



**Z POSTMODERNISMU**

**CESTY**

**MICHAEL  
HAUSER**

**FILOSOFIA**

nakladatelství  
Filosofického ústavu  
AV ČR

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**



Cesty z postmodernismu  
Filosofická reflexe  
doby přechodu

Michael Hauser



# **Cesty z postmodernismu**

Filosofická reflexe doby přechodu

Michael Hauser

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ  
Praha 2012

Vědečtí recenzenti:  
prof. ThDr. et ThDr. Otakar A. Funda  
Doc. PhDr. Ladislav Hohoš, Ph.D.

© Michael Hauser, 2012

Cover © Dominik Forman, 2012

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2012  
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR

ISBN 978-80-7007-382-7 (tištěná kniha)  
ISBN 978-80-7007-719-1 (elektronická kniha)  
DOI 10.47376/filosofia.2012.3

## Obsah

<b>Předmluva</b>	11
<b>První část: Situace přechodu</b>	15
<b>Dějiny postmodernismu</b>	17
Raný postmodernismus	17
Postmodernismus jako abstraktní negace	19
Vrcholný postmodernismus	21
Postkomunistický postmodernismus	23
Pozdní postmodernismus	24
Epilog: Postmodernismus, neoliberalismus	25
<b>Metamorfóza instrumentálního rozumu</b>	27
Pluralita jako epistemologická překážka	27
Lukácsovské kořeny instrumentálního rozumu	28
Adorno a Horkheimer: instrumentální rozum a příroda	30
Na obhajobu instrumentálního rozumu	33
Nadinstrumentálně instrumentální rozum	33
<b>Dvě proměny vzdělanosti</b>	38
Návrat instrumentálního rozumu	38
První proměna: univerzita a roztržitý duch (Adorno)	40
Znaky polovzdělanosti	42
Druhá proměna: univerzita a směna (Liessmann)	48
Znaky nevzdělanosti	51
Když slepý vede slepého...	53
<b>Soumrak liberální demokracie</b>	55
Fenomén, nebo symptom?	58
Proti konsenzu	62
Symptomální čtení depolitizace	66



<b>Druhá část: Deficity postmarxistické filosofie</b>	73
<b>O diferenci mezi Marxem a Žižkem</b>	74
Psychoanalýza jako teorie všeho?	74
Tři Lacanovy řady	76
Antinomie lacanovské politické ekonomie	78
Zbožní fetišismus jako fantasma	80
Zboží jako signifikant?	82
Lacanova a Marxova nauka o potřebách	84
Neidentita, ne Reálno	88
Co chybí fantasmatu?	89
<b>Chybění těla a materialistická teorie</b>	93
Nadvláda somatického těla	93
Althusser jako kritik Feuerbachovy ideologie těla	96
Feuerbachova materialistická diference	103
Tělo a dvojí smrt	105
<b>Caravaggio a traumatické znázornění těla</b>	112
<b>Jídlo jako ztracený výbuch života</b>	116
<b>Třetí část: Česká cesta. Kosík a Machovec</b>	123
<b>Kosíkova melancholie</b>	124
Tichá pošta	124
Příznání barvy	125
Kosík jako duch doby	126
Kosíkova melancholie	126
Heideggerův stín	127
Ztracení bohové	129
<b>Kosík a trauma praxe</b>	132
Převrácení Descartova rozumu	132
Praxe polidšťující a praxe odlidšťující	135
Genealogie Kosíkova pojetí praxe	136
Následky vyvanutí praxe	143

<b>Machovcova filosofie ztracených počátků</b>	146
Kletba patriarchátu	146
V limitech teoretického humanismu	148
<b>Machovcův dialogický subjekt</b>	153
Pražské jaro jako Althusserova záhada	153
Teoretické míjení antihumanismu a humanismu	156
Machovec a teoretický antihumanismus	159
Zázračná moc dialogu	161
Schéma dialogického subjektu	164
Dialogický subjekt a Lenin	167
<b>Čtvrtá část: Prolamování</b>	173
<b>Odblokování idejí</b>	176
Čemu vůbec věříme? Převrácení problému hodnot	176
Dezidentifikace a past touhy	178
Rozpad Erótu	180
Spor o chybění	181
Konstitutivní výjimka a bludný kruh idejí	184
Žena jako cesta k idejím	186
<b>V sebevražedném prostoru subjektu</b>	189
Sebevražda jako moderní vášeň. Benjamin, Baudelaire, Marx	190
Sebevražedný prostor. Maurice Blanchot	202
Postmoderní nebo moderní subjekt? Blanchot a Žižek	206
<b>Subjekt za hranicemi postmodernismu</b>	209
Průlom č. 1: Alain Badiou	210
Otazníky...	215
Průlom č. 2: Slavoj Žižek	216
Otazníky...	223
Jak Althusser objevil latentní obsah?	224
Latentní obsah a symbolický řád: historizace Reálna	227
Nečitelnost symptomu	230
Subjekt poznání	232

<b>Mácha v postmoderní krajině</b>	239
Ciferník umění	239
Mácha jako cizorodý živel	240
Mezičas	241
Nekonečná touha	246
Noc světa jako střed <i>Máje</i>	247
Patočka a bizarní vesmír	250
Ne-místo	252
Mácha jako strážce	255
Vynucená láska	257
Ladislav Klíma jako Máchův pokračovatel	258
Až na dno!	260
Seznam literatury	263
Summary	273
Jmenný rejstřík	277

## Předmluva

Na počátku sedmdesátých let se odehrála změna ve způsobu myšlení, vypovídání a senzitivity. Ve svých textech o postmodernismu ji zaznamenal Jean-François Lyotard. Můžeme si všimnout, že Lyotardovo psaní není prostoupeno optimismem nebo euforií, nýbrž *sine ira et studio* dokumentuje změněnou situaci. Klade nám otázku, zda je v naší moci, v našich silách a v naší kompetenci zajistit další trvání moderního projektu. Jeho texty v jistém ohledu připomínají historický materialismus: výchozím aktem není konstruovat etickou nebo politickou normativitu, nýbrž luštit hieroglyfy dané situace. Lyotard lze číst jako autora, který rozvine svou vlastní teorii až poté, co pojmenoval proměnu společenského vnímání. Nehovoří nejprve jako Habermas o platnosti či neplatnosti moderních ideálů, nýbrž o jejich věrohodnosti. Použijeme-li výrazu Raymonda Williamse, jeho prvořadým tématem je změna ve „struktuře vnímání“.

Lyotard tvrdí, že idea univerzální emancipace a všechny emancipační příběhy devatenáctého i dvacátého století ztratily svou věrohodnost. Nejedná se však o výpověď chápanou jako výraz jednoho z mnoha postojů, nýbrž o pokus určit vztah společnosti k myšlence univerzální emancipace a jejího příběhu. Mezi tyto příběhy Lyotard zařadil nejen komunistický projekt jiné společnosti, ale i parlamentní a ekonomický liberalismus.<sup>1</sup> *Všechny* univerzalizující příběhy o sobě

---

<sup>1</sup> Lyotard, J.-F., *O postmodernismu*, přel. Jiří Pechar, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993, s. 37. Selhání parlamentní demokracie dokázal podle Lyotarda „květen 1968“, v němž zastupitelská instituce popřela zásadu, že „všechno, co je demokratické, se uskutečňuje skrze lid a pro něj“. Učení ekonomického liberalismu, podle něhož „všechno, co je svobodnou hrou nabídky a poptávky, je prospěšné obecnému obohacení, bylo vyvráceno několika ekonomickými krizemi (krizí z roku 1911, 1929 a z let 1974–1979). Tamt., s. 37. Lyotard tento text psal před vydáním Fukuyamovy knihy *Konec dějin a poslední člověk* (přel. Michal Prokop, Rybka Publishers, Praha 2002) a na začátku nástupu neoliberalismu („List k otázce univer-

prozradily, že jsou nedostatečné. Jejich selhání však není způsobeno tím, že čas jejich uskutečnění ještě nenastal. Není tomu tak, že ztroskotaly kvůli konkrétním historickým okolnostem, jako byla zaostalost Ruska v případě komunistického projektu. Jejich čas nepřijde nikdy. Lyotard až nyní podává teoretický výklad toho, co je součástí postmoderního vztahu k univerzalizujícím příběhům. Podle něho tyto příběhy narážejí na to, co označuje jako rezistenci „mnohosti světů jmen, tedy nepřekonatelnou různost kultur“, čímž se myslí nesouměřitelnost promluvných žánrů (kognitivních, přesvědčovacích, demonstrativních, tragických, komických, dithyrambických atd.).<sup>2</sup> Není to však konec příběhů vůbec. Po rozpadu velkých příběhů nám zůstávají příběhy drobné, které vytvářejí obsah našeho života.

Lyotard proměnu struktury vnímání vykládá jako následek historického ztroskotání univerzalizujících příběhů dvacátého století (Osvětim, Budapešť 1956, Československo 1968, Polsko 1980).<sup>3</sup> Vypadá to, jako by Lyotard v tomto rozhodujícím bodu podlehl svodu monokauzálního vysvětlení. Existuje však jiný přístup k postmodernismu, který se snaží postihnout ještě jeden jev související se vznikem postmodernismu: změnu formy a obsahu života, která nastala s příchodem flexibilního kapitalismu, v němž se prolнула ekonomická a estetická produkce. Jeho hlavním představitelem je Fredric Jameson. Příběh postmodernismu v jeho knize *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*<sup>4</sup> je pestřejší než Lyotardův, a to ze tří důvodů: jednak Jameson vysvětluje vznik postmodernismu z celkových změn životního světa, v němž zkušenost ztroskotání velkých příběhů představuje pouze jeden z prvků. Druhým důvodem je to, že se zabývá postmodernismem ve všech jeho nejcharakterističtějších projevech (v kultuře, ideologii, vizuálním umění, architektuře, literatuře, časoprostorovém vnímání, teorii, ekonomice, filmu), a vytváří tak mnoho-  
vrstevnatou typologii postmodernismu. A konečně třetím důvodem je

---

zálních dějin“ byl publikován v roce 1984). Fukuyama a neoliberalismus vyjadřují obnovenou víru v liberální demokracii a ve svobodný trh.

<sup>2</sup> Lyotard, J.-F., *O postmodernismu*, c. d., s. 39.

<sup>3</sup> Tamt., s. 37.

<sup>4</sup> Jameson, F., *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991.

to, že usiluje o celistvý pohled, v němž postmodernismus vystupuje jako určitá kulturně-historická epocha, vyznačující se tím, že odmítá samotný pojem epochy. A právě proto se opíráme o Jamesonovo pojetí postmodernismu.

V této knize jsme se pokusili o něco podobného jako Lyotard v sedmdesátých letech, použili jsme však metodu odvozenou od Fredrica Jamesona: zaznamenat současnou proměnu ve způsobu myšlení, vypovídání a senzitivity. Postupovali jsme jinak než Lyotard. Nehovoříme o ztrátě věrohodnosti postmodernismu, neboť si dobře uvědomujeme, že ztráta věrohodnosti je součástí postmodernismu samotného. Nejprve se snažíme osvětlit postupnou korozi institucí, které tvoří politický a sociální předpoklad postmodernismu, jako je liberální demokracie zajišťující postmoderní pluralitu nebo způsob fungování sociálního smíru, který na určitou dobu učinil z agendy společenských konfliktů anachronismus patřící do věku moderny. Postmoderní situace byla výsledkem konkrétní historické konstelace (propojení politických, sociálních, ekonomických i zkušenostních prvků). Historická konstelace se však proměňuje a mění se i vztah k idejím, které se jevíly jako zastaralé, jako odbytá věc modernismu.

Jak dnešní situaci pojmenovat? Téma subjektu jako formy individuality i jako formy politické je opět zde; znovu přichází volání po nějakém projektu systémové změny, vyjádřené sloganem „jiný svět je možný“. Je naše situace stále postmoderní? Žijeme v období, které vykazuje známky historického intermezza, v němž se ustálený způsob myšlení, vypovídání a senzitivity rozpadá, ale nový způsob se dosud nevyhranil. Naše situace je situací přechodu. Tendence, jež povedou ke vzniku čitelnější situace, se utvářejí právě teď.

Naše kniha začíná částí věnovanou některým prvkům situace přechodu a končí částí nazvanou „Prolamování“. První část vypovídá o tom, že již nejsme v postmoderní situaci, nýbrž v situaci přechodu, kdežto poslední část hledá různé způsoby, jak prolomit postmodernismus jakožto vládnoucí formu myšlení a vnímání. To může působit jako vnitřní nesoudržnost celé knihy: proč chceš prolamovat to, co už je prolomené? Podle našeho pojetí je však zapotřebí odlišit postmoderní situaci a postmodernismus. Máme za to, že daná situace, zvláště situace přechodu, a vládnoucí způsob myšlení, vypovídání a senzitivity si nemusejí odpovídat. Pokud je situace v pohybu a proplétá se v ní

staré i nové, obvykle se nadále usazuje ta kulturní forma, která vznikla v situaci ustálené. A tak tu máme zvláštní rys dnešní doby: situace již není postmoderní, ale postmodernismus se jeví jako něco přirozeného; jako to, u čeho nemá smysl mluvit o alternativě.

Kniha se skládá ze čtyř částí rozdělených do čtyř kapitol. Tato struktura se na formální rovině pokouší zrcadlit charakter dnešní situace. Slavoj Žižek ukazuje, že v Hegelově systému se objevuje vnitřní nesoudržnost, spojená právě s problémem čtveřitosti. Hegel v závěrečných poznámkách své *Logiky* píše o tom, že střední moment dialektického procesu, moment mezi počáteční bezprostředností a závěrečnou zprostředkovanou bezprostředností, tj. moment negace, může být započítán dvakrát, a to jako bezprostřední negace a/nebo jako sebevztažná negace.<sup>5</sup> Hegel tak stojí před dilematem, zda má kvůli zachování trojitého členění svých postupů jeden moment vypustit, anebo kvůli úplnosti momentů trojitě členění narušit a přijmout členění čtveřité.

Naše členění chce symbolicky vyjádřit to, že čtveřitost, která narušuje tradiční chápání dialektiky, lze považovat za výraz vnitřní nesoudržnosti situace přechodu. V ní již neplatí, že tu je lyotardovská heterogenita diskursivních režimů, tj. radikální nesoudržnost jednotlivých prvků situace. Objevují se stopy sjednocující perspektivy (aktualizace pojmů, jako je kapitalismus nebo jiný svět). Nevystačíme ani s klasickým trojitým schématem dialektiky, neboť určité prvky lze započítat dvakrát, např. liberální koncepci práv a svobod jako moment náležející k liberálnědemokratickému kapitalismu, nebo naopak jako moment, jenž je dnešním kapitalismem negován a náleží k postkapitalistickému světu.

Čtveřitá struktura knihy však zrcadlí také hledání nového řádu, který nebude represivní. Pokud moment nerepresivnosti vyjádříme čtveřinou, jež narušuje uzavřenost trojitého schématu, pak moment řádu má svůj výraz v opakování principu čtveřiny ve všech částech knihy.

---

<sup>5</sup> Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, přel. Michael Hauser, Luboš Marek, Chomutov 2007, s. 87.

## První část

# Situace přechodu

Jak vůbec pojmenovat dobu, ve které žijeme? Každý název se ukazuje jako nedostatečný: liberální demokracie, postmoderní situace, neoliberální kapitalismus, postindustriální společnost... Každý název zohledňuje pouze určitou stránku a na jeho volbě se projevuje myšlenková a snad i politická pozice mluvčího. K povaze naší situace patří, že se vzpírá obecně přijímanému pojmenování. Ale nejde jen o to, že by tu proti sobě stála určitá pojmenování, jejichž uplatňování je politickým aktem. I pojmenování, které vychází z určité pozice, se jeho kritickým stoupecům jeví jako příliš úzké, jako pojmenování, které je třeba něčím doplnit. Když však připojíme další adjektivum, zjistíme, že ani to není ten pravý název. Kdybychom přidávali další a další adjektiva a kdybychom nakonec použili všech několika desítek označení, která jsou k dispozici, přesto bychom stáli před rozhodující otázkou: Které adjektivum má vystupovat jako substantivum? Demokracie, kapitalismus, neoliberalismus...? Snad by na místě substantiva mohl stát nějaký neutrální výraz, například „situace“. Pak bychom tu měli pojmenování skládající se z desítek adjektiv připnutých ke slovu situace. Vyjdeme-li jen z výše uvedených pojmenování, byla by to „postmoderní postindustriální liberálnědemokratická kapitalistická situace“. Možná že je to právě samotná operace pojmenování, která nejlépe vystihuje charakter dnešní doby.

Selhávání všech označení, která se dostanou na místo substantiva, svědčí o tom, že tyto pojmy jsou samy uvnitř rozpolcené, že v nich, jak by řekl Hegel, působí síla negativity. „Postmodernismus“, jenž je chápán jako osvobození od vnějších imperativů (společenských úkolů), se v poslední době projevuje jako kultura odpovídající požadavkům flexibilního neoliberálního kapitalismu, jak o tom bude řeč v první kapitole. „Kapitalismus“ se rozdvojlil. Technologie, které vznikly na



jeho bázi, jako je internet nebo manipulace s geny, vyvolávají požadavky na jeho omezení nebo překonání (omezení či zrušení vlastnických práv na obecně sdílené statky na internetu, práv, která se dostávají do konfliktu s právem na informace).<sup>6</sup> „Neoliberalismus“, který vyhlásil potřebu minimalizovat stát, tento stát využívá, aby zajistil své trvání (státní finanční injekce do bankovního sektoru).

Toto vnitřní rozštěpení pojmů sloužících k pojmenování dnešní situace se dá považovat za svědectví toho, že sama tato situace je rozštěpená a neurčitá. Neurčitost je její součástí a nelze ji odstranit. Je to neurčitost, která se týká její substance, odpovědi na otázku, co je to, co je kolem nás. Tato dějinná neurčitost se objevila vždy, když se stabilizované ekonomické, sociální a politické struktury dostaly do zvláštní fáze, v níž jde sice stále o tytéž struktury, ale ty se přitom proměňují. Zachovávají si svou totožnost a zároveň ji ztrácejí. Tento stav se dá označit jako stav mezi-bytí, stav mezi dvěma ustálenými situacemi nebo dvěma určitými formami bytí. Naše situace již není postmoderní nebo liberálněkapitalistická, je to situace přechodu. V následujících kapitolách se tuto situaci pokusíme znázornit na tom, jakou metamorfózu prodělává postmodernismus, instrumentální rozum, univerzita, vzdělanost a liberální demokracie. V co tato situace může přejít? Chtěli jsme se vyvarovat té nejsnadnější odpovědi – totiž mlčení. Zároveň každý ví, že o budoucnosti nelze mluvit s jistotou a přesností. A tak se naše odpověď podobá té, o níž hovoří Hérakleitos: „...vládce, jehož věštrina je v Delfách, ani nemluví jasně, ani nezakrývá, nýbrž naznačuje.“<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Dokonce i ti novináři, kteří donedávna měli jasno v otázce soukromého vlastnictví a nedokázali si představit, že by jej někdy zpochybnili, v souvislosti s dohodou ACTA, která má jménem vymahatelnosti práva na soukromé vlastnictví na internetu omezit právo na soukromí, přiznávají, že nevědí, pro které právo se mají rozhodnout. Viz komentář Josefa Klímy v *Lidových novinách* nazvaný „Kam se přidat?“ (*Lidové noviny* z 18. 2. 2012). Podobně je na tom ultraliberální Strana svobodných občanů. Ve svém politickém programu hlásá, že „vlastnické právo je právem absolutním“, ale její členové se účastnili demonstrací proti dohodě ACTA.

<sup>7</sup> Hérakleitos, zlomek B 93.

## Dějiny postmodernismu

Přichází doba, kdy se začínají psát dějiny postmodernismu. Jejich epilóg však bude rozhodující, protože ten určí způsob, jímž se o něm bude psát. V každém případě se o postmodernismu bude hovořit jako o kultuře plné překvapivých paradoxů. Jeho historizace a periodizace předpokládá, že jsme už mimo postmodernismus, neboť, jak říká Fredric Jameson, postmodernismus je epocha, která odmítá pojem epochy, a proto je i její periodizace věc, pro kterou uvnitř samotného postmodernismu není místo. Pokud jsme ještě uvnitř, pak jeho periodizace je už cestou ven.

### Raný postmodernismus

Postmodernismus lze rozdělit do tří období. První období nazvěme raný postmodernismus. Jeho vznik můžeme datovat na začátek sedmdesátých let.<sup>8</sup> Je zajímavé pozorovat ty rysy, které se odvíjejí od jistých reakcí na historické události nebo na socio-politické fenomény. V raném poststrukturalismu je slyšet traumatickou zkušenost s katastrofami a prohrami dvacátého století, Osvětimí, Budapeští 1956, Československem 1968, Paříží 1968.<sup>9</sup> Jak to čteme v jednom z Lyotardových kanonických textů, postmoderní situace se vyznačuje únavou z velkých emancipačních projektů humanismu, osvícenství a marxismu. Začátek postmodernismu byl ale spojen s celým komplexem dalších událostí – koncem boje za národní osvobození ve třetím světě, byrokratizací a stagnací sociálního státu, zrušením zlatého standardu, ropnou krizí v roce 1973, zaváděním nových technologií. Postmoderní levice zaznamenává krizi staré levice, opouští její „totalizující pojmy“ (třídy, kapitalismus, socialismus) a přesměrovává se na kritiku univerzality, v níž spatřuje kulturní nástroj kolonialismu

---

<sup>8</sup> Perry Anderson označuje za jeho symbolický začátek podzim roku 1972, kdy vyšlo první číslo amerického časopisu *boundary 2* s podtitulem „Journal of Postmodern Literature and Culture“. Anderson, P., *The Origins of Postmodernity*, Verso, London - New York 1998, s. 15.

<sup>9</sup> Lyotard, J.-F., „List k otázce univerzálních dějin“, in: *týž, O postmodernismu*, c. d., s. 37.

a imperialismu.<sup>10</sup> Politický neúspěch staré levice a debakl reálného socialismu byl jedním z podnětů, proč se obecné pojmy staly předmětem podezření: jejich jádrem je moc, útlak, násilí. Postmoderní levice tak souzní s derridovskou dekonstrukcí a foucaultovskou analýzou moci a čerpá z nich své argumenty.

Na začátku není okamžik objevu, převratu, zjevení nového jako u renesance nebo modernismu, nýbrž ztráta, stav vyprázdnění, nebo jak říká Ihab Hassan, „unmaking“, tedy anulování a odstavení. Postmodernismus je zvláštní tím, že nezačíná tvůrčím vzmachem a zápasem za Věc, na níž záleží, jak to bývá u jiných kulturních epoch, nýbrž únavou. Na začátku jiných epoch bývá také únava z vyprázdněné kultury, nicméně se vyhraňuje kultura nová, program, styl, forma života, která si žádá rozchod s minulostí. Postmodernismus je jistě také nová kultura, styl, forma života, ale to vše je zvláštním způsobem utajené, nevyslovované, neurčité.

Vedle únavy je tu další určující rozpoložení, a tím je úleva poté, co byla zlomena moc vysokého umění. Na přelomu padesátých a šedesátých let se avantgardní a modernistické umění (které tehdy dostává nálepkou umění „vysokého“ nebo „elitářského“) stalo součástí akademických institucí a bylo „začleněno do systému“. Přednáší se o něm na univerzitách, modernistická díla se prodávají za astronomické částky a jejich reprodukce se vyrábějí v masovém měřítku. Díla kdysi zavrhaných umělců, van Gogha nebo Picassa, zdobí pokoje středostavovských rodin. Tato „institucionalizace modernismu“ (Jameson) přiměla umělce v sedmdesátých letech k odvratu od „vysokého“ umění, které se i přes jeho masovou reprodukci jevílo jako elitářské. Jak říká Jameson, modernističtí umělci se stali školskými klasiky a jejich originalita byla vydávána za projev geniality.<sup>11</sup> V tomto ohledu mělo postmoderní antielitářství autentický protestní náboj.

Dalším rozpoložením, které působilo při vzniku postmodernismu, byla euforie vyvolaná novými technologiemi. Jameson ji popisuje tak, že v ní není rozhodující obsah, nýbrž sám technologický proces, který

---

<sup>10</sup> Butler, J. - Laclau, E. - Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso London - New York 2000, s. 15.

<sup>11</sup> Jameson, F., *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d., s. 317.

je spojen s high-tech informatizací.<sup>12</sup> Je to vlastně opojení z nového, z nového technologického světa, připomínající nadšení futuristů z automobilů a letadel poskytujících dosud neznámé estetické zkušenosti (rychlost, změnu). V tom je postmodernismus prodloužením jistých tendencí v samotném modernismu. Postmoderní technologická euforie je vyvolána především médii rušícími hranice mezi kulturou a spotřebou či trhem. Jameson to vyjadřuje tak, že např. u seriálů jako *Dynastie* přestává být jasné, kdy končí narativní segment a začíná segment komerční, protože se v obou segmentech objevují titíž herci.<sup>13</sup> Když Jameson charakterizuje postmodernismus jako rušení hranic mezi kulturou a produkcí, tj. jako akulturaci produkce, pak toto rušení hranic a diferencí nepůsobí jako násilná kolonizace, jako podrobení kultury trhem, ale naopak je spojeno s úlevou a euforií.

### Postmodernismus jako abstraktní negace

S počátky postmoderny to není tak jednoduché, abychom vystačili s prostým pojmem negace (odmítnutí modernismu a osvícenství) nebo dekadence (prodloužení modernismu, ale v pervertované formě). Je to vidět i na tom, že mnozí teoretici vytvářejí novotvary, aby zachytili tyto i jiné zvláštnosti postmodernismu (undoing, dekonstrukce, simulakrum). Postmodernismus však jistou negací je, neboť mezi postmodernismem a modernismem je kulturní zlom.

Postmodernismus nicméně neprovádí to, co hegelovsko-adornovská tradice označuje jako určitou negaci.<sup>14</sup> Ta se vyznačuje tím, že u každé partikulární věci objevuje její neúplnost, která vzniká tím, že součástí její identity je jinakost: že věc je určena tím, čím není.<sup>15</sup> Určitá negace brání tomu, aby věc byla izolována ve své bezprostřední

---

<sup>12</sup> Srov. tamt., s. 276.

<sup>13</sup> Tamt., s. 275.

<sup>14</sup> Adorno je často považován za předchůdce postmoderny. O zvláštní souhře Habermase a poststrukturalistů v tomto pojetí Adorna viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, Filosofia, Praha 2005, s. 18 n.

<sup>15</sup> Hegel, G. W. F., *Malá logika*, přel. Jaromír Loužil, Svoboda, Praha 1992, s. 178.

danosti nebo převedena v prázdnou abstrakci. Určitá negace je hlavní prostředek, který pojem posunuje k jeho radikální sebereflexi, k jeho spojení s tím, co mu je vnější, tedy se zkušeností a obsahem. Jak říká Adorno, Hegel se pojmem určité negace „obrací nejen proti abstraktním obecným pojmům, ale i proti pojmu negace samé. Negace zároveň zasahuje do oné reality, v níž sám sebe kritizující pojem má vůbec svůj obsah, do společnosti.“<sup>16</sup> Určitá negace je tím, co způsobuje, že jedna věc není lhostejná vůči druhé, protože to jiné již je v ní.<sup>17</sup> Jinými slovy, určitá negace je spojena s hranicemi, které nejsou vnější, nýbrž jsou vnitřní. Toto sebeomezení, které je určujícím rysem každé věci, se pak u Hegela vztahuje i k bytí a k životu. Hegel to shrnuje takto: „Chce-li člověk skutečně být, musí mít jsoucno, a aby toho dosáhl, musí se omezit. Komu se konečno oškliví, ten nedojde nikdy ke skutečnosti, nýbrž uváže v abstraktnu a vyhasne sám v sobě.“<sup>18</sup>

Přesně v tom se liší určitá negace od negace abstraktní, která znamená pojem negace bez konkrétního určení, obsahu a bez omezení. V *Prolegomenech k filosofii současnosti* jsme se snažili vyložit, že v postmoderním subjektu působí nekonečná touha, která se právě pro svou nekonečnost nemůže s ničím ztotožnit, a projevuje se jako postmoderní titanismus.<sup>19</sup> Z hlediska hegelovské terminologie by se zde dalo hovořit právě o neschopnosti určité negace a o uvíznutí v negaci abstraktní, která je jaksi vnější, ne vnitřní. Na jednotlivou věc se uplatňuje sám prázdný pojem negace, který brání tomu, aby východiskem myšlení byl vnitřní obsah věci obsahující rozpory a vnějšek, tedy konkrétní analýza věci ve vztahu k jejímu místu v celku, Jamesonovo „kognitivní mapování“.

Tato abstraktní negace je však v postmodernismu zvláštním způsobem spojena s technologickou euforií. Ta, jak bylo řečeno, vzniká ze zkušenosti s novými technologiemi, při nichž se v analogii s trhem používání jednotlivých médií projevuje jako sjednocený proces, jako

<sup>16</sup> Adorno, Th. W., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963, s. 94.

<sup>17</sup> Tento moment rozvíjí Žižek ve své lacanovské interpretaci Hegelovy „Logiky“ v knize *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London – New York 1991.

<sup>18</sup> Hegel, G. W. F., *Malá logika*, c. d., s. 178.

<sup>19</sup> Viz Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, Filosofia, Praha 2007, s. 174 nn.

médium obecně.<sup>20</sup> Zkušenost s médii jako sjednoceným technologickým procesem vystupuje jako síla, která formuje a energeticky napájí proces abstraktní negace. Ta se pak projevuje v tom, jak postmoderní teoretik zachází s obecným pojmem: dekonstrukce se nezabývá vnitřním životem pojmu nebo imanentní kritikou, nýbrž tím, že se jeden pojem spojuje s jinými pojmy, souvislostmi nebo obrazy, které mají narušit a znemožnit ztotožnění s ním. Např. na filosofický pojem totality (vnitřně diferencovaného celku) postmodernismus reaguje tak, jak to pregnantně vyjádřil Ihab Hassan: „... totalizace jakéhokoli lidského snažení je potenciálně totalitářská.“<sup>21</sup> Dekonstrukce tuto *technologickou abstraktní negaci* předpokládá a zároveň je její exekutivou.

### Vrcholný postmodernismus

Druhé období můžeme označit jako vrcholný postmodernismus. Jeho začátek spadá zhruba do konce osmdesátých let, kdy se definitivně rozpadl reálný socialismus. Byla to symbolická tečka za všemi sny dvacátého století o jiném světě. Konec velkých vyprávění, o němž psal Lyotard v *Postmoderní situaci* na konci sedmdesátých let, se naplnil na konci let osmdesátých. V první polovině devadesátých let se pak politicky uskutečňuje další prvek postmoderního diskursu – partikularismus. Je to doba rozmachu politických partikularismů, o němž Ernesto Laclau hovoří jako o vzpouře partikularismů vůči univerzalizmu. Obecné vyvanulo a projekt univerzální emancipace byl vytlačen partikularismy sexuálními, kulturními, ale i rasovými, národními a etnickými.<sup>22</sup> Ale objevují se také temné stránky partikularismu, protože partikularismus sám o sobě nemusí představovat cestu k osvobození, nýbrž naopak agresivní regresi, nebo jak to nazval Raymond Williams, „militantní partikularismus“.<sup>23</sup> Kromě toho vychází najevo, že subverzivní

---

<sup>20</sup> Jameson, F., *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d., s. 276.

<sup>21</sup> Cit. dle Wellmer, A., „K dialektice moderny a postmoderny“, 1. část, přel. David Mik, *Aluze*, 1998, č. 4, s. 132.

<sup>22</sup> Laclau, E., *Emantipation(s)*, Verso, London – New York 1996, s. vii.

<sup>23</sup> Cit. dle Eagleton, T., *Die Illusionen der Postmoderne*, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar 1997, s. 162.

a antitotalitní síla postmodernismu je nejspíš iluzorní, protože postmodernismus nachází oblibu i v diktátorských zemích. Čína importuje Derridu a na Pekingské univerzitě je Institut postmoderních studií.<sup>24</sup>

V samotném postmodernismu se naplno rozvíjí proces, který lze s Jamesonem nazvat textualizací vnějšího světa: tělo, událost, dějiny se mění v text.<sup>25</sup> Tento proces lze stejně tak označit jako simulakriza-ci: vnější svět získává charakter simulakra. S tím souvisí další pohyb, který by se dal nazvat zatmění Reálna, při němž z obzoru textualizovaného světa mizí to, co mu je vnější a co nelze textualizovat. Týká se to např. utrpení: válka, nemoci či hlad jsou pouhými prvky textu nebo simulaker a jejich realita je nakonec stejná jako utrpení, které zažívají postavičky v kreslených příbězích Walta Disneye. Rozpadl se vztah mezi signifikantem a signifikátem, znak se odpoutal od obsahu. Trajektorie signifikantu se stala nahodilou a signifikát jako takový byl zproblematizován.

Postmodernismus je nicméně výjimečný v tom, že svůj politický úspěch nereфлекtuje. Tato reflexe by znamenala vybočení z jeho dráhy, protože by vyžadovala režim reprezentace, který odporuje jeho základním myšlenkovým figurám, jako je simulakrum (vzájemné překrytí obrazu a reality). Svůj politický úspěch by postmodernismus spatřil jen otvorem, který by se objevil po roztříštění simulakra. Postmodernismus je úspěšná kultura, která nemůže ocenit svou úspěšnost.

V tomto období se postmodernismus mění v akademickou mocnost (Žižek), a ztrácí pel novosti. Místo ní přichází kulturní hegemonie: stačí vyslovit slovo, které získalo čarovnou moc, a toto slovo působí jako bod, kolem něhož se organizuje pojmový diskurs. Jako každá jiná terminologie, která se stala hegemonií, je i terminologie postmoderní přitažlivá především pro svou zvučnost. Určitá terminologie dosahuje hegemonií tím, že je spojena s kolektivní představou nebo komplexem sociálně sdílených asociací, které generují magnetismus pojmů. Jakmile se tento komplex rozpadá, zaniká jejich bezprostřední účinnost – jejich magnetismus, který je činí středem myšlenkového světa. Je to podobné jako se slovem

---

<sup>24</sup> Tamt.

<sup>25</sup> Jameson, F., *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d., s. 158. Jameson objevuje, že v postmodernismu je základní dimenzí prostor a že textualizace je základní formou postmoderní prostorovosti.

odcizení nebo strukturalismus, které v šedesátých a sedmdesátých letech mělo podobné postavení, ale postupně ztratilo spojení s asociativním komplexem a „vyšlo z módy“.

### Postkomunistický postmodernismus

Pozoruhodný je fenomén postmodernismu v postkomunistických zemích po roce 1989. Zde se překryla první a druhá fáze, tj. únava, úleva, euforie spojené s abstraktní negací minulosti (první fáze) se proplétají se vznikem kolektivního asociativního komplexu (s druhou fází). Postmodernismus se tu setkává s mentalitou, která má stejné základní ladění, s postkomunismem – s mentalitou, která je rovněž spjata s abstraktní negací, ale s tím, že tato negace vzniká jiným způsobem: je to zrcadlově převrácená determinace reálným socialismem. Postmodernismus a postkomunismus vytvářejí zvláštní směs, v níž jedno posiluje druhé. V postkomunistických zemích zesiluje postismus – dějiny už skončily a konečně přišel věk apolitický. Právo na apolitičnost působí jako úleva po přepolitizované době, ve které i konceptuální instalace mohla získat politický náboj jakožto projev nehumánní a antisocialistické kultury, aniž autor původně sledoval jakékoli politické intence. Tato autorem nechtěná politizace jeho umění se dá označit jako pasivní angažovanost: jeho umělecká činnost, pokud je označena jako výraz politické opozice, získává jaksi zvnějšku význam angažovaného umění.

Ve Francii, zvláště u Derridy, však již nastává opačný pohyb, snaha o politizaci dekonstrukce. Derrida hned na začátku devadesátých let píše knihu *Marxova strašidla*, v níž sestavuje seznam deseti druhů moru globálního kapitalismu a poukazuje tím na závažné problémy liberálnědemokratického světa, který Fukuyama vyhlásil za konec historie. Vyzývá k vytvoření nového aktivistického seskupení s názvem Nová internacionála. Hovoří o tom, že předpokladem dekonstrukce je mesianismus bez mesiáše, věčně přicházející, ale nikdy zcela přítomná spravedlivá společnost (komunismus). Politizace postmoderny byla pro postkomunistický postmodernismus nepochopitelná. Západní a středoevropská postmoderna se začaly míjet a toto míjení se dá mimo jiné vysvětlit právě rozdílem mezi aktivní a pasivní angažovaností, resp. jejím následkem, euforickou apolitičností.



## Pozdní postmodernismus

Ve třetím období, které lze označit jako pozdní postmodernismus, se začínají projevat antinomie a paradoxy postmodernismu. Euforie je nahrazena pocitem, že tato kultura vyvanula, tedy únavou z postmodernismu. Začátkem pozdního postmodernismu je bezesporu 11. září 2001, kdy se objevuje blízkost Reálna, dosud neviditelného. Nyní se Reálno začalo projevat v řádu simulaker: zkáza WTC představuje průnik Reálna do virtuálního prostoru. Reálno vstoupilo do mediálního světa.<sup>26</sup> Pozdní postmodernismus je ve své političnosti také zčásti ovlivněn vznikem nových sociálních hnutí – nebo jak to nazývá Immanuel Wallerstein „duchem Porto Alegre“ –, která se snaží čelit destruktivním stránkám ekonomické globalizace a znovu kladou otázku jiného světa („jiný svět je možný“). Postmodernismus se v širším měřítku politizuje, jak je to nejlépe vidět u postmoderního umění zvláště po výstavě *documenta X* v roce 1997 v Kasselu, považované za symbolický mezník na cestě k politizaci postmoderního umění.

V této době umírají poslední zakladatelé francouzského poststrukturalismu Derrida (2004) a Baudrillard (2007). Postmoderní filosofie se nyní stává věcí interpretů, kteří rozvádějí dílo zakladatelů. Ale zároveň se postmodernismus dostává jaksí do nitra společnosti, je to tedy kulturní forma, která je sociálně i individuálně internalizována, nebo jak by řekl Lukács, stává se druhou přirozeností: jeví se jako něco přirozeného, ač je to kulturní produkt. Snad až v tomto pozdním období, v době přibývajících paradoxů, antinomií a indexů jeho nepravdy,<sup>27</sup> v době, kdy se zároveň uplatňuje sociálně, se učíme rozeznávat jeho možný epilog.

---

<sup>26</sup> Slavoj Žižek hovoří o tom, že po jedenáctém září 2001 se opět vynořila představa „absolutního zla“, jež se vyznačuje tím, že se vzpírá vysvětlení nebo „dialektizaci“. Tato představa umožnila vyhlásit válku s terorismem. Viz Žižek, S., *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, London – New York 2002, s. 136.

<sup>27</sup> Více viz v závěrečné kapitole knihy Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita* (c. d.), která má název „Skončí někdy postmoderna?“.

Epilog: Postmodernismus, neoliberalismus

V českém prostředí jsme byli v r. 2008 v kauze rozdělování pražských grantů na kulturu, spojené se jménem radního Richtera (ODS), svědky pozoruhodného jevu: prolnutí postmodernismu a neoliberalismu. Tento radní v něčem připomínal postavu Kallikla z Platónova dialogu *Gorgias*, neboť podobně jako on „vyslovuje to, co si jiní myslí, ale nechtějí to říci“.<sup>28</sup> Právě to, jak si všímá Sókratés, je začátek objevo-  
vání toho, jaká je daná pozice. V rozhovoru s Renatou Kalenskou v *Lidových novinách* například zaznělo:

LN: Není termín umělecká soutěž nesmysl? Ty podmínky jsou nerovné. Většinová společnost půjde na „koukavější“ žánry se známými tvářemi. To je nerovná startovací pozice s těmi, co se věnují menšinovým žánrům.

MR: Máte pravdu, ale o tom musí rozhodnout odborníci. Umění je založeno na subjektivních kritériích, tedy líbí–nelíbí. Dotace na vstupenku je jediné objektivní kritérium.<sup>29</sup>

V těchto a podobných projevech lze objevit základní rysy postmodernismu: zrušení hranic mezi vysokým a nízkým uměním, antielitářství, odmítnutí univerzalizmu. Richter však z toho vyvozuje logické důsledky: pokud v umění neexistují univerzální měřítka, pak tu jsou jen subjektivní kritéria „líbí–nelíbí“, tj. to, co si nakonec myslí i mnozí postmoderní teoretici, ale neříkají to nahlas. To bylo vidět i na tom, že reakce teoretiků a kritiků na zmíněnou kauzu působily poněkud bezradným dojmem. Teoretici a kritici se najednou dostali do situace, kdy v zájmu přežití nekomerčních divadel bylo zapotřebí polemizovat s de facto postmoderní rétorikou.

Ale Richterovy argumenty se dají zároveň chápat jako neoliberalismus. Anebo je neoliberalismus do důsledku dovedený postmodernismus? Richter uvažoval asi takto: pokud neexistují objektivní kritéria, kdo má pak rozhodovat o tom, co je umění, a co ne? Odborníci určují nuance (v grantové politice), ale diferenci mezi uměním a komerční

<sup>28</sup> Platón, *Gorgias*, přel. František Novotný, OIKOYMENH, Praha 1992, s. 73 (492d).

<sup>29</sup> „Platíme, aby si v divadle mohli rozsvítit“, rozhovor s Milanem Richterem. *Lidové noviny* z 3. 5. 2008.

zábavou nelze nadekretovat, byl by to projev nedemokratického elitářství. Demokraticky zvolený politik by jiným vnucoval svůj subjektivní soud (líbí–nelíbí). V demokracii má být arbitrem veřejnost, divák, který nakonec určuje, co je hodnotné a co má politik podpořit (kontextualismus). Politikové slouží veřejnosti tím, že podpoří to, čeho si žádá většina (antielitářství). Jediné objektivní kritérium, jež v demokracii máme, je svobodný trh (nerušený státem, antietatismus), který prostě zaznamenává preference občanů vyjádřené poptávkou, tj. zakoupením vstupenky. Jediným spravedlivým kritériem v postmodernismu je trh.

Jinými slovy, postmodernismus se mění v neoliberalismus, a naopak. Nebo ještě jinak, pokud bychom jako postmodernisté (s jejich kontextualismem, antielitářstvím, antietatismem) měli rozhodovat v reálné politice (kdo a kolik dostane v rámci kulturní dotace, která je omezená), jednali bychom jinak než neoliberálové? Neoliberalismus se nyní začíná jevit jako ekonomické prodloužení postmodernismu, k němuž se postmodernismus nemůže přiznat.

Postmoderní levice zaměřená na kritiku univerzalizmu, etatismu a elitářství nechtěně jde podobným směrem jako neoliberalismus, který svobodu pojímá především jako nezávislost na státu a autoritách.<sup>30</sup> Ale právě tento směr vede do pastí. Pokud se totiž obecné (ve formě sdílených idejí, zákona nebo státu) bez účinné náhrady roztříští, kdo určí pravidla hry? Pokud tu jsou aktéři, kteří si nejsou rovni – tj. jeden má ekonomickou či mocenskou převahu nad druhým –, a musí se rozhodnout mezi jejich nároky, nakonec logicky zvítězí ten silnější. Při střetu dvou partikularit po vyřazení obecně platných měřítek vítězí partikularismus, který má převahu nad druhým. Je to etika síly, kterou hlásali někteří sofisté: je přirozené, že vládne silnější, protože není žádné jiné měřítko. Prostě a jasně řečeno: po zániku univerzalizmu vládne síla, ne pluralita. Proto, jak říká Ernesto Laclau, je nyní hlavní věcí osud univerzality. Je jedinou volbou buď bujení partikularismů, anebo autoritativní sjednocení?<sup>31</sup> Není na čase vytvořit univerzalitu jiného druhu?

<sup>30</sup> Pregnantně to vyjádřil jistý sociolog zaměstnaný v agentuře financované nadnárodními společnostmi, když na otázku, zda jeho výzkumy jsou opravdu nezávislé, odpověděl: ano, jistě, jsme přece nezávislí na státu.

<sup>31</sup> Butler, J. – Laclau, E. – Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, c. d., s. 86.

## Metamorfóza instrumentálního rozumu

### Pluralita jako epistemologická překážka

V dnešní době „mnohosti“, „plurality“ není samozřejmostí tvrdit, že určitá racionalita má privilegované postavení a vládne nad ostatními. Už Habermas usiloval o pluralizaci racionality. Není tu jedna vládnoucí racionalita, nazývaná Adornem a Horkheimerem racionalita instrumentální, nýbrž několik typů racionality. Vedle instrumentální racionality je zapotřebí hovořit o komunikativní racionalitě, která v sobě obsahuje tři momenty, tři další typy racionality spojené s různými „nároky platnosti“ (nárok pravdivosti, nárok správnosti, nárok hodnověrnosti).<sup>32</sup>

Adorno a celá první generace kritické teorie trvala na tom, že tu sice jsou různé druhy racionality (u Adorna to je nenásilná racionalita přítomná v moderním umění), ale jedna z nich se od ostatních odlišuje tím, že je vládnoucí. Odpůrci tohoto pojetí mnohdy argumentují tak, že tento koncept je pochybený proto, že místo plurality dává přednost výkladovému monismu. Jeden typ racionality dostane ve výkladu společenské reality přednost před ostatními, a to se považuje za projev redukcionistického smýšlení, které převádí mnohost racionalit na racionalitu jedinou.

Heslo plurality se může projevat jako jistá epistemologická překážka (pojem vytvořený Gastonem Bachelardem a přejatý Louistem Althusserem), která brání tomu, aby se poznání dostalo do stavu, v němž bude schopno poznat určitý předmět tak, aby do něj nepromítala určité předsudky nebo schémata vnímání přejatá ze světa kolem nás.<sup>33</sup> „Pluralita“ působí jako epistemologická překážka tím, že nám předem rozmnožuje náš předmět poznání, takže nakonec dospějeme k tomu, že tu není pouze jedna instance, nýbrž vždy

---

<sup>32</sup> „Poznání a *ovladatelnost* objektivní přírody již nejsou, vzaty samy o sobě, jevy, které vyžadují vysvětlení, nýbrž jsou intersubjektivitou možného dorozumění – jak na interpersonální, tak i na intrapsychické úrovni. Ohnisko zkoumání se tak přesunuje od *kognitivně instrumentální racionality k racionalitě komunikativní*.“ Habermas, J., *Moral und Sittlichkeit*, *Merkur*, 31, 1985, 12, s. 1045. Citováno dle Horster D., *Jürgen Habermas*, přel. Eduard Urbánek, Svoboda, Praha 1995, s. 41.

<sup>33</sup> Není to ovšem nějaká naivní teorie objektivního poznání jako zrcadlení, protože samotné pojmy, jako je „realita“, jsou výsledkem určité teoretické produkce.

a všude instancí několik. Dalo by se to označit jako apriorní pluralismus. Pokud bychom hlásali, že je tu jedna vládnoucí racionalita (instrumentální), jedna vládnoucí moc (spjatá s kapitálem), jedna vládnoucí síla (např. „libido“ u individua), pak se v nás ozve hlas: ale tak to být nemůže, jsi snad redukcionista, který převedl mnohost jevů na nějakou ústřední kategorii? Poznání, které by zjistilo, že tu je určitá jedna vládnoucí instance, byť ve svých účincích rozptýlená a nejednotná, je de facto vyloučené předem. A je vyloučené nikoliv s ohledem na předmět poznání, nýbrž s ohledem na výkladový princip plurality, který má přednost před poznáním samotného předmětu. Takže určité poznání je znemožněno nebo předem potlačeno, i kdyby to bylo poznání zachycující charakter předmětu.

Pokud si však tuto překážku uvědomíme, může nás to vést k jinému epistemologickému postoji, v němž připustíme možnost, že určitá instance hraje roli instance vládnoucí. Pojem instrumentální racionality, jak jej vykládá první generace kritické teorie, a také ostatní „redukcionistické“ pojmy vytvořené autory jako Marx nebo Freud, pak můžeme chápat jinak, než je dnes obvyklé. Jestliže se pokusíme překročit pojem plurality jako epistemologické překážky, lze se ptát, do jaké míry jsou ony „redukcionistické“ pojmy platné i v dnešní době, v níž údajně vládne pluralita.

### Lukácsovské kořeny instrumentálního rozumu

Adornovo a Horkheimerovo pojetí instrumentálního rozumu mělo jednu významnou inspiraci. Byla to Lukácsova kniha *Dějiny a třídní vědomí*, především kapitola „Zvěcnění a vědomí proletariátu“.<sup>34</sup> Všim-

---

<sup>34</sup> Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in: *Georg Lukács Werke, Frühschriften II.* (sv. 2), Hermann Luchterhand Verlag, Berlin 1968. O vlivu Lukáče na formování kritické teorie viz Feenberg, A., *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Martin Robertson, Oxford 1981; Anderson, K., *Lenin, Hegel, and Western Marxism*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago 1985. Jak píše Žižek, *Dějiny a třídní vědomí* mělo na současníky traumatizující dopad, srovnatelný snad jen s tím, jak působila Althusserova kniha *Pro Marxu*. Žižek, S., *Georg Lukács as the philosopher of Leninism*, in: Lukács, G., *A defence of history and class consciousness. Tailism and the dialectic*, Verso, London - New York 2000, s. 152.

něme si těch bodů Lukácsovy koncepce, které ovlivnily Adornovo a Horkheimerovo vypracování pojmu instrumentálního rozumu.

Lukács píše o moderním kapitalismu, v němž „zbožní styk“ působí na život celé společnosti. Zbožní styk je základní formou společenské „látkové výměny“. Vztahy mezi lidmi tak nabyly charakteru věcnosti: vztahování jednotlivce k ostatním má podobu zbožního vztahu. Můžeme namítnout, že to snad platí mezi prodávajícím a kupujícím, ale platí to obecně ve všech sférách lidské činnosti? Lukács to myslí tak, že tento zvěcněný vztah se dotýká lidského vědomí a toto vědomí formuje. Zboží se vyznačuje tím, že je směnitelné a je spjata s „kalkulovatelností“. Tyto dva základní rysy jsou pak tím, čím se vykazuje zvěcněná forma vědomí. Proč se tato forma vědomí stává univerzální? Je to proto, že v moderním kapitalismu již nejde pouze o samotný produkční proces, akumulaci nebo bezprostřední vykořisťování, nýbrž také o rozšiřování „principu racionalizace orientované kalkulovatelnosti“.<sup>35</sup> Každý činitel vstupující do produkčního procesu je stále více podrobován kalkulaci, která jej rozkládá na prvky a ruší jeho „organickou a iracionální jednotu“.

Jsou tu pak různé systémy kalkulovatelnosti, které se vážou k odlišným aspektům produkce. Liší se svým obsahem či zaměřením a vůči sobě navzájem se jeví jako nahodilé, ale jejich společným rysem vytvářejícím jejich jednotu je kalkulovatelnost. Tyto systémy kalkulovatelnosti začínají vystupovat jako vzájemně nezávislé a autonomní, ale přesto mají něco společného: způsob, jak přistupují k věcem a lidem. Nastává „roztržení“ věci, vyvolané tím, že jejich jednotlivé stránky patří k různým systémům, a toto roztržení věci pak vede k „roztržení subjektu“. Člověk se již nejeví jako subjekt či nositel pracovního procesu, jako jednotný soubor určitých vlastností a činností, nýbrž jako soubor prvků v různých systémech kalkulovatelnosti. Tento proces racionalizace probíhá nezávisle na jeho vědomí a vůli a proměňuje jeho bezprostřední vztah ke světu kolem něho (Umwelt). Jeho konkrétní bytí (Dasein) je tímto mechanismem vytrženo z přediva vazeb k okolí a stává se izolovanou částí cizího systému. Právě tato proměna konkrétního lidského bytí je důvodem, proč se mění celková forma lidského vědomí. Člověk jako prvek vnějších systémů mění vztah k sobě

---

<sup>35</sup> Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, c. d., s. 262.

samému a probíhá u něho podobný proces racionalizace jako ve společnosti. Vztahuje se k sobě jako k předmětu, takže nastává jeho „sebeobjektivace“. Lukács pak říká, že čím více kapitalismus postupuje, tím hlouběji proniká struktura zvěcnění do lidského vědomí.<sup>36</sup>

U Lukáče najdeme různé systémy racionalizace, a tedy různé typy racionality, jako je racionalita ekonomická, byrokratická, právní či etická, ale zároveň se tato pluralita racionalit pojímá jako součást jednoho procesu probíhajícího v celku společnosti. Rozdílné typy racionality spojuje to, že obsahují zvěcněnou strukturu vědomí. Ta je základní kategorií celé společnosti. Společnost se však neprojevuje jako nějaký jednotný celek, neboť s rostoucí racionalizací se objevuje nesoudržnost a iracionalita. Lukács to vysvětluje tak, že tato racionalizace má formální charakter. Týká se izolovaných prvků, u nichž se nezohledňují vazby k dalším prvkům dané jejich konkrétním bytím. Jednotlivé systémy racionalizace jsou pak vzájemně nesoudržné a relativně samostatné. K sobě navzájem mají „nahodilou vztahovost“, která se projevuje zvláště v období krize, při níž tato nahodilost proniká do vědomí lidí.<sup>37</sup> Kapitalistická racionalizace, dnes bychom řekli modernizace, vytváří jako svůj nezamýšlený efekt nahodilost a iracionalitu, jež se mohou jevit jako něco osudového.

#### Adorno a Horkheimer: instrumentální rozum a příroda

Adorno a Horkheimer přejímají z Lukáčsových *Dějin a třídního vědomí* následující motivy. Jednak je to zaměření na problém racionality jako fenoménu, který není autonomní, nýbrž se utváří jako výsledek určitého vnějšího procesu. Racionalita mění své formy ve vztahu k socioekonomické realitě. Její univerzálnost pak vyplývá právě z tohoto sepětí. Usazuje se ve vědomí, a toto usazování probíhá nevědomě. Určitá racionalita jakožto forma vědomí pak vytváří základní vztah

---

<sup>36</sup> Tamt., s. 268.

<sup>37</sup> Tamt., s. 276. Lukácsův žák István Mészáros pak hovoří o „centrifugálním“, odstředivém charakteru kapitalismu, systému řízeném kapitálem, který způsobuje, že se kapitalismus nemůže plně sjednotit. Viz Mészáros, I., *Beyond Capital*, Merlin Press, London 1995, s. 60.

ke světu. Zároveň platí, že její univerzalita se neprojevuje jako monopolizace, neboť existují různé racionální systémy, které jsou vzájemně nezávislé, a dokonce ve vztahu nahodilosti.

Pojem instrumentálního rozumu utvořený na tomto pozadí však má mnohem širší uplatnění než Lukácsovo „zvěcnění“. Lukács se omezuje na moderní kapitalistickou společnost, kdežto Adorno a Horkheimer svůj pojem uplatňují na celé lidské dějiny. Hovoří o nich jako o dějinách osvícenství, které neztotožňují se společenským a kulturním hnutím z osmnáctého století. Je to emancipační snaha, jak překonat všechny formy panství, které tím či oním způsobem spoutávají člověka. První podobou osvícenství je úsilí zmírnit tlak přírody na člověka. Již v nejranějších fázích lidského vývoje nalezneme prvky osvícenství.<sup>38</sup> Osvícenství však samo vytváří určitou formu moci. Je to moc, jež se staví proti moci přírody, jenže tato moc zároveň od počátku vytváří základní struktury lidského myšlení. Rozum není nikdy čistý, působí v něm mocenský faktor. Tato moc má paradoxní povahu. Vzniká jako odpověď na moc, kterou má příroda nad člověkem, ale pak nad přírodou nabývá převahy (nad přírodou vnitřní a částečně i vnější). Je to moc, která si podřizuje přírodu, ale přitom se odvíjí od přírody, od přírodního principu sebezáchovy, jež v člověku působí a staví jej do opozice vůči přírodě.

Z této mocenské konstelace mezi člověkem a přírodou pak vzniká základní vztah lidské bytosti k okolnímu světu. Protože v ní působí přírodní princip sebezáchovy, je nucena utvářet své vztahy k okolí, ale i k sobě samé, podle otázky, jak zajistit svou fyzickou reprodukci, v počátcích především reprodukci kmene nebo nějaké pospolitosti. Zde je počátek instrumentálního rozumu. Je to taková forma vztahu k věcem, v němž věci vystupují jako prostředky reprodukce života kmene a jeho členů.

Moc, která tu působí, je však slepá, tak jako moc přírody, v níž má svůj původ. Tím, jak se zvětšují prostředky umožňující reprodukci života, se moc nezmenšuje, nýbrž přetváří: ovládnutí přírody nevede k osvobození člověka, nýbrž k novým formám panství. Vzniká civilizace, třídní společnost a panství člověka nad člověkem. Ale u vládnoucích i ovládaných se určitá forma panství internalizuje a nutí je

---

<sup>38</sup> Více viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, c. d., s. 30 nn.



k potlačení vnitřní přírody. Příkladem, jemuž je v *Dialektice osvícenství* věnována celá kapitola, je Odysseus jako pravzor moderního subjektu, jenž existuje do té míry, do jaké potlačí svou vnitřní přírodu. Její potlačení je podmínkou toho, že Odysseus unikne mytickým mocnostem a získá svobodu a moc.<sup>39</sup>

Adorno a Horkheimer se rozcházejí s dnes populárním obrazem karteziánského subjektu jako subjektu podmanitelského, který usiluje o ovládnutí přírody a celé skutečnosti. Adorno a Horkheimer totiž ukazují, že tato vláda nad věcmi je odpovědí na vládu věcí nad člověkem a je podmíněna násilím prováděným na sobě samém. Základem karteziánského subjektu není hybris, nýbrž sebezpotlačení. Z psychoanalytického hlediska by se dalo říci, že karteziánská hybris je psychická formace vytvořená jako kompenzace onoho základního potlačení spontánních afektů a tužeb, jež individuum udržují v síti vazeb k bezprostřednímu okolí.

Potlačení vnitřní přírody, které se zvětšuje s postupem civilizace, však způsobuje, že se instrumentální rozum odděluje od svého určení, od otázky, jak reprodukovat život společnosti a jednotlivce, jak zmírnit a překonat všechny formy panství. Na instrumentálním rozumu je paradoxní, že přestává být instrumentální: už se nezaměřuje na prostředky emancipace, nýbrž stává se samoúčelem. To je ono zatmění a převrácení osvícenského rozumu, o němž hovoří Adorno a Horkheimer. Jsou tu stále nové a nové technické vymoženosti, vědecký pokrok, růst HDP, ale instrumentální rozum již předem vylučuje otázku, jaký to má účel, čemu nebo komu to slouží.<sup>40</sup>

Instrumentální rozum se v pozdním kapitalismu, ve vysoce industrializované či postindustriální třídni společnosti, stal autoreferenčním a iracionálním: odkazuje sám na sebe a vylučuje svou sebereflexi. A právě tím „slouží pánům světa“. Je to forma racionality, která vládne, a přitom neprovádí sebereflexi.

---

<sup>39</sup> Adorno, Th. W. – Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, přel. Michael Hauser a Milan Váňa, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 65 nn.

<sup>40</sup> Filosofii, která podle Adorna a Horkheimera teoreticky ospravedlňuje působení zatmělého instrumentálního rozumu, je pozivismus a neopozitivismus, který z otázky účelu nebo smyslu učinil metafyzické obskurní zboží a dal jí cejch nesmyslnosti.

## Na obhajobu instrumentálního rozumu

Instrumentální rozum má tedy jiný charakter, než je to, co se běžně míní slovem racionalita, tj. určitý způsob myšlení, který je jedním z mnoha. Tento pojem je vázán na Adornovo a Horkheimerovo pojetí osvícenství, které prostupuje celými lidskými dějinami. Instrumentální rozum je spjat s člověkem od počátku jeho existence.

Adorno a Horkheimer však tíhnou k tomu, aby instrumentální rozum pojali jako fátum, které moderní společnost osudově zaslepuje. Jsou okamžiky přelomu, v nichž se láme jeho kletba, ale ty byly ve dvacátém století promeškány, a za Adornova života nebyl nový okamžik přelomu na obzoru. Instrumentální rozum je zapotřebí pojmout v jiném odstínu, který nicméně není v rozporu s jádrem Adornovy a Horkheimerovy teorie. Instrumentální rozum není nutně spojen s třídním panstvím, neboť v jisté formě existoval už v kmenové předtřídní společnosti. A určitý instrumentální rozum by byl nutný i v postkapitalistické společnosti, už jen proto, aby se zajistila společenská reprodukce. Instrumentální racionalita ve smyslu myšlení zaměřeného na prostředky k dosažení určitých cílů je však také racionalitou každého politického boje.

Adorno a Horkheimer nedoceňují tyto stránky instrumentálního rozumu, a to způsobuje, že u nich chybí přemostění mezi teorií a politickou praxí. Účinná politická praxe vždy obsahuje instrumentální prvek, i když se pokouší nastolit postkapitalistickou společenskou formu, v níž by už nevládl dnešní instrumentální rozum. Pokud se teorie spokojí pouze s kritikou instrumentálního rozumu, pak nemůže souhlasit s žádnou politickou praxí a zaujímá postoj neustále prodlužovaného čekání. Tím se přibližuje k Martinu Heideggerovi, k pozici vyjádřené známou větou: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ Instrumentálního rozumu může být v tomto ohledu příliš málo, ne příliš mnoho.

## Nadinstrumentálně instrumentální rozum

Otázkou však je, zda se instrumentální rozum nedostal do další fáze. Jeho dějiny si lze schematicky rozdělit tak, že nejprve tu byl instrumentální rozum zaměřený na reprodukci kmene či pospolitosti a propoje-

ný s animismem a mýtem a pak instrumentální rozum ve stavu svého zatemnění a převrácení (autoreferenční prostředek panství člověka nad člověkem). Ale nezměnil se jeho charakter ještě jednou? V předchozí fázi, kterou popisuje Adorno, Horkheimer, Kosik i Machovec, má působení instrumentálního rozumu jisté hranice: jeho kolonizace individuality, přírody či umění není zcela dovršená. Adorno ukazuje, že v moderním umění, jako je Schönbergova hudba, působí jiná racionalita než instrumentální. A co univerzity? Ty sice ztrácejí svou reálnou autonomii, proniká jimi princip směny a vytvářejí polovzdělanost, ale ještě v nich přežívá ideál vzdělanosti. Instrumentální rozum má svůj vnějšek, byť vnějšek zbytkový. Tento vnějšek je umožněn tím, že instrumentální rozum je spojen s fordistickým a keynesiánským způsobem produkce, jenž se vyznačuje masovou průmyslovou výrobou, státní regulací, opatřeními proti úplné komodifikaci. Tento vnějšek poskytuje jistou perspektivu, z níž lze diferencovat instrumentální racionalitu a jiné druhy rationality. Ještě je možné stanovit hranice dosahu instrumentální racionality.

Během posledních čtyřiceti let se tento stav změnil. Jak to popisuje Jameson, produkce do sebe vstřebala vnějšek. Estetika, individualita, příroda se staly její součástí.<sup>41</sup> Ekonomická produkce se propojila s produkcí estetickou a zaměřila se na individualitu. Zboží má u konzumenta navodit pocit jedinečnosti, má vyjadřovat jeho originalitu. Produkce se spojila se světem umění: výrobky se projektují tak, aby působily jako estetické předměty. Režiséři vytvářejí reklamy, kde v centru není výrobek, nýbrž určitý ideál svobody nebo protest proti „zkostnatělé morálce“, a dokonce občas využívají revoluční symboly, jako když se v reklamním spotu na Dacii objeví Mao Ce-tung, Che Guevara, Lenin, Rosa Luxemburgová. Počítače, mobily, i-phony, internetové sociální sítě mají takový charakter, že zvětšují pocit svobody, dávají na výběr z nesčetného množství možností (od počítačových her přes filmy až po knihy ve starořečtině). Obsahují nepřehledný počet funkcí, takže působí jako věc, která je vnitřně tak bohatá, že ji nikdo nedokáže plně využít. Tento přebytek funkcí způsobuje, že je v ní vždy něco víc než bezprostřední užitná hodnota.

---

<sup>41</sup> Viz Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d., s. 4 nn.

Některé firmy, jako je Starbucks, představují své zboží tak, že jeho konzumace je formou humanitární a ekologické pomoci. Součástí reklamní strategie je to, že tato firma mluví o své sociální odpovědnosti vůči chudým pěstitelům kávy, dokonce v Chiapasu.<sup>42</sup> V reklamě se tak pracuje s určitou normativitou: potenciální zákazníci v sobě mají určité normativní principy a solidaritu s nejhudšími, kterou lze využít místo běžné reklamy. Normativita se stává reklamou nového typu. Běžné začíná být i to, že zboží má ekologický nádech. Je z přírodních materiálů nebo z biochovu, je opatřeno přírodními symboly (stromů, listů, zvířat) nebo je tu nový typ reklamy, který používají dokonce některé automobilky: za každé prodané auto vysadíme jeden strom.

Tyto nové typy reklamy jsou projevem toho, že tělo zboží se promíchává s mnoha různými kontexty a významy, estetickými, snovými, etickými, ekologickými, ba i revolučními. Samotné tělo zboží a jeho bezprostřední užitná hodnota ustupuje do pozadí a do popředí vystupuje jeho „duše“ tvořená těmito kontexty a významy. Zboží se dematerializuje.

Jaký pak vládne vztah k tomuto dematerializovanému zboží? Je to vztah, který má k věcem moderní instrumentální rozum? Ten se dá popsat tak, že věci se chápou jako přesně ohraničené a kalkulatelné předměty, jejichž význam se omezuje na číslo nebo kvantum. Ale v dnešní postmoderní produkci se jejich význam stává kvalitativní, nezbožní. Aby zboží realizovalo svou kvantitativní hodnotu a proměnilo se v peníze, musí mít kvalitativní, nezbožní význam. Zboží je propojeno s významy, které nejsou poplatné principu směny, nýbrž vyjadřují určité příběhy, ideály, angažovanost.

Převládající vztah k věcem je takový, že v něm následkem těchto nezbožních prstenců významů nastává od-předmětnění: věc ztrácí své pevné hranice a jedinci se prezentuje jako něco smyslově-nadsmyslového, abychom použili Marxův hegelovský výraz pro zboží fetišismus. V tomto fetišismu však nejde o samotné zboží jako maskovaný společenský produkt, nýbrž o formu jeho přítomnosti. Je to nová, postmoderní podoba fetišismu, v němž se zboží jeví jako nezboží, jako okruh ne-předmětných významů.

---

<sup>42</sup> [http://starbuckscoffee.cz/cs/\\_Social+Responsibility/\\_Social+Responsibilities/Conservation+Coffee.htm](http://starbuckscoffee.cz/cs/_Social+Responsibility/_Social+Responsibilities/Conservation+Coffee.htm)

Postmoderní produkce je však nadále spjata s instrumentálním rozumem, ale ten do sebe vstřebal svůj vnějšek, tj. odlišné typy racionality. Jakýmsi ironickým způsobem se obnovuje to, čemu Kosík říkal „zakladatelská světodějná trojice“, v níž se propojuje rozum instrumentální, poetický a morální. V tomto smyslu již nevládne instrumentální rozum, nýbrž rozum, který by se dal označit jako nadinstrumentální. Ten však má vrstvu, která zůstala instrumentální. Je to vrstva, v níž se tento postmoderní, nadinstrumentální rozum nadále řídí principem směny a kalkulatelnosti. Produkce dematerializovaného zboží podléhá imperativům kapitalistické ekonomiky: zvyšovat míru zisku, a tudíž provádět přesnou kalkulaci všech prvků produkčního a směnného procesu. Z tohoto hlediska jsou tyto prvky nadále pouhé předměty kalkulace a rozum, který tyto kalkulace provádí, je rozum zvěcněný a odpovídá Lukácsovu „zvěcněnému vědomí“.

Postmoderní, nadinstrumentální rozum je potom ta forma rozumu, kterou „klade“ rozum instrumentální, rozum sledující imperativy kapitalistické ekonomiky. Z pohledu instrumentálního rozumu je dematerializace zboží nově objeveným způsobem, jak zvýšit míru zisku. Proto můžeme říci, že dnes vládnoucím rozumem je rozum nadinstrumentálně instrumentální. Spojují se v něm zvěcněné imperativy kapitalismu s postmoderní ne-předmětností. Tento rozum vytváří současnou hlavní podobu zbožního fetišismu: vyvolává zdání, že zboží není nic než ne-předmětnost tvořená éterem významů, jež obklopují tělo zboží.

Jak potom narušit tento postmoderní zbožní fetišismus, jenž patří k hlavním prvkům dnes vládnoucí ideologie? Tradiční postupy kritické teorie zde selhávají. Ta proti instrumentálnímu rozumu stavěla jako jeho protipól umění, poetický rozum, normativitu. Ale tento protipól se stal jeho součástí. Vnějšek byl začleněn do instrumentálního rozumu a tvoří jeho fetišistickou vrstvu. Kritice nadinstrumentálně instrumentálního rozumu zůstává jediný výchozí bod: tím je on sám.

V této situaci se dá postupovat podobně, jak postupoval Marx v *Kapitálu* v kapitole „Zbožní fetišismus a jeho tajemství“.<sup>43</sup> Nejde o to, hledat nejprve alternativy vůči zboží a jeho fetišismu, nýbrž provést jeho demystifikaci, tj. analyzovat jeho charakter, „odhalit jeho

---

<sup>43</sup> Marx, K., *Kapitál*, I, SNPL, Praha 1953, s. 88 nn.

tajemství“ a popsat podmínky, v nichž se zbožní fetišismus rozplyne. Pro kritiku postmoderního instrumentálního rozumu to znamená, že vyjdeme z toho, co v něm je instrumentální, z jeho vrstvy formované principem směny a kalkulovatelnosti. Jinými slovy, konfrontujeme jej s ním samým v převráceném obrazu. Jeho nadinstrumentálnost a nepředmětnost je formována instrumentálně a předmětně ve vztahu k imperativům kapitalistické ekonomiky.

Touto operací lze dosáhnout, že okruh estetických, normativních, ekologických významů, jež vytváří postmoderní zbožní fetišismus, se začne oddělovat od zboží, svého nositele, a dostane se do jiné pozice. Tyto významy budou opět vystupovat jako to, co je vnější či přímo je v opozici vůči zboží a instrumentálnímu rozumu. Tak nastane zdvojení: na jedné straně významy vázané ke zboží a vytvářející zbožní fetišismus, na druhé straně významy obsahově téměř shodné, ale odpojitelné a odpojené od dnešní kapitalistické zbožní produkce.

Tyto uvolněné významy však budou značně nestálé a prchavé, protože dnešní svět je kolonizovaný nadinstrumentálně instrumentálním rozumem. Pokud se mají udržet jako alternativa, potřebují určitého nositele. Tímto nositelem je praxe, které se podaří uniknout imperativům kapitálu, ať už praxe politická nebo ekonomická. Ale bude to praxe, činnost přetvářející určitou situaci v politice nebo ekonomice prostřednictvím určitých kroků a nástrojů. Tato praxe nemůže neobsahovat instrumentální prvek, má-li být účinná. Je spjata s racionalitou, která se liší jak od instrumentální racionality moderní, tak postmoderní. Byla by to instrumentální racionalita, vědomá si svého cíle: osvícená instrumentální racionalita.

Podle Adorna lze o tomto cíli říci jen to elementární: nikdo už nemá hladovět.<sup>44</sup> Jenom tak by se podařilo zlomit ideologii „lidských potřeb“, která zdůvodňuje samoučelnost produkce a její nekonečný růst. Až ve společnosti emancipované od tlaku vnitřní přírody by instrumentální rozum začal sloužit rozumu, životu neinstrumentálnímu.

---

<sup>44</sup> Adorno, Th. W., *Minima moralia*, přel. Martin Ritter, Academia, Praha 2009, s. 155.

## Dvě proměny vzdělanosti

### Návrat instrumentálního rozumu

V kritické teorii nastaly během posledních čtyřiceti let dva obraty, přičemž druhý obrat je v jistém smyslu návratem před obrat první, tedy obratem k první generaci kritické teorie. Jak jsme viděli, podle Adorna a Horkheimera, představitelů první generace, se racionalita vždy utváří pod vlivem vnějších, iracionálních sil a tento vliv je zapotřebí dešifrovat. Habermas nastolil první obrat, když začal rozvíjet normativní teorii racionality, v níž jde především o určení podmínek racionality zbavené mocenských deformací. Pak nastal další obrat či půlobrat a některá témata první generace vystoupila u generace současné: pozdní kapitalismus, odcizení, patologie každodennosti.<sup>45</sup>

Když se nedávno objevila kniha Konrada Liessmanna *Teorie nevzdělanosti*,<sup>46</sup> v níž se vychází z Adornovy *Teorie polovzdělanosti*,<sup>47</sup> bylo to jako navázání na přetrženou myšlenkovou linii. Adorno už na konci padesátých let postihl rozklad vzdělanosti v pozdním kapitalismu. Během sedmdesátých let byl tento pohled vytlačen normativními teoriemi, které vzdělání, vědu, univerzity chápaly jako místa, kde se vytváří vědecká nebo etická normativita, která působí na jiné sféry, jako je politika nebo ekonomika. Liessmann konstatuje, že procesy popsané Adornem ještě zesílily a polovzdělanost se proměnila v nevzdělanost. A tak to vypadá, že ony procesy probíhaly neustále, ale po jistou dobu byly ve stínu. Normativně vybudované teorie přehlížely, jak vnější faktory (politika, ekonomika) působí přímo uvnitř normativity. Liessmannovu knihu proto můžeme číst také jako pokus o rehabilitaci první generace kritické teorie.

Hlavní otázka je, jak popsat proměny vzdělanosti a univerzity ve

---

<sup>45</sup> Základní badatelský program dnešního frankfurtského Institutu pro sociální výzkum nese název „Paradoxy kapitalistické modernizace“. <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/institut/programm.htm>

<sup>46</sup> Liessmann, K. P., *Teorie nevzdělanosti*, přel. Jana Zoubková, Academia, Praha 2008.

<sup>47</sup> Adorno, Th. W., *Theorie der Halbbildung*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, sv. 8 (I), vyd. Rolf Tiedemann et al., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972.

vztahu k jejímu vnějšku, k dějům probíhajícím v socio-ekonomickém těle společnosti. V moderní době nastaly dvě proměny. O té první píše Adorno. Je to proměna humanistického ideálu vzdělanosti jako osvojování světa, rozvíjení chápavosti a budování autonomie na polovzdělanost. Ta si nadále udržuje ideál vzdělanosti, ale ten už nemá význam sám o sobě, nýbrž je to prostředek společenského začlenění nebo úspěchu. Druhou proměnu popisuje Liessmann. V ní se rozkládá i tento ideál a vítězí princip konkurence a trhu. Dá se to znázornit tak, že na začátku je ideál vzdělanosti, pak tu je tento ideál jako prostředek, a nakonec ideál mizí.

Rozdíl mezi společností polovzdělanosti a společností nevzdělanosti spočívá v tom, že v té první ještě vládla určitá představa o tom, co je vzdělanost, kdežto v té druhé taková představa mizí. Zmizení ideálu vzdělanosti doprovází jistá ironie – jako společnost vědění se označuje právě společnost bez tohoto ideálu. To je paradox, který Adorno ještě nemohl zaznamenat. Má to však jistou logiku. Adorno psal o tom, že na univerzitách se začalo zaměřovat vzdělávání a poskytování informací. Ale nadále tu byl ideál vzdělanosti bránící tomu, aby se pouhá obeznámenost s informacemi vydávala za vzdělání a vědění. Proto se společnost polovzdělanosti neoznačila za společnost vědění. Teprve po zmizení tohoto ideálu už této záměně nestojí nic v cestě a společnost nevzdělanosti se nazve společností vědění.

V dobách polovzdělanosti se univerzity mohly dovolávat ideálu vzdělanosti a vědění, který byl sice otřesen, ale nadále existoval jako vztažný bod. Univerzity jej stavěly do protikladu k tlakům na „rationalizaci“ či „modernizaci“, které je nutily přizpůsobit se trhu. Ve společnosti nevzdělanosti, v níž tento ideál zmizel, se už nemají o co opřít a tlak k přizpůsobení se jeví jako nezadržitelný.

Jak víme z diskusí o reformách vysokých škol, představitelé univerzit musejí dokazovat, jaký je význam vzdělání, které nelze bezprostředně uplatnit na trhu práce nebo využít ve firmách. Jejich argumenty mnohým znějí podobně jako zdůvodňování Boží existence: v sekularizované společnosti, která nemá sebemenší představu o tom, co se myslí slovem Bůh, působí takové zdůvodňování jako řeč z jiného světa. Jak zdůvodnit význam vzdělanosti, když chybí představa o tom, co to vzdělanost je? Všimněme si, že i sami představitelé univerzit nakonec argumentují tak, že vzdělanost je prospěšná ... budoucnosti



hospodářství nebo demokratické společnosti, ale sotva kdo se vyjádří, že vzdělanost je hodnota sama o sobě. Ano, je možné věřit v humanistický ideál vzdělanosti, ale ztratil svou argumentační sílu. Působí podobně jako pojem Boha v sekulární společnosti.

#### První proměna: univerzita a roztržitý duch (Adorno)

Pro pochopení současné situace není od věci vrátit se k proměně popsané Adornem. Pokud si neuvědomíme, co se již tehdy dělo s univerzitami a ideálem vzdělanosti, můžeme dospět k závěru, že dnešní „reformy“ vysokých škol zavinila pouze nezpůsobilost politiků a jejich ochota ustupovat ekonomickým zájmům. Právě krize univerzity jako instituce a zánik ideálu vzdělanosti nastolují otázky, které se týkají toho, co Adorno a Horkheimer označovali jako instrumentální racionalitu. Běží o to, že racionalita a ideje nejsou v nějakém ochranném pouzdru, nýbrž nacházejí se v silovém poli socio-ekonomické reality. A nejen vnějškově, jako když drahokamy leží v zajetí horniny, která je nijak nepoznamená. Není to pouhé přizpůsobování se argumentu moci, nýbrž působení přímo v jádru racionality a idejí. Vnějšek, společenská a ekonomická moc, proniká do nitra racionality. Instrumentální racionalita není pouze racionalita jako instrument sloužící určitému účelu, který stanovila racionalita jiného druhu (komunikativní nebo etická, posuzující „dobro“ každé věci). Není to nějaká dodatečná racionalita, kterou využíváme podle potřeby, nýbrž racionalita samotná. Instrumentální racionalita je ta, která udává parametry myšlení a zdůvodňování a každá jiná racionalita se vůči ní musí vymezovat a ospravedlňovat.

Jak potom ukazuje Adorno, není to tak, že polovzdělanost a vzdělanost jsou jako dvě vedle sebe běžící koleje, nýbrž vzdělanost sama je zevnitř rozhlodána polovzdělaností. Symptomy rozkladu vzdělanosti nalezneme i u vzdělaných. Intelektuálové pod tlakem vědeckého nebo pedagogického provozu ztrácejí koncentraci a duchovní sebedisciplínu, ve svém vyjadřování a myšlení přejímají rozšířené šablony a ospravedlňují to lidskostí nebo požadavkem srozumitelnosti.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Adorno, Th. W., *Minima moralia*, c. d., s. 30 n.

První proměna se váže k tomu, že vzdělání ztratilo ochranu před tlaky vnějšího světa, kterou mu poskytovala „mezerovitost procesu zespolečenštění“. V těchto mezerách, chtělo by se říci mezisvětích, se vzdělání nevztahovalo k principu účelu. Jak říká Adorno, od ducha a vzdělání se neočekávalo, že se vykáže společensky. Hölderlin mohl napsat: „porozuměl jsem řeči éteru, řeči lidí já neporozuměl nikdy“ – a nepůsobilo to jako autismus.<sup>49</sup>

Proces zespolečenštění znamená, že se na všech místech postupně prosazuje jednotící společenský princip, jímž je princip směny. Jeho podoba není pouze bezprostředně ekonomická (přímý vztah nabídky a poptávky), nýbrž vytváří také svou formu myšlení i mezilidských vztahů, jak o tom byla řeč v předchozí kapitole při výkladu Lukácsova pojmu zvěcnění.

Tento proces však probíhá na dvou rovinách. Jedna se týká racionality a jejího postupujícího zvěcnění, druhá je spjata se socio-ekonomickými požadavky, jako je potřeba kvalifikované pracovní síly. Adorno v článku „K demokratizaci německých univerzit“ zachytil, jak se tento podvojný proces projevil na univerzitách. Jejich zespolečenštění se nejprve odehrává tak, že se směnný, zvěčňující vztah prosazuje na rovině racionality. To způsobuje, že učitel ztrácí osobní autoritu a má jen autoritu věcnou: z nositele hodnot se stává zprostředkovatel znalostí potřebných v praktickém povolání.<sup>50</sup> Základní vztah mezi pedagogem a studentem určuje směna. Pedagog nabízí určité množství znalostí a ty se poměřují tím, jak je lze později uplatnit na trhu práce. Univerzita má produkovat specializovanou pracovní sílu. Univerzity tak ztrácejí svou reálnou autonomii, kterou měly v mezeře procesu zespolečenštění, a postupně se proměňují v odborné školy, zaměřené na pouhé informace a znalosti. Univerzita se stává institucí instrumentální racionality, jejíž provoz se přizpůsobuje požadavkům trhu práce. Roste počet studentů, ale klesá jejich vzdělanost, protože univerzity se stále více orientují na směnný princip. To Adorno nazývá pseudodemokratizací univerzit.

---

<sup>49</sup> Adorno, Th. W., *Theorie der Halbbildung*, c. d., s. 4913.

<sup>50</sup> Adorno, Th. W., *Zur Demokratisierung der deutschen Universitäten*, in: *týž, Gesammelte Schriften*, sv. 20 (II), vyd. Rolf Tiedemann et al., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, s. 17575.

Probíhá tu vlastně směna před směnou. Je to směnný vztah, který není bezprostředně ekonomický, nýbrž má charakter průpravný. Vědění nabývá formy zboží: je zvěcněno, stává se předmětem, jehož hodnota se měří jiným předmětem. Nejde jenom o to, že se studenti dostávají informací a znalostí, které zvýší hodnotu jeho pracovní síly, jakmile vstoupí na pracovní trh. To, co nabývá, už má formu zboží, přičemž tato forma se mu jeví jako forma univerzální a přirozená ještě dříve, než vstoupí do bezprostředního směnného procesu.

Historicky je možné polovzdělanost spojit s érou sociálních států, v nichž jsou univerzity do jisté míry chráněny před ekonomickými imperativy, ale zároveň napodobují instrumentální ekonomickou racionalitu. Univerzity tak vlastně odrážejí celkový charakter sociálního státu jako vnitřně rozporného komplexu, v němž vládne dvojí logika, logika směny a logika „dekomodifikace“, která bezprostřednímu působení směny brání.<sup>51</sup> Nyní se podívejme, jak Adorno polovzdělanost popisuje.

