smyslu. Ve světě, v němž se musí vyrovnávat s krizemi spojenými se ztrátami jistoty, s technizovaným světem, s nedostupným štěstím či spirituální negramotností. Schopnost zpracovávat tyto krize nemůže být jen formou určitého tréninku či manipulace, ale spíše snahou o nové nacházení toho, co v lidství považujeme za důležité.

Naše analýza ukazuje, že aspekty Murakamiho románů a Houellebecqových krizí jsou komplementární, tvoří tematické struktury, do nichž musí být péče o lidství, které se žáci musí naučit, zasazována – magie a schopnost vnímat tajemství jsou komplementární ke krizi jistoty; schopnost vrátit se k jídlu a ritualizaci všednosti k zakoušené krizi technizovaného rychlého světa. Pobyt stojí proti zakoušené krizi štěstí a krize spirituality je spojená s chyběním dostatečné reflexe tělesnosti.

Domníváme se, že tyto nové „prostory komplementarity“, které tvoří určitý protiklad k myšlenkové figuře „bud’/nebo“ (Šíp, 2019), jsou oblastmi, v nichž

se musí výchova pohybovat. Tyto prostory mají ne-entitní (Latour, 1993) charakter, konstituují propojené sítě s proměňujícím se obsahem, který nemůže být purifikován, oddělen od ostatního světa. Románová díla, která jsme analyzovali, upozorňují, že proces purifikace, vedoucí k racionalistické redukci a emancipaci od všeho, vydělující jednotlivé objekty a prvky z reality, je ve školním prostředí silně přítomen (Palouš, 2008), avšak právě jeho narušování a převádění do sítí a prostor, do dynamických struktur neustále hledajících rovnováhu, je klíčovým úkolem, před nímž ve školním prostředí stojíme.

## Literatura

- Aho, K. A. (2010). *Heidegger's neglect of the body*. Suny Press.
- Arendt, H. (1995). *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*. Mladá fronta.
- Arendt, H. (2013). *Původ totalitarismu I–III*. Oikoymenh.
- Auger, J. (2013). Speculative design: Crafting the speculation. *Digital Creativity*, 24(1), 11–35.
- Bauman, Z. (1999). *Globalizace: důsledky pro člověka*. Mladá fronta.
- Bauman, Z. (2003). *Modernita a holocaust*. Sociologické nakladatelství.
- Bauman, Z. (2005). Education in liquid modernity. *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 27(4), 303–317.
- Bauman, Z. (2010). *Umění života*. Academia.
- Bauman, Z. (2013). *Liquid modernity*. John Wiley & Sons.
- Bělohradský, V. (2021). *Čas pléthokracie: když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*. 65. pole.
- Berger, P. L. (2012). *Dobrodružství náhodného sociologa: jak vysvětlit svět, a přitom nenudit*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Berman, M. (1983). *All that is solid melts into air: The experience of modernity*. Verso.
- Bils, A. (2018, June). Probing, sensing, responding – how to implement digital learning innovations by using the Cynefin framework. In *EdMedia + Innovate Learning* (s. 2010–2015). Association for the Advancement of Computing in Education (AACE).
- Boggs, C. (1993). *Intellectuals and the crisis of modernity*. Suny Press.
- Brezinka, W. (1996). *Filozofické základy výchovy*. Zvon.
- Brülde, B., & Bykvist, K. (2010). Happiness, ethics, and politics: Introduction, history and conceptual framework. *Journal of Happiness Studies*, 11, 541–551.
- Burke, E. M. (1949). The scientific teaching of theology in the seminary. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*.
- Caldera, S., Desha, C., & Dawes, L. (2022). Applying Cynefin framework to explore the experiences of engineering educators undertaking 'emergency remote teaching' during the COVID-19 pandemic. *Australasian Journal of Engineering Education*, 27(1), 3–15.
- Cannell, F. (2010). The anthropology of secularism. *Annual Review of Anthropology*, 39, 85–100.
- Cerbone, D. R. (2000). Heidegger and Dasein's 'bodily nature': What is the hidden problematic? *International Journal of Philosophical Studies*, 8(2), 209–230.
- Conversi, D. (2012). Modernism and nationalism. *Journal of Political Ideologies*, 17(1), 13–34.