### Znaky polovzdělanosti

Adorno ve své *Teorii polovzdělanosti*, kterou napsal na konci padesátých let, říká, že polovzdělanost není dosud všudypřítomná. Sice se vytvořila hustá síť polovzdělanosti, obepínající celou společnost včetně univerzit, ale tato síť není neprodyšná. Nesahá do všech vrstev. Dělníci, drobní zaměstnanci, kteří mají zbytky třídního vědomí, se z této sítě do jisté míry vyčleňují. Třídní vědomí, tedy identifikace s vlastní třídou, se dá pregnančně vyjádřit jako vědomí hranice mezi My a Oni. Podle Adorna to působí jako zábrana vůči falešné sociální a kulturní integraci. Jinými slovy, u některých vrstev a tříd se udržují neintegrovane formy vědomí, které vyvolávají distanci vůči polovzdělanosti, často distanci ironickou. Tak vznikají vtipy o těch, kteří se vyšvihli a pletou si cizí slova.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Tak to pojmenovává Claus Offe. Více viz Hauser, M. (ed.), *Sociální stát a kapitalismus*, Svoboda Servis, Praha 2007, s. 54 nn. Dalším autorem, který pojímá sociální stát jako rozporuplný útvar, je James O'Connor. Viz tamt., s. 45 nn.

<sup>52</sup> Adorno, Th. W., *Theorie der Halbbildung*, c. d., s. 4905.

Je tu zvláštní spřízněnost mezi vrstvami se zbytkovým třídním vědomím a kritickými teoretiky, jako je sám Adorno. První ani druhí nejsou lapeni do sítě polovzdělanosti nebo v ní aspoň nevězí zcela. Ti první mají svůj odstup na základě zbytků třídního vědomí, kdežto ti druhí na podkladě kritické teorie. Adornův postoj se o tyto vrstvy neopírá a z jeho strany běží pouze o konstatování, že společnost není zcela integrovaná. Píše o tendenci k integraci, což znamená, že nelze vyloučit zmizení i zbytků třídního vědomí a integraci dosud ne zcela integrovaných. Jeho postoj by se nezměnil, i kdyby úplná integrace nastala.<sup>53</sup>

Polovzdělanost je spjata s integrací. Ale jaká je to integrace? Adorno říká, že nevydařená. V tehdejší době vykazovaly horní vrstvy znaky vzdělanosti a vyšší kultury. Jakmile přišel sociální vzestup nižších tříd a tyto třídy dosáhly vyšší životní úrovně, chtěly být pojímány jako vyšší třídy. Snaha o integraci do horních tříd vypadala tak, že nižší třídy přejímaly kulturu a vzdělání vyšších tříd. Ale to je pouhé napodobování, protože jim v tom brání jisté překážky. Jednak jsou to překážky materiálního rázu. I když se tyto vrstvy sociálně pozvedly, stále jsou začleněny do produkčního procesu jako pracující a to je zbavuje hlavního předpokladu vzdělání, jímž je dostatek volného času.<sup>54</sup> Navíc jim toto začlenění do produkce znemožňuje „zkušenosť, na níž se utvářel tradiční obsah vzdělání... Kdo ví, co je báseň, těžko najde místo dobře placeného textaře.“<sup>55</sup>

Další překážkou je, že samotná forma vzdělávání se podřizuje instrumentální racionalitě a jejím výsledkem je polovzdělanost. Ta se míjí s tím, čemu Adorno říká chápavost, se schopností rozumět pojmům a obsahům duchovní říše, neboť instrumentální vzdělávání

---

<sup>53</sup> Tim se liší od těch, kteří svou teoretickou pozici zdůvodňovali tím, že reprezentují určitou společenskou třídu, jak tomu bylo v marxismu-leninismu. Jakmile se rozplyne třídní vědomí a tato třída jako politický aktér zmizí, jejich pozici chybí zdůvodnění. Mají pak celkem čtyři možnosti. Buď musejí říci, že reprezentují tzv. třídu o sobě, tedy třídu, která neví, že existuje. Nebo se spolehnout na to, že se tato třída vrátí či se objeví v nové podobě. Čtvrtou možností je, že se jejich pozice převrátí a oni se snaží reprezentovat integrovanou společnost. Někteří marx-leninisté se po listopadu 1989 stali obhájci trhu jako principu efektivita a integrace.

<sup>54</sup> Adorno, Th. W., *Theorie der Halbbildung*, c. d., s. 4901.

<sup>55</sup> *Tamt.*, s. 4904.

nedává zakusit, co je myšlenka nebo poezie. Polovzdělanost je především polochápavost. Polochápavost není předstupněm chápavosti, nýbrž jeho smrtelným nepřítelem, jak to Adorno formuluje. Polochápavost totiž nemůže dospět k tomu, aby pochopila, že je polochápavost, protože jí chybí zkušenost s poznáním.

Tyto překážky způsobují, že nižší vrstvy sice dospěly k vyšší životní úrovni, ale ne ke vzdělání. Místo vzdělání, které je nadále nedosažitelné, se v nich šíří předstírání vzdělání, jiné jméno pro polovzdělanost. Adorno implicitně považuje horní třídu za nositelku vyšší kultury, sociálního nositele ideálu vzdělanosti. U nižších tříd, které se zmohly, dnes bychom řekli u střední třídy, vládne disproporce mezi vyšší životní úrovní a stavem vědomí a kultury, která je prosycena „pseudodemokratickou kupeckou ideologií“.<sup>56</sup> Místo vzdělání se šíří předstírání vzdělání, které se projevuje např. sháňkou po románových životopisech, které jsou podle Adorna výprodejem celé kultury. Rozšíření vzdělání se za daného stavu věcí rovná jeho zániku.

Adorno pak spojuje polovzdělanost s fragmentarizací. Zespolečněním proniká do říše ducha směnný princip. Ten potom narušuje a rozkládá jemné předivo vazeb a souvislostí, z něhož se vzdělání skládá. Rozpadá se a mizí „sociální a duchovní kosmos, který je dle Hegelova způsobu vyjadřování substanciální“.<sup>57</sup> Směnný princip působí podobně jako Lacanův a Žižkův pud smrti, tedy jako dezintegrující síla, která rozpouští vazby mezi prvky. Směna vytrhává prvky z živých souvislostí, mění je ve „věci“, individualizované prvky, které se poměřují, tedy kvantifikují, ve vztahu k jiným věcem. Směna jako rozkládající a zvěčňující princip pak způsobuje, že tu jsou pouze izolované prvky vzdělání bez kontinuity.<sup>58</sup> Tyto prvky zůstávají ve své izolaci a nejsou osvojené, asimilované. Prvky vzdělání posilují zvěčnělé vědomí. Pouhé jejich hromadění, jejich kvantitativní růst nevede ke vzdělání, nýbrž jenom k polochápavosti. Jestliže nevzniká kontinuita

---

<sup>56</sup> Tamt., s. 4919. Příkladem může být setkání knížete Saliny a zbohatlíka Sedáry z Lampedusova románu *Gepard*. Kníže Salina, zabývající se matematikou a astronomií pro radost z poznání, na jisté slavnosti hovoří se Sedárou a ten dává najevo, čím žije. Dívá se na výzdobu paláce a hodnotí ji podle zpeněžitelnosti.

<sup>57</sup> Tamt., s. 4909.

<sup>58</sup> Tamt., s. 4922.

mezi prvky a ty zůstávají nespojité, je to chvíle, v níž je poznání nahrazeno bodovou efemérní informovaností. Protože tyto prvky nejsou zapuštěné v kontinuitě poznání, jsou značně nestálé a za okamžik se mohou vytratit, aniž po nich zůstane mezera. Zmizí a jejich místo na určitou dobu vyplní nějaký další prvek. Adorno tu hovoří o významu paměti. Paměť je schopnost, která zajišťuje živou kontinuitu poznání a přítomnost nepřítomného. Utváří se cvikem a asociacemi. Memorování však upadá a stále více se vyhání ze škol, a to ducha zbavuje výživy, z níž se utváří.<sup>59</sup>

Nastává také rozpad vztahu k obecným pojmům. Pojem se mění v určité hotové schéma či přihrádku, do níž se jednotlivé prvky mechanicky přiřazují. Z pojmů se stávají klišé. Subsumpce, podřazování obecnému pojmu je „dekreterické“, a to má za následek, že nedochází k vzájemnému prosvícení či významovému obohacení. Obojí tak zůstává prázdné a nehybné. Je to jako soubor kamenů, které zůstanou stejné, i když změním jejich pozici. Tato nespojitost mezi zkušeností a pojmem se projevuje i na úrovni smyslového života. Chlapec svůj obdiv k dívce vyjádří slovy: „Jsi rapsódie“, ale nikoho nenapadne, co je rapsódie. Polovzdělanost tak znetvořuje i smyslový život. Adorno o tom mluví v souvislosti s Amerikou, v níž vládne „univerzální polovzdělanost“.

„Všudypřítomnost odcizeného ducha“, který je lapen do zespolenštění, tak vyvolává jeho ztuhlost. V Adornově přesné formulaci to zní tak, že sebeurčení odcizeného vědomí se uzávorkovává na aprobované kulturní prvky.<sup>60</sup> To je základ jevu, který kritická teorie označuje jako afirmativní charakter, bezvýhradné přitakání danému. Afirmativní charakter vzniká po ztrátě distance vůči tomu, co bezprostředně existuje, vůči danému. Tato distance se udržovala také tím, že prvky daného byly napojeny na pojmy a toto napojení je vyčlenilo ze sítě toho, co pouze jest. Afirmativní charakter vyrůstá z polovzdělanosti, v níž se narušila vazba k obecným pojmům.

---

<sup>59</sup> Tamt., s. 4912. Paměť byla už pro Platóna jedním z předpokladů vědění. Pokud si neuchováme to, co jsme poznali a naučili se, naše vědění zůstane prázdné. Pocit marnosti v nás nakonec vyvolá nenávist vůči poznávání a učení. Platón, *Ústava*, přel. Radislav Hošek, Svoboda, Praha 1993, s. 274 (486c).

<sup>60</sup> Adorno, Th. W., *Theorie der Halbbildung*, c. d., s. 4892.

Fragmentarizace vyvolaná směnným principem má ještě jeden následek. Člověk nemá nic, s čím by se identifikoval, neboť kulturní či duchovní útvary, které sloužily jako vzory, se rovněž změnily v nesourodý shluk zlomků. To je dobře vidět na osudu klasiků, kdysi vzdělanostním kánonu.<sup>61</sup> Jak říká Adorno, výchova je podlomena. Oficiálně se zaměřuje na ideály, plane nadšením pro hrdiny, oslavuje upřímnost, nezištnost a velkorysost. Zároveň však dává najevo, že se to nesmí brát vážně. „Primát náleží požadavkům ‚reálného života‘, přiměřenosti konkurence, a samotné ideály je třeba pojímat buď jako potvrzení tohoto života, nebo je přímo zapojovat do jeho služeb.“<sup>62</sup>

Dnes převládá sklon pojímat kulturní vzory jako omezení. Identifikovat se s určitým ideálem nebo historickou postavou se vnímá jako něco podezřelého, jako příklon k autoritám. Nietzscheova úvaha o monumentální historii poskytující vzory, učitele a utěšitele těm, kteří „bojují velký boj“, se jeví jako zastaralá: patří ještě do éry autorit.<sup>63</sup> Adorno si však stejně jako Nietzsche uvědomuje potřebnost vzorů. Bez nich, jak říká, se autonomie subjektu nemá na čem utvářet. Opírá se v tom o Freuda, který ukazuje, že jedinec získává svobodu tím, že se vymezí proti otcovské autoritě, která na něj jako autorita působí.

Ale vzory nemizí. Na místo vzorů, jakými byli otec nebo hrdinové, nastupují jiné vzory, vytvořené kulturním průmyslem, jež jsou „konglomeráty ideologických představ“. Ty nepůsobí jako podnět k tomu, abychom se pustili do nějakého zápasu a stali se autonomními jedinci, nýbrž naopak stojí mezi jedincem a realitou a vytvářejí filtr, jímž se jedinec dívá na realitu.<sup>64</sup> Polovzdělanost se pak projevuje jako „konzumování hotových fabrikátů“, které přináší narcistní uspokojení. Chybí tu vědomí nedostatečnosti, které vyvolává touhu postoupit dál. Toto narcistní uspokojení je náhražkovou zkušeností místo té, která se rozpadla. Jak říká Adorno, polovzdělanost je sférou resentimentu.

Zde Adorno poukazuje na poslední rys polovzdělanosti, který je možná nejvíce znepokojující. Tímto rysem jsou její sympatie k obsku-

---

<sup>61</sup> Tamt., s. 4918.

<sup>62</sup> Adorno, Th. W., *Schéma masové kultury*, přel. Michael Hauser a Milan Váňa, Praha, OIKOYMENH 2009, s. 8.

<sup>63</sup> Viz Nietzsche, F., *Nečasové úvahy I*, přel. Jan Krejčí, Mladá fronta, Praha 1992, s. 94 nn.

<sup>64</sup> Adorno, Th. W., *Theorie der Halbbildung*, c. d., s. 4911 nn.

rantismu a iracionalismu. Když se sejdou oba faktory, tedy fragmentarizace vzdělání (efemérní informovanost) a náhražková narcistní zkušenost, vzniká směs, v níž jsou tyto efemérní informace libidinózně obsazené. Protože se rozpadl smysl pro souvislosti a existují pouze zlomky, stávají se objektivní mocenské, sociální a ekonomické vztahy neviditelnými. Tyto vztahy se pak personalizují: připisují se jednotlivým osobám. Určité osoby se následně spojují s nadějemi na záchranu. Personalizaci objektivních vztahů doprovází depersonalizace, která se týká toho, že vztah k věcem (situaci, stavu světa) není budován na základě individuální myšlenkové práce, nýbrž je filtrován představami dodávanými kulturním průmyslem. Není to vztah vytvořený činností subjektu, nýbrž vztah depersonalizovaný.<sup>65</sup>

Tato kombinace personalizace a depersonalizace je pak tím, co se stává podhoubím pro obskurantismus. Pokud selhávají osoby, od nichž se očekávala záchrana, pozornost se obrací k pověrám, astrologii nebo spikleneckým teoriím. Ty představují náhražkové vysvětlení společenských dějů a událostí; takové, které je libidinózně obsazené, tj. vyvolává určité uspokojení. To ovšem velmi často vytváří paranoiu a stihomam. Adorno říká, že polovzdělanost vyvolává paranoiu.

Tyto znaky polovzdělanosti nápadně připomínají to, co Jameson píše o postmodernismu jako vládnoucí kultuře dnešní doby, k jejímž rysům patří zničení hranic mezi vysokou a nízkou kulturou, estetizace reality, fragmentarizace, oddělení znaku od pojmu, afirmativnost, schizofrenie.<sup>66</sup> Není to náhoda, protože Jameson se v mnoha věcech Adorna dovolává, ale sám nepoužívá pojem polovzdělanost. Když však postavíme vedle sebe Jamesonův popis postmodernismu a Adornovu teorii polovzdělanosti, tak možná dospějeme k otázce, zda polovzdělanost jako převažující forma vědomí není tím, z čeho postmodernismus vyrůstá, zda postmodernismus není polovzdělanost, která se stala vládnoucí kulturou.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Tamt., s. 4933.

<sup>66</sup> Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d., 1 nn.

<sup>67</sup> Tím se samozřejmě neříká, že postmodernističtí tvůrci, vědci nebo filosofové jsou polovzdělání. Jameson chápe postmodernismus jako kulturní epochu, která vykazuje své specifické znaky podobně jako kultura modernismu nebo např. baroka. Jameson ji spojuje s adjektivem „pozdní“ (je to „kulturní logika *pozdního* kapitalismu“). My si tak můžeme vybavit jiné periody označované jako pozdní,



## Druhá proměna: univerzita a směna (Liessmann)

Konrad Liessmann svou *Teorii nevzdělanosti* koncipoval jako pokračování Adornovy *Teorie polovzdělanosti*. Snaží se v ní zachytit, co se stalo se vzděláním v době, kdy vládne neoliberalismus a kdy postupně mizí ochranné polštáře, jež univerzitám poskytoval sociální stát. Jestliže v sociálním státu panovalo napětí mezi směnou a dekomodifikací, tak neoliberalismus můžeme chápat jako státem řízené rozšíření trhu a směny do oblastí, které byly před trhem chráněny. Claus Offe tento postup nazývá administrativní rekomodifikací.

Adorno ještě zaznamenal jisté mezery v procesu směny. Tehdejší stát poskytoval univerzitám dostatek prostředků na to, aby si zachovaly svou autonomii. Adorno si všiml, že směna přetváří vzdělání a vědomí, i když na ně nepůsobí bezprostředně. Ekonomická základna univerzit jí nebyla dotčena. Když zůstaneme u obrazu základny a nadstavby, tak na univerzitách byla nadstavba (forma myšlení, vědomí, vzdělání) lapena do procesu směny dříve než základna. Nadstavba se otevřela působení směny, ale základna byla chráněna. Ochrana základny před směnou však umožňovala, aby vědomí nebylo směnným principem zcela pohlceno a přeživaly v něm zlomky ideálu vzdělanosti. Dekomodifikace byla ekonomickým podložím polovzdělanosti.

Teprve v době neoliberalismu došlo k vyrovnání mezi nadstavbou a základnou, když se i ekonomická základna univerzit otevřela směně. Liessmann to říká tak, že se pronikání směny, označované jako vícezdrojové financování, zdůvodňuje tím, že univerzity získají větší autonomii. Ale je to eufemismus zakrývající skutečnost, že se omezují prostředky od státu a nastává komodifikace univerzit. Do univerzit zasahuje stále více trh, což se projevuje nejen v rovině ekonomické, nýbrž i mocenské. V rozhodujících univerzitních orgánech mají zastoupení představitelé soukromých firem. A prostřednictvím

---

např. pozdní antiku. Nejsou tu pak jisté společné rysy? Vezměme si např. pozdně antický básnický žánr označovaný jako *cento*. Básně jsou sestaveny z útržků básní jiných autorů a připomínají pastiše. V této poezii nalezneme nejméně dva rysy, které Jameson objevuje u postmodernistického umění: fragmentárnost a pastišovitost. Pak lze uvažovat o tom, zda se pozdní periody nestávají vždy „postmodernistickými“ a zda „postmodernismus“ není prostě pozdní kultura, která se v dějinách objevuje opakovaně. Postmodernismus jako návrat téhož na různých socio-ekonomických základech?

rozpočtů, bilancí a evropských směrnic jsou univerzity závislé na politických stejně jako dříve. Autonomie, kterou má přinést zmenšení role státu a vícezdrojové financování, je ideologický pojem v čisté podobě, neboť vyjadřuje svůj pravý opak, zúžení svobody. Kontrolní a řídicí mechanismy se po zestíhnutí státu prohloubily.<sup>68</sup>

Otevření základny směně, jež způsobil neoliberalismus, se pak dá považovat za ekonomické podloží nevzdělanosti, kterou popisuje Liessmann. Stručně řečeno, neoliberalismus dokončuje proces, který Adorno nazývá polovzdělaností, a vytváří společnost nevzdělanosti.

To se týká i horních tříd. Horní třídy už nemají vyšší kulturu, která by je odlišovala od ostatních. A proto nevzniká potřeba její nápodobu. To je jeden z hlavních rozdílů ve srovnání s dobou, o které psal Adorno. Horní třídy byly nositelkou určitého ideálu vzdělanosti, což se projevovalo například tím, že dětem z vysoce postavených rodin se mělo dostat výlučného vzdělání na elitních školách, na nichž se udržoval klasický vzdělanostní kánon, včetně výuky latiny a řečtiny. Elitní školy sice nadále existují, ale i na nich tento kánon ustoupil do pozadí nebo zmizel. Klasický vzdělanostní kánon sloužil také jako znak sociální odlišnosti a vypovídal o sociálním statusu.

Ale během posledních čtyřiceti padesáti let můžeme pozorovat, že u horních vrstev nastává jakési převrácení. Místo znaků odlišnosti se stále více šíří znaky stejnosti. Příslušníci horních vrstev se snaží zakrýt svou odlišnost. Příkladem může být Bill Gates, který se chová i obléká tak, že bychom si ho mohli splést s „chlápkem od vedle“.<sup>69</sup> Toto mizení znaků odlišnosti samozřejmě neznamená, že horní vrstvy začínají žít ve stejných podmínkách jako vrstvy ostatní. Jak ukazuje Keller, je tomu přesně naopak. Rozdíl mezi jejich světem a světy těch ostatních se vystupňoval natolik, že tyto světy jsou nesouměřitelné.<sup>70</sup> Je to paradox. Stírají se kulturní znaky odlišnosti (způsob vyjadřo-

<sup>68</sup> Liessmann, K. P., *Teorie nevzdělanosti*, c. d., s. 84.

<sup>69</sup> Slavoj Žižek se na ikoně Billa Gatese snaží ilustrovat, jak se změnil pojem autority po rozpadu symbolického řádu. Už tu není symbolická autorita, kterou určité osobě uděloval určitý úřad nebo funkce, autorita zdůrazněná také vnějšími znaky. Místo toho se setkáváme s autoritou svázanou s obscénním doplňkem, s představou, že Bill Gates, tento obyčejný chlápek, má druhou tvář a tajně se chová jako zlý génius, který má nad námi neviditelnou moc. Viz Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 372 n.

<sup>70</sup> Keller, J., *Tři sociální světy*, Slon, Praha 2010.

vání, zájmy, vzdělání), ale zvětšuje se odlišnost životních podmínek. Tento jev by se dal označit jako barbarizace bohatnoucích horních vrstev. Ideál vzdělanosti jim je nepochopitelný stejně jako ostatním vrstvám a třídám. Není tu tedy žádná sociální vrstva, jíž by se dal ideál vzdělanosti připsat aspoň symbolicky. Ideál vzdělanosti se tak řečeno vznáší v sociálním vzduchoprázdnu.

Společnost nevzdělanosti se pak nazývá společností vědění. Je to ironie, která se objevuje poté, co zmizel ideál vzdělanosti, jak o tom byla řeč. Tento název však také souvisí s jistou změnou v ekonomické produkci, jejímž výrazem je slovo znalostní či informační ekonomika. Ale co se vlastně změnilo? Nadále se dá hovořit o průmyslové produkci zboží. Jak říká Liessmann, jedná se stále o mechanizovanou a automatizovanou výrobu identických produktů za identických podmínek a identickými prostředky.<sup>71</sup> Co se mění, je pouze zpracovávaná materie. V hospodářsky nejvyspělejších zemích na místo železa a oceli nastupuje genom a buněčná mikrostruktura. Vědění se stalo součástí produkce, jak o tom uvažoval Marx v *Rukopisech*: produkce vyžaduje co nejtěsnější propojení s vědou a výzkumem.<sup>72</sup> Ale to nastoluje požadavek, aby se věda a výzkum co nejvíce přimkly k ekonomické produkci. Jakmile roste ekonomický význam vědy, stoupá tlak na to, aby se věda soustředila na ekonomicky využitelné projekty. Tím se zmenšuje prostor svobodného bádání. Znalostní ekonomika vůbec nemusí vyvolat rozkvět vědy rozšiřující lidské poznání. Ba naopak, věda se pod tlakem znalostní ekonomiky stále více omezuje na aplikovaný výzkum zadávaný ze strany firem.

Mění se obsah práce, ne však její mechanický charakter. Vypadá to tak, že znalostní ekonomika potřebuje masovou produkci bakalářů. Od pracovní síly se vyžadují základní znalostní dovednosti, jako je práce s počítačem nebo schopnost analyzovat text. V zásadě je to však stejné jako u továrních dělníků. Ti nemuseli mít žádnou specializaci, protože těch několik základních úkonů se naučili během krátkého

---

<sup>71</sup> Tamt., s. 30.

<sup>72</sup> Marx byl tak vlastně první, kdo uvažoval o vzniku znalostní ekonomiky. Formuluje to tak, že produkční prostředky se stávají „lidskou rukou vytvořenými orgány lidského mozku; zpředmětněnou silou vědění“. Produkce stále více předpokládá rozvoj „všeobecných sil lidské hlavy... Všeobecné lidské vědění, knowledge, se stalo bezprostřední produkční silou“. Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, přel. M. a R. Hrbkovi, sv. II, Svoboda, Praha 1974, s. 337.

výcviku. Bakaláři představují pracovní sílu s několika znalostními dovednostmi, přesněji řečeno flexibilní polotovary, který lze po krátkém výcviku použít tam, kde ho je třeba, na mechanické zpracování marketingových informací, vyřizování mailů apod. Masovou produkci této pracovní síly mají zajistit univerzity.

Znalostní ekonomika tak paradoxně způsobuje nejen omezení svobodného vědeckého bádání, ale také proměnu univerzit na továrny vyrábějící bakaláře. Liessmann se tímto paradoxem znalostní společnosti nezabývá, neboť se zaměřuje na rozpad a zmizení ideálu vzdělanosti. Znalostní ekonomika má své požadavky plynoucí z jejího charakteru, které se však nedají tak snadno obejít. Otázka by pak byla, jak v daném systému masově produkovat bakalářskou pracovní sílu, aniž se z univerzit stanou odborná učiliště. Snad vytvořením nového typu škol, které se budou zabývat pouze vytvářením bakalářů?

### Znaky nevzdělanosti

Liessmann říká výstižně, že pro všechny je naprostou záhadou, co se v bilanci vědění vlastně bilancuje.<sup>73</sup> Ve společnosti vědění nikdo neví, co vědění vlastně je. To je následek toho, že se vytratila jakákoli idea poznání a vzdělání. Pak už nelze mluvit o polovzdělanosti a ani nevzdělanosti. Jak bylo řečeno, pokud ještě existuje ideál vzdělanosti, společnost se nemůže nazvat společností vědění. To lze až poté, co tento ideál zmizel. Už tu není ideál, vztažený bod, který umožňuje pojmenovat nevzdělanost jako nevzdělanost, nevědění jako nevědění. Zmizí ideál a nastane převrácení, resp. zestejnění. Nevědění se jeví jako vědění. To je svízelná situace, protože je téměř nemožné popsat stav věci. Liessmann prostě zaujme subjektivní pozici a vrací do hry ideál vzdělanosti, rozvíjený a sycený po celou historii evropské filosofie. Tento ideál se vytratil, ale můžeme se k němu vrátit, pokud se odhodláme ke kierkegaardovskému skoku na mimoběžnou pozici. Liessmann to vyjadřuje skromně: aspoň mít jasný pohled na bezútěšný stav ducha.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Tamt., s. 105.

<sup>74</sup> Tamt., s. 11.

Jaké jsou tedy znaky nevzdělanosti? Souhrnně se dá říci, že je to naplnění tendencí, které popsal Adorno, s tím rozdílem, že je z nich „jediná pravda“: je to danost, která nemá žádný vnějšek, ideál vzdělanosti.

Fragmentarizace, o které psal Adorno, se institucionalizovala. Univerzity se hodnotí podle evaluací a testů a srovnávají se podle místa v žebříčcích kvality. Jak říká Liessmann, hodnotí se tak, že se de facto nahodile vyberou určitá kritéria a ta se povýší na kritéria absolutní. Tím dochází k fetišizaci náhodného.<sup>75</sup> Univerzity jsou nuceny přizpůsobovat výuku a vzdělávání nahodilým měřítkům, aby obstály v konkurenci. Soutěžení mezi univerzitami se dávno netýká lepších teorií nebo schopnosti studentů chápat věci. U Adorna se jednalo o fragmentarizaci ducha: ten se rozpadl na nespojitě zlomky. Ale ve společnosti nevzdělanosti se zlomky či útržky fetišizují a stávají se z nich nahodilá, ale absolutně platná měřítká. Rozpad ducha na fragmenty je tím institucionalizován.

Nevzdělanost už není intelektuálním nedostatkem, nýbrž se naopak stává kodifikovanou normou. Rozvíjet vzdělanost se dostalo do konfliktu s danými socio-ekonomickými požadavky. Jak píše Liessmann, v době rychle se měnících potřeb trhu se nevzdělanost, rezignace na závazné duchovní tradice a klasické vzdělání, stala ctností. Jednotlivci to dává flexibilitu, snadnou přizpůsobivost okamžitým požadavkům trhu.<sup>76</sup> Nevzdělanost je cesta k úspěchu, a proto se za ni nikdo nestydí, jak tomu bylo ještě v dobách polovzdělanosti. Vzniká sebevědomá nevzdělanost.

Polochápavost, o níž píše Adorno, se vyznačovala aspoň předstíráním chápavosti. Ve společnosti nevzdělanosti se však vytrácí i toto předstírání, a není tu ani snaha něco pochopit. Pokoušet se „proniknout tvrdou skořápkou empirie a pojmenovat ji na základě reflexe a sebereflexe“ je něco nemístného.<sup>77</sup> Dá se proto mluvit o imperativu nechápavosti: chceš-li být úspěšný, neusiluj o pochopení širších souvislostí nebo o nové a neověřené teorie. Hlavními ctnostmi jsou schopnosti a kompetence (skills), schopnost týmové práce, flexibi-

---

<sup>75</sup> Tamt., s. 57.

<sup>76</sup> Tamt., s. 51.

<sup>77</sup> Tamt., s. 49.

lita, ochota komunikovat. Jenže chápavost je vázaná k individualitě a autonomii subjektu. Úsilí pochopit je na překážku hladce probíhající komunikace. To ovšem není nic jiného než nastolení všeobecné konformity.

Nastává tak velkoplošná nivelizace vědění. Protože nevzdělanost se jeví jako přirozená, ani tzv. elity, zvláště politické, se nestydí za své mezery ve vzdělání, které se týkají i těch nejjednodušších historických a kulturních otázek. Barbarizace „elit“ je spojena s pocitem větší demokratičnosti, která se chápe jako nivelizace či zestejnění.

Univerzity jsou pod bezprostředním tlakem vnějších parametrů, které jsou zčásti svévolné, zčásti ekonomické a zčásti ideologické. Ty pak určují způsob, jímž univerzita nahlíží sama na sebe. Jak Liessmann vtipně poznamenává, univerzity se stále chápou jako centra reflexe, která však musí rezignovat na reflexi toho, co se s nimi děje.<sup>78</sup>

### Když slepý vede slepého...

Shrneme-li si to, dospějeme k zarážejícímu závěru. Univerzity jsou ovládány mechanismy (jako je hodnocení, body, žebříčky), které podporují, a dokonce vyžadují zaslepení. Brání tomu, aby se rozvíjela jejich kritická reflexe. Vytvářejí to, co by se dalo nazvat epistemologická autodestruktivita: do samotného poznávacího procesu vkládají prvky (ohled na hodnocení), které jej zablokovávají. Tyto mechanismy způsobují, že je velmi obtížné pojmenovat a analyzovat základní krizové jevy v širších souvislostech. Problémy dnešní civilizace se pak začínají jevit jako fátum. Příznačné je, že ani ekonomové na nejprestižnějších univerzitách nedokázali předpovědět ekonomickou krizi a pravděpodobně neuvažovali ani o tom, že něco takového je možné. Kde jinde než na univerzitách hledat místa kritické reflexe? Společnost nevzdělanosti je společností bez kritické reflexe, a tudíž bez záchranných pásů. Jestliže tu jsou systémové překážky kritické reflexe, jak potom vytvořit zpětné vazby mezi politickou, sociální, ekonomickou praxí a jejími následky?

---

<sup>78</sup> Tamt., s. 85.

Dá se to říci i takto. Univerzity v dobách polovzdělanosti připomínaly člověka vidoucího na jedno oko. Ještě rozeznávaly, kde je cesta a kde jsou propasti. Společnost nevzdělanosti se je nyní snaží připravit o druhé oko, a tak je oslepit. Slepé už nepovede jednooký, nýbrž slepé povede slepý. Musí to tak být?

## Soumrak liberální demokracie

Na začátku devadesátých let, v euforických dobách po pádu „komunismu“, napsal Jacques Derrida v knize *Marxova strašidla* ve své velké polemice s Fukuyamou, že po triumfu liberálního kapitalismu je zapotřebí více než kdy jindy pěstovat „ducha marxistické kritiky“, který opěvovatelům triumfu připomene, že vítězství liberálního kapitalismu a jeho spojenectví s liberální demokracií je křehké, kritické, ohrožené.<sup>79</sup> Triumf liberální demokracie se tehdy jevil jako Fukuyamův konec Dějin, jako „radostná zpráva“ o nejsvobodnějším, nejracionálnějším a nejpřirozenějším uspořádání lidských věcí, jakého lze dosáhnout, jako ukončení evoluce ideologií a vyřešení hlavních problémů lidstva. Dnes se stalo intelektuální módou se od tohoto evangelia distancovat, ale není to nakonec tak, že, jak říká Žižek, s Fukuyamou souhlasíme všichni, i když si to nechceme přiznat? Kdo si dnes dokáže představit něco jiného než liberálnědemokratický kapitalismus? Nestal se pro nás liberálnědemokratický kapitalismus tak samozřejmý a přirozený, že ani jeho největší kritici neberou hledání alternativ příliš doslova? Je to, jako by Marxova strašidla a duchové, které se Derrida pokusil přivolat jako podmínku otevřeného horizontu, zůstali daleko od nás na jiné planetě.

Po dvaceti letech od onoho triumfu se stalo zřejmým, že mezera mezi ideálem liberální demokracie, „vlády principů suverenity lidu a zákona“, který podle Fukuyamy nelze zdokonalit, a socio-politickou realitou nemizí a v některých ohledech se zvětšuje. Fukuyama si tuto mezeru uvědomuje už v Úvodu ke *Konci dějin*, kde píše, že

„současné demokracie čelí velkému množství závažných problémů, od drog, bezdomovectví a zločinu po poškozování životního prostředí a lehkovážný konzumerismus. Tyto problémy však očividně nejsou neřešitelné na bázi liberálních principů ani natolik závažné, aby nutně vedly ke zhroucení společnosti jako celku.“<sup>80</sup>

<sup>79</sup> Derrida, J., *Specters of Marx*, Routledge, London – New York 1994, s. 68.

<sup>80</sup> Fukuyama, F., *Konec dějin a poslední člověk*, c. d., s. 19.



Téma depolitizace lze z tohoto hlediska chápat jako problém meze-ry mezi ideálem liberální demokracie a jevy, které naznačují pohyb opačným směrem: k omezení suverenity lidu a vlády zákona, počínaje mnohokrát popsanou symbiózou reprezentační vlády a ekonomických zájmových skupin<sup>81</sup> přes nedemokratičnost institucí jako Mezinárodní měnový fond nebo Světová banka až po americký „Patriot Act“, jež omezuje jménem války s terorismem právo občanů na soukromí.

Obecně se dá říci, že se uvnitř liberální demokracie zmenšuje prostor, který je *politický*, prostor politického zápasu, v němž se rozhoduje o věcech, které se týkají společnosti jako celku. Pokud jako Chantal Mouffová rozlišíme liberální a agonální demokracii, pak nastává mizení agonálního prvku liberální demokracie.<sup>82</sup> Jacques Rancière by řekl, že v liberální demokracii zmizela místa „politiky“, v nichž se objevuje „nezapočítaná“ část společnosti bez místa ve společnosti („díl bez podílu“), která vystupuje jako nositelka univerzality, jako ztělesnění celku společnosti na způsob starořeckého *dému*. Současná depolitizace pak znamená proměnu politiky v postpolitiku, jejímž úkolem je poddajné přizpůsobování poměrů požadavkům světového trhu a náležitá distribuce zisků a nákladů s tímto přizpůsobováním spojených.<sup>83</sup> Postpolitika je spojena s postdemokracií, se stavem, kdy se idea lidu stává mýtem a společnost je pouze „smlouvou svobodných individuí“, která je zajištěna liberálnědemokratickými institucemi. Paradox, na který Rancière upozorňuje, tkví v tom, že po triumfu liberální demokracie a zmizení zápasu o tyto instituce, vedeného z pozice lidu, nastalo oslabení liberálnědemokratických institucí, oslabení „formální demokracie“.<sup>84</sup>

V postkomunistických zemích je perspektiva opačná. Pojem lidu vyvolává podezření, neboť je svázán s minulým režimem, v němž legitimizoval apolitický „řád policie“, nezpochybnitelnou a „přirozenou“ moc Strany jako představitelky lidu. Protože historická paměť a struk-

---

<sup>81</sup> Broder, D. S., *Democracy Derailed: Initiative Campaigns and the Power of Money*, Harvest Book, San Diego – New York – London 2000.

<sup>82</sup> Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, c. d., s. 105.

<sup>83</sup> Rancière, J., *Neshoda*, přel. Josef Fulka, Svoboda Servis, Praha 2011, s. 8.

<sup>84</sup> Tamt., s. 97.

tura politického vnímání je určena zkušeností s „lidovou demokracií“, liberálnědemokratické instituce se jeví jako nezpochybnitelná hráz proti svévoli „lidu“, který může ohrozit práva a svobody individua. V postkomunistickém prostoru je proto prvním úkolem radikálně demokratické kritiky i politiky provést odpárání signifikantu „lid“, tedy akt, který je opakem jeho „přišití“, „suture“, o němž píše teoretici radikální demokracie Laclau a Mouffová.<sup>85</sup> Depolitizace s postkomunisticky přišitým signifikantem „lid“ může být širokými vrstvami přijímána s pocitem úlevy.

Liberální demokracie se začíná depolitizovat v okamžiku, kdy se rozmlžuje a rozpívá „démós“, který narušoval apolitické spravování daného řádu. Jak popsat jeho mizení? Můžeme se soustředit na síly, které vyvolávají mizení agonálního demokratického živlu. Ty se dají označit jako externí antiagonální faktory: doktrína neoliberalismu, která je dle Sorose nástupcem totalitární vědy, a neokapitalismus.<sup>86</sup> Pro udržení liberální demokracie je přísně vzato nezbytné, aby agonální prostor odolal tlaku neoliberální doktríny a neokapitalismu, protože liberální demokracie, zbavená svého politického prostoru, ztrácí legitimitu. Kdo si přeje zachování liberální demokracie, měl by bojovat za udržení agonálního prostoru a klást překážky silám, které jej chtějí pohltit.

Depolitizace se týká toho, co se tradičně označuje jako empirický obsah demokracie, který se odlišuje od formy demokracie jako rámce, v němž se tento obsah pohybuje. Otázka je, zda liberální forma je od tohoto empirického obsahu oddělená a na něm nezávislá, anebo se forma přizpůsobuje obsahu a může nastat de-forma(ce), tedy rozpad a zmizení formy.

---

<sup>85</sup> Je to hegemonický akt, jímž jsou určeny významy politických pojmů. Viz Laclau, E. - Mouffé, Ch., *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London - New York 1985.

<sup>86</sup> Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, c. d., s. 108.

### Fenomén, nebo symptom?

Z pozice liberální politické teorie to vypadá tak, že tu jsou normativní ideály, zformulované Rawlsem nebo Habermasem, a soubor „normálních“ společenských jevů – ekonomických, sociálních, politických –, které se pohybují v kolejiích vymezených normativitou. Vedle toho se pak objevuje něco rušivého a temného, co se interpretuje jako iracionální projev rezistence vůči normativním ideálům. Depolitizace se z tohoto pohledu jeví jako zvětšování okruhů, v nichž působí temná materie „nenormálních“ jevů. K jejich zvětšování dochází proto, že normativní ideály nejsou uplatňovány dostatečně, nebo jejich uplatňování provází řada okolností a nepředvídaných událostí, které v jednotlivcích, sociálních skupinách či etnických komunitách vyvolávají vlny iracionality. Tato temná materie v těle liberálnědemokratické společnosti však samotnou rawlsovsko-habermasovskou teorii vyvrátit nemůže.

Připomíná to strategii popsanou Kuhnem ve *Struktuře vědeckých revolucí*, která spočívá v tom, že paradigmatická teorie reaguje na anomální jev, který se s ní neslučuje, tím způsobem, že provede svou dodatečnou úpravu tak, aby tento jev začlenila do sebe.<sup>87</sup> Je to strategie, která tkví v umění dělat z anomálií normální jevy, a tím chránit vládnoucí teorii před vyvrácením. Rawlsovsko-habermasovskou teorii lze chránit stejně. Objeví-li se anomálie, např. růst rasismu u některých černošských a bělošských komunit, v nichž proběhl tzv. busing (dovážení černošských dětí do bělošských škol ve Spojených státech, jehož cílem bylo odstranit vzájemné rasové předsudky), který splňoval podmínky Rawlsovy distributivní spravedlnosti (obstál by před požadavkem „závoje nevědomosti“<sup>88</sup>), rawlsovský teoretik, pokud je dotázán, proč je výsledek uplatnění jeho teorie opačný než zamýšlený cíl, většinou odpoví něco v tom smyslu, že nebyly dostatečně vyloučeny rušivé okolnosti (komunity byly ovlivňovány těmi, kteří se experimentu odmítli zúčastnit nebo jinými komunitami).

---

<sup>87</sup> Kuhn, T. S., *Struktura vědeckých revolucí*, přel. Tomáš Jeniček, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 62 nn.

<sup>88</sup> Žižek, S., *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993, s. 215.

Každá vládnoucí teorie má sklon anomálie zlehčovat nebo přehlížet. Jejím základním rozpolžením je optimismus, díky němuž si tak snadno získává přívržence, a své odpůrce očerňuje jako pesimisty. Politické teorie, které začnou vládnout, však nikdy nevyjadřují jenom touhu po poznání a optimismus intelektu, nýbrž mají také legitimizační funkci: ospravedlňují dané politické uspořádání nebo jeho prvky, v případě rawlsovsko-habermasovské teorie uspořádání liberálnědemokratické. (Rancièrè z tohoto sepětí politické teorie a vládnoucího řádu vyvozuje závěr, že „politická filosofie neexistuje“. Míni tím neustálou snahu politické filosofie zbavit se skandálu „politiky“, nemožnosti začlenit její nesouhlasnou formu myšlení a vnímání do daného řádu „policie“.<sup>89</sup> Skrývá se v nich tautologie, která je základem každé ideologie: jevy jsou v ní předem interpretovány tak, aby ji nemohly zpochybnit nebo podkopat. Vládnoucí politická teorie je zdůvodněna sama sebou: platí, protože platí. Adornovsky řečeno, platí, protože je výrazem daného, a jeví se jako přirozená. Depolitizace v ní nutně vyhlíží jako fenomén svědčící o její vlastní nenaplněnosti. Nezpochybnuje ji, nýbrž naopak vybízí k jejímu usilovnějšímu naplňování.

V tomto způsobu čtení mají všechny chyby, přehlédnutí a mezery nutně formu sekundárních, okrajových fenoménů, které se nevztahují k samotné struktuře dané situace. Jsou viditelné pouze do té míry, do jaké je lze interpretovat jako průvodní negativní jevy nebo dočasná vychýlení z daného řádu věcí. Jejich vnímání a interpretace je vymezena strukturou a obzorem dané situace, reprodukováné ve vládnoucích teoriích. Příkladem může být vnímání finanční krize u českých neo-liberálů. Pokud uznají, že nějaká krize existuje, pak v ní vidí „chřipku“ (Klaus), která sama od sebe pomine. Skutečná krize, která by mohla způsobit destrukci tržní ekonomiky, je vyloučena předem. Když se zeptáme proč, odpovědí je tautologie: protože neregulovaná tržní ekonomika vytváří rovnovážný stav (mezi nabídkou a poptávkou) a z *principu* nemůže zkolabovat. Tržní ekonomika nemůže ztroskotat, protože tržní ekonomika nemůže ztroskotat.

Ale neděje se něco podobného i u liberálnědemokratické pozice? Nejsou v jejím vidění všechny znepokojující jevy, jako jsou selhávání

---

<sup>89</sup> Rancièrè, J., *Neshoda*, c. d., s. 11.

multikulturalismu, výbuchy násilí na předměstích evropských velkoměst, šíření rasismu a xenofobie, vzestup krajní pravice, nakonec nic jiného než „chřipka“ liberální demokracie, která časem přejde nebo ji vyléčí ještě větší posílení dosavadních socio-politických praktik? Rasismus, xenofobie nebo náboženský fundamentalismus nesvědčí o selhávání liberálního multikulturalismu, ale jen o tom, že multikulturalismu bylo ještě málo. Stejně tak se z této pozice postupné omezování nebo obcházení liberálnědemokratických institucí (zvláště těch, které v sobě obsahují prvky rawlsovsko-habermasovské procedurální demokracie, jako je referendum) nemůže jevit jinak než jako chřipka a u kritičtějších duchů možná jako zápal plic, ale v každém případě onemocnění, které lze léčit známými prostředky.<sup>90</sup>

Badiou a Rancièrè, kteří zásadně přetvářejí koncepci dvou textů svého učitele-neučitele Althussera, ukazují, za jakých podmínek tyto „okrajové“ fenomény začínají vystupovat jako symptomy chyb, přehlédnutí a mezer dané situace či řádu, jako symptomy „neprozrazených myšlenek“. Okrajový fenomén se změní v symptom tehdy, když se objeví pravda-událost jako u Badioua (příkladem je Francouzská revoluce, po níž vzniká pozice věrnosti k této pravdě-události, a tato pozice činí viditelným, co bylo ve „starém režimu“ neviditelné, jeho nespravedlnost, svévolnost, tyranii) nebo politická subjektivace, k níž dochází tím, že se univerzalizuje „díl bez podílu“: část bez místa ve společnosti začne zastupovat Celek, jako demonstranti proti „komunistické“ diktatuře na konci éry NDR skandující „wir sind das Volk“, „my jsme lid“. Fenomén se stává symptomem až retroaktivně, po provedení aktu a nastolení perspektivy, kterou nelze vyvodit z parametrů daného řádu.

Retroaktivní přeměna fenoménu na symptom by však neměla znamenat, že tu je radikální mezera mezi interpretací daného jevu před aktem a po něm. Kdyby se symptomální fenomén jevil ze všech pozic v daném řádu pouze jako dočasný výpadek, celou interpretaci by řídila historická (nad)determinace a uvnitř daného řádu, tj. před Událostí, by žádný jev nebylo možno vyložit jako symptom. Badiou se s touto potíží vyrovnává zavedením pojmu „událostní místo“, které se

---

<sup>90</sup> O selhávání liberálnědemokratické teorie viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, c. d., s. 203 n.

nachází na hranici prázdna či mezery dané situace. Událostní místa jsou ta, v nichž může začít „radikálně transformativní jednání“.<sup>91</sup>

Máme nicméně za to, že i tak zůstává tento bod slabým místem Badiouovy (a analogicky i Rancièrovy) teorie. Vzhledem k čemu totiž aktér transformativního jednání interpretuje „událostní místo“ jako událostní, když zatím nepřišla pravda-událost? Otázka předudálostní interpretace je však zásadní pro naši současnost, v níž pravda-událost chybí a objevují se jen reminiscence na minulé pravdy-události, které nemohou znovu účinkovat už jenom proto, že většinou končily katastrofou (désastre). Říjnová revoluce splňující kritéria pravdy-události skončila v katastrofě stalinismu, pražské jaro, které lze aspoň částečně považovat za pravdu-událost,<sup>92</sup> skončilo katastrofou husákovské normalizace. Badiouovo slabé místo se dá vymezit takto: pokud chybí pravda-událost a je tu pouze bezudálostní situace, v níž jsou nanejvýš hypotetická událostní místa,<sup>93</sup> jak zaujmout pozici, která umožní interpretovat fenomény jako symptomy a odhalí událostní místa? Odpověď na tuto obtíž nedává ani Badiouův pojem subjektu jako bodu vyčleněného z daného řádu, jež Badiou spojuje s věrností pravdě-události.

---

<sup>91</sup> Badiou, A., *Being and Event*, Continuum, London - New York 2005, s. 176.

<sup>92</sup> Pražské jaro vyvolalo mimořádnou politizaci společnosti a zviditelnilo netušené sociální dimenze, které nešlo „vypočítat“ z předchozí situace Novotného režimu, v němž byla „normální“ politická apatie. Zároveň to nebyla úplná pravda-událost, neboť její aktéři pouze reformovali předchozí režim a nenastolili mezeru. Z formálního hlediska by pražské jaro bylo poloviční pravdou-událostí. Nicméně je pravda, že jeho aktéři i značná část politizované společnosti se dovolávali pravdy-události Říjnové revoluce, jak se to projevilo hesly jako: „Lenine, probud' se, Brežněv se zbláznil.“ V tomto pohledu se pražské jaro jeví jako pravda-událost oživující paradigmatickou pravdu-událost tím, že se jí dovolává, třebaš je to ve zcela odlišné historické situaci.

<sup>93</sup> Slavoj Žižek uvádí, že jedním z těchto míst by dnes mohly být stále rostoucí slomy kolem velkých měst ve třetím světě. Jejich obyvatelé jsou mimo dosah státu a žijí bez jakéhokoli sociálního, zdravotního a důchodového zabezpečení a zároveň se mnoha způsoby zapojují do globální ekonomiky. Jejich situace je nutí k minimální sebeorganizaci. I když mezi nimi a Marxovou „pracující třídou“ (definovanou přesně vymezeným ekonomickým vykořisťováním) jsou velké rozdíly, pokud je v současnosti nějaký kandidát na novou proletářskou pozici, jsou to právě oni. Žižek, S., *In Defense of Lost Causes*, Verso, London - New York 2008, s. 424.

Odpověď však může přijít z jiné teorie, v níž subjekt je vždy-jíž „vyklouben“ a nikdy není zcela totožný s daným řádem: z lacanovsko-žičkovské teorie subjektu jako \$.<sup>94</sup> Tento subjekt je událostní místo, protože vzhledem k symbolickému řádu představuje prázdno, byť vyplňované fantasmatem vznikajícím ve vztahu k tomuto řádu. Ale není to jenom fantasma. Subjekt se právě tím, že je to prázdno, nestává výsledkem funkcí mocenského diskursu. Pak se dá uvažovat o tom, že i když chybí pravda-událost nebo politická subjektivace a stále vězíme v postpolitické situaci, je možné tady a teď začít číst fenomény, jako je depolitizace, jako symptomy, které prozrazují prázdna místa a trhliny v daném liberálnědemokratickém řádu, a tato místa a trhliny zviditelňovat jako novou „problematiku“, jako nový politický terén a obzor, který je v liberálním řádu „přítomný ve formě své nepřítomnosti“.

Žičkovo pojetí subjektu zde má rozhodující význam: umožňuje vidět „vymkнутost“ subjektu provázenou fundamentální nesoudržností velkého Druhého. I když chybí pravda-událost, všechny problematické fenomény se mění na symptomy nesoudržnosti řádu. Althusserovsky řečeno, mezery v „prvním textu“ se stávají viditelnými, i když tu žádný „druhý text“ není, protože každý text je konstituován svými prázdnými místy. Každý problematický fenomén je symptomem Reálna vládnoucího řádu – jeho neodstranitelných mezer a prázdných míst, která vládnoucí řád musí zakrývat, aby mohl vládnout. Jedním z hlavních prostředků, jímž vládnoucí řád zakrývá svou nesoudržnost, je produkce konsenzu.

### Proti konsenzu

Žiček prolamuje jeden obtížný bludný kruh „kritické teorie“ (první generace) a (neo)marxismu, včetně Althussera: jestliže je subjekt (nad)determinován historickou situací a jeho vědomí, nevědomí, sebevnímání i jednání je formováno represivními a ideologickými

---

<sup>94</sup> Překřížené S, „sujet barré“. Jeho výklad viz níže. Viz také Johnston, A., *Žiček's Ontology. A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2008, nebo také Myers, T., *Slavoj Žiček*, přel. Ota Vochoč, Svoboda Servis, Praha 2008, s. 37 nn.

mechanismy pozdního kapitalismu, kde je místo pro kritiku společnosti, kapitalismu, represe, depolitizace? (Althusser se s touto obtíží pokusil vyrovnat tak, že provedl radikální kritiku humanismu, přičemž sebevnímání a bezprostřední vědomí „lidské osoby“ odmítl jako formu ideologie, tedy provedl podobný krok jako Foucault, jenž humanismus pojal jako součást mocenského diskursu.) Pokud toto místo zmizí (začleněním námezdně pracujících, odborů nebo skupin či hnutí, které vyjadřovaly antisystémový odpor jako západní studentské hnutí 1968), je snadné označit společenské kritiky za prototalitární, antidemokratické a elitářské „dinosaurů“, za „malé koule chlupů a inkoustu“.<sup>95</sup> Po zřízení vyčleněného společenského aktéra se dá každá kritika společnosti, i kritika depolitizace, odbýt jako projev hysterických jedinců, kteří by sami chtěli vládnout. Instance daného řádu (mocenské elity, média, týmy expertů sponzorované velkými firmami...),<sup>96</sup> pak mohou bez větších obtíží produkovat konsenzus.

Produkce konsenzu má dvě vrstvy, jednu materiální a druhou fantasmatickou. Materiální vrstvu tvoří systém a charakter informací, interpretací, obrazů, „osobností“, které souvisí s tím, co se tradičně označuje jako kulturní průmysl nebo průmysl vědomí.<sup>97</sup> Fantasmatic-

---

<sup>95</sup> Paul Johnson o Sartrovi. Tento výrok pochází od Simone de Beauvoirové, Johnson jej používá jako celkovou Sartrovu charakteristiku, když takto pojmenovává kapitolu, kterou ve své knize *Intelektuálové* Sartrovi věnoval. Viz Johnson, P., *Intelektuálové*, přel. Lucie Mertlíková, Návrat domů, Praha 1995, s. 249.

<sup>96</sup> K základnímu profilu instancí vládnoucího řádu spojenému s pojmem třídního panství viz Wesołowski, W., *Třídy, vrstvy a moc*, přel. Jan Sedláček, Svoboda, Praha 1969, passim; shrnutí viz Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, c. d., s. 66 nn. Rozlišují se tři formy třídního panství: panství ekonomické, politické a ideologické. Je ale zapotřebí odlišit vládnoucí třídu a mocenskou elitu, kterou podle klasické definice Pareta a Moscy tvoří ti, kteří se podílejí na formování a přijímání státních rozhodnutí, ti, kteří ovlivňují rozhodující činitele nebo se rozhodování sami účastní. Elita je sice limitována třídním panstvím (určité otázky, které souvisejí s ekonomickým panstvím, jako je produkční proces, stojí mimo diskusi), ale zároveň má vůči němu jistou autonomii.

<sup>97</sup> Viz Adornovu a Horkheimerovu *Dialektiku osvícenství*, kapitolu „Kulturní průmysl“, v níž se podrobně analyzují „apriorní schémata vnímání a myšlení“, která produkuje a vstěpuje kulturní průmysl. U Deborda čteme, že produkce zboží je spojena s produkcí spektaklů a že každý druh zboží má svůj vlastní spektakl. Tyto spektakly jsou tedy krajně nekonzistentní, ale zároveň jsou sjednoceny „univerzálním systémem, v němž jsou obsaženy: (...) totiž v kapitalismu.“ Debord, G., *Společnost spektaklu*, přel. Josef Fulka a Pavel Siostrzonek, Intu, Praha 2007, s. 26.



ká vrstva se dá zachytit hůře, ale přesto není méně důležitá: jsou to fantasmata, která jsou spojena s předchozí vrstvou, ale nedají se na ni převést. První vrstva jednak představuje tkanivo velkého Druhého a má funkci Zákona (vštěpuje vzorce myšlení a vnímání), ale zároveň má svůj obscenní doplněk, sféru Nadjá, v níž vznikají fantasmata, jež nejsou bezprostředním obsahem produktů průmyslu vědomí. Produkce konsenzu, která se odehrává na první rovině, je podepřena druhou rovinou, která může působit jako popření obsahů první roviny. Takovým fantasmatem může být například rasistické fantasma „Cikána“, které vzniká jako odpověď na otázku „co ode mne chce Druhý?“, jehož ztělesňují obrazy, informace, „osobnosti“ první roviny. Toto fantasma představuje Roma jako zloděje slasti (jouissance), který ohrožuje náš způsob života, naše „evropské“ hodnoty a tradice. Podobně je tomu u konsenzu „českých národních zájmů“, který se snaží produkovat ODS. Musí tu být fantasma EU jako posledního pozůstatku socialismu, který nás chce připravit o naši národní slast (jouissance).

První rovina se týká obsahů vědomí, druhá, fantasmatická rovina, nevědomé touhy. Existence druhé roviny je možná za podmínky, že první rovina není zcela soudržná, jsou v ní mezery, které vyvolávají vznik fantasmatu, jež je zaplňuje. První rovina zároveň představuje to, čemu Althusser a Žižek říkají materiálně existující ideologie, která je spojena s všednodenními praktikami, jako je četba bulvárních novin.<sup>98</sup>

Past kritické teorie je v tom, že vychází z tohoto konsenzu jako něčeho daného; přesněji řečeno ztotožňuje obsah materiální vrstvy s obsahem touhy, protože jí chybí pojem fantasmatu, který umožňuje vidět mezeru mezi průmyslem vědomí a psycho-sociálním životem jednotlivců a komunit. Fantasmatická rovina se nikdy nekryje s rovinou vědomí: nikdy ji nelze přesně vypočítat, je to její *strašidelný* doplněk.

---

<sup>98</sup> Viz např. Žižek, S., *The Plague of Fantasies*, Verso, London – New York 1997, s. 6. Fantasma, které působí při produkci konsenzu, odpovídá narativní formě fantasmatu, které zakrývá nějakou traumatickou událost tím, že její prvky seřadí do určité časové souslednosti. Příkladem je sociopolitický mýtus prvotní akumulace o dvou dělnících, z nichž jeden byl líný a druhý pilný (a stal se bohatým), který zakrývá trauma fundamentálního společenského antagonismu. Tamt., s. 10 n. Popis mechanismu, jímž vzniká fantasma, viz tamt., s. 32 n. nebo Myers, T., *Slavoj Žižek*, c. d., s. 93 nn.

Prostřednictvím Žižkova pojmu fantasmatu lze provést ještě jedno pootočení perspektivy: součástí produkce konsenzu je také produkce fantasmatu konsenzu. Jedním z hlavních prostředků, jak vytvořit konsenzus, je vyvolat zdání, že předkládané obsahy a postoje sdílí většina, a ten, kdo je nesdílí, je v menšině, nebo je dokonce osamocený podivín, romantický snilek nebo extrémista, který není ochoten přijmout „realitu“ většinového konsenzu. Ten, kdo nepřijímá *většinový* konsenzus, jež lze snadno vydávat za vůli většiny, je potenciálně nebezpečným elitářem nebo autoritářem opovrhujícím demokracií.

To neznamená, že produkce konsenzu není účinná. Na rovině sociologických průzkumů, zvláště těch, které kladou otázky tendenčním způsobem, jsou výpovědi často ve shodě s konsenzem, ale Žižkova teorie umožňuje odlišit veřejnou sebe prezentaci v anketách a sociologických průzkumech a fantasmatický rámec, v němž se tato sebe prezentace odehrává. Velkou zásluhou Althusserova, Lacanova a Žižkova „teoretického antihumanismu“ je, že se mu daří narušovat „mýtus daného“ (Adorno), tedy udržet jeden ze základních teoretických imperativů „kritické teorie“ první generace, který Habermas nahradil imperativem komunikace, jež vychází z bezprostředního obsahu výpovědi účastníků.

Toto „antihumanistické“ pojmání konsenzu se pak dá spojit s otázkou vládnoucí teorie nebo diskursu. Jejich vláda je vždy spojena s produkcí konsenzu, neboť teorie nebo diskurs se stává vládnoucím teprve tehdy, když se jim podaří vyprodukovat konsenzus, jehož součástí je fantasma konsenzu. Vláda teorie nebo diskursu se opírá o fantasmatický prvek. Vládnoucí teorie nebo diskurs nad námi ztrácí moc, pokud se podaří tento fantasmatický prvek nalézt a překřížit. Jeho překřížení vede k tomu, že naše interpretace se neřídí konsenzem, našim fantasmatem konsenzu, nýbrž prázdnými místy ve vládnoucí teorii nebo diskursu.

Pokud vycházíme z liberálnědemokratického pojetí konsenzu, je sama depolitizace dvojznačná – problém se jaksí sám stává problémem. Jestliže tento konsenzus začne řídit naši interpretaci depolitizace, nastražuje nám otázku-past: co když se depolitizace setkává s konsenzem? Jménem koho nebo čeho depolitizaci kritizujeme? Nemůže to být tak, že většina si přeje žít své privátní životy a depolitizaci vnímá jako osvobození od politiky? Tímto způsobem se kritika

depolitizace dostává do pozice autoritářských osvicenců, kteří se na touhy většiny dívají svrchu a vidí v nich projevy iracionality. Této pasti se lze vyhnout jedině tím, že naším východiskem nebude konsenzus, nýbrž symptomální čtení, které v „realitě“ konsenzu vidí jeho Reálno, jeho nesoudržnost, mezery a rozpory.

### Symptomální čtení depolitizace

Jakým způsobem se obvykle definuje depolitizace? Definice, která zohledňuje rozlišení vládnoucí třídy a politické elity, může znít například takto: depolitizace znamená proces, v němž se formování a přijímání rozhodnutí, která mají přímý nebo nepřímý dopad na celou společnost, stále větší měrou účastní výhradně politická elita. Při tomto procesu zpravidla nastává omezování občanských práv a svobod. Tím, jak se před většinou občanů uzavírá prostor rozhodování, je stále obtížnější tento proces zvrátit legální cestou.

Takové definice předpokládají, že vylučovaná většina nesouhlasí s procesem depolitizace, což znamená, že selhává produkce konsenzu a základním rozpořením většiny se stává nesouhlas. Toto pojetí nesouhlasu odpovídá liberálnímu chápání konsenzu – nesouhlas může být, jednoduše řečeno, stejné fantasma jako konsenzus. Vychází z představy, že porucha nebo omezení liberálnědemokratických procedur automaticky vyvolá odpor většiny, je to tedy prodloužení základního utopického konstruktů liberalismu: většina souhlasí s procedurami a principy liberální demokracie, protože lidé jsou racionální a svobodné bytosti. Pokud většina svobodně odmítne liberální demokracii jako např. ve volbách, v nichž volí NSDAP nebo KSČ, pak liberalismus ve většině spatřuje zmanipulovanou masu – většina voličů nejedná jako racionální a svobodné bytosti. Člověk je svobodnou a racionální bytostí pouze tehdy, když vyznává liberální demokracii.

Scénář je pak celkem jasný: politická elita, která omezuje většině přístup k rozhodování, není schopna produkovat konsenzus a ztrácí legitimitu. Tak se zvětšuje propast mezi stále mocnější hrstkou a stále bezmocnější většinou. Při tomto procesu se hrstka mocných uchyluje čím dál častěji k použití násilí proti své opozici a roztáčí se spirála ztráty legitimacy: pokud ztrácí legitimitu, svou moc si může udržet

jenom násilím a jestliže používá násilí, ztrácí svou legitimitu ještě více. Tento stav je dlouhodobě neudržitelný a zůstávají dvě možnosti: buď svržení hrstky většinou, nebo její sebeomezení a částečné přerozdělení moci. (Náběh k částečnému sebeomezení moci se objevil na konci minulého režimu během „perestrojky“. Z hlediska mocenské logiky se dá perestrojka a s ní spojené politické uvolnění vyložit jako sebeomezení moci za účelem jejího zachování. Pro radikální odpůrce režimu muselo být nejhorší noční můrou to, že perestrojka bude úspěšná, neboť to by znamenalo stabilizaci režimu.)

Ale věci nemusejí být tak jednoduché. Žižek hovoří o mnohem účinnějším prostředku vytváření souhlasu s režimem, než je pojem legitimacy. Každý režim představuje jistou formu organizace slasti (jouissance), která odpovídá jednomu ze čtyř Lacanových diskursů. Např. nacismus organizuje slast prostřednictvím obscénního doplňku, jímž je postava Žida, který brání v jejím dosažení: kdyby nebylo Židů v Německu, zmizely by problémy a Němci by konečně vytvořili solidární pospolitost.<sup>99</sup> Jsou tu i další prostředky vytváření souhlasu, jako je estetizace zla nebo sdílené vědomí zločinu jako společného tajemství, které svědčí o tom, že nacismus se mohl opírat o souhlas většiny.

Sám problém depolitizace se tak dostává do jiného světla. U obou režimů se setkáváme s mnohem větší politizací, než je tomu v současných liberálnědemokratických zemích. Při povrchním pohledu se dá říci, že nacismus i „komunismus“ (v některých obdobích) byly režimy, v nichž liberálnědemokratickou depolitizaci (sledování privátních zájmů, konzum) vystřídala nebývalá repolitizace (nepřehlédnutelné množství lidí, kteří se často dobrovolně účastnili budování „nového světa“, nárůst členů hnutí a strany, veřejné manifestace, politizace myšlení). Po jejich konci nastává depolitizace: lidé se stahují do soukromí a oddávají se konzumnímu životu.

Politizace může být spojena s nástupem autoritářské diktatury, a depolitizace naopak s nástupem liberální demokracie. Neokonzervativní teoretici a politici proto mohou prohlašovat, že depolitizace je

---

<sup>99</sup> K základnímu výkladu Žižkova pojetí slasti (jouissance) jako faktoru, který vytváří souhlas s nacismem a stalinismem, viz Dean, J., *Žižek's Politics*, Routledge, London - New York 2006, s. 47 nn.

znakem svobodné demokratické společnosti, kdežto politizace propuká tam, kde se objeví nějaký nepřítel demokracie. Politizace a depolitizace se proto nedá hodnotit nezávisle na socio-politickém rámci, v němž se odehrává. Politizace může znamenat jak nástup nebo průvodní jev autoritářské diktatury, tak i projev odporu vůči ní.

Co se ale děje dnes? Jak přesně popsat současnou depolitizaci a čeho je symptomem? Pokud vyjdeme z výše uvedené definice depolitizace jako uzavírání prostoru rozhodování, měli bychom ji doplnit o problém konsenzu. Otázka potom znovu zní, zda uzavírání prostoru rozhodování není provázáno produkcí konsenzu. Jinými slovy, zda depolitizace nemůže být konsenzuální – zda produkce konsenzu není úspěšná. To by znamenalo, že v odporu proti depolitizaci se nelze prostředně opřít o nesouhlas většiny s danou situací, protože většina může přijímat vyprodukovaný konsenzus. Tento jev vidíme v současném Rusku, kde ve svobodných volbách většina podporuje Putina, i když prosazuje centralizaci moci, depolitizaci ve smyslu uzavírání prostoru rozhodování, která se ovšem nevyklučuje s „diktátorskou“ formou politizace.

Jak popsat současnou produkci konsenzu v souvislosti s depolitizací? Produkce konsenzu má opět dvě vrstvy: materiální a fantasmatickou. Na jedné straně jsou tu mobilizační hesla, jako je válka s terorismem, která, jak ukazuje Žižek v knize o Iráku, jsou zdůvodněna zcela nekonzistentně, v řetězu důkazů chybí články, anebo tento řetěz chybí vůbec.<sup>100</sup> Na fantasmatické rovině vzniká fantasma islámu, který ohrožuje „západní civilizaci“, náš způsob života a naši formu slasti (jouissance). V postkomunistických zemích, v nichž heslo války s terorismem nepůsobí z geopolitických důvodů dostatečně silně, se objevují jeho doplňky nebo náhražky, především tzv. opožděný antikomunismus. Jeho fantasmatem je postava komunisty, který sprádá plány na uchopení moci a podkopání svobody a demokracie. Dalo by se ukázat, že opožděný antikomunismus spočívá na podobně nesoudržném argumentačním řetězu jako válka s terorismem: předpokládá, že žijeme na začátku „studené války“, ne po jejím konci, nebo že komunisté mohou znovu provést „proletářskou revoluci“, i když žádný klasický proletariát neexistuje. Antikomunisté, kteří dnes

---

<sup>100</sup> Žižek, S., *Iraq. The Borrowed Kettle*, Verso, London – New York 2004.

bojují s komunismem jako ničitelem liberální demokracie, odmítají vidět reálná ohrožení liberální demokracie, která přicházejí ze strany globálního kapitalismu, ekonomické krize nebo války s terorismem. Dalším fantasmatem, které podpírá konsenzuální depolitizaci, jsou „obtížní“ přistěhovanci nebo etnické menšiny, které se začínají jevit jako kořen našich problémů a vyvolávají touhu po „silné ruce“, která nahradí dysfunkční „neviditelnou ruku trhu“.

Pokud je produkce konsenzu úspěšná, pak všechna tato témata přestávají být otázkou, o níž se vede politický boj, a stávají se daností: tím, co je vnímáno jako samozřejmé, o čem je nesmyslné pochybovat. Co bylo nesamozřejmé, stává se samozřejmým a „přirozeným“, „druhou přírodou“ (Lukács). („Druhá příroda“ je výsledkem nějakého druhu produkce, který se jeví jako něco přirozeného.) Právě tato naturalizace je hlavním výsledkem úspěšné produkce konsenzu.

Jedna z hlavních otázek, které se nyní vynořují, je však opačná: nepostihuje liberální demokracii a její „apriorní“ principy opačný proces? Nestává se to, co bylo samozřejmé, nesamozřejmým a nepřirozeným? Proč by občané měli rozhodovat o důležitých otázkách, když... (nejsou odborníky, nemají odpovědnost, myslí jen na sebe atd.). Důvody zde nejsou důležité, rozhodující je, zda se začal utvářet fantasmatický rámec, bez něhož tyto důvody nebudou působit. Jinými slovy, nenastává denaturalizace liberální demokracie? Není tak obtížné představit si, že se na hlásání liberálnědemokratických principů („člověk je racionální a svobodná bytost a má právo rozhodovat o tom, co se ho nějak dotýká“) postupně zapomene a místo toho se začne prosazovat jiný princip spjatý s vyprodukovaným konsenzem. Nebo tu může být obscénní doplněk oficiálně uznávaného liberálního diskursu s tím, že tento diskurs se bude interpretovat na jeho základě („ano, člověk je svobodná a racionální bytost, ale takovým je pouze rodilý Francouz, Němec, Čech...“).

Denaturalizaci liberálních práv a svobod lze pak číst jako symptom „nepřítomného“ obsahu, který je nutně potlačen, aby tato denaturalizace mohla probíhat. Co je tímto potlačeným obsahem? Je jím krize liberálnědemokratického rámce, v němž tento proces probíhá: de-forma(ce) formy kvůli obsahu. Pokud by došlo k jejímu účinnému zveřejnění – stala by se tématem velkých médií, expertních týmů, politiků – znamenalo by to, že depolitizace by se stala politickou otázkou,

došlo by tedy k politizaci depolitizace samé. Její veřejné zviditelnění by tento proces zbavilo samozřejmosti a přirozenosti a učinilo by z něj předmět politického boje, který by začal rozdělovat společnost na jeho stoupence a odpůrce, např. na autokraty a demokraty. Jinak řečeno, naturálně probíhající depolitizace by se zastavila a začala by její politizace. Ale s tím se počítat nedá, protože velká média, experti, politici jsou prvky daného řádu (Rancièrova řádu „policie“) a jako takoví nemohou vidět a veřejně vyslovit jeho krizi, respektive její „nevidění je uvnitř vidění, je to forma vidění, a proto má nutný vztah k vidění“. Jejich místo v řádu způsobuje, že jejich (zveřejňované) vnímání a myšlení reprodukuje pohyb tohoto řádu, a pokud se tento řád depolitizuje, jsou nositeli depolitizace. (Jedinou výjimkou jsou krajně pravicoví politici, kteří o krizi liberální demokracie otevřeně hovoří, ale tím se snaží vytvořit většinový souhlas s politickým omezením většiny.) Vše se stále odehrává v rámci liberální demokracie, která nedovoluje zviditelnění své krize, protože jakožto vládnoucí řád musí zakrývat své chyby, přehlédnutí a mezery. Pokud bude tento proces pokračovat jako „přirozený“, k jejich zviditelnění a zveřejnění dojde tehdy, až tento rámec bude nahrazen jiným rámcem, v němž už jejich neviditelnost bude zbytečná, anebo bude jedním ze zdrojů legitimacy. Příkladem může být postkomunistická liberální demokracie, která značnou část své legitimacy čerpá ze zviditelnění a zveřejňování „zločinů komunismu“. Když parafrázujeme slavný Masarykův výrok, že „státy se udržují těmi ideály, z nichž se zrodily“, tak se dá říci: postkomunistické státy se udržují komunismem, z něhož se zrodily, jako svým obscénním doplňkem. Pokud se zkušenost s „komunismem“ vytrácí, je nutné ji opět oživit. Opožděný antikomunismus je pokusem obnovit mizející legitimitu postkomunistického liberálního kapitalismu. Plné zviditelnění a zveřejnění prázdných míst a krizových bodů se děje vždy retroaktivně, a jak vidíme v postkomunistických zemích, toto zviditelnění a zveřejňování může mít rysy „věčného návratu téhož“.

Z toho všeho ovšem nevyplývá, že proces depolitizace působí jako neodvratná dějinná determinace. Jak říká Immanuel Wallerstein, současná situace je situací zdlouhavého přechodu k jiné socioekonomické konfiguraci, k jinému „světovýmu“. Z prvků dané situace nelze vyvodit, jaký bude, protože právě v této situaci „dosahuje svého

maxima faktor ‚svobodné vůle‘, což znamená, že individuální i kolektivní jednání bude schopno většího dopadu na budoucí strukturování světa, než má v ‚normálnějších‘ časech“.<sup>101</sup> Výsledek není ze strukturálních důvodů rozhodnut předem – je to otázka politického boje. Ani samotná naturalizace a depolitizace není proces, který se odehrává „za našimi zády“ s přirozenou nutností, nýbrž vždy tu musí být političtí aktéři, kteří naturalizaci a depolitizaci prosazují a produkují.

Nejvýznamnějším následkem naturalizace a depolitizace je mizení dělící čáry mezi zastánci emancipačního potenciálu liberalismu (univerzality práv a svobod) a těmi, kteří prosazují „liberalismus“ bez emancipačního jádra nebo se snaží produkovat konsenzus, že univerzální emancipace je nepřirozená, nežádoucí nebo omezená na privilegované skupiny či občany. Hlavním problémem je, že produkce konsenzu nastoluje dělící čáry, které sledují zcela jiná kritéria (postoj ke „středu civilizací“, k „válce s terorismem“, k „politickému extremismu“, k „totalitarismu“). Hlavní odpovědí na současnou depolitizaci by proto mělo být narýsování zřetelné dělící čáry, která odděluje stranu emancipace a stranu „pořádku“.

---

<sup>101</sup> Wallerstein, I., *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století*, přel. Rudolf Převrátíl, Intu, Praha 2006, s. 40.





## Druhá část

### Deficity postmarxistické filosofie

Filosofický proud, jemuž dosud chybí pravý název a bývá označován jako postmarxismus, má ambici překonat slabá místa tradičního marxismu i postmoderního myšlení. Jsou v nich dva okruhy problémů: otázka subjektu a subjektivace a problém vnitřní otevřenosti (rozporuplnosti, mezerovitosti) či uzavřenosti (soudržnosti) mocenského systému. Alain Badiou a Slavoj Žižek vytvořili novou teorii subjektu, v níž subjekt není pouhou součástí dané situace, nýbrž je to formace z ní odečtená. Tito filosofové zároveň pojmají mocenský systém tak, že to není hladce běžící mechanismus podrobení, nýbrž má v sobě jisté neodstranitelné mezery a paradoxy. Jejich teorie představují prolomení postmodernismu, jak o tom bude řeč ve čtvrté části knihy. Je tu však jiná otázka: Můžeme postmarxismus chápat jako *neproblematické* teoretické východisko postihující všechny rozhodující aspekty lidské skutečnosti, a tím i dnešní situace? Nepřehlíží Slavoj Žižek nebo Alain Badiou to, co Adorno v Marxových stopách nazval vnitřní přírodou?

V první kapitole se pokusíme vysledovat, v čem přesně spočívá deficit Žižkovy teorie ve srovnání s teorií Marxovou. Ve druhé kapitole se zaměříme na tělo, na jeho dvojí pojetí, a dostaneme se až ke kořenům toho, jak chápe tělo Marx, a k Feuerbachovu materialismu. V něm spatřujeme výchozí bod pro rekonstrukci toho pojmu těla, jenž chybí v postmarxistické filosofii. Toto pojetí těla se pak rozvíjí prostřednictvím výtvarného umění, konkrétně Caravaggiových obrazů. Znovu se tak ozřejmí, že zde běží o jiný druh tělesnosti, než o kterém hovoří Žižek a další postmarxisté. V poslední kapitole se věnujeme pojmu těla z hlediska jeho nejsvébytnějšího projevu, jímž je potřeba jídla.

## O diferenci mezi Marxem a Žižkem

### Psychoanalýza jako teorie všeho?

V díle Slavoj Žižka narážíme na jeden složitý problém. Jde o to, zda lze přenést lacanovské kategorie na problematiku, již se věnoval Marx. Žižek považuje tuto otázku za vyřešenou. Lacan vytvořil teorii, která svým pojmům dává intersubjektívni ráz, s tím, že to, co je v individuu (jeho touha, pud, fantasma), nemůže vzniknout bez interakce s nadindividuálními realitami, jako je symbolický řád, velký Druhý, Nadjá, Zákon... Z toho vyvozuje, že v člověku je vždy nadindividuální rozměr a my v něm můžeme rozpoznat vnější struktury, do nichž je zapleten.

Lacanovské instrumentárium mu potom slouží k tomu, aby jejich prostřednictvím dal Marxovým pojmům nový význam. Když píše o kapitálu nebo třídním boji, slova jsou stejná jako u Marxe, ale obsah je lacanovský: kapitál jako lacanovská překážka či podmínka možnosti i nemožnosti, třídní boj jako Reálno každé společnosti.<sup>102</sup>

Ale už Althusser psal o tom, že psychoanalytické pojmy, třebaže jsou intersubjektívni, vždy náležejí do sféry individua.<sup>103</sup> Na věc se tedy můžeme dívat i tak, že Žižek dává Lacanovým intersubjektívním útvarům příliš silný status, takový, jaký mají sociologické nebo ekonomické entity.<sup>104</sup> A nakonec přesto říká, že „velký Druhý“ neexistuje, protože jeho existence se opírá o naše fantasma.

<sup>102</sup> Viz např. Žižek, S., *For They Know Not What They Do*, c. d., s. 101, a téměř každou Žižkovu knihu.

<sup>103</sup> Althusser, L., *Writings on Psychoanalysis. Freud and Lacan*, Columbia University Press, New York 1996, s. 118. Podle Althussera není u Marxe nic, co by mohlo založit teorii psyché.

<sup>104</sup> Žižek sice kráčí v Lacanových stopách, ale dosud není zcela jasné, v čem jsou shody a rozdíly. Žižek k Lacanovi nemá takový vztah, jaký měl Aristotelés k Plátónovi nebo Marx k Hegelovi, ale spíše takový, jaký choval Epikúros k Démokritovi. Žižek rozšířil Lacanovu psychoanalytickou teorii na oblasti, pro něž původně nebyla určena, jako je německý idealismus, film, politická filosofie i politická ekonomie. Pokud je nám známo, dosud nemáme knihu, která by podrobně popsal shody, rozdíly a posuny mezi Žižkem a Lacanem, knihu, která by se mohla jmenovat „Žižek jako Lacanův čtenář“. Ale např. Thomas Rickert v knize *Acts of Enjoyment. Rhetoric, Žižek, and the Return of the Subject* (University of Pitts-

V dějinách freudo-marxismu se zpravidla hledala chybějící spojnice mezi Marxem a Freudem. Např. Erich Fromm ji našel v pojmu „sociální charakter“, v psychické formaci, která vzniká v závislosti na typu společnosti (zemědělské, lovecké, nomádské) a má libidinózní obsazení. Jedinec tudíž příslušné společenské postoje a role považuje za něco přirozeného či spontánního. Na jedné straně byla psychoanalýza, na druhé marxismus, a freudo-marxisté pouze jedno doplňovali druhým, jak to vyjádřil Robert Kalivoda v knize *Moderní duchovní skutečnosti a marxismus*.<sup>105</sup>

U Žižka nacházíme docela jiný postup. Marx, ale i Hegel, Schelling, Kant, je interpretován na podkladě Lacanovy psychoanalytické teorie, takže místo hledání spojnic mezi psychoanalýzou a marxismem se rozšiřuje teoretické pole psychoanalýzy. Ta se stává obecnou teorií, která obsahuje jednak samotnou psychoanalýzu, Lacanovo dílo, a jednak její aplikaci na pole dříve vyhrazené marxismu, sociologii, ba ekonomii. Postup vyvolaný jistě i tím, že marxismus od Althusserovy smrti nepřinesl mnoho nového.<sup>106</sup>

---

burg Press, Pittsburg 2007) zavádí termín neolacanova teorie diskursu, aby jím označil Žižkovo pojetí. O Žižkově přepínání některých Lacanových tendencí viz Pluth, E., *Signifiers and Acts. Freedom in Lacan's Theory of the Subject*, State University of New York, Albany 2007, s. 117.

<sup>105</sup> Kalivoda, R., *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. Československý spisovatel, Praha 1968.

<sup>106</sup> Žižek píše o napětí mezi psychoanalýzou a marxismem např. v knize *On Belief* (Routledge, London – New York 2001). Pro tradiční marxismus je psychoanalýza omezená tím, že nevysvětluje vazby mezi libidinózními strukturami, jako je oedipální komplex, a danými historickými okolnostmi. Historicky podmíněné překážky chápe jako něco apriorního. Pro psychoanalýzu je marxismus příliš naivní, co se týká charakteru člověka, a nedokáže pochopit, proč všechny pokusy o osvobození vedou k nové podobě nadvlády.

O Lacanovi Žižek říká, že si dobře uvědomoval historickou konstelaci umožňující příchod psychoanalýzy jako určité intersubjektivní praxe, kapitalistickou společnost, v níž jsou intersubjektivní vztahy zprostředkovány penězi. Ty jsou nutné k tomu, aby si psychoanalytik udržel odstup od změní vašni, které vyvolaly určitou patologii.

Žižek za poslední velký pokus o syntézu marxistické a psychoanalytické tradice považuje Deleuzova a Guattariho *Anti-Oidipa*. Viz Žižek, S., *On Belief*, c. d., s. 16 nn. a také též, *The Metastases of Enjoyment*, Verso, London – New York 1994, s. 11 nn. Píše se tu o vztahu kritické teorie k psychoanalýze.

Pro Althussera by byl tento krok nepřijatelný. Ve „Třech poznámkách k teorii diskursu“ píše, že Marxův objekt zkoumání je jiný než Freudův a že k jejich odlišení stačí konstatovat, že Freudův objekt náleží do sféry jednotlivce, kdežto Marxův patří do oblasti sociálních vztahů. Jenže u Lacana s tím nevystačíme. Lacan se obrací k tomu, co je individuu vnější, a v subjektu vidí účinek vnějšku, symbolického řádu. Psychoanalýza je podle Althussera regionální teorie, a nemůže z ní být teorie obecná. Lacanova psychoanalýza závisí na obecné teorii signifikantu a je v pokušení pojímat lingvistiku jako obecnou teorii psychoanalýzy.<sup>107</sup> Z Althusserova pohledu provedl Žižek pravý opak a z psychoanalýzy jako regionální teorie udělal teorii obecnou.

Naše otázka zní: Jaké jsou meze uplatnění lacanovské psychoanalýzy ve společenských vědách, zvláště u témat, jimiž se zabýval Marx? A pak, čím se odlišují Marxovy a Lacanovy intersubjektivní pojmy?