- Dewey, J. (1929). *The quest for certainty*. George Allen and Unwin Limited.
- Dewey, J. (1986). Experience and education. *The Educational Forum* 50(3), 241–252.
- Downes, S. (2019). Recent work in connectivism. *European Journal of Open, Distance and E-Learning (EURODL)*, 22(2), 113–132.
- Elam, M. (1999). Living dangerously with Bruno Latour in a hybrid world. *Theory, Culture & Society*, 16(4), 1–24.
- Esaiasson, P., Sohlberg, J., Ghersetti, M., & Johansson, B. (2021). How the coronavirus crisis affects citizen trust in institutions and in unknown others: Evidence from 'the Swedish experiment'. *European Journal of Political Research*, 60(3), 748–760.
- Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. OUP Oxford.
- Flynn, J. (2013). *Why our IQ levels are higher than our grandparents'*. Ted. [https://www.ted.com/talks/james\\_flynn\\_why\\_our\\_iq\\_levels\\_are\\_higher\\_than\\_our\\_grandparents](https://www.ted.com/talks/james_flynn_why_our_iq_levels_are_higher_than_our_grandparents)
- Fromm, E. (2001). *Mít, nebo být?* Aurora.
- Greenfeld, L. (1996). Nationalism and modernity. *Social Research*, 63(1), 3–40.
- Halík, T. (2021). *Odpoledne křesťanství: odvaha k proměně*. NLN.
- Hamplová, D., & Nešpor, Z. R. (2009). Invisible religion in a non-believing country: The case of the Czech Republic. *Social Compass*, 56(4), 581–597.
- Havelka, M., & Müller, K. (1996). Transformation process and modernisation theory. *Czech Sociological Review*, 32(2), 143–158. <https://doi.org/10.13060/00380288.1996.32.2.04>
- Heidegger, M. (1993). *Básnický bydlí člověk*. Oikoymenh.
- Heidegger, M. (2000). *O humanismu*. Ježek.
- Heidegger, M. (2004). *Věda, technika a zamyšlení*. Oikoymenh.
- Heidegger, M. (2018). *Bytí a čas*. Oikoymenh.
- Holmberg, Å., Jensen, P., & Vetere, A. (2021). Spirituality – a forgotten dimension? Developing spiritual literacy in family therapy practice. *Journal of Family Therapy*, 43(1), 78–95.
- Houellebecq, M. (2004). *Rozšíření bitevního pole*. Mladá fronta.
- Houellebecq, M. (2007a). *Elementární částice*. Garamond.
- Houellebecq, M. (2007b). *Možnost ostrova*. Odeon.
- Houellebecq, M. (2011). *Mapa a území*. Odeon.
- Houellebecq, M. (2015). *Podvolení*. Odeon.
- Houellebecq, M. (2019). *Serotonin*. Odeon.
- Houellebecq, M. (2022). *Zničit*. Odeon.
- Chin, G. (2020). *Feeling-things: An ethics of object-oriented ontology in the magic realism of Murakami Haruki and Don DeLillo* [Doctoral dissertation, University of Sussex].
- Chin, G. (2022). Magic realism as metaphysics: Murakami Haruki and the resistance of reality itself. *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 49(1), 33–52.
- IPSOS. (2018). *Češi, loterijní hry a pátek třináctého*. [https://www.ipsos.com/sites/default/files/2018-07/20\\_2018\\_ocima\\_ipsosu\\_cesi\\_loterijni\\_hry\\_a\\_patek\\_trinacteho.pdf](https://www.ipsos.com/sites/default/files/2018-07/20_2018_ocima_ipsosu_cesi_loterijni_hry_a_patek_trinacteho.pdf)
- Jarvis, P. (2007). *Globalization, lifelong learning and the learning society: Sociological perspectives*. Routledge.

- Jessop, S. (2018). The 'crisis' in education, modernity, counter-modernity, and enchantment. *Journal of Philosophy of Education*.
- Jirásek, I. (2005). *Filosofická kinantropologie* [Habilitační práce]. Univerzita Palackého, Fakulta tělesné kultury.
- Jirásek, I. (2023a). Pojmové zakotvení modelu spirituální gramotnosti v českém pedagogickém prostoru a možnosti její kultivace ve školním prostředí. *Pedagogika*, 73(1), 63–84. <https://doi.org/10.14712/23362189.2022.2301>
- Jirásek, I. (2023b). Spiritual literacy: Non-religious reconceptualisation for education in a secular environment. *International Journal of Children's Spirituality*, 28(2), 61–75.
- Johnson, M. (2007). *The meaning of the body: Aesthetics of human understanding*. University of Chicago Press.
- Johnson, M. (2017). *Embodied mind, meaning, and reason*. University of Chicago Press.
- Kahneman, D. (2012). *Myšlení, rychlé a pomalé*. Jan Melvil Publishing.
- Kellner, D. (2018). Donald Trump, globalization, and modernity. *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, 11, 265–284.
- Lakoff, G. (2006). *Ženy, oheň a nebezpečné věci: co kategorie vypovídají o naší mysli*. Triáda.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. Basic Books.
- Latour, B. (1993) *We have never been modern*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2007). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. OUP Oxford.
- Latour, B. (2020). *Zpátky na zem: jak se vyznat v politice Nového klimatického režimu*. Neklid.
- Latour, B. (2022). *Kde to jsem? Poučení z lockdownu pro pozemšťany*. Svobodná knihovna.
- Le Goff, J. (2005). *Kultura středověké Evropy*. Vyšehrad.
- Lefebvre, H. (2012). *Introduction to modernity*. Verso Books.
- Luckmann, T. (2005). Religion and morality in modern Europe compared to the religious situation in the United States of America. In *Religion and Politics* (s. 75–92). Brill.
- Luckmann, T., Kaden, T., & Schnettler, B. (2022). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Routledge.
- Malomfalean, L. (2014). Science fiction, fantasy and oneiro-fantastic in Haruki Murakami's *Hard-boiled Wonderland and The End of the World*. *Caietele Echinox*, (26), 145–158.
- Mariboho, R. (2016). *Practical magic: Magical realism and the possibilities of representation in twenty-first century fiction and film* [Doctoral dissertation].
- Matějčková, T. (2022). *Kdo tu mluvil o vítězství?* Nakladatelství Karolinum.
- McGrail, M. R., Rickard, C. M., & Jones, R. (2006). Publish or perish: A systematic review of interventions to increase academic publication rates. *Higher Education Research & Development*, 25(1), 19–35.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Proměna vnímání a zkušenost pravdy*. Oikoymenh.
- Munch, R. (2010). *Understanding modernity: Toward a new perspective going beyond Durkheim and Weber*, 4. Taylor & Francis.
- Murakami, H. (2005). *Norské dřevo* (Vyd. 2). Odeon.
- Murakami, H. (2006). *Kafka na pobřeží*. Odeon.
- Murakami, H. (2010). *Konec světa & Hard-boiled Wonderland*. Odeon.
- Murakami, H. (2015). *Bezbarvý Cukuru Tazaki a jeho léta putování*. Odeon.