### Tři Lacanovy řády

Vyjděme od Lacanova „symbolického řádu“, který je v této otázce ústřední. Symbolický řád (Symbolično) patří do slavné lacanovské trojice pojmů Reálno, Symbolično, Imaginární (RSI). Symbolický řád zahrnuje všechny druhy a řetězce signifikantů, od jazyka až po zákon. Lacan jej vytvořil po vzoru Saussurovy lingvistiky a Lévi-Strausovy antropologie. Zatím zůstaňme u toho, že je to strukturovaná síť signifikantů, nositelů významu, která tvoří značnou část toho, co vnímáme jako realitu. Většina lidí je do něj vepsána ještě před svým narozením už jenom tím, že dostává jméno. Symbolický řád je vůči subjektu vnější. Pro Lacana je řeč a jazyk mimo vědomou kontrolu jednotlivců.

V této souvislosti se zavádí termín velký Druhý. Ten představuje ztělesnění symbolického řádu pro jednotlivý subjekt. Může jím být osoba, která zaujímá místo symbolického řádu, nebo také nějaká instituce. Pro dítě je velkým Druhým nejprve matka. U pozdního Lacana nahrazuje (velký) Druhý pojem intersubjektivní. Druhý pak vystupuje jako úhrn možných signifikantů, jako jejich pokladnice, „trésor de signifiants“. Tento úhrn je ovšem mimo dispozici jakéhokoli mluvčího

---

<sup>107</sup> Althusser, L., Three Notes on the Theory of Discourses, in: *týž, The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London – New York 2003, s. 63 n.

a posluchače. Každá promluva má nevědomý smysl, neboť vyvolává významové účinky, o nichž mluvčí nemá tušení. Je to jeden z důvodů, proč Lacan mluví o nevědomí jako o diskursu Druhého.

Reálno je pak to, co není začleněno do jazyka a symbolického řádu, to, co nemá žádnou strukturu a uniká všem pokusům o symbolizaci. Reálno má dva významy. Buď je to způsob, jak existují věci před tím, než jsou začleněny do Symbolična. Nebo je to „zbytek“, který po dokončení symbolizace zůstává jako nezačleněný prvek uvnitř symbolického řádu. Mezi Reálnem a Symboličnem je těsný vztah. Symbolično se „zařezává“ do Reálna a tím je rozčleňuje. Reálno jako nesymbolizovatelný zbytek však zároveň neustále narušuje soudržnost symbolického řádu. Lacan i Žižek zdůrazňují, že bez Symbolična je Reálno nemožné. Symbolično má v této trojici řádů centrální místo.

Imaginárno je spojeno s formováním Já. Podle Lacana vzniká Já v procesu ztotožnění s obrazem (imagem) sebe sama nebo druhé osoby ve stadiu zrcadla. V tomto procesu se dítě a později i dospělý snaží dosáhnout jednoty svého Já. Ale Já je vždy rozštěpeno mezi bezprostřední vnímání sebe sama, jež je dezintegrované a neuspořádané, a obrazem celistvosti, s nímž se chce ztotožnit. Tento obraz Lacan označuje jako „ideální Já“, které je třeba odlišit od „jáského ideálu“, od Nadjá. Ideální já nemáme chápat jako reálné existujícího druhého, nýbrž jako projekci samotného Já. Tento zrcadlový obraz je potom tzv. malý druhý, jež se od velkého Druhého liší právě tím, že je to pouhé prodloužení Já. Lacan občas nazývá moderní dobu dobou Imaginárna, neboť lidé jsou v ní posedlí sami sebou, hledáním své identity a podobnými věcmi.<sup>108</sup>

Žižek kombinuje všechny tři řády a zjemňuje tak lacanovský pojmový aparát. U každého řádu máme vždy tři modality: reálné Reálno (příkladem je nějaká děsivá věc jako třeba „vetřelec“ ze stejnojmenného filmu), symbolické Reálno (signifikant vystupující jako „nepochopitelná“ formule, jejíž obsah uniká lidské zkušenosti, např. formule kvantové fyziky), imaginární Reálno (mysteriózní cosi, které vyznačuje ze „vznešených“ objektů) atd.<sup>109</sup>

<sup>108</sup> Pro úvodní seznámení s těmito pojmy viz Evans, D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London - New York 1996 a také Myers, T., *Slavoj Žižek*, c. d.

<sup>109</sup> Viz Žižek, S., *For They Know Not What They Do*, c. d., xii.

### Antinomie lacanovské politické ekonomie

Žižek rozšiřuje působnost této triády. Matthew Sharpe se ve svém článku o antinomiích Žižkova socio-politického myšlení snaží ukázat, že kapitalismus, třídní boj, kultura v lacanovském pojetí vedou k vzájemně rozporným tvrzením. Žižek nejprve tvrdí, že realitou je kapitalismus a Reálnem je třídní boj, neboť ten představuje traumatický antagonismus, který se vzpírá symbolizaci a trhá socio-politické předivo. Sociální jevy jsou pak účinkem této nesymbolizovatelné příčiny.<sup>110</sup> Sharpe se pozastavuje nad tím, že Žižek se občas v rozporu s tím pokouší o sociologické určení dnešních tříd, a jeho nesoudržnost vidí v tom, že sice provádí symbolizaci tříd, ale ne třídního boje.<sup>111</sup>

Žižek však zároveň říká, že kapitalismus je Reálno a kultura je realita. Kapitalismus není socio-politickou realitou udržovanou fantastickými představami zakrývajícími Reálno třídního boje. Sám kapitalismus je strašidelné Reálno. „Realita“ je společenská realita, v níž probíhá produkční proces a interakce mezi skutečnými lidmi. Kapitál je Reálno proto, že jeho neúprosná logika určuje, co se děje v sociální realitě.<sup>112</sup> Sharpe cituje Ernesta Laclaua, který Žižkovi předhazuje, že kapitalismus nemůže být lacanovské Reálno, neboť je to soubor institucí, praktik atd., a působí tedy jako součást symbolického řádu. Zde se Sharpe Žižka zastává. Uvádí výše zmíněné modality Reálna a tvrdí, že v tomto případě se jedná o „symbolické Reálno“, o Reálno jako řadu signifikantů, které nelze nikdy náležitě včlenit do významového světa jedince.

---

<sup>110</sup> Boucher, G. – Glynnos, J. – Sharpe, M., *Traversing the Fantasy. Critical Responses to Slavoj Žižek*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2005, s. 153.

<sup>111</sup> Rex Butler v knize *Slavoj Žižek* vykládá jeho pojetí tříd a třídního boje ještě jinak. Třída má dva vzájemně spjaté rysy, jednak je to Pán-Signifikant, tj. „sešívá“ neuspořádanou řadu signifikantů do určitého významového pole a zároveň je to *objet petit a*, věc, která se tomuto sešití vzpírá. Viz Butler, R., *Slavoj Žižek. Live Theory*, Continuum, London – New York 2005, s. 36. Třída a tedy i třídní boj by tak byly dvouvrstvémi kategoriemi, patřily by částečně do Symbolična a částečně do Reálna, s tím, že působení *objet petit a* (Reálna) je nutné pro ustavení Pána-Signifikantu. Srov. tamt., s. 52.

<sup>112</sup> Boucher, G. – Glynnos, J. – Sharpe, M., *Traversing the Fantasy. Critical Responses to Slavoj Žižek*, c. d., s. 153.

Sharpe uzavírá, že i tak hlavní problém zůstává. Pokud kapitalistickou ekonomiku pojmem jako lacanovské Reálno, můžeme ji snadno fetišizovat a zvěčnit, neboť Reálno je neodstranitelné. Jak můžeme provádět kritiku kapitalismu, když kapitalismus či kapitál uniká pojmovému uchopení? Slavoj Žižek se těmto a jiným námitkám brání ve své rozsáhlé odpovědi nazvané *Concesso non dato*. Na Sharpovu adresu říká, že když píše o kapitalismu jako Reálnu, postupuje podobným směrem jako Alain Badiou, který se v knize *Logiky světa* zabývá tím, že kapitalismus nás zbavuje „světa“ – uspořádané reality – a místo něho nás staví před temnou nepojmenovatelnou skutečnost.<sup>113</sup> Kapitalismus nevytváří civilizaci, určitý kulturně-symbolický svět, nýbrž je to „ekonomicko-symbolický stroj, který pracuje s asijskými hodnotami stejně jako s jinými, takže světový triumf Evropy je její porážkou, svým vlastním vymazáním, přetnutím pupečního pouta k Evropě“.<sup>114</sup> Kapitalismus rozpouští všechny kulturní významy a podkopává „každý ustálený rámec reprezentace“, a tím se projevuje jako Reálno. Je to globální tržní mechanismus, který nevytváří nové významy a hodnoty, ale pouze si přizpůsobuje ty, jež jsou po ruce. Místo světa žijeme v nesvětě. Žižek upřesňuje, že tímto Reálnem není celá empirická realita kapitalismu, nýbrž jen to, co je „základní maticí jeho fungování“.<sup>115</sup> Žižek tak vlastně ukazuje, že pojmy jako kapitál nebo třída opravdu chápe jako dvouvrstvé kategorie spojující Reálno a Symbolično.

Sharpova kritika Žižkovy politické ekonomie tedy stojí jednak na tom, že lacanovské pojmy uplatněné na Marxovy kategorie (třídy, třídní boj, kapitál) vedou k protikladným tvrzením. A jednak na tom, že kategorie pojaté jako Reálno (třídní boj, kapitál) se mění v cosi nezměnitelného. Jenže první výhradu vůči Žižkovi kritik sám zmírnil a částečně odvolal. V plné síle mu zůstala jenom výhrada druhá: to, co se chápe jako Reálno, je věčné. Z toho lze usoudit, že tato kritika nejde na kořen věci. Neformuluje ani otázku, kde jsou limity lacanovských kategorií. My se nejprve zaměříme na některá další místa v Žižkově díle, kde se Marxovy pojmy interpretují podle Lacana.

---

<sup>113</sup> Tamt., s. 240.

<sup>114</sup> Tamt., s. 241.

<sup>115</sup> Tamt.



## Zbožní fetišismus jako fantasma

Ve *Vznešeném objektu ideologie* čteme o tom, že zbožní fetišismus má charakter fantasmatu. Směnná abstrakce působí jako „externí nevědomí“, má formu myšlenky, ale jeho ontologický status není status myšlenky jako toho, čehož nositelem je vědomí jednotlivce. Tato externí myšlenka je součástí symbolického řádu a je podkladem fantasmatu, kvůli němuž se peníze jeví jako to, co má svou skrytou a neměnnou podstatu, svou nadpřirozenou moc. Žižek zde prostřednictvím lacanovských pojmů rozvíjí novou teorii zbožního fetišismu a tak řečeno vytváří teoretický rámec pro myšlenky Alfreda Sohn-Rethela, jehož se tu dovolává. Otázkou však je, zdali zbožní fetišismus lze spojovat se symbolickým řádem.

Jistě tu jsou styčné body. Zbožní fetišismus, v jehož pozadí jsou ony nevědomé myšlenky, to, že „věci myslí za nás“, má se signifikantny, stavebními prvky symbolického řádu, společné, že existuje mimo vědomou kontrolu jednotlivců a že zvnějšku formuje jejich „bezprostřední“ vnímání a chování. Je podmínkou toho, že lidé se chovají jako aktéři směny. Ale jakým způsobem lze zbožní fetišismus vztáhnout k řetězcům signifikantů? Zbožní fetišismus znamená, že směna vytváří zdání, že zboží (peníze) má v sobě určitou podstatu, která mu je „přirozená“, tj. má to, co ve skutečnosti nemá. Lacan chápe signifikant tak, že je to čistá diference v řadě signifikantů. Je vymezen jako prázdný nositel významu, který představuje diferenci vůči všem ostatním signifikantům symbolického řádu. Signifikantem je cokoliv, u čeho nalezneme tento vztah k ostatním signifikantům. Jakým způsobem se ona externí myšlenka (tvořící látku zbožního fetišismu) vztahuje k signifikantům?

Máme tu akt směny, v níž se směňuje zboží. Jaký status by u Žižka mělo samotné zboží? Do kterého ze tří řádů lacanovské triády by náleželo? Pokud mi je známo, Žižek nikde jeho status neurčuje, ale dá se říci, že je opět spojením symbolické a reálné dimenze. Jednak je registrováno v symbolickém řádu (dostává označení, cenu, má svého vlastníka) a jednak je to Reálno, už jenom proto, že je produktem procesu, v němž něco uniká symbolizaci. Tím je „nezaplacená práce“, jak o ní píše Marx. I když je předmětem „symbolizace“ v rámci Marxova *Kapitálu* a je to předmět myšlení, přesto ji nelze předem změřit,

protože je závislá na sféře oběhu. Hodnota produktu, který nebyl směněn (prodán), je nulová, a proto je i nadhodnota (nezaplacená práce) nulová. Tudíž by to bylo něco jako „symbolické Reálno“.

Zbožní fetišismus vzniká podle Žižka jako „nerozpoznání“, které se týká „vztahu mezi strukturovanou sítí a jedním z jejího prvku: to, co je ve skutečnosti strukturální účinek, se jeví jako bezprostřední vlastnost jednoho z prvků, jako kdyby tato vlastnost k němu náležela i mimo jeho vztah k ostatním prvkům“.<sup>116</sup> Zbožní fetišismus vzniká ze vztahu mezi signifikanty (zbožím), v němž nastává „abstrakce“. Nebo jak to říká Alfred Sohn-Rethel, kterého Žižek cituje, je tu abstrakce dvojího druhu: abstrahování od proměnlivého charakteru zboží a abstrahování od jeho konkrétního, empirického, smyslového charakteru. Tato abstrakce působí jako „postulát“ či „jako by“. Aktéři směny postupují, „jako by“ směňované zboží už nebylo konkrétním, smyslovým předmětem, ale mělo svou hodnotu jako přirozenou vlastnost.

Tato proměna předmětu nastávající ve směně je nejvíce patrná na samotném médiu směny, na penězích. Víme sice, že peníze jsou materiálním, smyslovým předmětem, ale přitom k nim přistupujeme, jako by měly nezměnitelnou podstatu, nad níž nemáme žádnou moc. Peníze jsou jakoby ze „vznešené látky“, která je nezávislá na fyzickém těle peněz. Je to „imateriální tělesnost těla uvnitř těla“. Žižek říká, že Marx tuto „vznešenou látku“ nedokázal vysvětlit a že k tomu potřebujeme psychoanalytické pojmy (peníze jako „prefalický“, „anální“ předmět). Vznešený předmět je spojen se symbolickým řádem, je udržován nějakou symbolickou autoritou (mince má znaky toho, že má sloužit jako směnný prostředek, a ne jako užitný předmět, a jeho vlastnosti, váha a čistota kovu, jsou garantované příslušnou autoritou).<sup>117</sup>

Jak Žižek uvádí v *Moru fantasmát*, má-li fantasma účinkovat, musí zůstat skryté a zachovat si distanci vůči čitelnému symbolickému předitivu.<sup>118</sup> Symbolická autorita garantující vlastnosti peněz jako směnných prostředků, tudíž není základem vznešené materiality samé, nýbrž pouze vytváří podmínky k tomu, aby se tato materialita objevila.

---

<sup>116</sup> Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London - New York 1989, s. 24.

<sup>117</sup> Tamt., s. 18.

<sup>118</sup> Žižek, S., *The Plague of Fantasies*, c. d., s. 18.

Na tom si můžeme přiblížit, jaký je vztah mezi symbolickým řádem a tímto fantasmatem. Samotná směna zboží jako signifikantů začleňných do symbolického řádu vytváří fantasma vznešené materiality (zbožního fetišismu), které je podmínkou samotné směny. Má status onoho postulátu či „jako by“, o němž byla řeč. Směna tak vytváří své vlastní předpoklady, figura, o níž Žižek často mluví jako o zpětném kladení předpokladů.

Použití psychoanalýzy na téma zbožního fetišismu přináší bezesporu nový pohled na věc. Je pravda, že Marx nijak nevykládá, jaký status má zbožní fetišismus (je to pouhá iluze?) a Žižkův počin je zaplňováním této mezery. Otázkou však zůstává, zdali onen postulát či „jako by“ a vůbec zbožní fetišismus pojatý jako fantasma neobchází jednu důležitou dimenzi Marxovy teorie. Můžeme opravdu Marxův svět zboží převést na Lacanův symbolický řád, byť by to bylo „reálné Symbolično“?

### Zboží jako signifikant?

Žižek mluví o homologii nebo „dokonalém odpovídání si“, které vládne mezi marxovskou „reálnou abstrakcí“ a freudovským nevědomím.<sup>119</sup> Jistě, zboží lze pojímat *také* jako Lacanův signifikant a jako prvek symbolického řádu, ale s tím, že se jedná o analogii a stále tu je nějaký rozdíl. Vztah mezi Marxem a Lacanem je podle nás analogický, ne homologický.) Čím se zboží (v Marxově podání) odlišuje od signifikantu?

Jak známo, zboží má podle Marxe hodnotu směnnou a hodnotu užitnou. U směnné hodnoty se dá opravdu uvažovat o tom, že ji pojme jako signifikant. Je vymezena tím, že je to kvantitativní poměr, v němž se směňují užitné hodnoty. To odpovídá Lacanovu signifikantu jako čisté diferenci. Signifikant se nepojí k žádnému „jemu vlastnímu“ signifikátu (významu). Směnná hodnota rovněž nemá žádný obsah, neváže se na žádnou „kvalitu“, nýbrž je to čistá kvantita:

---

<sup>119</sup> Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*, c. d., s. 17. „Homologii“ se myslí souhlasnost, shodnost vlastností u dvou věcí. V biologii se tím rozumí podobnost zděděná od stejného předka. „Analogie“ je pouze částečná shoda, v níž se zohledňují také rozdíly.

neustále se proměňující proporce mezi kvalitativními jednotkami (užitnými hodnotami). Směnná hodnota není spojena s žádnou kvalitou předmětu, stejně jako signifikant není nutně vázán na „kvalitu“ či obsah signifikátu.

Směnná hodnota odpovídá signifikantu i tím, že se nejprve jeví jako něco nahodilého. (Nahodilost je jedním ze základních rysů signifikantu). Dalším společným rysem je to, že směnná hodnota se mění ve vztahu k celému světu zboží, tak jako se mění signifikant ve vztahu k celému symbolickému řádu. Ve společnostech s rozvinutou směnou nezávisí směna jednoho zboží za jiné pouze na tomto dvojím zboží, nýbrž směnná hodnota každého z nich je zároveň určována směnnou hodnotou mnoha dalších zboží (pracovní síly, surovin, dopravy...), takže v každém aktu směny se zrcadlí směnné poměry v celém světě zboží.

Pokud Lacan označuje nevědomí jako diskurs Druhého, je to právě z toho důvodu, že promluva nebo obecně užití signifikantu vždy rozehrává celou síť symbolického řádu a její účinky se nikdy neshodují s tím, co mluvčí zamýšlel. Tak i u Marxe lze mluvit o tom, že svět zboží jako analogie symbolického řádu představuje oblast unikající vědomé kontrole směňujících. Směna je v tomto smyslu nevědomá.

Symbolický řád má nicméně jisté uspořádání, které je spjato s Lacanovou figurou Pána-Signifikantu. Jeho uspořádání vzniká aktem „přiřítí signifikantů“, který se označuje jako *point de capiton*. Ve způsobu přiřítí však není nic nutného. Je to výsledek určitého aktu, který vykonává jeden ze signifikantů. (Samotné „signifikující řetězce“, tj. řetězce signifikantů vyvolávající určitý význam jako účinek způsobu svého zřetězení, se však utvářejí podle principu metafory a metonymie.)

U Marxe se uspořádání chápe jinak. Ve světě zboží, třebaže se jeví jako něco zcela nahodilého, působí zákon hodnoty, který říká, že cena zboží není náhodná, neboť kolísá kolem hodnoty, tedy odráží reálnou nákladovou strukturu produkce. Hodnota vyjadřuje společensky nutné kvantum pracovní doby potřebné k vyprodukování zboží. Hodnota se neustále mění, protože se mění produktivní síla práce daná různými okolnostmi (zručností, aplikací vědy, rozsahem a účinností produkčních prostředků, přírodními podmínkami).<sup>120</sup> Hodnotu zboží

---

<sup>120</sup> Viz Marx, K., *Kapitál*, I, c. d., s. 56.

můžeme pojímat jako analogii lacanovského přišití – zboží je spojeno s prvkem, který určuje kvantitativní proporce, v nichž se směňuje za jiné zboží, tedy s tím, co připomíná Lacanův signifikant přišitý k signifikátu. (Zboží odpovídá signifikantu, hodnota signifikátu, ale tento signifikát se tak jako u Lacana mění v závislosti na změnách v řetězci „signifikantů“, tj. na směnných poměrech ve světě zboží, ale také na dalších věcech, jak uvedeno výše.) A analogie pokračuje. Tak jako se signifikant i po přišití může proměňovat podle změn v signifikujícím řetězci, tak se mění i hodnota zboží, takže se její změny nedají předem stanovit.

V čem však spočívá rozdíl mezi Marxem a Lacanem? Tento rozdíl se dá vystopovat u Marxova pojmu užitná hodnota. I když směnná hodnota vykazuje řadu společných znaků s lacanovským signifikantem, pojem užitná hodnota jde jiným směrem. Zboží se podle Marxe pojí k potřebě. Hned na začátku *Kapitálu* čteme, že „zboží je především vnější předmět, věc, která svými vlastnostmi uspokojuje nějakou lidskou potřebu. Povaha těchto potřeb, ať už vznikají v žaludku nebo ve fantasmii, na tom nic nemění.“<sup>121</sup> Užitná hodnota je „užitečnost“ věci, její schopnost uspokojovat potřeby daná tím, jaké má zboží vlastnosti. Jedná se tu o zboží jako zbožní těleso. Užitné hodnoty jsou, jak říká Marx, „hmotným obsahem bohatství“.

### Lacanova a Marxova nauka o potřebách

Rozdíl mezi Marxem a Lacanem se začíná jasněji objevovat u pojetí potřeb. Podle Lacana se má rozlišovat potřeba, žádost a touha. Nemluvně, které vyjádří svou potřebu gesty nebo křikem, mění potřebu v žádost. Ani křik nemluvněte není pouze instinktivní signál, nýbrž je „vložen do synchronického světa křiků organizovaných v symbolický systém“.<sup>122</sup> Nemluvně cítící hlad (potřebu) jej nemůže uspokojit

---

<sup>121</sup> Tamt., s. 51. V poznámce pod čarou je citát z Nicolase Barbona: „Přání předpokládá potřebu, je to chuť ducha a je mu tak přirozená jako hlad těla ... většina (věci) má hodnotu proto, že uspokojují potřeby ducha.“

<sup>122</sup> Lacan, J., *Le Séminaire*, Livre IV, Seuil, Paris 1994, s. 188. Cit. dle Evans, D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, c. d., s. 34.

samo a musí jej vyjádřit tak, aby někdo druhý (matka) mu poskytl prostředek jeho uspokojení. Čistá biologická potřeba je proto mytická, od narození jsme v síti signifikantů. V žádosti je vždy něco víc než v biologické potřebě. Protože dítěti poskytuje předmět uspokojení někdo druhý (matka), je tento předmět důkazem lásky. Žádost je vyjádřením potřeby a zároveň žádostí lásky. Tento druhý význam zastihuje první, a tak vzniká symbolická dimenze žádosti.

Rozestup mezi dvojím významem žádosti je místem, kde se objevuje touha. I když je potřeba uspokojena, nadále tu je zbytek, žádost lásky, kterou nelze nikdy plně uspokojit. „Touha není ani choutka po uspokojení, ani žádost lásky, nýbrž diference, která je výsledkem odtažení toho prvního od druhého.“<sup>123</sup> Touha se objeví tehdy, když se potřeba oddělí od žádosti. Vyznačuje se tím, že ji nelze uspokojit předmětem, na nějž se zaměřuje, a je, jak říká Lacan, věčná. Touha se zaměřuje na předměty, které nesouvisí s uspokojováním potřeb. Lacan to upřesňuje tak, že ve skutečnosti se touha nevztahuje k předmětu, nýbrž k chybění či prázdnu, ke zvláštnímu předmětu označovanému jako *objet petit a*, které ztělesňuje prázdno a vystupuje jako objekt-příčina touhy.

Tento rys dobře ilustrují příklady uváděné Žižkem. *Objet petit a* může být zcela obyčejný předmět, který je vyzdvižen na status Věci, prázdne formy naplněné fantasmatem nebo plátna, na které někdo promítá svá fantasmata, jež podpirají jeho touhu. Takovým *objet petit a* je „černý dům“ ze stejnojmenné povídky Patricie Higsmitové.

Dům v jednom malém americkém městečku je opředen tajemstvím. Visí na něm jakási kletba a mezi obyvateli panuje shoda, že do něj není radno chodit. Nicméně je to místo, kam místní promítají vzpomínky na svá první porušení norem, na první sexuální zkušenosti, na svou první cigaretu. Do městečka přijde mladý inženýr, který oznámí, že dům prozkoumá. Když se vrátí s tím, že dům není nic než stará plesnivá ruina, vyvolá to rozčarování. Jeden z přítomných je tak konsternován, že jej srazí na zem a on umírá. Černý dům působil jako fantasmatický prostor, do něhož se promítaly nostalgické touhy obyvatel. Jakmile jej mladý narušitel veřejně označil za pouhou rui-

<sup>123</sup> Lacan, J., *Écrits. A Selection*. London, Tavistock Publications 1977, s. 287. Cit. dle Evans, D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, c. d., s. 37.

nu, převedl tím jejich fantasmatický prostor na všední realitu. Touhy ztratily svou oporu.<sup>124</sup>

Není to ovšem touha jako to, co bezprostředně cítíme, nýbrž touha nevědomá, která určuje naše vědomé touhy. Známy Lacanův výrok zní, že touha je vždy touhou Druhého. Touha nevychází z nitra člověka, nýbrž je spojena s něčím vnějším, s Druhým, který pro jedince ztělesňuje symbolický řád. Toužíme z hlediska Druhého. Lacan to vyjadřuje otázkou *Che vuoi?* (Co ode mne Druhý chce?) V lacanovské psychoanalýze proto není důležité zjistit, jaký je objekt touhy, nýbrž objevit místo, z něhož se touží. Objekt touhy je vždy jiný, je neustále odkládán, protože touha nakonec neusiluje o uspokojení, nýbrž o svou existenci.

Po tomto expoze lacanovské potřeby, žádosti a touhy, pojmů souvisejících se vztahem jedince k vnějšímu světu, se pokusme vyjasnit rozdíl mezi Lacanem a Marxem. Vraťme se k Marxově užitné hodnotě. Jak bylo řečeno, užitná hodnota se váže k potřebě, jsou to vlastnosti předmětu, které slouží jejímu uspokojení. Vztah ke světu zboží má u Marxe jiný charakter než vztah jedince k symbolickému řádu u Lacana. Potřeba, třeba vyjádřená symboly či jazykem, má v sobě vrstvu, která nezaniká ani po vstupu do symbolického řádu. Ale není to tak docela Reálno, protože Reálno je vždy druhotný účinek Symbolična (bez Symbolična není Reálna). U Marxe tomu není tak, že signifikant stojí nad věcmi (určuje jejich formu a vzájemné vztahy), nýbrž tu je vždy věc, která tak řečeno tvoří tělo signifikantu (signifikantem mohou být i mimojazykové předměty), a která je tím, co se spotřebovává jako užitná hodnota.

Tato věc existuje nezávisle na symbolickém řádu. Nedá se chápat jako výsledek operací v rámci symbolického řádu (není to Reálno vznikající jako účinek Symbolična), neboť je to věc jako „hmotný nositel směnné hodnoty“, jak říká Marx.<sup>125</sup> Jedná se tudíž o věc v její smyslové, konkrétní existenci, jako je „železo, pšenice, diamant“, o níž Marx v *Námezdní práci a kapitálu* mluví jako o „těle kapitálu“.<sup>126</sup> To vše samozřejmě můžeme pojmut jako signifikanty a učinit z nich

---

<sup>124</sup> Žižek, S., *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, MIT Press, Cambridge 1992, s. 9.

<sup>125</sup> Marx, K., *Kapitál*, I, c. d., s. 52.

<sup>126</sup> Marx, K. – Engels, B., *Spisy*, sv. 6, SNPL, Praha 1959, s. 414.

součástí symbolického řádu, nicméně je tu ještě jejich tělesná materialita vyjádřená užitnou hodnotou, jež náleží do jiného registru.

Marx v *Kapitálu* říká, že tělesné vlastnosti se při zkoumání zboží berou v potaz jen do té míry, do jaké na nich závisí užitečnost zboží, tj. jestliže ze zboží dělají užitné hodnoty.<sup>127</sup> Užitná hodnota je však princip individuace zboží, protože jenom ta odlišuje jedno zboží od druhého. I když tu je sériová produkce, jednotlivé zboží je individuální a odlišné od všech ostatních už jenom tím, že zaujímá určité místo v prostoru a čase. Směnná hodnota je naopak tím, co tyto rozdíly a jedinečnosti stírá, protože je to kvantitativní poměr mezi zbožím, poměr určující směnné proporce. Směnná hodnota je však závislá na užitné hodnotě, neboť je to „proporce, v níž se užitné hodnoty jednoho druhu směňují za užitné hodnoty jiného druhu“, poměr neustále se měnící podle doby a místa.<sup>128</sup>

Kdyby nějaké zboží ztratilo užitnou hodnotu, ztratilo by samozřejmě i hodnotu směnnou. Když to vyjádříme v lacanovské terminologii, objevíme něco jiného, než říká Lacan. Jestliže směnná hodnota odpovídá signifikantu a užitná hodnota signifikátu, pak by to byl signifikát (význam), co určuje směnu signifikantů, a signifikát by byl i její podmínkou. Tedy pravý opak Lacanovy teze o převaze signifikantu nad signifikátem. Jistě se dá hned začít s lacanovskou kritikou Marxe a ukazovat, že směnná hodnota v pozdním kapitalismu vytlačuje užitnou hodnotu, že když např. konzumujeme Coca-Colu, pijeme ji ne pro její užitnou hodnotu, nýbrž kvůli tomu, že je v ní něco víc, než tam skutečně je, nadmyslová aura spojená s nadslastí.<sup>129</sup> Jenže tím stíráme právě tu dimenzi, již se Marx liší od Lacana. Pak je snadné prohlásit, že Lacan je dál než Marx a že z Marxe se dá použít jenom to, co se vejde do lacanovských souřadnic.

V Marxově a Engelsově *Německé ideologii* čteme, že „prvním předpokladem veškerých lidských dějin lidstva je ovšem existence živých lidských individuí“.<sup>130</sup> Právě v této větě se skrývá důvod toho, proč se Marx zabývá produkcí. Pokud lidského jedince myslíme jako živou,

<sup>127</sup> Srov. Marx, K., *Kapitál*, I, c. d., s. 54.

<sup>128</sup> Tamt., s. 52.

<sup>129</sup> Viz Žižek, S., *The Fragile Absolute - or, why is the christian legacy worth fighting for?*, Verso, London - New York 2000, s. 22 n.

<sup>130</sup> Marx, K. - Engels, B., *Spisy*, sv. 3, SNPL, Praha 1958, s. 34.



tělesnou bytost, je tu otázka reprodukce jeho fyzické existence, tedy životních prostředků, které tu byly před ním a které musí reprodukovat. Na užitnou hodnotu se můžeme dívat tak, že je to tento životní prostředek. Kdybychom brali doslova to, že dnes mizí užitná hodnota, jak to říká např. Guy Debord ve *Společnosti spektaklu*, znamenalo by to, že lidé se oddělili od své fyzické existence. A nakonec tu budeme mít „přízraky“, to, čemu Marx v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* říká *Unwesen*, bytosti nezávislé na vnějších předmětech, tedy bytosti bez potřeb.<sup>131</sup>

Co chybí u Lacana a Žižka, je „živé lidské individuum“, které je nuceno reprodukovat životní prostředky. Snad má pravdu Althusser, když tvrdí, že psychoanalýza zůstává regionální teorií, která si klade jiné otázky než Marx. Mohli bychom to říci tak, že Marx vychází z nejzákladnějšího předpokladu, z existence živých individuí, a je to jedna z os, kolem nichž se otáčí jeho teorie. Proto u něj není ústředním pojmem touha, nýbrž potřeba. A proto se zabývá produkcí s jejími spleťnými souvislostmi, ne na prvním místě symbolickým řádem.

### Neidentita, ne Reálno

Když se na věc podíváme ještě jinak, není potom základním rozdílem mezi Marxem a Lacanem (Žižkem) to, že u Marxe najdeme feuerbachovské vymezení člověka jako smyslové, tělesné, konkrétní bytosti? Není nakonec tím, kdo umožňuje spatřit specifičnost Marxovy teorie, postava Feuerbacha? Ten do filosofie uvedl dimenzi nefilosofie, hledisko, které je mimo pojmy a symbolický řád: smyslové konkrétní bytí, které odporuje „bytí logickému“.<sup>132</sup> Feuerbach to říká i takto: „Pro smyslové vědomí jsou všechna slova jména, nomina propria; jsou pro ně o sobě úplně lhostejná, jsou pro ně jen znaky... Realita smyslového jednotlivého bytí je pro nás pravda zpečetěná naší krví. V smyslové oblasti se praví: oko za oko, zub za zub. K věci: slova sem,

<sup>131</sup> Viz Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, přel. Zbyněk Sekal, SNPL, Praha 1961, s. 142.

<sup>132</sup> Viz Feuerbach, L., *Ke kritice Hegelovy filosofie*, in: *týž, Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, přel. Zbyněk Sekal, Nakladatelství ČSAV, Praha 1959, s. 34.

slova tam... Pro smyslové vědomí je právě řeč tím, co je nereálné, nicotné.<sup>133</sup> Feuerbach zde mluví z pozice, která je mimo lacanovský svět. Je to pozice, která se ozývá u Adorna v jeho pojmu neidentita, jímž se myslí nepojmové, jednotlivé a zvláštní, které je vždy odlišné od každé jeho symbolizace. Jinak řečeno, neidentické nejenže nepatří do symbolického řádu, nýbrž nepatří ani do Reálna, i když jsme v pokušení je s ním ztotožnit.

Neidentické se týká feuerbachovsko-marxovské smyslové, určité existence, kdežto Reálno, samo sice také nepojmové, je odvozené ze Symbolična. I když Reálno označuje i to, jak věci existují před tím, než jsou začleněny do Symbolična, presymbolickou rovinu, je tu stále jeden zásadní rozdíl. Feuerbachovsko-marxovské bytí je nepojmové, ale zároveň je určité, kdežto Reálno je nepojmové, ale neurčité, protože věci získají svou určitost až působením Symbolična. A proto Adornovu neidentitu nelze pojímat jako Lacanovo Reálno. Neidentické je nepojmová existence, která však má určitost danou tím, že je jednotlivé a zvláštní.

Marxovy pojmy, jako je potřeba nebo produkce, se liší od Lacanova a Žižkova chápání tím, že se vždy vztahují k tomuto neidentickému.<sup>134</sup> Dalo by se to říci i tak, že neidentické jaksi leží pod lacanovskou trojicí Reálno, Symbolično, Imaginární a nedá se z ní vyvodit. Snad by se tato rovina dala označit jako neidentické Reálno, které však nelze převést na lacanovské instrumentárium. Potřeba, jak ji pojímá Marx, se proto nemění v žádost nebo touhu, i když vstoupí do symbolického řádu: zůstává potřebou, protože se váže ke smyslové existenci člověka, k reprodukci jeho životních prostředků.

### Co chybí fantasmatu?

Nyní se můžeme vrátit k otázce zboží a zbožního fetišismu. Bylo řečeno, že zboží má dva aspekty, směnnou hodnotu a hodnotu užitnou. Ta první vykazuje několik společných rysů s lacanovským signifikantem,

---

<sup>133</sup> Tamt., s. 38.

<sup>134</sup> O neidentickém jako o prvku přítomném v Marxových kategoriích viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita* (c. d.), kap. „Historický materialismus jako osvětlování neidentity“.

ta druhá se však ve svém základním významu váže k smyslové existenci člověka. Jak bylo řečeno, u Marxe je užitná hodnota základem směnné. Marx se na zboží dívá také jako na výsledek produkčního procesu a hned v první kapitole *Kapitálu* vymezuje hodnotu zboží jako zpředmětněnou práci.<sup>135</sup> Marx se při analýze zboží pohybuje na dvou rovinách, na rovině směnné abstrakce a na rovině „těla zboží“, spojeného se surovinami, přírodou, prací a potřebou. Proto se dá říci, že zboží neodpovídá signifikantu a že tento pojem lze pro zboží použít jen per analogiam.

Když se pak podíváme na Marxův výklad zbožího fetišismu, vidíme, že i zde působí tato „tělesná“ rovina. Marx sice říká, že zbožího fetišismus nevysvětlíme užitnou hodnotou nebo samotnou produktivní prací, ale jen samotnou formou zboží,<sup>136</sup> avšak touto formou se myslí velikost hodnoty produktů práce, která je určena jako společensky nutné kvantum pracovní doby potřebné k produkci předmětu (výrobku).

Tato hodnota je jádrem zbožího fetišismu. Je to abstraktní rys zboží, který se v něm nedá empiricky zjistit, ale který působí „neviditelně“ tím způsobem, že vymezuje směnné poměry mezi zbožím. Hodnota se projevuje jako ona záhadná síla, jako onen „mystický charakter zboží“, a vyvolává zdání, že zboží má svou hodnotu samo od sebe. To potom vede k onomu převrácení, v němž „společenský vztah lidí ... nabývá formy vztahu mezi věcmi“, tj. vztahy mezi lidmi se mění ve vztah mezi předměty.<sup>137</sup> Zbožího fetišismus je, jak výslovně uvádí Marx, nerozlučně spojen s předměty jako produkty práce a je neoddělitelný od zbožího produkce.

A právě tato stránka chybí u Žižkova zbožího fetišismu jako fantasmatu. Žižek chápe zbožího vztahy v zásadě jako vztahy mezi signifikanty v symbolickém řádu (s přítomností Reálna), takže to působí, jako kdyby zboží-signifikant nebylo produktem práce, nýbrž jako by to byla jakási strašidelná entita v podobném smyslu, jako jím je *Unwesen*, člověk-přízrak, jak o něm píše Marx. Stírá se tu vztah zboží a produk-

---

<sup>135</sup> Marx se produkčním procesem podrobně zabývá v třetím oddílu *Kapitálu*, nazvaném „Produkce absolutní nadhodnoty“.

<sup>136</sup> Marx, K., *Kapitál*, I, c. d., s. 89.

<sup>137</sup> Tamt., s. 90.

ce, tedy ona „tělesná“ rovina, kam patří pojmy jako práce, potřeba, surovina... Jinými slovy, zboží jako signifikant nemá v sobě „hodnotu“, protože ta je vázána na produkční proces.

Tím ovšem netvrdíme, že Žižkova teorie zbožního fetišismu je bezcenná. Jde mi pouze o to, že je zapotřebí ji rozšířit o tuto materiální dimenzi, kterou nalezneme u Marxe. To znamená, že hodnotu zboží nebudeme vykládat lacanovsky tak, že je určena vztahy mezi signifikanty, jež nejsou nutně spojeny s určitými signifikáty, nýbrž tak, že tyto signifikanty jsou nelacanovské, neboť v jejich jádru je zvláštní signifikát představovaný Marxovou hodnotou. Ty snad můžeme označit jako materializované signifikanty, a to vzhledem k tomu, že se vážou k práci, k určitému kvantu pracovní doby.<sup>138</sup>

Jsou tu nakonec dva druhy signifikantů. Jeden lacanovský, který se vztahuje k symbolickému řádu mimo sféru Marxovy politické ekonomie, a jeden, jehož místem je politická ekonomie. A totéž lze říci o symbolickém řádu. Je tu symbolický řád lacanovský a symbolický řád marxovský.

Pokud tyto dva symbolické řády nerozlišíme a tak jako Žižek operujeme pouze se symbolickým řádem lacanovským, může nás to vést k jednostranným „opravám“ Marxovy teorie. V knize *Křehké absolutno* (srov. s podobnou myšlenkou v jeho knize *O víře*) Žižek opravuje Marxe následovně: Marx přehlíží, že kapitál působí jako lacanovská překážka, tedy jako to, co umožňuje existenci toho, čeho je překážkou (tím je u Lacana touha). Žižek postupoval tak, že tento psychoanalytický mechanismus zobecnil a přenesl jej na politickou ekonomii. Na místě lacanovské touhy pak vystupuje marxovská produktivita a onou překážkou je kapitál. Tak může napsat, že když odstraníme překážku (kapitál), zmizí i produktivita. Po odstranění kapitálu nenastane plné rozvinutí produkčních sil, jak si myslel Marx, nýbrž ekonomický kolaps... Žižek pak rozezvučí derridovskou strunu a říká, že kapitál ve vztahu k produkčním silám představuje podmínku možnosti i nemožnosti. Brání jejich dalšímu rozvíjení, ale zároveň je umožňuje.<sup>139</sup> Žižek

<sup>138</sup> Lacan píše v „Instanci písma v nevědomí“, že „původní vztahy mezi signifikantem a prací ponechává jejich vlastní nejasnosti“. Lacan, J., *Écrits*, c. d., s. 414.

<sup>139</sup> Žižek, S., *The Fragile Absolute*, c. d., s. 18. Žižek tím nechce dokumentovat nemožnost překonání kapitalismu, ale snad to, nač poukazoval i pozdní Althusser

z toho vyvozuje, že komunismus jako exploze produkčních sil je kapitalistické fantasma, sen zrozený kapitalismem. My máme být „radikálnější než Marx“ a jít za tento sen.

Žižek to v rozhovoru *Humanismus nestačí* rozvádí tak, že pracovní teorie hodnoty se dnes, kdy hlavním činitelem produkce je intelektuální práce, stala bezvýznamnou, jak to říkal už Marx v *Rukopisech*. Vyvozuje z toho, že je třeba znovu promyslet ideu komunismu. Směr, který naznačuje, vede přes Hardta a Negriho s jejich koncepcí veřejných statků (commons) ke Kantovi, k jeho rozlišení soukromého a veřejného užití rozumu. Soukromé užití rozumu se dnes stáčí k otázce, jak znovuvytvořit „obecné statky“, komunikační prostředky, instituce atd., které takové užití umožní.<sup>140</sup>

Jenže tím se z radikalizovaného komunismu vytrácí rovina, kterou objevil Marx, totiž otázka reprodukce produkčních prostředků, zdrojů života každé společnosti, spjatá s problematikou práce, potřeb, užitných hodnot. Nejde jen o obecné statky, ale také o způsob jejich reprodukce. Po radikalizaci Marxe se tyto otázky přestávají klást. Radikalizace nemusí být radikalizací, nýbrž opomenutím.

Žižkova lacanovská teorie však není žádným úkrokem stranou. Může být pozadím, na němž se dají nově vyložit Marxovy kategorie, ale jenom tehdy, když vidíme to, co je u Marxe a není v lacanovské psychoanalýze. A s Marxem jít dál. Za Lacana.

---

v textu „Marx ve svých limitech:“ Marx má sklon produkční síly vykládat „idealisticky“ jako to, co samo ze sebe vytyčuje určitou dráhu historického vývoje a působí tedy podobně jako Hegelova absolutní idea. Srov. Althusser, L., „Marx in his Limits“, in: týž, *Philosophy of the Encounter*, Veso, London - New York 2006, s. 36 nn.

<sup>140</sup> Viz Žižek, S. - Hauser, M., *Humanismus nestačí*, Filosofia, Praha 2008, s. 24.

## Chybění těla a materialistická teorie

### Nadvláda somatického těla

Při pohledu na postmarxistickou scénu spatříme zvláštní úkaz. Autoři, kteří spolu jinak vedou rozepře, jako Judith Butlerová, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, Alain Badiou a další, se přes odlišné důrazy a východiska shodnou v základním pojetí tělesnosti. To má ovšem několik verzí. Jednak je tu verze psychoanalytická. Vyznačuje se tím, že tělo, jak to říká Judith Butlerová v knize *Psychický život moci* při výkladu Hegelovy dialektiky pána a raba, je vnitřní vetřelec, který jakožto jinakost je symbolizován uvnitř psyché.<sup>141</sup> Nebo na jiném místě píše o tom, že tělu nelze uniknout, protože jeho potlačení vždy vede k nějaké formě jeho návratu (slasti z umrtvení, touhy posílené jejím zákazem). U Slavoj Žižka se chápání těla usměrněné psychoanalytickými kategoriemi rozvinulo naplno. Žižek, přejímající Lacanovo instrumentarium, promlouvá o těle na základě pojmů, jako jsou lacanovská touha, pud, a slast (jouissance). Tělo je téměř bezzbytku převedeno na jeho psychoanalytickou šablonu.

Dále tu je verze politická, kterou najdeme u autorů, jako jsou Laclau a Mouffová, Ranciére či Hardt a Negri. Tělo se tu stává součástí politických a mocenských procesů: politické signifikace a hegemonizace u Laclau a Mouffové, subjektivace u Ranciéra, biopolitiky u Hardta a Negriho, u nichž jsou v pozadí teorie Foucaultovy a Deleuzovy.

Pak tu je Alain Badiou, který tělu věnoval poslední část své nedávno vydané knihy *Logiky světů*. V ní se věnuje „fyzice“ těla ve vztahu ke své koncepci idejí-pravd jako toho, co existuje ve světě objektů. Tělo se tu objevuje jako materiální místo, na němž nastává „jevení“ ideje. Je to nositel „subjektivního“ jevení pravdy. Subjekt se v Badiouově teorii pojímá jako to, co vzniká věrností pravdě-události, kterou nelze vykázat na rovině řádu bytí. Je to „subjekt pravdy“. Rozvíjí pak „formální teorii těla“, která pomocí logického aparátu popisuje způsob, jímž se tělo vepisuje do účinků Události a mění se v „nové tělo“ materializující jevení pravdy.<sup>142</sup>

<sup>141</sup> Butler, J., *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford 1997, s. 42.

<sup>142</sup> Badiou, A., *Logics of Worlds*, Continuum, London - New York 2009.

Giorgio Agamben se v tom poněkud liší. Jeho pojem „holého života“ jako života zbaveného všech lidských určení jde jiným směrem. Pokud to lze shrnout tak, že tělo je vždy již součástí symbolického řádu, jak to formuluje Lacan, předmětem biopolitiky jako u Hardta a Negriho nebo bodem možné materializace pravdy jako u Badioua, pak Agamben naopak počítá s tím, že tu je tělesné reziduum, které se objevuje ve stavu holého života a které je z toho všeho vyčleněno. Postava muslimana v koncentračním táboře, absolutně apatické bytosti zbavené lidského vědomí a osobnosti, v níž vyhaslo vše instinktivní a animální, se vymyká všem biopolitickým praktikám. Její úplné odlidštění způsobuje, že hlídky SS jsou vůči ní bezmocné.<sup>143</sup>

Jak si možná všimneme, tato pojetí těla sledují odlišnou linii, než je Marxova. V postmarxismu převážila problematika (psychoanalýza, biopolitika, pravda-událost), která chybí u Marxe, a ta předem vymezuje způsob pojmání těla. Vezměme si Lacana jako toho, kdo vytvořil psychoanalytickou teorii inspirující významný proud postmarxismu. V minulé kapitole jsme viděli, že když Lacan píše o tělesných potřebách, jako je hlad, chápe je jako podnět k tomu, aby nemluvně vstoupilo do symbolického řádu a svou mimojazykovou potřebu vyjádřilo pomocí symbolů, nejprve gest a pak slov a řeči. U Lacana je i pud vždy sublimován, od začátku je prostoupen symbolickým řádem. Tělo, jeho pudy a potřeby, souvisí s jeho vepsáním do psychoanalytického prostoru jednotlivce.<sup>144</sup>

U Marxe má řeč o hladu jiný význam. Těžiště není na proměnách pudu, nýbrž na jeho předmětnosti. Musí tu být předmět, jímž lze hlad ukojit. Hlad lacanovský a marxovský se liší tím, že pro Lacana je to podnět ke vstupu do symbolického řádu, kdežto pro Marxe pobídka k materiální produkci předmětu, k praxi. (U Marxe se samozřejmě rovněž rozehrává symbolično, protože praxe je od počátku spojena

---

<sup>143</sup> Agamben, G., *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford 1998, s. 185.

<sup>144</sup> Lacan, jak známo, dává psychoanalytickým kategoriím nadindividuální charakter a vnitřní psychický život pojímá jako účinek vnějších mechanismů, jako je velký Druhý. Ale už Louis Althusser nastolil otázku, zda se Marxovy předměty myšlení (dějiny, společnost) dají převést na ty Freudovy nebo Lacanovy. Podle Slavojе Žižka je můžeme převést bez všech okolků. Althusser naopak tvrdí, že nadindividuální prvky psychoanalýzy jsou vždy v individuu. Althusser, L., *Writings on Psychoanalysis. Freud and Lacan*, c. d., s. 118.

s druhými.) Právě Lacanovo pojetí těla lze považovat za prototyp toho, jak tělo pojímají Žižek a další: jako to, co je součástí nějakého symbolického, kulturního, diskursivního řádu. Přes všechny odlišnosti je tu jedna věc společná. Tělo zde vystupuje jako to, co lze označit řeckým slovem *SÓMA*, tělo v jeho významu symbolickém, kulturním, společenském. Na individuální rovině se projevuje jako předmět vědomí, výpovědi, nebo naopak jako to, co je prostoupeno psychickou energií, libidem.

Marxovo pojetí těla pak představuje alternativu k tomuto široce rozvětvenému somatickému přístupu. U Marxe je tělo něco odlišného, co se dá označit výrazem *SARX*. Tělo, které se vzpírá tomu, abychom je převedli na souřadnice lacanovské, deleuzovské či foucaultovské. Tělo, které lze vymezit tím, že v něm není kladen důraz na jeho kulturní aspekty, jeho thesei, nýbrž na aspekty přírodní, jeho fysei. Projevuje se hladem, žízní, zimou, materiálním nedostatkem, fyzickým vyčerpáním, tělesnými nemocemi, smrtí.

Rozdíl mezi tělem somatickým a sarkickým si můžeme představit tak, že v dimenzi somatického těla jsme tehdy, když hovoříme, vystupujeme na veřejnosti, ukazujeme svou fotografii nebo vykonáváme nějakou imateriální práci. V dimenzi sarkického těla jsme naopak tehdy, když pracujeme materiálně, podáváme fyzický výkon, stárneme nebo onemocníme. Je jasné, že to nejsou dva od sebe oddělené světy a že somaticko-sarkický dualismus je nemožný. Jsou to nicméně dva póly, dvě stránky těla, s tím, že jednu nelze převést na druhou. Pokud však převáží somatické pochopení, nastává jakási rozepře či nemožnost setkání mezi somatickým tělem a věcmi jako fyzické utrpení, nevhodné pracovní podmínky, vyčerpání, tělesné poranění, mučení... Kdybychom to převedli na lacanovskou osnovu, pak se tyto věci stanou něčím jiným nebo se změní v něco neviditelného. Jak lacanovsky vyložit fyzické vyčerpání nebo zkušenost s monotónní prací? Někdy to vypadá tak, že téměř úplná vsudypřítomnost somatického pojetí těla v dnešní teorii svědčí o tom, že tato teorie bere v potaz jenom určité druhy lidské činnosti, přesněji řečeno pouze ty, které náležejí k určitým společenským vrstvám, profesím nebo třídám (obecně řečeno k těm, kteří vykonávají imateriální práci).

Ještě Adorno si dobře uvědomoval, že dimenze *sarx* je nepřevoditelná, když např. ve svých *Minima moralia* (aforismus č. 100 s názvem „Sur l'Eau“) píše, že to jediné, co lze říci o cíli emancipované společ-



nosti, je, že se spojí jemně s nejhrubším: že nikdo už nebude hladovět. Tato dimenze ze současného diskursu téměř vymizela. O hladu se samozřejmě píše, ale chybí tak řečeno adekvátní pojem hladu.

### Althusser jako kritik Feuerbachovy ideologie těla

Marxovo pojetí těla je spojeno s jedním teoretickým průlomem, s Feuerbachovou antifilosofickou filosofií. Badiou píše ve své knize o sv. Pavlovi, že sv. Pavel patří spolu s Pascalem, Nietzsche, Kierkegaardem, Leninem, Wittgensteinem či Lacanem do galerie anti-filosofů, těch, kteří proti filosofii jako nekonečnému procesu poznávání a psaní postavili svou věc, zlom či událost. Ta nevyplývá z nějakého souboru argumentů a poznatků, nýbrž nakonec ji garantuje vypovídající subjekt. „Subjektivní pozice má v diskursu argumentativní funkci.“<sup>145</sup> Antifilosofovi nejde o vybudování systému a vlastně ani o psaní knih. Promlouvá o své věci a zaznamenává ji pouze tehdy, je-li to nutné. Mezi antifilosofy by se dal zařadit také „zakladatel filosofie“ Sókratés, o němž se Badiou nezmiňuje. Otázkou pak je, zda filosofie nevzniká z anti-filosofie.

Feuerbach se nepokusil vytvořit filosofický systém a zvláště jeho pozdní texty, určené širokému publiku a zbavené argumentační subtilnosti, působí jako *vyznání*, jak mu předhazují jeho kritici. Jak píše Marx Wartofsky, jeho „pozitivní nauka“ nemá formu argumentů, nýbrž tvrzení a aforismů. Je eklektická, neúplná a někdy nesoudržná, ale to z toho důvodu, že se snaží vyjádřit to, pro co není v předchozí „spekulativní“ filosofii místa.<sup>146</sup>

Feuerbach a mladý Marx má mezi dnešními kritickými teoretiky špatnou pověst. Tato dvojice se obvykle spojuje s filosofickou antropologií a humanismem, jenž v dnešní konstelaci ovládané teoretickým antihumanismem se známým heslem „smrti člověka“ vypadá jako

<sup>145</sup> Badiou, A., *Svatý Pavel. Zakladatel univerzalizmu*, přel. Josef Fulka, Svoboda Servis, Praha 2010, s. 17.

<sup>146</sup> Wartofsky, M. W., *Feuerbach*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 367. Wartofsky na druhou stranu říká, že ve Feuerbachovi vidí filosofa, jehož je zapotřebí brát vážně, a to pro „hloubku a jasnost jeho nahlédnutí a pro subtilní analýzu a argumentaci, s níž svá nahlédnutí vypracovává a hájí“. Tamt., s. 1.

mrtvola. Člověk jako smyslová, přírodně-lidská bytost, tedy pojetí, jež razila tato dvojice, se v zásadě považuje za ideologický konstrukt nebo efekt mocenských praktik. K těmto konstrukcím a efektům se přiřazuje i jejich pojetí těla. Tělo jako sarx vystupuje jako něco podezřelého, podobně jako jejich další pojmy.

Pro postmarxistické autory je nicméně rozhodující kritika, kterou na adresu této dvojice vnesl Althusser. Je důležité se jím zabývat, protože předurčil jejich pojmání Feuerbachova a Marxova díla. Nejdříve se podívejme na Althusserovu kritiku Feuerbachovy filosofie.

Althusser se k Feuerbachovi často vracel, protože si jasně uvědomoval, že právě on je filosofem, vůči němuž se musí vyhranit, aby mohl dokončit svůj projekt: ukázat „nezměrný teoretický průlom“, který se podařil Marxovi, jakmile se zbavil Feuerbachova vlivu. Althusser věnoval Feuerbachovi rozsáhlý text nazvaný prostě „O Feuerbachovi.“ Zakládá se na jeho feuerbachovských přednáškách z jara 1967 a na vlastním překladu vybraných částí Feuerbachova díla. Stať měla být součástí plánované a nikdy nenapsané knihy o „německé ideologii“.<sup>147</sup>

Althusser Feuerbacha vůbec nepodceňuje. Píše o něm jako o mysliteli, jemuž za mnohé vděčí celá řada filosofů, aniž se k němu hlásí. Mluví se tam o jednom paradoxním efektu. Feuerbach ve snaze překonat Hegela se vrací před něj a oživuje problematiku Diderota a Rousseaua, když vymazává základní předměty Hegelova myšlení: dějiny, kulturu, práci. Na jedné straně to je podle Althussera teoretický ústup. Ale na druhé straně mu právě toto umožnilo předjímat témata moderní filosofie, filosofie Weltanschauung, Heideggerovo bytí-tu nebo Husserlovo pojetí vědomí jako intencionality.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Goshgarian, G. M., Introduction, in: Althusser, L., *The Humanist Controversy and Other Writings*, c. d., s. xlvii. Althusser se Feuerbachem zabýval už ve své knize *Pro Marxu* z roku 1965, v níž je Feuerbachovi věnována hned její první část nazvaná „Feuerbachovy ‚Filosofické manifesty‘“.

<sup>148</sup> Althusser, L., „On Feuerbach“, in: týž, *The Humanist Controversy and Other Writing*, c. d., s. 89 n. O Heideggerově dluhu vůči Feuerbachovi píše také Wartofsky. Když Feuerbach mluví o Dasein, bytí-tu, pojímá je jako bytí, které je prvotně bytím ve světě, vždy určené svými vztahy k němu. Není to tudíž „subjekt,“ který teprve vstupuje do vztahu s objekty, jak to chápe novověká filosofie. Wartofsky, M. W., *Feuerbach*, c. d., s. 376. Alfred Schmidt rovněž vidí základní styčné body mezi nimi, ale zdůrazňuje jejich odlišné posazení. Feuerbach klade bytí-tu na

Althusser tak nepřímou kritizuje problematiku moderní filosofie, tedy okruh problémů a předmětů myšlení, jimž se filosofie ve dvacátém století oddává. Podle Althussera, který byl jinak kritikem Hegela, je tato filosofie, co se týče její problematiky, teoretickým návratem před Hegela. O filosofii dvacátého století jako o jistém regresu mluví i Adorno. Poznamenalo ji to, že byl „proměškán čas jejího uskutečnění“. Nenastala událost, jež by uskutečnila emancipační náboj moderny – autonomii subjektu, racionalitu, myšlenku pokroku. Respektive nastala, a to v Rusku v roce 1917, ale byla promarněna.

Althusser pak na Feuerbachovi kritizuje dvě věci: jeho empirismus a zrcadlovost vztahu mezi subjektem a objektem. Začneme tím druhým. Podle Althussera je Feuerbachovo pojetí objektu tím, co podkopává celou jeho teorii. Objekt je to, k čemu se subjekt nutně vztahuje, protože Feuerbach v něm nevidí nic než podstatu subjektu, podstatu, která je mimo něj ve stavu zpředmětnění. Subjekt není nic než tento zpředmětněný subjekt. Můžeme si to představit tak, že objekty zpředmětňující podstatu subjektu obklopují centrální subjekt jako jeho obzor.<sup>149</sup>

Althusser připomíná Feuerbachovo přirovnání. Je to jako se Sluncem a planetami. Každá má ve Slunci svůj objekt, a tak pro Uran je to jiné Slunce než pro Zemi. Je tu nakonec mnoho Sluncí, tolik, kolik je planet. Slunce představuje devět zrcadel, pro každou planetu zvláštní zrcadlo, neboť ta v něm odráží své bytí. Vztah mezi subjektem a objektem je zrcadlový. Co je v objektu, je v subjektu, a naopak. Feuerbach se podívá na atributy Boha (Bůh je láska, je nekonečný, nesmrtelný...) a provede převrácení, při němž se tyto atributy stanou podstatou lidského rodu a Bůh se změní v atribut. Co Feuerbach objevil v objektu (Bohu), je to, co je ve skutečnosti v subjektu. Subjekt tvoří centrum, na které se převádí to, co je v objektu. Jenže v objektu nikdy není víc než v subjektu. Svět objektů je v jeho teorii „absolutním horizontem“ subjektu.<sup>150</sup>

---

ontickou rovinu, protože na rozdíl od Heideggera mu dává „obsahově-antropologický charakter“ spojený „se strukturami nitrosvětsky jsoucího“. Feuerbach na rozdíl od Heideggera patří k osvícensko-emancipační tradici. Schmidt, A., *Emancipatorische Sinnlichkeit*, Carl Hanser Verlag, München 1973, s. 228 n.

<sup>149</sup> Althusser, L., „On Feuerbach“, c. d., s. 95.

<sup>150</sup> Tamt.

Podle Althussera je tato zrcadlová struktura modelem každého ideologického diskursu. Jak to vysvětluje ve stati „Ideologie a ideologické státní aparáty“, každá ideologie má střed, absolutní subjekt (u Feuerbacha to je podstata lidského rodu objevená v Bohu), která jednotlivce vyzývá, aby v ní spatřil svůj vlastní obraz, zrcadlo sebe sama, a tak ji uznal za podstatu sobě vlastní. Zrcadlová struktura je ideologická proto, že daný objekt (náboženství) má moc určovat, čím se má individuum stát, když se mu nastaví jako zrcadlo. To působí jako výzva, aby se individuum dobrovolně uznalo jako to, co vidí v zrcadle.

Feuerbach přichází s tím, že tu máme lidskou podstatu, již spojí s „jádem“ náboženství. Ta ale vyzývá jednotlivce, aby ji uznali za svou. (V článku „O Feuerbachovi“ ještě Althusser nepoužívá pojmu ideologická výzva). Proto Althusser píše, že feuerbachovská převrácení nejsou žádným anti-ideologickým gestem, nýbrž naopak gestem posilujícím strukturu ideologie.<sup>151</sup> Feuerbachova teorie je významný příspěvek k poznání struktury ideologie, ale nepřekročila její práh.

Zrcadlový model působí také u mladého Marxe. Jako u Feuerbacha je v centru subjekt, jímž se stává dělník či producent. Mezi producentem a produktem je stejný vztah jako mezi subjektem a objektem u Feuerbacha. Produkt je zrcadlem, v němž se v převrácené podobě odráží jeho podstata (produkt je zpředmětněním jeho bytostných sil). Je tu privilegovaný objekt, v němž lze dešifrovat lidskou podstatu.<sup>152</sup> Marxova teorie ideologie, rozvinutá v *Ekonomicko-filosofických rukopisech*, *Svaté rodině* a částečně v *Německé ideologii*, spočívá ve stejném aktu, který provedl Feuerbach. Je to akt odhalení, v němž se v určité empirické danosti nebo praxi objeví „pravda“ v převrácené podobě. Tuto teorii Althusser nazývá ideologickou teorií ideologie. Marx se stal Marxem poté, co zrcadlový model opustil. V knize *Pro Marxe*, v části věnované Feuerbachovi, se říká, že na Feuerbachovi lze rozpoznat problematiku, vůči níž se Marx musel vyhranit, aby dospěl ke svým objevům.<sup>153</sup>

Althusserovou druhou výhradou je Feuerbachův empirismus. Tato výhrada se doplňuje s tím, co je obsahem první námitky. Empirismus

---

<sup>151</sup> Tamt., s. 129.

<sup>152</sup> Tamt., s. 123.

<sup>153</sup> Althusser, L., *Pour Marx*, F. Maspero, Paris 1971, s. 41.

je pro Althussera víra, že předměty myšlení jsou dány bezprostředně jako předem daná fakta nebo pojmy. Empirismus nevidí „teoretickou praxi“, která je vyprodukovala. Podle Althussera pojímá Feuerbach své předměty myšlení tak, že vystupují jako něco předem daného. V tom také spatřuje Feuerbachův teoretický ústup před Hegela, jenž tyto předměty chápal jako fáze určitého historického procesu.<sup>154</sup>

V článku „Humanistická kontroverze“ se vyjadřuje tak, že Feuerbach pojmy jako smyslovost (Sinnlichkeit), příroda nebo rozum sesbíral od Condillaca, Rousseaua a dalších předhegelovských myslitelů. A používá je stejným způsobem jako oni, tedy jako to, co tu prostě je. Za návrat před Hegela platí Feuerbach tím, že propadá empirismu.<sup>155</sup> Když si vypůjčíme Althusserovu terminologii z jeho knihy *Pro Marxe*, je Feuerbachův empirismus v tom, že mu pojmy zůstaly na rovině Obecnosti I. Pojmy jsou produkty teoretické praxe, ale ta není vidět. Vztah mezi předmětem a jeho poznáním je neproblematický.

Obecnost I je výchozí pojmová surovina, na niž působí Obecnost II: „prostředky teoretické práce“, korpus pojmů daného teoretického systému a způsob, jímž se používá. Výsledkem působení Obecnosti II na Obecnost I je pak Obecnost III: nové pojmy, představy, fakta, která však nepůsobí jako něco bezprostředního, nýbrž probleskuje z nich příslušná teoretická praxe. Konkrétní fakta se vyjevují jako něco abstraktního.<sup>156</sup> Pokud zůstaneme na rovině Obecnosti I, provádíme „ideologickou teoretickou praxi“, náš vztah k teoretickým předmětům je ideologický. Jak říká Althusserova první teze o ideologii ve stati „Ideologie a ideologické státní aparáty“, ideologie se netýká obsahu, nýbrž vztahu. Obsah vědění proto může být týž, ale jednou je ideologický a podruhé vědecký. Feuerbach tudíž provozuje ideologickou teoretickou praxi, neboť jeho předměty, jako je smyslovost (Sinnlichkeit), příroda, tělesnost, jsou předmětem nazírání bez praxe.

---

<sup>154</sup> Podle Althussera se u Hegela nevyskytuje antropologické pojetí dějin, neboť jejich subjektem není člověk, nýbrž „dialektický proces bez subjektu“, resp. je to zvláštní neantropologický subjekt, jímž je Idea v procesu sebeodcizení. Viz Althusser, L., *The Humanist Controversy*, in: týž, *The Humanist Controversy and Other Writing*, c. d., s. 239. Hegelovo neantropologické pojetí je Althusserovi bližší než koncepce Feuerbachova a mladého Marxe.

<sup>155</sup> Srov. tamt., s. 235 nn.

<sup>156</sup> Althusser, L., *Pour Marx*, c. d., s. 187 nn.

Althusser tím nemyslí, že Feuerbach nezná pojem praxe. Jde mu spíše o to, že Feuerbachova teoretická praxe je ideologická. Pojímá ji tak, že je to praxe nazírajícího a abstrahujícího „subjektu“, a nevidí, že se při ní rozehrává množství konkrétních praxí na různých rovinách, takže obecný pojem, jako je lidský rod, je výsledkem „komplexního procesu vypracování“.<sup>157</sup> Feuerbach, který subjekt činí centrem a původcem této teoretické praxe, tak vězí v „ideologickém mýtu“. Konkrétní, živý subjekt, jeho vědomí nebo sebevědomí, z něhož se vytahuje jeho čistá podstata, „lidský rod“, je Obecnost I, která je k této čisté podstatě „neadekvátní“.<sup>158</sup> Takové abstrahování je ideologickou teoretickou praxí, a jeho výsledek je proto ideologický. Jak výchozí Feuerbachovy pojmy – skutečný, živý subjekt, smyslovost, vědomí, tak pojmy výsledné – lidský rod a lidská podstata, jsou ideologickými produkty.

Nyní už vidíme, jak spolu obě Althusserovy kritiky souvisejí. Je tu zrcadlovost vztahu mezi subjektem a objektem, v němž je objekt „absolutním horizontem“ subjektu, neboť subjekt není víc než to, co nalézá v převráceném stavu ve svém bytostném objektu. Ale to, co je v objektu, takto nalezená podstata subjektu, je nakonec tato ideologická Obecnost I, tedy pojem, který je výsledkem Feuerbachova empirismu. Dá se to říci tak, že ona zrcadlovost je druhotným teoretickým účinkem empirismu. Zrcadlovost předpokládá empirismus jako formu vztahu k předmětům myšlení. Pokud bychom empirismus narušili a Feuerbachovy pojmy vystavili Althusserově deideologizující kůře, zhroutil by se i zrcadlový model. V objektu bychom už nedešifrovali lidskou podstatu, nýbrž mnohost praxí. Sám vztah mezi subjektem a objektem by už nebyl vztahem zrcadlení, nýbrž vztahem praxe. Zrcadlená podstata se tím převádí na produkt decentrovaných praxí. Nemají žádné centrum (člověka, vědomí, vůli, rozum, srdce), které by bylo jejich nositelem.

Z toho pak můžeme odvodit, jak by se Althusser díval na feuerbachovskou tělesnost, kterou kupodivu nikde přímo neanalyzuje. Tělo je podle Althussera především pojem, není to nic bezprostředně daného. Tělesnost je u Feuerbacha spojena se smyslovostí (Sinnlichkeit)

---

<sup>157</sup> Tamt., s. 194.

<sup>158</sup> Srov. tamt., s. 195.

a přírodou. Jak říká Karl Löwith, Feuerbachova smyslovost se netýká jen lidských smyslů, ale také povahy přírody a tělesné existence. Jen ze smyslovosti vzniká pravý pojem existence, která není jen předmětem představ.<sup>159</sup> Pro Althussera by však tělesnost a smyslovost byla rovněž produktem teoretické praxe. Althusser by nejspíš i zde uplatnil obě své kritiky. Jednak by řekl, že tu opět působí zrcadlový model. Příroda je objekt, v němž se dešifruje subjekt, přírodní charakter našeho těla. Tělo v sobě má ty vlastnosti, které nalezneme v jeho objektu, v přírodě. Tělo jako subjekt pak má v tomto vztahu centrální místo a není ničím více než jeho zpředmětněná podstata, vnější příroda.

Pokud sem zavedeme pojmy vnitřní a vnější přírody, tj. přírody působící v naší bytosti a přírody existující mimo nás, jichž používá kritická teorie (Adorno, Horkheimer, objevují se však už u mladého Marxe), pak se dá říci, že mezi vnitřní a vnější přírodou je zrcadlový vztah. Vnitřní příroda je na místě subjektu a vnější příroda na místě objektu. Vnější příroda jakožto objekt představuje absolutní horizont vnitřní přírody jako subjektu. Ve vnitřní přírodě není víc, než je ve vnější přírodě, ale ve skutečnosti je to, co nalézáme ve vnější přírodě, abstrahováno z toho, co se objevuje v přírodě vnitřní. Je to podobné jako s Bohem a jeho atributy. Běží o objekt, u něhož stačí provést převrácení, jak o tom byla řeč výše, a dostaneme vlastnosti lidského rodu (rozum, vůle, srdce). Ale to, co nalézáme v tomto objektu, je tím, co se Feuerbachovi jeví jako předem daná podstata člověka. To, co v sobě nalézá, pojímá jako něco daného a empirického, jako ideologickou Obecnost I. Objekt, tedy náboženství a lidský rod, pak působí jako garance či potvrzení této ideologické fakticity, toho, co v sobě prožívá jako svou podstatu.

V Althusserově chápání by tudíž vnější příroda byla garantem a potvrzením toho, co prožíváme jako svou vnitřní přírodu. Ta je ovšem rovněž ideologickou Obecností I. Obsahuje takové věci, jako je „hlad“, „žízeň“, „tělesné strádání“, takže pokud tento zrcadlový vztah interpretujeme stejným způsobem jako zrcadlový vztah mezi feuerbachovským subjektem a objektem, vyjde nám, že tento „hlad“ atd., tvořící centrum zrcadlového vztahu, je tím, co promítáme do

---

<sup>159</sup> Viz Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, s. 91.

přírody. Jinými slovy, pokud na Feuerbachovo pojetí tělesnosti uplatníme Althusserovy kritiky a vidíme v něm zrcadlový vztah a empirismus, a pokud předpokládáme, že toto promítnutí či abstrahování je neadekvátní, pak dospějeme k závěru, že naše zkušenost hladu atd. neodpovídá zkušenosti hladu přírodního. Zkrátka náš hlad není hlad přírodní, nýbrž tak řečeno „kulturní“, jeho vnímání je výsledkem mnoha praxí. Není takové chápání hladu právě tím, co je typické pro postmarxistické autory? Tělo jako sarx je výsledkem mnoha druhů kulturních praxí...

### Feuerbachova materialistická diference

Je zvláštní, že Althusser přehlédl jeden zásadní moment Feuerbachova myšlení, jeho snahu oddělit od sebe pojem a „živou skutečnost“, kterou lze považovat za zakládající akt moderního materialismu. Vypadá to, že pro takové oddělení není u Althussera místo, protože „skutečnost“ se u něho ihned dostane do kategorie ideologických empirických pojmů. V Althusserově teoretickém terénu je nemožné zavést toto materialistické rozlišení, resp. toto rozlišení existuje na jiném místě. Althusser je spojuje s rozdílem mezi centralizovaným a decentralizovaným myšlením. To první, „idealistické“, klade nějaký prvek do centra a pokouší se z něho odvodit ostatní, kdežto druhé, „materialistické“, každý prvek chápe jako prvek decentrované struktury. Jenže se to jeví tak, že Althusser *musel* tento Feuerbachův materialistický akt označit jako akt ideologický, neboť jeho teoretický aparát jej nedokáže vstřebat.

V čem tedy spočívá Feuerbachův průlom? Je to průlom, který nepůsobí pouze u mladého Marxe nebo u tzv. humanistického marxismu, ale také u Adorna, který podobně jako Althusser pranýřuje humanismus jako ideologii.<sup>160</sup> Jak zdůrazňuje Alfred Schmidt i Marx Wartof-

---

<sup>160</sup> Alfred Schmidt ve své knize *Emanzipatorische Sinnlichkeit* (c. d., s. 259) poznamenává, že Adornova filosofie je v otázce těla spřízněna s Feuerbachovou, a uvádí, že Adorno v *Negativní dialektice* píše o tom, že křesťanská dogmatika učící o vzkříšení těla, byla v tomto směru osvětenější než spekulativní metafyzika. Další doklady toho, že Adorno pojímá tělo nejen jako sóma, ale i jako sarx viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, c. d., s. 78 n.



sky, není to tak, že by se Feuerbach vrátil před Hegela nebo že je pod „reflexivní úrovní dialektického idealismu“.<sup>161</sup> Jeho terminologické a teoretické kolísání, neujasněnost jeho pozice (má pro ni celou řadu označení) a jeho rozpory bychom měli pojímat jako svědectví, že se před Feuerbachem otevřel dosud neznámý a nepopsaný kontinent. Feuerbachova filosofie spočívá v objevování, ne v analýze.<sup>162</sup>

Feuerbach ve svém spisu *Ke kritice Hegelovy filosofie* provedl rozhodující krok: narušil Hegelovu dialektickou identitu pojmu a skutečnosti, myšlení a bytí. Hegel je podroben kritice kvůli tomu, že setrvává v jednostrannosti novověké filosofie, která vychází z toho, že „Já jsem“ rovná se „Já myslím“ a svět je pouhé alter ego, Hegelovo jinobytí ideje. Feuerbach objevuje diferenci mezi pojmovým a nepojmovým, myšleným a nemyšleným, kterou lze s Adornem označit jako diferencí mezi identickým a neidentickým. V *Prozatímních tezích k reformě filosofie* z roku 1842 píše, že „to, co v člověku nefilosofuje, co je v něm naopak *proti* filosofii, co se v něm *vzpírá* abstraktnímu myšlení, tedy to, co je u Hegela degradováno na pouhou *poznámku pod čarou*, musí filosof pojmut do *textu* filosofie“.<sup>163</sup> Něco podobného čteme na začátku Adornovy *Negativní dialektiky*: „Filosofie, podle dějinného stavu, má své pravé zájmy tam, kde Hegel, v jednotě s tradicí, projevuje svůj nezájem: u nepojmového, jednotlivého a zvláštního; u toho, co už od Platóna bylo vyřízeno jako pomíjivé a nevýznamné a na co Hegel nalepil etiketu plané existence.“<sup>164</sup> Adornovo neidentické jako to nepojmové, jednotlivé a zvláštní má předlohu ve Feuerbachovi, který se jako první snažil myslet to, o čem Adorno mluví jako o tom, na co pojem nedosahuje, co jeho abstrakční mechanismus vylučuje, co není exemplářem pojmu. Jinými slovy, Feuerbachův průlom je v tom, že myslí vnějšek myšlení, tedy je to objevitel neidentity. Nyní se podívejme, jakým způsobem pojímá tělesnost.

---

<sup>161</sup> Schmidt, A., *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, c. d., s. 187.

<sup>162</sup> Tamt., s. 189.

<sup>163</sup> Feuerbach, L., *Prozatímní teze k reformě filosofie*, in: týž, *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, c. d., s. 82.

<sup>164</sup> Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, s. 18.

## Tělo a dvoji smrt

*„Ó smrti! Nemohu se odpoutat od sladkého patření  
na Tvou laskavou bytost tak niterně spjatou s mou.“*

Ludwig Feuerbach

Feuerbachovi vykladači zpravidla nedoceňují ranou Feuerbachovu knihu *Myšlenky o smrti a nesmrtnosti* z roku 1830. Sám Feuerbach ale tvrdí, že jeho vývoj lze nejlépe zkoumat právě na tomto spisu, protože ten již obsahuje „*in abstracto*, tj. v myšlenkách, to, co je v mých pozdějších spisech *in concreto*, tj. rozvedené a rozvinuté“.<sup>165</sup> Feuerbach ji vydal sedm let před spisem *Ke kritice Hegelovy filosofie*, který se považuje za dílo jeho zlomu, jež odděluje jeho hegelovské a feuerbachovské období. Jenže už zde jsou základní myšlenky, které se uplatnily jako východisko jeho kritiky Hegela, takže se dá říci, že Feuerbach sice ve svém prvním období používá některé Hegelovy postupy, ale zároveň objevuje to, pro co v Hegelově systému není místo. Najdeme tu vznik de facto všech Feuerbachových kategorií, zrod Feuerbachova neidentického myšlení.

Feuerbachova filosofie začíná tématem smrti. Ale jak že ji pojímá? Především je to smrt fyzická, tělesná, smyslová spojená s přírodou, tzv. přirozená smrt. Jenže ta není tou pravou smrtí. Smyslová smrt předpokládá „nadsmyslovou“, nečasovou smrt, kterou, ač to zní paradoxně, nám může dát jenom Bůh. Jako předmět myšlení je Bůh negací všech omezení a určení spojených s tím, co je konečné. Bůh jako ten, kdo je zbaven všech konečných určení, tedy jako nekonečný, se však vymyká naší představivosti. Tato nekonečnost jako negace konečného nemá základ v nás, nýbrž v předmětu samém. Naše negace je tím, co jaksi „koná nekonečno samo“. Bůh jako nekonečný předmět myšlení je pak tím, co způsobuje, že existuje něco konečného. „Skutečnou a pravou nicotností konečného je proto nekonečno samé.“<sup>166</sup>

Kdyby nekonečno zmizelo, tak by každá věc najednou byla nekonečnou, nezměnitelnou, absolutně pevnou. Jenom díky nekonečnému

<sup>165</sup> Feuerbach L., *Přednášky o podstatě náboženství*, přel. Zbyněk Sekal, SNPL, Praha 1953, s. 41.

<sup>166</sup> Feuerbach, L., *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Frommann, Stuttgart 1960, s. 22.

existuje konečné a jenom tak je možná jeho smrt. Ve smyslové smrti se totiž vyjadřuje smrt „skrytá a tajná“, smrt nečasová (zeitlos). Feuerbach provádí zcela nečekaný obrat. Právě proto, že tu je nekonečno, je tu konečné, které v okamžiku smrti umírá dvakrát: smrtí smyslovou a zároveň smrtí věčnou, nekonečnou.

Nekonečno Feuerbach dešifruje tak, že to není jen projekce naší osoby vystupňovaná donekonečna, ale má v sobě i to, co se od osoby odlišuje, přírodu. V Schellingových stopách klade do Boha to, co není „osobní“. Příroda v něm představuje objekt, ne-Já, Ding, které z něj činí něco víc, než je pouze do nekonečna vystupňované Já. Dává mu bytnost (Wesen), substanci: není jenom „Kdo“, ale také „Co“. Právě proto, že je také tímto Ding, může vystupovat jako hranice Já, jako jeho smrt. Bůh je nejen projekcí subjektu, ale také objektu, „rodového pojmu objektu nebo přírody“.<sup>167</sup> Je to projekce věcí, které existují nezávisle na nás. Feuerbach říká, že když si chceme připomenout náš konec, nemusíme chodit na hřbitov, neboť smrt našeho Já oznamuje každý vnější předmět. Každý náraz do žeber, každý tlak zevnějšku je „živoucí memento mori“. Bůh je souhrn objektů jako mezí, hranic subjektivity. Bůh je proto „základem (Grund) Tvé smrti“.<sup>168</sup> Bez této Věci obsažené v Bohu, by pro nás neexistovala smrt. Přirozená smrt by byla začátkem posmrtné existence podobající se „těkavému, nudnému chvostu komety plného par“.<sup>169</sup> Posmrtná existence je představa, která pramení z toho, že v Bohu vidíme pouze pokračování svého Já: „bezčasově časové, nekonečně konečné trvání“.<sup>170</sup>

Feuerbach se touto oklikou přes Boha snaží dospět k tomu, aby fyzická smrt byla skutečnou, pravou smrtí, aby splynula s onou smrtí „skrytou a tajnou“, smrtí nadmyslovou. Tedy přirozená smrt jako „vydechnutí vnitřní a skryté smrti“.<sup>171</sup> Je si totiž dobře vědom toho, že samotná fyzická smrt se nemůže stát východiskem, protože to ještě nemusí být skutečná smrt jako hranice Já. Důležitý je motiv smrti jako hranice Já, ale touto hranicí se smrt stane jenom tehdy, když si Já

---

<sup>167</sup> Tamt., s. 27.

<sup>168</sup> Tamt., s. 28.

<sup>169</sup> Tamt.

<sup>170</sup> Tamt.

<sup>171</sup> Tamt., s. 20.

uvědomí, že Bůh je jeho smrtí. Bez této skutečné smrti se Já nemůže stát konečnou bytostí a nemůže plně přijmout svou pozemskou existenci, což znamená, že její bytí bude stínové jak na této zemi, tak i po smrti. Nemožnost skutečné smrti vytváří z bytí-tu (Dasein) „nudný chvost komety plný par“.

Když Lacan mluví o dvojí smrti, o smrti reálné a smrti v symbolickém řádu, pak by Feuerbachova nadmyslová smrt byla právě smrtí symbolickou (umíráme jako signifikant pro ostatní signifikanty). Teprve tato symbolická smrt může působit jako hranice nutná k tomu, abychom se stali konečnými bytostmi. Feuerbach úvaze o dvojí smrti (nadmyslová smrt je u něho základem smyslové, tak jako symbolická smrt je u Lacana skutečnou smrtí) dává jiný význam. Jen když člověk pozná, že smrt není zdánlivá, ale skutečná, získá odvahu začít nový život a „podstatné“ učiní obsahem svého života.<sup>172</sup>

Tato dvojí smrt spočívající v tom, že nadmyslová smrt se překryje se smrtí fyzickou, je tím, co vytváří nejen konečnost, ale také určitost a jedinečnost lidského bytí-tu (Dasein). Smrt působí jako poslední princip individuace. Z člověka dělá ontickou bytost. Proč? Dvojí smrt je absolutní hranice, která odděluje konečné a nekonečné. Tato hranice teprve vytváří „tento svět“ tím, že jaksi zahušťuje jeho konečnost a určitost. Všechny nitrosvětské hranice, odlišnosti, určení na pozadí absolutní smrti začínají vystupovat jako něco skutečného. Feuerbachův výraz „skutečný život“ bychom měli pojímat právě na tomto pozadí.

„Skutečnost“ a „život“ se významově zahušťují tím, že je tu jejich negace, „neskutečnost“ a „smrt“, která není negací v běžném slova smyslu, tedy vymezením opaku, nýbrž má v sobě energetické jádro, které je nabitó tím, že tato neskutečnost a smrt není pouze pojem nebo představa. Je to absolutní hranice, která se netýká jenom myšlení nebo Já, nýbrž celku lidské bytosti včetně její tělesnosti. Tak řečeno, je to úplný konec. Proto byla předchozí úvaha o dvojí smrti tak důležitá. Teprve když ve své fyzické smrti spatříme smrt nekonečnou, hranice smrti se stává hranicí absolutní. A to, co je zde, v tomto světě, mění svůj význam, protože nyní získává novou formu, formu skutečnosti a života. Skutečnost a život bez této absolutní hranice

---

<sup>172</sup> Tamt., s. 12.

neexistuje a jsou tu k nim pouze náběhy, které neustále rozptyluje neurčitost. Energetické jádro absolutní hranice je tím, z čeho skutečnost a život saje svou energii, jíž je zapotřebí k jejich zahuštění či zrození. Jinými slovy, skutečnost a život je to, co není dáno, nýbrž to, co jednou může vzniknout. Tyto základní Feuerbachovy pojmy proto nelze chápat jako něco daného, nejsou to empirické pojmy v Althusserově smyslu.

Když Feuerbach píše, že určitost, oddělení a odlišnost je možná a skutečná jen v tomto skutečném životě,<sup>173</sup> dá se to vyložit tak, že skutečný život nabitý energií absolutní hranice je živlem, který vstupuje do již předem daných určitostí atd., a pouze mění jejich formu. Činí z nich něco skutečného a živého.

To se týká i časovosti a prostorovosti. Feuerbach mluví o tom, že individuum není konstituováno vědomím, neboť to je spojeno s obecností lidského rodu a není zcela individuální, nýbrž s pociťováním, jímž se míní „sebevědomí“ identické s individuem. Jen v pociťování je individuum individuem. Pociťování je spojeno s časem, s Nyní, s „vyčleňujícím“ okamžikem, který si můžeme představit „jako perlu, kapku vody, která ve svém vydělení z nepřerušného proudu získává tvar kuželu“.<sup>174</sup> Ano, u Feuerbacha vede vyčlenění z toho, co je dáno, k nabytí určitého tvaru. Okamžik, Nyní, se může ve Feuerbachově pojetí časovosti vyčlenit z časového toku proto, že i čas získává na pozadí absolutní nečasové smrti novou rovinu. Nastává aktivace nitročasových hranic a odlišení časových dimenzí a jejich vzájemné postupování, jak je známe z Augustinova nebo Husserlova pojetí času, je najednou přerušeno. Okamžik se může vydělit z časového proudu a stát se mimoběžným. Jeho status se snad dá označit jako mezičas, který ale není spojen se zastavením časového plynutí, nýbrž existuje vedle něho. Můžeme uvažovat i o tom, že samotné časové plynutí jím je narušeno a spěje ke své nové konstituci.

Tyto úvahy o feuerbachovském čase by se daly rozvíjet prostřednictvím Agambenovy koncepce mesianistického a chronologického času. Mesianistický čas je ten, který vzniká jako jakási časová smyčka, v níž se spojuje přítomný čas a budoucí konec času, a proto je to

---

<sup>173</sup> Tamt., s. 30.

<sup>174</sup> Tamt., s. 31.

čas, který nikdy není plně přítomný. Tento čas běží paralelně vedle času chronologického, avšak působí na něj a mění jeho charakter: jsou v něm mezery či otvory, „jimiž vstupuje Mesiáš“, jak to popisuje Walter Benjamin.<sup>175</sup>

„Vyčleněný“ okamžik umožňuje, abych se sám k sobě vztahoval jako k určitému, zvláštnímu individuu. Feuerbach spojuje tento sebevztah s pocíťováním z důvodu uvedeného výše, že totiž vědomí sebe sama nikdy není zcela individuální. Na druhé straně platí, že pocíťování není něco zcela iracionálního, protože se pocíťuji jako celá bytost, v níž je i vědomí a rozum. Tak řečeno, své vědomí a rozum pocíťuji jako jednu komponentu své bytosti, svého bytí-tu. „Vyčleněný“ okamžik je nezbytný k tomu, abych své bytí pocíťoval v jeho zvláštní a jedinečné určitosti. „Oheň pocíťování vzniká ve mně jenom stlačením celého mého bytí do ohniska okamžiku.“<sup>176</sup> Kdyby se tyto okamžiky stlačení neobjevovaly a čas byl pouze nepřerušným proudem, mé sebepocíťování by se rozplynulo a s ním i má individualita. Zkrátka řečeno, vyčleněný čas vyvolaný dvojí smrtí zahušťuje mé bytí-tu (Dasein) a dělá z něj zvláštní a určité bytí odlišené od ostatních. Určité individuum je nutně časové.

Totéž platí o prostoru. Feuerbach říká, že myšlení, rozum, vědomí nejsou prostorové, a proto nemohou být onou hranicí, která individuum odděluje od ostatních. Tato hranice se zakládá na prostorovosti jeho bytosti. K individuu nutně náleží to, že „existuje odděleně; existovat jako oddělené a jako prostorové je však jedno a totéž“.<sup>177</sup> Prostorovost jako nutná vlastnost naší existence opět vystupuje na pozadí dvojí smrti. Pokud připustíme posmrtnou existenci individua, pak bychom si museli představit individuum, které není prostorové. Ale to, co si takto představujeme, by nebylo individuum, nýbrž něco jiného. Byla by to bytost bez prostorových hranic, a proto neindividuální. A jako bytost neprostorová by byla také nečasová. (Pro Feuerbacha je čas spojen s prostorem. Kde je jedno, je i druhé.)

Časoprostorovost je tak nutnou vlastností individua. A zde se koneč-

<sup>175</sup> Viz Agamben, G., *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford 2005, s. 67 nn.

<sup>176</sup> Feuerbach, L., *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, c. d., s. 31.

<sup>177</sup> Tamt., s. 32.

ně dostáváme k otázce tělesnosti. Feuerbach uvažuje takto. Pokud jsi prostorovou a časovou bytostí, pak existuješ nutně jako bytost tělesná a smyslová. Kdybys nebyl tělesný a smyslový, nebyl bys individuem. Tvá tělesnost a smyslovost je principem individuace. To, co je bez těla, nemá omezení a pro Feuerbacha je to Nic. Každá věc je věcí proto, že má hranici, která z ní dělá Něco. Feuerbach však tuto hranici nechápe jako „plot kolem pole“. Hranice je centrum věci. A proto také ve Feuerbachově materialismu není tím nejdůležitějším látko, tělesná materie, nýbrž její omezení a „určitost vztahu této látky“. <sup>178</sup> Pozoruhodné je, že se tu setkáváme s pojetím podstaty, která není nepodobná jejímu strukturalistickému výkladu u Althussera. Podstatou totiž není Něco (látko, tělo, nějaká empirická danost), nýbrž hranice vymezená určitým vztahem k jiným předmětům. „Změní-li se tento určitý a svou určitostí omezený vztah prvku, tak se změní věc samotná.“ <sup>179</sup>

Tato určitost a vztaženost k jiným předmětům se týká samotného pojetí těla. Pokud totiž řekneme, že tělo je materie, tedy je subsumujeme pod pojem materie, je to jen „vnější určení“. Tělo převádíme na prázdnou abstrakci, „abstrahujeme od všeho, čím je živým tělem“. <sup>180</sup> Pokud tělo pojmáme jako exemplář pojmu těla, přenášíme ho na rovinu, na níž se ztrácí jeho individuální určitost, vztahovost a časoprostorovost. Tělo se tak ztotožňuje s představou pouhé tělesnosti a materiality, a Feuerbach dodává, že tím pádem nepoznáváme tělo skutečné a živé. <sup>181</sup> Abstraktní pojem těla blokuje přístup k „pravému“ pojmu těla. Feuerbach odmítá názor, že tělo jako to, co neodpovídá abstraktnímu pojmu, je nepoznatelné. K jeho pravému pojmu můžeme dospět jiným způsobem, než je subsumování individuálního těla pod jeho obecný pojem. Tato cesta k živému tělu by se dala nazvat cestou konkrétního poznávání, v němž se rozehrávají všechny jeho individuální určení a vztahy k předmětům. Ale děje se tak opět na pozadí dvojí smrti, na němž se objevuje pojem skutečnosti a života, jak o tom byla řeč výše. Bez tohoto pozadí zůstává základní Feuerbachovo určení těla jako těla živého a skutečného rovněž prázdnou abstrakcí.

---

<sup>178</sup> Tamt., s. 42.

<sup>179</sup> Tamt.

<sup>180</sup> Tamt., s. 55.

<sup>181</sup> Tamt., s. 56.

Zde je také jádro toho, co jsem označil jako materialistickou diferencí. Feuerbach tímto způsobem dospívá k rozlišení dvou typů myšlení. V tom prvním, tradičně označovaném jako idealistické, se tělo nebo nějaký předmět neodlišuje od jejího myšlenkového znázornění v určitém pojmovém systému. V Adornově terminologii je to myšlení identické, kterému chybí vnějšek myšlení a předmět se stává plátnem, na něž se promítá určitý pojmový systém. Druhý typ myšlení, který lze tradičně nazvat materialistický, se naopak snaží nastolit neidentitu mezi pojmovým znázorňováním předmětu a jeho „skutečnou“ existencí, kterou nelze nikdy beze zbytku převést na prvek pojmového systému. Materialistické myšlení je to, které vychází z pozice nefilosofie, jak to formuluje Feuerbach, když říká, že filosofie musí začínat svým protikladem, jinak zůstane spekulativní.<sup>182</sup> Tento vnějšek či protiklad filosofie brání tomu, aby se myšlení uzavřelo do sebe. Ale základem Feuerbachova materialismu je myšlení smrti jako absolutní hranice.

Feuerbachovo pojetí těla se tudíž brání tomu, aby v něm převážila jeho stránka somatická, tedy stránka spjatá s kulturními a biomocenskými praktikami. Tělo je u něho jedinečné, živé a skutečné, a takové jsou i jeho vztahy k ostatním předmětům, na nichž závisí. A právě proto je z kulturních a biomocenských praktik vždy do jisté míry vyčleněno, vždy je v něm něco víc, než je to, co tyto praktiky do sebe začleňují. Smrt nám dává tělo.

---

<sup>182</sup> Feuerbach, L., O počátku filosofie, in: *týž, Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, c. d., s. 62.



## Caravaggio a traumatické znázornění těla

U Caravaggia nalezneme to, co Slavoj Žižek nazývá traumatickým průlomem, který je natolik nesnesitelný, že vzniká potřeba jej vymazat a tvářit se, že se nic nestalo. Caravaggiova díla, která na začátku sedmnáctého století vyvolávala skandál za skandálem a zároveň fascinovala svou převratnou a mimořádně přesnou malbou, upadla na několik staletí v zapomnění. Ještě na konci devatenáctého století nedokázal tento průlom rozpoznat ani tak pronikavý znalec kultury, jakým byl Jakob Burkhardt. Burkhardt si při své návštěvě Říma prohlédl Caravaggiovy obrazy v Contarelliho kapli v kostele San Luigi dei Francesi a nespátřil nic než „chudobu a monotónnost“. Převrtnost Caravaggiových obrazů objevil až ve dvacátých letech minulého století umělecký kritik Roberto Longhi. Teprve ten rozpoznal, že Caravaggio inspiroval celé sedmnáctého století (např. Rembrandta, Rubense, Georgese de la Tour) a že stopy jeho vlivu nalezneme i u Delacroixe, Courbeta či Maneta.

Když Caravaggio přišel do Říma, vládl zde manýrismus (dávno zapomenutí umělci, kteří malovali ve stylu Michelangela nebo Rafaela: Taddeo Zuccari, Salviata, Cavaliere d'Arpino). A tuto malbu Caravaggio prolomil tím, že se na jeho obrazech objevil cizorodý živel, který Rudolf Muther, autor dnes klasických *Dějin malířství*, označuje jako moc přírody. Tento živel představují žebráci, nosiči, kurtizány v převleku za sv. Matouše, sv. Jana, Pannu Marii.

Pokud se přeneseme do současné filosofie, není situace podobná? Hlavním žánrem dnešní filosofické produkce je interpretace uznávaných veličin nebo interpretace jejich interpretací. Připomíná to manýrismus v malířství: následovníci působí v limitech vymezených dílem zakladatelů, ale jak už to bývá u těch, kteří pouze rozvíjejí teorii mistra a nemají potřebu jej převrátit nebo opustit, produkce se stále více neutralizuje, vyprazdňuje, normalizuje.

Co znamená příchod přírody do teorie? Caravaggio nás v tom může poučit. Tak jako se na jeho obrazech zjevil reálný život vyvržených a chudých, tak i současná teorie potřebuje průnik traumatického a temného živlu sociální reality, která zůstává mimo většinový diskurs: reality toho, co znamená nezaměstnanost, nemoc nebo manuální práce v nadnárodních firmách, ale ne tak, jak jsme zvyklí, tedy jako

pouhý žánrový obrázek, jenž má stejný význam jako výjev ze seriálu *Ordinace v růžové zahradě*, ale jako to, co narušuje a straší každý diskurs, který se uzavřel sám do sebe. V levicové teorii je to jako u Caravaggia: pokud se do sebe snaží nasát tento živel přírody, trpícího těla, nabývá na síle a přesvědčivosti. Jestliže se tomuto živlu vzdaluje a upadá do akademického manýrismu, svou sílu ztrácí. Její síla závisí na dotyku traumatického živlu, jehož přítomnost je ze společenské reflexe systematicky vytěšňována.

Teorie, která reflektuje slabost a utrpení, je silnější než ta, jež tyto věci přehlídí. Proč? Protože tělesné utrpení je vedle smrti a sexuality hlavní kotvou, která myšlení váže k životní a společenské materii, a tento kontakt dává myšlení jeho tíhu. Jen takové myšlení se může stát strašidlem svých protivníků, lépe řečeno, jen takové myšlení může mít vůbec nějaké protivníky.

Vezměme si Caravaggiův obraz *Madona s poutníky*. Madonou ukazující Ježíška je římská kurtizána v oděvu, jehož rukávy mají dráždivou a zároveň melancholickou barvu (vyvolanou tím, že červen je v kontrastu s černou). Před nimi klečí dva poutníci, proletáři, bosý muž se špinavýma nohama a stará žena s pergamenovou tváří. Scéna se odehrává v noci v nějakém pouličním výklenku, u něhož opadává omítka. Obraz musel být mimořádně provokativní, protože jeden z nejposvátnějších námětů – madona s dítětem – je pouhou symbolickou formou, která vyjadřuje pravý opak, to nejnižší, chudobu a prostituci zároveň. Tato konfrontace vyvolává efekt, který do aseptických posvátných symbolů vnáší to, co bylo vytěšněno. Můžeme se ovšem ptát, zda Caravaggio nakonec není největším křesťanským malířem, který aktualizoval samotné jádro křesťanství: Logos (Slovo, Bůh, to nejvyšší) se stal sarx (tělem, ale ne ve významu sóma jako uhlazeného, symbolizovaného těla, nýbrž ve smyslu těla přírodního). Právě tato konfrontace dvou protikladných pólů vytváří téměř nesnesitelné napětí, které najednou vrhá zcela nové světlo na chudobu a sexualitu. Pokud by se symbolická rovina odstranila a začalo by se s přímým realistickým znázorňováním „temných stránek všedního života“, napětí by se vytratilo a postavy by přestalo ozařovat ono zvláštní světlo, jež z nich činí cosi znepokojujícího a neuchopitelného. Caravaggiův objev šerosvitu se dá chápat jako znázornění světla, jež vzniká ze zdánlivě nemožného propojení vysokého a nízkého. Totéž platí pro

levicovou filosofii. Jestliže ztratí jeden z protikladných pólů, přijde o napětí i obsah. Levicová filosofie vzniká tím, že stvoří caravaggiovský šerosvit.

Ale Caravaggio má pro dnešek význam i formou a stylem malby. Když na konci devatenáctého století kurátor Wolfgang Kallab připravoval výstavu z vídeňských císařských sbírek, pro orientaci začal zkoumat kvalitu znázorňování předmětů a připadl na Caravaggia. Zapomenutý revolucionář malby opět ohromil dokonalostí detailů, barevnou a tvarovou kompozicí. Levice, zvlášť ta česká, často vůbec nemá potuchy o významu formy a stylu a má za to, že důležitý je obsah, ne forma. U Caravaggia vidíme, že obsah byl převratný až tehdy, když nabyl dokonalé a přitom živé formy a kompozice. Bez ní by zůstal pouze jakousi zajímavostí, neukotveným volně plovoucím významem, který časem začne nudit. Pozoruhodné je, že i v postmoderních dobách rozpadu formy se nadále určitá forma respektuje a téměř se zbožšťuje: tvar těla a fyzické krásy. Jako kdyby její povýšení na estetické absolutno bylo nutné k tomu, aby rozpad všech ostatních forem byl snesitelný. Tato fyzická forma je však přímým opakem jejího ztvárnění u Caravaggia, neboť v ní jsou všemi dostupnými prostředky (počítačovým designem) zahlazeny poslední stopy přírody. Tak vzniká fyzická krása bez fyzická, bez vrásek a jiných otisků reality.

Na tom se ukazuje, že formu nelze nikdy zcela vytlačit a rozložit, neboť se vždy navrácí, ale většinou v pervertované podobě. Jak je to pak s formou, která se týká věcí, jako jsou chudoba, špína, sexualita? Caravaggio podetíná oficiální formy, jimiž se má znázorňovat Madona, Ježíš, světcí. Dělá to tak, že se dotkne tělesné a sociální materie, a modelem pro Madonu mu je kurtizána nebo utopená sebevražedkyně (obraz *Smrt Panny Marie*). Krása středověkých madon se začíná vyprazdňovat a mění se v pouhou kulisu náboženských obřadů. Jedna forma, ta oficiální, obsah ztrácí, a nositelem obsahu se stává forma vytěsněná, neoficiální. Formou Madony se stala kurtizána, a Madona proto není pouhou kulisou. Je to forma, která je opakem kulisy, protože s ní přichází znepokojující, traumatická materie, která není na očích, nýbrž existuje jako temný stín v individuálním a společenském nevědomí: kurtizána. Jak říká Adorno a Horkheimer v *Dialektice osvícenství*, kurtizána vzniká během civilizačního procesu jako zhmotnění toho, co bylo vytěsněno. Caravaggiovo pojetí krásy povstává z této

materie, je to traumatická krása, a proto jsou jeho madony tak subverzivní.

Caravaggio nám tudíž ukazuje, že to nemusí být tak, jak učí postmoderní levice: forma (třeba i politická forma, jako je strana) je vždy nadvláda, útlak, spoutání. Forma může být osvobozením.

## Jídlo jako ztracený výbuch života

### *Staří mistři*

*V přiboudlých peleších, kde visí svazky svíček,  
hnědavá jelítka, šunky a měchýře,  
hrozniska krocánů a hrozny koroptviček,  
růžence drůbeže nacpané k nevíře,  
kde rudé skvrny mas v tmách stropu svítí se,  
tam k stolu těžkému horami pečení  
krvavých, s vetknutou vidličkou na míse,  
nezdolnou žravostí do kruhu svedení  
Craesbeke, Brakenburgh, Teniers, Brauwer, Dusart  
se Steenem břicháčem, chlastounem z největších...  
Toť výbuch života, v němž mistři bařtipáni,  
v nichž bez strojenosti znuděné pravda žila,  
malířské podstavce stavěli bez hloubání  
v přestávkách obžerství tvořice veděla.*

Émile Verhaeren<sup>183</sup>

Tato báseň nás přivádí rovnou k jádru věci. Dnes se mnoho mluví o alternativním, zdravém způsobu života a stravování, společenské časopisy překypují odtučňovacími recepty, jinde zas narážíme na moralistní výzvy k uskromnění. Ale nejsou všechny tyto recepty a výzvy spojené s tím, co bychom mohli nazvat ztrátou slasti z požívání věcí? Není tou hlavní překážkou prožití slasti z konzumu samotný konzum? Můžeme si všimnout toho, že příkaz „Užívej si!“ obsažený v reklamních poselstvích, působí často jako zdroj úzkosti. Když si pomůžeme lacanovskou teorií Slavojě Žižka, působí Nadjá tím způsobem, že se slast dostaví jenom tehdy, když přestoupíme to, co příkazuje. Ale co dělat, když příkazuje samotnou slast? Pokud Nadjá příkazuje slast, pak z toho plyne, že slast přestává být možná a jedinec prožívá úzkost z toho, že si není schopen dost užívat. Cesta ke slasti je zablokovaná mnohem účinnějším způsobem, než když Nadjá příkazuje, abychom se slasti vzdali a nějak se omezili. Jak známo, snad nikdy nebyla společnost tak nabitá erotikou jako v prudérní viktoriánské Británii. Téměř všechno

<sup>183</sup> Verhaeren, E., *Žárné chorály*, přel. Jiří Konůpek, Mladá fronta, Praha 1960.

se stávalo erotickým symbolem, i nohy od stolu. Naopak postmoderní Nadjá, které dovoluje úplně vše, je tím nejučinnějším prostředkem, jak slast oslabit.

Verhaeren ve své básni zachytil působení Nadjá spojeného s jiným příkazem, než je „Užívej si!“. A my jsme svědky toho, jak se pospolitost starých mistrů dokáže „*bez strojenosti znuděné*“ oddávat gargantuovské hostině. K tomu bychom měli připočíst prvek, na který Lacan i Žižek zapominají, totiž zkušenost hladu, která provázela evropského člověka snad až do začátku států blahobytu po druhé světové válce. Nejedná se zde proto o nějaké přirozené či spontánní přitakání životním radostem. Každé takové přitakání je vždy již určitou reakcí na Nadjá a životní zkušenosti vyvolané daným socio-ekonomickým prostorem. Ale staří mistři nám kladou otázku, zda bychom byli schopni naplno prožít jejich hostinu, být jako oni. Kdyby se mezi ně dostal nějaký postmoderní jedinec, jak by reagoval? Patrně by se po nějaké půlhodině stáhl někam do kouta a tam nechápavě pozoroval, jak tolik lidí může mít tak nezkalenou radost z hor jídla a litrů pití. V české literatuře můžeme něco podobného najít u Bohumila Hrabala, např. v jeho *Svatbách v domě*, kde podobně hodují – také mistři – autor sám, Egon Bondy, Vladimír Boudník. Objevuje se zde zřejmě ztracený rozměr přitakání jídlu, v němž nepůsobí jed vložený do něj postmoderním Nadjá.

U jídla nicméně zažíváme jistý paradox. Na jedné straně je tu příkaz „Užívej si!“, který odstraňuje všechna omezení, a tudíž by měl vyzývat k bezuzdnému rozpoutání apetitu. Na druhé straně se setkáváme s přesně opačnými příkazy, o nichž byla řeč na začátku: „Jez zdravě!“, „Zhubni!“, „Udržuj si linii!“ Působí to jako vybočení z příkazu Nadjá, o kterém píše Žižek. Jak to vysvětlit? Tento opačný příkaz se zaměřuje na vizuální stránku. Máme naplňovat obraz člověka, který v dnešní společnosti představuje ideál: štíhlý, mladý, dynamický, otevřený, nezakotvený. V tom se kříží dva příkazy Nadjá: „Užívej si!“ („Neomezuj se v ničem!“), a „Buď jako On!“ („Buď štíhlý!“, ale to znamená „Omez se v jídle!“). Tento druhý příkaz by měl podle Lacanova a Žižkova učení otvírat cestu ke slasti, která by tkvěla v tom, že příkaz přijmeme, a přestoupíme jej. „Vím, že bych měl ... ale nedělám to tak vždy.“ Ale je tomu opravdu tak? Objevuje se slast u těch, kteří se tímto způsobem omezují? Dá se o tom pochybovat. Podle svědectví

psychiatrů přibývá těch, kteří vypadají jako ideální lidé současnosti, často s úspěšnou kariérou, ale místo radostné existence propadají depresím.

Je to vlastně záhada. Jak to, že cesta ke slasti je zablokovaná úplně všude, také u Nadjá, jež by podle Lacana a Žižka mělo slast produkovat? Zablokování slasti je obecný problém, který se netýká jenom jídla, nýbrž všech druhů lidské činnosti, včetně současného umění. Jak jsme viděli na výstavě *Decadence Now! Za hranicí krajnosti* (Galerie Rudolfinum, 30. 9. 2010–2. 1. 2011), dnešní znázornění perverze se vyznačuje nepřítomností slasti a působí spíš jako nekonečná rezistence vůči ní. Pokud se mluví o konzumní společnosti, měli bychom přihlédnout k mizení slasti a hovořit o konzumní společnosti s podloženým apetitem, o konzumu depresivním.

Ale je tu ještě jiný pohled, který se neodvíjí od lacanovského Nadjá. Jídlo, které je dnes dostupné širokým vrstvám v hypermarketech, je průmyslovým výrobkem založeným na spektakularitě, na jeho vnějším vzhledu, ne na jeho materii. Je svým způsobem imateriální. Je to, jako bychom konzumovali ne jídlo samotné, nýbrž jeho obraz. Pod tímto obrazem je výrobek, který je často jeho pravým opakem, svou vlastní karikaturou. A tak např. kuře, dnešní jídlo chudých (82 % obyvatelstva má kuře aspoň jednou týdně), vykrmované v neustálém stresu,<sup>184</sup> je nakonec bolestnou karikaturou kuřete. Podle statistik si u nás 81 % populace uvědomuje, že péče o hospodářská zvířata je neuspokojivá. Tak tu je dvojí překážka šťastného holdování kuřecím pečinkám po vzoru starých mistrů. Je to jednak nechutnost jejich masa, z něhož cítíme nechutnost podmínek, v nichž žijí. Pak je tu druhá rovina. Maso jíme s vědomím těchto podmínek, s tím, že víme o permanentní trýzni zvířat. Je to jednak chuť, jednak vědomí, co nám brání ve slasti z jídla. A nám nezbyvá, než se kvůli jídlu stát cyniky a nebrat utrpení hospodářských zvířat vážně, anebo se rozhodnout pro vegetariánství.

To se netýká jenom jídla a zvířat. Téměř všechny předměty určené ke spotřebě jsou dnes spojené s touto dvojí překážkou slasti. Vychutnávání si věci je de facto možné jenom tak, že na výrobcích zůstane závoj nevědomosti, že nechceme vědět, za jakých podmínek výrobek

---

<sup>184</sup> Viz *Kuře ještě žije!?* [www.ochranazvirat.cz/275/50/cz/file](http://www.ochranazvirat.cz/275/50/cz/file)

vznikl (např. v továrnách v Indonésii nebo Indii, kde se bezohledně vykořisťuje dětská práce). Jedno z možných vymezení současného maloměšťáctví zní, že je to alergie na strhávání závoju nevědomosti.

Tento závoj najdeme dokonce i u květin. Jak ukazuje holandský dokument Tona van Zantvoorta *Květinový byznys* a jak to popisuje Jiří Silný,<sup>185</sup> růže a další květiny prodávané v Evropě se v drtivé míře pěstují na afrických plantážích, na jejichž zavlažování se používá téměř všechna dostupná voda, takže vedle lánů rozkvetlých růží jsou rozpraskané plochy vysychajících jezer a není dostatek pitné vody pro místní obyvatele. Růže přináší sucho a vodu otrávenou pesticidy. Růže a jiné květiny, jeden z konstantních symbolů krásy v evropském básnictví od Hésioda po Roberta Desnose, Jacquese Préverta nebo Jana Skácela, se jakožto symbol rozdvajily. Nadále si udržují svůj tradiční význam a zároveň je to zboží, jehož produkce má v dnešním globálním kapitalismu destruktivní účinky na přírodu a životní podmínky lidí. Růže je krásná jenom tehdy, když je zahalená v závoji nevědomosti.

Je vidět, že nejen jídlo, ale většina druhů zboží, včetně květin, má v sobě překážky slasti, slastného přilnutí k samotnému faktu existence věci. I Verhaerenovi staří mistři by patrně ztratili svůj nespoutaný apetit, kdyby je začalo svazovat tušení, že pramen jejich slasti je přiotráven. Žila by v nich jiná pravda než ve Verhaerenově básni. Ta by bránila tomu, aby u nich nastal „výbuch života“. Hořkou otázkou je, zda by tím neztratili hlavní předpoklad své tvorby, ono nenasytité přitakání životu, a tím nevyschl podzemní proud napájející jejich díla.

Z toho všeho plyne, že si nevystačíme s Lacanovým a Žižkovým pojetím slasti (jouissance), nýbrž je zapotřebí vidět i druhý pól, jímž je politická ekonomie, způsob produkce zboží, předmětů, které nás obklopují a vytvářejí náš „přirozený svět“. Pak se můžeme ptát, jak současná zboží produkce přetváří naše vnímání věcí a naše chutě. Překážky slasti se nevážou pouze k Nadjá, nýbrž také k samotnému způsobu produkce, v němž vznikají spotřební předměty bránící slasti. V tom smyslu se dovršuje proces, který popsal Guy Debord ve *Společnosti spektaklu*.<sup>186</sup> Nastává mizení užitné hodnoty a na její místo se

<sup>185</sup> [www.rozvojovka.cz/voda-pro-ruze-ne-pro-lidi\\_221\\_905.htm](http://www.rozvojovka.cz/voda-pro-ruze-ne-pro-lidi_221_905.htm)

<sup>186</sup> Debord, G., *Společnost spektaklu*, c. d.



dostává spektakularita. Slast se mění v neustále unikající obraz slasti, v utopii slasti. A to je rozdíl mezi Verhaerenovými *Starými mistry* a Ferreriho filmem *Velká žranice*, v němž se hlavní postavy během svého prodlouženého víkendu oddávají gargantuovským orgiím. Ale hromady jídla nejsou výrazem jejich chuti žít, ale naopak zhmotněním jejich pudu smrti. Jeden účastník za druhým se přejídá k smrti. Jídlo je tu sebevražedným prostředkem. Všimněme si, jakou pozici tu má slast. Stále znovu se tu předvádí nejen to, že slast je nemožná, ale že má být předmětem ironie. Viz postavu učitelky Andréy, která jako jediná dokáže prožívat slast, a ostatní ji proto považují za příliš naivní. *Velká žranice* je podobnou nadsázkou, jako je Rabelaisův *Gargantua a Pantagruel* nebo i Verhaerenova báseň, které mají přepnutím určitých dobových jevů a tendencí objevit jejich pravou tvář. Při tomto srovnání je to téměř křišťálově průzračné. *Velká žranice* představuje současnou konzumní společnost a končí smrtí, *Starí mistři* vyjadřují slast z požívání a končí ... veledíly. Na jedné straně konzum bez slasti, na druhé konzum se slastí, jenž uvolňuje tvůrčí síly.

Konzum, orgie konzumu, které představují Verhaerenovi staří mistři, nemusí být sám o sobě pasivní a netvůrčí, jak tvrdí Erich Fromm v knize *Mít či být*. Může to být i tak, že konzum je výrazem chuti žít a není spojen s modem vlastnění, nýbrž s tvořivostí. Záleží ovšem na tom, jaké jsou jeho ekonomické, sociální, kulturní a ekologické souvislosti.

Proto přichází otázka, zda je v současné době možné něco takového jako slastný tvořivý konzum Verhaerenových starých mistrů. Není to pouze nostalgické připomínání neobnovitelného způsobu existence? Není báseň *Starí mistři* zrcadlem, v němž vidíme, jak je současný život neúplný, úzkostný, sebedestruktivní, „porušený“, abychom použili podtitulu Adornových *Minima moralia*? Jak obnovit přitakání životu a jeho silám, když žijeme v době, která vytváří překážky slasti, ať už je to ono postmoderní Nadjá, nebo daný způsob produkce?

Přesto jsou tu odpovědi, dvě odpovědi. První se týká postmoderního Nadjá. Pokud nás Nadjá bombarduje výzvou „Užívej si!“, tak je na místě odpovědět tím, že se vzepřeme a řekneme: „Ne, já nechci.“ Jestliže si vytvoříme antikonzumní postoj: nechci si užívat, nýbrž chci něco jiného, narušíme tím postmoderní překážku slasti a slast se může vrátit. Jak to věděl Aristotelés a jak to zdůrazňoval Milan

Machovec, štěstí (*eudaimonia*, tj. blaženost) nemůže být samo o sobě cílem, protože je to pasivní stav, a ten se bez naší aktivity rozplyne. Je zapotřebí zapomenout na štěstí a zaměřit se na něco jiného, na cíl, který vyžaduje aktivitu, jako je nějaké umělecké, politické nebo teoretické dílo. Štěstí přichází jako vedlejší účinek naší činnosti.

A tak se lze dívat i na slast. *Staré mistry* bychom vlastně měli číst od konce, od verše „*v přestávkách obžerství tvořice veděla*“. Jejich hodování je od začátku navázáno na jejich tvoření, které je pro ně možná pokračováním hostiny, ale je tu přítomné jako rám, v němž se hostina odehrává. Jejich hodování je jako podloží jejich obrazů. Poblíž hostiny jsou rozdělané obrazy, nedokončené dílo, na kterém se zanedlouho bude pokračovat. Tento pól, dílo v procesu vzniku, dává celé scéně její napětí. Narušuje hlavní překážku slasti, jíž je pouhý příkaz „Užívej si!“. Dílo jim otevírá cestu k nespoutané chuti žít a vyvolává v nich kulinářský apetit.

Proti postmodernistickému příkazu „Užívej si!“ můžeme postavit příkaz „Usiluj, bojuj!“, i když se na začátku zdá, že není zač bojovat. Cíl přichází dodatečně. Teprve po tomto rozhodnutí se začne měnit vztah k možným cílům. Ty už nevystupují jako pouhá mnohost témat, ale jako potřeba něco nalézt či formulovat, abych o to mohl usilovat. V současné krizi téměř všeho není těžké takový cíl objevit. Ano, zásadní změna.

Pak je tu druhá odpověď. Jak jsme viděli, překážkou slasti je také současný způsob produkce. Teoreticky je to celkem jednoduché: změnit ji tak, aby produkce byla co nejméně destruktivní, ohleduplná k přírodě, živým tvorům, co nejvíce sloužila všem. Předměty spotřeby by se proměnily po kvalitativní stránce (to se týká otázky, z čeho, jak a kde se vyrábějí). Už by nebylo zapotřebí, aby je obepínal závoj nevědomosti. Jejich spotřeba by nemusela vyvolávat rozdvojené vědomí, v němž na jedné straně vládne vědomí jejich potřebnosti a na straně druhé vědomí, že jejich produkce je spjata s destrukcí nebo utrpením, které není nutné. Dalo by se konzumovat a nebyť cynikem. Jiný způsob produkce by tím obnovoval slast.

Není proto od věci spojit oba pohledy a jiný způsob produkce pojmut jako to, zač je možné bojovat. Jinými slovy: narušit postmoderní Nadjá tím, že proti němu postavíme příkaz „Usiluj o něco!“ a toto Něco bude změna způsobu produkce. Tato odpověď může

vyvolat jiný vztah ke konzumu už nyní, v dobách globálního kapitalismu. I nadále budeme konzumovat s rozdvojeným vědomím, ale bude to v jiné dimenzi vznikající po odstavení postmoderního Nadjá. V ní se snad začnou objevovat zlomky budoucí možné slasti.

## Třetí část

### Česká cesta. Kosík a Machovec

Čeští kritičtí myslitelé, zvláště Karel Kosík a Milan Machovec, vytvořili dílo, které vyjadřuje snahu porozumět krizovým jevům moderní i postmoderní doby. Jakým způsobem nám pomáhají prosvětlit situaci přechodu a ukázat cesty z postmodernismu? Můžeme se však ptát i takto: které jejich koncepce mají potenciál obohatit postmarxistické a vůbec kritické myšlení? Obecně řečeno: V čem spočívá specifický přínos české kritické filosofie?

Budeme postupovat podobně jako v předchozí části a pokusíme se určit, kde se v těchto teoriích nacházejí slepá místa. V první kapitole se snažíme shrnout Kosíkův význam pro české myšlení po roce 1989 a zároveň rozpoznat základní problematické body jeho filosofie. V druhé kapitole se budeme detailně zabývat problémem, který u Kosíka považujeme za ústřední, problémem praxe. Ve třetí kapitole přejdeme k Milanu Machovcovi a k jeho pojetí krizových civilizačních jevů. Přes jisté základní odlišnosti mezi ním a Kosíkem (Machovec spojuje tyto jevy s existencí patriarchátu, Kosík s karteziánským paradigmatickým) nalezneme podobnou pozici, kterou lze označit jako teoretický humanismus. Ve čtvrté kapitole pak na příkladu Milana Machovce hledáme to, v čem je teoretický humanismus cenný. Otázka zní, jak z hlediska Althusserova teoretického antihumanismu, jenž je východiskem většiny postmarxistických filosofů, chápat český humanismus. Těžištěm kapitoly je Machovcův dialogický subjekt, v němž spatřujeme formu subjektu, která může být podkladem Badiouových základních typů subjektu, především subjektu politického.

## Kosíkova melancholie

### Tichá pošta

Polistopadový vztah ke Karlu Kosíkovi prošel třemi fázemi. První fáze, nazvěme ji obdobím tiché pošty, se vyznačovala tím, že Kosík se opět vydával a četl, ale mluvilo se o něm jaksi potajmu. Pro mnohé jeho čtenáře bylo tenkrát dost obtížné veřejně se hlásit k člověku, který hájí Marxe a používá slova jako SUPERCAPITAL. Na počátku devadesátých let muselo být traumatizující slyšet kritika nového režimu, který stavěl pražské jaro výše než listopad 89 (tento postoj později nesmlouvavě vyjádřil ve stati „Udalost“ v *Posledních esejích*). Kosík sám píše, že po listopadu jej kdekdo nabádal, aby opustil „překonané“ myšlenky a psal v duchu doby. A dveře do veřejného prostoru se pootevřou.<sup>187</sup>

Kosík však nešlo zařadit mezi normalizační kádry. Byl jednou z postav Vaculíkova *Snáře*, v němž vystupuje jako myslitel kráčející svou cestou v nepříznivých dobách. Kosík v sobě po roce 1989 zhmotňoval cosi nepochopitelného, myslitele-disidenta a zároveň kritika polistopadových poměrů. Vedle toho tu byl další prvek, Kosík jako „stalinista“ padesátých let. Tato směs působila podobně jako lacanovský *sinthom*, útvar ztělesňující nějaké trauma (třeba bolestnou vzpomínku), který nás přitahuje a vyvolává zvláštní druh organizace slasti, jouissance.

Kosík byl ten, o němž se nemluví, ale který se čte. Něco podobného jako Marx zhruba ve stejné době, jak o tom svědčí vykupování jeho děl z antikvariátů. Kosík a několik dalších (Egon Bondy, Robert Kalivoda, Závěš Kalandra) představovali to, co by se dalo označit jako podzemní proud českého intelektuálního života.

---

<sup>187</sup> Dalším kritikem nových poměrů, jemuž se dveře do veřejného prostoru uzařely, byl Karel Kryl. Kromě několika regionálních deníků byly jeho kritické komentáře odmítnuty všemi celostátními novinami. Knižně vyšly pod názvem *Země Lhostejnost* až v roce 2012 v pražském nakladatelství Torst.

### Přiznání barvy

Pak je tu druhá fáze, vymezená tím, že Kosikovy eseje se objevily v Salonu, kulturní příloze *Práva* (1997). Kosík aspoň částečně vstupuje do veřejného prostoru. Jeho knihy sice vycházely ve významných nakladatelstvích od začátku devadesátých let, jenže kniha a působení ve veřejném prostoru není totéž. Kniha vychází bezpočet, ale součástí veřejného prostoru se kniha stane až tím, že se o ní veřejně diskutuje. Pak je na cestě k tomu, aby se stala jedním z bodů, k nimž se odkazuje, referenčním bodem veřejného prostoru. (Jednou by stálo za to napsat polistopadové dějiny z hlediska výskytu autorů jako referenčních bodů.)

Druhou fází lze označit jako přiznání barvy. Na karetní stůl někdo položí zelené eso a ostatní táhnou kartu stejné barvy. Jakmile byl Kosík vytažen do veřejného prostoru, třebaže okrajově, tu a tam někdo vytáhl kosikovskou kartu. Tak je tomu obecně u autorů, kteří patří k podzemnímu proudu. K jejich „veřejnému přijetí“ dochází zpravidla poté, co se jejich jméno objeví na jednom z uzlových bodů veřejného prostoru (deník, rozhlas, televize). Pak jsou přijatelní, i když nadále kontroverzní. Dá se o nich mluvit na veřejnosti, aniž to vyvolává nezamýšlené a občas komické efekty.

Tak například když kdosi jednomu dělníkovi řekl, že je marxista, ten vybuchl smíchy, protože to považoval za vtip. Nikdo soudný to přece nemůže myslet vážně. Pokud se někdo vydává za marxistu, je to ironizace těch, kteří se k marxismu hlásí. Před uvedením Marxe do veřejného prostoru (dodnes velmi vážným) je de facto nemožné se k němu veřejně přihlásit. I když se někdo odhodlá a veřejně přizná barvu, interpretuje se to jako něco jiného, jako ironizace, pokus o vtip nebo snaha o originalitu za každou cenu. V horším případě jako souhlas s minulým režimem, StB, gulagy...

Symbolickou tečkou za tímto přiznáním barvy byla konference „Myslitel Karel Kosík“, pořádaná Filosofickým ústavem v roce 2006. Zhruba od té doby patří Karel Kosík přinejmenším v akademickém světě do zavedeného diskursu. Je to jeden z referenčních bodů vedle jiných.

### Kosík jako duch doby

Teď jsme ve třetí fázi, kterou lze nazvat obdobím Kosíka jako ducha doby. Kosík se z předlistopadového i polistopadového disidenta proměnil v myslitele, v němž stále více lidí spatřuje diagnostika doby, který se značným předstihem nahmatal pokřivení současné společnosti. On je to, kdo měl odvahu vidět, co jiní neviděli. Kdo mluvil, i když mu ostatní nerozuměli. Probíhá tu zvláštní druh poznání. Kosík poznal to, co většina lidí poznat nemohla, protože se na věci dívala z hlediska vládnoucího diskursu. Porozumění Kosíkovi je možné proto, že se mění pozice, z níž poznáváme. Už to není polistopadová euforie ani nehybný souhlas s daným během věci, nýbrž pozice kritika: něco je špatně a já chci vědět, co.

Teprve na této pozici nastává prolnutí „spontánního“ vnímání reality a Kosíkova poznání. Je to obdoba poznání ducha doby u Hegela. Duch doby (objektivní duch) nejprve tká síť za našimi zády. Náš „subjektivní duch“ však neví, co se děje v „objektivním duchu“. A najednou je tu poznání, v němž se setkává objektivní a subjektivní duch, a lidé spatřují to, co objektivní duch upředl: charakter doby, v níž žijí. Kosík jako kdyby viděl práci objektivního ducha před tím, než přišel čas jeho poznání.

### Kosíkova melancholie

Nespornou Kosíkovou zásluhou je, že v zásadě jako jediný od začátku nastavoval kritické zrcadlo. Jsou ovšem i jiná zrcadla, nastavená lidmi spjatými s minulým režimem, jenže ta jsou pokřivená tím, že byla vyrobena v ideologických pecích minulého režimu. Pokud se jednou budou psát kritické dějiny polistopadové doby, bude tím, kdo poskytne výchozí orientační bod, Kosík.

Nyní jsme však v situaci, v níž je zapotřebí jít dál za Kosíka. Snad uzrála doba, kdy není nutné Kosíka obhajovat a ukazovat na jeho silné stránky. Vůči Kosíkovi už lze být kritický. Kosík je zrcadlo, v němž se odráží pitvorná i umrlčí tvář předlistopadové i polistopadové doby. Znamení reflexe, ale co dál? Jak na Kosíka navázat v politice, jak na něm stavět nové formy odporu? Otázka zní jasně: dá se Kosík politi-

zovat? Nezůstává pouze u svých úvah o ničivých rysech kapitalismu, faustovství, moderní civilizace?

Kosíkovým pozdním dílem vane zvláštní melancholie připomínající hudební náladu skupiny *Morphine*. Melancholie, do níž jsou zaborené všechny myšlenky, byť myšlenky opracované do jasných tvarů. Podobně u skupiny *Morphine*. Texty, melodie, aranžmá samo o sobě nosné, vyřibené, životné, ale na melancholickém podloží, do něhož se vše může každým okamžikem zřítit.

V Marxem inspirované filosofii jsou dva druhy melancholie. Jedna působí u Kosíka, druhá u Adorna. U Kosíka je to melancholie, která se váže ke ztrátě, ke ztraceným proporcím světa, poetickému bytí či „ztracené nebo zasuté paměti“.<sup>188</sup> Je to melancholie povstávající z vědomí nenahraditelné ztráty. U Adorna je melancholie jiného typu. Ta vzniká z toho, že „naděje se zastavila“ a „na všechno živé dopadá stejná kletba“, jak čteme na samém konci *Dialektiky osvícenství*. Je to melancholie obrácená do budoucnosti. Prameni z toho, že stále existuje naděje, ale přístup k ní je zatarasen (instrumentální racionalitou, nepovedenou civilizací, pozdním kapitalismem). Tato melancholie není melancholií ztráty (Freudovo klasické vymezení melancholie), nýbrž něčím, co připomíná „zlou dálku“, o níž zpívá Tristan a Isolda v druhém dějství stejnojmenné Wagnerovy opery. Zlá dálka je tím, co oba milence navždy odděluje, ale zároveň vyvolává touhu, jejich vzájemnou blízkost. A jak věděl Wagner, tato touha se nakonec mění v touhu po smrti. Adornovu melancholii snad lze nazvat melancholií touhy. Základní rozdíl mezi touto dvojí melancholií by byl v tom, že Kosíkova melancholie je spjata s nemožností návratu Jiného (jiného světa), kdežto Adornova s nemožností jeho příchodu.

### Heideggerův stín

U Kosíka je jeden stín, který ho provází od jeho *Dialektiky konkrétního* - stín Heideggera. Kosíkovo dílo tak můžeme rozdělit na „předheideggerovské“, zastoupené jeho *Českou radikální demokracií* z roku 1958, a „heideggerovské“, s tím, že *Dialektika konkrétního* představuje

---

<sup>188</sup> Kosík, K., *Poslední eseje*, Filosofia, Praha 2004, s. 33.



dílo zlomu. V ní se sice již objevila heideggerovská témata, ale Heidegger ještě netvořil myšlenkové pozadí. To je dáno Lukácsem, hegelovským marxismem a mladým Marxem. V díle vydaném po roce 1989 se toto pozadí změnilo. Kosík v *Předpotopních úvahách* říká, že největšími filozofy dvacátého století jsou Heidegger, Lévinas a Arendtová.

Nedogmatický marxismus dvacátého století se dá rozdělit na dva proudy. Jeden kriticky rozvíjí Marxův odkaz podle hesla „jít s Marxem dál za Marxe“. Je to podobné jako u fenomenologie nebo jiných směrů, které mají jediného zakladatele. Jejich dějiny lze pojmut jako znovunalézání toho, co zakladatel objevil, nebo jak to říká Althusser na Marxovu adresu, co objevil, aniž věděl, že to objevil. U marxismu by sem patřili filosofové jako Lukács, Althusser, v českém prostředí zčásti Robert Kalivoda.

Druhý proud se vyznačuje tím, že Marxe propojuje s jinými autory nebo směry, s psychoanalýzou, fenomenologií, existencialismem, Heideggerem. Marx je pouze jedním z východisek. Tímto propojením se sleduje dvojí. Buď má jeden autor doplnit druhého, zjistí-li se, že u druhého je to, co chybí u prvního. Tak je tomu např. u freudo-marxismu. Nebo z toho má vzejít nový způsob myšlení, lépe sladěný se změněnými podmínkami, jak tomu je u Adorna, Benjamina nebo Jamesona. Sem spadá i Karel Kosík. Jeho *Dialektika konkrétního zís-kala* světový věhlas proto, že propojila Marxe a Heideggera.

Takové propojení má svá úskalí. Jak bylo řečeno, *Dialektiku konkrétního* můžeme pojímat jako dílo přechodu mezi předheideggerovským a heideggerovským obdobím. Jak se do této knihy promítl Heidegger? Už její první část, „Dialektika konkrétní totality“, se dá chápat jako marxistická verze Heideggerovy kritiky neautentické existence. Život moderních lidí je životem ponořeným do pseudokonkrétnosti, která jim zahaluje „skutečný svět“.<sup>189</sup> Odhalování a zahalování jsou typicky heideggerovské obraty. Cesta z neautenticity je ale jiná než u Heideggera. Nevede přes časovost lidské existence, nýbrž přes odhalení lidské praxe. Skutečný svět je světem lidské praxe, pojaté v Lukácsově stylu jako „jednota produkce a produktů, subjektu a objektu, geneze a struktury“.<sup>190</sup> Lidská praxe pak vykazuje dva rysy. Jednak zaměře-

<sup>189</sup> Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, NČSAV, Praha 1963, s. 15.

<sup>190</sup> Tamt., s. 17.

ní na předměty a jednak procesuálnost: je předmětná i nepředmětná, protože předměty uvádí do pohybu a podlamuje jejich státnost, jejich předmětnost. Ztuhlý předmět pojímá jako ztuhlou předchozí praxi, a tím ruší jeho fetišové kouzlo.

Tato cesta ven sama o sobě není nic, co by vyžadovalo heideggerovskou inspiraci. S něčím podobným se setkáme u Althussera, který provádí podobný pohyb, když rozlišuje ideologii, tedy vnoření do „bezprostředního“ světa faktů, pocitů, přání, představ, a vědu či teorii, která se dostává do místa, z něhož je vidět struktura reality.

Kosík hned v druhé části *Dialektiky konkrétního*, nazvané „Ekonomie a filosofie“, dělá krok, který Heideggerovi otevírá dveře. Čteme tam, že v moderní civilizaci se mnohost vztahů člověka k přírodě redukovala na vztah „výrobce k výrobnímu materiálu“, a to vedlo ke „ztrátě přírody ... jako něčeho věčného a nestvořeného – ztrátě pocitu, že člověk je částí velkého celku...“.<sup>191</sup> Kosík zde měl jistě na mysli mladého Marxe, pasáže z *Ekonomicko-filosofických rukopisů*, v nichž se píše o zbídačení smyslového a duchovního života v kapitalismu, ale tento motiv rozvádí heideggerovským způsobem. Kapitalismus zahalil člověku vztah k celku a lidský život přeměnil v nereflektovaný mechanismus: „...věci, lidé, pohyby, úkony, okolí, svět nejsou vnímány v původnosti a autentičnosti.“<sup>192</sup> V tom je jádro Kosikova heideggerovského marxismu. Kapitalismus přerušil autentický vztah člověka ke světu jako celku. Kosík chce Heideggera obohatit Marxem, a naopak. Doplnuje to, co chybí u Heideggera, tedy popis ekonomických procesů, které způsobily ztrátu autentičnosti lidské existence, a Marxe obohacuje o heideggerovský pohled, podle něhož moderní civilizace ztratila něco podstatného.

### Ztracení bohové

Kosík možná přecenil jednu myšlenkovou linii mladého Marxe, která je Marxovým mrtvě narozeným dítětem. Běží o to, že v některých částech *Ekonomicko-filosofických rukopisů* jsou náznaky obdivu ke

---

<sup>191</sup> Tamt., s. 52.

<sup>192</sup> Tamt., s. 53.

ztracenému předkapitalistickému světu. Jestliže kapitalismus převádí člověka na jednorozměrnou bytost, slepou k bohatství lidské kultury a s čistě účelovým poměrem k přírodě, pak lze uvažovat o tom, že před příchodem kapitalismu lidé jednorozměrní nebyli. V přírodě neviděli jenom surovinu, ale také bohy a nymfy, jak o tom píše Friedrich Schiller v básni „Bohové Řecka“:

*Tam, kde dnes, jak naši vědci praví,  
otáčí se žhavý kotouč jen,  
zářil tenkrát v majestátu slávy  
Hélios na zlatém voze svém.  
Oready v těchto horách dlely,  
dryády tu žily v stromech svých...  
Odešli a odnesli si s sebou  
všechno vzácné, všechno spanilé,  
barevnost i pestrost tisíceroú,  
nám jen zbylo slovo neživé.<sup>193</sup>*

Pravda, zní to svůdně. Kritiky moderní doby si můžeme rozdělit na ty, kteří tomuto svodu podlehli, a na ty, kteří mu odolali. Ti první, v čele s Heideggerem, kritizují moderní dobu z pozice ztraceného poetického světa. Ti druzí, v čele s Adornem, naopak ukazují, že tento poetický svět je mýtus, projekce snů vyvolaných moderní společností na plátno minulosti. Bohové Řecka byli vpleteni do nepoetických věcí. Jednak odráželi tehdejší rozdělení společnosti na vládnoucí a ovládané a jednak vyjadřovali nadvládu přírody nad člověkem. Lidé se jejich prostřednictvím pokoušeli ovlivňovat přírodu, která byla mnohem mocnější než tehdejší techniky přežití.

Kosik v *Dialektice konkrétního* nemá daleko k tomu, aby tomuto svodu podlehl podobně jako Heidegger, ale stále tu je protiváha, lidská praxe, která má obecně dějinný charakter. Ta existuje jak v archaických společnostech, tak ve společnosti moderní. V lidských dějinách proto není žádný zlom, jímž by lidská civilizace nastoupila cestu úpadku. Jistý zlom tu je, příchod fetišizované, prakticko-utilitární pra-

---

<sup>193</sup> Schiller, F., *Spisy*, sv. 3, přel. Marie Biebllová a další, Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Praha 1963, s. 430 nn.

xe, ale před ním i po něm tu je obecně lidská praxe, která má v zásadě stejný charakter, i když různé podoby, jak se o tom bude mluvit v následující kapitole. Jak si můžeme všimnout, z Kosíkova pozdního díla pojem praxe zmizel. Heideggerovskou tendenci už nic nebrzdilo a Kosík se neubráníl svodům ztraceného světa.

O tomto podlehnutí nejlépe svědčí sám název Kosíkovy knihy *Předpotopní úvahy*, v níž čteme, že devastující nihilistické působení SUPERCAPITALU je „spojeno bytostně se *ztrátou* míry, podstatnosti, smyslu, středovosti, ctnosti“,<sup>194</sup> aniž se autor ptá, zdali něco takového opravdu existovalo. Pozoruhodnou věcí je, že v jeho eseji o Máchovi nazvané „Vlast Máchova“ je dokonce více Heideggera než u Patočky v jeho máchovských studiích („Symbol země u K. H. Máchy“ a „Čas, věčnost a časovost v Máchově díle“).<sup>195</sup> Zatímco Patočka poukazuje na problematičnost vztahu mezi člověkem a zemí u Máchy, Kosík rovnou rozehraje heideggerovský part, když píše o základní souvztažnosti člověka a Země, jejíž porušení je příčinou béd.<sup>196</sup>

A třebaže ve svých *Posledních esejích* nás vyzývá, abychom se vzepřeli osudovosti (neheideggerovský prvek), je to vzepření, které musí vyjít do ztracena. „Vystoupit z valícího se proudu, vybočit z řady, odmítnout účast na režírovaném pořadu“,<sup>197</sup> jak radí Kosík a v tom má blízko k Adornovi, samo o sobě nestačí. Pokud chybí pojem praxe, politické praxe, neskončíme nakonec u Heideggerova „už jenom nějaký bůh nás může zachránit“, tedy v osudovosti?

---

<sup>194</sup> Kosík, K., *Předpotopní úvahy*, Torst, Praha 1997, s. 251.

<sup>195</sup> Patočka, J., *Dvě máchovské studie*, OIKOYMENH, Praha 2007. Více viz v kapitole „Mácha a naše budoucnost“.

<sup>196</sup> Tamt., s. 87.

<sup>197</sup> Kosík, K., *Poslední eseje*, c. d., s. 32.

## Kosík a trauma praxe

### Převrácení Descartova rozumu

Kosík neužívá pojmů frankfurtské kritické teorie, i když se s nimi občas jeho pojmy po obsahové stránce překrývají. Nenajdeme u něho pojem instrumentální rozum, nýbrž výraz technický nebo technologický rozum, který je téměř jeho ekvivalentem. V *Dialektice konkrétního*, v kapitole „Rozum, racionalizace, iracionalismus“, se dokonce setkáváme s podobnými myšlenkovými figurami jako v *Dialektice osvícenství*. Kosík zde píše o převrácení autonomního, osvícenského rozumu v nerozum, v iracionalitu. Vykládá to tak, že tento rozum postupuje podle své vlastní logiky a čím více se naplňuje a uskutečňuje, tím více se převrací ve svůj opak. Podřizuje se nadvládě iracionálních poměrů, které vytvořil. Je to tedy obdoba základní myšlenky *Dialektiky osvícenství*, že osvícenství, které zapomnělo na své emancipační cíle, se převrací v prostředek iracionálního panství daného. Kosíkovo pojetí se však liší od *Dialektiky osvícenství* v jedné zásadní věci. Kosík v *Dialektice konkrétního* stále pracuje s pojmem „revoluční praxe“.

Jak Kosík chápe převrácení osvícenství na instrumentální rozum? Začátek moderní doby spojuje s Descartovým rozumem, který dal člověku nezávislost a svobodu. Tak se objevil karteziánský subjekt. Kosík na něj hledí jako na subjekt produkující. Jeho produkce však nevede k větší nezávislosti, nýbrž naopak k novému podřízení. Na základě tohoto rozumu se vytváří moderní kapitalistická společnost, v níž se jedinec stal závislým na předmětech, které vytvořil, na světě zboží. Kvůli této závislosti se mění pojetí rozumu. To, co je nezávislé, tj. produkty, je „sídlem rozumu“,<sup>198</sup> kdežto Descartův rozum se stal nerozumným.

Z toho lze vyvodit pozoruhodnou, třebaš nevyslovenou myšlenku, že Descartův rozum a karteziánský subjekt, udržující si svou nezávislost a svobodu, se dostal do protikladu k modernímu kapitalismu. Jeho autonomie se z hlediska „racionality“ kapitalismu jeví jako něco iracionálního. Kosík pak vlastně říká, že měřítko toho, co je rozumné, nestanovuje karteziánský subjekt, nýbrž vznikají mimo něho ve sféře

---

<sup>198</sup> Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 69.

vnější skutečnosti: jsou mu transcendentní. Individuum tak nahrazuje nezávislý rozum karteziánský rozumem vnějším a tím pozbývá své autonomie. Na rozdíl od těch, kteří karteziánský subjekt označují za kořen všech potíží současné civilizace, Kosík naznačuje, že karteziánský subjekt ve skutečnosti neztvrdil, nýbrž kapituloval, ale kapituloval před tím, co sám vytvořil. Tato kapitulace je však zakódována v samotném Descartově rozumu. Ten se vyznačuje tím, že je slepý vůči tomu, že individuum „není pouze subjektem kladení, ale je také samo kladeno“.<sup>199</sup> V Descartově rozumu je vnitřní blok, zablokované vidění, které pochází z toho, že tento rozum je sám určitou historickou formou rozumu.

Kosík to dál nerozvádí, ale dá se to chápat tak, že tento autonomní rozum je zformován zvnějšku, tím, jaká forma rozumu a individua je vyvolána v život v historickém intermezzu, v němž se jedna společenská formace rozložila a nová se teprve rodí na vzdáleném obzoru. O historickém intermezzu je zde zapotřebí hovořit proto, že Kosík mluví o kapitalismu, tj. nové společenské formaci či skutečnosti, jako o výsledku, který je zkomponován dvěma činiteli: jednak Descartovým rozumem (karteziánskou racionalitou a vědou) a jednak „objektivním chodem věcí“.<sup>200</sup> Vztah mezi těmito dvěma činiteli je dialektický. „Vůle a vědomí lidí jsou určovány objektivním chodem věcí: pohyb věcí se uskutečňuje prostřednictvím vůlí a vědomí lidí jako prostřednictvím svého *média*.“<sup>201</sup> Na to se dá ovšem namítnout, že při „kladení“, formování karteziánského subjektu tu ještě není kapitalistická skutečnost, která má být teprve výsledkem dialektického působení obou činitelů. Jaká je potom povaha skutečnosti, v níž je karteziánský subjekt kladen, není-li to ještě skutečnost kapitalistická? Tato skutečnost má přechodný charakter a vykazuje znaky předchozí i budoucí formace, aniž je zřejmé, jaká je její struktura. Z toho však můžeme vyvodit to, co Kosík nevyvozuje, že totiž Descartův rozum je kladen tak, že musí klást sám sebe. Objektivní běh věcí je takový, že nevytváří řád nebo ustálenou distribuci míst a funkcí. Je to stav jakési oslabené nebo proděravělé sítě (nad)determinací, stav, který vybízí

---

<sup>199</sup> Tamt., s. 70.

<sup>200</sup> Tamt., s. 133.

<sup>201</sup> Tamt.

jedince k poznání, že svoboda je nutnost. Právě tato zvláštní determinace prázdným prostorem v síti společenské skutečnosti je sociálním podkladem karteziánského subjektu.

Zaslepení Descartova rozumu je pak způsobeno tím, že se jeho autonomie opírá o jeho bezprostřední vědomí, o sebe sama jako věc myslící, izolovanou od jiných.<sup>202</sup> Descartův rozum se v rozum instrumentální promění v okamžiku, kdy nastane jeho převrácení a vinou svého zaslepení se stává prvkem či nástrojem „rozumu“ působícího vně individua v říši kapitalistické skutečnosti. Z Kosíkova textu lze vyvodit, že karteziánský subjekt není aspoň na začátku instrumentální vůči sobě samému, protože je to subjekt „osvobozený“.<sup>203</sup> Je to forma subjektu, která individuu dává nezávislost na vnějších věcech.

V tom se Kosíkovo pojetí liší od Adornovy a Horkheimerovy koncepce, podle níž je subjekt vždy spojen s určitým násilím vůči sobě. Osvobození subjektu od vnějších mocností je zapláceno tím, že subjekt potlačuje svou vnitřní přírodu (své „přirozené“ náklonnosti a touhy) a v tomto smyslu je jeho vztah k sobě samému instrumentální. Forma subjektu se utváří tak, aby byla nástrojem sebezáchovy individua. Kosík nicméně hovoří o sebezpředmětnění, jež vzniká v pracovním procesu, v „práci“, jež provází člověka od prvopočátku. Práce a sebe-zpředmětnění vytvářejí civilizaci a kulturu, která je základem toho, že člověk si uvědomuje svou smrtelnost a objevuje dimenzi budoucnosti.<sup>204</sup> Práce a sebe-zpředmětnění, jež se dá vyložit jako instrumentalizace (lidské síly se stávají prostředkem produkce), jsou spjaty s lidskou existencí člověka. Tato instrumentalizace se v *Dialektice konkrétního* pojímá jako podmínka a trvalá součást civilizace a civilizace jako podmínka humanizace člověka.

Potíž je v tom, že pak se stírá represivní charakter práce a sublimace, o němž píše Marcuse v knize *Eros a civilizace*. Vznik civilizace souvisí s nastolením nadvlády principu reality, který potlačuje princip slasti a způsobuje, že ustavení civilizace je ve vývoji lidského rodu i individua traumatické.<sup>205</sup> Vedle toho u Kosíka implicitně vzniká dvojitý

---

<sup>202</sup> Tamt., s. 69.

<sup>203</sup> Tamt.

<sup>204</sup> Tamt., s. 154 n.

<sup>205</sup> Marcuse, H., *Eros and Civilization*, Sphere Books, London 1969, s. 31.

pojetí civilizace. Jeden druh civilizace je půdou humanizace člověka, byť je tato humanizace spojena s instrumentalizací, druhý typ civilizace naopak vyvolává dehumanizaci člověka (svět pseudokonkrétnosti moderní společnosti nebo globalizovaná civilizace u pozdního Kosíka). Na rozdíl od Marcuseho a Adorna, kteří v dosavadních dějinách nalézají pouze civilizaci s oběma stránkami, humanizací i dehumanizací, pokrokem i regresí, může Kosíkovo pojetí sklouznout k idealizaci určitých dějinných epoch.

### Praxe polidšřující a praxe odlidšřující

V *Dialektice konkrétního* se setkáváme s alternativou k Descartovu rozumu. Tou je rozum dialektický. Jejich hlavní odlišnost nespočívá v charakteru racionality, nýbrž v otázce praxe. Rozum Descartův i rozum dialektický sice usilují o jistou praxi, o přetvoření skutečnosti, ale východiskem Descartova rozumu je atomizované individuum,<sup>206</sup> kdežto dialektický rozum „existuje jen tím, že svou rozumnost realizuje, tj. vytváří se jako dialektický rozum jen potud, pokud v historickém procesu vytváří rozumnou skutečnost“.<sup>207</sup> Kosík zde nevyslovuje název této praxe, o níž víme, že to není praxe atomizovaných individuí.

V kapitole nazvané „Praxe“ se říká, že pro materialistickou filosofii je praxe centrální.<sup>208</sup> Mluví se nejprve o obecně lidské praxi, která je „určením lidského bytí jako *utváření* skutečnosti“.<sup>209</sup> Praxe je nepřetržitě přetváření skutečnosti, vycházející z toho, že člověk je ontotvornou bytostí. Praxe patří k lidskému bytí, proniká celým člověkem a vytváří jeho celistvost. Praxe má na tomto místě veskrze pozitivní významy: vtiskává do přírodního materiálu lidské významy, formuje lidskou subjektivitu, vytváří otevřenost člověka vůči skutečnosti a zakládá možnost porozumět bytí.<sup>210</sup>

<sup>206</sup> Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 70.

<sup>207</sup> Tamt., s. 74.

<sup>208</sup> Tamt., s. 151.

<sup>209</sup> Tamt., s. 154.

<sup>210</sup> Tamt., s. 156.



Je tu však také praxe, která by se dala označit jako špatná nebo instrumentální. Je to „prakticko-utilitární zacházení s věcmi, v němž se skutečnost objevuje jako svět prostředků, cílů, nástrojů, potřeb a obstarávání“.<sup>211</sup> Tato praxe vytváří svět pseudokonkrétnosti, v němž jevy, manipulace, obstarávání, instrumentální vztah k věcem vystupují jako celá skutečnost. Kosík hovoří o z fetišizované praxi, jež se vyznačuje jednostranností, fragmentárností a zakládá se na třídním rozdělení společnosti a hierarchizaci sociálního postavení. Tato praxe se odlišuje od „revolučně kritické praxe lidstva“, kterou můžeme ztotožnit s praxí humanizující, o níž byla řeč výše.<sup>212</sup> Praxe instrumentální a fetišistická je ta, do které vyústila praxe karteziánského subjektu. Takovou nebyla od počátku, nýbrž až po převrácení, při němž karteziánský subjekt ztratil svou nezávislost.

Můžeme se ovšem ptát, zda instrumentální praxe a revolučně kritická praxe existují vedle sebe, anebo zda revolučně kritická praxe historicky předchází před praxí instrumentální, nebo naopak. Revolučně kritickou praxi lze ztotožnit s onou obecně lidskou praxí, která přetváří skutečnost, vytváří civilizaci a humanizuje člověka. Ta proto historicky předchází praxi instrumentální a fetišizované. Kosík však neříká, zdali je praxe instrumentální převrácením praxe revolučně kritické, takže praxe instrumentální v moderní době převládá, nebo je dokonce všudypřítomná. Pak je tu otázka, která konkrétní historická praxe ztělesňuje v moderní době onu obecně lidskou revoluční praxi? Jejím ztělesněním by mohla být praxe socialismu.

### Genealogie Kosíkova pojetí praxe

V padesátých letech Kosík svůj vztah k tehdejší stalinistické praxi výslovně nevyjadřuje. Jeho kniha *Česká radikální demokracie*<sup>213</sup> však pojímá marxismus a socialismus tak, že obojí patří do stejné linie jako radikální demokracie, a její myšlenky pouze přenáší na vyšší úroveň. I v padesátých letech se tedy Kosík snažil ukázat, že marxismus

<sup>211</sup> Tamt., s. 10. Kosík zde výslovně rozlišuje dva druhy praxe.

<sup>212</sup> Tamt., s. 11.

<sup>213</sup> Kosík, K., *Česká radikální demokracie*, SNPL, Praha 1958.

a socialismus nelze stavět do protikladu k radikální demokracii. Už tehdy dával najevo, byť nepřímou, že socialismus má být demokratický a humanistický.

V šedesátých letech se stává kritikem reálné praxe a zápasí o uskutečnění demokratického a humanistického jádra socialismu. V článku „Dialektika morálky a morálka dialektiky“<sup>214</sup> se mluví o revoluční praxi tak, že existuje jen tehdy, když lidé jsou jejími subjekty, nejen pasivními objekty, a aktivně mění podmínky svého života. Ale tato praxe se může převrátit v pouhou praktiku, manipulaci s lidmi nebo čistě technický vztah k věcem. Místo totalizace (propojování v celek) a ožívování souvislostí mezi prvky nastává atomizace a umrtvování. Vztah mezi „zvěčněnou praktikou“ a „humanizovanou praxí“ je základním problémem morálky.<sup>215</sup>

Jinými slovy, je zapotřebí vrátit se k humanizované praxi, ale dosud chybí společenský subjekt, který by tuto praxi uskutečňoval. Napětí mezi reálnou praxí (odcizenou praktikou) a myšlenkou či imperativem humanizované praxe udržuje „morálka“. Ale jejími nositeli jsou nakonec atomizovaní jednotlivci (atomizovaní vládnoucí odcizenou praktikou), kteří vyznávají myšlenku humanistické socialistické praxe ztělesňující obecně lidskou praxi lidstva, jak o ní byla řeč výše. Tento postoj předjímá to, co známe z Charty 77. Je tu reálná praxe, která je převrácením humanistických ideálů, k nimž se daný systém hlásí, a tyto ideály je zapotřebí postavit proti němu. Rozdíl je v tom, že Kosík a další humanističtí marxisté šedesátých let mluví o společenském subjektu, o konkrétním sociálně-politickém hnutí, které má humanistickou praxi uskutečňovat.

Rozhodující je však text z období pražského jara nazvaný „Socialismus a krize moderního člověka“. V něm se o stalinismu hovoří jako o byrokraticko-policejním systému založeném na předpokladu univerzální manipulovatelnosti lidí a věcí, člověka a přírody. Jsou v něm heideggerovské motivy. Východiskem stalinismu je zatemnění pojmu člověka a světa, krize „základů“, z nichž onen předpoklad vyrostl. Říká se

---

<sup>214</sup> Článek je z roku 1964, vznikl tedy rok po vydání *Dialektiky konkrétního*. Kosík jej později zařadil do knihy *The Crisis of Modernity* (Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1995).

<sup>215</sup> Kosík, K., *The Crisis of Modernity*, c. d., s. 71 nn.

také, že systém manipulace se týká nejen stalinismu, ale rovněž demokratického kapitalismu, protože obojí vyrůstá ze stejného paradigmatu, podle něhož je skutečnost předmětem podřízení, disponování a je převedena na soubor Descartových věcí rozlehlých. V tomto paradigmatu má rozhodující slovo „technický rozum“ (zde téměř přesný ekvivalent instrumentálního rozumu). Tento rozum organizuje celou skutečnost. „Technologické vědění“ se pak jeví jako veškeré vědění. To, co nelze zahrnout do kalkulace, se označuje jako nerozum.

Humanistický socialismus představuje alternativu k oběma řádům stojícím na stejném základu. Pražské jaro je příležitost, jak znovu zkoumat význam socialismu ve vztahu ke stalinismu i k demokratickému kapitalismu. Kosík jasně říká, že pražské jaro nemá být počátkem cesty k obnově demokratického kapitalismu, nýbrž má překročit karteziánské paradigma, z něhož vyrůstá obojí. Humanistický socialismus představuje podle Kosíka společnost, jež je schopná nastolit otázku pravdy: zavést rozlišení pravdy a nepravdy, které bylo ve dvacátém století vytlačeno systémem univerzální manipulace. Má se v něm obnovit vztah mezi člověkem a bytím a život má být svobodný a poetický. Tyto heideggerovské motivy se dají shrnout tak, že humanistický socialismus je socio-ekonomickým předpokladem toho, aby se člověk stal „pastýřem bytí“.

Kosík však nezůstává pouze na rovině obecných úvah. Uvědomuje si, že sám tento humanistický socialismus má jisté konkrétní historické předpoklady. Vývoj po roce 1945 byl sice plný chyb a deformací, ale zároveň to bylo nevyhnutelné stadium, v němž byly zespolečenštěny produkční prostředky a začala vládnout dělnická třída.<sup>216</sup> Z toho lze vyvodit, že ke společnosti postavené na nekarteziánském paradigmatu by měl blíž systém označovaný jako stalinismus než demokratický kapitalismus. Stalinismus, byť je to byrokraticko-policejní systém, vytvořil základní předpoklady humanistického socialismu (zespolečenštění produkčních prostředků, vládu dělnické třídy).

Na této úvaze jsou pozoruhodné dvě věci. Za prvé to, že podle Kosíka je předpokladem humanistického socialismu zespolečenštění a vláda dělnické třídy, nikoliv existence kapitalistické liberální demokracie. Za druhé to, že Kosík de facto tvrdí, že ve stalinismu jsou

---

<sup>216</sup> Tamt., s. 60.

produkční prostředky skutečně společenské a vládne dělnická třída. Když použijeme poněkud schematické pojmy, tak podle Kosíka a dalších představitelů pražského jara je základna socialistická a hlavní problém je v nadstavbě, ta je policejné byrokratická. Ale právě v tom se skrývá pravděpodobně hlavní teoretická chyba.

Představitelé pražského jara, včetně Kosíka, v tomto případě zůstali v zajetí stalinského chápání věci. Nenajdeme zde analýzy, které by zkoumaly charakter vlastnictví a moci ve stalinismu. (Už Trockij zpochybňoval, že ve stalinismu je vlastnictví společenské, a navíc tvrdil, že fakticky nevládne dělnická třída, nýbrž stranická byrokracie a nomenklatura.) Kosík se domníval, že vlastnictví je již společenské a že socialistická demokracie učiní z vlastníků, tj. z dělnické třídy, správce podniků a aktivní podílňiky na kolektivním vlastnictví. Základem socialistické demokracie pak měly být jednak dělnické rady jako samosprávné organizace (v ekonomice) a jednak svobodní a vzájemně si rovní občané (v politice).<sup>217</sup> V pražském jaru se podle Kosíka objevil zárodek politické síly, která by mohla socialistickou demokracii uskutečnit. Byla to vznikající „revoluční aliance dělníků a intelektuálů, aliance, do níž každá část vnáší své specifické rysy a v níž se obě části vzájemně ovlivňují. Tato aliance se zakládá na vědomí, že revoluční socialistická inteligence může být opravdu katalyzátorem, ale že sama – bez podpory lidu nebo bez vazby k němu – nedokáže události zformovat do celkové entity, která přetvoří strukturu společnosti.“<sup>218</sup>

Je pravda, že v tehdejší situaci byla tato aliance vrcholem možného, ale je otázka, zdali by další vývoj nevedl jinou cestou, než byla socialistická demokracie. Pokud by se ustavily další politické strany a byly vyhlášeny svobodné volby, mohla zvítězit strana s privatizačním programem. Tento program by dříve či později mohl získat masovou podporu, protože otázka vlastnictví nebyla vyjasněná. Jaký byl reálný vlastnický subjekt společenského vlastnictví, kdo jej ztělesňoval? Jak byla zajištěna vazba mezi nominálním vlastníkem, tj. pracujícím lidem, a redistribucí vytvořeného bohatství? Neexistoval tu mechanismus, jenž by rozdělával vytvořené bohatství podle kvanta společensky nutné práce, které jednotlivec odevzdal společnosti, jak o tom píše

---

<sup>217</sup> Tamt., s. 61.

<sup>218</sup> Tamt., s. 60.

Marx ve svém návrhu socialistické společnosti (přesněji řečeno první fáze komunismu).<sup>219</sup>

Redistribuce vytvořeného bohatství probíhala de facto na základě politických rozhodnutí strany a státních institucí, a ta většinou podvazovala ekonomickou efektivitu výrobních jednotek. Pokud by se podniky staly samosprávnými, požadovaly by co nejmenší zásahy do svého rozhodování ze strany nekompetentního státu, a tedy co největší vlastnická práva (např. v podobě zaměstnaneckých akcií). Protože společenské vlastnictví bylo pouze nominální, a fakticky tu vládlo neefektivní vlastnictví státní, bylo jen otázkou času, kdy jménem ekonomické efektivity nějaký nový politický subjekt vznesl požadavek privatizace. Tento politický subjekt by se jistě dovolával i práv občanů na vlastnictví. Samosprávné podniky by se tak přetvořily na akciové společnosti a nic by nebránilo vzniku trhu s akciemi. To všechno by připravilo půdu pro požadavek neomezeného vlastnictví akcií a tedy pro cestu ke kapitalismu.

Tomuto vývoji se dalo zabránit jedině tím, že by nebyly vyhlášeny svobodné volby a byl zablokován vznik politických stran. To však bylo v rozporu s heslem občanských práv a svobod a s demokratizačním procesem. Tento rozpor mezi „socialismem“, který předpokládal mocenský monopol komunistické strany, a „demokracií“, která by vedla ke svobodným volbám, byl hlavním rozporem pražského jara. Další vývoj by podle všeho vedl buď k udržení „socialismu“ za cenu zastavení demokratizace, anebo k vítězství „demokracie“, k vypsání voleb a k postupné demontáži „socialismu“. Husákova normalizace se v tomto světle dá chápat jako černá práce, kterou by jednoho dne v zájmu zachování „socialismu“ byli nuceni provádět sami představitelé pražského jara, byť snad v mírnější podobě.

Obrat v Kosíkově chápání praxe přichází v roce 1969, kdy již bylo jasné, že pražské jaro definitivně ztroskotalo. Kosík mění svůj vztah k revoluční praxi. V eseji „Švejk a Bugulma neboli zrození velkého humoru“ píše, že ruská revoluce propadla zvěcnění hned na začátku, neboť už za Lenina vedla k nastolení byrokraticko-policejní diktatury, jež potlačila dělnické rady, a tedy demokracii pracujících. „Revolu-

---

<sup>219</sup> Marx, K., Kritika Gothajského programu, in: Marx, K. - Engels, B., *Vybrané spisy*, sv. 4, Svoboda, Praha 1977, s. 18.

ce degenerovala na nový druh útlaku a ponižování.<sup>220</sup> Ale v té době u Kosíka nadále existuje vztažný bod, jímž je dělnická třída. Ta se ještě může stát nositelem alternativy. V článku „Iluze a realismus“ se říká, že dělnická třída by měla rozvinout nové politické kvality a do politiky vnést schopnost diferencovat mezi „moudrostí a lstí, rozlišováním a brutalitou, odvahou a arogancí“.<sup>221</sup> V tomto okamžiku už Kosík neuznává určitou pozitivní stránku ruské revoluce a systému, který z ní vzešel (zespolečenštění produkčních prostředků a vládu dělnické třídy), ale ještě neopustil představu, že dělnická třída je nositelem možné změny.

V Kosíkově myšlení se objevuje disproporce: na jedné straně se s pádem pražského jara zhroutily předpoklady přechodu k humanistickému socialismu (ekonomická a mocenská struktura je v rukou těch, kteří chtějí obnovit byrokraticko-policejní systém) a na druhé straně tu je potenciální nositel změn, dělnická třída. Vzniká tím kombinace nemožnosti i možnosti. Možnost spojená s dělnickou třídou je jakýmsi posledním útočištěm před úplným vyklizením pozic. Během poměrně krátké doby se ukázalo, že i tato možnost se změnila v nemožnost. Dělnická třída se opět začlenila do systému manipulace a její potenciál se rozplynul. Tím de facto zmizely jak předpoklady, tak i nositel revoluční praxe, a to znamenalo, že onu obecně lidskou praxi, na níž stojí koncepce *Dialektiky konkrétního*, již ve společenské realitě nic neztělesňuje.

Tuto novou skutečnost se Kosík pravděpodobně snažil promyslet v první polovině sedmdesátých let, v době, kdy začalo jeho dlouhé mlčení. Poznámky a rukopisy k připravované práci „O praxi“ však byly zabaveny při domovní prohlídce v roce 1975, a Kosík toto stěžejní téma své filosofie již nikdy nezpracoval. Nezachoval se žádný text, v němž by se Kosík vyrovnal se svým pojetím praxe z šedesátých let. V eseji „Událost“ z let devadesátých píše, že porážka pražského jara byla podnětem k tomu „všechno znovu promyslet a vyměřit a nepodléhat klamu, že se stala ta či ona dílčí chyba, ale přiznat si, že chybí podstatné“.<sup>222</sup>

<sup>220</sup> Kosík, K., *Století Markéty Samsové*, Český spisovatel, Praha 1993, s. 137.

<sup>221</sup> Kosík, K., *The Crisis of Modernity*, c. d., s. 112.

<sup>222</sup> Kosík, K., *Poslední eseje*, c. d., s. 69.

V této esejí se také říká, že vzdělanci se rozloučili s dělnickou třídou, protože se nechovala podle jejich představ a nestala se nositelkou změny.<sup>223</sup> Ale neplatí to o samotném Kosíkovi? V pozdějších textech už Kosík nemluví o dělnické třídě, nýbrž o lidu a zpětně ze své interpretace pražského jara vypreparovává pojem dělnická třída. Hlavním aktérem pražského jara je nyní „lid-občan“.<sup>224</sup>

Když Kosík píše, že pražské jaro ztroskotalo, protože chybělo to „podstatné“, myslí se to tak, že kdyby podstatné nechybělo, mohlo pražské jaro zvítězit? A co že bylo tím podstatným? Nebyla to praxe. Pražskému jaru praxe nechyběla. Byl tu pohyb celé společnosti, který směřoval k vytvoření oné „revoluční aliance inteligence a dělníků“. Kosík v esejí „Vlast Máchova“ říká, že vše závisí na poznání, že v moderní době probíhají procesy podstatnější, než jsou změny společenských systémů a vlastnických vztahů. Těmito podstatnými procesy je vyvlastňování, které „odnímá všemu *vlastní* podstatu, věci, lidi, události přicházejí o svoji podstatnost i o svoje opodstatnění, stávají se bezpodstatným příslušenstvím rozjeté mašinérie“.<sup>225</sup>

V pozadí je heideggerovské rozlišení ontického a ontologického řádu. Ontický řád je řádem pouhých výskytových jsoucen, obstarávání a manipulace, v němž nastává zapomnění na bytí, kdežto v ontologickém řádu se odkrývá bytí a pravda. Praxe, a to i praxe pražského jara, patří v tomto rozlišení do řádu ontického. Zeptáme-li se tedy, co podstatného chybělo pražskému jaru, pak můžeme říci, že to byla ontologická dimenze. Pokud by pražské jaro mělo právě tuto dimenzi, jeho aktéři by rozpoznali, že je zapotřebí překonat paradigma moderní doby, jež vede k onomu „podstatnému“ vyvlastňování lidí, věci, přírody. Jinými slovy, to podstatné, co chybělo pražskému jaru, byla změna moderního paradigmatu.