- Murakami, H. (2016). *Hon na ovci*. Odeon.
- Murakami, H. (2018). *Komtureova smrt*. Odeon.
- Murakami, H. (2021). *Tancuj, tancuj, tancuj*. Odeon.
- Murakami, H. (2022). *První osoba jednotného čísla*. Odeon.
- Palouš, R. (2008). *Heretická škola: o filosofii výchovy ve světověku a Patočkově pedagogice čili filipika proti upadlé škole*. Oikoymenh.
- Patočka, J. (1992). *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel.
- Patočka, J. (1997). *Filosofie výchovy*. Pedagogická fakulta UK.
- Petříček, M. (2009). *Myšlení obrazem: průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*. Herrmann.
- Petříček, M. (2018). *Filosofie en noir*. Charles University, Karolinum Press.
- Pika, T. (2023). Týden Společnosti nedůvěry: kdo v Česku věří v konspirace? A k čemu vede nedůvěra v systém? *Irozhlas.cz*. [https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/spolecnost-neduvery-konspirace-dezinformace-stat-politika-duvera-serial\\_2306170600\\_pik](https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/spolecnost-neduvery-konspirace-dezinformace-stat-politika-duvera-serial_2306170600_pik)
- Purpel, D. E., & McLaurin, W. M. (2004). *Reflections on the moral & spiritual crisis in education* (Vol. 262). Peter Lang.
- Rawls, A. W. (2012). Durkheim's theory of modernity: Self-regulating practices as constitutive orders of social and moral facts. *Journal of Classical Sociology*, 12(3–4), 479–512.
- Robinson, O. (2015). Emerging adulthood, early adulthood, and quarter-life crisis. In R. Žukauskienė (Ed.), *Emerging adulthood in a European context* (s. 17–30). Routledge.
- Robinson, S., & Bristow, A. (2020). Riding populist storms: Brexit, Trumpism and beyond, special paper series editorial. *Organization*, 27(3), 359–369.
- Rozin, V. (2020). The pandemic, the crisis of modernity, and the need for a new semantic project of civilization. *Philosophy and Cosmology*, 25(25), 32–42.
- Shobhana, S. S., & Raviraj, K. G. (2022). Global trends of suicidal thought, suicidal ideation, and self-harm during COVID-19 pandemic: A systematic review. *Egyptian Journal of Forensic Sciences*, 12(1), 28.
- Schaller, R. R. (1997). Moore's law: Past, present and future. *IEEE Spectrum*, 34(6), 52–59.
- Schooler, C. (1998). Environmental complexity and the Flynn effect. In U. Neisser (Ed.), *The rising curve: Long-term gains in IQ and related measures* (s. 67–79). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10270-002>
- Siemens, G. (2017). Connectivism. *Foundations of learning and instructional design technology. Pressbooks*. <https://pressbooks.pub/litfoundations/chapter/connectivism-a-learning-theory-for-the-digital-age/>
- Sokol, J. (2000). *Člověk jako osoba*. Universita Karlova – Institut základů vzdělanosti.
- Stapleton, A. (2012). Coaching clients through the quarter-life crisis: What works? *International Journal of Evidence Based Coaching & Mentoring*, (6), 130–145.
- Steele, B. J., & Homolar, A. (2019). Ontological insecurities and the politics of contemporary populism. *Cambridge Review of International Affairs*, 32(3), 214–221.
- Šíp, R. (2019). *Proč školství a jeho aktéři selhávají: kognitivní krajiny a nacionalismus*. Masarykova univerzita.
- Taggart, G. (2002). Spiritual literacy and tacit knowledge. *Journal of Beliefs and Values*, 23(1), 7–17.

- Thakur, R., & Khurana, V. (2020). Privileging oddity and otherness: A study of Haruki Murakami's *Kafka on the Shore*. *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 12(5).
- Uemura, K. (2004). Marx and modernity. In H. Uchida (Ed.), *Marx for the 21<sup>st</sup> century* (s. 9–21). Routledge.
- Webster, F. (2014). *Theories of the information society*. Routledge.
- Zlatuška, J. (1998). *Informační společnost*. Zpravodaj ÚVT MU, 8(4), 1–6.

## Autor

RNDr. Michal Černý, Ph.D., Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Katedra informačních studií a knihovnictví, Arna Nováka 1, Brno 602 00, e-mail: mcerney@phil.muni.cz

## **Philosophy of education as a reflection of society: An analysis of the crisis of modernity in the novels of Murakami and Houellebecq**

**Abstract:** The study analyses through Petříček's philosophical interpretation of literary texts the novel texts of two authors – Murakami and Houellebecq – to identify the elements of the crisis of modernity. The study names the individual themes that need to be conceived in a new way in educating about Latour's thesis that our society is modern, not authentically, but only externally. The different aspects of the crisis of modernity are analysed within the framework of the philosophy of education. In this way, nine sub-themes are interpreted – Magic, Food, Stay, Adequacy, Corporeality, Crisis of Certainty, Crisis of Technicalized Society, Crisis of Happiness, and Crisis of Spirituality. The study shows that if education is to serve as a hermeneutic toolkit for living in the world, some of its approaches or concepts need to be rethought or re-reflected.

**Keywords:** philosophy of education; modernity; modernity society; happiness; spirituality