Další otázkou ovšem je, zda podle Kosíka stačí změna postojů a náhledů, anebo tu musí být *také* určitá praxe, která bude čelit destruktivním tendencím moderní doby spojeným dnes s kapitalistickou globalizací: praxe, jež nastolí reálnou změnu historických poměrů. Pozdní Kosík znovu píše o potřebě „dějinného subjektu“, jenž bude mít „moc

<sup>223</sup> Tamt., s. 72.

<sup>224</sup> Tamt., s. 70.

<sup>225</sup> Kosík, K., *Předpotopní úvahy*, c. d., s. 90.

a odvalu provést sám nebo ve spojení s jinými subjekty dějinnou změnu“.<sup>226</sup> Podle Kosíka se tento subjekt zrodí z rozpoznání hrozící katastrofy, postaví se na odpor „panské jednotě dobyvatelů a trhvců“ a přinese program záchrany. Kosík se tak oklikou přes ontologickou rovinu vrací k otázce praxe, kterou dříve vykázal do říše ontické, v níž vládne to ne-podstatné. Z toho však plyne, že záchrana podstatného by byla závislá právě na tom ne-podstatném. V jeho posledním eseji nazvaném „Mafiánství“ se dokonce objevuje klasická metafora krtka-revolucionáře, který nepozorovaně podrývá základy společnosti.<sup>227</sup>

Shrme-li si tuto genealogii Kosíkova pojetí praxe, pak tu probíhal postup od již existující obecně lidské praxe ztělesňované marxistickou revoluční praxí (na konci šedesátých let pojatou tak, že tato praxe teprve přijde, pokud pražské jaro neutrne v polovině cesty), přes její od-podstatnění a odstavení, až po její návrat v podobě praxe budoucí, jejíž nositel je dosud neznámý. Praxe byla nejprve Kosíkovým centrálním pojmem a pak pojmem traumatickým, jenž byl podřazen otázce změny paradigmatu, která je pro Kosíka centrální od sedmdesátých let.

### Následky vyvanutí praxe

Kosíkův odklon od pojmu praxe však má fatální následky pro celou koncepci *Dialektiky konkrétního*.<sup>228</sup> Jak bylo řečeno, Descartův rozum převrácený v rozum instrumentální měl alternativu, již byl rozum dialektický. Ale ten existuje jen tehdy, když je spojen s vytvářením „rozumné skutečnosti“.<sup>229</sup> Dialektický rozum je propojen s marxistickou revoluční praxí ztělesňující obecně lidskou praxi. Pokud tato praxe ztroskotá, dialektický rozum ztrácí podmínku své existence a přestává působit jako protiváha rozumu instrumentálního. Přísně vzato, stává

---

<sup>226</sup> Kosík, K., *Poslední eseje*, c. d., s. 73.

<sup>227</sup> Tamt., s. 179.

<sup>228</sup> Po tomto odklonu od pojmu praxe Kosík již nikdy nevytvořil velké syntetické dílo. Jeho texty zveřejněné po roce 1989 jsou volně spojenými filosofickými úvahami zaznamenávajícími špatnou praxi současné civilizace, které připomínají Adornova *Minima moralia* (c. d.) vydaná na počátku let padesátých.

<sup>229</sup> Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 74.



se nemožným. Kdybychom po zhroucení praxe provedli revizi *Dialektiky konkrétního* a vypustili z ní všechny pasáže, které se vážou k praxi vytvářející „rozumnou skutečnost“ a k dialektickému rozumu, co nám zůstane? Bude to právě to, co píše Kosík v devadesátých letech.

Descartovský instrumentální rozum zvítězil, neboť se celoplanetárně prosadil systém zkonstruovaný na jeho základě, na paradigmatu moderní doby, které povyšuje člověka na pána a vlastníka přírody, „vladaře nad veškerenstvem“.<sup>230</sup> Je to systém působící jako všemohoucí planetární obstaravatel, jemuž lidé odevzdali svou moc,<sup>231</sup> jako konglomerát techniky, vědy, průmyslu, financí, válečnictví a ideologie, který se řídí pouze technickými pravidly.<sup>232</sup> Když Kosík říká, že technický rozum se zmocnil monopolní vlády a z rozumu poetického a morálního si učinil své asistenty,<sup>233</sup> nemluví o tom, že se tak stalo v souvislosti se ztroskotáním revoluční praxe, o níž byla řeč v *Dialektice konkrétního*. Toto opomenutí je následkem toho, že pojem praxe byl podřazen otázce karteziánského paradigmatu. Revoluční praxi, o níž píše v *Dialektice konkrétního* jako o alternativě, pojímá Kosík tak, že i ona byla příliš svázána s karteziánským paradigmatem, a tudíž to ve skutečnosti nebyla alternativa vůči fetišistické a manipulativní praxi kapitalismu.

Kosík mluví o tom, že všechny tři rozumy, rozum instrumentální či technický, rozum poetický a rozum morální, jsou rovnomocné a tvoří „zakladatelskou světodějnou trojici“. Záchrana světa pak má vzejít z obnovení rozhovoru a sváru mezi nimi.<sup>234</sup> Ale co tu chybí, je praxe, o níž však Kosík mluví na jiném místě jako o možné praxi budoucího aktéra změny. To svědčí o tom, že Kosík již nedokázal propojit své myšlení o skutečnosti s pojmem praxe, jak to mistrovsky učinil v *Dialektice konkrétního*. Tento pojem se pro něj stal traumatickým. Historická zkušenost, kterou učinil s pražským jarem, se vepsala do jeho myšlení, do jeho vztahu k pojmům, které používal. A byla to právě tato zkušenost, která jej vedla k příklonu k heideggerovskému

---

<sup>230</sup> Kosík, K., *Poslední eseje*, c. d., s. 90.

<sup>231</sup> Tamt., s. 154.

<sup>232</sup> Tamt., s. 90.

<sup>233</sup> Tamt., s. 158.

<sup>234</sup> Tamt.

pólu myšlení, jenž byl v *Dialektice konkrétního* v napětí s pólem marxistickým.

Po ztroskotání praxe humanistického socialismu ztratila Kosíkova kritika instrumentálního rozumu svůj základ. Kosík na místo praxe dosadil heideggeriánský ontologický řád. Otázkou je, proč Kosík nepřihlédl k Adornově kritice Heideggera, zvláště k *Žargonu autenticity*.<sup>235</sup> V ní Adorno říká, že volání po autenticitě a po řádu bytí je samo neautentické, protože to je produkt mechanismů moderní společnosti. Ty nás uzavírají do světa prefabrikovaných obrazů a významů a vyvolávají v nás touhu po něčem odlišném, po „pravém životě“. Řečeno Kosíkovou terminologií z šedesátých let, touha odhalit „svět skutečnosti“ je produktem „světa pseudokonkrétnosti“. Bez světa pseudokonkrétnosti, v němž vládne „šerosvit pravdy a klamu“, by nevznikla představa o jiném světě, o světě pravdy, v němž se odhalují věci samotné.

Jinými slovy, volání po autenticitě a skutečném světě je samo historicky podmíněné a není to výraz nějaké původní lidské touhy. Tato materialistická reflexe touhy po pravém světě u Kosíka chybí. Pokud by ji Kosík provedl, cesta jeho myšlení by pravděpodobně byla jiná. Nevedla by k Heideggerovi, nýbrž k Adornovi. Kosík tak vytvořil heideggerovskou podobu kritické teorie, která neprovádí kritiku pojmů, jako je „svět skutečnosti“ nebo „poetické bytí člověka“. Je to kritická teorie, která se v tomto rozhodujícím bodu zastavila. Proč? Protože heideggerovské pojmy vyplnily u Kosíka vakuum, které vzniklo po zhroutilí praxe. Je v nich určitá stránka, kterou mají společnou s Kosíkovým pojetím „revoluční praxe“ z *Dialektiky konkrétního*: nepřítomnost negativity. Kosíkův původní pojem praxe, v němž jsou zastíněny její represivní momenty, předznamenává a do jisté míry předurčuje, že Kosík tuto praxi nahradí heideggerovskými pojmy, do nichž se dá tato nenarušená pozitivita přenést. Předěl mezi Kosíkem a frankfurtskou kritickou teorií má kořeny v Kosíkově původním pojetí praxe.

<sup>235</sup> Adorno, Th. W., Jargon der Eigentlichkeit, in: týž, *Gesammelte Schriften*, vyd. Rolf Tiedemann et al., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, sv. 6.

## Machovcova filosofie ztracených počátků

### Kletba patriarchátu

Machovcovo pojetí současných krizových jevů je pozoruhodné tím, že jejich první projevy nalézá už při vzniku civilizace. V tom má Machovec k Adornovi a Horkheimerovi blíže než Kosík. Ve svém díle *Filosofie tváří v tvář zániku*<sup>236</sup> ukazuje, že rozum je deformován už tím, jak vznikl. Za jeden z hlavních kořenů deformace Machovec považuje fakt, že logos se postavil příliš ostře vůči mýtu a nedokázal do sebe začlenit ty jeho vrstvy, které harmonizovaly vztah mezi člověkem a přírodou nebo působily jako tmel lidské společnosti.<sup>237</sup> Potlačení mýtu se harmonizační a zakořeňující principy téměř bez náhrady ztratily. Mytické myšlení ještě nebylo instrumentální, protože udržovalo povědomí o začlenění člověka v rodu a přírodě, jež bránilo tomu, aby se určité věci pojímaly pouze jako prostředky. Mytické myšlení zamezovalo instrumentalizaci i tím, že v něm byla „rozumová, citová a volní stránka nerozlučně spojená“.<sup>238</sup> Rozumová stránka byla vyvážena stránkami ostatními, a rozum tudíž nejednal jako samostatná a izolovaná instance, jež se k citovému a volnímu rozměru člověka staví jako ke svému předmětu. Není tu distance mezi rozumem a ostatními složkami lidské bytosti, která je podmínkou toho, že se člověk sám k sobě vztahuje jako k prostředku určitého zájmu.

Podle Machovce se však už v počátcích antického Řecka prosazuje dualistická linie, která narušuje soulad člověka a přírody, individua a rodu, a vytváří dva od sebe oddělené světy. Na jedné straně stojí „svět člověka“, vytvořený techné, lidskou zdatností a touhou po svobodě a kráse a na druhé straně „svět přírody“, chápaný jako pouhý materiál světa prvního. Tento dualismus je udržován hybris, kultem vlastní individuality, jenž v náznamech vzniká již ve světě mýtu, ale rozvíjí se plně ve světě člověka odděleného od světa přírody.<sup>239</sup> Hybris vytváří subjektivitu, jež je sladěná s tímto dualismem: je to subjek-

<sup>236</sup> Machovec, M., *Filosofie tváří v tvář zániku*, Zvláštní vydání, Brno 1998.

<sup>237</sup> Tamt., s. 74 nn.

<sup>238</sup> Tamt., s. 60.

<sup>239</sup> Srov. tamt., s. 76 n.

tivita, která dualismus přijímá jako něco přirozeného a nejsou v ní čidla zaznamenávající ztrátu. Subjekt ovládaný hybris si neuvědomuje, co ztratil, když se příroda stala pouhým materiálem. Hybris tedy vede k zaslepení a spouští se proces separace. Jednotlivé složky lidské bytosti se nyní navzájem oddělují a vystupují jako samostatné jednotky. Podobně se i ve společnosti vyděluje individuum z pospolitosti kmene a rodu, takže se společnost postupně mění na izolovanou individuua. Dochází k tomu po onom základním zatmění rozumu, jež bylo vyvoláno vznikem dualismu mezi člověkem a přírodou. A výsledkem separací je vznik hierarchické, patriarchální civilizace, v níž se část společnosti mění v předmět ovládaní.

U Machovce lze objevit podobnou úvahu, která se rozvíjí v *Dialektice osvícenství*. Zpředmětnění přírody a její instrumentalizace spojená se vznikem dualismu mezi člověkem a přírodou se přenáší do společnosti a mění vztah mezi lidmi. Lidé se vůči sobě navzájem chovají tak, jak se chovají vůči přírodě. Instrumentální rozum se pak ujímá vlády, přičemž to, co mu neodpovídá, prohlašuje za iracionální.<sup>240</sup>

Machovec považuje vývoj naší civilizace od počátku za jednostranný, a to proto, že jde o civilizaci patriarchální. Kořenem jednostrannosti a patologií celé naší civilizace je, že „ráz dějin určily jednostranné ‚mužské‘ postoje a hodnoty ... převaha mužů a znehodnocení ženy“.<sup>241</sup>

Některé Machovcovy motivy běží po stejné linii jako ty, které nalezneme u Adorna a Horkheimera, když hovoří o potlačení animistických a mytických představ, s tím, že právě toto potlačení bylo předpokladem vzniku logu. Ale je tu jeden zásadní rozdíl. Adorno a Horkheimer neváhají označit samotné mytické i animistické myšlení za mocenské. Vycházejí z toho, že už od počátku byla v tomto myšlení stopa instrumentality. Šaman se snaží ovlivnit duchy tak, aby zajistili určitý soubor věcí. Proto u autorů *Dialektiky osvícenství* nenajdeme „nostalgii po počátcích“ (Mircea Eliade). Vůči této nostalgii Machovec není dostatečně imunní.

---

<sup>240</sup> Machovec ani Kosik neodmítají techné a vědu jako takovou, ale pouze jejich odtržení od ostatních složek člověka, a dále to, že zapominají na to, že tu jsou dimenze lidského života, které samy nedokážou postihnout.

<sup>241</sup> Tamt., s. 89.

Machovcova nostalgie snad pramení z toho, že se mu příroda a archaická forma života, která probíhá v bezprostředním metabolismu s přírodou, jevila v podmínkách stávající ekologické krize a vlivem neutěšené podoby současné civilizace jako harmonická. Adorno a Horkheimer naopak zdůrazňují, že harmonie počátků nikdy neexistovala, protože sama příroda je formou panství.<sup>242</sup> Nostalgie po počátcích je spjata s jedním přehlédnutím. Panství přírody vytváří v člověku zaslepení, které formuje jeho vztah k přírodě. Jeho pozice není pozicí vnějšího pozorovatele nebo milovníka přírody. Člověk je hned na počátku v silovém poli vymezeném přírodou. Jeho vztah k přírodě obsahuje filtr vznikající na třetí ploše mezi vnitřní a vnější přírodou (vnitřní přírodou je především pud sebezáchovy, přírodní princip, který vede k účelovému jednání vůči vnější přírodě).

Tento filtr způsobuje, že vztah člověka k přírodě je od počátku pokrivený a disharmonický. Dá se to formulovat i tak, že člověk je člověkem díky svému pokrivenému vztahu k přírodě.<sup>243</sup> Není tu nějaký vzorový vztah k přírodě, podle něhož bychom poměřovali vztahy ostatní. Podle Adorna a Horkheimera není návratu: není se kam vrátet. Od počátku tu působí jistá deformace, která není nahodilá v tom smyslu, že k ní nemuselo dojít, kdyby se člověk při vzniku civilizace vyvaroval chyb. Tato deformace vzniká v silovém poli přírody, v němž se člověk hned na počátku pohybuje a které tuto deformaci vyvolává.

### V limitech teoretického humanismu

Mezi Machovcem a Adornem je pak další rozdíl. Když Machovec popisuje patologie dnešní doby, hovoří o převedení všeho na svět věcí, o nadvládě počtářství a omezenosti technologického myšlení, blíží

---

<sup>242</sup> Dají se rozlišit celkem tři formy panství: panství přírody nad člověkem, panství člověka nad přírodou a panství člověka nad člověkem. Více viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, c. d., s. 30 nn.

<sup>243</sup> Obraz přírody jako matky, který dnes v jistém smyslu převládá v ekologickém diskursu, lze chápat jako klasickou utopickou projekci. Příroda se stává protipólem současné civilizace a už to z ní činí plátno, na něž promítáme své touhy. V přírodě se pak nesetkáváme s přírodou (s monstrózní říší, v níž silnější požívá slabšího), nýbrž s našimi touhami, které současná civilizace nedokáže naplnit.

se k pojmu instrumentálního rozumu z *Dialektiky osvícenství*. Proti němu pak staví neinstrumentální rozum a jeho schopnost dialogu. Neprovádí však to, co lze označit jako radikální sebereflexi rozumu, kterou praktikuje Adorno v *Negativní dialektice*. Machovec vychází z předpokladu, že rozum a jeho prvky, jako jsou pojmy a soudy, jsou nezávislé na svém vnějšku, na daných formách panství. U Machovce objevíme pozůstatek klasického osvícenství s jeho vírou v nezávislost a univerzálnost rozumu. Jsou tu určité podoby racionality, jež jsou instrumentální, ale pak je tu rozum (filosofický nebo dialogický), jenž je vyvázán ze sítě vládnoucích mocenských principů.<sup>244</sup>

Machovec by tudíž řekl, že instrumentální rozum, téměř vševládný, netvoří základní typ racionality, který se usazuje v ostatních druzích racionality. Je to nakonec pouze jedna forma racionality mezi jinými. Na tomto pozadí lze lépe rozumět tomu, proč má u Machovce takový význam dialog. Jak čteme v jeho knize *Smysl lidské existence*, dialog má schopnost překonat instrumentální vztahy mezi lidmi, odcizení a zvěcnění života.<sup>245</sup> V tom má blíže k Habermasovi než k autorům první generace kritické teorie. Machovec pojímá dialog jako protiváhu instrumentální racionality s tím, že dialog má svou vlastní neinstrumentální racionalitu. Podobně jako v Habermasově teorii komunikativního jednání může sama tato dialogická racionalita ovlivnit a měnit racionalitu instrumentální.

Machovec na rozdíl od Karla Kosíka objevuje reálně existující subjekt nebo aspoň jeho zárodek, který by mohl vzdorovat destruktiv-

---

<sup>244</sup> Např. v knize *Filosofie tváří v tvář zániku* (c. d.), v kapitole „Epikureismus jako hlavní opora tyranidy a césarismu“, se vztah mezi vnější formou panství a filosofií epikureismu chápe tak, že je tu soubor epikurejských myšlenek a postojů, který vzniká z hlavy jistých filosofů, a tento soubor pak vede ke stažení do epikurejských zahrad a k rezignaci na politický zápas. Epikureismus se stává oporou tyranidy a césarismu tím, že jeho apolitické vyznění dává prostor nadvládě tyranů a císařů. Nijak jejich moc nepochybňuje ani nenarušuje a jaksi dělá to, co je v jejich zájmu (lidé mají žít svými soukromými životy a nestarat se o politiku). Viz tamt., s. 170 n. Adorno by se na tomto místě ptal, jak přímo uvnitř epikurejských pojmů působí vnější společenská struktura. K Adornovu přístupu je o něco blíže Dušan Machovec, který v *Dějínách antické filosofie* píše o tom, že etické otázky, jimiž se epikureismus nebo stoicismus zabýval (otázka svobody člověka, smyslu člověka, lidského štěstí a osudu) vyrostly na třídních a jiných společenských zápasech. Viz Machovec, D., *Dějiny antické filosofie*, H&H, Praha 1993, s. 169.

<sup>245</sup> Machovec, M., *Smysl lidské existence*, Akropolis, Praha 2002, s. 84 nn.

ním tendencím dnešní doby. Není to jenom rozvíjení dialogu, ale také hnutí, o němž Machovec hovoří v knize *Filosofie tváří v tvář zániku*. Je to hnutí usilující o zabudování prvků ženství do dnešních „maskulinních“ vládnoucích struktur, jak psychických, tak institucionálních.<sup>246</sup> Toto řešení je spjata s tím, jak Machovec vykládá vznik deformací naší civilizace. Jejich společným jmenovatelem bylo, že lidstvo opustilo matriarchální vztah k přírodě a k člověku. V tom se opírá o Bornemannovu knihu *Patriarchát*, které se dovolává na konci *Filosofie tváří v tvář zániku*.<sup>247</sup> Bornemann však popisuje *vnější okolnosti*, které vedly ke vzniku patriarchátu, jako byla změna klimatu, jež způsobila, že lov se stal spíše individuální záležitostí a že nastala větší dělba práce, která narušila matriarchální vazby kmene.<sup>248</sup>

Machovcovo myšlení prozrazuje přístup, který by se dal označit jako teoretický humanismus. Člověk, společnost, dějiny se vykládají tak, že „člověk tvoří dějiny“, tj. jeho postoje, morální dispozice a praktiky působí jako jeden z rozhodujících dějinných činitelů, nebo dokonce jako činitel hlavní. Toto pojetí je podkladem Machovcových odpovědí na výzvy doby. Pokud dějiny a společnost chápeme tak, že jejich poslední instancí je člověk jako faktor určující jejich charakter, pak je nasnadě, že odvrátit krizové tendence a dospět ke společenské změně vyžaduje na prvním místě změnu postojů, hodnot, morálních hledisek, nebo jak zní motto Machovcovy knihy *Ježiš pro moderního člověka*, „probuzení“.

V Machovcově myšlení se neobjevuje kritická reflexe humanistických pojmů. „Člověk“, „humanita“ jsou pro Machovce nekritizovanými výchozími body, které mají bezprostřední platnost. V tom se liší od Adorna a Horkheimera, podle nichž je zapotřebí provést „osvícení osvícenství“, tj. uskutečnit sebereflexi osvícenských pojmů a konfrontovat je s jejich ideologickou funkcí, jakou mají, když slouží „pánům světa“.

Co se týká emancipačního projektu osvícenství, Machovec jej podobně jako Kosík omezuje na otázku, jak zabránit katastrofě, která

<sup>246</sup> Machovec, M., *Filosofie tváří v tvář zániku*, c. d., s. 322 n. Pasáž nese název „Zvýšení role žen je jedinou záchrannou eventualitou“.

<sup>247</sup> Tamt., s. 325.

<sup>248</sup> Bornemann, E., *Das Patriarchat*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1975, s. 54 n.

hrozí dnešní civilizaci. Nemluví se tu však o možnosti jiného světa jako pozitivní alternativě vůči současnému stavu věcí. Snad je to příznak toho, že jejich zkušenost se ztroskotáním minulého režimu byla příliš silná a že tato historická událost rozhodujícím způsobem určila jejich vztah k myšlence jiného světa. Nenajdeme tu proto ani její minimalistické podání, které známe od Adorna a Horkheimera.

Adorno a Horkheimer pojímají myšlenku jiného světa jako možnost smíření (*Versöhnung*) spočívající ve sladění společenských struktur a vnitřní přírody. Smíření je perspektiva, kterou je nutno zachovat, i když se daná situace jeví jako bezvýchodná a uzavřená, neboť je to jediná možnost, jak tuto situaci narušit tím, že postulujeme její vnějšek: to, co je Jiné. Smíření je pojímáno jako retroaktivní nutná podmínka otevřenosti. Pokud se daná situace jeví jako uzavřená, jako skutečnost bez alternativy, pak si svobodu vůči ní udržíme tehdy, když v zájmu této svobody postulujeme perspektivu smíření. Ta zvnějšku otevírá horizont dané situace a zpětně vytváří předpoklad naší svobody.<sup>249</sup>

Horkheimer ve svých pozdních textech, jako je „Teismus a ateismus“,<sup>250</sup> hovoří o tom, že nakonec nerozhoduje bezprostřední obsah, např. zda se jedná o teismus či ateismus, nýbrž o vztah ke statu quo, který působí jako danost. Záleží na tom, zda je ten či onen obsah v takovém vztahu ke statu quo, že tvoří to, co je Jiné. A Jiné pak představuje protějšek statu quo, sice neuchopitelný, ale přesto otevírající jeho hranice.

Takovéto pojetí je sice minimalistické a obsahově prázdné, tvoří však myšlenkový rámec, který lze za změněné historické situace roz-

---

<sup>249</sup> Giorgio Agamben tvrdí, že tento Adornův postoj není „mesianistický“, protože podle Adorna byl pravý okamžik smíření, *kairos*, promeškán a je údajně nenávratně ztracen. Tento postoj Agamben vyjadřuje pomocí lingvistické kategorie „impotenciál“, který se objevuje v jazyce hopi. Označuje děj v minulosti, který sice probíhal, ale který skončil tím, že se nenaplnil. Viz Agamben, G., *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, c. d., s. 37 n. Dalo by se ovšem namítnout, že Adorno nepopírá možnost příchodu nového *kairos*, i když jeho příchod není na obzoru. Pak bychom mohli uvažovat o tom, že Adornův postoj by se dal vyjádřit pomocí jiné lingvistické kategorie, a to času předbudoucího.

<sup>250</sup> Horkheimer, M., *Critique of Instrumental Reason*, Seabury Press, New York 1974, s. 34 nn.



vinout v určitý pozitivní obsah a provést reinterpetaci celého rámce. Myšlenka jiného světa se pak může převést z modu nemožnosti nebo nekonečného odkladu do modu možnosti a příhodného času, vyjádřeného Lukácsem jako *Augenblick*. Machovec ani Kosík po ztroskotání pražského jara a minulého režimu již tento utopický prvek neaktivovali.

## Machovcův dialogický subjekt

### Pražské jaro jako Althusserova záhada

Althusser označuje Marxovu filosofii a vědu jako teoretický antihumanismus.<sup>251</sup> Spočívá v tom, že pojem člověka (jeho podstata, subjektivita, vědomí, vnímání) přestal být centrem nebo osou teorie společnosti a dějin. „Člověk“ je pojem vyvolávající zdání, že lidská podstata (to, co je člověk) je dána bezprostředně. Althusser tento pojem člověka nazývá předvědeckým a ideologickým. Chápe to tak, že se v něm zastřel jeho hlavní rys: je to výsledek jisté teoretické činnosti, kterou nazývá teoretickou praxí. Althusser odmítá heslo humanistického marxismu, jež hlásá „dějiny tvoří člověk“, heslo dovolávající se mladého Marxe, jenž ještě nedospěl ke svým hlavním teoretickým objevům. Je to ústup před Marxovu vlastní teorii, podle níž člověk (jednotlivec) je v dějinách aktivní jen v síti determinací připnuté k produkci a reprodukci společnosti. Pro marxismus neexistuje subjekt jako počátek, cíl, příčina odpovědná za „determinace vnějšího objektu“.<sup>252</sup>

Althusserova kritika marxistického humanismu pochází z doby, kdy se Komunistická strana Francie přiklonila k nové oficiální doktríně SSSR. I když to dnes může znít paradoxně, generální linií Komunistické strany Sovětského svazu (KSSS) se tenkrát stal humanismus. Goshgarian to v úvodu k souboru Althusserových článků z té doby<sup>253</sup> vykládá tak, že během Stalinovy vlády se marxistická teorie dostala do hlubokého dogmatického spánku. Po dvacátém sjezdu bylo zapotřebí vyplnit teoretické vakuum, ale tak, aby se nadále maskovala společenská realita v SSSR. Proto se ve filosofii místo „starého Marxe“ s jeho pojmy, jako jsou produkční vztahy, třídy, třídní boj, začal propagovat „mladý Marx“ s výrazy, jako je odcizení, svoboda, člověk. Na dvacátém druhém sjezdu KSSS pak byla přijata doktrína „Vše ve jménu člověka“, která zablokovala další vývoj komunistického hnutí. Chruščovův režim tak zakonzervoval stalinistický systém tím, že jej oblékl do humanistického hávu. Teoretickým doplňkem tohoto humanismu

<sup>251</sup> Např. Althusser, L., *Pour Marx*, c. d., s. 236.

<sup>252</sup> Althusser, L., *Essays in Self-Criticism*, NLB, London 1976, s. 96.

<sup>253</sup> Althusser, L., *The Humanist Controversy and Other Writings*, c. d.

byl ekonomismus, který ekonomiku chápal jako sebe sama rozvíjející mechanismus uskutečňující lidského ducha. Ekonomika zajišťuje naplnění smyslu lidské existence a je řešením všech existenciálních otázek.<sup>254</sup>

Tento vzájemně se doplňující pár humanismus-ekonomismus zakryl otázku třídního a vůbec politického boje. To se projevilo třeba na prohlášení dvacátého druhého sjezdu, že SSSR je „státem všeho lidu“. Pro Althussera to znamenalo jediné. Pod hlavičkou marxistického humanismu se prosadila buržoazní ideologie a na obzoru chruščovovského SSSR se vynořil kapitalismus. Althusserův teoretický antihumanismus se pokusil rozvrátit tuto generální linii a založit východisko cesty ke skutečnému socialismu.

Althusser však rozlišuje. Slogan pražského jara „socialismus s lidskou tváří“ má jiný význam, i když zní humanisticky. Adjektivum „lidský“ byl podle Althussera jeden z mála možných způsobů, jak vyjádřit požadavky českého národně masového hnutí, které usilovalo o socialismus, ne o humanismus.<sup>255</sup> Toto hnutí „chtělo socialismus, jehož tvář (nikoli tělo; tělo v této formuli nefiguruje) by nebyla poznamenána praktikami nehodnými jak jeho samého (český národ: národ vysoké

---

<sup>254</sup> Mezi reálsocialistickým ekonomismem a pozdně kapitalistickým konzumerismem není zásadní rozdíl, snad pouze ten, že reálsocialistická ekonomika uspokojovala potřeby kvantitativně, nezabývala se příliš kvalitativní stránkou zboží, nýbrž především holými čísly, množstvím vyprodukovaného zboží. Pozdně kapitalistická ekonomika naopak staví na kvalitativní stránce zboží, na jeho vizuálním působení, jež je propletené s reklamou. Spektakularita je součástí užitné hodnoty, jak o tom píše Guy Debord ve *Společnosti spektaklu* (c. d.). Proto se nedá porovnávat životní úroveň lidí ve východním bloku a v kapitalistických zemích tím způsobem, jak to dělal např. Miloslav Ransdorf, když ve svých veřejných vystoupeních mluvil o tom, že před rokem 1989 byl u nás srovnatelný počet osobních automobilů na tisíc obyvatel jako na Západě. Přehlíží totiž, že tu byl odlišný režim zboží produkce. Západní zboží mělo jiný charakter. Jeho kvalitativní stránka a spektakularita vyvolávala zcela jiný účinek než zboží tuzemské. Mělo sílu magnetu, kdežto tuzemské zboží se jevílo jako podřadné, byť po čistě účelové stránce bylo občas srovnatelné se zbožím západním. Dalo by se hovořit o odlišné organizaci slasti vázané k dané užitné hodnotě.

<sup>255</sup> To přehlídl Ricoeur ve svých přednáškách o Althusserovi. Předhazuje mu, že pro něj je „humanistický socialismus monstrózním pojmem“ a že to pak vede k přesvědčení, že české reformní hnutí bylo pochybené z čistě teoretických důvodů, protože usilovalo o „humanistický socialismus“, který se opírá o nečistý pojem. Viz Ricoeur, P., *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New

politické kultury), tak socialismu“.<sup>256</sup> Československé reformní hnutí, dodává Althusser, si zasluhuje respekt a podporu všech komunistů.

Na tomto hodnocení pražského jara se projevuje, že Althusser neposuzuje marxistický humanismus pouze podle toho, co hlásá (podle souhrnu jeho myšlenek), nýbrž také podle jeho pozice v určité politické nebo společenské situaci. Ani humanistické slogany se nedají odmítnout apriori na základě jejich bezprostředního obsahu. Althusser vlastně říká, i když to nevyjadřuje výslovně, že humanistický marxismus získal v ČSSR jiný náboj než ve Francii tím, že se spojil s reformním hnutím. Ve Francii je to oficiální doktrína komunistické strany, kdežto v ČSSR má význam opoziční, ba subverzivní.<sup>257</sup> Český humanistický marxismus, představovaný Milanem Machovcem nebo Karlem Kosikem, měl přesně opačný politický význam než tentýž směr v západních zemích, i když se po obsahové stránce nijak zásadně nelišily. (Milan Machovec se považoval za žáka Ericha Fromma, jehož Althusser chápe jako představitele marxistického humanismu.)

Když Machovec v šedesátých letech inicioval marxisticko-křesťanský dialog, byl to počín narušující vládnoucí ideologickou mřížku, podle níž jsou křesťanství a marxismus nesmiřitelné protiklady. Jak píše Egon Bondy, byla to událost v sovětském bloku „bezprecedentní a bez nadsázky velmi odvážná“.<sup>258</sup>

Naše otázka pak zní: pokud humanistický marxismus může nabýt tohoto opozičního významu, dává mu jej určitá pozice v systému, anebo je v něm samém jistý antiideologický prvek, ideologický antioxidant? Machovec a jiní vystopovali místo v tehdejší ideologickém systému, z něhož lze zahájit kritiku poměrů, která však povede k nastolení principů, k nimž se tento systém hlásí. Jaká kritika byla tehdy účinná?

---

York 1986, s. 130. Ricoeur tento názor vyvozuje především z Althusserova spisu *Pro Marx* a nezabývá se již Althusserovou kritikou jeho „teoreticistní“ tendence, kterou vyslovil ve svých pozdějších textech. Pokud by se Althusserův vývoj zastavil na úrovni knihy *Pro Marx*, má tato Ricoeuerova námitka své oprávnění.

<sup>256</sup> Althusser, L., *Essays in Self-Criticism*, c. d., s. 75.

<sup>257</sup> Podobný politický význam ovšem měl humanistický marxismus ve všech zemích východního bloku. V Polsku např. L. Kolakowski, v Jugoslávii okruh kolem časopisu *Praxis*. U Althussera nenajdeme jeho kritiku.

<sup>258</sup> Jindrová, K. – Tacheci, P. – Žďárský, P. (ed.), *Mistr dialogu Milan Machovec*, Akropolis, Praha 2005, s. 59.

Mohla vycházet z Althusserova teoretického antihumanismu a hovořit o potřebě třídního boje? Pojem třídního boje byl v minulém režimu ideologicky zatížen a tvořil součást jeho ideologie, aspoň v padesátých letech. Když použijeme Althusserův pojem ideologických státních aparátů, tak „třídní boj“ byl jejich prvkem stejně jako „subjekt“ v ideologických státních aparátech v západních zemích. Nebyl humanistický marxismus a s ním spojené reformní hnutí jediný směr, který mohl změnit tehdejší mocenské uspořádání?

### Teoretické míjení antihumanismu a humanismu

U Althussera jde o něco jiného než u humanistických marxistů. Je to především úsilí epistemologické, které chce z marxismu učinit vědu vedle ostatních věd, s tím, že jenom takovýto marxismus poskytne vodítka politické straně nebo hnutí usilujícímu o praktický humanismus. Slovo antihumanismus může svědět k názoru, že teoretičtí antihumanisté jsou antihumanisty i na rovině sociální a politické a schvalují nebo podporují praktiky, které neberou ohled na jednotlivce. Tedy že teoretický antihumanismus může legitimizovat hrůzy stalinismu. Ve skutečnosti jim běží o pravý opak. Althusser se s teoretickým humanismem utkává proto, že je to teorie, která zatemňuje systémově podmíněné společenské násilí, existenci tříd a nerovného postavení lidí.

Garaudy nebo Fromm sice hovoří o nespravedlivé společnosti, vykořisťování, třídách, společenském násilí, ale Althusser poukazuje na to, že jejich pojmy jsou teoreticky pochybené. Jsou pochybené v tom, že „člověk“, „subjekt“, „vědomí“ se chápou jako něco bezprostředně daného, ne jako výsledek určité teoretické praxe. Chybí tu reflexe procesu, jímž vznikly. Tato reflexe by pak odhalila, že teoretický humanismus převedl existující stav věcí na teoretickou rovinu. Jsou tu jisté morální, náboženské a politické ‚hodnoty‘, spjaté s určitými institucemi vytvářejícími status quo. Humanistické pojmy jsou napojené na tento ideologický soubor hodnot, a tudíž napomáhají udržovat daný stav věcí. Mají sice teoretické aspirace a tváří se, že dokážou řešit určité teoretické problémy, ale jejich řešení jsou již předem hotová. Jsou to teoretické přepisy praktických řešení, která se prosadila v existující

třídní společnosti. Althusser v jejich skryté vazbě na status quo spatřuje hlavní důvod jejich teoretické neplodnosti.<sup>259</sup>

Jenže humanističtí marxisté sledovali jinou otázku než Althusser, ba dokonce otázku přesně opačnou. Jejich tázání není epistemologické, nýbrž etické. Ptají se, jak má jedinec jednat, třebaže je prvkem společenských mechanismů a jeho subjektivita je určena historicky a sociálně. (To nepopírá ani Fromm, viz jeho pojem sociálního charakteru). I když připustíme, že to je tak, jak říká Althusser, a subjekt je účinkem ideologických státních aparátů, přesto tu je problém, jak máme jednat a oč vědomě usilovat. Etická teorie je právě to, co chybí teoretickému antihumanismu a co rozvíjí humanistický marxismus. Jeho pojmy, které jsou pro Althussera nevědecké a ideologické, mají jiný status, než se domnívá. Jsou kladeny jako výsledek etického tázání. A tak bychom je měli posuzovat. Pokud si postavíme otázku, jak máme jednat, rozvíjet svou individualitu, chápavost nebo jakou životní orientaci zvolit, pracujeme s pojmy, které nemají význam epistemologický, nýbrž etický.

Jsou tu dvě roviny, které se zpravidla zaměňují. Jedna rovina je ta, na níž usilujeme o odhalení stávajících forem moci, ideologie, podmanění, nesvobody a popisujeme situaci, v níž se nalézá jedinec a společnost. To je rovina, na níž stojí teoretický antihumanismus, jenž poukazuje na ideologickou funkci „humanismu“. Humanismus pracující s pojmem člověka, rozumu, vědomí, svobody má ideologickou funkci do té míry, do jaké tvrdí, že tyto kategorie popisují daný stav reality a jsou východiskem výkladu jedince, společnosti a dějin. Jsou ideologické potud, pokud tvrdí, že opravdu existuje „člověk“ jako bytost s určitými vlastnostmi, silami nebo schopnostmi, které jsou izolované a nepodléhají působení neosobních činitelů. Ideologii jsou proto, že přehlíží proces subjektivace, jímž subjekt vzniká, a nekladou si ten typ otázky, který známe od Althussera, Foucaulta nebo některých postmarxistů (Butlerové, Žižka). Zahalují tudíž to, co všechno v člověku je výsledkem vnějších sil a mechanismů, které si jej podmaňují.

Zbývá druhá rovina, která určuje teoretickému humanismu jeho pravé místo. Když teoretický humanismus hovoří o člověku a subjektu, je zapotřebí lépe určit status jeho výpovědi. Jeho pojmy můžeme

---

<sup>259</sup> Althusser, L., *The Humanist Controversy and Other Writings*, c. d., s. 274.

pochopit ne jako pojmy vyjadřující status quo, nýbrž status ad quem, stav, který není, ale který být má. Člověk a subjekt, jak jej popisuje humanismus, jsou pojmy, jejichž vlastní význam leží v tom, že mají působit podobně jako Kantův morální zákon. Ten není určen empirickými determinacemi, nýbrž je stanoven tak, že jeho dodržování je jediný způsob, jak se vymanit z říše heteronomních určení a být svobodný.<sup>260</sup> Humanistické pojmy se Kantovu morálnímu zákonu podobají tím, že v sobě mají prvek, jenž není odvozen z empirické reality. A ten Althusser přehlíží.

Humanistické pojmy mají dvě vrstvy. Jednak tu, na niž upozorňuje Althusser a jiní kritikové humanismu: že vyjadřují něco reálně existujícího (subjekt jako výsledek působení vnějších mechanismů). Ale pak je tu druhá vrstva, dynamická, kterou tito kritici přehlížejí nebo neuznávají: subjekt jako to, čím se má jedinec teprve stát a co není totéž jako subjekt vyprodukovaný mocenskými a ideologickými mechanismy, tedy jistá idea subjektu. V tom může být subverzivní a antiideologický moment humanistického marxismu. I když připustíme, že „člověk“ a „subjekt“ mají ideologickou vrstvu, mohou vytvářet formu subjektu, která se vymyká vládnoucím požadavkům na subjekt.

Neukazuje se tento antiideologický potenciál humanismu právě dnes v dobách flexibilního kapitalismu a postmodernismu s jeho tekutými identitami? Naznačuje to K. Liessmann ve své knize *Teorie nevdělanosti*, když píše, že se z univerzit vytratil humanistický ideál vzdělání, protože je v rozporu s požadavky, které se na univerzity kladou.<sup>261</sup> Neplatí to však obecněji? Nedostaly se humanistické ideály, jako je všestranně rozvinutý člověk, do rozporu s tekutou a vyprázdněnou formou subjektu, kterou vyžaduje dnešní kapitalismus? Není antihumanismus dnešní ideologií?

---

<sup>260</sup> Viz Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Svoboda, Praha 1996, s. 47 nn.

<sup>261</sup> Liessmann, K. P., *Teorie nevdělanosti*, c. d., s. 40 nn.

## Machovec a teoretický antihumanismus

Příkladem humanistického marxismu, který rozvinul svůj antiideologický náboj tím, že se zaměřil právě na dynamickou vrstvu humanismu, je dílo Milana Machovce.<sup>262</sup> To, oč usiluje, výstižně vyjadřuje následující citát:

„Nikdo tě nenutí žít nízce, žít podle, zbaběle, egoisticky, zvěčněle... I když ‚okolnosti‘ života k tomu svádějí, i když ‚poměry‘, ‚doba‘, tvá osobní slabost či rozumářská vypočítavost k tomu svádějí, máš vždy možnost – a třeba i v okovech – neredukovat své vědomí a své chování na svou bídu, máš možnost se ‚povznést‘, ‚být jiný‘, ‚proměnit se vnitřně‘.“<sup>263</sup>

Srovnajme si to s Adornem a Horkheimerem, s jejich *Dialektikou osvícenství*, v níž se hovoří právě o „okolnostech“ života, které poškozují či pokrývají lidské prožívání a do vědomí i myšlení vtiskují mechanizmy a šablony, které je zaslepují.

„Celý svět prochází filtrem kulturního průmyslu... Čím těsněji a úplněji jeho techniky zdvojují empirické předměty, tím snadněji se dnes prosazuje klam, že svět venku je nepřerušným prodloužením světa, který vidíme ve filmu.“ „Tím, že tato kultura všechny obory duchovní produkce stejným způsobem podrobuje jednomu účelu, totiž tomu, aby smysly lidí ... nesly pečeť onoho pracovního procesu, který musí přes den vykonávat, naplňuje

---

<sup>262</sup> Výstižnějším výrazem by však byl humanistický postmarxismus. Machovec navazuje na Ericha Fromma, ale liší se od něho tím, že se nezabývá sociálně-ekonomickými faktory, jež utvářejí danou formu subjektu. U Machovce nenalezneme Frommovu koncepci „sociálního charakteru“, která vznikla aplikací psychoanalýzy na Marxovu teorii společnosti. Především tento Frommův pojem z něj činí představitele humanistického *marxismu*. U Machovce objevíme podobný vztah k Marxovi a marxismu, jaký známe u současných postmarxistů. Jejich hlavní referenční bod nebo body leží jinde (např. u Žižka je to Lacan), případně vypracovávají vlastní teorii (Badiou, Rancièrè, Butlerová). Marxe pak interpretují na tomto podkladě.

<sup>263</sup> Jindrová, K. – Tachecí, P. – Žďárský, P. (ed.), *Mistr dialogu Milan Machovec*, c. d., s. 114.



ironickým způsobem pojem jednotné kultury, který personalisté stavěli proti zmasovění.<sup>264</sup>

Machovec předpokládá, že okolnosti života, poměry, doba nepronikají všim a lze od nich poodstoupit a vzepřít se jim. I když kulturní průmysl formuje základní vzorce vnímání, je tu vždy ještě něco jiného. Machovec by řekl: nedívej se na televizi, čti Goetha a poslouvej Wagnera!

Rozdíl mezi Machovcem a Adornem je zřejmý. Adorno usiluje o diagnózu moderní doby, v níž vládnou síly a mechanismy, které prostupují všemi póry společnosti a pohlcují místa, v nichž měl jedinec alespoň omezenou reálnou autonomii. Adorno má na mysli autonomii, jakou měla např. stará střední třída, která ještě žije ze svých samostatně hospodařících ekonomických jednotek, i když i ona byla samozřejmě pouze prvkem daného ekonomického systému. Adorno pojímá autonomii tak, že zahrnuje své socio-ekonomické podmínky a není to pouze určitý stav vědomí nebo občanské právo.

Machovcovo pojetí autonomie se zakládá na jiném chápání subjektu. Nejsou do něho započítány tyto „vnější“ podmínky autonomie. Subjekt je autonomní do té míry, do jaké rozvine své vnitřní dispozice a schopnosti, své bytostné lidské síly. Právě to je ona vrstva Machovcova humanismu, kterou by teoretičtí antihumanisté jako Adorno, Althusser a Foucault podrobili kritice. Ale z výše uvedeného citátu vyplývá, že Machovec klade otázku jinak. Snad by se ptal takto: ano, ale i když souhlasíme s Adornem v diagnóze doby, v níž mizí podmínky autonomie, má se člověk považovat za oběť systému? Nevzdáváme se předem možnosti odvrátit jeho krizové tendence? Nevede tento postoj k pasivitě a osudovosti?

Jak tedy chápat Machovcův humanismus na pozadí Althusserovy nebo Adornovy kritiky humanistických pojmů? Nelze nakonec určitou vrstvu Machovcova humanismu začlenit do teoretického antihumanismu?

---

<sup>264</sup> Adorno, Th.W. – Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, c. d., s. 132 n.

### Zázračná moc dialogu

Když pátráme po ose Machovcova myšlení, brzy zjistíme, že touto osou je dialog. I v knihách o historických postavách, jako je Dobrovský, tento pojem nalezneme v partiích, v nichž se nenápadně nastavuje zrcadlo poměrům v tehdejší Československu. Bez dialogu, říká se tam, se každá politická moc uzavře sama do sebe a není schopna vidět ty činitele, které mohou způsobit její pád.<sup>265</sup>

Milan Machovec hovoří o dialogu jako o podmínce „humanizace“ jednotlivce, jako o hybné síle jeho vyzrávání. Odlišuje jej od pouhého kontaktu s druhým, v němž chybí skutečný zájem o druhého. Samotné rozmnožení příležitostí ke vzájemnému kontaktu, jak je přinášejí moderní komunikační technologie, nemusí podporovat skutečný dialog, a naopak mu mohou bránit. To nakonec vidíme i na tom, že dialog je dnes nahrazován komunikací, jak se to projevuje i v běžné řeči. Slovo dialog je vytlačován slovem komunikace. Machovec upozorňuje na to, že samotné rozmnožení komunikačních příležitostí může vyvolat pravý opak, osamělost, ztrátu individuality a to, co by Adorno označil jako instrumentalizaci mezilidských vztahů.<sup>266</sup>

Dialog je něco jiného než výměna informací, posílání SMS zpráv nebo vytváření umělých identit na internetu. Tam, kde nastane zvěcnění mezilidských vztahů, se dialog nerozvíjí jako forma kontaktu a tak řečeno upadá do zapomnění. Dialog má totiž charakter konfrontace dvou subjektů a souvisí s „celou složitostí toho, čím bývá a čím vším může být člověk člověku“.<sup>267</sup>

Co Machovec říká o významu dialogu? Je to především vzájemná aktivita dvou subjektů, z níž pak vzniká i základní instance etiky, jíž

---

<sup>265</sup> „Kdo si ... odstraní jakéhokoliv soupeře, může se ovšem po jistou dobu cítit všemocným pánem, zapomíná však na okolnost, jež se mu dříve či později stává osudnou: že odstraněním dialogu a diskuse, opozice a kritiky, bezděky *připravil o dar dialogu i sám sebe*, že se tím sám zbavil kontaktu se životem, s realitou, zbavil se možnosti rozeznat včas různé nově se hromadící skutečnosti, zvážít je, řešit, vydávaje se tak bezděky v nebezpečí největší: v latentní, nepostizené hromadění nových skutečností, z jeho výlučných pozic neopozorovatelných, proto jim samým neřešitelným.“ Machovec, M., *Josef Dobrovský*, Akropolis, Praha 2004, s. 20.

<sup>266</sup> Machovec, M., *Smysl lidské existence*, c. d., s. 84.

<sup>267</sup> Tamt., s. 85.

je svědomí. Machovec je vysvětluje jako vědomí, že jsem s někým, ale ten druhý představuje také subjekt se svým vědomím. Jedná se tudíž o vědomí s druhým vědomím.

Čím se pak dialog odlišuje od pouhé komunikace? Machovec to shrnuje tak, že dialog je úsilí o „celkové rozevření člověka člověku“,<sup>268</sup> při němž se aktivují všechny vnitřní schopnosti, tedy nejen schopnost komunikační. Dialog dokáže na úrovni individua překonat následky rozdělení lidí pracovní specializací; jinými slovy, Machovec dialogu přisuzuje schopnost vymanit člověka z působení toho, co mladý Marx označoval jako odcizení a Lukács jako zvěcnění. Dialog lze rozvíjet v každé formě společnosti. Má osvobozující roli. Machovec tuto emancipační sílu dialogu vysvětluje z „potřeby“: specializace práce mě uzavírá v určitém pracovním úseku, ale aby se mi otevřelo „obrovské úsilí lidstva“, to, co vytvořilo a vytváří celé lidstvo, *potřebuji* pro sebe objevit vědomí jiných jedinců. Pozoruhodné je, že k tomu bohatství se nedostaneme prostřednictvím četby nebo získáváním informací, nýbrž je zapotřebí živý dialog a konfrontace s vědomím druhých. „Potřebuji zažívat“, jak je po lidské stránce zformován druhý, a proto potřebuji dialog.<sup>269</sup>

Machovec pak uvádí předpoklady opravdového dialogu. Je to odva- ha rozevřít se, dát veškeré své vědomí k dispozici tomu druhému, ať jde o přítele nebo soupeře, konkrétní, adresný zájem především o člo- věka – partnera dialogu (nesmí jít jen o určitou věc, bez ohledu na konkrétního člověka, s nímž vedeme dialog), tj. neredukovat člověka na jeho užitečnost, ale mít zájem o druhého pro něj samotného.<sup>270</sup> Dalším předpokladem je osobní angažovanost, tedy umění přenést riziko z toho druhého na sebe. Tím se druhý „probouzí“ k zájmu o dia- log. A posledním předpokladem je, že musím použít všech vnitřních složek svého nitra, ale ne všech prostředků zápasu (moci, nátlaku, vnější výhody). Koketovat s mocí je tou nejhorší překážkou dialogu. Jestliže druhého vmanévrujeme do pozice síly, jeho argumenty jsou tím vyřazeny, ztrácejí účinnost.

Pak jsou tu překážky dialogu, mezi něž mimo malou vzdělanost a kulturní vyspělost individua patří také hierarchizace lidské společ-

---

<sup>268</sup> Tamt., s. 87.

<sup>269</sup> Tamt., s. 88.

<sup>270</sup> Tamt., s. 89 nn.

nosti (vztahy podřazenosti a nadřazenosti v jednom systému, jímž může být také instituce politická, vědecká, umělecká, církevní). Kdo má moc svrchovanou, nemůže vést dialog s nikým.<sup>271</sup> Další překážkou je, že ne všichni lidé mají skutečný zájem o rozvíjení dialogu. Tak je tomu u lidí, jejichž existence splynula s „funkčností“ a dialog jim narušuje existenci, neboť tuto funkčnost podkopává.<sup>272</sup>

Řešením je vnitřní dialog. Zde už není zapotřebí přítomnosti druhého člověka. Partnerem dialogu může být mrtvý druh a také lidé z minulosti. Jde o to žít s mimořádnými dějinnými postavami, s Hussem, Masarykem... A přichází další stupeň dialogu. Moje nynější Já (empirické) může vést dialog s mým budoucím já, jehož obrysy tuším na základě svých zkušeností a ve mně působících tendencí, tedy s já ideálním. Je to pak vnitřní dialog, rozmluva se svou možností, která podněcuje k sebepřekonání a dalšímu zrání.<sup>273</sup> To všechno jsou Machovcovy protileky na patologie moderní doby, jako je tlak na standardizaci já, uzavírání se před sebou samým, ztotožnění se světem věcí.

Machovec tento vnitřní dialog považuje také za jádro náboženství. Tímto jádrem je dialog s Bohem jako se svým ideálním já. Zde nalezneme shrnutí Machovcova výkladu náboženství pro moderního člověka. Jak říká, nejtěžším úkolem humanismu je, abychom po vyškrtnutí Boha neklesli pod úroveň lidství, k níž dospělo náboženství. Otázka je, jak dosáhnout vnitřního dialogu, který nebude zmystifikován.<sup>274</sup> Humanismus dosud nevytvořil model, který by nahradil to, co dokázalo náboženství. Vyvolávat vnitřní dialog nejen nad knihami nebo při setkání s uměním, nýbrž v „ohniscích pracovního a osobního úsilí“.<sup>275</sup>

Nejvyšším stupněm dialogu je dialog, v němž na místě někoho druhého nebo mého ideálního já stojí „svět beze mne“, souhrn toho, co nejsem já. Tento svět je totožný s mým nebytím, se smrtí. Tak jako

---

<sup>271</sup> Tamt., s. 97 n.

<sup>272</sup> Tamt., s. 99.

<sup>273</sup> Tamt., s. 103.

<sup>274</sup> Tamt., s. 105. Machovec tuto demystifikaci názorně předvádí na několika žalmech. Např. výraz „být čistý“ (Žalm 119) vyjadřuje touhu mého Já být samo sebou, zbavit se bdy okamžiku a nalézt své Já budoucí. Tato četba nevede k jednoznačnému stanovisku, nýbrž k určitému procesu uvažování. Při něm jsou z nevědomí vyvolávány citové a volní složky, které pomáhají překlenout nepřijemné a bolestné situace.

<sup>275</sup> Tamt., s. 111.

jsem v předchozích formách dialogu „žil s druhým“, tak nyní „žiji se smrtí“, zahrnuji ji do svého života. Až v tomto dialogu se smrtí, se svým absolutním ne-Já, mohu objevit své já. Na pozadí smrti se objevuje, co v mém životě mělo skutečný význam. Oč mi v něm šlo.<sup>276</sup> Člověk pak žije zakotven v přítomnosti, ale jedná z „hlediska věčnosti“. Tak zakouší smysl svého života a v člověku nalézá „nejpozoruhodnější jev ve vesmíru“.<sup>277</sup>

### Schéma dialogického subjektu

Jak postupovat, když chceme tento stupňovitý dialog přenést na jiné základy, než je humanistický pojem subjektu? Jak oddělit první vrstvu, vrstvu výchozích humanistických pojmů, a druhou vrstvu, vrstvu dynamickou, kterou vyjádříme v souřadnicích teoretického antihumanismu? Je třeba nalézt v teoretickém antihumanismu prázdné místo, které lze vyplnit touto dynamickou složkou, zde prvkem dialogu.

Nejprve je zapotřebí vytvořit schéma, které zachytí dialogický subjekt. Vyjděme z toho, že je tu nejprve subjekt v antihumanistickém pojetí. Subjekt je podle Althussera účinek ideologických státních aparátů s jejich výzvou, abychom se ztotožnili s předem danou formou subjektu. Podle Foucaulta je to funkce určitého diskursu či epistémy. Nebo tu je Žižkův lacanovský antihumanismus, rozlišující plný a prázdný či překřížený subjekt.<sup>278</sup> V našem schématu by to byl subjekt označený symbolem S (empirický subjekt odpovídající lacanovskému plnému subjektu nebo Althusserovu a Foucaultovu subjektu jako efektu). Tento subjekt však může vstoupit do dialogického procesu, jak o něm hovoří Machovec, a ten na něm zanechá stopy, ba promění jeho formu. Jsou zde dvě formy subjektu S, první forma je výsledkem působení určitých mechanismů, ať už pojatých althusserovsky, foucaultovsky nebo lacanovsky, a druhá forma je výsledkem dialogického procesu.

<sup>276</sup> Tamt., s. 115.

<sup>277</sup> Tamt., s. 121.

<sup>278</sup> K úvodnímu výkladu Žižkova lacanovského subjektu viz Myers, T., *Slavoj Žižek*, c. d., s. 37 nn.

Znázornit si to lze pomocí následujícího schématu:

smrt a svět beze mne  
Bůh  
já (budoucí)  
paradigmatický druhý (Hus, Masaryk,?)  
S ——— druhý ——— S'

S symbolizuje první formu subjektu, S' představuje formu subjektu, který vzniká tím, že S vstoupí do dialogu s druhým (vnější dialog) a do dialogu s položkami ve sloupci nad ním (vnitřní dialog).<sup>279</sup> Kdyby zůstalo u dialogu s druhým, pak bychom mohli prodlévat na úrovni poškozené komunikace, která by se nám časem jevila jako přirozená. Ale je tu sloupec dalších položek spojených s obratem k sobě. Vzniká tu dialog, který by habermasovští teoretici komunikace označili za monolog, přičemž subjekt, který jej provádí, by označili za monologický. Vše se totiž odehrává uvnitř a není tu žádný viditelný partner dialogu. Jsou tu útvary, které je zapotřebí si vnitřně zmotnit, útvary, jež nejsou dány. Jsou výsledkem určité práce, při níž dříve vzdálené a němé postavy a pojmy (Hus, Masaryk, smrt) nabývají živé podoby a mění se v partnera dialogu, v druhého, který neexistuje bezprostředně (je zmotňován na základě zachovaných textů a tradic). A dokonce je neosobní (svět beze mne, „ne-já“). Tak se S mění v S'. Nadále je součástí symbolického řádu (řetězce signifikantů, signifikant pro jiné signifikanty, chápáno lacanovsky) nebo je to prvek systému pozic a funkcí, řečeno althusserovsky, ale něco se změnilo. Co?

Nejprve tu je otázka, zdali S' je nadále spjat s velkým Druhým, který představuje oporu jeho touhy, jak je tomu u Lacana a Žižka.<sup>280</sup> Pokud

---

<sup>279</sup> Všimněme si, že pro Machovce má nakonec mnohem větší význam dialog vnitřní než vnější. Není to známka toho, že si Machovec uvědomoval, jak obtížný je dialog s druhým v době, v níž vládne kulturní průmysl a další instance narušující mezilidský kontakt? Řešením této poškozené komunikace s druhým je pak obrácení do nitra.

<sup>280</sup> „Velkého Druhého“ zde chápeme tak, že je to každá instance, která pro nás má symbolický mandát, tj. reprezentuje symbolický řád (souhrn signifikantů, nositelů významu) a působí tak, že jedinec podle něj utváří svou touhu. (Ptá se, co ode mne chce? *Che vuoi?*) Velkým Druhým se může stát např. zákon, Bůh, dějiny.

nastane dialogický proces, jenž není vázán na empiricky existující druhé, pak se mění vazba na velkého Druhého (který může být ztělesněn právě nějakým empirickým druhým). Vnitřní dialog přinejmenším mění postoj, jaký k velkému Druhému zaujímáme, nebo dokonce vyřazuje jeho účinnost. Zvláště se tak děje při Machovcově nejvyšším stupni dialogu, v dialogu se smrtí a světem beze mne. Do Já proniká představa jeho nebytí. Tento pohyb připomíná dezintegraci Já, která nastává při vynoření Noci světa a Reálna, o níž píše Slavoj Žižek.<sup>281</sup> V dialogu se smrtí se rovněž narušuje Já, které domněle spočívá samo v sobě a vězí v hranicích své identity. Jak říká Machovec, jedná se tu o konfrontaci mého Já s ne-Já, s realitou, v níž už nijak nevystupují.

Toto odpojení od velkého Druhého má jiný charakter než u Žižka. Není to skok nebo přechod k činu, jenž probíhá jako jednorázový akt, nýbrž je to dialogický proces. Při něm se nepřerušuje rozhovor s ostatními položkami (druhým, paradigmatickým druhým atd.), a tudíž nedochází k odpojení od symbolického řádu: není to vstup do Noci světa a Reálna, v níž se zhroutil symbolický řád (uspořádaná vnější realita a mé Já).

Hlavní rozdíl tkví v tom, že Žižkův subjekt vnořený do Reálna, jeho pravý subjekt, je útvar přechodný. Prodlévání v Reálnu je dlouhodobě neúnosné. U Machovcova dialogického subjektu se naopak rozvíjí taková forma, v níž je několik stupňů. Dialogický proces postupuje od jedné položky k druhé. Na každém stupni se ustavuje příslušná forma subjektu. Jinou formu má subjekt při dialogu prvního stupně, při němž se konfrontuje s empirickým druhým, jinou na druhém, na třetím atd. Mezi těmito formami vládou vzájemné vztahy, jedna forma nevytláčuje ostatní. Takže se dá říci, že subjekt v sobě má všechny tyto formy. Nejpozoruhodnější je ta forma subjektu, která se vytvoří na nejvyšším stupni dialogu, v dialogu se smrtí a ne-Já. Spojuje se zde Já a ne-Já, identita a neidentita. Podle Machovce je to právě tato

---

Odlišujeme tu symbolický řád a velkého Druhého, protože nám jde o to, že po vyřazení velkého Druhého se symbolický řád nehroučí, nýbrž má nadále svou komunikační funkci.

<sup>281</sup> Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 40 nn. Viz také níže, kapitulu „V sebevražedném prostoru subjektu“.

nejvyšší podoba dialogu, v níž objevujeme, co v našem životě mělo smysl. Neidentická forma subjektu je prostor, v němž se vytváří pojem smysluplnosti. Vynořuje se jako měřítko, podle něhož jednotlivé prvky našeho života dostávají svůj význam.

Když zůstaneme u lacanovského rozlišení subjektu plného, který je součástí symbolického řádu a opírá se o velkého Druhého, a subjektu prázdného či překříženého, pak lze Machovcův dialogický subjekt chápat jako excesivní podobu plného subjektu S. Je součástí symbolického řádu, ale neopírá se o velkého Druhého.

### Dialogický subjekt a Lenin

Literárním příkladem excesivního „plného“ subjektu může být Haňťa, postava z Hrabalova románu *Příliš hlučná samota*. Haňťa pracuje ve sběrných surovinách a obsluhuje lis na starý papír. Vždy se však pozorně dívá, co lisuje, a když se tam objeví knihy, některé zachraňuje a jiné srovná tak, aby sešly ze světa důstojně jako knihy, a ne jako pouhá surovina. Ve svém osamělém zaměstnání pak vede dialog s velkými lidmi z minulosti, jako je Ježíš a Lao-c', které učinil součástí svého života. Poté co se dozví, že se jeho místo ruší a místo starého lisu přijde stroj nové generace, pracující automaticky, ulehne mezi staré papíry a nechá se s nimi slisovat. Jak se později ukáže, tato smrt je součástí jeho snu. Haňťa žije zakotven v symbolickém řádu, ale právě díky dialogům s velkými postavami z minulosti a dialogu se smrtí se dostává mimo pole velkého Druhého. Rozhoduje se raději podstoupit smrt v lisu, kde „umíraly“ knihy, než aby se přizpůsobil hlasu velkého Druhého: jeho požadavku mechanizovat práci a odcizit si ji. V tomto gestu sebevraždy potvrzuje svůj odstup od velkého Druhého a vůbec od poměrů, v nichž se kniha stává pouhým papírem, který má pro automatickou mašinu stejný význam jako cáry umaštěného a zakrváceného papíru z jatek.

Můžeme si srovnat Haňťu a pisáře Bartlebyho z Melvillovy stejnojmenné povídky. Pisáře Bartlebyho uvádí Žižek jako příklad, když mluví o etice psychoanalýzy, spočívající v odpojení od příkazů velkého Druhého. Bartleby nastoupí do zaměstnání v jedné právnícké kanceláři a tam začne na pokyny a žádosti svého nadřízeného odpo-



vidat slovy: „Prosím, raději ne.“ Kancelář je zároveň jeho jediným příbytkem, kde tráví všechny svůj volný čas ukryt za zástěnou. Jeho nadřízený jej nemá sílu propustit, tak silně na něj účinkuje Bartlebyho neustále opakovaná odpověď i podoba jeho života.

Je pravda, že Bartleby dokáže svého nadřízeného, jenž vystupuje na místě velkého Druhého, učinit neschopným zásahu a je to vlastně způsob, jak velkého Druhého zbavit moci a jak jej ovlivnit, ba proměnit. A na druhé straně Haňťa, příklad Machovcova dialogického subjektu, nijak svého nadřízeného neovlivní, ani neznejistí. Jaký význam má potom dialogický subjekt? Jeho význam netkví v narušování pozice velkého Druhého, nýbrž v samotné formě subjektu. Bartleby dokáže znejistit svého nadřízeného a vytvořit kolem sebe kruh, do něhož se nikdo neodváží vstoupit. Přímá konfrontace s Bartlebym je totiž nemožná. Bartlebymu se podařilo nalézt nejslabší místo velkého Druhého: už předem neguje možnost lacanovského tázání na to, co ode mne chce druhý (*Che vuoi?*). Místo otázky, již se právě dostáváme do mocenského pole velkého Druhého, slyšíme stereotypní odpověď na požadavky druhého: „Prosím, raději ne.“

Vztah k velkému Druhému je tím pádem předem narušen. Ať už má symbolický mandát velkého Druhého kdokoliv a vystoupí s jakýmkoli požadavkem, Bartlebyho odpověď ihned vytváří mezeru mezi velkým Druhým a dotčným subjektem. Žižek říká, že Bartleby může sloužit jako vzor politického gesta, jímž se vymaníme z pouhého negování příkazů velkého Druhého, z „parazitování na tom, co se neguje“. Bartlebyovské gesto „vytváří nový prostor mimo hegemonickou pozici a její negaci“.<sup>282</sup>

Ale Haňťa, příklad Machovcova dialogického subjektu, má význam ještě na jiné rovině, než je odpojení od velkého Druhého a vytvoření nového prostoru. Představuje subjekt, který má v sobě několik dimenzí spojených s různými úrovněmi dialogu. Co nám může říct Haňťa a co Bartleby? Bartleby říká pouze to, co narušuje účinnost velkého Druhého. Haňťa s námi může vést dialog, Bartleby ne. Haňťa má s Bartlebym společné to, že jeden i druhý jsou součástí symbolického řádu, ale již nejsou v moci velkého Druhého. Haňťa však představu-

---

<sup>282</sup> Žižek, S., *The Parallax View*, Cambridge, MIT Press, Massachusetts 2006, s. 381 n.

je subjekt, který v jistém ohledu může být důležitější než Bartleby. Utváří ho dialog s velkými postavami, se smrtí a dalšími položkami, dialogický proces. Tento dialogický subjekt představuje cosi jako podklad, podobající se aristotelskému *hypokeimenon*. Je to nositel, který do sebe může přijmout různé typy subjektu, jak je vypočítává Alain Badiou: subjekt politický, umělecký, zamilovaný, vědecký.<sup>283</sup>

Vezměme si postavu Lenina, jehož Žižek dává za příklad subjektu, který vystoupil z mocenského pole velkého Druhého. Je to subjekt, jenž přešel k politickému činu a vstoupil do roviny Reálna, v níž se vyrazuje účinnost velkého Druhého (Dějin a jejich zákonů jakožto opory, na niž spoléhala politika Druhé internacionály). Lenin pojímaný čistě na osnově lacanovské etiky představuje subjekt, který byl nejprve součástí symbolického řádu a zároveň v mocenském poli velkého Druhého (Lenin před rokem 1917, jak to vyplývá z Žižkova pojetí). Pak se ale tento subjekt přesouvá na pozici, v níž je součástí symbolického řádu, ale už se neopírá o velkého Druhého (Lenin v roce 1917), na pozici, v níž je na rovině Reálna (okamžik revoluce, v němž Lenin vstoupil do prostoru, který je mezi všemi uspořádanými řády. Do prostoru, jenž se rozevřel Kierkegaardovým ničím nezajištěným skokem).<sup>284</sup>

Jaký typ subjektu umožňuje, aby Lenin přešel k politickému činu? Typ představovaný Bartlebym, nebo Haňtou? Není zde důležité, zda tyto literární postavy k nějakému činu přešly. Mluvíme tu o formě subjektu, který má jistý předpoklad přejít k politickému činu. Představme si, že Lenin má podobu Bartlebyho subjektu a jedná ve stejném stylu jako Bartleby. Narušuje tím sice velkého Druhého a vytváří nový prostor mimo hegemonickou pozici a její negaci, ale co dál? Jak může subjekt bartlebyovského typu přejít k politickému činu a organizovat něco tak nesnadného, jako je revoluce?

Bartleby nepromlouvá, nevystupuje tak, aby se jeho řeč stala ukazatelem cesty, aby odpovídala na otázky. Když mluví, předkládá jednu a tutéž odpověď. Ta znejišťuje a mění tazatele, ale je možná bartlebyovská politika? Haňta se také neprojevuje politicky a jeho řeč

<sup>283</sup> Badiou, A., *Logics of Worlds*, c. d., s. 72 nn.

<sup>284</sup> Srov. Žižek, S., *Mluvil tu někdo o totalitarismu?*, přel. Martin Ritter, Tranzit, Praha 2007, s. 114. Také týž, *Repeating Lenin*, Arkzin, Zagreb 2002, s. 102 n.

je v něčem podobná řeči Bartlebyho, je v ní určitá zámlka. Působí tím, že Haňta téměř nemluví o svých dialozích s velkými postavami dějin, které vede ve své samotě u lisovacího stroje, ale o zcela běžných věcech. Jeho hlavní dialogy jsou opravdu vnitřní, neslyšitelné.

Ale o Bartlebym a Haňtovi můžeme uvažovat jinak, ne jako o výsledné formě subjektu, nýbrž jako o formě podkladové. Pokud nastane přechod k činu, a dokonce činu politickému, záleží na tom, který typ subjektu jej provede. Když se vrátíme k našemu rozlišení subjektu S a S', Bartleby i Haňta představují S' (Bartleby je rovněž excesivní podobou plného subjektu S, je součástí symbolického řádu, ale neopírá se o velkého Druhého). V Žižkově pojetí se hovoří o tom, že k činu přechází subjekt S a nějaké S' se výslovně nezavádí. (Bartleby má nejasný status, dává se za příklad psychoanalytické etiky. Ale je to subjekt, který provedl přechod k činu, *passage a l'acte*?) Není pak jistý rozdíl mezi tím, zdali čin provede subjekt S (součást symbolického řádu a zároveň s oporou ve velkém Druhém), anebo S' (součást symbolického řádu, ale bez opory ve velkém Druhém)? Otázka, kterou jsme nastolili, zní takto: Může subjekt Bartleby, třebaže představuje formu subjektu označenou jako S', provést přechod k politickému činu, a pokud ano, dokáže vytvořit nějaký nový řád, jak k tomu vyzývá Slavoj Žižek?

Machovcova dialogická forma subjektu se v této souvislosti jeví nadějněji. Na rozdíl od bartlebyovského subjektu může tvořit podklad politického subjektu. Machovcův dialogický subjekt je takovým podkladem jednak tím, že brání zaslepení, které představuje jednu z hlavních příčin zhroutilí každého řádu. Zaslepení způsobené tím, že neprobíhá dialog s těmi, kteří představují opozici vůči danému řádu, ať už vnější, nebo vnitřní. Jak o tom svědčí historie minulého režimu, tento dialog většinou začne vést, až když se daný řád ocitl na pokraji pádu. Moc je zpravidla autoreferenční a sebejistá a není schopna vidět síly a problémy, které ji podkopávají, jak o tom psal Machovec v knize *Josef Dobrovský*. Pokud toho schopna je, pak vinou své autoreferenční povahy tyto síly nedokáže včas začlenit do daného řádu a narůstající problémy účinně řešit. Není to samozřejmě pouze otázka vidění či nevidění, protože začlenění opozičních sil znamená, že tyto síly získají určité místo v daném systému (politickém, ekonomickém, sociálním). Ale co dělat, když je už pozdě a systém je ve fázi, v níž je

to krajně obtížné?<sup>285</sup> Totéž platí o účinném řešení vážných problémů, jako je ekologická nebo finanční krize. Vládnoucí moc je snad vidí, ale tuší, že bez hluboké systémové změny jsou de facto neřešitelné. Tudíž je nucena je nevidět.

Dialogický subjekt je podkladem politického subjektu i tím, že je to subjekt produktivní. Vést dialog s nepřítomnými postavami nebo se světem beze mne vyžaduje, abych žil v modu aktivity a tvořivosti. Tajemství Machovcova dialogického subjektu: tvořivost, politická tvořivost.

---

<sup>285</sup> Začlenění neprivilegované pracující třídy do určitých pozic společenského systému bylo do jisté míry možné v době, kdy vznikal sociální stát, ale jak začlenit dnešní neprivilegované do neoliberálního kapitalismu, jenž se dostal do krize?



## Čtvrtá část

### Prolamování

V první části jsme se zabývali různými aspekty situace přechodu. Postmodernismus je součástí této situace, a jak jsme viděli, nachází se ve své třetí fázi, v níž se propojil s ekonomickou i politickou mocí. Už se neprojevuje jako subverzivní síla, nýbrž jako ideologický útvar, jako ideologie neoliberálního flexibilního kapitalismu.<sup>286</sup> Postmodernismus se dlouho jevil jako nepřekročitelná kulturní forma, obdoba Fukuyamovy liberální demokracie. A není to dnes s chápáním postmodernismu stejné jako s chápáním liberální demokracie? Zesiluje volání po nějaké alternativě vůči současnému ekonomickému a politickému uspořádání, které se dostalo do vleklé krize spojené s „depolitizací“ moci, jak o ní byla řeč v kapitole „Soumrak liberální demokracie“. A neobjevuje se spolu s tím volání po nějaké alternativě vůči postmodernismu? Toto volání nedávno pregnantně vyjádřil Alain Badiou ve svém „Manifestu afirmacionismu“, v němž se staví do opozice vůči „všem těm, kteří chtějí pouze konec, vůči kohortám vyhořelých a parazitických posledních lidí. Konec umění, metafyziky, reprezentace, nápodoby, transcendence, díla, ducha: Dost! Vyhláše bezodkladně konec všem koncům a možný začátek všeho toho, co je, bylo a bude.“<sup>287</sup>

Ale tato alternativa má ještě mlhavější rysy než alternativy k dnešnímu kapitalismu, které jsou mnohdy detailně rozpracované a mohou

---

<sup>286</sup> Tuto ideologickou roli postmodernismu ilustruje např. to, že jeho pojmy se dnes začínají používat i při plánování vojenských operací. Izraelské vojenské akademie používají Deleuzovu a Guattariho knihu, především *Tisíc plošin*, jako „operační teorii“. Klíčovými slovy jsou „beztvaré soupeřící entity“, „fraktální manévr“, „rychlost vs. rytmus“, „wahhábistická válečná mašinerie“, „postmoderní anarchisté“, „kočovní teroristé“. Viz *Slavoj Žižek uvádí: Mao Ce-tung O praxi a rozporu*, přel. Karel Goldmann, Jan Sušer a Jarmila Fromková, Grimmus, Všeň 2011, s. 32.

<sup>287</sup> <http://www.lacan.com/frameXXIV5.htm>

poukázat na zárodečné prvky postkapitalistické společnosti (zaměstnanecká participace, družstevnictví, volný přístup k duševním statkům na internetu). Badiou se ve svém Manifestu odvolává na afirmacionistické umění dvacátého století (Fernando Pessoa, Pablo Picasso, Arnold Schönberg, Bertold Brecht, Osip Zadkine, Charles Chaplin), na umění, které „jménem lidskosti vyjadřuje umělecké právo na nelidské“ a je „prostoupeno pravdou (nebo krásou, to je totéž)“. Jenže neuvádí ani jedno jméno ze současného umění, někoho, kdo by dal aspoň předtuchu konkrétní podoby afirmacionismu v našem století.

Alternativy k současnému kapitalismu si do jisté míry lze představit; jsou tu jejich návrhy a diskutuje se o nich, ale alternativa k postmodernismu, vyjádřená v samotném umění, je dosud za hranici představitivosti, pokud ovšem touto alternativou nemyslíme prostý návrat k modernismu nebo ke kulturním formám ještě starším.

Proto jsme poslední část knihy nazvali prolamování. Situace přechodu u ostatních jevů, jimiž jsme se zabývali v první části knihy, je v jistém ohledu zřetelnější. Postmodernismus se ve srovnání s ostatními fenomény jeví jako nejméně krizový a narušený a působí jako všudypřítomná moc. Najdeme jej i u dnešních hnutí proti neolibérálnímu kapitalismu (apriorní pluralismus, partikularismus, absence sjednocující ideje, rhizomatický charakter jejich sdružování). Ostatní fenomény vyvolávají určitý viditelný odpor, ale žádný odpor vůči postmodernismu, zformovaný např. do nějakého uměleckého směru, zatím neexistuje.

V této části se pokusíme ukázat několik cest, které podle našeho názoru směřují ven z postmodernismu, aniž můžeme určit, jaké bude jejich konkrétní vyústění. Jsou to cesty ven, snad k určité nové kultuře, u níž lze vytušit pouze její obrysy.

V první kapitole klademe otázku, jak se po postmodernistické kritice univerzality vůbec s něčím ztotožnit. Hovoříme zde o hodnotách, i když si uvědomujeme jistou problematičnost tohoto pojmu, jeho původ v ekonomické teorii a jeho dualistické sepětí s pojmem „fakt“ a „faktičita“, zkonstruované neokantovskou filosofií (Windelbandem) a kritizované Heideggerem i Adornem. Slovo hodnota používáme v obecném významu vyjadřujícím vztah k určité věci. Problém, jak se vůbec ztotožnit s něčím obecným, pojímáme tak, že nejprve je třeba se zaměřit na předpoklad ztotožnění, jímž je existence chybění,

jak o ní mluví Platón v mýtu o Erótovi a Lacan a Žižek v souvislosti s inherentním rozštěpem subjektu.

V následujících dvou kapitolách se pak dostáváme k teoriím subjektu, které směřují za postmoderní obzor. V kapitole nazvané „V sebevražedném prostoru subjektu“ se snažíme rekonstruovat jednu skrytou dimenzi moderního subjektu, kterou postihl Walter Benjamin, dimenzi sebevražednou. Ukazujeme pak, že základem nového „moderního“ subjektu, který překročí hranice postmodernismu, by měla být spíše tato dimenze, vyjádřená Mauricem Blanchotem jako „prostor neutra“, než „Noc světa“, o níž píše Slavoj Žižek. Pokud vyložíme postmoderní subjekt jako prodlévání v sebevražedném prostoru a moderní subjekt jako jeho překonání, pak je subjekt postmoderní základem nového subjektu moderního.

V další kapitole se zaměřujeme na teorii subjektu Alaina Badioua a Slavoj Žižka. Tyto teorie pojímají subjekt tak, že je v něm prvek nezačlenitelný do dané situace, prvek, který má potenciál tuto situaci změnit. Jsou to dva hlavní průlomy postmodernismu v současné filosofii. Pokoušíme se však pojmenovat jejich problematické rysy a vytvořit alespoň obrysy nové teorie subjektu. Jedná se o jeho schopnost číst symptomy proměn dané situace. Nazvali jsme jej subjekt poznání. V této knize však nepodáváme syntetickou teorii subjektu, nýbrž se pouze snažíme objevit linie, které k této teorii směřují. Proto zde ještě nepropracováváme propojení sebevražedné a poznávací dimenze subjektu.

Poslední kapitola se zabývá uměním, konkrétně poezií. Uvádíme do hry K. H. Máchu, v němž spatřujeme autora, který se značným předstihem prošel poznáním postmodernismu, v němž se rozpustily všechny dané řády a jejich zákony (ve společnosti, dějinách, umění) a nastalo jejich odsutečnění. Toto poznání však v Máchově poezii vyvolalo další pohyb, radikalizaci, plné přijetí všech důsledků. A tato radikalizace postmodernismu *avant la lettre*, Máchu vedla k novému typu subjektu, který je odpovědí na toto poznání. K aktivnímu subjektu, jenž vrcholnou formu umění pociťuje jako osvobození.



## Odblokování idejí

### Čemu vůbec věříme? Převrácení problému hodnot

Samotné slovo hodnota nám napovídá, abychom se zaměřili na to, co je hodno úcty, respektu a následování, zkrátka na věci, které jsou z individuálního, kulturního či společenského hlediska natolik významné, že je přijímáme jako ideály, měřítko nebo normy. Obvykle následuje otázka: jaké hodnoty náležejí k evropské civilizaci a kultuře? Většinou se pak rozvine nekonečná diskuse o tom, co všechno sem patří. Je to jenom demokracie, univerzalita lidských práv, věda, technika, nebo ještě také idea národa, či dokonce křesťanství? Je to však ta pravá otázka? Určitá idea se stává hodnotou tehdy, když vystupuje jako Věc, se kterou se někdo, nějaký subjekt (individuum, pospolitost, společnost) ztotožňuje („pracujeme pro budoucnost národa“, „zápasíme za vítězství humanity“ nebo „pro větší slávu Boží“). Není dnes tou hlavní otázkou, jak se vůbec ztotožnit s nějakou ideou a učinit z ní hodnotu? Hodnota je určitá a jedinečná věc, která vždy do jisté míry vylučuje souběžné přijetí jiných věcí (nemohu být zároveň křesťan i muslim, milovaná osoba je pro nás víc než všechny ostatní lidské bytosti). Identifikace s jednou věcí nebo bytostí nastoluje novou diferenciaci našeho světa, neboť vzniká jistá hierarchie, ve které se vše ostatní začne dělit podle důležitosti ve vztahu k naší věci. Lze se právem domnívat, že k samotné konstituci hodnoty patří jisté vyloučení.<sup>288</sup> Ztotožnění se s určitou ideou nebo bytostí by z hlediska derridovské etiky odkladu byl akt, který je v přísném slova smyslu nespravedlivý vůči všemu, co tento akt vylučuje.<sup>289</sup>

Hlavní otázka proto není, jaké jsou evropské hodnoty nebo kolik hodnot Evropě zůstalo, nýbrž jak je možné se ztotožnit s nějakou ideou a učinit z ní hodnotu neboli jaká je hodnota hodnot pro člověka

---

<sup>288</sup> Tuto vylučující vlastnost hodnot lze odhalit i u takových pojmů, jako je občanství. Jak ukazuje Étienne Balibar v knize *We, the People of Europe* (Princeton University Press, Princeton - Oxford 2004, s. 76 n.) ke konstituci pojmu občanství patří institucionalizace různých forem vyloučení, protože občanství se ustavuje na základě stanovení jeho hranic.

<sup>289</sup> Srov. Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, c. d., s. 104 n.

žijícího v postmoderní době. Hodnota se poněkud vymyká myšlenkových schémátům, která jsou typická pro postmodernismus jako vládnoucí kulturu. Můžeme provést jednoduchý myšlenkový experiment: kolika idejím, etickým pojmům nebo politickým obecninám opravdu věříme (ztotožňujeme se s nimi) a jak se to projevuje v našich slovech a činech?<sup>290</sup> Nepřevažuje v našem všedním životě spíše ostražitost, nedůvěra a ironický odstup od pojmů, jako je pravda, spravedlnost, dobro? V dějinách Evropy se již mnohokrát objevila kultura skepse a nihilismu a mnohokrát byla vystřídána novou vlnou entuziasmu a víry (např. skepse a libertinský nihilismus předrevoluční Francie a vášnivost osvícenství a Francouzské revoluce). Postmodernismus se nicméně vyznačuje tím, že tento postoj se jeví jako něco jiného než skepse a nihilismus – obojí totiž získává jakousi etickou závaznost. Nihilismus se stává etikou, která ve své nejjednodušší podobě říká: buď skeptický a nihilistický, neboť tím bráníš tomu, aby vzklíčily zárodky totalitarismu či fundamentalismu. Ty se rozvinou tam, kde se lidé nadchnou pro nějakou ideu (komunismu, národního socialismu, teokratického státu), kdežto tam, kde vládne skepse a nihilismus, je společnost v bezpečí.<sup>291</sup>

V postmodernismu se ukazuje, že hlavní věcí je otázka, zda se dá obnovit tvůrčí a kritická identifikace s něčím obecným, anebo zda je zapotřebí přijmout postmoderní etiku odpojení od obecného (dezi-identifikaci) jako údajnou záruku politické a myšlenkové svobody.<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> Přesněji řečeno, nadvláda postmodernismu se projevuje tím, že žádná idea není přijímána jako něco bezprostředně platného, nýbrž je zapotřebí neustále dokazovat její význam a bránit její smysluplnost.

<sup>291</sup> Tento postoj nebere v potaz těsný vztah mezi nihilismem a nacismem. Vnímavost vůči mýtu krve a půdy, spojenému s vytvořením rasově čisté pospolitosti s jejími veřejnými slavnostmi, vzniká právě v nihilistické prázdnotě, v níž má význam už jenom estetika. Jinak řečeno, místo ideje pravdy a spravedlnosti existuje pouze hledisko krásy a vznešenosti.

<sup>292</sup> K rozdílu mezi touto identifikací a identifikací fundamentalistickou viz kapitolu „Budoucnost subjektu“ v Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, c. d.

### Dezidentifikace a past touhy

Zaměříme-li se nikoli na ideje jako takové, nýbrž na vztah k idejím, přivede nás to k tématu postmoderního subjektu. Dá se říci, že postmoderní subjekt je právě ten, který za hodnotu považuje dezidentifikaci, odpojení od obecného nebo, Derridovým slovníkem, nekonečný odklad přezence, která hrozí uzavřením jazykových diferencí. Postmoderním etickým imperativem by bylo: jednej tak, aby se tvé jednání nemohlo stát principem obecného zákonodárství. Neboť obecnost je v tomto případě přítomná, třebaže se jedná pouze o kantovskou formu zákona, ne o jeho obsah.

Dezidentifikace postmoderního subjektu je skutečnost, která se stala skrytou etikou většiny poststrukturalistických teorií. Vezměme si např. postoj Gilla Deleuze, který v tomto dokončuje (dovádí do krajnosti) pojetí Foucaultovo.<sup>293</sup> Soustředíme se nyní na ten bod v Deleuzově (a Guattariho) myšlení, který je podle všeho rozhodující v otázce ztotožnění s ideou. Tito autoři ve svém *Anti-Oidipovi* zavádějí výraz stroj touhy. Metafora stroje vyjadřuje stav bez subjektu, nahrazuje subjekt jako autora či nositele aktivity. „Stroj“ má evokovat představu, že tu je anonymní pohyb bez vědomého nositele, nekonečně plynoucí produkování, propojené s univerzem všech ostatních strojů.<sup>294</sup> Produkce touhy a proměnlivé předivo vztahů mezi produktivními procesy vytváří dle interpretace Manfreda Franka cosi původního, co lze pochopit téměř jako neosobní vůli k životu, která ve své spontaneitě působí rozplývání a neustálé přerušování jednotlivých produktivních proudů jinými.<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> V tomto dovedení do krajnosti lze vidět způsob, jak osvětlit vnitřní pravdivost určitého myšlení. Je to vlastně *explikace* (rozvinutí) toho, co při výkladu zůstávalo dvojznačné nebo nezřetelné. Není proto zapotřebí číst určitou filosofii vždy prostřednictvím myšlení, které otevřeně vyvozuje její důsledky a tím odhaluje její pravdivost? Tato retroaktivní interpretace je v dějinách filosofie poměrně častá. Čteme-li Platónovy dialogy, není v naší snaze o porozumění vždy již přítomno Aristotelovo heterodoxní rozvinutí a překonání Platóna? Možnost takto pojímat Deleuze ve vztahu k Foucaultovi naznačuje Manfred Frank v knize *Co je neostrukturalismus?*, přel. Miroslav Petříček, jr., Sofis, Praha 2000, s. 329.

<sup>294</sup> Deleuze, G. – Guattari, F., *Anti-Oidipus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, s. 5.

<sup>295</sup> Viz Frank, M., *Co je neostrukturalismus?*, c. d., s. 310. Deleuze a Guattari se

Co potom znamená kodifikace (codage) touhy, její symbolická reprezentace, tj. ustanovení pojmového a symbolického řádu, který jí má reprezentovat? Tento proces se chápe jako potlačení její původní spontaneity, jako vpisování nebo zářez. Reprezentace touhy je možná jenom tak, že touha se stane nepřítomnou nebo stínovou. Reprezentace je reprezentací deficitu. Z toho plyne, že jedinec, který si osvojil symbolický řád, je subjekt, který musel potlačit svou původní spontaneitu a je subjektem do té míry, do jaké je jeho touha nepřítomná. Já je vždy výsledek násilí, represe a potlačení.<sup>296</sup> Zde přichází hlavní otázka: jakým způsobem zajišťuje symbolický řád, aby jednotlivec podstoupil proceduru vpisování a zařezávání, jinými slovy, jak je možné, že jednotlivec víceméně dobrovolně přijímá sjednocující symbolický řád (učí se, čte, píše, mluví...), nebo po něm dokonce touží?<sup>297</sup>

Autoři *Anti-Oidipa* mají zhruba následující vysvětlení: jednotlivec je předmětem drezúry a manipulace, která v něm vyvolává zvláštní sebevnímání: jednotlivec se vnímá jako kastrovaný, jako někdo, komu cosi zásadního chybí. Toky své touhy nyní vnímá prizmatem řádu reprezentace, získává binární pojmy jednota-chaos, smysl-nesmyslnost a původní plnost touhy nyní interpretuje jako „rozmanitě“, „chaotické“, „bezsmyslné“. Čím silnější je pociťování nedostatku a chybění jednoty, tím větší je touha po přechodu na rovinu reprezentace, touha po identifikaci se symbolickým řádem. V tom spočívá hlavní podnět ke ztotožnění – tento podnět není původní, nýbrž je generován symbolickým řádem.<sup>298</sup> Ono „z řetězu odvázané, bezvýhradné dekódování („décodage déchaîné et sans réserve“) a odpoutání od kodifikujícího řádu by proto mělo spočívat především v aktu překonání tohoto zvnějšíku vyvolaného chybění, které plodí touhu po svazující jednotě. Jinými slovy, ztotožnění s idejemi předpokládá touhu po

---

tímto odlišují od Derridy a Lacana, kteří neuznávají existenci nějaké původní pozitivity.

<sup>296</sup> Je to tedy přesně naopak než u Marxe, podle kterého osvojení symbolického řádu (lidské kultury) je podmínkou existence člověka jako člověka.

<sup>297</sup> Podle Deleuze a Guattariho je řeč toků touhy mimogramatická. Jazyk (langue) je nástrojem drezúry a vytváří vězení.

<sup>298</sup> Jak píše Deleuze a Guattari, chybění (manque) je vytvářeno, plánováno a organizováno prostřednictvím sociální produkce. Vytváří prázdná místa nebo „vakuoily“ ve shodě „s organizací již existující organizace produkce“. Deleuze, G. – Guattari, F., *Anti-Oidipus*, c. d., s. 28.

tomto ztotožnění, ale ta není původní a spontánní, nýbrž je vyvolána tím, s čím se jednotlivec má ztotožnit. Řečeno althusserovsky, běží tu o ideologickou produkci touhy. Přesně v tomto bodě můžeme spatřit základ oné úzkosti ze ztotožnění, která je typická pro postmoderní subjekt.<sup>299</sup>

### Rozpad Erótu

V postmoderní době se opět vrací otázka položená v Platónově spisu *Symposion*: jaká je povaha Erótu, mytické mocnosti, která vyjadřuje chybění a touhu po splnutí s obecnem jako jednotným a čistým Krásnem, které přitahuje neodolatelnou silou, jakmile je poznáme, a které je zbaveno rušivých partikulárních obrazů, jež k němu vedly? Rovněž se objevuje otázka týkající se druhé formy ztotožnění, které se objevilo v dějinách Evropy, křesťanské lásky, agapé, která rovněž předpokládá, že člověk je nejprve ve stavu nějakého deficitu, jenž je však na rozdíl od Erótu zaplněn ztotožněním s tím, co je partikulární: Ježíšem jako konkrétní historickou osobou.<sup>300</sup>

Nejprve se zaměříme na Erós, protože ten má podle všeho charakter jakési *conditio sine qua non* evropské kultury, resp. toho, co označujeme jako evropské hodnoty. Vyjádříme-li se platónským jazykem; nakolik jsou ideje evropské kultury spojeny s krásou, je v nich něco, co u lidí probouzí touhu? Je v současné evropské vědě, umění, filosofii, etice onen zvláštní a těžko zachytitelný záblesk krásy, který je činí tak řečeno spontánně přitažlivými? Lze se domnívat, že rozmach normativního myšlení v politické filosofii, jehož jsme svědky

---

<sup>299</sup> Není však zapotřebí tuto myšlenku otočit a říci, že ideologizace touhy po idejích je již sama ideologická, tj. odpovídá změnám v produkci, k nimž dochází v posledních desetiletích, které se vyznačují flexibilizací a zrychlenou deteritorializací, o níž hovoří sám Deleuze a Guattari?

<sup>300</sup> Agapé představuje touhu, která je naplněna opačným způsobem než Erós, neboť její objekt (Ježíš jako jedinečná a neopakovatelná inkarnace Boha) „přichází k člověku“, je to akt milosti – jedinec je objektem vnějšího jednání (předurčení), aniž má jakékoli zásluhy, privilegia nebo předpoklady (jemnost duše, která je dle Platóna předpokladem filosofického poznání). Jeho jediným aktem je kierkegaardovský skok víry, v němž přijímá své vykoupení nebo Pascalův „stroj víry“, tj. rozhodnutí jednat, jako by Bůh existoval.

v posledním čtvrtstoletí, vypovídá o tom, že základní hodnoty (pravda, spravedlnost, dobro) ztratily svou obecnou přitažlivost, ba dokonce srozumitelnost, a je zapotřebí je neustále znovu a znovu definovat a zdůvodňovat, aniž se touto cestou byť jen vzdáleně přibližujeme k tomu, aby tyto ideje začaly opravdu působit a ovlivňovat běh věcí. Snad je to proto, že se jako podnět k jednání mohou projevit pouze tehdy, když alespoň na chvíli ustane proces jejich nekonečného definování a nastane akt alespoň elementárního ztotožnění podle vzorce: spravedlnost není pouze téma k diskusi, ale je to věc, kterou je třeba přijmout za svou.<sup>301</sup>

Na krizi idejí se můžeme dívat i takto: hodnot, pojmů, ideálů není málo, ale příliš mnoho. Staly se bezprostřední součástí denního života, jsme jimi obklopeni a zahlceni v podobě zpráv, zpravodajství, masových medií, projevů, filmů, kulturního průmyslu, takže mezi námi a jimi je nedostatečný odstup a převažuje dojem, že hodnotám nelze uniknout. Vzniká tu zvláštní odcizení, které má podobu přílišné důvěrnosti a blízkosti (falešně překonaného odcizení, Kosíkovy pseudokonkrétnosti). Problém pak není, jak a čím naplnit nedostatek, ale naopak, jak se vůbec může nedostatek a chybění objevit v dnešním zahlceném člověku, aby zjistil, že mu schází ideje. Jak tuto zkušenost chybění zachytit?

### Spor o chybění

Platónskou touhu, Erós, je třeba obhájit v samotných jeho základech, tj. zaměřit se na otázku, zda samo chybění a nedostatek není vyvolán druhotně jako účinek symbolického řádu a zda se nakonec nejedná o rafinovanou past mocenského diskursu, která slouží k tomu, aby subjekt byl účinně podroben (subjektivován) a svobodně se začlenil do daného řádu věcí. Takto pojmají nedostatek a chybění Foucault, Deleuze a částečně Althusser:<sup>302</sup> chybění je nástroj začlenění a spou-

---

<sup>301</sup> Ironií osudu je, že tohoto aktu jsou schopny pravicové subjekty (příkladem jsou američtí konzervativci), kdežto levice toto diskursivní odcizení překonat nedovede. Levice o spravedlnosti diskutuje, kdežto pravice ji uskutečňuje.

<sup>302</sup> V Althusserově pojetí ideologie je jedinec vyzván k tomu, aby se stal subjektem. Jedinec svobodně přijímá ideologickou výzvu a tím nastává jeho začlenění do

tání, vzniká sekundárně jako produkt toho, co si nás chce podrobit („diskursivní řád“, „řád reprezentace“, „ideologie“). Penia, bohyně představující nouzi a nedostatek, matka Eróta, o které Sókratovi vyprávěla Diotima, je přetělený Kratos (Síla) a Bia (Moc), které jsou nástroji Diovy vlády nad světem a spoutávají vzdorné bytosti, jako byl Prométheus (viz začátek Aischylova dramatu). Taková koncepce chybění má za následek, že každá teorie Eróta jako produkce touhy po ztotožnění s obecnem nutně selhává. Logickým závěrem je, že Eróta je zapotřebí se vzepřít a odmítnout jej s rozhodností tím větší, čím více na nás působí.<sup>303</sup>

Zásadní je charakter chybění. Pro novou teorii Eróta bychom měli vyjít z myšlení, které zastává tezi, že chybění je prvotní a v nějakém ohledu nutné. Takové myšlení lze v soudobé filosofii nalézt u Jacquesa Lacana a Slavojě Žižka.<sup>304</sup> Lacan již ve svém raném textu „Sta-

---

nějakého ideologického státního aparátu (např. církve). Zeptáme-li se, proč je na toto volání individuum vnímavé, Althusser by nejspíše odpověděl, že individuum je vždy-jíž subjektem (od svého narození, kdy dostává jméno), takže jeho vědomí je strukturováno tak, aby neprohlédlo ideologičnost státních aparátů, které ho volají k tomu, aby byl jejich subjektem (a tím se do nich začlenil). V tomto případě by vědomí nedostatečnosti bylo podmíněno ideologicky (skrytý předpoklad pro přijetí ideologické výzvy). Na druhé straně však Althusser hovoří o reálných životních podmínkách jednotlivce, které jsou dané jeho místem v antagonistické třídní struktuře. Tyto reálné podmínky hypoteticky mohou vést k tomu, že jednatel změni svou subjektivitu (např. loajálního člena církve) a přijme jinou, která více odpovídá jeho třídnímu postavení. Touto možností se Althusser zabývá pouze okrajově, když mluví o „zlých subjektech“. Kdyby subjektivace jednotlivců byla fixní, Althusser by jen obtížně vysvětlil třídní konflikty, jež mají být jedním ze základních důvodů existence ideologie. Setkáváme se zde s chyběním, které pochází z reálných podmínek existence, i když toto chybění podle Althusserovy teorie získává nutně formu ideologie. Snad by se v jeho teorii dala rozlišit neadekvátní a adekvátní ideologie, která však je stále ideologií, tj. do jisté míry je to vždy „imaginární vztah jednotlivce k jeho reálným životním podmínkám“. Viz Althusser, L., *Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes towards an Investigation*, in: Žižek, S. (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, London - New York 1994.

<sup>303</sup> Pokus o vykreslení této etiky podává Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti* (c. d.), v kapitole „Budoucnost subjektu“, kde ji vykládáme jako postmoderní titanismus.

<sup>304</sup> Lacanovo dílo se do jisté míry stalo součástí postmoderního diskursu, ale právě Slavoj Žižek přesvědčivě dokazuje, že Lacana do tohoto diskursu začlenit nelze a třebaš je jeho myšlení v mnoha věcech souběžné s postmoderní filosofií (např. odmítnutím autonomie a bezprostřednosti vědomí), přesto se od postmo-

dium zrcadla jako to, co formuje funkci Já<sup>305</sup> zavádí takové pojetí člověka, podle něhož je v lidské bytosti vždy jistý deficit a rozštěp, který se v poslední instanci zakládá na tom, že „člověk se rodí předčasně“. Po svém narození musí prodělat složitý vývoj, při němž se teprve ustavují základní struktury jeho bytosti, jako je vědomí, sebevědomí, identita. Rození jeho Já (subjektivity) se děje vždy v konfrontaci s něčím vnějším: imagem (obrazem) v zrcadle, imagem druhého a konečně se symbolickým řádem (především řečí). Tato geneze Já je řadou ztroskotání, neboť jedinec pokoušející se překonat svou prvotní nedostatečnost (motorickou nebo biologickou) se ztotožňuje se svým zrcadlovým imagem, ale záhy poznává, že toto imago není to pravé (neodpovídá jeho žádosti), a nastává jeho „zneuznání“ (méconnaissance). Důležité je, že při tomto ztroskotávání se vždy mění předchozí žádost. Již to není žádost po tomtéž,<sup>306</sup> nýbrž jedinec si žádá ztotožnění s jiným imagem (imagem druhého). Při tomto procesu vznikají fantasmata různého druhu, prvním fantasmatem je však fantasma „rozparcelovaného těla“. To má zásadní roli při vytváření celistvosti imaga a vnímání sebe sama. Celistvost je totiž odpovědí na „agresivní dezintegraci individua“, způsobenou fantasmatem „rozparcelovaného těla“. Fantasma je tak nutným doplňkem identifikace s imagem. Další krok v genezi subjektu je spojen se „symbolickou kastrací“, v níž jedinec ztrácí bezprostřední slast (jouissance) a vstupuje do symbolického řádu.

Na rozdíl od Deleuze není ztotožnění s tím vnějším (imagem, symbolickým řádem) chápáno jenom jako omezení původní touhy, nýbrž také jako akt, který jedinec uskutečňuje proto, aby překonal chybění, jež však je výsledkem předchozího ztroskotání. Jedinec je v situaci vynucené volby: musí volit mezi dalším a dalším ztroskotáním nebo

---

derních teorií liší zvláště svou implicitní hegelovskou dialektikou a jaksi vytváří nové východisko. Podrobně viz Žižek, S., *The Eclipse of Meaning: On Lacan and Deconstruction*, in: týž, *Interrogating the Real*, eds. Rex Butler and Scott Stephens, Continuum, London - New York 2005, s. 206-230.

<sup>305</sup> Lacan, J., Stadium zrcadla jako to, co formuje funkci Já, in: týž, *Promluva a řeč v psychoanalýze*, přel. Jiří Pechar a kol., vydáno pro vnitřní potřebu pracovníků Filosofického ústavu AV ČR.

<sup>306</sup> Ve vývoji dítěte dochází k opakovaným identifikacím, takže vývoj Já nikdy není takto přímočarý. Neřídí se schématem pokus/omyl.



přijetím nového vnějšího média (imaga nebo řeči), které promění jeho touhu.<sup>307</sup> Touha je vždy závislá na svém zprostředkování. Jak říká Lacan, touha je vždy touhou Druhého. Identifikace s vnějším objektem (symbolickým řádem) je v jistém ohledu traumatická (je to ztroskotání výchozí žádosti), ale zároveň vytváří touhu novou, která by bez tohoto ztroskotání nevznikla. Srovnáme-li Lacana s Deleuzem, pak nám vychází, že Deleuze celou věc chápe pouze jako řetězec ztroskotávání (represe nebo ‚kastrace‘), ale přehlíží, že ze ztroskotání vzniká nová touha a že touha předchází již byla výsledkem podobného ztroskotání. Lacan oproti tomu rozvíjí dialektiku touhy.

### Konstitutivní výjimka a bludný kruh idejí

Jak se to má se ztotožněním s nějakou ideou? Idea jakožto signifikant je součástí symbolického řádu. Nyní běží o to, že podle Lacana není touha vyvolána bezprostředně nějakým signifikantem, předmětem nebo bytostí, nýbrž zvláštním doplňkem, který má název *objet petit a*. Je to nějaká konkrétní věc nebo aspekt, který se vyčleňuje z daných souvislostí a stává se „plátnem“, na který jednotlivec promítá fantasmata, jež podpírají jeho touhu. *Objet petit a* vystupuje jako objekt-příčina touhy, např. nějaký detail na druhém člověku, zabarvení hlasu, pohled, zvlnění vlasů, který účinkuje jako filtr, jímž jej vnímáme.<sup>308</sup> Objekt-příčinu touhy nelze nikdy zpředmětnit. Čím jsme mu blíže, tím více nám uniká.

Podobně je tomu u celého symbolického řádu. Pokud jej pojmáme z hlediska jeho účinnosti a platnosti, tedy jako Zákon, vždy je tu nějaký doplněk, který není součástí Zákona a který vyvolává jeho účinnost. Je to tzv. konstitutivní výjimka, která má podobu nějakého fantasmatu. Například vznik novověkého obrazu světa spjatého se

<sup>307</sup> „Touha“ zde nemá striktní lacanovský význam, o němž byla řeč v kapitole „O diferenci mezi Marxem a Žižkem“ a o níž se mluví níže. O touze hovoříme proto, aby se objasnil rozdíl mezi Lacanovým a Deleuzovým pojetím chybění a ztotožnění.

<sup>308</sup> Podrobně Slavoj Žižek, *Looking Awry An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, c. d., s. 133, kde jsou příklady toho, co se může stát objektem-příčinou touhy. Viz také výše, kapitolu „O diferenci mezi Marxem a Žižkem“.

strohou geometrizací přírody je ve vzájemném vztahu s dezintegrací lidského světa, která se projevuje fantasmatem „rozparcelovaného těla“, jak je na svých plátnech zachytil Hieronymus Bosch.<sup>309</sup> Tento doplněk, který se jeví jako opozice vůči symbolickému řádu a Zákonu, je ve skutečnosti jeho oporou, neboť vyvolává touhu po začlenění do řádu Zákona a Pána: „jsi slabý, a proto potřebuješ silného Pána“, je základní vzorec hlavních dvou druhů Pána: autoritářského a totalitářního.<sup>310</sup> Zde vzniká bludný kruh, neboť Zákon vytváří touhu po jeho přestoupení (transgresi), která obnovuje jeho moc.<sup>311</sup> Zákon je spojen s doplňkem, který představuje jednak inherentní překážku jeho naplnění, ale zároveň zakládá jeho účinnost. Jakmile je dán Zákon, vzniká představa, že jeho přestoupení přinese slast (jouissance).

V tom je úskalí idejí. Jakmile jsou dány ideje (pravda, spravedlnost, dobro a další morální a politické obecniny, např. pojem národa) jakožto Zákon (jako to, co platí nebo má platit), povstává touha po jejich přestoupení, po jejich rozdrobení, anihilaci, která vyvolává reakci: touhu po ztotožnění s nimi. Ztotožnění s idejemi je potom vnitřně spjato s touhou po jejich anihilaci, a naopak. Platonismus v sobě obsahuje nihilismus a nihilismus platonismus, ale ne jako dodatečný efekt, jak to snad pojímal Nietzsche, nýbrž tak řečeno jako vzájemnou podmínku možnosti.

Je nějaká cesta ven z tohoto bludného kruhu Zákona? Žižek ji objevuje ve způsobu, jímž provedl ztotožnění se Zákonem Ježíš. V kapitole „Vylomení“ („Breakout“) v knize *Křehké absolutno*<sup>312</sup> rozlišuje ve shodě s Lacanem mužské a ženské začlenění do symbolického řádu. Mužské začlenění se zakládá na výjimce, která je vyjádřena Freudovým mýtem prvotního otce, jenž měl přístup k neomezené slasti (mohl mít všechny ženy). Mužské začlenění do symbolického řádu

<sup>309</sup> Srov. Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 59.

<sup>310</sup> „Autoritářský Pán říká: „Nezáleží na tom, co si v hloubi duše myslíš a jaká je tvá povaha, hlavně poslouchej mé příkazy a potlačuj svá vnitřní nutkání.“ Totalitární Pán naopak hlásá: „Vím mnohem lépe než ty sám, co doopravdy chceš, co je v tvém nejlepším zájmu, takže ti přikazuji, abys toužil po tom, po čem v hloubi duše již nevědomě toužíš, i když se ti při povrchním pohledu jeví, že toužíš po něčem opačném.“ Žižek, S., *The Fragile Absolute*, c. d., s. 134.

<sup>311</sup> Proto Žižek v jiné souvislosti říká, že perverze není subverze.

<sup>312</sup> Žižek, S., *The Fragile Absolute*, c. d.

pak spočívá v tom, že jedinec se podřizuje ztrátě bezprostřední slasti (symbolické kastraci), ale udržuje se v něm iluze, že neomezené slasti by jednou mohl dosáhnout. Představa neomezené slasti představuje konstitutivní výjimku. Ta vytváří „celistvost“ jeho identity, kterou Lacan nazývá „zcizující krunýř identity“. Tato konstitutivní výjimka je pak základem bludného kruhu Zákona.

### Žena jako cesta k idejím

Ale je tu ještě ženské připojení k symbolickému řádu, které se zakládá na paradoxu nevšeho. Ženská fantazie se neopírá o konstitutivní výjimku, neboť žena nemá analogii prvotního muže, nějakou mytickou Ženu prožívající neomezenou slast, a její identita není celistvá tak jako mužská: nevzniká tím, že jedinec zneuznává fantasma neomezené slasti. Ženská identita není celá, nebo jak říká Lacan, žena neexistuje, žena jako souhrn typicky ženských vlastností je mužské fantasma par excellence. Ženské začlenění do symbolického řádu se neopírá o fantasmatický doplněk (výjimku) a ucelenou identitu. Zákon tak nemusí vyvolávat touhu po jeho přestoupení. Ženské ztotožnění se symbolickým řádem je tudíž úplnější než mužské.<sup>313</sup>

Neuzavřenost a nesoudržnost ženské identity, její neúplnost a nedokonalost vytvářejí subjektivitu, ve které existuje prázdné místo – subjektivitu, která není uvězněna v narcisismu Já (Imaginárna jako světa fantasmat, s nimiž se jedinec ztotožňuje), nýbrž je na hranicích pravého Já (subjektu nevědomí, který je prázdnou formou, mezerou v symbolickém řádu).<sup>314</sup> Neúplná subjektivita je místem, kde vzniká láska. Jenom nedostatečná, zranitelná bytost je schopna milovat. Láska se nechová jako výjimka z ucelené řady prvků, která tuto řadu potvrzuje, nýbrž anuluje strašidelný doplněk, o který se opírá Zákon. Láska tak přesahuje všechny ostatní lidské schopnosti. „Posledním tajemstvím

---

<sup>313</sup> Lacan pro tyto dva způsoby začlenění vytváří tzv. formule sexuace. Podrobněji viz Lacan, J., *Encore*, Seminar XX, W. W. Norton & Company, London – New York 1998, s. 78 nn.

<sup>314</sup> Stručný výklad Lacanovy teorie subjektu viz níže v kapitole „Subjekt za hranicemi postmodernismu“.

lásky je tudíž to, že neúplnost je v jistém ohledu vyšší než úplnost.<sup>315</sup> Láska vede k úplné identifikaci se Zákonem, která Zákon zároveň ruší, neboť vyřazuje jeho skrytou oporu. Přesně tento moment je jádrem křesťanství, které ukazuje, jak se prostřednictvím lásky vylomit z bludného kruhu Zákona a jeho přestupování.<sup>316</sup>

Hlavním vzorem je Ježíš a jeho ukřižování. Ježíšovo ukřižování znamená vrcholný akt sebenegace, při kterém se Ježíš vzdává svého božství (neudělá zázrak a nesestoupí z kříže), a stává se ničím, bezvládným znetvořeným tělem. Tento akt odpovídá tomu, co Žižek nazývá subjektivní destitucí, ztrátou vlastní subjektivity.<sup>317</sup> Subjekt provádí čin, při kterém přichází o nejvnitřnější jádro své bytosti, zdroje své důstojnosti, toho nejcennějšího, co v sobě nalézá. Lacan tuto vnitřní pokladnici nazývá *agalma*. Subjektivní destituce je úplné sebezvnějšnění (externalizace) subjektu. Člověk se stává Ničím, „kusem lejna“ a identifikuje se s ním. Tento akt vyřazuje nejskrytější základ vlády Zákona nad člověkem. Ztráta *agalmatu* znamená, že v člověku již není jádro, které znemožňovalo vystoupit z bludného kruhu Zákona a jeho přestupování. Řečeno slovy sv. Pavla, „stali jsme se mrtvými pro zákon skrze tělo Kristovo... Když jsme byli v moci hříchu, působily v nás vášně podněcované zákonem a nesly ovoce smrti. Nyní, když jsme zemřeli tomu, čím jsme byli spoutáni, byli jsme zproštěni zákona...“ (Římanům 7,4-6) V Žižkových intencích by se dalo uvažovat o tom, že křesťanské vykoupení spočívá v tom, že se zbavíme moci zákona a vystoupíme z jeho bludného kruhu tím, že se v lásce agapé ztotožníme s Ježíšem jako tím, kdo provedl nejvyšší stupeň subjektivní destituce.

Subjektivní destituce umožňuje osvobození od zákona prostřednictvím úplného ztotožnění s ním. Při tomto osvobozujícím ztotožnění

<sup>315</sup> Žižek, S., *The Fragile Absolute*, c. d., s. 147. Viz zde rovněž lacanovský výklad slavné pasáže z prvního listu sv. Pavla Korintským 13: „Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, ale lásku bych neměl...“ V řeckém originále se tato forma lásky označuje jako *agapé*.

<sup>316</sup> Srov. tamt., s. 145.

<sup>317</sup> Více o subjektivní destituci v poslední části Žižkovy knihy *Nepolapitelný subjekt* (c. d.). Uvedený výklad Ježíšova ukřižování jako vrcholné subjektivní destituce je u Žižka implicitně obsaženo, ale není, pokud je nám známo, takto výslovně formulováno.

bez fantasmatického doplňku se podle Žižka otevírá nový, utopický prostor za jeho hranicemi, jenž má zvláštní, křehkou a neuchopitelnou povahu připomínající světlo. Člověk začíná *slyšet světlo* (poslední slova umírajícího Tristana z Wagnerovy opery *Tristan a Isolda*).<sup>318</sup> Děje se tak ve vzácných okamžicích, které nelze ničím spoutat a jejichž přícházení a odcházení je nevypočitatelné. V nich se zjevuje dimenze Jiného prostoru.<sup>319</sup> Toto křehké jevení Jiného v sobě spojuje krásu a hrůzu. Podle Rilkových slov hrůza užívá krásu jako svůj poslední závoj.<sup>320</sup> Dá se říci, že v této dimenzi se rodí krása jako svého druhu nutné zdání, které má zakrýt nesnesitelnou propast, jež se otevřela po vyřazení Zákona.

Co to znamená pro naši otázku, jak se ztotožnit s idejemi? Nic jiného, než že ideje ztratí svůj strašidelný doplněk tehdy, když provedeme subjektivní destituci, která v nás vytvoří místo pro ztotožnění v lásce. Tak se u jednotlivých idejí může objevit dimenze jiného, utopického, osvobodivého prostoru, který se začne jevit jako krása, ve které rozpoznáme platónský Erós. Pravým počátkem Erótu by byla Agapé.

---

<sup>318</sup> Žižek, S., *The Fragile Absolute*, c. d., s. 159.

<sup>319</sup> Jiným názvem tohoto jevení Jiného je Duch svatý jako komunita věřících, kteří jsou vyloučení z daného sociálního řádu. Tamt., s. 160.

<sup>320</sup> Tamt.

## V sebevražedném prostoru subjektu

V dílech filosofů nové vlny, zvláště u Badioua a Žižka, se vrátila otázka subjektu.<sup>321</sup> Tato věc představuje delikátní filosofický úkol, protože ve hře je přehodnocení postmoderní „smrti subjektu“, teorií, v nichž je subjekt výsledkem textových mechanismů, mocenských diskursů nebo mnohočetných kulturně sociálních pozic. Nenastává již nyní to, co Fredric Jameson v závěru své knihy *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu* označil jako budoucí střet mezi modernou a postmodernou?<sup>322</sup> Byl-li vztah mezi modernou a postmodernou dosud většinou pojímán temporálně (postmoderna přichází po moderně), pak obojí lze chápat rovněž typologicky. Jejich vzájemný vztah se dá otočit a k jádru moderny můžeme dospět cestou postmoderny, neboť postmoderna umožnila spatřit skryté možnosti samotné moderny, které byly z pozice moderny neviditelné.<sup>323</sup>

V těchto souvislostech jsme se pokusili přispět k typologii moderního a postmoderního subjektu tím, že jsme spojili subjekt se sebevražednou dimenzí, která, jak se snažíme dovodit na základě Waltera Benjamina a Maurice Blanchota, vytváří specifický prostor, jenž je vyčleněn z předíva kontextuálních vazeb a podmínek a představuje lacanovský řečeno překřížení velkého Druhého.<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> Viz Hallward, P., *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, London 2003; Rickert, T., *Acts of Enjoyment. Rhetoric, Žižek, and the Return of the Subject*, c. d.; Johnston, A., *Žižek's Ontology. A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, c. d.

<sup>322</sup> Viz kapitulu „Prolegomena to Future Confrontations Between the Modern and the Postmodern“, in: Jameson, F., *Postmodernism, or, the Cultural Logic of the Late Capitalism*, c. d., s. 297 nn.

<sup>323</sup> Srov. Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, c. d., s. 152 nn.

<sup>324</sup> Lacan říká, že „sebevražda je jediný zcela úspěšný akt“, protože v něm vědomě jednáme v souladu s nevědomým pudem smrti, který u všech ostatních aktů deformuje jejich vědomý záměr. Viz Evans, D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, c. d., s. 2. Alenka Zupančič píše o celé věci z opačného úhlu. Překřížení velkého Druhého, symbolického řádu, má strukturu sebevraždy. O sebevraždě mluví v souvislosti s Kantovou úvahou o královraždě. Lid, který popraví krále jako bytost ztělesňující symbolický řád, zabíjí zároveň to, co lidu dávalo jeho identitu, status, oporu, význam. Je to sebevražda prostřednictvím Druhého. Zupančič, A., *Ethics of the Real. Kant, Lacan, Lacan*, Verso, London - New York 2000, s. 84 n. Maurice Merleau-Ponty poukazuje na to, že sebevražda stejně jako

Sebevražda jako moderní vášeň. Benjamin, Baudelaire, Marx

Walter Benjamin ve svém pojednání o Charlesi Baudelairovi<sup>325</sup> objevil zneklidňující souvislost mezi vznikem moderny a sebevraždou, která už v samotných počátcích moderního věku fakticky zrušila tabu dobrovolné smrti. Na rovině symbolického řádu sebevražda nadále představuje slepé místo, které ve dvacátých letech minulého století tak jasně popsal Karl Binding, německý odborník na trestní právo, o němž píše Giorgio Agamben v knize *Homo Sacer*.<sup>326</sup> Sebevražda není podle Bindinga trestná, protože je výrazem svrchovaného práva člověka na rozhodování o své existenci, které zákon zaručuje, ale zároveň ji zákonem nelze povolit kvůli následkům, jaké by to mělo pro právní řád. Sebevraždu proto do právního řádu nelze ani začlenit, ani z něj vyloučit: představuje „výjimečný stav“ v právním řádu.

Benjamin zobrazuje mnoha jemnými zářezy konstelaci při vzniku moderny a obrací se k Baudelairovi jako jejímu prvnímu teoretikovi a básníkovi. Zaměřuje se na jeho vykreslení nového typu umělce, jaký se ve Francii vynořil v polovině devatenáctého století. Jeho rysy a vlastnosti (vydělení ze společnosti, bohémství, víra v tvůrčí princip, ztuhlý neklid) Benjamin klade do souvislosti s logikou „vrcholného kapitalismu“ té doby, tedy s místem či ne-místem, který v něm moderní umělec zaujímal.<sup>327</sup> Jeho hlavním rysem se stává heroismus. Benja-

---

revoluční čin se objevuje pouze u člověka, protože „předpokládá schopnost odmítnout dané prostředí a hledat rovnováhu za hranicemi jakéhokoli prostředí“. Merleau-Ponty, M., *Struktura chování*, přel. Jiří Pechar a kol., Filosofie, Praha 2008, s. 236, pozn. 408.

<sup>325</sup> Benjamin, W., Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, in: týž, *Gesammelte Schriften*, sv. I.2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974, s. 509-653.

<sup>326</sup> Agamben, G., *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, c. d., s. 136 n. Binding byl první, kdo na evropskou právní scénu uvedl pojem „život, který není hoden žítí“ (des lebensunwerten Lebens) a obhajoval beztrestnost eutanazie.

<sup>327</sup> Ernst Fischer píše, že Benjaminův objevný pohled na Baudelaira není v tom, že jej označil za prvního básníka moderny a velkoměsta a jeho dílo za „básnění bez aury“, za chladný plamen, za „souhvězdí bez atmosféry“, nýbrž právě v tom, že jeho básnění dal do souvislosti s kapitalistickým trhem. Cituje Benjamina: „Baudelaire byl – pro svou hlubokou zkušenost s povahou zboží – schopen nebo nucen uznat trh jako objektivní instanci“. Viz Fischer, E., Ein Geisterseher in der Bürgerwelt, in: Adorno, Th. W. et al., *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt

min tvaruje konstelaci, v níž na jedné straně vystupuje umělec se svým heroismem a vírou v tvůrčí princip, a na straně druhé buržoa, který přisuzuje práci nadpřirozenou tvůrčí sílu a spatřuje v sobě cosi heroického. Můžeme tak rozlišit heroismus umělce a heroismus buržoy, který vzniká ve stejném terénu rané modernity. Po vzájemném nasvícení prvků konstelace pak Benjamin uzavírá: „héros je pravým subjektem modernity. To má znamenat: aby modernita žila, potřebuje heroické naladění (Verfassung).“<sup>328</sup>

Baudelaire provádí rozhodující obrat, když hovoří o třetí podobě heroismu, jehož nositelem je proletář. Benjamin začíná rozvíjet tento motiv prostřednictvím páté sloky Baudelairovy básně „Duše vína“.<sup>329</sup> Výkon proletáře se srovnává s bojem, který gladiátorovi ve starověku přinášel potlesk a slávu. Gladiátor i proletář nemají žádnou záruku existence, i když na její zachování vynakládají všechny své síly. Gladiátor se liší od rytíře na turnaji nebo sportovce tím, že jeho boj na život a na smrt mu je nucen Pánem.<sup>330</sup> Proletář je rovněž v postavení,

---

a. M. 1968, s. 126. Susan Buck-Morss uvádí, že pro Benjamina vyplývá neauraticnost Baudelairovy poezie z objektivních zdrojů. Básník je nucen „vystavovat svou vlastní osobu na tržišti, kdežto vystavování aury je od nynějška záležitostí podřadných básníků“. Říká rovněž, že „Baudelairovy bohémské výstřednosti byly jak ekonomickou nezbytností, tak i gesty nonkonformismu“. Buck-Morss, S., *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1991, s. 193.

<sup>328</sup> Benjamin, W., Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, c. d., s. 577. Romantismus se proto odlišuje od heroismu moderního umění a do jisté míry se pojímá jako převrácený doplněk buržoazního heroismu a jeho opačná strana, neboť vyzdvihuje zřeknutí se a oběť. Baudelaire stejně jako Balzac hlásá docela jiné naladění: vášeň a rozhodnost. Tamt.

<sup>329</sup> „Chci, aby vzrušením tvé ženě oči vzplály; / tvým synům vrátím krev, sílu v nich roznitím, / budu jim olejem, jenž k boji tuží svaly, / těm křehkým atletům, vítězům nad žitím.“ Viz Baudelaire, Ch., *Vino samotářovo*, přel. Karel Čapek a další, Československý spisovatel, Praha 1979, s. 89.

<sup>330</sup> Hegel ve *Fenomenologii ducha* tuto figuru opomíjí. V dialektice pána a raba je rab tím, kdo lpí na životě více než pán, proto prohrává a stává se rabem. Gladiátor je rabem, který je nucen volit zápas a riskovat život. Jeho boj má jiný status než u Hegela: je to spektakl, podívaná pro pána. V boji na místě pána vystupuje rab, aniž je předem určeno, který z bojujících rabů se svým vítězstvím stane jakýmsi stínem nebo odleskem pána, připomínkou aktu, jímž se pán stal pánem. Osvědčení síly nebo odvahy jako zakládající gesto panství je v nějaké podobě součástí každého ideologického vyprávění. Jeho posledním výhonkem je neoliberální mýtus o bohatých jako těch schopnějších.



v němž je nucen zápasit na život a na smrt, ale na místě Pána je neosobní „vrcholný kapitalismus“. V něm jeho přežití závisí na podobné nahodilosti jako u gladiátora s tím rozdílem, že palec, který ukazuje, zda bude žít nebo zemře, není palcem pána, nýbrž neviditelné ruky trhu. Proletáře lze vymezit jako svobodnou bytost, která nemá záruku, že ji vypětí sil uchrání před postupným umíráním. Protože není částí spektaklu ani ideologického vyprávění, není jeho heroismus, který je tak jako u gladiátora heroismem vynuceným, předmětem obdivu a uznání. Je to heroismus odmítaný nebo neviditelný.

Podle Benjamin je tento obraz proletáře jako odmítaného nebo neviditelného gladiátora látkou nejlepšího Baudelairova poznatku, který mu vyplynul z reflexe jeho vlastní situace.<sup>331</sup> Heroismus umělce se přibližuje heroismu proletáře. Benjamin to ukazuje na úryvku z Baudelairova „Salonu 1859“, v němž se praví, že moderní umělecké dílo, které by se dalo srovnávat s výtvozem takového Rafaela nebo Veroneseho, je nekonečně záslušnější, protože „vystalo v atmosféře a krajině, která o něm smýšlí nepřátelsky“.<sup>332</sup> Heroismus umělce a proletáře mají společné, že na rozdíl od heroismu gladiátora, je to heroismus zdvojený. V antice byl heroismus otroka-gladiátora ceněn Pánem. Proletář a umělec mají podobné postavení jako antický gladiátor, neboť přes své úsilí mohou propadnout záhubě, ale jejich heroismus se netěší slávě, nýbrž je předmětem přezírání, pohrdání, znechucení. Práce dělníka mizí do společenského nevědomí podobně, jak je to v Langově filmu *Metropolis*, který zobrazuje svět šťastných lidí žijících z práce dělníků skrytých před jejich zraky v podzemí. Oslavována není ani práce moderního umělce. Buržoazie té doby je nepřátelská vůči modernímu umění, a jak se můžeme domyslet, je to nejspíš proto, že má svůj vlastní heroismus. Proletář a umělec je heroický jednak svou činností a zápasem, vzhledem ke své práci nebo tvůrčímu nasazení, a jednak tím, že musí vzdorovat nepřátelskému prostředí.

A nyní se dostáváme k hlavnímu bodu: k sebevraždě jako znamení moderny, k úvaze, kterou Benjamin představuje jako rekonstrukci

---

<sup>331</sup> Benjamin, W., Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, c. d., s. 577.

<sup>332</sup> Tamt., s. 578.

chybějící spojnice mezi dvěma výše uvedenými Baudelairovými texty, které od sebe dělí deset let. Zde je Benjaminova rekonstrukce:

Překážky, které moderna klade proti přirozenému produktivnímu elánu člověka, jsou v nepoměru k jeho silám. Jeho ochabnutí a útek ke smrti je pochopitelný. Moderna musí být ve znamení sebevraždy, která dává pečeť pod heroické chtění, jež v ničem nepovoluje jemu nepřátelskému smýšlení. Tato sebevražda není rezignace (*Verzicht*), nýbrž heroická vášeň. Je to výboj moderny v oblasti vášni. Právě jako *passion particulière de la vie moderne* (jako specifická vášeň moderního života, M.H.) vystupuje sebevražda na klasickém místě, věnovaném teorii moderny. (...) Ale surovinu pro takové ztvárnění (tj. umělecké a filosofické ztvárnění sebevraždy, M.H.) má moderna připravenou; a moderna čeká na mistra, který tuto surovinu zpracuje. Tato surovina se usadila právě v těch vrstvách, které se veskrze ukazují jako fundament moderny.<sup>333</sup>

Jsou tu dvě hlavní otázky: proč má ono heroické chtění, heroismus umožňující modernu, jako svou pečeť sebevraždu, a proč je sebevražda heroická vášeň?

Jared Stark ve své dizertaci *Za hranicí slov: sebevražda a moderní narativita*<sup>334</sup> vykládá uvedenou pasáž tak, že tento heroismus je jiný než heroismus estetické sebevraždy, který známe např. u Ibsenovy Hedy Gablerové. Je to heroismus odpojený od vlastností daného jednotlivce a nevyjadřuje požadavek transcendence ani znak výjimečnosti. Spíše vymezuje vztah osoby k modernitě, který lze označit jako moderní vášeň.<sup>335</sup> Ta znamená touhu naplnit moderní zkušenost významy. Tato touha je však nenaplnitelná a končí trvalým odcizením. Tímto ztroskotáním dostává neústupná heroická vůle neodvolatelnou

---

<sup>333</sup> Tamt., s. 578. Benjamin v poznámce pod čarou uvádí podobný postřeh Nietzscheho: „Křesťanství nelze dostatečně odsoudit, protože znehodnotilo hodnotu (...) očistného velkého nihilistického hnutí, které snad už bylo v pohybu (...) tím, že neustále odrazovalo od činu nihilismu, sebevraždy.“

<sup>334</sup> Stark, J., *Beyond Words: Suicide and Modern Narrative*, dizertační práce, Yale University 1998.

<sup>335</sup> Tamt., s. 35 n.

„pečeť“, která nepotvrzuje ani neruší „nejvyšší iluzi Já“. Sebevražda jako pečeť „osvědčuje pravost“ vůle, ale není znakem individuální vůle. Stává se znakem modernity, která se staví na odpor osobní autonomie. Sebevraždě chybí autenticita, není to projev individuality.<sup>336</sup> Stark pak obrací pozornost na mezeru mezi událostí a významem, na nepojmenovatelnost a iracionalitu sebevraždy v daném symbolickém systému.<sup>337</sup> Pravděpodobně pod vlivem Maurice Blanchota se snaží ukázat, že v této mezeře mezi událostí a významem (o níž Benjamin mluví na jiném místě) spočívá souvislost mezi moderním uměním a sebevraždou. Benjaminovo spojení sebevraždy a zablokování produktivního elánu člověka má za nedostatečné.<sup>338</sup>

Starkovu odpověď můžeme shrnout takto: vašeň spojená s heroickou vůlí vyjadřuje nemožnost významu, v daném symbolickém systému nemůže událost sebevraždy splynout s jejím označením. Neodstranitelná mezera mezi sebevraždou a její sémantikou narušuje ideál klasického osvícenství, racionální přezenci významu. Tím je tato vašeň moderní. Tento druh sebevraždy Stark staví do kontrastu se sebevraždou estetickou, kterou určitá osoba provádí kvůli své individualitě. V tomto smyslu Benjaminův výklad sebevraždy není spojen s osobou. Vyjadřuje zkušenost, že v moderním světě se pravý význam už neobjevuje.

Tato interpretace je jistě inspirativní, jenže rozhodující je, že Benjamin nemluví o osobě. Řeč je o umělci, proletáři, buržoovi, a jak jsme viděli, každá postava má svůj zvláštní heroismus. V Benjaminově zkoumání představuje heroismus proletáře pozadí pro výklad heroismu moderního umělce. Heroismus proletáře je spojen s vášní, která má mladomarxovský charakter: váže se k „přirozenému produktivnímu elánu“. Běží zde o produktivní sílu provázenou „elánem“, který přes její bergsonovské konotace můžeme chápat jako marxovskou vašeň z *Ekonomicko-filosofických rukopisů*.

„Produktivní síla“<sup>339</sup> a jiné Marxovy pojmy (produkce, práce, při-

<sup>336</sup> Tamt., s. 37.

<sup>337</sup> V této souvislosti cituje Baudelairův požadavek, aby v „Deklaraci práv člověka“ bylo právo na protirečení. Tamt., s. 39.

<sup>338</sup> Tamt., s. 37.

<sup>339</sup> Marx odlišuje produktivní a produkční sílu. Produktivní síla odpovídá pojmu „pracovní síla,“ jež je součástí produkční síly, k níž patří také produkční prostřed-

roda, odcizení) se dnes zpravidla přecházejí jako pozůstatky esencialismu, mýtu reprezentace nebo feuerbachovské antropologie. Produktivní síla se vykládá jako reprezentovatelný fundament lidské bytosti (člověk je svou podstatou činná bytost), jako její substance, jež se člověku, pokud ji nemůže svobodně uskutečňovat, odcizuje.<sup>340</sup> Ale z Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisů* lze vyvodit odlišný pohled: člověk je činná bytost; ne proto, že činnost patří k její podstatě, nýbrž proto, že je bytostí ne-lidskou, adornovsky řečeno: neidentickou, přírodní, tělesnou, trpící, závislou na vnějších předmětech, které nemohou být jen fantasmatické. Jeho činnost vyplývá z aspektů, které nejsou kulturním nebo ideologickým systémem nikdy adekvátně reprezentované. Vnější předměty jsou mu vždy odcizené, protože mají odlišný charakter, než jsou jejich reprezentace nebo fantasmata v lidském vědomí či nevědomí. Pokud Lacan a Žižek hovoří o neredukovatelném minimálním odcizení, které vzniká vstupem jedince do symbolického řádu, pak takovéto měkké neodstranitelné odcizení najdeme

---

ky. Adjektivum „produktivní“ zdůrazňuje, že tato síla není pouze činitelem materiální výroby, nýbrž zahrnuje i další dimenze (kulturní a fyzické dispozice, představy, vědomosti, etiku, ideje.) Viz Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, c. d., s. 35 nn.

<sup>340</sup> Jedna z nejlivnějších kritik Marxe v současném filosofickém terénu pochází od Jeana Baudrillarda, který v *Zrcadle produkce* píše, že „příroda“ je moralizující fantasma, velký referent a totalizující pojem, který Marx nekriticky převzal z moderní kapitalistické ideologie. Proti nedostatku a potřebě, které vyplývají z fantasmatu přírody, klade produkci a nadbytek, aniž „rozpouští jejich arbitrárnost nebo jejich idealistickou naddeterminaci ze strany politické ekonomie“. Baudrillard, J., *The Mirror of Production*, Telos Press, St. Louis 1975, s. 59. Marx se nezbažil metafyziky tržní ekonomiky a přírodu, potřebu, produkci idealisticky pojalo jako bezprostřední reprezentanty reality.

Odpověď na tuto antireprezentalistickou kritiku Marxe rozvíjí Fredric Jameson např. ve stati „Marxism and postmodernism“, in: Jameson, Fr., *The Cultural Turn. Selected Writing on the Postmodern, 1983-1998*, Verso, London - New York 1998. Pro další vývoj postmarxismu je podle nás určující Slavoj Žižek, který v Marxově pojmu produkce spatřuje - podobně jako Baudrillard - zbytky kapitalistického fantasmatu. Hlavní chyba Marxe tkví podle jeho názoru v představě, že odstranění kapitálu jakožto překážky produkce umožní neomezenou produktivitu. Kapitál je však derridovská podmínka možnosti i nemožnosti. Viz např. Žižek, S., *The Parallax View*, c. d., s. 266; nebo též, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, c. d., s. 25 n. V dalších diskusích o Marxově pojmu produkce, který dnes odděluje postmarxismus a neomarxismus, bude dle našeho názoru směrodatné, zda se podaří rehabilitovat marxovskou koncepci přírody.

také u Marxe. Žižkova kritika Marxe jako filosofa finální identity se pravděpodobně zakládá na konfuzi měkkého a tvrdého odcizení. Překonání tvrdého odcizení v Marxově komunismu neznamená zrušení měkkého odcizení.

Vnitřní příroda způsobuje, že konstantní poslední instancí je u člověka jeho deficit, chybění. Jak říká Gombrowicz v polemice s existencialismem: „Prázdnost? Bezcilnost? Nicota? Nač hned takhle přehánět? Boha nebo ideály vůbec nepotřebujeme k tomu, abychom objevili tu nejvyšší hodnotu, stačí tři dny nejíst a kus chleba se stane hodnotou.“<sup>341</sup> Tělesné chybění mění bezprostřední vnímání hodnot a ideologií, a tudíž každé jejich vnímání nakonec předpokládá určitý stav tělesnosti a vnitřní přírody.

Tělesný deficit je místem, kde vzniká produktivní síla. Ta ve vztahu k němu je pouhou kulturní a mocenskou formou sebezáchovného pudu. Produktivní síla je tělesná, psychická, kreativní energie nasměrovaná pod přírodním a společenským tlakem na produkci předmětu. Její násilný charakter plynoucí z vnitřní přírody odlišuje práci a svobodnou činnost/nečinnost. Kdyby byl člověk androidem, lidsky vyhlížejícím robotem bez vnitřní přírody, a měl občanské svobody, nic by jej nedonutilo pracovat. Fakticita práce prozrazuje přírodu v člověku a dějinách.

Marx v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* mluví o vášni, síle, která patří do jiného řádu než přírodní nutnost. Vyvolává ji utrpení deficitní bytosti, ale vášně představuje základní formu vztahování trpící bytosti k předmětu. „Vášně je bytostná síla člověka, energicky prahnoucího po svém předmětu.“<sup>342</sup> Tato deficitní vášně je síla, která už není přírodní silou (pocitovaným chyběním), ale ještě není lidskou silou (není naddeterminována kulturním systémem nebo symbolickým řádem), nýbrž odpovídá hegelovsko-žižkovskému prostoru mezi přírodou a kulturou.<sup>343</sup> Rozdíl je v tom, že pro Žižka je tento prostor mizející prostředník, který musí být potlačen, aby se kultura (symbo-

---

<sup>341</sup> Gombrowicz, W., *Testament. Hovory s Dominiquem de Roux*, přel. Helena Stachová, Revolver Revue, Praha 2004, s. 71.

<sup>342</sup> Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, c. d., s. 143.

<sup>343</sup> Ten má mnoho podob: je to např. Hegelovo pojetí „černočů“ ve *Filosofii dějin*, kteří „představují lidského ducha v jeho „přírodním stavu““ Viz Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 44). Nebo šílenství „Noci světa“ jako radikální stažení

lický řád) ustálil. Marxovská vášeň má sice stejný status mezi-bytí, ale toto mezi-bytí nemizí, protože je obnovováno deficitní vnitřní přírodou. Pro Marxe představuje bytostnou sílu člověka, patří do souboru produktivních sil. Produktivní síly jsou sice pod přírodním a společenským tlakem, ale zároveň v nich působí vášeň, energie, která stojí mimo přírodu i společnost. Ta je silou, která vytváří to, co Benjamin nazývá *přirozeným produktivním elánem člověka*.

V českém marxismu se této zvláštní oblasti mezi přírodou a kulturou dotkl Robert Kalivoda. V knize *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, kde se snaží Marxe obohatit Freudem, a naopak, objevuje při výkladu výše uvedených pasáží z *Ekonomicko-filosofických rukopisů*, že Marxovo pojetí pudů jako životních sil vázaných na přírodní aspekt člověka, lze ve světle Freudovy teorie pudů pojímat takto: pudy, o nichž mluví Marx, nejsou „pouhými fyziologickými instinkty“, nýbrž patří do sféry psychiky, tedy tvoří „relativně autonomní sféru“, ale zároveň je tato pudová vrstva „produktem předmětného člověka jako biologické totality“.<sup>344</sup> Tu charakterizuje jako biopsychickou energii. Kalivodovým omezením je, že rozvíjí „dialektický monismus“, v němž není místo pro sféry, které jsou ontologicky nezařaditelné, nicméně pojem biopsychické energie přibližuje zvláštní povahu marxovské vášně: je mezi vnitřní přírodou člověka (jeho základními instinkty, biologičnem) a freudovským psychičnem, z něhož ve svém pojetí tělesnosti vychází Lacan i Žižek.

Vrátíme-li se k marxovské vášni, vidíme ještě lépe její paradoxní status mezi-bytí. Tato vášeň je vyvolána tělesným nedostatkem nebo utrpením, vzniká tedy v okruhu těla jako sarx, ale získává svou relativní autonomii. Proto může formovat vztah k předmětu, a dokonce se obrátit proti vnitřní přírodě i pudu sebezáchovy. Je to jakási forma sebetranscendence přírody, která do okruhu sarx vnáší pud smrti. U Lacana a Žižka je pud smrti součástí každého pudu, ale tím se míní každý sublimovaný pud. Tato vášeň se liší od Lacanova a Žižkova

---

z reality, „které otevírá prostor pro její symbolické znovuuustavení“. Tamt., s. 41; viz také týž, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out*, Routledge, London - New York 2001, s. 46 n. Nebo sebekontrakce Schellingova Boha, viz týž, *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*, Verso, London - New York 2007, s. 22 nn.

<sup>344</sup> Kalivoda, R., *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, c. d., s. 57 n.

pojetí slasti (jouissance) tím, že je to heroická vášeň: je spojena s neidentickou vnitřní přírodou a setkává se s nepřítomností nebo odporem předmětu, k němuž je zaměřena. Tento sebetranscendentní rys marxovské vášně se dá vysledovat v Marxově článku o sebevraždě.<sup>345</sup>

Sebevraždu Marx (Pêcheut) pojímá jako symptom defektní organizace společnosti. Kde je vysoký počet sebevražd, tam je rozšířena prostituce a krádeže.<sup>346</sup> Sebevražda se objevuje ve všech společenských třídách, ale bída je jejím největším pramenem. Jedna z hlavních myšlenek, která souzní s Benjaminem, je, že sebevražda je přirozeností naší nepřirozené společnosti, kdežto „Tataři ji nepáchají“.<sup>347</sup> U všech okruhů a tvarů mezilidského kontaktu vládne „nepřirozenost moderního života“ (Unnatur des modernen Lebens).<sup>348</sup> Marxova (Pêcheutova) obhajoba sebevraždy v něčem předjímá Benjaminova slova o mezeře mezi událostí a významem: filosofické tirády o protipřirozenosti sebevraždy se mívají účinkem. Argumenty proti sebevraždě se pohybují v okruhu idejí, sebevražda se prohlašuje za čin, který se staví „proti úradkům Prozřetelnosti, ale existence sebevraždy je otevřeným protestem proti nečitelnosti těchto úradků“.<sup>349</sup> Jak je možné, že člověk navzdory všem anatématům spáchá sebevraždu? Marx (Pêcheut) postupuje podobným směrem jako Benjamin, když si všímá proměny člověka ve „stavu zoufalství“, která je pro ostatní tajemství. „Krev v žilách zoufalých lidí proudí jinak než krev v žilách chladných bytostí.“<sup>350</sup>

<sup>345</sup> Marx, K., *Vom Selbstmord*, ISP, Köln 2001. Autor jedné z předmluv, Kevin Anderson, píše, že Benjamin tento článek neznal. Marx jej psal na stejném místě a ve stejné době jako Baudelaire své texty, tedy v Paříži kolem roku 1845. Marxův článek vyšel v roce 1846 v socialistickém časopise *Gesellschaftsspiegel*. Benjamin dává Baudelairovy úvahy o sebevraždě a moderně do souvislosti se sebevraždami dělníků, o nichž se právě v této době psalo ve francouzském tisku. Na rozdíl od Baudelaira se příklady sebevražd týkají dívek, z nichž jedna upadla do hanby, druhá byla týrána rodiči, třetí byla tyranizována manželem. Marxův článek se skládá z překladu stati o sebevraždách Jacquesa Pécheuta, ředitele pařížského policejního archivu a stoupence roajalismu, a z Marxových doplňků. Marx se k tématu sebevraždy už nikdy nevrátil.

<sup>346</sup> Tamt., s. 56.

<sup>347</sup> Tamt., s. 58.

<sup>348</sup> Tamt., s. 56.

<sup>349</sup> Tamt., s. 58.

<sup>350</sup> Tamt.

Lidé proměnění zoufalstvím „se nestarají o to, že upadnou do opovržení“.<sup>351</sup>

Tato proměna vylučuje ze symbolického řádu, ale tím na tento symbolický řád vrhá kritické světlo. Společnost není společností, nýbrž „pustinou obydlenou divokými zvířaty“ (Rousseau).<sup>352</sup> Udávají se různé bezprostřední příčiny zoufalství (špatné zacházení, nespravedlnosti, tajné tresty rodičů na dětech), obecně platí, že „klasifikace různých příčin sebevraždy je klasifikací zločinů naší společnosti“.<sup>353</sup> Ve společnosti se nenajde nic, co by zoufalého člověka odvrátilo od sebevraždy.

Pro nás je důležité, že se zoufalé bytosti charakterizují jako bytosti senzitivní, hluboké a vášnivé.<sup>354</sup> Setkáváme se tu s marxovskou vášní z *Ekonomicko-filosofických rukopisů*, ale v modu, který se týká vztahů mezi lidmi nebo symbolického řádu. Pokud se vrátíme k rozlišení měkkého a tvrdého odcizení, běží zde o tvrdé odcizení, které se dá ve shodě s Lukácsem popsat jako zbožní zvěcnění vztahů mezi lidmi nebo jako zvěcnění Symbolična.<sup>355</sup> Marx i Benjamin mluví o „nepřirozenosti“ (Benjamin nepřímo, když mluví o překážkách přirozenému produktivnímu elánu člověka), která se týká nejen podmínek produkce ekonomické či umělecké, ale i produkce vztahů mezi lidskými bytostmi. Síly, které jsou tu ve hře, „přirozený produktivní elán“, narážejí na zvěcnělý symbolický řád, který se jim staví do cesty. Nastává zvláštní paradox – jejich zablokování a následné zoufalství se proměňuje v protest vůči zdánlivě přirozené společnosti. Z jejího hlediska je zoufalství a sebevražda asociální nebo iracionální. Zoufalství proměňuje člověka, v němž „teče krev jinak“, v děsivou, neproniknutelnou bytost. A právě zde vidíme, proč sebevražda není projevem

---

<sup>351</sup> Tamt., s. 59.

<sup>352</sup> Tamt.

<sup>353</sup> Tamt., s. 71. O buržoazii se zde píše takto (srov. s jejím heroismem výše): příčiny zoufalství, kterým nerozumí, pokládá za romantické a vyvrací je potupným smíchem. Netuší však, že postupně zabíjí svou lidskou přirozenost.

<sup>354</sup> Tamt., s. 60.

<sup>355</sup> Lacan padesátých let popisuje zvěcnění jako „vyčerpání moci symbolů uplatňujících se v mezilidské směně“, k němuž dochází v moderní civilizaci, jako falešnou komunikaci projevující se verbalismem. Lacan, J., *Promluva a řeč v psychoanalýze*, c. d., s. 88 n.



rezignace: zoufalství je znamením odporu vůči „normální“ společnosti, jejíž nepřirozenost či defektnost se projevuje a potvrzuje aktem sebevraždy. Zoufalství vyvolává proces, v němž se symbolizovaná příroda, lacanovská bytost, která prošla symbolickou kastrací, vyčleňuje a vytváří objekt (děsivou bytost), která lacanovsky řečeno „ztrácí svůj signifikant pro ostatní signifikanty“, tedy je nesrozumitelná ostatním, ale i sama sobě. Tato excesivní bytost je přirozená, kdežto „normální stav“ je nepřirozený. Přestává být symbolickou bytostí, parlétre, ale nevrací se do přírodního stavu, nýbrž se dostává do zóny mezi přírodou a symbolickým řádem. Vzniká v ní sebevražedná vášně, jejímž nositelem je vyčleněná příroda, ale která se obrací proti této přírodě. Setkáváme se tu s lacanovským pudem smrti spojeným s nelacanovskou přírodou, se sarx, v ještě radikálnějším smyslu, než o tom byla řeč výše.

Nyní se konečně začíná rýsovat odpověď na otázku, proč má heroické chtění, o němž píše Benjamin, heroismus umožňující modernu, sebevraždu jako svou pečeť a proč je sebevražda heroická vášně.

Rozlišili jsme tři druhy heroismu: proletářský, umělecký a buržoazní. Každý z nich je spojen s vášní, která se po svém zablokování může změnit ve vášně sebevražednou. Heroismus proletářský lze vyložit jako vášně, jež je podnícena deficitem ve vnitřní přírodě, která však tuto přírodu překračuje a nachází se v zóně mezi přírodou a kulturou (symbolickým řádem). Umělecký heroismus jako vášně, jež je vyvolána deficitem v Symboličnu, která však dané Symbolično překračuje. Je spřízněn s případy, o nichž píše Marx (Pêcheut). Buržoazní heroismus se dá spojit s vášní situovanou do Imaginárna. Sebevražedná vášně je pak vyvolána ztroskotáním životních plánů, které měly být potvrzením ega. Je to sebevražda s rysy narcismu. Toto ztroskotání se nemusí týkat vnitřní přírody, ani symbolického řádu.<sup>356</sup>

V této konstelaci je proletář vyslancem přírody. Pokud v prostoru moderny nastane zablokování jeho heroické vášně, pak pro ni zůstává jediný prostor, v němž se může uplatnit: sebevražda. Jak říká Ben-

---

<sup>356</sup> Příkladem může být sebevražda čtyřisedmdesátiletého švábského miliardáře Adolfa Merckla, jednoho z nejbohatších mužů Německa, k níž došlo na začátku ledna 2009. Podle prohlášení rodiny dohnala významného průmyslníka k činu finanční krize. Vsadil na pokles ceny akcií Volkswagenu, které naopak stouply.

jamin, Baudelaire v sebevraždě nejspíše spatřoval jediné heroické jednání, které zůstalo „multitudes malades“ (neduživým zástupům) měst.<sup>357</sup> Proto má heroické chtění sebevraždu jako svou pečeť, a proto se sebevražda stává heroickou vášní. S jistou nadsázkou se dá říci, že moderna je sama sebevražedná, protože rozpoutává síly, které se chtějí uplatnit, ale zároveň jim klade do cesty nepřekonatelné bariéry a jako jediné místo jejich uplatnění jim ponechává sebevraždu. Tyto bariéry mění směr produktivních sil, a ty se obracejí proti sobě. Sebevražedné přesměrování produktivních sil dosvědčuje, že produktivní síly v moderně získávají dimenzi pudu smrti, která je vyčleňuje z prostého reprodukčního koloběhu života. Produktivní síly nelze spojovat jenom se zajištěním životní reprodukce (individua, komunity, společnosti), neboť zároveň vytvářejí prostor zvláštní autonomie vůči požadavkům přírody. Nebyla nakonec právě tímto sebevražedným prostorem spjatým s akcelerovanou produktivní silou umožněna i karteziánská subjektivita?

Sebevražedná heroická vášně je, jak říká Benjamin, vepsána do moderní společnosti jako surovina, která se usadila právě v těch vrstvách, které se veskrze ukazují jako fundament moderny. Patří nejen k základům moderny, ale také k fundamentu moderního jedince. Je to *passion particulière de la vie moderne*. Stark má z tohoto hlediska pravdu, když říká, že tato vášně se nevztahuje k osobě, ale je to z jiného důvodu, než jaký uvádí. Je to proto, že osoba je sebevražednou vášní zvláštním způsobem proměněna a nebere v potaz největší společenské zákazy a tabu. Je v ní něco mocnějšího, co nepochází z její osobnosti, z jejího Já, co není „rukojmím“ daného řádu, kontextu ve smyslu lacanovského velkého Druhého spojeného s Pánem. Sebevražedná vášně je radikálním překřížením velkého Druhého.

---

<sup>357</sup> Benjamin, W., Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, c. d., s. 579.

## Sebevražedný prostor. Maurice Blanchot

Maurice Blanchot v knize *Psaní o katastrofě*<sup>358</sup> hovoří o katastrofě (désastre), jako o tom, co radikálně narušuje časoprostorové kontinuum významu, a spojuje ji se sebevraždou a s uměleckým aktem. V tomto počínu můžeme vidět jiné nasvícení Benjaminova a Baudelairova objevu, že moderní umění vychází ze stejného pramene jako sebevražda. Rozdíl mezi Benjaminem a Blanchotem je v tom, že Benjamin píše o vrcholném kapitalismu devatenáctého století, který potřeboval heroismus, kdežto Blanchotovo psaní lze umístit do sociokulturního okruhu pozdního kapitalismu (regulovaného, organizovaného), v němž heroismus vyhasíná, ale zároveň přicházejí katastrofy dvacátého století, které jistý druh heroismu opět vyvolávají. Směrodatnou katastrofou je pro Blanchota válka a Osvětim, násilná a náhlá událost, která jaksi zvnějšku znenadání roztříští ustálenou stavbu věcí, života, myšlení a prožívání.

Blanchot katastrofu nevnáší do souřadnic určité historické konstelace, jak by to udělal Benjamin, spíše se pokouší o její paradoxní morfologii. Ve vztahu k sebevraždě katastrofa odpovídá Benjaminovu zablokování heroické vášně. Blanchot se nezaměřuje na historickou konstelaci katastrofy, nýbrž vymezuje její těžko uchopitelné rysy, aby ji vytrhl z jejího běžného pojmání, v němž se nijak neodlišuje od řady jiných pojmů.

V Blanchotově psaní o katastrofě se setkáváme s nelacanovským popisem průlomu Reálna do Symbolična a Imaginárna. Blanchot o katastrofě píše takto: „... katastrofa boří vše, zatímco po celou dobu ponechává vše netknutým. Nedotýká se zvláště nikoho; Já jí není ohroženo, nýbrž ušetřeno, opominuto. Tímto způsobem jsem ohrožen; tímto způsobem ve mně katastrofa ohrožuje to, co je mi vnější – někoho jiného než jsem Já, které se pasivně stává jiným“.<sup>359</sup> Hned v této první větě knihy se objevují čtyři základní póly Blanchotova psaní o katastrofě: katastrofa, „vše“, tj. daný řád věcí, Já, a externí Jiný, který je ve mně.

<sup>358</sup> Něbo též *Psaní katastrofy*. Blanchot, M., *The Writing of the Disaster*, University of Nebraska Press, Lincoln – London 1995.

<sup>359</sup> Tamt., s. 1.

Pro Já samotné se katastrofou zprvu nic nemění. Kdyby zde bylo jenom Já, tak se nás katastrofa nedotkne, nedotkne se naší individuality, osobnosti, protože Já je katastrofou vyraženo. Pokud Já chápeme jako lacanovské Imaginární, pak tu nastává zvláštní úkaz, kdy Imaginární je katastrofou odstaveno a vyprazdňuje se. Já se stává někým jiným. Tuto změnu snad lze pojímat v souvislosti se slavným Freudovým dictem: „Wo Es war, soll Ich werden“ („Kde bylo Ono, má vyvstat Já“). Zde naopak dochází k tomu, že na místě Já vyvstává Ono, které snad můžeme chápat přibližně jako lacanovský decentrovaný subjekt (pravý subjekt nevědomí, sujet véritable), jenž je nepřístupný bezprostřední zkušenosti a je blokován Já,<sup>360</sup> nebo jako „překřížený subjekt“ (sujet barré), který je spojen s fundamentálním fantasmatem. U Lacana je tento „překřížený subjekt“ rovněž vnější, a to ve dvojitým smyslu: je vnější vůči Imaginární (fikci autonomie, jednoty a identity Já) a je vnější tím, že je utvářen Symboličnem a Reálnem, tj. řečí, touhou Druhého a její nekonzistentností (Reálnem uvnitř Symbolična). Katastrofa boří celý řád věcí a lze v ní vidět překřížení velkého Druhého, které však přichází zvenčí a znenadáni. Velký Druhý nejprve zůstává v onom „Jiném v nás“, v „pravém subjektu“, ale mimo ně už neexistuje jako jeho vnější opora. Katastrofa mění Jiného v nás tím, že toto Jiné zaznamenává dezintegraci vnější opory. Proto se katastrofa dotýká hlavně tohoto Jiného v nás.<sup>361</sup>

Katastrofa je tímto způsobem vydělena z kontinuity prožívaného času a prostoru. „Pro uskutečnění katastrofy není žádný čas nebo prostor.“<sup>362</sup> Časoprostorovou separací vzniká zvláštní prostor mimo kontinuální prostor, čas mimo lineární čas, kde není možná přítomnost.

---

<sup>360</sup> Srov. Lacan, J., *The Freudian Thing*, in: týž, *Écrits*, c. d., s. 360. Lacan vykládá Freudovo dictum ne jako pokyn k rozšíření pole vědomí, nýbrž jako etický příkaz k „existenciálnímu uznání symbolických determinantů našeho bytí, uznání faktu, že ‚toto jsi ty‘ (nejsi nic než tento symbolický řetězec).“ Srov. Evans, D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, c. d., s. 80.

<sup>361</sup> U Lacana je překřížení velkého Druhého spjato s aktem, který je aktem subjektu (se subjektivní destitucí nebo přejitím fundamentálního fantasmatu), kdežto u Blanchota vychází od velkého Druhého. Při tomto překřížení se objevuje Reálno (nekonzistence, dezintegrace Symbolična i Imaginární). Proto říkám, že u Blanchota běží o nelacanovský průnik Reálna do Imaginární a Symbolična.

<sup>362</sup> Blanchot, M., *The Writing of the Disaster*, c. d., s. 2.

„Čas radikálně změnil svůj význam a svůj tok. Čas bez přítomnosti.“<sup>363</sup> Blanchot katastrofu neabsolutizuje jako bod, který by tvořil nějaké centrum, třebaže nepojmenovatelné a nepoznatelné: nepředstavuje prázdné substanciální těžiště. Je to prostor decentrovaný a excentrický, který „zatemňuje (zatímco ho ponechává zcela netknutým) náš vztah ke světu jako přítomnosti nebo jako nepřítomnosti“.<sup>364</sup> Blanchot o tomto prostoru píše také jako o noci, která se nedá ztotožnit s nocí jako opakem dne. Je to „noc; bílá, bezesná noc (...) noc bez temnoty, ale neozářená žádným světlem“.<sup>365</sup> Blanchot tyto vlastnosti označuje jako „le neutre“, neutrum, které zjevně odkazuje na původní latinský význam: žádný z obou, ani jeden, ani druhý. Neutrum označuje to, co je mimo Bytí a Nicotu jako protiklad Bytí,<sup>366</sup> co ruší dialektiku protikladů, která je spojena s linearitou života. Slovo „neutrum“ postihuje také další vlastnost tohoto prostoru, jímž je krajní pasivita, která „opustila rovinu života, kde *pasivní* je prostě opakem *aktivního*“.<sup>367</sup>

Prostor katastrofy je vně ustáleného časoprostorového zakoušení. Z pozice Já je neviditelný, nepoznatelný, vnější, za hranicí představitosti a pojmovosti.

Blanchot po vytvarování prostoru katastrofy, které má zajistit diferenci mezi myšlením, představami, zkušeností a jejich vnějškem, začíná psát ve třetí osobě o sebevraždě, která se objevuje v prostoru katastrofy a sama může tento prostor vytvářet.

Blanchot sebevraždu spojuje s pohybem k limitu, ke katastrofě, která má podobu smrti. Smrt má podobu katastrofy – tím Blanchot říká, že to není pojem, představa, zakoušení smrti, ale to, co má výše uvedené vlastnosti katastrofy. Smrt je nepoznatelná, nepatří do řádu zakoušeného bytí, je mimo zkušenost. Smrt je radikálním vnějškem, je neidentická.<sup>368</sup> Pohyb k neidentické smrti přibližuje ke „zhoubnému prahu, k rozhodujícímu bodu, kde jsme náhle obráceni

---

<sup>363</sup> Tamt., s. 15.

<sup>364</sup> Tamt., s. 120.

<sup>365</sup> Tamt., s. 2.

<sup>366</sup> Tamt., s. 32.

<sup>367</sup> Tamt., s. 13.

<sup>368</sup> Tím se tato smrt liší od heideggerovské smrti jako horizontu bytí, která je ve stejném řádu jako bytí-tu.

zpět“.<sup>369</sup> Pohyb k limitu spojuje sebevraždu a tvůrčí akt. Blanchot cituje Schleiermachera: „... vytvářením díla se zřikám ideje produkujícího a formulujícího Já; naplňuji se v něčem vnějším a vpisuji se do anonymní kontinuity lidství.“<sup>370</sup> Tvoření je překřížení Já, které je utvářeno daným řádem představ a bytí.

Pohyb k neidentické smrti, společný sebevraždě i umění, je tím, co zakládá lidské. Blanchot se odvolává na Schlegela, který o aspiraci rozplynout se ve smrti píše, že je to specificky lidský pohyb, který způsobuje, že „lidské je všude nejvyšší, dokonce vyšší než božské“.<sup>371</sup> U Novalise umělec „musí pracovat na dosažení nuly, kde se duše a tělo stávají navzájem necitelné“.<sup>372</sup> Tento pohyb k limitu, z hlediska tradičního humanismu nelidský či nadlidský, je to, čeho je schopen pouze člověk, a proto je výš než bohové. Tento ne-lidský pohyb tvoří jádro lidství. „Lidský pohyb je ten, který jde přímo k tomuto limitu.“<sup>373</sup>

V tomto excentrickém prostoru, který vzniká pohybem k limitě smrti, se objevuje stav netečnosti, radikální pasivity, který Blanchot nazývá Sadovým termínem apatie.<sup>374</sup> Je to netečnost vůči všemu pozitivnímu. Vymazává se každá pozitivní identita a jedinou identitou je od nynějška „vášeň trpělivosti, pasivita času bez přítomnosti (nepřítomný čas)“.<sup>375</sup> Není tu místo ani čas pro zavedení otázky, je to absence jakékoli otázky.<sup>376</sup> Apatie je vášní pro Nicotu jako neutrum, je to vášnivá pasivita, která vysvětluje, odkud v tomto prostoru pochází pohyb.

Vášeň pro Nicotu jako neutrum je obdobou Lacanova pudu smrti. Když Lacan v semináři *Etika psychoanalýzy* píše o pudu smrti, začíná odkazem k Sadovi, který mluví o tom, že příroda potřebuje anihilaci a rozklad, aby se mohla reprodukovat.<sup>377</sup> Pud smrti má ve vztahu

---

<sup>369</sup> Tamt., s. 7.

<sup>370</sup> Tamt.

<sup>371</sup> Tamt., s. 7 n.

<sup>372</sup> Tamt., s. 8.

<sup>373</sup> Tamt.

<sup>374</sup> Tamt.

<sup>375</sup> Tamt., s. 14.

<sup>376</sup> Srov. tamt., s. 30.

<sup>377</sup> Lacan, J., *The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*, ed. J.-A. Miller, *The Seminar, Book VII*, W. W. Norton, London – New York 1992, s. 210.

k řetězu signifikantů podobný význam jako anihilace v přírodě: je to destruktivní puzení, které tento řetěz rozkládá a ničí a směřuje k nulovému bodu. Zavádí stav nicoty a tím čistí pole Symbolična. Pud smrti je však také „vůli tvořit z nuly, vůli začít znovu“. Je mimo signifikující řetěz a zavádí „ex nihilo, na němž je tento řetěz založen“.<sup>378</sup> Blanchotův sebevražedný prostor představuje pud smrti ve stavu zamrznutí: vyřazuje všechny protiklady a difference, tedy i dialektiku ničení a tvoření, a zavádí „distanci od distance“. Tento prostor neutra mimo bytí a nebytí je prostorem nulového bodu.

### Postmoderní nebo moderní subjekt? Blanchot a Žižek

Sebevražedný prostor připomíná „Noc světa“, o níž píše Žižek, ale rozdíl je v tom, že Noc světa je mizející prostředník, kdežto Blanchot se snaží myslet sebevražedný prostor jako to, co nemizí. Tento rozdíl vzniká tak, že Žižek „Noc světa“ spojuje s prvky násilí (násilí presyn- tetické představivosti, násilí víru pudů), které nutí k jejímu potlačení. U Blanchota je tu pasivita, ne-moc, a snad jediným prvkem do jisté míry násilným je pasivní vášeň a pohyb ke smrti. Rozdílné ladění tohoto prostoru způsobuje, že Blanchotův sebevražedný prostor může být trvalý - v modu, který se vymyká běžné temporální přítomnosti (je např. v „nepamětné minulosti“). Nemusí být potlačen.

Tento rozdíl je zásadní pro typologii moderního subjektu, o jehož obnovu Žižek implicitně usiluje. Běží v ní o vztah mezi tímto prostorem a subjektem. V Žižkově pojetí se to má tak, že vznik subjektu znamená potlačení „Noci světa“ (subjekt lze ztotožnit s aktem jejího potlačení). Rozhodnutí k činu však potřebuje „Noc světa“ jako svůj základ. „Noc světa“ je násilí, které je dlouhodobě nesnesitelné. Vynucuje si čin. Čin je násilí vůči násilí „Noci světa“, a jak se zdá, u Žižka v tomto bodu přežívá skrytá determinace. Čin mění daný řád věcí a vytváří vlastní prostor, ale je spojen s uzavřením prostoru, z něhož vyšel. „Noc světa“ je zkušenost vymknutosti ze světa (je to ontologicky nezařaditelné mezi-bytí). Ukazuje, že daná struktura světa je nahodilá, že nemá ontologickou soudržnost, že „velký Druhý

---

<sup>378</sup> Tamt., s. 212.

nikdy neexistoval“. Zkušenost „Noci světa“ opravňuje k činu, který tuto strukturu nerespektuje a přeškrtnává velkého Druhého. Ale tato zkušenost je činem potlačena, a tudíž čin po svém vykonání ztrácí své ontologické oprávnění. Subjekt existuje, ale protože se neopírá o svůj základ, „Noc světa“, nevěří sám sobě.

Blanchot se sice obnovou moderního subjektu nezabývá, ale domnívá se, že v jeho sebevražedném prostoru lze objevit její základ. V tomto prostoru se nesetkáváme s násilím, které by si vynucovalo násilí potlačujícího činu, ale zároveň je to prostor ontologické vymknutosti, mezi-bytí. Rozhodnutí k činu v něm není vynuceno, a proto tento prostor nemusí být potlačen. Moderní subjekt by vznikal aktem, který se vzpírá přitažlivosti smrti a vymyká se sebevražednému prostoru. Ten ale nemizí. Moderní subjekt s ním může být ve dvojznačném vztahu tajného přátelství, o němž píše Blanchot v krátké próze *Okamžik mé smrti*,<sup>379</sup> a zároveň tajného nepřátelství: subjekt existuje jako zápas s ním, s prožitou neidentickou smrtí.

V *Prolegomenech k filosofii současnosti*<sup>380</sup> jsme psali o subjektu, který dlí v „noci světa“, jako o subjektu postmoderním. Z hlediska Blanchotova psaní se nyní dá říci, že postmoderní subjekt je ten, který je v sebevražedném prostoru neutra, v němž ustal pohyb ke smrti, protože zmizel vnějšek tohoto prostoru a s ním i smrt jako limit.<sup>381</sup> Pokud moderní subjekt chápeme jako subjekt, který v prostoru neutra provedl rozhodnutí, jímž se z tohoto prostoru vymyká, pak prvotní podobou tohoto aktu je pohyb k limitu, k neidentické smrti. Prvním krokem v přechodu od postmoderního subjektu neutra k subjektu

---

<sup>379</sup> Blanchot zde píše ve třetí osobě o své zkušenosti se smrtí. Na konci války měl být německými vojáky zastřelen. Vojáci na něj namířili a čekali na povel velitele, ale znenadání se objevili vlasovci, kteří jej zachránili. Blanchot se ptá, jak popsat okamžik před výstřelem: objevil se v něm „pocit mimořádné lehkosti, zvláštní druh krásy (ale ne štěstí) – suverénní povznesení? Setkání smrti se smrtí? (...) Byl náhle neporazitelný. Snad extáze. Mrtvý-nesmrtelný. Spíše pocit soucitu s trpícím lidstvem, štěstí, že není nesmrtelný nebo věčný. Od té doby byl spjat se smrtí tajným přátelstvím. (...) Svobodný od života? Nekonečně otevřený? (...) tyto neanalyzovatelné pocity změnily to, co pro něj zůstalo z existence. Jako by se smrt mimo něj jen střetávala se smrtí v něm. „Jsem živý. Ne, jsi mrtvý.“ Blanchot, M., *The Instant of My Death*, s. 5 nn.

<sup>380</sup> Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, c. d., s. 176.

<sup>381</sup> O mizení smrti v postmoderní době viz tamt., s. 13.



modernímu je proto objev neidentické smrti. Postmoderní subjekt udržující prostor neutra je však tím, z čeho moderní subjekt vzniká. Subjekt postmoderní je základem subjektu moderního.

## Subjekt za hranicemi postmodernismu

Alain Badiou a Slavoj Žižek vytvořili teorie, které prolamují postmodernismus. Vystupuje v nich subjekt, který není účinkem společenských, mocenských či textových mechanismů, nýbrž se z nich vyčleňuje. Subjekt je „nadpočetný prvek situace“, jak říká Badiou. A Slavoj Žižek, který ono vyčlenění spojuje s karteziánským subjektem, to v úvodu k *Nepolapitelnému subjektu* vyjadřuje parafrází *Komunistického manifestu*:

„Západním akademickým světem obchází strašidlo karteziánského subjektu. Ke svatě štvanci na toto strašidlo se spojily všechny akademické mocnosti: newageovský obskurant (...) i postmoderní dekonstruktivista (...); habermasovský teoretik komunikace (...); i heideggerovský vyznavač myšlení bytí (...); kognitivní vědec (...) i hlubinný ekolog (...); kritický (post)marxista (...) i feministka (...).“<sup>382</sup>

Otázka subjektu je rozhodující. Pokud daná situace není něčím víc než daná situace samotná, přičemž subjekt je do ní vepsán tak, že je to pouhé pokračování či zauzlení jejího textu, pak se z ní sotva vymaníme a změníme ji. Jsme jí lapeni, i když máme za to, že jsme svobodní. Teoretická práce pak spočívá v odhalování. Odhaluje skryté mechanismy nebo podmíněnosti (genovou, genderovou, jazykovou, sociální) a ukazuje, že pro nepolapitelný subjekt není místo.

---

<sup>382</sup> Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 5. Žižek tím ovšem nemíní návrat k subjektu jako průhlednému vědomí sebe sama, nýbrž osvětlení potlačovaného jádra cogita, které popisuje Hegelovým výrazem Noc světa. Badiou, který vypracovává „formální“ teorii subjektu, odmítá tři vládnoucí určení subjektu: subjekt jako „schéma pro vědomou distribuci reflexivního a nereflexivního“ (fenomenologie), dále subjekt jako morálně normativní kategorii, která nás zavazuje každého jedinice považovat za subjekt (dnešní varianty neokantovství) a konečně subjekt jako ideologický útvar, vyvolaný mocenskými aparáty (Althusser). Badiou, A., *Logics of Worlds*, c. d., s. 47 n.

Průlom č. 1: Alain Badiou

Alain Badiou v knize *Logiky světů* píše, že dnes vládne „přirozené“ přesvědčení, jež se dá shrnout tak, že „existují pouze těla a jazyky“. Myslíme tím způsobem, že tělo považujeme za jedinou realitu, která vytváří jedince. Je to tělo, co touží, prožívá slast, utrpení, co je vystaveno manipulaci. Existence = jedinec = tělo. Současný konsenzus ještě uznává pluralitu jazyků a jejich právní rovnost. Všechny komunity, kultury, zvyky, náboženství, sexuální orientace se mají těšit stejné právní ochraně. Badiou tento konsenzus nazývá demokratickým materialismem. Jedním z jeho jmen je postmodernismus.

Badiou pak přichází s tím, co „po dlouhém váhání“ pojmenoval materialistická dialektika. Její teze je stejná jako teze předchozí, ale má jeden doplněk: „... existují pouze těla a jazyky, až na to, že tu jsou pravdy.“ Tyto pravdy se nedají převést na režim těla nebo jazyka a nejsou to ani věčné ideje mimo náš svět. Objevují se v našem světě a představují „netělesná těla“, „genericke nekonečnosti“ či „nepodmínečně doplňky“.<sup>383</sup> Jsou spojené s tím, co Badiou v knize *Bytí a událost* nazývá pravda-událost.<sup>384</sup>

Badiou ve své matematizované ontologii vychází z axiomu, že na začátku nejsou jednotky, které odpovídají číslu jedna, nýbrž mnohosti mnohostí (pojem převzatý ze Zermelovy a Fraenkelovy teorie množin, v níž se nerozlišuje mezi objekty a skupinami objektů ani mezi prvky a množinami.)<sup>385</sup> Mnohost mnohostí se započítává jako jedna a je prezentována. Mnohost, která započítána a prezentována není, se označuje jako prázdno. Tak vzniká to, čemu Badiou říká situace. Mezi jedním a mnohostí však vládne neodstranitelná nesoudržnost. Jedno jako takové neexistuje, je to výsledek započítávání, a tak nikdy neodpovídá tomu, co prezentuje, čisté mnohosti. Tato nesoudržnost je zdrojem excesů.

<sup>383</sup> Badiou, A., *Logics of Worlds*, c. d., s. 1 nn.

<sup>384</sup> To jsou jeho základní knihy. Zatímco *Being and Event* (*Bytí a událost*, 1988) představuje jeho matematizovanou ontologii, „ontologie je matematika“, *Logiky světů* (2006), nesoucí podtitul *Bytí a událost II*, lze chápat jako matematizovanou „objektivní“ fenomenologii, která se věnuje jevení pravd ve světě, vzájemným vztahům mezi pravdami a světem. Badiou říká, že mezi *Bytím a událostí* a *Logikami světů* je podobný vztah jako mezi Hegelovou *Logikou* a *Fenomenologií ducha*.

<sup>385</sup> Badiou, A., *Being and Event*, c. d., s. 44.

Ale situace má svou strukturu, která určuje započítávání, způsob, jímž je prezentace reprezentována. Ta představuje její strukturu i metastrukturu, neboť samotnou situaci započítává jako jednu. To je zdroj její soudržnosti. Badiou tuto strukturu označuje jako stav („état“, slovo znamenající stav a také stát). Příkladem stavu situace je právě stát. Ten je „nutnou metastrukturou“, která působí jako operátor oddělený od společnosti, jenž zajišťuje jednotný způsob, jímž jsou jednotlivé mnohosti začleněny do stavu-státu. Děje se tak prostřednictvím reprezentace. „Volič“ je taková reprezentace, v níž jedinec není mnohost (mnohost prvků jeho života prezentovaná jako jedna), nýbrž „množina s jediným prvkem“, jímž je jeho jméno.<sup>386</sup>

Stav-stát jako operátor reprezentace je nutně oddělen od společnosti, neboť zajišťuje obnovování jednotného způsobu prezentace, „strukturování struktury“, přičemž tento způsob prezentace je narušován nevyhnutelnou nesoudržností vznikající při započítávání: nereprezentovatelným „blouděním prázdna“. Proto, jak říká Badiou, odstranit nebo nahradit stát něčím jiným je mnohem obtížnější, než si představoval takový Engels nebo Lenin.

Jsou tu však mnohosti, které jsou prezentované, ale nejsou reprezentované, nebo dokonce nejsou ani prezentované. Tyto neprezentované mnohosti se označují jako „singulární“ či „abnormální“, na rozdíl od mnohostí „normálních“, které jsou prezentovány i reprezentovány, a od „výrůstku“, tedy od toho, co je reprezentováno, ale ne prezentováno. Badiou uvádí jako příklad abnormální mnohosti rodinu, jejíž členové žijí v zemi bez úřední registrace. Jediné, co se prezentuje, je rodina, když se objeví na veřejnosti. Je to „mnohost, která je“. Ale její členové nejsou započítáni jako jedno, nejsou prezentováni. A právě abnormální mnohost představuje událostní místo. Je to místo, které je v situaci prezentované (jako ona rodina), ale žádný z prvků mnohosti prezentován není. Badiou říká, že událostní místo je na okraji prázdna. Z hlediska situace „za“ touto mnohostí není nic.<sup>387</sup>

Čas od času na tomto místě lokalizovatelném uvnitř situace nastává událost. Událostním místem může být např. pracující třída, daný stav uměleckých tendencí nebo slepá ulička ve vědě. Pro událost je

---

<sup>386</sup> Tamt., s. 107.

<sup>387</sup> Tamt., s. 175.

to pouhá podmínka její existence. Událost totiž není nutná; nastat může, ale nemusí. Jestliže je situace soudržná a neutrální, událost je dokonce nemožná.<sup>388</sup> To je důležitý rys Badiouovy teorie. Jsou historické situace, které jsou bezudálostní. Za chvíli uvidíme, jaký to má následek pro jeho chápání subjektu.

Co je to potom událost? Badiou nám dává „mathéma události“. Když si událostní místo označíme jako  $X$  a situaci jako  $S$ , pak nejprve platí, že  $X \in S$  ( $X$  náleží k  $S$ ,  $X$  je prezentováno  $S$ ). Událost můžeme psát jako  $e_x$  (událost místa  $X$ ). Má následující definici:

$$e_x = \{X \in S, e_x\}$$

*Událost místa  $X$  je mnohost složená jednak z prvků místa a jednak ze sebe samé.*

Příkladem je Francouzská revoluce. Můžeme k ní přistoupit tak, že budeme hromadit všechna fakta z Francie řekněme z let 1789–1794. Tento výčet, nikdy uzavřený, pak nazveme Francouzskou revolucí. Co tu chybí, je to, že všechna fakta byla spojena s označením Revoluce a procházela jím jako filtrem. Ale toto označení neodvodíme z žádného faktu, který tvořil tehdejší událostní místo. Revoluce je výraz, který označuje Revoluci samotnou. Je to nadpočetný prvek, který není prezentován na rovině faktů (není faktem z řady ostatních). Čistý signifikant sebe sama, který přesto neexistuje někde mimo svět jako platónská idea, nýbrž prodlévá ve své událostní mnohosti. Hlavní věcí je, že z hlediska situace samé (řady faktů, rysů, jevů) se nedá rozhodnout, zda událost náleží ke svému místu v situaci.<sup>389</sup> Badiou pak událost neomezuje pouze na politiku, nýbrž rozlišuje celkem čtyři druhy událostí: událost politickou, uměleckou, vědeckou a událost lásky.

Nyní se dostáváme k Badiouovu pojetí subjektu. Stěžejním bodem je nerozhodnutelnost události. Není tu žádná procedura, která by rozhodla o přítomnosti události. Proto následuje zavedení axiomu volby a intervence. Ta se vyznačuje tím, že v určité mnohosti rozpoznává událost a dává jí jméno. Je to procedura, která vyvolává odstup od situace. Jenže procedura rozpoznání a pojmenování ještě nestačí

---

<sup>388</sup> Tamt., s. 179.

<sup>389</sup> Tamt., s. 178 nn.

k tomu, aby individuum zůstalo spjato s událostí. Je tu další procedura, nazvaná věrnost. Možná překvapivě tkví v pátrání, která mnohost ve spojení s událostí je, a která není. To je tzv. operátor věrnosti. Věrnost je pátrání po následcích události, jejich vyčleňování ze situace a vytváření proti-stavu na základě toho, že mnohosti se ve vztahu k události započítávají jako jednotky (jako jedna). To je generická procedura. Vede k novému poznání dané situace, v níž se objevuje to, co v ní prezentováno nebylo. Událost je v tomto ohledu obecnou pravdou situace. Je to pravda-událost. Je mnoho situací a mnoho pravd, ale v každé situaci je jenom jedna pravda. Pak už přichází subjekt.

Subjekt není substance. V Badiouově teorii to znamená, že to není mnohost započítaná v určité situaci jako jedna. Není součástí řady faktů a poznatků spjatých s touto situací. Subjekt není ani prázdný bod, za jaký by jej označil Lacan nebo Žižek. Není to ani transcendentální Já, určitý způsob organizace zkušenosti. Subjekt však není ani „invariantou prezentace“, která tu je vždy, i když nenastala jeho podmínka, událost. Subjekt je vzácný.

Subjekt se ustavuje procedurou či trajektorií, v níž se určité mnohosti na základě pátrání spojují s událostí a jiné od ní odpojují. Tak jako jsou čtyři druhy událostí, jsou i čtyři základní typy subjektů: subjekt politický, umělecký, vědecký a subjekt lásky. Procedura spojování s událostí se však nemůže opřít o samotnou událost. Ta nikdy jednoznačně neurčuje, co s ní spojeno je, a co není. Subjekt existuje jednak jako věrnost události a jednak jako řada rozhodnutí v určité nahodilé konfiguraci okolností s tím, že tato rozhodnutí nejsou událostí předepsána.<sup>390</sup> Nemají žádnou jinou oporu než tento subjekt sám. Tato procedura spojuje s pravdou-událostí další mnohosti a tím ji dále produkuje. Pravda není uzavřená a konečná, nýbrž nekonečná. Její další rozvíjení vztahené k pátrání je neomezené. Pokud Badiouova pravda-událost něčím není, tak „plným a čistě transcendentním Tělem, ahistorickým nebo anti-událostním tělem“, jako je rasa nebo fundamentalistický Bůh, tedy „obskurní“ pravdou, která se jeví jako něco daného, posvátného, nehybného.<sup>391</sup>

V čem tedy tkví Badiouovo prolomení postmoderní situace? Ba-

<sup>390</sup> Tamt., s. 393 nn.

<sup>391</sup> Badiou, A., *Logics of Worlds*, c. d., s. 59.

diou zavádí jiné chápání skutečnosti, než je to, které nalezneme u některých postmoderních autorů (např. Deleuze) a jež by se dalo označit jako spinozovské.<sup>392</sup> V jeho ontologii má místo prázdno, prázdna místa, která nejsou začleněna do režimu společenské substance (daného způsobu řízení a spravování míst, funkcí, vztahů). Jejich úplné a trvalé ovládnutí, začlenění a znehybnění je principiálně nemožné, takže se dá říci, že mocenský nebo ekonomický mechanismus nikdy neběží hladce. Např. o foucaultovských disciplinačních praktikách by pak platilo, že nejsou dostatečně účinné a že vyvolávají nezamýšlené vedlejší účinky, jež je narušují. Je tu prvek bránící tomu, aby se tyto mechanismy a praktiky plně prosadily a prostoupily všemi póry společenského těla. Stav-stát situace má v sobě „bloudící prázdno“, neprezentované mnohosti, které jsou následkem jeho způsobu začleňování-započítávání.

Badiouova teorie subjektu vychází z existence prázdných bodů. Ty umožňují, aby se objevila událostní místa a pak i pravdy-události. Subjekt je umožněn pravdou-událostí: je to lokální zpřítomňování pravdy-události (množina konsekvencí události v přítomnosti). Subjekt není totéž co individuum. Jako subjekt nelze označit každé individuum, ale jenom to, které se stalo procesem zpřítomňování události, subjektem pravdy. Subjektem se však může stát kterékoli individuum na základě ničím negarantovaného rozhodnutí pro pravdu-událost. Subjekt je v tomto smyslu univerzální, není omezen na ty, kteří splňují nějaké podmínky, jako je příslušnost k určitému národu, rase, pohlaví, třídě, ani na ty, kteří mají jisté vzdělanostní nebo kulturní dispozice.<sup>393</sup> Subjekt je lokální: totožný s procedurou spojování lokálních mnohostí s událostí a zároveň univerzální: není ustaven ničím z jeho lokálního místa, prostředím, okolním světem, ba ani třídou, nýbrž jenom věrností k pravdě-události, která je v zásadě přístupná všem.

---

<sup>392</sup> O tomto spinozismu hovoří Slavoj Žižek. Charakterizuje jej např. tím, že jevy se vnímají jako prvky univerzální symbolické sítě, která neobsahuje bod výjimky, lacanovského Pána-Signifikanta, jenž „uzavírá ideologické pole tím, že označí nejvyšší dobro (Boha, Pravdu, Národ atd.)“. Performativ je převeden na konstativ. Je to univerzum „čisté positivity“, v němž pouze rozpoznáváme kauzální vazby. Odpovědnost subjektu je nahrazena poznáním příčin jeho chování. Viz Žižek, S., *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, c. d., s. 217 n.

<sup>393</sup> V tom Badiou překonává i omezení spjaté s koncepcemi, jež subjekt spojují s určitým intelektuálním aktem, jako je sebereflexe vědomí. Ten vyžaduje jistý

### Otazníky...

Tím vším Badiou vykročil z postmoderní situace na dosud bezejmenné území. Při tomto průlomu se nicméně vyjevilo několik obtíží. Peter Hallward, autor zatím největší monografie o Badiouově teorii subjektu,<sup>394</sup> je vyjadřuje takto: První obtíží je, jaký vztah vládne mezi subjektem jako procedurou pravdy a socio-historickou situací v její složitosti a neprůhlednosti. Subjekt se „odečítá“ ze situace a napojuje se na pravdu-událost. Když pátrá po mnohostech, které lze spojit s událostí, pohlíží na mnohosti jako na něco nesoudržného, neboť vlivem události ztratila situace svou soudržnost a rozpadá se i její započítávání. Mnohosti tak vystupují jako čisté mnohosti. Novou soudržnost nabývají až tím, že se naváží na událost, a tím se znovu započítají jako jedno.

Jak říká Hallward, jejich „objektivní“ bytí (jejich soudržnost daná tím, že jsou jednotkou) je neodlišitelné od „subjektivního“ myšlení (procedury jejich započítání ve vztahu k události). Procedura pravdy, pátrání po událostních a neudálostních mnohostech, se ustavuje pouze samotnou událostí. Objekty pátrání, jejich zvláštní charakter a vzájemné vztahy nijak neovlivňují průběh procedury pravdy. Jinak řečeno, Badiouova množinová teorie brání dialektickému zprostředkování mezi subjektem a objektem.<sup>395</sup> Hallward potom dokládá, že mnohé Badiouovy pojmy mají autoreferenční, ba „absolutistickou“ povahu. Navázání subjektu na událost a jeho odečtení z tkáně socio-historické situace zabraňuje tomu, aby subjekt rozvíjel svou individualitu. Je-li subjekt vyčleněn ze situace tím způsobem, že na ní nezávisí (daná situace nehraje roli při jeho ustavení ani jeho další existenci), pak neprobíhá interakce se situací (s okruhem objektů, druhých lidí, ekonomických a sociálních vztahů), která utváří individuální charak-

---

výcvik nebo kulturní zázemí, které není přístupné všem, a tak je sporné, zda je to akt univerzální. Když se Husserl zabýval otázkou, kdo přináleží k Evropě jako duchovnímu útvaru založenému na „idealitě“, napsal, že „v duchovním smyslu k Evropě patří nepochybně britská dominia, Spojené státy apod., ale nenáleží k ní Eskymáci nebo Indiáni jarmarečních menažérií či cikáni, kteří se neustále potulují Evropou“. In: Husserl, E., *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. Oldřich Kuba, Academia, Praha 1996, s. 337.

<sup>394</sup> Hallward, P., *Badiou. A Subject to Truth*, c. d.

<sup>395</sup> Tamt., s. 288.



ter subjektu. Mezi individuem, jednotkou situace a subjektem jako procedurou události zeje propast.

Je zde i druhá obtíž, kterou Hallward nepojmenovává. Jestliže subjekt existuje pouze ve vztahu k události a je tu situace, v níž nejsou žádné stopy události, ba ani událostní místa (to Badiouova teorie připouští), pak se subjekt neobjevuje. Jsou tedy situace, ve kterých existují pouze individua, ale ne subjekty. Otázka je, zda právě dnešní situace není bez události a subjekt není projektem, který se dá uskutečnit až v budoucnosti. Než přijde událost, je nám souzeno být pouze individui. Jak být subjektem v situaci bez události?

A nakonec třetí otázník. Pokud nastane událost, není tu do té míry, do jaké ji rozpoznávají individua a stávají se subjekty? Tak co je tu první? Není to tak, že událost je v tomto smyslu podmíněna subjektem? Že subjekt je schopnost rozpoznat v dané situaci událost? Není v události ona zdvojená reflexivita, která se projevuje u Lacanova pojetí touhy jako touhy Druhého? Nezávisí událost na tom, že je tu něco, subjekt, který rozpoznává, že na ní závisí?

## Průlom č. 2: Slavoj Žižek

Jak bylo řečeno, Žižek představuje svou teorii jako rehabilitaci kar-teziánského subjektu, ale ne subjektu založeného na průhledném vědomí sebe sama, nýbrž na jeho temném dvojníku, o něhož se „čisté sebevědomí“ opírá. Žižek je spojen s Lacanem jako pupeční šňůrou; jeho kritici, např. Laclau, se ptají, zda jeho závislost na Lacanovi není natolik silná, že je to „intelektuální monogamista“, a i na ostatní filoso-fy, jako je Descartes či Hegel, se dívá lacanovskýmá očima, a tak přehlíží ty stránky jejich myšlení, které běží jiným směrem.<sup>396</sup>

---

<sup>396</sup> Butler, J. – Laclau, E. – Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Con-temporary Dialogues on the Left*, c. d., s. 75 n. Žižkovi však nejde o nějakou vy-váženou interpretaci Hegela nebo Descarta, nýbrž o nové pochopení a rozvíjení motivů, které lze uplatnit v současných diskusích. Snad všichni filosofové, kteří proboužovali nový myšlenkový směr, vždy do jisté míry pokřivili předchozí filo-sofii. Nejlepším příkladem jsou Hegelovy *Dějiny filosofie*, zvláště pak jeho výklad Kantovy filosofie. Když se nový myšlenkový směr rodí, většinou se to děje v těle existující filosofie: užívá jejich pojmů a postupů, ale dává jim jiný obsah, pro který

Žižkovo pojetí subjektu se nedá oddělit od ontologie, která má některé podobné rysy jako ontologie Badiouova. Žižek ji spojuje s Lacanovým pojmem Reálno. To má dvojitý význam. Jednak označuje jakýsi nulový stupeň symbolizace, presymbolickou rovinu reality, na níž věci ještě nedospěly ke své soudržnosti. Tato rovina Reálna odpovídá Badiouovým „čistým mnohostem“. Žižek v této souvislosti občas odkazuje k Platonově *chóra*, temné věčné látce unikající každému druhu poznání, která tak vystupuje jako předobraz Reálna. Žižek se také odvolává na kvantovou fyziku, v níž se setkáváme s neodstranitelnými paradoxy, disharmoniemi a ontologickou neúplností prvků.<sup>397</sup> Druhý význam Reálna se odvíjí od toho, že je nelze nikdy zcela začlenit do symbolického řádu, do jazyka, teoretických systémů, společenských institucí, zákonů. Reálno pak působí uvnitř symbolického řádu jako rušivý „zbytek“, který neustále vychyluje daný řád z rovnováhy a brání mu, aby dosáhl plné soudržnosti. Reálno způsobuje, že v symbolickém řádu existují mezery a prázdná místa. To je obdoba Badiouovy koncepce prázdná.<sup>398</sup>

Tato ontologie je tkanivo, do něhož je vetkána teorie subjektu. Základní Lacanovo určení subjektu je, že subjekt je rozštěpen. Vysvětluje se to v několika souvislostech a jednou z nich je, že tu je nesoulad mezi subjektem výpovědi (énonciation) a subjektem vypovídání (énoncé), tedy mezi „já“ jako Ich („je“), které je tím, kdo vypovídá,

---

zatím nemá pojmový aparát. V tomto smyslu se nový směr zakládá vždy na deinterpretaci starého.

<sup>397</sup> Žižek, S., *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*, c. d., s. 208 nn.

<sup>398</sup> Žižek tyto dvě podoby Reálna označuje také jako Reálno kantovské a Reálno hegelovské. To první lze spojit s věcí o sobě, která je nezávislá na symbolickém řádu a je nepřístupná poznání. Reálno hegelovské je oproti tomu kladené dovnitř symbolického řádu, třebaže symbolizací uniká. Podle Adriana Johnstona měl Žižek nejprve blíže k Reálnu kantovskému, kdežto v pozdějších letech k Reálnu hegelovskému. Dá se však ukázat, že vždy jsou přítomny oba póly, protože nakonec se jedná o Reálno lacanovské, které spojuje obě pozice. Podrobně o problematice Reálna viz Johnston, A., *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, c. d., s. 145 nn. Více o Reálnu přímo u Lacana viz např. Fink, B., *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton 1995, s. 24 nn. Reálnem zde může být i tělo novorozence před jeho vstupem do symbolického řádu.

a zpředmětněným „já“ jako Já („moi“), jež je součástí jazyka a symbolického řádu. (Žižek považuje za objevitele rozštěpeného subjektu Kanta, u něhož nalezneme nesjednotitelnou dvojici empirického a transcendentálního subjektu.) Subjekt výpovědi pak vystupuje jako mezera v symbolickém řádu, neboť jej nelze odpovídajícím způsobem symbolizovat. Tato mezera v symbolickém řádu je subjekt sám, označovaný jako \$ (sujet barré). Tento subjekt je zasazen do Reálna, je to subjekt v Reálnu, jak to občas Lacan formuluje, a je navždy mimo dosah aktů sebereflexe.<sup>399</sup> Nezakládá se na vědomí a podobně jako u Badioua jej nelze ztotožnit s individuem. Lacan jej také nazývá subjektem nevědomí. Individuum se svým vědomím a sebeprožíváním, tzv. plný subjekt označovaný jako S, je odvozený a závislý na působení symbolického řádu nebo – jako ve známém stadiu zrcadla – na obrazu druhého, imagu, které představuje „ideální já“. Jinými slovy, subjekt vědomí a sebeprožívání, který obsahuje to, čemu Lacan říká Imaginárno, je právě tím, co je neautonomní, neboť se mění v závislosti na symbolickém řádu a na druhých, zvláště na „velkém Druhém“, na osobě nebo instanci (např. zákonu) ztělesňující symbolický řád.

Subjekt jako mezera či prázdné místo neexistuje mimo symbolický řád. Vzniká totiž až po vstupu do symbolického řádu, vstupu, který Lacan označuje jako symbolickou kastraci. Je to proces, jímž ztrácíme plnost bezprostředního prožívání, presymbolickou slast (jouissance). Děje se tak proto, že jsme nuceni svá přání a potřeby vyjadřovat symbolicky, gesty nebo řečí, tedy prostřednictvím signifikantů, které nás této bezprostřední slasti odcizují.

Prázdný subjekt je pak naplněn tím, co je jakousi náhražkou prvotní slasti: fantasmatem. Je to útvar, který vzniká jako odpověď na otázku *Che vuoi?*, „Co ode mne chce Druhý?“. Fantasma je účinkem působení Druhého, je to reakce na (předpokládanou) touhu Druhého. Má několik významů.<sup>400</sup> Jedním z nich je, že ustavuje naši touhu a zavádí její souřadnice. Určité předměty činí předmětem touhy.

<sup>399</sup> Srov. Johnston, A., *Žižek's Ontology. A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, c. d., s. 32.

<sup>400</sup> Žižek rozlišuje celkem sedm významů fantasmatu, ale bohužel se je nesnaží propojit. Jejich vzájemný vztah proto zůstává nejasný. Viz Žižek, S., *The Plague of Fantasies*, c. d., s. 3 nn. a 64 nn.

Jak říká Žižek, je to „schéma“, obdoba Kantova transcendentálního schematismu: působí jako podmínka touhy a dává jí určitou organizaci. Fantasma dále vytváří soudržnost subjektu a jeho identitu. Zde do popředí vystupuje fantasma jako touha Druhého. Subjekt si dává odpověď na to, jaký má být a jak má jednat, aby byl předmětem touhy Druhého (jako ona holčička, o níž píše Freud, která začala s chutí jíst jahodový koláč, když si všimla, že to uspokojuje její rodiče). Fantasma představuje základ, na němž se utváří identita subjektu. Dalším jeho významem je, že umožňuje zaplnit mezery a prázdná místa v symbolickém řádu, ve značné části toho, co se označuje jako realita. Například je i v tom, jak přistupujeme k druhému člověku. Kdyby tu nebyl fantasmatický rámec, v němž druhého vidíme, jeho blízkost by pro nás byla traumatická. Když se fantasmatický rámec rozloží, subjekt ztrácí schopnost vnímat realitu jako něco celistvého a smysluplného. Bruce Fink to shrnuje tak, že fantasma dává rozštěpenému subjektu pocit celosti, plnosti, smysluplnosti.<sup>401</sup>

Pro fantasma vytvořil Lacan následující „mathéma“:

\$ ◇ a

Druhý symbol označuje *objet petit a*. Je to určitý, často zcela všední předmět, který začne vystupovat jako předmět-příčina touhy a tím utvářet fantasma.<sup>402</sup> Toto mathéma se však dá chápat také jako mathéma subjektu S (plného subjektu), v němž je prázdnno překříženého subjektu \$ vyplněno fantasmatem, které se ovšem vyjadřuje symbolem  $\Phi$ .<sup>403</sup>

Podle Lacana a Žižka však lze toto fantasma narušit či rozpustit: provést jeho „překřížení“ (traversé du fantasme). Týká se to samozřejmě fantasmatu ve všech jeho aspektech, i když není zcela zřejmé, zda překřížení fantasmatu v jednom významu vede samo od sebe k překřížení fantasmatu v ostatních významech. Výsledkem je, že se

<sup>401</sup> Fink, B., *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, c. d., s. 60.

<sup>402</sup> *Objet petit a* vykládá Žižek např. v knize *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, c. d., s. 94, 133, passim.

<sup>403</sup> Tak to formuluje sám Žižek ve své práci *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (c. d.) na s. 14.

objevuje subjekt, jenž se neváže na fantasma, které tvoří substanci onoho plného subjektu S. Plný subjekt se kvůli své fantasmatické výplni může chápat tak, že je to sedlina intersubjektivních procesů a nakonec účinek symbolických a mocenských struktur. Plný subjekt S připomíná subjekt, který má na mysli Althusser, když píše, že je to útvar vznikající jako odpověď na ideologickou výzvu přicházející ze strany institucí označovaných jako ideologické státní aparáty.<sup>404</sup>

Z toho plyne, že v překřížení fantasmatu můžeme spatřovat akt nastolující radikální svobodu. V čem tento akt spočívá? Žižek jej v Lacanových stopách spojuje s *passage a l'acte* (přechodem k činu), který popisuje v mnoha souvislostech a na mnoha příkladech. Čin znamená takový akt, který se neopírá o velkého Druhého (jako jsou Dějiny, Bůh, zákon),<sup>405</sup> nýbrž se zakládá na rozhodnutí, které se vztahuje pouze samo k sobě. Čin není gesto, jež je pro jednáající individuum průhledné. Žižek zdůrazňuje, že účinky činu nikdy neodpovídají vědomým intencím. Subjekt není na výši svých činů. Čin působí jako otřes, který rozkládá fantasmatické jádro subjektu a „vyřazuje svůdnou moc symbolické účinnosti“.<sup>406</sup> Lacan hovoří o činu jako nepředvídatelné *tyché*, nenadálé události, kterou nelze vysvětlit tím, co jednotlivec prožíval, jak myslel, co jej ovlivňovalo. Subjekt v jistém nepředvídatelném okamžiku zjistí, že nemůže jednat jinak než přejít k činu, i když je svobodný.<sup>407</sup> Čin má proto podobu „vynucené volby“.

Čím je subjekt v okamžiku činu? Subjekt podle Žižka vstupuje do zvláštní oblasti, která se nalézá mimo všechny ustavené řády. Nepatří do symbolického řádu a není ani v doméně přírody. Tato oblast je oblastí mezi-bytí, ontologické „vymknutosti“. Žižek se ji snaží přiblížit

<sup>404</sup> Viz Althusser, L., Ideology and Ideological State Apparatuses, in: Žižek, S. (ed.), *Mapping Ideology*, c. d., s. 100 nn.

<sup>405</sup> U Badioua má pravý čin obdobnou povahu. Je to akt připojení k události, který však není garantován existující situací, lacanovskou terminologií velkým Druhým. Ale přesto tu jeden rozdíl je. Čin má u Badioua jistou oporu, již je právě událost vyzývající individua, aby vůči ní zaujala určitou pozici.

<sup>406</sup> Žižek, S., *On Belief*, c. d., s. 121.

<sup>407</sup> Žižek se tedy obejde bez události jako vztažného bodu. Na místě Badiouovy události vystupuje čin sám, je to čin-událost, jak to Žižek formuluje v *Nepolapitelném subjektu* (c. d.) na s. 407.

prostřednictvím Hegelova pojmu „Noc světa“, v níž se přetínají vazby k vnějšímu světu, subjekt se stahuje do sebe a vše ztrácí svou soudržnost. Subjekt prochází stavem připomínajícím šílenství. Tato Noc světa, „absolutní negativita“, pak představuje pravé jádro subjektu.<sup>408</sup> Hegelovu Noc světa tedy Žižek pojímá jako Reálno. Dá se pak říct, že Reálno je vlastní dimenzí subjektu. Nakonec se to jeví tak, že přechod k činu nemá ani tak smysl kvůli činu samotnému, nýbrž čin je nutným prostředkem k tomu, aby se subjekt dostal do oblasti Reálna, v níž teprve existuje jako pravý subjekt, „prázdně nazývané subjekt“, jak zní název první části Žižkovy knihy *Prodlévání u negativního*.<sup>409</sup>

Procházení Reálnem jako Nocí světa však nemůže trvat dlouho a otázkou je, co následuje. V *Nepolapitelném subjektu*, v pasáži věnované Hegelově Noci světa, se to staví tak, že přechod šílenstvím, to, že jsou z nás pravé subjekty, vytváří prostor pro symbolický řád. Ten vzniká či se znovu ustavuje jako „náhražková formace“, jejíž ustavení je vynucené tím, že ponor do Reálna je dlouhodobě nesnesitelný. Z toho by plynulo, že pravými subjekty nemůžeme být příliš dlouho. Jejich život je efemérní. A tak se můžeme ptát, čím je pravý subjekt nahrazen. Je to opět nějaký plný subjekt (podobně jako se znovuustaví symbolický řád), který se však proměnil tím, že prošel Reálnem a po nějakou dobu byl pravým subjektem? Přijme uvnitř symbolického řádu novou formu existence? Na tyto otázky, pokud je nám známo, Žižek neodpovídá.<sup>410</sup>

V čem tedy tkví průlom uskutečněný Žižkem? Jednak v tom, že do společenského a filosofického myšlení zavádí Reálno. To má podobný účinek jako Badiouova teorie množin: je tu nepolapitelný, vybočující živel narušující uspořádanou realitu. Tento živel zbavuje

<sup>408</sup> Tamt., s. 40 nn.

<sup>409</sup> Žižek, S., *Tarrying with Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, c. d., s. 8.

<sup>410</sup> Žižek se nezabývá tím, jaký je vztah poudálostního subjektu, který se opět nějak vepsal do symbolického řádu, a tímto subjektem ve fázi Reálna (činu-události). Pokud je tato fáze pouze „mizející prostředník“ a rozplyne se, pak tu chybí negativita, vůči které by se poudálostní subjekt vymezil a tím se konstituoval jako subjekt odlišný od těch, které Reálnem neprošly. Nakonec by se normalizoval a byl stejný jako ostatní. Rozhodující je tento vztah, ne samotná Noc světa, jak jsme viděli v kapitole „V sebevražedném prostoru subjektu“.

úzkosti z uzavřenosti, jež působí v postmoderních teoriích. Ty chtějí zabránit uzavření identit, struktur, pojmů, a hlavní strategií je proto otevírání.<sup>411</sup> U Žižka a Badioua tato úzkost mizí, neboť takové uzavření nastat nemůže, aspoň ne na dlouho. Tím se znovu rodí svobodný poměr k velkým filosofickým tématům.

Subjekt je spojen právě s tímto nezačlenitelným prvkem. Je to prázdno, mezera v symbolickém řádu, sebevtažná negativita, vyčleněný útvar existující ve zvláštní oblasti mimo kulturu a přírodu. Na rozdíl od Badioua se může objevit v zásadě kdykoli, jakmile nastane *passage a l'acte* nebo se rozevře rovina Reálna. Žižkův subjekt má blíže k subjektu karteziánskému než subjekt Badiouův, protože se pojímá jako sebevtažná formace vznikající nezávisle na vnějších strukturách. Jeho vnějšek však vymazán není, neboť ten hraje roli při ustavení „plného subjektu“ z něhož teprve pravý subjekt vzniká.<sup>412</sup> Žižek a Badiou dokážou teorii subjektu propojit s uznáním působnosti vnějších struktur. Vyhýbají se jak spinozismu, který nalezneme v postmoderním myšlení (subjekt je rozpuštěn ve strukturách nebo je pouhým jejich účinkem), tak fenomenologii, jež se zaměřuje na samotný subjekt, a naopak rozpouští vnější struktury.

---

<sup>411</sup> Na podrobnější rozvedení tématu zde není místo. Žižek to ukazuje např. na tom, jaký je rozdíl mezi Lacanem a Derridou. Derridova dvojice doplněk/centrum se u Lacana nechápe jako dvě od sebe oddělené věci, nýbrž jako jedna a táž věc, jako tzv. Pán-Signifikant, který vybočuje z řetězce signifikantů a je excesivní a zároveň je tím, co sjednocuje a „totalizuje“. Centrum je nakonec doplněk narušující totalizující moc. Ten je „podmínka možnosti i podmínka nemožnosti centra“. Více viz ve stati „Zatmění významu: o Lacanovi a dekonstrukci“, in: Žižek, S., *Interrogating the Real*, c. d., s. 206 nn.

<sup>412</sup> Adrian Johnston naznačuje, že tu jistá závislost je. Pokud subjekt vzniká v mezerách Symbolična, pak je otázka, zdali tyto mezery způsobené Reálnem nejsou podmínkou jeho vzniku. Vnější struktury musejí vykazovat jisté vlastnosti, aby se subjekt mohl objevit. Johnston to formuluje tak, že „tyto vlastnosti jsou meta-transcendentálními podmínkami pro událost příchodu transcendentního (transcendentálního) subjektu-jako- $\$$ “. Johnston, A., *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, c. d., s. 273.

### Otazníky...

Žižkova teorie subjektu rovněž vyvolává otazníky, které souvisejí s tím, jaký vztah vládne mezi pravým subjektem a symbolickým řádem a jak pravý subjekt opět vstupuje do symbolického řádu. Žižek to pojímá tak, že vznik pravého subjektu doprovází rozklad symbolického řádu. Narážíme tu na dvě obtíže. Pokud vznik pravého subjektu je ve vztahu k mezerám uvnitř symbolického řádu, kdo tyto mezery rozpoznává? Plný subjekt, vyplněný fantasmatem a začleněný do symbolického řádu, anebo subjekt prázdný a pravý, ponořený do Reálna? Nechybí tu třetí subjekt, který dokáže číst stopy Reálna, ale ještě není v Reálnu, nýbrž stále v Symboličnu? Je to obtíž obdobná té, kterou nalezneme u Badioua. Mezi plným a prázdným subjektem zeje podobná propast jako mezi individuem jako jednotkou situace a subjektem jako procedurou události.

Druhá obtíž, které jsme se již dotkli, vězí v tom, jak se prázdný subjekt znovu vepíše do symbolického řádu, aniž se jako prázdný subjekt vymaže. Žižek riskuje to, že čin-událost bude mít pouze chvilkový účinek jako okamžik otřesu nebo zvláštního prozření či extáze. Co zabrání tomu, aby se tento účinek vytratil, není-li tu nový subjekt, jehož forma bude pevnější, než jakou má krajně proměnlivé a chaotické Reálno? Jak může subjekt ve formě Reálna provádět interakce se symbolickým řádem a druhými subjekty? Jak si představit vzájemnou komunikaci a společný zápas dvou či více subjektů ponořených do Reálna? Badiou by odpověděl, že subjekty které zachovávají věrnost pravdě-události, vytvářejí „komunitu věřících“, a proto tu probíhají jazykové a jiné symbolické akty. U Žižka se můžeme ptát, zda je subjekt ve formě Reálna vůbec schopen řeči. Jeho vztah k symbolickému řádu, jehož hlavní součástí je řeč, je přerušen a subjekt se nalézá ve stavu sebe-stažení.<sup>413</sup>

---

<sup>413</sup> V posledních Žižkových knihách se objevují různé badiouovské výplně, jimiž se dá tato obtíž zaretušovat. Možná je to i tak, že Žižek nyní rozvíjí syntézu Lacana a Badioua, třebaže se vůči Badiouovi v některých bodech vymezuje. Tato badiouovská výplň se týká např. otázky potenciálního subjektu změny, nového proletariátu. Žižek k tomu přistupuje tak, že hledá badiouovská „událostní místa“, z nichž se nový proletariát může vynořit. Viz Žižek, S., *In Defence of Lost Causes*, c. d., s. 424.



Tyto otazníky ukazují na to, že v obou těchto teoriích zůstalo jedno bílé místo. Tím je forma subjektu, jež je určitým způsobem „odečtená“ ze situace či symbolického řádu (má charakter pravého subjektu), a přesto umožňuje, aby se rozvíjelo předivo vztahů mezi subjektem a symbolickým řádem. Otázka tedy je, jak po těchto dvou průlomech rozvíjet teorii „komunikativního“ subjektu. Zní to překvapivě, ale východiskem může být dílo Louise Althussera, zvláště jeho „symptomální čtení“, v němž se objevuje pojem latentního obsahu.

### Jak Althusser objevil latentní obsah?

Na začátku knihy *Čist Kapital* nás Althusser seznamuje s novým způsobem čtení, které označuje jako čtení symptomální. Jak říká Ellen Rooneyová, je to právě symptomální čtení, které Althusserovi umožnilo zformulovat jeho základní objevy. Vystupuje jako jakýsi generátor jeho základních pojmů a koncepcí.<sup>414</sup> Althusser nejprve rozlišuje dvojí pojetí čtení: nevinné čtení a čtení provinilé. Nevinné čtení vychází z toho, že text je jako otevřená kniha, obdoba Galileiho velké knihy přírody. Její obsah se při čtení postupně odhaluje a po nějaké době objevíme její pravý smysl. Althusser říká, že takové pojetí četby má svůj původ v náboženství, ve víře v božskou inspiraci textu. V posvátných knihách je přítomen Bůh „osobně“ a tvoří skryté jádro textu, které v něm odhalíme, máme-li čisté oči nebo duši. Nevinné čtení v sobě má nostalgii po tomto Bohu či Logu v textu.<sup>415</sup> Je v něm touha objevit to podstatné, skrytý význam, který tu prodlévá a čeká, až jej někdo odhalí.

Druhý způsob čtení ruší víru v bezprostřední význam gest, jako je vidění, slyšení, mluvení, čtení. Je podezřavé vůči tomu, co se představuje jako jejich přítomný obsah, protože objevuje jinou rovinu: nevědomí. Ta umožňuje klást otázky, které jsou z hlediska bezprostředního obsahu nepřiměřené a neodpovídají intencím autorů. Althusser to vyjadřuje tak, že se ptá na předmět nevědomé roviny textu a na vztah mezi ním a předmětem roviny vědomé.

<sup>414</sup> Viz Rooney, E., Better Read Than Dead: Althusser and the Fetish of Ideology, in: Lezra, J. (ed.), *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading*, Yale French Studies, Number 88, 1995, s. 186.

<sup>415</sup> Althusser, L., *Lire le Capital*, PUF, Paris 1996, s. 7 nn.

Jak toto nevědomí textu chápat? Althusser si všiml, že v textech klasické politické ekonomie, z nichž vycházel Marx při psaní *Kapitálu*, jsou mezery, prázdná nebo vytečkovaná místa. Pro klasické ekonomy jsou neviditelná, i když je mají před očima. Ti vidí „plnost“ svého textu. Jejich nevidění je v určitém vztahu k vidění. Je tu pole viditelného a pole neviditelného, které vzniká jako nutný účinek „struktury pole viditelného“.<sup>416</sup> To, co nevidí, je určeno tím, co vidí. Neviditelné není vně viditelného pole jako „vnější temnoty“, nýbrž jsou to vnitřní temnoty, vznikající nutným vyloučením, jež je způsobeno strukturou viditelného pole. Je to podobné jako u Foucaulta, kterého Althusser zmiňuje jako paralelu.<sup>417</sup>

Nevidění není nějaká individuální nedostatečnost nebo teoretická krátkozrakost. Kdyby na místě klasických ekonomů, v jejich teoretickém poli (poli jejich vidění) stál kdokoliv jiný, viděl by stejným způsobem jako oni. Jak říká Althusser, „nevidění je tudíž uvnitř vidění, je to forma vidění, a proto má nutný vztah k vidění“.<sup>418</sup>

Teoretické pole má paradoxní povahu. Nemáme se nechat svést prostorovými metaforami, jako je terén, obzor, hranice. Teoretické pole si nelze představovat tak, že kolem něho je jiné pole, které jej zvnějšku ohraničuje. Tento druhý prostor je uvnitř něho. Je to jeho neviditelná část, která vzniká vyloučením toho, co neodpovídá jeho limitům. Teoretické pole má vnitřní hranice, ale chybí mu hranice vnější, a tak je nekonečné. Jeho vnitřní limity vznikají z toho, že každý myšlenkový systém má svou „problematiku“, daný okruh problémů, který vymezuje, jaké otázky si může položit. Myšlenkový systém i věda sama si může klást problémy pouze v horizontu určité teoretické struktury a její problematiky, „která konstituuje její absolutní i určitou podmínku možnosti, a tudíž absolutní určení *forem*, v nichž musí být problémy kladeny“.<sup>419</sup>

Při teoretické činnosti, jež probíhá ve viditelném poli a je pod vědomou kontrolou, se produkuje to, co tomuto viditelnému poli uniká

---

<sup>416</sup> Tamt., s. 12.

<sup>417</sup> Althusser se zde odvolává na Foucaultovu předmluvu k *Dějinám šílenství*, v níž se mluví o podmínkách možnosti viditelného a neviditelného, vnitřku i zvnějšku teoretického pole, které vymezuje viditelné. Tamt., s. 20.

<sup>418</sup> Tamt., s. 14.

<sup>419</sup> Tamt., s. 19.

a je mimo kontrolu. To je spojeno s přehlédnutími, chyběním, prázdnými místy: „teoretickými symptomy“. Jsou to symptomy toho, že se uvnitř viditelného pole objevuje nová problematika, která je sice vyprodukovaná tímto systémem, ale ten je nutně slepý k tomu, co produkuje. Je tomu tak proto, že stále upíná oči k otázkám v daném horizontu. Vyprodukování nové problematiky vyvolává nezřetelnou proměnu (*décalage*) jeho terénu a horizontu, a přichází „kritická situace“. Althusser neříká, že kritická situace nutně povede k vytvoření nového teoretického pole či teorie, nýbrž je to pouze „nestabilní ukazatel možné produkce nové teoretické problematiky“.<sup>420</sup>

Jakou úlohu zde má subjekt? Subjekt má zaujmout nové místo ve změněném terénu. Althusser chápe roli subjektu tak, že jeho poznání je výsledkem účinku struktury teoretického pole, o němž mluví jako o účinku poznání (*effet de la connaissance*). Hlavní věci nejsou individuální schopnosti subjektu, jeho teoretický bystrozrak. Subjekt hraje roli, kterou mu připisuje mechanismus procesu poznání. Jeho vidění je pouze „nutnou reflexí pole na jeho předměty“. Althusser to formuluje až nápadně spinozovsky: samotné pole „se vidí v předmětech nebo problémech, které vymezuje“.<sup>421</sup> Světlo vidění přichází zvenčí, ze strany předmětů uspořádaných v určitém poli. Toto pole nahrazuje roli teoretického bystrozraku, neboť je to ono samo, co se poznává. Subjekt pouze zaznamenává účinky tohoto sebepoznávání.

Nový text je výsledkem vyvolaným změnou struktury teoretického pole, která se dala rozpoznat z jejích symptomů. Althusser proto tento způsob čtení nazývá jako symptomální, aby jej odlišil od čtení srovnávacího či komparativního. Při komparativním čtení se na první text (např. Smithův) přiloží druhý (Marxův) text a my pouze konstatujeme, v čem se liší a v čem se shodují. Je to retrospektivní teoretické čtení, při němž na základě druhého textu vidíme chyby, přehlédnutí a mezery prvního textu. Při symptomálním čtení se chyby, přehlédnutí a mezery prvního textu pojímají jako symptomy nové problematiky a změny horizontu prvního textu. První text se dává do vztahu k druhému tak, aby druhý text byl v prvním přítomen jako nutná nepřítom-

---

<sup>420</sup> Tamt., s. 18.

<sup>421</sup> Tamt., s. 19.

nost. Druhý text se čte ve vztahu k mezerám a chybám prvního textu jakožto symptomům jeho nevědomé přítomnosti. Je to čtení zaměřené na to, co je v prvním textu neviditelné, na jeho latentní obsah.<sup>422</sup>

#### Latentní obsah a symbolický řád: historizace Reálna

Latentní obsah je tudíž spjat s živlem textu a s určitou teoretickou aktivitou, se symptomálním čtením. Jenže to může působit jako jeho omezení. Dá se tento pojem uplatnit ještě někde jinde než v teoretických či literárních textech?<sup>423</sup> Možná je to podobné jako s Lacanovou psychoanalýzou. Lacan se nejprve orientoval na jazyk a řeč, a to mu umožnilo vytvořit pojmy, jako je symbolický řád nebo velký Druhý. Pak ale rozšířil pole jejich působnosti a přenesl je i na další společenské a kulturní instance. Tak to lze pojímat i u Althussera. Živel textu je pouze tím místem, kde Althusser objevil symptomální čtení a latentní obsah, ale neměl k dispozici pojmy, které by mu je dovolovaly přenést mimo textové pole. Tím, co mu chybělo, byl právě lacanovský pojem symbolického řádu. Tento pojem je vytvořen na podkladě jazykových a řečových struktur, ale neomezuje se pouze na jazyk a řeč. Symbolický řád má podobný charakter jako Althusserovo textové pole, obojí se zakládá na jazykových strukturách, a tato podobnost nás opravňuje navázat Althusserovo symptomální čtení a pojem latentního obsahu na symbolický řád.

Latentní obsah jako část symbolického řádu připomíná lacanovské Reálno, je tím, co se projevuje jako mezery nebo prázdná místa.

---

<sup>422</sup> Symptomální čtení je tudíž čtením provinilým, kdežto čtení srovnávací je čtení „nevinné“, protože v jednom i druhém textu vidí to, co tam je bezprostředně vepsáno. Nevinné čtení se dá chápat jako zastření čtení symptomálního, které vyprodukovalo Marxův text. Neobjevuje žádný latentní obsah textu, ale pouze to viditelné. Nevinné čtení nerozpoznává nevědomí textu.

<sup>423</sup> Teorii literární kritiky založenou na metodě symptomálního čtení vypracoval Althusserův žák Pierre Macherey a dále ji rozvíjel Terry Eagleton. Viz Macherey, P., *A Theory of Literary Production*, Routledge, London - New York 1978; Eagleton, T., *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, Verso, London - New York 1976. Viz také Ferreter, L., *Louis Althusser*, Routledge, London - New York 2006, s. 59 nn. a 125 nn.

Je tu však jeden rozhodující rozdíl. Když Žižek píše o mezerách či prázdných místech v Symboličnu, spojuje je s působením Reálna. A Reálno se vyznačuje tím, že je neodstranitelné a stále přítomné. Pojem Reálna už předem zaručuje, že Symbolično je vždy mezerovité a nesoudržné. I když Žižek dává mnoho konkrétních příkladů působení Reálna, nakonec to ukazuje pouze na obecný vztah mezi Reálnem a Symboličnem. Chybí tu otázka, jak tyto mezery mění samotný symbolický řád, otázka, co je obsahem těchto mezer. Pokud řekneme, že je to prázdno, pak tyto mezery mají jenom jednu funkci: narušovat soudržnost symbolického řádu. Ale už nemají funkci druhou – to, že se jejich obsah stane stavebním kamenem nového symbolického řádu. Tuto funkci však lze připsat latentnímu obsahu.

Jestliže symbolický řád příliš rychle spojíme s Reálnem, je dost obtížné ze samotného Reálna vysvětlit, jak a proč nastávají změny symbolického řádu. Čeho se tu nedostává, je to, jak postihnout dynamiku Reálna, jak je historizovat. Reálno nemá obsah, který by se nějak vyvíjel, nemá, tak řečeno, dějiny. A právě zde je místo pro Althusserův latentní obsah. Ten by se dal pochopit jako jakési obsahové Reálno, jako mezera v Symboličnu, v níž je neviditelný obsah. Je tu např. nějaké politické uspořádání a jeho symbolický řád. Ten produkuje jednak to, co je v něm viditelné a co je obsahem vědění (faktů, statistik, názorů, teorií), které je z něj odvozeno. Ale tento symbolický řád zároveň produkuje to, co je pro něj neviditelné, co nutně vylučuje kvůli svým limitům. Jsou to hranice vnitřní, ne vnější, a proto se vědění spjaté s daným symbolickým řádem může neustále rozšiřovat, aniž se tím zmenšuje pole neviditelného. Tato produkce vytváří latentní obsahy uvnitř symbolického řádu, které vyvolávají neviditelnou proměnu jeho terénu a horizontu (déalage). Tyto obsahy se projevují jako symptomy mezer v tomto vědění. Ty lze rozpoznat tím, že čteme „první text“, tedy se zaměřujeme na bezprostřední obsah vědění spjatého s daným symbolickým řádem.

Připomíná to badiouovské pátrání po mnohostech, které nejsou prezentované v daném stavu situace, ale rozdíl je v tom, že je tu vazba na vědění spojené se situací. Tyto mezery vytváří samotná struktura pole vědění, kdežto u Badioua je to následek toho, že na začátku je pouhá mnohost mnohostí, kterou nelze nikdy adekvátně prezentovat. Althusser se od Badioua liší tím, že je tu vždy určitá struktura, aspoň

pokud se omezíme na zkoumání lidské společnosti. Je to proto, že hned na začátku jsou už dány určité vztahy mezi jednotlivými prvky, i kdyby to měla být jenom jejich vzájemná vzdálenost nebo časová posloupnost. Tyto mezery jsou na hranici vědění, ne na hranici prázdna, jak to chápe Badiou. Při symptomálním čtení se zaměřujeme na samotnou strukturu a pátráme po tom, co ze své pozice přehlízí. Ale nejedná se pouze o badiouovské pátrání po fenoménech nebo procesech, které nejsou reprezentovány v symbolickém řádu. Běží o to, jak v těchto fenoménech rozpoznat latentní obsahy jako ukazatele možné proměny určitého řádu.<sup>424</sup>

V symbolickém řádu se objevuje druhá rovina, která se týká jeho potenciality. Symbolický řád je rozdvojen na svůj výslovný obsah a na obsah latentní, produkovaný jeho praxí, v němž se nalézá „nová problematika“. Ta je pro něj neviditelná, i když ji má na očích. Symbolický řád produkuje latentní obsah, obdobu Reálna, ale na rozdíl od lacanovského Reálna je v něm zárodek horizontu nového symbolického řádu. Pojem latentního obsahu tak doplňuje Žižkovu teorii, ale tento doplněk mění její vyznění. Chápe-li Žižek své myšlení jako dialektický materialismus, jenž se vyznačuje neodstranitelností Reálna, pak po zavedení latentního obsahu dospějeme k historickému materialismu jako teorii změn symbolického řádu.

U Žižka je to tak, že symbolický řád je vždy narušen Reálnem, a to v podstatě stále stejnou měrou. Proto má Žižek sklon tvrdit, že přechod k činu (*passage a l'acte*), který změni souřadnice symbolického pole (politického, uměleckého, socio-ekonomického) může nastat kdykoli. Tento čin odhalí skryté Reálno tohoto pole. Teprve když zavedeme latentní obsah a jeho produkci v rámci symbolického řádu, můžeme výzvu k činu diferencovat. Čin, který změni tyto souřadnice, má svůj předpoklad: latentní obsah. Ten nemůže vzniknout ex nihilo pouze na základě činu, nýbrž se utváří nezávisle na něm ve sféře objektivity. Symptomální čtení pak slouží k dešifrování této sféry ve vztahu k tomu, co Lukács označil jako *Augenblick*, okamžik

---

<sup>424</sup> Srov. kapitolu „Soumrak liberální demokracie“, kde jsme se pokusili o symptomální čtení depolitizace. Jako hlavní latentní obsah současné liberální demokracie se nám jeví denaturalizace liberálních práv a svobod, to, že se přestávají jevit jako přirozená.

změny, který nelze vyčíst z bezprostředního stavu socio-ekonomického systému. Tento *Augenblick* a s ním spojený latentní obsah však nenáleží pouze k politice, nýbrž dá se objevit i v dalších třech oblastech, v nichž se podle Badioua objevuje pravda-údalost, ve vědě, umění a v lásce.

### Nečitelnost symptomu

S Althusserovým symptomálním čtením je však jedna potíž. Předpokládá totiž onen druhý text, v případě klasických ekonomů text Marxův, který ztělesňuje novou teoretickou problematiku a povahu symptomu. Kdyby druhý text chyběl, byly by tu pouze latentní obsahy, působící jako neohraničený trs mnoha a mnoha potencialit (možných směrů teoretického vývoje). Symptom by pak byl pouhá rozmazaná skvrna na tkanivu daného textu, tušený, ale neurčitelný útvar, který je natolik mnohoznačný, že sám o sobě nemůže být ukazatelem nové problematiky. V Althusserově symptomálním čtení se skrývá retroaktivita. Nová problematika vznikající ve starém teoretickém poli se stane viditelnou až dodatečně po ustavení nového teoretického pole. Kvůli této neurčitosti symptomu se tudíž nelze opřít pouze o mechanismus procesu poznání, o údajně „nutnou reflexi pole na jeho předměty“, jak tvrdí Althusser. Neurčitá povaha symptomu ukazuje jiným směrem: na nutnost subjektu poznání, který není jenom účinkem struktury teoretického pole. Změna problematiky působí pouze jako tendence, ne jako zákon vývoje. Epistemologický zlom, o němž píše Althusser, nastolení nového teoretického pole s jeho problematikou, nemůže být jenom výsledkem proměn dané struktury, nýbrž zároveň tu musí být ještě něco jiného. To by se dalo označit jako teoretický čin, který nelze vysvětlit jako „účinek poznání“. Zlom zavádí mezeru mezi staré a nové teoretické pole a tato mezeru se nachází mimo jejich účinky. Je to podobné mezi-bytí, o němž mluví Žižek. Teoretický čin vyvolávající zlom je vyčleněn z ustaveného teoretického pole či symbolického řádu.

U Althussera spočívá hlavní problém v tom, že se tento zlom snaží myslet na spinozovském pozadí, takže jej pojímá jako proces, a ne jako mimoběžnou mezeru. Zlom je proces, který je třeba stále opa-

kovat a tímto opakováním jej znovu a znovu aktivovat.<sup>425</sup> Jenže to ještě nevysvětluje samotný zlom, který se podobá události a vyvolává přerušeni určitého procesu, ne jeho kontinuální pokračování, byť na jiném teoretickém poli. Je to, jako by v Althusserově myšlení působil *horror vacui*, hrůza z prázdného místa, které zlom vytváří. Althusserův spinozismus zde odhaluje své meze.

V Althusserově myšlení se však vynořuje ještě jeden filosofický proud, na nějž upozornil Étienne Balibar: platonismus. Ten se projevuje v Althusserově ostrém rozlišení vědy a ideologie ve spojitosti s epistemologickým zlomem. Věda je místem teorie a poznání, kdežto ideologie místem běžného života nebo nerozpoznání-nevědění.<sup>426</sup> Althusser tíhnul k hledání pozice mimo působení ideologických mechanismů, jako je ta, kterou zaujímá Teorie (teorie teoretické praxe), jež není dotčena ideologií. Vnitřní napětí a slepé uličky, které u Althussera vyvstaly a jimž se pokoušel čelit potlačením platonizující „teoreticistní tendence“, se nejspíše odvíjejí od paradoxního prolínání spinozismu a platonismu.<sup>427</sup>

Pokud nám tedy chybí onen druhý text, který neurčité symptomy tak řečeno magnetizuje a nasměruje, vzniká tu prostor pro subjekt, který bude mít některé rysy Žižkova subjektu: bude překřížený, vyčleňný, ale vedle toho bude místem, z něhož lze začít se symptomálním čtením. Subjekt, který se dá popsat jako prázdný subjekt s kognitivní funkcí nebo jako subjekt poznání.

---

<sup>425</sup> O Althusserově pojetí epistemologického zlomu viz Balibar, E., „From Bachelard to Althusser: the concept of ‚epistemological break‘“, *Economy and Society*, 7, 1978, No. 3, s. 207-237; týž, „Althusser’s Object“, *Social Text*, Summer 1994, No. 39.

<sup>426</sup> Srov. Balibar, E., „Althusser’s Object“, c. d., s. 180.

<sup>427</sup> Badiou postupuje směrem přesně opačným, a naopak výslovně mluví o potřebě platonického gesta. Pokud je Althusserovým filosofickým pozadím spinozismus s prvky platonismu, pak u Badioua je tímto pozadím platonismus s prvky spinozismu (např. v tom smyslu, že individuum je u něj podobně jako u Althussera součástí procedur náležejících k situaci).



## Subjekt poznání

Diskuse o Althusserově teorii subjektu se většinou točí kolem jeho teorie ideologie a ideologické výzvy z článku „Ideologie a ideologické státní aparáty“.<sup>428</sup> Subjekt jako to, co je obsahové (co má své prožívání, vědomí a sebevědomí) je výsledkem ideologických nebo jiných strukturálních účinků. Jenže u Althussera jsou nakonec dva pojmy subjektu: subjekt ideologický a subjekt vědecký či teoretický. Ten druhý Althusser ovšem netematizuje přímo, ale dotýká se ho, když se zabývá „účinkem poznání“.<sup>429</sup> Ve stěžejních partiích knihy *Čistý Kapitál* najdeme například formulaci: „subjekt musí zaujmout místo v novém teoretickém poli“, o níž byla řeč výše. Ale co je tento subjekt a jak souvisí s účinkem poznání? Je to výsledek strukturálních účinků poznání a jeho funkce jsou funkcemi struktury, v níž existuje. Pokud se ptáme na jeho obsah, pak jím jsou tyto strukturální účinky, jinými slovy, nemá žádný vlastní obsah, nic, co by mu dávalo jeho substanci. Když se pozorně podíváme, zjistíme, že tento teoretický subjekt je prázdný podobně jako u Lacana a Žižka, ale s tím rozdílem, že obsah, který získává, je poznání, ne fantasma (a není to ani ideologie jako výsledek subjektivace prostřednictvím ideologických státních aparátů).

Potíž je v tom, jak tento subjekt existuje a jakou má formu. Althusserovou základní představou o vědeckém poznání bylo, že je to poznávací proces bez subjektu. Jenže u Althussera subjekt nikdy nemizí zcela, vždy je tu nějaký jeho zbytek. V jeho epistemologických textech, zvláště v knize *Pro Marxe*,<sup>430</sup> se píše o poznání jako o teoretické praxi. Už jenom tím, že Althusser používá Marxův pojem praxe, přichází otázka po jeho nositeli, jímž je u Marxe pracující. I když

---

<sup>428</sup> Althusser, L., „Ideology and Ideological State Apparatuses“, c. d.

<sup>429</sup> Althusser si pravděpodobně uvědomoval, že subjekt nestačí pojmut pouze jako „koncentrát společných účinků různých buržoazních teoretických ideologií“, ale jiné pojetí nevypracoval. Teorii subjektu řadí mezi úkoly budoucího marxistického výzkumu. Viz Althusser, L., *The Humanist Controversy and Other Writings*, c. d., s. 14. O dvou pojmech subjektu u Althussera hovoří Balibar, který rozlišuje subjekt „jako právně-ekonomicko-morální kategorii vztahující se ke světu politiky a dějin, a subjekt jako transcendentální kategorii vztahující se k instanci pravdy v poznání“. Balibar, É., „Althusser's Object“, c. d., s. 169.

<sup>430</sup> Althusser, L., *Pour Marx*, c. d., s. 186 nn. Na uvedených stranách lze nalézt jádro Althusserovy teorie poznání, založené na pojmu teoretické praxe.

pracující je ve svých funkcích určen socio-ekonomickou strukturou, má formu subjektu, byť je jí pouze fakt, že je pracující. Žižek mluví o subjektu bez substance. Jestliže Althusser škrtná subjekt poznání, má tím na mušce subjekt jako osobnost, která je sama o sobě zřídlem teoretických objevů, tedy figuru vědeckého génia, která má být poslední instancí vědeckého poznání.

V tom všem Althusser pokračuje v tradici francouzské epistemologie. Např. Gaston Bachelard v knize *Utváření vědeckého ducha* píše o tom, že vědecká kultura musí začít intelektuální a pocitovou katarzí, která spočívá v tom, že vyjdeme z narcismu bezprostředně daného vědomí, zbavíme se svodů substancialismu a naučíme se uchopovat vědecké pojmy v „progresivních psychologických syntézách“.<sup>431</sup> Vědecká kultura je neustálá mobilizace, nahrazování uzavřeného a statického vědění vědění otevřeným a dynamickým. Bachelard také doporučuje pedagogiku objektivního postoje, jež vytváří schopnost „myslet proti mozku“ jako koordinátoru gest a chutí, který nás neustále vrací zpět do předvědeckého terénu.<sup>432</sup> Je totiž neustále zapotřebí zápasit s našim pohroužením do „přirozeného světa“, které je epistemologickou překážkou a zdrojem omylů v procesu poznání.

Vidíme tedy, že i když provedeme katarzi, vyloučíme předvědecké obsahy a funkce vědomí, a škrtneme „osobnost“ jako nositele poznání, přesto tu zůstává určitá forma subjektu, který lze pojmut jako neustále se očišťující oko ducha, řekneme-li to ve stylu Gastona Bachelarda. Tento subjekt má povahu procesu, který je spojen s určitou ideou subjektu jako čisté formy zbavené všech prvků přirozeného světa. Nazvěme jej subjekt-idea. Tento subjekt je neuskutečnitelný, a přece nutný. Člověk nemůže vystoupit zcela ze svého fyzického bytí a svůj mozek nahradit nějakým dokonalým poznávacím aparátem. I kdyby to technicky bylo možné, ztratil by tím překážku, která v něm vyvolává potřebu sebereflexe poznání. Tato překážka nepramení v samotném poznávacím procesu, a proto mu jaksi zvnějšku dává smysl, který chybí umělé inteligenci, smysl pro smysluplnost poznání.<sup>433</sup> Subjekt-idea

<sup>431</sup> Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1999, s. 18.

<sup>432</sup> Tamt., s. 251.

<sup>433</sup> V české filosofii to byl Egon Bondy, kdo rozvíjel úvahu, zdali člověk jako subjekt poznání nebude jednou nahrazen umělou inteligencí, která překoná episte-

proto není formou, kterou by jedinec přijal za vlastní formu subjektivity. Vždy tu bude jistá mezera či chórismos mezi subjektem-ideou a reálně existujícím (empirickým) jedincem. Subjekt-idea je však tím, co vyvolává neustálý proces katarze, který tkví v oprošťování od představ, zkušeností, pojmů vznikajících v přirozeném světě. Kdyby se vytratila idea vědeckého subjektu, moderní věda by ztratila svou soudržnost: vznikala by nerozlišitelná směs vědeckých pojmů a představ z přirozeného světa, které by si nárokoval subjekt vnořený do přirozeného světa jako jediný typ subjektu.

Tento bachelardovsko-althusserovský subjekt nyní můžeme spojit s tím, co bylo řečeno o symptomálním čtení. Protože subjekt-idea nemá žádnou substanci a dá se chápat jako forma, v níž probíhá proces oprošťování, vzniká tu nový vztah k symbolickému řádu: proces oprošťování vyčleňuje ze symbolického řádu. Ale neděje se tak jako u Lacana a Žižka, totiž jednorázově a najednou jako událost, jako přechod k činu, jako akt vyčlenění, nýbrž je to proces vyčleňování. Při něm se objevuje subjekt spjatý s tímto procesem, který by se dal označit jako subjekt poznání.

Proces oprošťování a vyčleňování vyvolává nové vidění daného symbolického řádu. V tomto subjektu se vytváří prázdno, prostor pro rozpoznávání mezer a prázdných míst v symbolickém řádu. Je to forma, v níž se rozbíhá symptomální čtení. Subjekt ze symbolického řádu nevystupuje zcela, neboť proces vyčleňování není nikdy dokončen. Je to jako neustálá cirkulace mezi Nocí světa, zatměním symbolického řádu a dnem světa, jeho osvětlením. Mezery a prázdná místa se neodpojují od symbolického řádu, nýbrž je to spíše tak, že se

---

mologické překážky neodstranitelně vězíci v konstituci lidské bytosti. Umělá inteligence tak provede další vývojový skok v „kvalitě intelektuální“. Viz Bondy, E., *Juliiny otázky a jiné eseje*, Dharma Gaia, Praha 2007, s. 42 nn. Na to lze namítnout, že umělá inteligence, která by byla uskutečněním Bachelardovy ideje objektivního přístupu, ztratí sebereflexi vázanou na existenci těla a lidského mozku jako epistemologických překážek. Tím by se toto dokonalejší poznání změnilo v proces bez těchto překážek, a nebyl by tu prvek, který vytváří kategorii smysluplnosti. Ta se vztahuje k určité neodstranitelné nemožnosti, na jejímž pozadí se mění charakter možností. Už tu není nekonečnost stejně významných-nevýznamných možností, nýbrž možnost jako to, co nemusí být, jako thauma, údiv, z něhož vzniká smysl pro smysluplnost. Těchto souvislostí se dotkl už Aristotelés, když psal o tom, z čeho vzniká filosofie.

v nich objevuje obsah, který je nevědomě produkován symbolickým řádem, latentní obsah. Subjekt-v-procesu-oprošťování se vyčleňuje ze symbolického řádu, ale nikdy není čistým prázdňem, jímž by se stal, kdyby se prolнул se subjektem jako ideou-formou. Mezi nimi je chórismos, a prolnutí jako trvalý stav je nemožné.

Máme tu tedy tři pohyby. První pohyb směrem k subjektu jako ideji-formě lze označit jako pohyb katartický. Při něm nastává proces oprošťování a vyčleňování, jenž vytváří pozici nalézající se mimo symbolický řád. Vede do oblasti mezi-bytí vyčleněné ze všech řádů. Tento pohyb se v tom podobá ponoru do Noci světa u Slavojе Žižka, ale je v něm ono platónské gesto, o němž píše Badiou: idea-forma, která je vzhledem k dané situaci „nadpočetná“ a nepatří do ní jako její prvek.

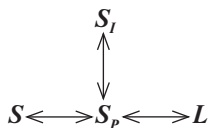
Druhý pohyb probíhající souběžně s pohybem prvním se týká vztahu k symbolickému řádu. Při něm se v subjektu-v-procesu-oprošťování objevuje cirkulace mezi výslovnou a nevědomou rovinou symbolického řádu. Jeho mezery a prázdňá místa vystupují jako účinek procesu oprošťování. Latentní obsah v nich však není vidět bezprostředně. Při tomto pohybu se subjekt noří do mezer, které představují formu nevědomého, latentního obsahu. Subjekt je tímto způsobem vyplňován latentním obsahem. Vzdáleně to připomíná vyplnění prázdňého subjektu fantasmatem u Lacana a Žižka. Latentní obsah podobně jako fantasma není předmětem bezprostředního vidění. V subjektu není jako obsah vědomí, nýbrž jako potencialita, která usměrňuje pátrání po nové problematice, jež může proměnit symbolický řád. Tím, že subjekt do sebe začlenil latentní obsah, se tomuto obsahu dostává tvaru, který do něj vtiskuje samotná forma subjektivit. Tím se z něj stává cosi určitého, surovina, která se může přeměnit v převraccující instanci, ať už myšlenku, teorii nebo čin. A proč by k převrácením na základě subjektivizovaného latentního obsahu nemohlo docházet ve všech druzích symbolického řádu?

Třetí pohyb se váže k tomu, že se subjekt poznání vyčleňuje ze subjektu spjatého s fyzickým bytím, který by Althusser začlenil do sféry ideologie. Tento subjekt lze chápat tak, že se utváří ve vztahu k vnitřní a vnější přírodě, jak o tom píše Adorno. Subjekt spjatý s fyzickým bytím nemusí být pouhým prvkem svého bezprostředního okolí či situace, neboť už zde se rozbíhá proces vyčleňování. Ten se pojí

k tomu, o čem Feuerbach mluví jako o „pravé tělesnosti“ vymezené sítí konkrétních diferencí vůči vnějším předmětům.<sup>434</sup>

Se subjektem poznání přichází určité rozdvojení uvnitř lidské bytosti. Objevují se tu dvě roviny, mezi nimiž vládne napětí, protože subjekt poznání musí vyvstat navzdory subjektu spjatému s fyzickým bytím, vnořeným do přirozeného světa. Jejich vzdálenost se proměňuje, ale subjekt spjatý s fyzickým bytím představuje pouto, kvůli němuž se subjekt poznání nemůže natrvalo prolnout se subjektem-ideou. Toto pouto vytváří epistemologické překážky, které vyvolávají sebereflexi poznávacího procesu, jak o tom byla řeč výše. Zároveň však na subjekt spjatý s fyzickým bytím působí subjekt poznání a do jisté míry jej přetváří: mění způsob, jímž vnímá své bezprostřední okolí.

Pokud si označíme subjekt-ideou jako  $S_I$ , subjekt poznání jako  $S_P$ , subjekt spjatý s fyzickým bytím jako  $S$  a latentní obsah jako  $L$ , pak lze jejich vzájemný vztah znázornit takto:



Subjekt poznání je ve vzájemném vztahu se subjektem-ideou, to je vertikální osa schématu. Vyjadřuje, že se subjekt poznání pohybuje směrem k subjektu-ideji jakožto formě, v níž probíhá oprošťování. Subjekt-idea tím zároveň z pouhé teoretické možnosti přechází do nekonečného procesu uskutečňování. Subjekt-idea nebude nikdy zcela uskutečněna. Dále je tu horizontální osa schématu. Subjekt poznání je ve vzájemném vztahu s latentním obsahem, jenž vznikl v symbolickém řádu a jenž vyplňuje prázdno vznikající procesem oprošťování. Tento subjekt je ve vzájemném vztahu se subjektem spjatým s fyzickým bytím, který subjektu poznání brání v plném prolnutí se subjektem-ideou. Subjekt poznání zároveň na tento subjekt působí a přetváří ho.

<sup>434</sup> Viz kapitola „Chybění těla a materialistická teorie“. Tento typ subjektu by se tudíž dal spojit s Feuerbachovým materialistickým pojetím bytí-tu, které se vztahuje ke konkrétním předmětům, na kterých závisí a které z něj činí konkrétní bytost. Děje se tak na horizontu absolutní smrti.

Tyto tři pohyby probíhají současně a každý pól obklopující subjekt poznání je při jeho konstituci nezastupitelný. Ale hlavní těžkostí není přechod z pozice  $S$  na pozici  $S_p$ , který se odehrává na horizontální ose a je spojen s přítomností symbolického řádu. Obtížné je napojení  $S_p$  na  $S_r$ . Tento pohyb probíhá na vertikální ose, a pokud by k němu nedošlo, nemohlo by se z výše uvedených důvodů rozvíjet symptomální čtení. Jak bylo řečeno, tento pohyb připomíná Žižkovu hegelovskou Noc světa, je to zatemnění symbolického řádu, rozklad jeho vazeb a jeho znicotnění. Zde se dá uvažovat o pohybu jako aktu, jímž nastává zlom. Je to přechodné úplné vyčlenění a oproštění od obou pout, jak od pouta, jímž je fyzické bytí, tak od pouta, které představuje symbolický řád. Je to dočasné zpřítomnění subjektu jako čisté formy bez obsahu, která působí jako to, co Hegel nazývá silou negativity. Je to negativita působící jako idea, jako zpřítomňující se, ale nikdy trvale přítomná forma, která znicotňuje a zároveň očišťuje.

Tato síla připomíná Sókratovo *daimonion*, hlas, který se neváže na symbolický řád a přichází z neznámé a nezačlenitelné oblasti. Sókratés jej snad právě proto nazývá božským. *Daimonion* se projevuje jako negující síla, která „odvrací“ od daných intencí, ale neříká, co máme dělat. Je to bezobsažný, ale ne beztvářý hlas, který má formu čisté negace. Tato forma však působí jako síla, kterou lze chápat jako negující sílu rozumu. Daimonský rozum není nepodobný Hegelově *Vernunft*, která rozpouští a obrací vniveč všechna pozitivní určení chápavosti, *Verstand*. Tato negativní síla znicotňuje vše bezprostřední a umožňuje duchovní pohyb, v němž, jak říká Hegel, vzniká „čistá myšlenka“, prázdná myšlenková forma, která je předmětem myšlení. Tato sebevtažná prázdná forma je pak tím, čím se určitý obsah stává něčím obecným: je to podmínka existence obecných pojmů.<sup>435</sup> Tato negativní síla tudíž umožňuje, aby pojmy získaly svou obecnost. Subjekt-idea jako prázdná negující forma je tím, čím nutno procházet, aby se obnovovaly podmínky pojmového myšlení.

Subjekt-idea pak dává subjektu poznání sílu k udržení vlastní pozice ve schématu, aby se nevrátil k subjektu spjatému s fyzickým bytím a daným symbolickým řádem. Subjekt-idea jej může uvádět do podob-

<sup>435</sup> Srov. Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Felix Meiner, Leipzig 1934, s. 6 n.

ného stavu, do kterého se dostával Sókratés, když stál celý den a noc na jednom místě. Hegel to ve svých *Dějínách filosofie* popisuje takto: „Sókratovo smyslové vědomí v něm zcela odumíralo. Toto fyzické odtržení vnitřního abstraktního subjektu od konkrétního tělesného bytí individua ukazuje vnějším způsobem, jak hluboko v sobě pracoval Sókratův duch.“<sup>436</sup> Tento stav dával Sókratovi odvahu a sílu, která se jeho současníkům jevila jako nadlidská.

---

<sup>436</sup> Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie II*, přel. Josef Cibulka, Milan Sobotka a Julius Tomin, Nakladatelství ČSAV, Praha 1965, s. 36.

## Mácha v postmoderní krajině

### Ciferník umění

Milan Kundera píše v románu *Nesmrtelnost*, že na ciferníku evropského umění odbila půlnoc. Umění existuje dál, dál se malují obrazy, vzniká poezie a vypadá to, že se nic nezměnilo, ale je to jako prodloužená agonie. Když Rubens, jedna z postav Kunderova románu, v Muzeu moderního umění v New Yorku vystoupil do poschodí s nejnovějšími obrazy, připadal si jako na poušti, „nikde neviděl stopu po veselém tahu štětce na plátně; nikde stopu po požitku (...) obrazy ze sebe vypudily skutečnost anebo ji napodobovaly s cynickou a bezduchou doslovností“.<sup>437</sup> Umění už nějak není možné. Když se podíváme na poezii, zjistíme, že vychází mnoho sbírek, je tu mnoho básníků, ale je to poezie, která je zvláštním způsobem zacyklená do sebe, post-poezie.

Pro moderní českou poezii byl určující její zakladatel Mácha. Jak psal F. X. Šalda, každá básnická generace se utvářela tím, jakým způsobem se vyrovnala s Máchou. Ten působil jako její katalyzátor a prostředek sebepoznání. Samozřejmě můžeme namítnout, že to platilo předtím, než ručičky na ciferníku poezie ukázaly půlnoc. Pro postpoezii zůstal Mácha na jiné planetě. Nalezneme v ní sice několik máchovských aluzí a nálad (třeba u Ondřeje Macury v jeho *Žaltáři* nebo u Petra Hrbáče v *Podzemní hvězdě*), je tu několik básní věnovaných přímo Máchovi od Jiřího Staňka (se sklonem k morali-zování: „Možná že Lori bil / alespoň mlčením / mezi souložemí“) a také Kasalova knížka *Jám*, pastišové pásmo napodobující formální strukturu *Máje*, ale bez vnitřní dynamiky. Budí to dojem, že současná poezie si s Máchou neví rady, pokud o něj vůbec zavádí. Tato bezradnost vůči Máchovi se dá chápat jako projev její celkové bezradnosti a nevyhraněnosti. I pro současnou poezii může být Mácha prostředkem sebepoznání, jak by řekl Šalda. V konfrontaci s Máchou a básnickými generacemi, které se s Máchou určitým způsobem vyrovnaly, se tato poezie jeví jako *mnohotvarý-beztvarý* stín, jako výraz nemožnosti poezie v postmoderní krajině.

---

<sup>437</sup> Kundera, M., *Nesmrtelnost*, Atlantis, Brno 1993, s. 283.



### Mácha jako cizorodý živel

Nejde samozřejmě jenom o poezii a umění, ale svým způsobem jde o všechno. V postmoderní krajině se vše rozhoupalo a nevíme, kde jsou propasti. Nejsou to jen nekonečné proměny významů a rozpuštění ustálených vztahů mezi věcmi, ale jsou tu neustále se proměňující bažiny, v nichž lze snadno utonout. Postmoderní krajina má tvář mediálních obrazů a simulaker, spletenců zdání a reality, a dokonce není ničím jiným než touto tváří, neboť za ní není žádná další významová vrstva. Jenže tato krajina je krajinou neviditelné hrůzy, kterou lze vyčistit jenom ze symptomů. Postmodernismus přinesl nejen osvobození od velkých vyprávění, ale i nové spoutání psychózou a úzkostí.

Takže co se stane, když Máchu přeneseme do této krajiny? Tímto přenesením ovšem nemyslím to, o které se pokusila Barbora Hrzánová ve svém pojetí *Máje* (ČR 3 – Vltava, 1. 5. 2009). *Máj* byl postmodernizován tak, že se jeho vnitřní linie rozlomila do několika nesoudržných rovin a přílnutí posluchače k toku básně se neustále narušovalo, aby nemohlo dojít ke ztotožnění. Pojetí samozřejmě oprávněné, nicméně pouhé uplatnění běžných postmodernistických postupů.

Mácha v postmoderní krajině může mít jiný význam. Dají se u něho objevit jednak základní rysy samotného postmodernismu a jednak jejich překročení. Aby nedošlo k nedorozumění, modernismus a postmodernismus není pouhé označení po sobě jdoucích období, ale hlavně je to určitý kulturní vzorec, který vykazuje typické znaky a vlastnosti, takže na otázku, co přijde po postmodernismu, lze odpovědět, no přece nějaký nový modernismus. A o to jde.

Dnešní podoba kultury, vyvanutí subjektivity, smíšení vysokého a nízkého, rozpuštění vazeb a souvislostí, rozkouskování celku, imitace mrtvých stylů, pastiše a všechny tyhle věci nemusejí být nic definitivního. Proč také?

Dnes už pomalu vycházíme z postmoderní krajiny. Vracejí se stará strašidla, ekonomická krize, války, sociální vyloučení, rasismus, nacionalismus, a přicházejí strašidla nová, jako jsou biotechnologie nebo ekologické problémy. A nakonec můžeme dospět k tomu, že to, co hledáme, tedy výrazy pro novou situaci, pro krajinu, která se před námi pomalu otevírá, jsou ta stará slova, jež skončila ve starém železe. Ještě nedávno slovo *kapitalismus* používal málokdo, a kdo je používal,

byl považován za podivína. A dnes o kapitalismu mluví kdekdo, včetně pravicových politiků a novinářů. Když to tak bylo se slovem *kapitalismus*, proč by to tak nemohlo být i s dalšími výrazy jako *socialismus*, *modernismus*, *avantgarda*?

V postmoderní krajině působí Mácha jako cizorodý živel, a přesto je v něm rozměr, který k postmodernismu patří. Je to poznání, v němž se rozpouštějí všechny dané řády a jejich zákony (ve společnosti, dějinách, umění) a nastává jejich odsutečnění. Toto poznání se odehrává ve zvláštním prostoru, jenž vznikl po zborcení vazeb mezi subjektem a vnějším světem a který Slavoj Žižek nazývá hegelovskou Noci světa. Je to stav blízký šílenství, v němž se vše rozvolnilo a ztratilo svou soudržnost.

Na Máchu můžeme pohlédnout jako na někoho, kdo vstoupil do Noci světa, ale její poznání v něm vyvolalo pohyb dál, nejprve k jejímu plnému přijetí a pak k nové formě existence. Jestliže postmoderní subjekt je pouhé nahlížení do Noci světa, nevytvořil Mácha obrysy subjektu, který může vzniknout po postmodernismu? Mácha jako by už předem prošel dráhu od postmodernismu do dosud neznámé krajiny. Je to, jako by objevil postmodernismus a zároveň ho překročil. Proto je Mácha důležitý právě v dnešní situaci, v níž se postmoderní *mnohotvarý-bezvarý* subjekt stává neudržitelným a rozhoduje se o tom, v co se převrátí.

### Mezičas

Dvě velké Máchovy skladby, *Máj* a *Pouť krkonošská* začínají v pozdním večeru. Pozdní večer už není den, a není to ještě noc. Je to pozoruhodná doba, kterou lze označit jako mezičas. Jedno i druhé v něm mizí a vše se na okamžik stává neurčitelným. Ale jak víme ze začátku *Máje*, je to zároveň doba poznání. Jarmila, „anjel padlý“, v pozdním večeru nejprve považuje posla za svého milence. Matné obrysy obnovují naději, dívka „zaplesá – běží – dlouhý skok“. Toto vystoupení z řetězu událostí však za okamžik skončí, neboť Jarmila ihned identifikuje osobu posla a „hrůzou se krev jí v žilách stává“. Je to poznání, které je definitivní: Vilém bude druhého dne popraven. Dozvídá se, že zavraždil jejího svůdce, aniž věděl, že to byl jeho otec. S tímto pozná-

ním Jarmila přechází do noci. Posel Jarmilu proklíná jako příčinu celého neštěstí.

Ale v předchozím okamžiku mezičasu vyvstala směs žalu, bolu a zároveň naděje a touhy, která pulzovala kolem ztráty toho nejdražšího, co Jarmila měla. Vytvořil se tak zvláštní prostor, který nepatří nikam. Je rozpjatý mezi tmou i jas, jak to čteme v Máchově básni *Noc*: „Temná noci! Jasná noci! Obě k želu mne budíte.“ V tomto mezičasu vzniká typicky máchovská touha. Je nalomená vědomím své nenaplnitelnosti, ale právě toto vědomí je její podmínka, příčina jejího napětí. Jan Patočka ve své stati „Symbol země u K. H. Máchy“<sup>438</sup> píše o tom, že tato touha se váže k polaritě jasu a noci, Země a Idejí, času a věčnosti. Máchovská touha má v sobě vědomí nenaplnitelnosti, a tedy „jinošství“, věk, v němž se člověk upíná k ideálům, ale tuší, že jich nikdy nedosáhne.

Nicméně to není tak, že tu jsou dva rovnomocné póly (*Země-Ideje, temnota-jas...*), mezi nimiž touha vzniká, neboť ta se zvláštním způsobem odvíjí od zakrytí obou pólů. V pozdním večeru nastává jejich prolnutí, které se odehrává mimo dané souvislosti: v mezeře mezi Zemí a Idejemi, temnotou a jasnem, časem a věčností. To vyjadřuje i sama nenaplnitelná touha. Kde se odehrává? Je to prolnutí dvou pólů: plnosti touhy a prázdnoty jejího předmětu, neboť vědomí nenaplnitelnosti není nic jiného než vědomí, že předmět je nám vzdálený, tedy prázdňý. K prolnutí těchto dvou pólů dochází v mezeře mezi nimi, v níž už není ani jedno, ani druhé; ani plnost, ani prázdno. Tato mezera vzniká vyřazením obou pólů a právě toto vyřazení umožňuje, aby se tyto póly propojily a nastala jejich nekonečná cirkulace. Touha se vyprazdňuje a její předmět se naplňuje, a naopak; touha se naplňuje a její předmět vyprazdňuje.

Nenaplnitelnost touhy se totiž netýká jenom jejího předmětu, ale i touhy samotné. Aby existovala jako touha, nemůže být nikdy naplněna, vždy ji musí provázet vědomí jejího nenaplnění, její prázdnoty, která je podnětem jejího dalšího života. Její předmět je plný, když je ona prázdňá, a je-li ona plná, předmět je prázdňý. Předmět totiž nemůže být věčně prázdňý, unikající a vzdálený, neboť je zapotřebí,

<sup>438</sup> Patočka, J., *Dvě máchovské studie*, c. d., s. 19 n.

aby se objevil jako něco blízkého a plného a stal se předmětem. Ale ani jeho plnost nemůže být nikdy úplná, vždy v něm musí být prázdno, neboť jinak by touha nebyla možná. Jeho úplná přítomnost by touhu zničila a tím bychom ztratili to, co nás k předmětu váže. Tyto vzájemné výměny mezi oběma póly jsou tím, co je spojeno s prostorem mezičasu a dá se říci, že tento zvláštní prostor vytvářejí. Máchův pozdní večer je metafora označující prostor, který se objevuje po tomto propojení dvou pólů.

Máchův *Máj* je vymezen dvojitým mezičasem. Na jeho konci, když se básník ztotožňuje s Vilémem, se tento mezičas znovu vynoří. Ztotožnění básníka se zločincem má stejný charakter, jako jsou tyto výměny mezi dvěma póly. Zločinec Vilém je předmět nenaplnitelné touhy a jeho přítomnost je už tím, že tu jsou pouze jeho tělesné pozůstatky, přítomností nepřítomnosti. Ztotožnění s ním je tak ztotožněním s bytostí, která v pohledu básníka sama ztělesňuje cirkulaci mezi dvěma póly, mezi jeho přítomnou prázdnotou očních důlků lebky a navždy ztracenou plností jeho života.

V *Pouti krkonošské* má pozdní večer podobný význam. Vyznačuje předěl mezi obydlenými kraji a pustými horami, kam poutník vstupuje. Na jejich nejvyšším místě, Sněžce, se objeví onen podivný klášter, v němž několik oživlých mnichů volí raději věčný spánek než věčné návraty do života. Tak jako v *Máji* se hlavní postava nemůže vrátit zpět k předchozímu životu. Tato pouť končí tím, že se v poutníku probudí neznámá touha, která jej táhne do neznáma, do hlubokého dolu, v „*nejtišší sen*“. A na konci opět motiv večera, který je v kontrapozici s krásným jitem, podobně jako v *Máji* na začátku třetího zpěvu, v němž odsouzence vyvádějí na smrt. Nad mrtvým poutníkem se vlíní řeka, která působí jako „*zvuché lkání zvonů večerních*“.

Je to pravý opak postmoderního nomadického turistu, který rovněž hledá mezičas, ale tímto mezičasem je čas na cestě, na niž není rozhodující cíl, nýbrž odpojení od vši určitosti. Mácha naopak pojímá mezičas jako dobu děsivého poznání, jako vykolejení, které není úlevným únikem do neurčitosti, ale mnohem spíš otevřením prostoru, z něhož se vrátíme jiní, pokud se vůbec vrátíme. Mácha se v těchto líčeních mezičasu dotkl jedné ze základních zkušeností postmodernismu, zhroucení uspořádaného řádu věcí, které se týká i polarit Země-Ideje, temnota–jas, čas–věčnost. Ale ve zkušenostním prostoru postmo-

dernismu mizí napětí, neboť tyto póly se rozpouštějí v neurčitelném nekonečnu.

Souvisí to s tím, čemu Jameson říká *postmoderní schizofrenie*. V tomto prostoru plují zlomky pólů a nelze je propojit. Roztříštěné je i vnímání času. Minulost, přítomnost, budoucnost existují vedle sebe jako prvky, mezi nimiž jsou zlomy, ne lineární souvislost. Je to nepřetržitý mezičas, v němž dochází k nekonečnému přeskupování jednotlivých prvků a úlomků, aniž se v něm zrodí touha. Proto se v postmoderním mezičase nic neděje. Žádný úlomek nemůže vystoupit jako Něco, jako předmět touhy. Sama touha se mění na schizofrenické úlomky, jež mají povahu toho, o čem Lyotard mluví jako o *intenzitách*. Čím to, že Máchův mezičas se odlišuje od toho postmodernistického? Je to právě touhou. Zhroucení pólů do sebe vyvolalo touhu, která je spjata s neodstranitelným chyběním, nepřítomností, nicotou.

Něco podobného nalezneme v druhém jednání Wagnerovy opery *Tristan a Isolda*, v dlouhé milostné písni noci. Vyzývá se tu noc, která zahalila všechny normy, zákony, celý společenský řád a vyvolala doménu lásky, spojenou se smrtí. Jakmile se nastolí tento mezičas a svět se zahalí, zůstává samotná touha, která vede ke smrti nejen proto, že se nutně střetne s daným společenským řádem, ale hlavně proto, že tato touha přináší touhu po nicotě. Je spojena s poznáním, že její naplnění je nemožné.

Tato noc se vyznačuje oddělením od světa, které vzniká tím, že milenci jsou „na věky“ jedno. Ale nevzniká tu harmonie, nýbrž nastávají nekonečné výměny vzdáleností, milenci jsou si blízko a zároveň daleko: „Jak daleko, tak blízko! Tak blízko, jak daleko!“ A pak tu je obraz téměř máchovský: „Ty v temnotě, já ve světle.“ Jedno i druhé má stejný význam jako temná a světlá noc u Máchy v básni *Noc*. Blízkost, světlo je to, čeho nelze dosáhnout, protože tu je „zlá dálka“, jak zpívá Isolda – temnota, země, jak píše Mácha. Tato zlá dálka vyvolává touhu. Kdyby zmizela, postupně by zanikla i touha. Není to tak, že překážku (dálku) je třeba odstranit, aby se touha mohla naplnit, ale přesně naopak, touha se může rozvinout jenom tehdy, když je tu její překážka, jak mnohokrát opakuje Slavoj Žižek. Tato nenaplnitelnost je podmínkou touhy.

Pro nás je důležitá ještě jedna věc, již se Máchův mezičas odlišuje od toho postmodernistického. Jsou tu dva póly, které se zhroutnou do

sebe, ale v sobě se nerozplynou. Výsledkem není neurčitá směs nesourodých zlomků, v níž vše souvisí se vším a nic s ničím. U Máchy se nejedná ani o nějakou dialektiku s její syntézou dvou protikladů, v níž se z předchozího stavu něco zachová a něco se změní. Otevírá se před námi něco docela jiného, co snad lze popsat jako to, čemu Walter Benjamin říkal klidová dialektika (*Dialektik im Stillstand*). Žádný prvek ani rozpor se nerozpouští, nýbrž nadále existuje ve své určitosti. Tak vzniká napětí, které je základem konstelace prvků. Protiklady nezanikají, nýbrž naopak vytvářejí formu, kterou udržuje její vnitřní napětí. Dálka a blízkost, temnota a světlo, noc a den, čas a věčnost se neztrácejí v neurčité postmoderní směsi, nýbrž existují zaklíněny do sebe jako něco určitého a jenom tak vytvářejí novou dimenzi, onen mezičas, jehož se dotýká Mácha i Wagner. Jarmilina touha na začátku *Máje* stejně jako touha Tristana a Isoldy je zcela určitá a její určitost uvádí věci do pohybu. Pokud by se jedno rozpustilo v druhém, nevznikla by nová dimenze, nýbrž pouhé pokračování předchozího stavu, jenž se už vyznačoval neurčitostí.

Mezičas se objevuje tehdy, když tu je ztotožnění s jedním nebo ještě lépe s oběma prvky protikladu, s temnotou i světlem, časem i věčností. Toto ztotožnění pak vyvolává touhu, která jde nad nebo mimo daný předmět. Žižek tento mechanismus touhy vysvětluje tak, že jenom tímto ztotožněním se objevuje prázdno v samém jádru předmětu. To pak působí jako překážka a zároveň příčina touhy. Kdyby tu nebylo centrální prázdno, nastalo by úplné ztotožnění – splnutí s předmětem touhy a touha by zanikla, respektive by nemohla vůbec vzniknout. Pokud si naopak udržujeme postmoderní cynickou distanci vůči věci, jsme stále v jejím zajetí. Naše distance má odvrácenou tvář: úzkost z toho, co by se stalo, kdybychom se s ní my nebo někdo jiný ztotožnil (uvěřil jí), takže postmoderní distance je příznakem toho, že stále věříme, že věc má magickou moc nás strhnout.

Prostor mezičasu se pak od benjaminovské konstelace liší tím, že nezůstává stát na stejné rovině, na jaké jsou ony prvky a rozpory, jak to má sklon vykládat Benjamin, nýbrž se utváří jako prostor, který je vyčleněný. Neexistuje však někde mimo všechny souvislosti, nýbrž právě v nich. Je to jejich zborcení do sebe, ne rozplynutí. U Máchy jej vytváří touha zborcená tím, že přímo v ní je její překážka, která se objevuje poté, co jsme se s něčím ztotožnili.

Nekonečná touha

Není to jenom tak, jak to píše Šalda ve stati „Mácha snivec i buřič“,<sup>439</sup> že láska k životu je vyvzdorována na smrti, nýbrž i tak, že plné přilnutí ke smrti a nicotě je podmínkou života, neboť tak vzniká touha po životě. Tím se přerušuje souvislé pásmo života, které v dobách, v nichž už nejsou žádné velké společné cíle dávající životu smysl (u Máchy Bůh, ve dvacátém století projekty nové společnosti), může velmi snadno uvíznout v nihilismu. Je to stav, v němž nakonec nechceme nic, a jak říká Nietzsche, převládá únava a vyčerpání.<sup>440</sup> Život jako nekonečné střídání drobných radostí a starostí ze sebe vytlačuje touhu, možnost touhy a mění se v nezajímavé opakování stále stejného nic. Teprve ztotožnění s Nicotou, „aktivní vůle k Nicotě“, aktivní nihilismus je tím, co podle Nietzscheho umožňuje nihilismus překonat.

Jenže není to tak proto, abychom se zbavili posledních následků starých hodnot (dobra, pravdy, smyslu), dokázali přijmout „věčný návrat“ a přitakali životu bez jeho metafyzických opor, bez posledního cíle, jak to vykládá Nietzsche. Samotná Nicota a smrt jsou nutným předpokladem k tomu, aby touha začala vůbec existovat. Ta je totiž napětím, které vzniká z prožití Nicoty v jádru věcí. Předmět, včetně předmětů, jako jsou ideály a ideje (třeba Máchova země, vlast, světlo, věčnost), získává na určitosti právě tím, že je vystaven této Nicotě. Když Lacan a Žižek píšou o tom, že předmět-příčina touhy je „metonymií chybění, zástupcem Nicoty“<sup>441</sup> a že touha je spojena s pudem smrti, dotkli se této zásadní věci, i když z jiné strany: připojit se k nějakému ideálu nebo ideji (lásce, umění, poznání, politice) je umožněno poukazem k Nicotě. Ten u nich přerušuje zaběhaný životní rytmus a vyvolává touhu, která obíhá kolem „ústředního prázdna“ předmětu. Jinak řečeno, tato Nicota umožňuje, aby touha vždy minula svůj cíl, tím se obrátila sama k sobě, a tak vznikla jako touha, která je nenaplnitelná, a tudíž nekonečná.

Tato Nicota má ještě jeden význam, který lze postřehnout u Máchy.

<sup>439</sup> Šalda, F. X., *O poezii*, Československý spisovatel, Praha 1970, s. 202.

<sup>440</sup> Nietzsche to označuje jako *pasivní nihilismus*. Viz Nietzsche, F., „Fragmenty o nihilismu“, přel. Pavel Kouba, *Filosofický časopis*, 1992, č. 4, s. 632.

<sup>441</sup> Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 121.

Na jejím podkladě dochází ke kondenzaci samotného předmětu touhy, tedy něco začne vystupovat jako její předmět-příčina. Vlast má u Máchy sice několik významů, ale u každého z nich je cítit touha po jeho konkrétní, živé podobě, jak se to projevuje v Máchově metaforice.

Šalda tudíž přehlédl, že smrt není pouze to, vůči čemu se musíme vymezit, nýbrž je to základní pozadí *Máje* a vrcholné Máchovy tvorby, díky němuž se spouští účinnost všech polarit a metafor. A je to tento podklad, na němž vzniká nalomená estetika přírody se svou uhrančivou silou. Máchovy přírodní obrazy jsou tímto pozadím proniknuty tak, že sama příroda se stává předmětem-příčinou touhy.

### Noc světa jako střed *Máje*

Mezičas se v *Máji* zhušťuje v druhém dějství, ve Vilémově monologu ve vězení v noci před popravou (opět noc!). Jaké je to poznání?

Celá tato ústřední část *Máje* začíná padající hvězdou. Nevíme, zda se tenkrát říkalo: „Padá hvězda, přej si něco“ a padající hvězda byla spojována s budoucím štěstím, ale Mácha ji podává jako posla budoucího poznání, které je poznáním děsivým. „Kdy dopadne konce svého?“ Nikdy – nikde – žádný cíl.“ Navíc je tento posel mrtvý – „mrtvá hvězda, siný svit“. Toto je pascalovský motiv: plné prožití toho, co znamená nekonečnost vesmíru. Země, člověk, jeho touha nejsou středem světa a jejich kosmický význam je nulový. V tom je jádro Máchova kosmického materialismu. Je to poznání, že vesmír nemá žádný cíl a neví o nás, naše existence mu je lhostejná. Jen málokdo se s tím dokáže ztotožnit. Většina lidí zůstává v neurčité poloze „možná“ nebo v sobě smíchává tento postoj a postoj opačný: „A co když je něco mezi nebem a zemí?“ Tím si však uzavírají cestu dál do mezičasu. Mácha má sílu být materialistou, není u něho postmoderní „pluralita perspektiv“, v níž to může být tak i tak a jež je jiným jménem pro neurčitý mix, příznak slabosti.

Pozoruhodné je, že Mácha zde zcela plynule přechází k veršům lehkého tónu: „Kol bílé věže větry hrají, při níž si vlny šepotají...“ Hrůzné poznání a lehkost, jejichž zdánlivě paradoxní sepětí je vyjádřeno i na konci *Máje* slovy: „na tváři lehký smích, hluboký v srdci



žal“. K hrůznému poznání jsou dva přístupy. První se tímto poznáním nechá strhnout jako vírem a ztrácí se v jeho hlubinách. Toto poznání se většinou odpojí od řeči a ponoří se do toho, co se v postmoderní filosofii s oblibou označuje jako nevyslovitelné (Osvětím jako nevyslovitelné zlo). Druhý přístup se vyznačuje vzepřením, které se jeví jako nutnost, tedy jakési vynucené vzepření (jeho nutnost ovšem vzniká dodatečně, až po aktu vzepření). Máchova lehkost je potom vynucené vzepření se hrůze. U Máchy se tak dají vysvětlit lehkonohe verše jako „bílé obláčky dálným nebem plynou“ uvozující poslední slova vězně před popravou.

Možná v tom je také tajemství lehkosti osvícenských autorů. Není pod jejich veselou a lehkomyšlnou tváří skryt „hluboký v srdci žal“? Vzpomeňme si na Voltaira, na otřes, který v něm vyvolalo zemětřesení v Lisabonu. Ale není v tom nakonec tajemství smíchu? Není to tak, že když se ztratí hrůzné poznání a zůstane jen neurčitá blbá nálada, zmizí smích i vtipy? To je ovšem možné jenom na určité úrovni života. Pokud se život mění v to, co Agamben označuje jako holý život zbavený všech lidských aspektů, jako byl život v koncentračním táboře, smích už není možný.

Po této expozici se objevuje Vilém, vězeň v noci před popravou. Jeho první počin se dá označit jako prolomení sítě iluzí. Nejprve iluze domova. Jeho rodná dědina pro něj netruchlí a zvesela vstane do dalšího dne. Tady ovšem neběží jen o vyvázání člověka z tradičních vazeb. Domov, jak se většinou chápe ve filosofii ovlivněné Heideggerem, je nonsens. Od doby, kdy se prosadila moderní a zvláště postmoderní „flexibilní“ společnost, už nejde zakořenit do „přirozeného“ společenského terénu, které domov jako útočiště předpokládá. Domov je už sám reflexivní. Je to zpětná projekce potřeby zakořenit, kterou vytváří moderní a postmoderní svět neustálým narušováním všeho „přirozeného“.

Jde tu však o víc, o problém paměti. Umírání bylo odnepaměti spojeno s vírou, že mrtvý bude nadále žít v paměti lidí nebo bohů. Řekové rozlišovali paměť lidí a paměť bohů, která uchovávala stopu života a skutků mrtvého, i když ta se z paměti lidí vytratila. V křesťanství tato paměť ještě zesílila. Všechny skutky budou znovu odhaleny při posledním soudu. Mácha tímto vymazáním instance paměti předjímá situaci moderního člověka. Není tu žádná vrstva, do níž se zazname-

návají stopy živých. To bylo nejvíce vidět v Osvětlení. Miliony lidí se proměnily v popel i se svými rodinami a příbuznými a nezůstal nikdo, kdo by si je uchovával v paměti. Změnili se v nic, bylo provedeno jejich důsledné vymazání a mrtví nadále žijí jen jako nerozlišitelná součást kolektivu s tragickým osudem. Jsou z nich nanejšť jména na památnících, ale jako pouhá jména už nejsou součástí živé paměti.

Dnes se dá uvažovat o tom, že problém je opačný: jak se nechat úplně vymazat? Maily nebo facebooková komunikace jsou vždy někde uchovány a de facto je nelze úplně odstranit, takže tou hlavní starostí je, jak doopravdy zemřít, jak se proměnit v nic. Ale registrace není to co paměť. K paměti je zapotřebí, aby tu byli jiní lidé, kteří jsou jejími nositeli. Nositelem paměti nemůže být technika nebo stroj. Je to jako rozdíl mezi rozhovorem s druhým člověkem, který je fyzicky přítomný, a komunikací přes skype. I když je bezprostřední kontakt mezi lidmi přetvářen médii, jak věděl Adorno, přesto tu je jistý zbytek, který nelze do médií nikdy vstřebat, jakási tělesná auratičnost. Paměť a technologický záznam se pak liší tím, že na otázku, kdo si pamatuje, tedy na otázku subjektu technologického záznamu, je tou správnou odpovědí – pouhé fantasma. U paměti jsou tímto nositelem reální, tělesní Druzí, živé lidské subjekty, které v jejich fakticitě nelze přeškrtnout. Tato technologická nebo komunikační nesmrtnost je typická pro postmoderní realitu. Je to nakonec fantasma, opora, která činí snesitelnou skutečnost, že v postmoderních časech paměť přestala existovat. A toto fantasma je třeba narušit, aby se člověk osvobodil od strachu před technologickou nesmrtností.

Vězeň je v dimenzi, která ho odděluje od paměti živých, a jediný, kdo se o něj v básni začne zajímat, je sám autor, který na konci básně líčí, jak objevil jeho pozůstatky. Všechny vazby se přetrhaly, vězeň je, i co se týká paměti, vydělen do prostoru mimo společnost a pouze básně je ono médium, které jej má v paměti. *Máj* je soustředěn kolem prázdného místa, místa vydělení ze společnosti. Je to místo, které už není protnuto tím, co Lacan nazývá velkým Druhým, tedy nutkáním toužit a jednat podle toho, co od nás chce Druhý (jiní lidé, instituce, normy, zákony). Na tomto ústředním místě *Máje* velký Druhý mizí a vzniká tu vztahové vakuum, které umožňuje Máchovi objevit dimenzi radikální svobody spojenou s tímto prázdňem.

Patočka a bizarní vesmír

Jan Patočka ve svém rozboru druhého zpěvu *Máje* celou věc vykládá dvojitým způsobem. Ve svém máchovském textu ze čtyřicátých let nazvaném „Symbol země u K. H. Máchy“<sup>442</sup> rozlišuje dvě stránky věžňovy bytosti: denní, spojenou s jeho duchem a individualitou, a noční, vázanou na duši, v níž se probouzí temný hlas země. Tento výklad připomíná Nietzscheho *Zrození tragédie z ducha hudby* se známým rozlišením apollinského a dionýského živlu. První živel je spjat se světlem, tvarem a individuálním bytím, kdežto ten druhý představuje splynutí s opojnou a děsivou mocí přírody, v níž se blížíme šílenství. Patočka zde pojímá Vilémovu noc jako obdobu dionýství. Před vězněm se rozevírá věčná noc, v níž jeho duše splývá s bezvědomým a bezesmyslným životem země, se „sisyfovským toužením temné Matky“.<sup>443</sup> Dionýský motiv se ozývá i v tom, že vězeň ve své hrůzné extázi objevuje jisté vykoupení, které je jako u Nietzscheho spojeno s vystoupením z jeho individuálního bytí. V Patočkově podání se vězeň před popravou obrací k zemi proto, že se stal jejím mluvčím: ve své bolesti nyní vidí utrpení své temné Matky. Jinými slovy, zločinec Vilém poznal, že jeho vyčlenění není vyčlenění úplné, neboť ještě tu je země-Matka, která jej přijímá jako svého syna a vyslance.

Patočka později svou interpretaci pozměnil. Ve studii z šedesátých let „Čas, věčnost a časovost v Máchově díle“<sup>444</sup> převádí světlou a temnou stránku věžňovy bytosti na problém času a věčnosti a zabývá se rozdílem dvou nocí. Je tu první noc – přírodní, jarní noc, která představuje čas jako ničitele všeho daného. Je to pomíjejičnost, „odbytosť“ všech věcí, která nás přibližuje k hranici nebytí všeho jsoucího. Takové poznání je svázáno s distancí a odcizením vůči všemu, co je, a tato distance je zároveň „propuknutím svobody“, které Patočka neváhá spojit s možností zla.<sup>445</sup> Zde vystupuje jinoch, typicky máchovská figura vyjadřující nalomenost touhy. Ta je sice stejně živá jako v dětství, ale nyní ji prosycuje vědomí nenaplnitelnosti, jak o tom byla řeč.

<sup>442</sup> Patočka, J., *Dvě máchovské studie*, c. d., s. 7 nn.

<sup>443</sup> Tamt., s. 29.

<sup>444</sup> Tamt., s. 45 nn.

<sup>445</sup> Tamt., s. 53.

Pak tu je druhá noc, věčnost, kterou nepoznáme prostřednictvím času, ale jen vstupem do Nicoty. V druhé noci nejsou žádné tvary, přerušeni, mez nebo cíl.<sup>446</sup> Čas se potom hroutí „před pohledem věčnosti“, je to oddělení od času a objevení rozměru, v němž čas teprve vyvstává a je jeho podmínkou. Tato dimenze Nicoty jako věčnosti je rovina, na níž se objevuje svoboda. Patočka se dovolává Kanta, podle něhož svobodná bytost nemůže být v čase. Na tomto místě se Patočka přiblížil až k onomu prázdnému prostoru mimo velkého Druhého, k prostoru vyčleněného ze všech ontologických rozvrhů.

Země se nyní přesouvá k druhému pólu, k pólu času. I když vězeň je nadále „kusem Země“ a jeho bolest její bolestí, jak tomu bylo v první studii, přesto tu nastala důležitá proměna. Základem svobody je druhý pól, věčnost jako Nic, která narušuje předivo ustálených vztahů, tak řečeno, dává je do závorky. Protože čin je založen ve věčnosti, je vždy nesouměřitelný. Je to neporozumění celku. Čin je vždy zločin. Tak vzniká trojice svoboda, zločin a vina.<sup>447</sup> Tento třetí prvek je však problematický. Když Patočka píše o vině, slyšíme v tom ozvuky presokratiků, konkrétně Anaximandra s jeho představou o ontologické vině všech věcí: věci si navzájem platí pokutu a trest podle určení času, neboť jejich vznik je zánikem jiných (Zl. A9). Patočka se tento zlomek pokusil vyložit heideggerovským způsobem v přednáškách vydaných jako *Nejstarší řecká filosofie*. To ho dovedlo k tomu, aby jaksi zvětšil filosofický obraz světa, který se napájí z řeckého mýtu. V něm má svět svou přirozenou strukturu, jejíž porušení se pojímá jako vina. Lidé i bohové jsou za ni odpovědní, a pokud někdo způsobí vychýlení z rovnováhy, je to hybris, zpupnost-vina. Heidegger tento archaický obraz světa oživuje tak, že o člověku hovoří jako o pastýři bytí a zavádí svou slavnou čtveřinu (*smrtní, nesmrtelní, nebe a země*).

Tento obraz světa se projevuje i tím, že Patočka Vilémovi přisuzuje stejnou vinu, jaká tkvěla na Oidipovi. „Čin je vždy v Oidipově situaci – vidí původně před sebou jen nápravu, jen poslání, ale táhne za sebou nezbytně vinu.“<sup>448</sup> Patočka tak svobodu příliš rychle převádí na její místo v řádu bytí a ontologizuje ji. Ve své inspiraci Heideggerem

---

<sup>446</sup> Tamt., s. 59.

<sup>447</sup> Tamt., s. 57.

<sup>448</sup> Tamt., s. 57 n.

zaretušoval zlom mezi antickým a moderním obrazem světa, resp. tento moderní obraz se mu jevil jako zakrytí onoho pravého řádu bytí vysloveného presokratiky a obnoveného Heideggerem. Ale moderní obraz světa je stejně tak pravdivý, jako byl ten antický, ba pravdivější. Jeho rysy jsou paradoxní a zbavené až příliš lidských vlastností. Vykreslil ho Giordano Bruno svou vizí nekonečných světů nebo Blaise Pascal metaforou kosmu, v němž je každý bod centrem. Dnes jím je bizarní svět kvantové fyziky, v němž může hmota mizet a zase se objevovat. Takže to může být opačně, než říká Heidegger. Byl to naopak Heidegger, kdo se snažil zahalit znepokojivé, paradoxní rysy moderního vesmíru a vrátil se zpátky k archaickému světu, který se však stal nepravdivým.

Mácha ve své básnické intuici zahlédl nekonečné propasti tohoto moderního vesmíru. Jeho postavy jako Vilém se dají pojímat tak, že si tento temný a nekonečný vesmír uvědomili, ale na rozdíl od Pascala ztratili i poslední oporu, víru v Boha, třebaže ne ideu Boha. Rozpoznali, že nakonec nic v něm nemá své předem dané místo, a každé místo je ne-místo.

### Ne-místo

Když si Mácha za hlavní postavy svých skladeb volí vyhnance a zločince, naráží tím na to, co se objevuje v románech o pirátech nebo námořních vzbouřencích. Je to podobné prázdno, které se v románu *Vzpouřa na lodi Bounty* vynořilo poté, co byl kapitán se svými věrnými vykázan z lodi, a posádka si uvědomila, že se nemá kam vrátit, protože v kterémkoli přístavu by byla zajata. Loď *Bounty* se tak stala místem, které nemá nikde místo: ne-místem, ale v silnějším smyslu, než je to u Hardta a Negriho v jejich knize *Impérium*, v níž je toto ne-místo spojeno s nomadismem. V impériu, v současné socio-politické podobě světa, jsou nomádi, kteří překračují všechny hranice, ale tyto hranice již podkopal sám proces globálního kapitalismu. Vzbouřenci na lodi *Bounty*, stejně jako Máchův vězeň, jsou v prostoru, který je v daném řádu cizorodý, vyčleněný. Je to ne-místo na kterémkoli místě. Ať už přijmeme jakákoli měřítka, nikdy je nemůžeme začlenit do daného celku vztahů.

V *Máji* se rozehrává motiv antické tragédie, konkrétně Sofoklova *Oidipa*. Vilém byl vyhnán otcem, a to pravděpodobně velmi záhy, protože neznal jeho podobu, jako ji neznal Oidipus. Toto nevědění je v obou příbězích hybatelem děje. Na rozdíl od antické tragédie se ale ve Vilémovi neprobudil pocit viny a potřeba sebeočistění, která je u Sofokla vyjádřena tím, že se Oidipus zbaví zraku. Sám se připraví o schopnost vidění, o níž poznal, že ho držela ve slepotě. Skrytým motivem je u Sofokla figura slepého věštce, slepého vidoucího (mytický věstec Teiresiás, ale i básník Homér). Kdo nemá zrak, vidí víc než vidoucí pouhým zrakem. U Máchy se ale změnilo celkové pozadí a můžeme se ptát, zda Vilém něčeho lituje. Žádná lítost zde není, Vilém je neschopen litovat. Není tu žádný pokus o sebeočistění, protože Vilém stojí v ne-místě, ve vztahovém prázdnu, které na půdorysu antické tragédie nebylo možné. V tom je asi hlavní bod, který tak pohoršoval tehdejší, ale i dnešní čtenáře. Ve středu *Máje* je vyřazení veškeré mravnosti ve smyslu Hegelovy *Sittlichkeit* jako sítě pospolitých tradic, zvyků a norem. Nebo, v lacanovském slovníku, je to vyřazení Zákona jako toho, co zevnitř formuje hlas svědomí. Vilém svědomí nemá a v tom je jeho děsivost.

Ve své řeči na rozloučenou nevolá po odpuštění, po slitování, nýbrž se loučí se zemí, která tu významově splývá s vlastní. Podle Vladimíra Macury je vlast u Máchy v obou svých základních podobách (netečná, klidná „vlast otcovská“ a divoká, rozervaná „vlast synovská“) to, co nedává přirozené útočiště: není to místo spočinutí a pochopení, domov.<sup>449</sup> Vilémova řeč na rozloučenou připomíná poslední slova Aiantova ze stejnojmenné Sofoklovy tragédie, v nichž hrdina oslovuje mořské vody, háje na pobřeží a říká jim, že živého jej už nespátrí.

Aiás se přiblížil k podobnému ne-místu, do něhož se dostal Máchův Vilém, s tím rozdílem, že Aiás jedná ve vztahu k ideálu hrdinství a cti, který je určen společensky. Dá se říci, že je vyčleněn tím, že na tomto ideálu lpí excesivně, bez-míry. Poté co ho postihlo šílenství a místo řeckých hrdinů pobil stádo ovcí, se už nemůže včlenit zpátky do daných společenských vztahů. Ztratil oporu, která mu skýtala jeho společenský význam a s níž se bezvýhradně ztotožnil – hrdinství a čest. „Ó podsvětí, jež mně jsi nejžárnějším dnem, / tam dejte, dejte

<sup>449</sup> Macura, V., *Znamení zrodu*, H&H, Praha 1995, s. 147 n.

mi nyní příbytek. (...) nejsem hoden, abych / oči obracel / k bohům s nadějí neb k lidem..." Za pozornost stojí, že je to jedno z mála míst v řecké tragédii, kde se opěvuje příroda, jako by se příroda stala viditelnou až z pozice tohoto vyčlenění, v okamžiku těsně před smrtí. Příroda je podobně jako v řeči Máchova odsouzence poslední instancí, k níž se lze obrátit poté, co je přerušena vazba k druhým lidem a ke společnosti. Ale příroda není utěšitelka, jak na to upozorňuje F. X. Šalda v eseji „Mácha snivec a buřič“, nýbrž démonická moc, která „setře mé stopy“.<sup>450</sup>

Je to jenom zdánlivý paradox. Příroda vystupuje jako poslední instance, kam se lze obrátit, resp. v tomto významu ji poznáme až z pozice ne-místa. Vyvržence a zločince přijímá jako matka. Téma, které se zde rozehrává, je, že příroda nemá v sobě rozlišení dobra a zla, jak se o tom koneckonců mluví i v evangeliu, v němž je snad vůbec první zmínka, že příroda je netečná k našim morálním soudům: „Slunce svítí na dobré i zlé.“ A nejen netečná, ona dokonce potřebuje zlo: ničení a znicotnění, jak si to naplno uvědomil markýz de Sade. Toto sadeovské téma rozvádí Lacan ve své *Etice psychoanalýzy* tak, že příroda je spojena s pudem smrti, jenž znemožňuje její plynulý vývoj a brání tomu, aby v ní vznikl řád. Motiv, který nedávno ztvárnil Lars von Trier ve filmu *Antikrist*. V tom tkví estetika přírody, již se Mácha dotýká, estetika amorální, která je zároveň tím, co skýtá poslední útočiště: kam může zločinec Vilém obrátit své oči ještě okamžik před tím, než na něj dopadne katův meč. Zem je tam matkou, po níž teče jeho krev, ale je to matka amorální, která na synovu smrt hledí bez účasti. Sama příroda se tak stává ne-místem vyčleněným ze sféry velkého Druhého. Jako ne-místo je jedinou oporou toho, kdo je vyčleněn jako Vilém, ale je to opora zvláštního druhu. Je to předmět lásky (*pozdravujte zemi krásnou, zemi milovanou*), naše kolébka, hrob i dědictví, ale víme, že je vůči našemu vztahu netečná. Je to opora, jež potřebuje přírodu a zem jako svou materii, ale která se nakonec zakládá v nás samých. Tato opora je posledním útočištěm těch, kteří se dostali do ne-místa.

---

<sup>450</sup> Šalda, F. X., *O poezii*, c. d., s. 207.

### Mácha jako strážce

Ve scéně z vězení, když Vilém vede svůj monolog, se říká, že mu nastává noc temnější než každá noc pozemská.

*Tam všechno jedno, žádný díl -*

*vše bez konce (...)*

*Tam žádný - žádný - žádný cíl -*

*... bez konce jen*

*se na mne věčnost dívá*

*Tam prázdno pouhé...*

Právě to je onen akt poznání, kterým se Mácha liší od postmodernismu, v němž také vládne nekonečno (nekonečnost odkladu nebo rozptyl významu), ale postmoderní nekonečno na rozdíl od Máchova je takové, že jeho prázdno neprobouzí hrůzu, protože tu je distance postmoderního Já. Je tam odpojení od odpojení. V subjektu zůstává jádro netečné k tomu, že se vynořila prázdnota vesmíru, přírody, věcí kolem. Postmoderní Já neprošlo noci, do níž se vnořil Vilém, pouze do ní nahlíží. V ní se toto netečné jádro rozpouští tím, že se ztotožňuje s prázdnom: distance se ruší, protože smrt se vyjevila jako něco reálného. Vilém objevuje její reálnost. Strážný, jemuž Vilém svěřil své tajemství, má v srdci „strašný žal“ a nikdy se již neusměje. Nesvěřil mu nic jiného než to, o čem Mácha píše, ale v dimenzi noci, která slovo mění v něco reálného, děsivého a ruší onu distanci.

Této dimenze se dotkli oba - ale strážný zůstává naživu. Je to svědek Vilémova poznání a Vilém mu ztělesňuje děsivé. Strážný žije dál způsobem, který Žižek popisuje jako živý-mrtvý. Jeho kvapný odchod od Viléma poté, co dlouho stál „přimrazen“, si můžeme vysvětlit jako akt sebezáchovy. Strážný musel sebrat sílu, aby dokázal odejít. Mísí se tu fascinace děsem a nutnost vrátit se k životu. Jeho následný život je navždy poznamenán tímto poznáním, které, jak píše Mácha, „nikdy nezjevil“. Nastalo v něm to, co lze označit jako materialistické předpokladní subjektivity. Jádro jeho bytosti, Já, které z něj dělalo pouhý prvek daného řádu, se rozpadlo, neboť zmizel řetěz představ, cílů, rolí, jež mu vládnoucí řád předepisoval a které on „spontánně“ považoval za své, za to, kým je. Ale na rozdíl od Viléma se s tímto znicovním onoho řetězu musel naučit žít.



Na tomto místě se musíme mít na pozoru, abychom jeho znicotnění nevykládali jako postmoderní cynickou distanci: vím, že žádný řád neexistuje (role, které mi předepíše, nejsou dané nějakou autoritou, není tu nic, vůči čemu jsem odpovědný: společnost, tradice jsou pouhé sociální konstrukce), ale přesto tyto role plním, jako by řád existoval. Vládne tu ona distance, která ve skutečnosti podmiňuje hladké fungování daného uspořádání věcí, flexibilního či postmoderního kapitalismu, jenž nemá zapotřebí ničeho víc, než je cynická distance. Z Máchy se však dá vyčíst něco jiného. Rozpuštění řádu, které nastává u Viléma v noci před popravou a jehož svědkem a účastníkem je strážný, nekončí v postmoderním postoji „s ničím se neztotožňuj“, nýbrž ve ztotožnění se s nicotou, s Nocí, s neexistencí řádu. Strážný je strážcem tohoto příkazu, a sám Mácha je vlastně v pozici strážce, který zaslechl odsouzencova slova. Mácha sám je oním strážcem, který v sobě do konce života nese Vilémovo tajemství.

Proč tedy ne postmoderní distance, nýbrž materialistické ztotožnění s Nicotou? Podívejme se na to, co o Máchovi píše ve výše zmíněném eseji Šalda. Ten si všiml jedné pozoruhodné věci, že totiž Máchův nihilismus vede k něčemu docela jinému, než bychom od nihilismu čekali. Nevzniká tu životní nastavení, které známe od Oblomova jako archetypu postmoderního subjektu, nemožnost činu způsobená tím, že je tu vždy příliš možností, a protože všechny mají nakonec stejnou váhu, tedy žádnou váhu, proč volit právě jednu? Jev typický pro postmoderní subjekt, psychologicky popsán jako prokrastinace, nekonečné oddalování rozhodnutí. U Máchy nastal pravý opak prokrastinace. Máchův pohled do tváře Nicoty působil jako probuzení „kladných hodnot“: vůle k pravdě, nebojácnosti, tvůrčí síly. Šaldovo vysvětlení je nicméně nedostatečné, protože se celou věc snaží převést na problém „mravní bytosti“. Děsivé poznání a onen nihilismus je nakonec projevem mravní síly jedince pohlédnout pravdě do očí. Jenže nevychází mravní síla až z tohoto aktu poznání? Navíc se dá pojetí „mravně silného jedince“ těžko přenést do současnosti. Dnes se změnilы hodnoty a pojmy jako mravní síla vystupují v terénu ovládaném foucaultovskou teorií moci jako disciplinační praktika, tedy jako něco podezřelého. Otázka tedy zní, jak tyto pojmy opět uvést do hry - a nebyt neokonzervativním ideologem.

### Vynucená láska

Mácha si do svého deníku zapsal: „Já miluju květinu, že uvadne, zvíře - poněvadž pojde; - člověka, že zemře a nebude, poněvadž cítí, že zhyne navždy; já miluju - více než miluju - já se kořím Bohu, poněvadž - není.“ Tento energický vztah, Máchou nazvaný jako láska, plyne z plného uvědomění si, že květinu zítra zajde, zvíře zahyne, člověk zemře, Bůh není. Mácha tu objevil zvláštní věc, která chybí u Lacana, ale aspoň v náznaku je u mladého Marxe. Lacan a jeho následovníci jako Jacques Miller nebo Slavoj Žižek tvrdí, že každý signifikant, pojem, identita předpokládá svou vlastní nepřítomnost, prázdno, neidentitu, Nic. Všechny pevné, ucelené identity (přenesme to k Máchovi, představa květiny, zvířete, člověka, Boha) jsou vždy-jíž spojeny se svou vlastní negací, o kterou se jejich „ucelenost“ opírá. V každé věci už je prázdno, které zakládá její „uzavřenou“ identitu.

U Žižka potom nejde o to věc „narušovat“, tedy rozptýlovat její význam do nesčetných souvislostí, jak to dělá dekonstrukce, nýbrž rozpoznat toto její prázdno, které v ní už je. Její identita se pak jeví jako zoufalý a marný pokus prázdno vytěsnit. Pohyb je přesně opačný než v dekonstrukci; ne věc narušovat, nýbrž naopak vzít ji za slovo a ztotožnit se s ní. Čím více se s ní ztotožníme, tím více se objevuje její ústřední prázdno. V Máchově básnické řeči se toto prázdno odkrývá tím, že se ukazuje pomíjivost věci nebo neexistence Boha, motiv, který znovu rozehrál Josef Hora v *Máchovských variacích* (kde se mimochodem hned na začátku píše o významu noci u Máchy). Na každou věc je třeba hledět jako na budoucí nebytí.

U Máchy však následuje další akt, který pramení v objevu Nicoty. Je to akt lásky. U mladého Marxe čteme, že nepřítomnost, neexistence předmětu vyvolává u člověka jako nedostatkové bytosti vášnivý, energický vztah. Jinak řečeno, podmínkou tohoto vztahu je nepřítomnost předmětu, ale nakonec všechno vyplývá z toho, že sám člověk má v sobě chybění, nedostatek, prázdno, které nejde nijak odstranit - uspokojení jedné „potřeby“ vždy vyvolá jinou dosud neznámou „potřebu“. U Máchy je to podobné, jenomže se to týká ještě prvotnější roviny, nejen potřeb a předmětů jejich uspokojení, ale všech věcí. Ono děsivé poznání, které učinil Vilém, poznání prázdna, nedostatečnosti, pomíjejícího všeho vyvolává lásku, a to proto, že se prázdno, nedo-

statečnost, pomíjejícnost rozevřela i v člověku jako jeho základní rozměr. Láska jako energický vztah je vyvolaná prázdnem zaklíněným do nás samotných, které se vynořilo přechodem onou Nocí, jež má blízko k šílenství.

Tento vztah je jiného druhu než u toho, kdo Nocí neprošel. Není to jakýsi přechodný doplněk či okrasa postmoderního Já, chvilkové rozhodnutí a jeho opětovné zrušení. Když to domyslíme, tento vztah vášně je výrazem nutnosti stejně tak, jako jím je energický vztah bytosti nedostatku, jak o něm píše mladý Marx. Tyl a ostatní obrozenci, kteří byli v zásadě klasickými osvícenci, nemohli Máchovi rozumět. Tyl psal: „... proč u nás, kdežto se nám v znameních nejpříznivějších krásné příští usmívá, kdež potřebí na všech cestách k národu mluvití – proč u nás, prosím, muži mladému, duchem bohatě nadanému, s kolem a popravou se obíráti?“ Pro ně byl vztah k věcem, jako je vlast, národ, jazyk a řeč, neproblematický. K čemu „mudrující loupežník a hříšná samovražděnkyně“? Neuvědomili si, že tento „neproblematický“ vztah se zpravidla opírá o jisté zakládající mýty a iluze, a když se rozpadnou, má to za následek rozklad samotného vztahu. Proto se Dobrovského a později Masarykova kritika *Rukopisů* setkala s tak zuřivým odporem. Čeští vlastenci v tom vycítili ohrožení svého vlastenectví, neboť jejich vztah k vlasti takové mýty potřeboval. (Například Dankovský dokazoval, že slovanské jazyky jsou úzce spřízněné se starou řečtinou.) A není postmoderní rozrušení všech těchto vztahů pouhým následkem toho, že se tyto vztahy zakládaly na mýtech a iluzích, které se zkrátka rozpadly?

Mácha už předem rozbil mýty a iluze jako základ těchto vztahů a šel cestou, která vyvolává nutnost tyto vztahy vytvořit. To je ten pravý důvod, proč může Šalda označit Máchu za snivce i buřiče.

### Ladislav Klíma jako Máchův pokračovatel

Po Máchovi šel touto cestou málokdo. Druhou výraznou postavou, stejně tak důslednou, která však měla víc času na domyslení této pozice, je Ladislav Klíma, i když jeho „iluzionismus“ se podle názvu zdá být pravým opakem Máchy. Jenže když se podíváme lépe, je to myšlení, které má hlubokou souvislost s básnickým myšlením Máchovým. Klíma říká: svět je Nic, je to nutná iluze daná mým vědomím a toto

vědomí je zformováno vůlí. Jestliže se vnoříme do iluzionismu, je to podobné, jako bychom se ocitli v Máchově Noci světa. Svět jako něco daného či jsooucího mizí a místo něho se objevuje takovéto poznání: svět je přízrak, „tanec stříbrných elfů na jarní, dopolední louce, rej šedivých stínů na půlnočních hřbitovech; stín ničím nevrhaný, stín stínů, reflex reflexu bez svítivé hmoty, echo echa bez původního hlasu ... duhová hudba z vakua vycházející, živí umrlci, minulost jakožto přítomnost strašící, přítomnost jen jako posupně se šklebící, zamřížovaným oknem času...“<sup>451</sup>

Klíma se tak jako Mácha dotkl roviny, na níž stanul postmodernismus. Všechny pojmy včetně těch základních jako skutečnost, pravda, dobro jsou zbaveny své závaznosti a jsou uvedeny do nekonečného pohybu, v němž se prolínají se svými protiklady. Místo logicky uspořádaných vztahů přichází „alogicita“, v níž se ruší každá předem daná struktura.

Ale u Klímy, podobně jako u Máchy, tím vše nekončí. Ztratit vše, všechny tradiční opory života, znamená pro Klímu všechno získat. Tyto pojmy byly jako „zábradlí, které si duch udělal na temeni hory, aby v závratí nezřítíl se do výše, kterou zove hlubinou a propastí; černými brejlemi, aby nebyl oslepen světlem“.<sup>452</sup> Zhroutení světa tvarovaného podle oněch pojmů je začátkem „nejvyšší Volnosti“, v níž se svět stává „absolutní hříčkou své (rovná se Mé) absolutní Vůle“, postoj, jemuž Klíma říká *ludibrionismus*.<sup>453</sup>

Odlišnost od postmodernismu je nepatrná, leč zásadní. Po rozpuštění všech vazeb ustáleného obrazu světa, poté, co svět se stane „hrůzným zdáním“ a člověk se zřítí do jeho propasti, přichází poznání, pro které v postmodernismu není místa. Tato bezedná propast je propastí „nejzáračnější čarovnosti! Veškery propasti země a ducha jsou v hluboké hloubi Zář!“<sup>454</sup> U Klímy přicházejí obraty: jestliže dospějeme na krajní pól k největší možné hrůze, objeví se krása a záře.

Jak je to možné? Je to proto, že ona nejvyšší volnost má jiný charakter než v postmodernismu. Není to pasivní distance, nýbrž naopak krajní aktivace vůle, při níž vzniká vůle v čistém stavu: svět je totiž

<sup>451</sup> Klíma, L., *Vieřiny věčnosti*, Odeon, Praha 1989, s. 224.

<sup>452</sup> Tamt., s. 224.

<sup>453</sup> Tamt., s. 225.

<sup>454</sup> Tamt., s. 223.

tím, čím je moje vůle. Jinak řečeno, vědomí toho, že svět je mou vůlí, nutí k tomu, abych měl vůli vtiskovat mu tvar, jak na to upozornil Josef Zúmr v předmluvě k *Vieřinám věčnosti*, nazvané „Filosof hrdé lidskosti“. Je to vynucená vůle, obdoba Máchovy vynucené lásky. Krajiní solipsismus se převrací v krajiní aktivismus. Rozdíl od postmoderního pojetí je v tom, že jeho základem nejsou deleuzovské stroje touhy, donekonečna se větvící proudy afektů, nýbrž „volní atomy“, koncepce, která se vztahuje k Schopenhauerovi a nakonec k německému idealismu.

Hlavní otázkou je, jak se v postmoderní krajině vůbec může vynořit pojem vůle. Vůle je vždy vůle k vůli, říká Schopenhauer, a nikdy ji nelze odvodit z nějakého příkazu. Mohli bychom ovšem převrátit perspektivu a na postmoderní univerzum se dívat jednoduše jako na absenci této vůle neboli jako na nevůli k vůli, která je důsledkem strachu jít až na samý konec. Postmodernismus nešel dostatečně daleko a ideje nevyprázdnil úplně. Stále je pojímá jako to, co v sobě skrývá magicky přitažlivou moc, které lze čelit tím, že se co nejvíce zbavíme své vůle. Ta by nás mohla nakonec dovést až k tomu, že tyto ideje budeme aktivně chtít. U Klímy jsou naopak ideje pouhými zkostnatělými volními atomy. Jsou už produktem jisté vůle a žádnou svébytnou moc nemají.

Klíma by nám poradil, abychom se zbavili posledních zbytků víry v ideje jako magické spoutávající moci a provedli jejich úplnou destrukci. Tak se teprve propadneme na dno propasti, neboť to, kde jsme dosud byli, je pouze její horní okraj. Záře a světlo, o němž píše Klíma, se totiž objevuje až u samého dna. Postmodernismus je před ní uzavřen proto, že není dost radikální a nepropadl se až k nultému bodu. Cesta z postmodernismu proto znamená radikalizovat postmodernismus.

Až na dno!

V tomto světle se pak dá přehodnotit celá básnická a umělecká tvorba. Pokud se dostaneme do dimenze Noci a šílenství, k propastnému nultému bodu, který ruší postmoderní Já, můžeme začít minulou poezii číst přesně opačně, než to dělá běžný postmodernistický čtenář

nebo autor antologií. Nejde o to donekonečna objevovat stále další a další zapomenuté autory a odhalovat nekonečné způsoby vnímání poezie. Za tím vším se nakonec skrývá snaha zachovat si distanci od „vysokých hodnot“, jimž se přisuzuje mytická moc, která nás může pohltnout. Je v tom stále víra, že tu jsou vysoké hodnoty, které nás nějak ohrožují a omezují naši svobodu.

Jde o to celou perspektivu otočit a znovu objevit, čím poezie nebo umění dokázalo odpovědět na naše vyvolanou destruktivní Nocí světa. Jenom tak se dá v postmoderní krajině provést návrat k vrcholům, které však nebudou vystupovat jako svazující moc, nýbrž jako osvobození. A snad se konečně pohnou i ručičky na Kunderově ciferníku umění, který tak dlouho ukazoval půlnoc.



## Seznam literatury

- Adorno, Th. W. – Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, přel. Michael Hauser a Milan Váňa, OIKOYMENH, Praha 2009.
- Adorno, Th. W., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963.
- Adorno, Th. W., Jargon der Eigentlichkeit, in: týž, *Gesammelte Schriften*, sv. 6, vyd. Rolf Tiedemann et al., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970.
- Adorno, Th. W., *Minima moralia*, přel. Martin Ritter, Academia, Praha 2009.
- Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966.
- Adorno, Th. W., *Schéma masové kultury*, přel. Michael Hauser a Milan Váňa, Praha, OIKOYMENH 2009.
- Adorno, Th. W., Theorie der Halbbildung, in: týž, *Gesammelte Schriften*, sv. 8 (I), vyd. Rolf Tiedemann a další, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972.
- Adorno, Th. W., Zur Demokratisierung der deutschen Universitäten, in: týž, *Gesammelte Schriften*, sv. 20 (II), vyd. Rolf Tiedemann et al., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.
- Agamben, G., *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford 1998.
- Agamben, G., *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford 2005.
- Althusser, L., *Essays in Self-Criticism*, NLB, London 1976.
- Althusser, L., *The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London – New York 2003.
- Althusser, L. – Balibar, E., *Reading Capital*, Verso, London – New York 1970.



- Althusser, L., *Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)*, in: Žižek, S. (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, London - New York 1994.
- Althusser, L., *Lire le Capital*, PUF, Paris 1996.
- Althusser, L., *Philosophy of the Encounter*, Verso, London - New York 2006.
- Althusser, L., *Pour Marx*, F. Maspero, Paris 1971.
- Althusser, L., *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, Columbia University Press, New York 1996.
- Anderson, K., *Lenin, Hegel, and Western Marxism*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1985.
- Anderson, P., *The Origins of Postmodernity*, Verso, London - New York 1998.
- Badiou, A., *Being and Event*, Continuum, London - New York 2005.
- Badiou, A., *Logics of Worlds*. Continuum, London - New York 2009.
- Badiou, A., *Svatý Pavel. Zakladatel univerzalizmu*, přel. Josef Fulka, Svoboda Servis, Praha 2010.
- Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Libraire philosophique J.Vrin, Paris 1999.
- Balibar, E., Althusser's Object, *Social Text*, Summer 1994, No. 39.
- Balibar, E., From Bachelard to Althusser: the concept of 'epistemological break'. *Economy and Society*, 7, 1978, No. 3, s. 207.
- Balibar, E., *We, the People of Europe?* Princeton University Press, Princeton - Oxford 2004.
- Baudelaire, Ch., *Vino samotářovo*, přel. Karel Čapek a další, Československý spisovatel, Praha 1979.
- Baudrillard, J., *The Mirror of Production*, Telos Press, St. Louis 1975.
- Benjamin, W., Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, in: týž, *Gesammelte Schriften*, sv. I.2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, s. 509-653.
- Blanchot, M., The Instant of My Death, in: Blanchot, M. - Derrida, J., *The Instant of My Death/Demeure: Fiction and Testimony*, Stanford University Press, Stanford 2000.

- Blanchot, M., *The Writing of the Disaster*, University of Nebraska Press, Lincoln – London 1995.
- Bondy, E., *Juliány otázky a jiné eseje*, Dharma Gaia, Praha 2007.
- Bornemann, E., *Das Patriarchat*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1975.
- Boucher, G. – Glynnos, J. – Sharpe, M., *Traversing the Fantasy. Critical Responses to Slavoj Žižek*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2005.
- Broder, D. S., *Democracy Derailed: Initiative Campaigns and the Power of Money*, Harvest Book, San Diego – New York – London 2000.
- Buck-Morss, S., *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1991.
- Butler, J. – Laclau, E. – Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London – New York 2000.
- Butler, J., *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford 1997.
- Butler, R., *Slavoj Žižek. Live Theory*, Continuum, London – New York 2005.
- Dean, J., *Žižek's Politics*, Routledge, London – New York 2006.
- Debord, G., *Společnost spektaklu*, přel. Josef Fulka a Pavel Siostrzonek, Intu, Praha 2007.
- Deleuze, G. – Guattari, F., *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.
- Derrida, J., *Specters of Marx*, Routledge, London – New York 1994.
- Eagleton, T., *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, Verso, London – New York 1976.
- Eagleton, T., *Die Illusionen der Postmoderne*, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar 1997.
- Evans, D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London – New York 1996.
- Feenberg, A., *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Martin Robertson, Oxford 1981.
- Ferreter, L., *Louis Althusser*, Routledge, London – New York 2006.

- Feuerbach, L., *Přednášky o podstatě náboženství*, přel. Zbyněk Sekal, SNPL, Praha 1953.
- Feuerbach, L., *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Frommann, Stuttgart 1960.
- Feuerbach, L., *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, přel. Zbyněk Sekal, Nakladatelství ČSAV, Praha 1959.
- Fink, B., *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- Fischer, E., Ein Geisterseher in der Bürgerwelt, in: Adorno, Th. W. et al., *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968.
- Frank, M., *Co je neostrukturalismus?*, přel. Miroslav Petříček, jr., Sofis, Praha 2000.
- Fukuyama, F., *Konec dějin a poslední člověk*, přel. Michal Prokop, Rybka Publishers, Praha 2002.
- Gombrowicz, W., *Testament. Hovory s Dominiquem de Roux*, přel. Helena Stachová, Revolver Revue, Praha 2004.
- Hallward, P., *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, London 2003.
- Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, Filosofía, Praha 2005.
- Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, Filosofía, Praha 2007.
- Hauser, M. (ed.), *Sociální stát a kapitalismus*, Svoboda Servis, Praha 2007.
- Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie II*, přel. Josef Cibulka, Milan Sobotka a Julius Tomin, Nakladatelství ČSAV, Praha 1965.
- Hegel, G. W. F., *Malá logika*, přel. Jaromír Loužil, Svoboda, Praha 1992.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Felix Meiner, Leipzig 1934.
- Horkheimer, M., *Critique of Instrumental Reason*, Seabury Press, New York 1974.
- Horster, D., *Jürgen Habermas*, přel. Eduard Urbánek, Svoboda, Praha 1995.

- Husserl, E., *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. Oldřich Kuba, Academia, Praha 1996.
- Jameson, F., *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991.
- Jameson, F., *The Cultural Turn. Selected Writing on the Postmodern, 1983-1998*, Verso, London – New York 1998.
- Patočka, J., *Dvě máchovské studie*, OIKOYMENH, Praha 2007.
- Jindrová, K. – Tachecí, P. – Žďárský, P. (ed.), *Mistr dialogu Milan Machovec*, Akropolis, Praha 2005.
- Johnson, P., *Intelektuálové*, přel. Lucie Mertlíková, Návrat domů, Praha 1995.
- Johnston, A., *Žižek's Ontology. A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2008.
- Kalivoda, R., *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, Československý spisovatel, Praha 1968.
- Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Svoboda, Praha 1996.
- Kay, S., *Žižek. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2003.
- Keller, J., *Tři sociální světy*, Slon, Praha 2010.
- Klíma, L., *Vieřiny věčnosti*, Odeon, Praha 1989.
- Kosík, K., *The Crisis of Modernity*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1995.
- Kosík, K., *Česká radikální demokracie*, SNPL, Praha 1958.
- Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, NČSAV, Praha 1963.
- Kosík, K., *Poslední eseje*, Filosofia, Praha 2004.
- Kosík, K., *Předpotopní úvahy*, Torst, Praha 1997.
- Kosík, K., *Století Markéty Samsové*, Český spisovatel, Praha 1993.
- Kryl, K., *Země Lhostejnost*, Torst, Praha 2012.
- Kuhn, T. S., *Struktura vědeckých revolucí*, přel. Tomáš Jeníček, OIKOYMENH, Praha 1997.
- Kundera, M., *Nesmrtelnost*, Atlantis, Brno 1993.
- Lacan, J., *Écrits*, W. W. Norton, London – New York 2006.

- Lacan, J., *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960, The Seminar, Book VII*, ed. J.-A. Miller, W. W. Norton, London - New York 1992.
- Lacan, J., *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, The Seminar XX, Encore*, ed. J. -A. Miller, W. W. Norton & Company, London - New York 1998.
- Lacan, J., *Promluva a řeč v psychoanalýze*, přel. Jiří Pechar a kol., vydáno pro vnitřní potřebu pracovníků Filosofického ústavu AV ČR.
- Laclau, E. - Mouffe, Ch., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London - New York 1985.
- Laclau, E., *Emantipation(s)*, Verso London - New York 1996.
- Lezra, J. (ed.), *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading*, Yale French Studies, Number 88, 1995.
- Liessmann, K. P., *Teorie nevzdělanosti*, přel. Jana Zoubková, Academia, Praha 2008.
- Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995.
- Lukács, G., *A defence of history and class consciousness. Tailism and the dialectic*, Verso, London - New York 2000.
- Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in: *Georg Lukács Werke, Frühschriften II.* (sv. 2), Hermann Luchterhand Verlag, Berlin 1968.
- Liotard, J.-F., *O postmodernismu*, přel. Jiří Pechar, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993.
- Macura, V., *Znamení zrodu*, H&H, Praha 1995.
- Macherey, P., *A Theory of Literary Production*, Routledge, London - New York 1978.
- Machovec, D., *Dějiny antické filosofie*, H&H, Praha 1993.
- Machovec, M., *Filosofie tváří v tvář zániku*, Zvláštní vydání, Brno 1998.
- Machovec, M., *Josef Dobrovský*, Akropolis, Praha 2004.
- Machovec, M., *Smysl lidské existence*, Akropolis, Praha 2002.
- Marcuse, H., *Eros and Civilization*, Sphere Books, London 1969.

- Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, přel. Zbyněk Sekal, SNPL, Praha 1961.
- Marx, K., *Kapitál*, I, SNPL, Praha 1953.
- Marx, K., Kritika Gothajského programu, in: Marx, K. – Engels, B., *Vybrané spisy*, sv. 4, Svoboda, Praha 1977.
- Marx, K., Námezdní práce a kapitál, in: Marx, K. – Engels, B., *Spisy*, sv. 6, SNPL, Praha 1959.
- Marx, K. – Engels, B., Německá ideologie, in: tíž, *Spisy*, sv. 3, SNPL, Praha 1958.
- Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, přel. M. a R. Hrbkovi, sv. II, Svoboda, Praha 1974.
- Marx, K. – Engels, B., *Spisy*, sv. 3, SNPL, Praha 1958.
- Marx, K. – Engels, B., *Spisy*, sv. 6, SNPL, Praha 1959.
- Marx, K., *Vom Selbstmord*, ISP, Köln 2001.
- Merleau-Ponty, M., *Struktura chování*, přel. Jiří Pechar a kol., Filosofia, Praha 2008.
- Mészáros, I., *Beyond Capital*, Merlin Press, London 1995.
- Myers, T., *Slavoj Žižek*, přel. Ota Vochoč, Svoboda Servis, Praha 2008.
- Nietzsche, F., Fragmenty o nihilismu, přel. Pavel Kouba, *Filosofický časopis*, 1992, č. 4.
- Nietzsche, F., *Nečasové úvahy I*, přel. Jan Krejčí, Mladá fronta, Praha 1992.
- Platón, *Gorgias*, přel. František Novotný, OIKOYMENH, Praha 1992.
- Platón, *Ústava*, přel. Radislav Hošek, Svoboda, Praha 1993.
- Pluth, E., *Signifiers and Acts. Freedom in Lacan's Theory of the Subject*, State University of New York, Albany 2007.
- Ranciére, J., *Neshoda*, přel. Josef Fulka, Svoboda Servis, Praha 2011.
- Rickert, T., *Acts of Enjoyment, Rhetoric, Žižek, and the Return of the Subject*, University of Pittsburg Press, Pittsburg 2007.
- Ricoeur, P., *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986.

- Schiller, F., *Spisy*, sv. 3, přel. Marie Bieblová a další, Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Praha 1963.
- Schmidt, A., *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, Carl Hanser Verlag, München 1973.
- Stark, J., *Beyond Words: Suicide and Modern Narrative*. Dizertační práce. Yale University 1998.
- Šalda, F. X., *O poezii*, Československý spisovatel, Praha 1970.
- Verhaeren, E., *Žárné chorály*, přel. Jiří Konůpek, Mladá fronta, Praha 1960.
- Wallerstein, I., *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století*, přel. Rudolf Převrátíl, Intu, Praha 2006.
- Wartofsky, M. W., *Feuerbach*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Wellmer, A., „K dialektice moderny a postmoderny“, 1. část, přel. David Mik, *Aluze*, 1998, č. 4, s. 130-143.
- Wesołowski, W., *Třídy, vrstvy a moc*, přel. Jan Sedláček, Svoboda, Praha 1969.
- Zupančič, A., *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Verso, London – New York 2000.
- Žižek, S., The Eclipse of Meaning: On Lacan and Deconstruction, in: týž, *Interrogating the Real*, eds. Rex Butler and Scott Stephens, Continuum, London – New York 2005, s. 206-230.
- Žižek, S., *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out*, Routledge, London – New York 2001.
- Žižek, S., *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London – New York 1991.
- Žižek, S., *The Fragile Absolute – or, why is the christian legacy worth fighting for?*, Verso, London – New York 2000.
- Žižek, S. – Hauser, M., *Humanismus nestačí*, Filosofia, Praha 2008.
- Žižek, S., *In Defense of Lost Causes*, Verso, London – New York 2008.
- Žižek, S., *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*, Verso, London – New York 2007.

- Žižek, S., *Iraq. The Borrowed Kettle*, Verso, London - New York 2004.
- Žižek, S., *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška*, přel. Radovan Baroš, Rybka Publishers, Praha 2011.
- Žižek, S., *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, MIT Press, Cambridge 1992.
- Žižek, S., *Mluvil tu někdo o totalitarismu?*, přel. Martin Ritter, Tranzit, Praha 2007.
- Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, přel. Michael Hauser, Luboš Marek, Chomutov 2007.
- Žižek, S., *On Belief*, Routledge, London - New York 2001.
- Žižek, S., *Repeating Lenin*, Arkzin, Zagreb 2002.
- Žižek, S., *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993.
- Žižek, S., *Mao Ce-tung O praxi a rozporu*, přel. Karel Goldmann, Jan Sušer a Jarmila Fromková, Grimmus, Všeň 2011.
- Žižek, S., *The Metastases of Enjoyment*, Verso, London - New York 1994.
- Žižek, S., *The Parallax View*, Cambridge, MIT Press, Massachusetts 2006.
- Žižek, S., *The Plague of Fantasies*, Verso, London - New York 1997.
- Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London - New York 1989.
- Žižek, S., *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, London - New York 2002.





## Summary

There is an alternative approach to postmodernism to that of the Lyotardian concept (postmodernism as the end of grand narratives) as developed by Fredric Jameson. It aims to address a phenomenon associated with the emergence of postmodernism: a change of form and content of life that occurred with the advent of flexible capitalism, in which economic production blended with the aesthetic. This interpretation of postmodernism has more dimensions than the Lyotardian concept as it deals with postmodernism in all its most characteristic manifestations (culture, ideology, visual arts, architecture, literature, space-time perception, theory, economics, and film) and strives for an entire perspective in which postmodernism acts as a cultural-historical epoch featuring the rejection of the very notion of an epoch. It is for this reason we rely on Jameson's concept of postmodernism.

In this book, we have attempted something like Lyotard had in the seventies, but we have adopted a method derived from Fredric Jameson: to record the ongoing transformation of the patterns of thought, enunciation, and sensitivity. Unlike Lyotard, we do not discuss postmodernism's loss of credibility because we are well aware that the loss of credibility is part of postmodernism itself. At first, we have tried to shed light on the gradual corrosion of those institutions that make up the political and social conditions of postmodernism, such as liberal democracy ensuring postmodern pluralism. The postmodern condition was the result of a specific historical constellation (linking political, social, economic and experiential elements) which is nevertheless being transformed, and the relationship of the ideas, which had been considered obsolete as subject or truth, is shifting.

Is our condition still postmodern? We live in a period showing signs of an historical intermezzo in which the established patterns of thought, enunciation, and sensitivity is falling apart while new patterns have not yet crystallized. Our situation is one of transition.

The book begins with a section devoted to some elements of the situation of transition and ends with a section called „Breaking through“. The first part is about the fact that we are no longer in a postmodern condition, but in one of transition, whereas the last part searches for various ways to break free of postmodernism as a dominant form of thought and sensitivity. In our concept, it is necessary to distinguish the postmodern condition from postmodernism itself. We suppose that the situation, particularly that of transition, and the dominant patterns of thought and sensitivity would not necessarily correspond. If the condition is changing and the old and the new are interwoven, the cultural form that originated in the condition continues to embed itself. So we have a special characteristic of our time: the condition is not postmodern, but postmodernism appears as something natural that cannot be connected to an alternative.

The book consists of four parts. The first section, entitled “Situation of transition”, is firstly dedicated to the periodization of postmodernism and its ties to neoliberalism. After the disintegration of universality, the key measure becomes the market. The next chapter deals with the postmodern transformation of instrumental reason in which instrumentality acquired an over-instrumental dimension that manifests itself in the production of commodities with aesthetic, environmental or socially critical meanings. The third chapter treats the decay of the universally valid ideal of education in that, rather than pursuing greater freedom for the universities, leads to their increasing reliance on political and economic power. The fourth chapter concerns the crisis of liberal democracy associated with the process of depoliticization of power and with denaturalization of universal rights and freedoms.

The second part deals with shortcomings of post-Marxist philosophy, especially that of Slavoj Žižek. This topic is important because post-Marxist philosophy offers an alternative to the given situation. The decisive shortcoming appears to be in underestimating the physical aspects of the human being. We attempt to rehabilitate Feuerbach’s materialism as a basis for overcoming this shortcoming.

In the third section, we are interested in Czech critical thinkers, such as Karel Kosík and Milan Machovec, who focus on the crisis phenomena in modern and postmodern times. How can they help us

to illuminate the condition of transition and show the paths out of postmodernism? However, we can also ask which of their concepts have some potential to enrich post-Marxism? Generally speaking: what is the specific contribution of Czech critical philosophy?

In the final part, we try to show some paths that we believe lead beyond postmodernism. In the first chapter, we question how it is possible to identify with something general after the postmodern critique of universality. In our view, it is first necessary to focus on the condition of the identification which is the existence of a lacking, as is mentioned by Plato in the myth of Eros and Lacan, and by Žižek in connection with the inherent split of subject.

In the following two chapters we arrive at the theories of subject which project from a postmodern horizon. In a chapter entitled „In the Suicidal Space of Subject“, we strive to reconstruct the hidden suicidal dimension of the modern subject, as expressed by Walter Benjamin. We then show that the foundation of the new subject, which exceeds the limits of postmodernism, should be this dimension rather than Žižek's „night of the world“.

In the following chapter we focus on two versions of the post-Marxist theory of subject as created by Alain Badiou and Slavoj Žižek. These theories treat subject so as to involve an element detached from the given situation, having the potential to change this condition. They are two decisive breakthroughs of postmodernism in contemporary philosophy. However, we try to identify their problematic features and outline a new theory of subject, which would be characterized by the ability to read symptoms of change in the entire condition. We called it subject of knowledge.

The last chapter deals with art, specifically poetry. We present Czech poet K. H. Mácha who, in our view, anticipated postmodernism by dissolving all order and law in society, history and art. This, however, resulted in the movement of radicalization in Mácha's poetry, which consists in the total acceptance of all consequences. This radicalization of postmodernism *avant la lettre* by Mácha led to a new type of subject that serves as the answer to this dissolution: It's active subject perceiving supreme art as liberation.



## Jmenný rejstřík

- Adorno, Theodor W. 19, 20,  
27–34, 37–49, 52, 63, 65, 73, 89,  
95, 98, 102–104, 111, 114, 120,  
127, 128, 130, 131, 134, 135, 143,  
145–151, 159–161, 174, 190, 235,  
249
- Althusser, Louis 27, 28, 60, 62–65,  
74–76, 88, 91, 92, 94, 96–103, 108,  
110, 123, 128, 129, 153–158, 160,  
164, 181, 182, 209, 220, 224–228,  
230–233, 235
- Anderson, Kevin 198
- Anderson, Perry 17
- Arendtová, Hannah 128
- Aristotelés 74, 123, 234, 178
- Augustinus 108
- Badiou, Alain 60, 61, 73, 79, 93,  
94, 96, 123, 159, 169, 173–175, 189,  
209–218, 220, 221–223, 228–230,  
231, 235
- Bachelard, Gaston 27, 127, 233,  
234
- Balibar, Étienne 176, 231, 232
- Barbon, Nicolas 84
- Baudelair, Charles 190–193, 194,  
198, 201, 201
- Baudrillard, Jean 24, 195
- Beauvoir de, Simone 63
- Benjamin, Walter 109, 128, 175,  
189, 190–194, 197–202, 245
- Binding, Karl 190
- Blanchot, Maurice 175, 189, 194,  
202, 203, 204–207
- Bondy, Egon 117, 124, 155, 233
- Bornemann, Ernest 150
- Bosch, Hieronymus 185
- Boudník, Vladimír 117
- Brecht, Bertold 174
- Bruno, Giordano 252
- Burkhardt, Jakob 112
- Butler, Rex 78, 183
- Butlerová, Judith 18, 26, 93, 157,  
159, 216
- Caravaggio 73, 112–115
- Cavaliere d'Arpino 112
- Courbet, Gustave 112
- Debord, Guy 63, 88, 119, 154
- Delacroix, Eugène 112
- Deleuze, Gilles 75, 93, 173, 178,  
179, 180, 181, 183, 184, 214
- Démokritos 74
- Derrida, Jacques 22–24, 55, 178,  
179, 222
- Desnos, Robert 119
- Diderot, Denis 97
- Disney, Walt 22
- Dobrovský, Josef 161, 170, 258
- Eagleton, Terry 21, 227
- Eliade, Mircea 147
- Engels, Friedrich 86, 87, 211
- Epikúros 74

- Ferreri, Marco 120, 227  
Feuerbach, Ludwig 73, 88, 89,  
96–111, 236  
Fink, Bruce 217, 219  
Foucault, Michel 63, 93, 157, 160,  
164, 178, 181, 225  
Frank, Manfred 178  
Freud, Sigmund 28, 46, 75, 76, 94,  
127, 185, 197, 203, 219  
Fromm, Erich 75, 120, 155, 156,  
157, 159  
Fukuyama, Francis 11, 12, 23, 55,  
173  
  
Galilei, Galileo 224  
Gates, Bill 49  
Gombrowicz, Witold 196  
Goshgarian, G. M. 97, 153  
Guattari, Félix 75, 173, 178, 179,  
180  
  
Habermas, Jürgen 11, 19, 27, 38,  
58, 65, 149  
Hallward, Peter 189, 215, 216  
Hardt, Michael 92, 93, 94, 252  
Hassan, Ihab 18, 21  
Hegel, G. W. F. 14, 15, 19, 20, 44,  
74, 75, 88, 92, 93, 97, 98, 100, 104,  
105, 126, 191, 196, 209, 210, 216,  
221, 237, 238, 253  
Heidegger, Martin 33, 97, 98,  
127–131, 145, 174, 248, 251, 252  
Hérakleitos 16  
Hésiodos 119  
Higsmithová, Patricie 85  
Hölderlin, Friedrich 41  
Hora, Josef 257  
Horkheimer, Max 27–34, 38, 40,  
63, 102, 114, 134, 146–148, 150,  
151, 159, 160  
Hrabal, Bohumil 117, 167  
  
Hrbáč, Petr 239  
Hrzánová, Barbora 240  
Hus, Jan 163, 163  
Husák, Gustav 140,  
Husserl, Edmund 97, 108, 215  
  
Chaplin, Charles 174  
Che Guevara 34  
  
Ibsen, Henrik 193  
Jameson, Fredric 12, 13, 17–20,  
21, 22, 34, 47, 48, 128, 189, 195,  
244  
Johnson, Paul 63  
Johnston, Adrian 62, 189, 217,  
218, 222  
  
Kalandra, Závěš 124  
Kalenská, Renata 25  
Kalivoda, Robert 75, 124, 128, 197  
Kallab, Wolfgang 114  
Kant, Immanuel 75, 92, 158, 189,  
216, 218, 219, 251  
Kasal, Lubor 239  
Kierkegaard, Søren 51, 96, 169,  
180  
Klaus, Václav 59  
Klíma, Ladislav 16, 258–260  
Kolakowski, Leszek 155  
Kosík, Karel 34, 36, 123–146, 147,  
149, 150, 152, 155, 181  
Kryl, Karel 124,  
Kuhn, T. S. 58  
Kundera, Milan 239, 261  
  
Lacan, Jacques 44, 65, 67, 74–77,  
79, 80, 82–89, 91–96, 107, 117–119,  
159, 165, 175, 179, 182, 183,  
184–187, 189, 195, 197, 199, 203,  
205, 213, 216–220, 222, 223, 227,  
232, 234, 235, 246, 249, 254, 257

*Jmenný rejstřík*

- Laclau, Ernesto 18, 21, 26, 57, 78, 93, 216
- Lenin, Vladimír Iljič 34, 61, 96, 140, 167, 169, 211
- Lévinas, Emmanuel 128
- Lévi-Strauss, Claude 76
- Liessmann, Konrad 38, 39, 48–53, 158
- Longhi, Roberto 112
- Löwith, Karl 102
- Lukács, György 24, 28–31, 36, 41, 69, 128, 152, 162, 199, 229
- Luxemburgová, Rosa 34
- Lyotard, Jean-François 11–13, 17, 21, 244
- Macura, Ondřej 239
- Macura, Vladimír 253
- Mácha, Karel Hynek 131, 142, 175, 239–250, 252–259
- Macherey, Pierre 227
- Machovec, Dušan 149
- Machovec, Milan 152, 153, 155, 159–164, 165, 166–168, 170, 171
- Manet, Édouard 112
- Mao Ce-tung 34
- Marx, Karl 28, 35, 36, 50, 55, 61, 73–76, 79–84, 86–92, 94–97, 99, 100, 102, 103, 124, 125, 127–129, 140, 153, 159, 162, 179, 190, 194–200, 225, 226, 227, 230, 232, 257, 258
- Masaryk, Tomáš Garrigue 70, 163, 165, 258
- Melvill, Herman 167
- Merckle, Adolf 200
- Michelangelo 112
- Miller, Jacques 257
- Mosca, Gaetano 63
- Mouffová, Chantal 56, 57, 93
- Muther, Rudolf 112
- Negri, Antonio 92–94, 252
- Nietzsche, Friedrich 46, 96, 185, 193, 246, 250
- Novalis 205
- O'Connor, James 42
- Offe, Claus 42, 48
- Pareto, Vilfredo 63
- Pascal, Blaise 96, 180, 247, 252
- Patočka, Jan 131, 242, 250, 251
- Pavel z Tarsu 96, 197
- Pécheut, Jacques 198, 200
- Pessoa, Fernando 174
- Picasso, Pablo 18, 174
- Platón 25, 45, 74, 104, 175, 178, 180, 181, 188, 212, 217, 231, 235
- Prévert, Jacques 119
- Rabelais, François 120
- Rafael 182
- Rancière, Jacques 56, 59–61, 70, 93, 159
- Ransdorf, Miloslav 154
- Rawls, John 58, 59, 60
- Rembrandt 112
- Rickert, Thomas 74, 189
- Ricouer, Paul 154, 155
- Richter, Milan 25
- Rooneyová, Ellen 224
- Rousseau, Jean-Jacques 97, 100, 199
- Rubens, Peter Paul 112, 239
- Sade, Donatien-Alphonse-François 254
- Sartre, Jean-Paul 63
- Saussure de, Ferdinand 76
- Sharpe, Matthew 78, 79



- Schelling, Friedrich 75, 106,  
*197*
- Schiller, Friedrich 130
- Schlegel, Friedrich 205
- Schleiermacher, Friedrich 205
- Schmidt, Alfred 97, 98, 103,  
*104*
- Schönberg, Arnold 34, 174
- Schopenhauer, Arthur 260
- Silný, Jiří 119
- Skácel, Jan 119
- Sofoklés 253
- Sohn-Rethel, Alfred 80, 81
- Sókratés 25, 96, 182, 237, 238
- Soros, George 57
- Stalin, Josif Vissarionovič 153
- Staněk, Jiří 239
- Stark, Jared 193, 194, 201
- Šalda, F. X. 239, 246, 247, 252,  
256, 258
- Tour de la, Georges 112
- Trier von, Lars 254
- Trockij, Lev Davidovič 139
- Vaculík, Ludvík 128
- van Gogh, Vincent 18
- Verhaeren, Émile 116, 117, 119,  
120
- Veronese, Paolo 192
- Wagner, Richard 127, 160, 188,  
244, 245
- Wallerstein, Immanuel 24, 70,  
*71*
- Wartofsky, Marx W. 96, 97,  
103
- Wellmer, Albert 21
- Williams, Raymond 11, 21
- Windelband, Wilhelm 174
- Wittgenstein, Ludwig 96
- Zadkine, Osip 174
- Zantvoort, van Ton 119
- Zuccari, Taddeo 112
- Zumr, Josef 260
- Zupančič, Alenka 189
- Žižek, Slavoj 14, 18, 20, 22, 24,  
26, 28, 44, 49, 55, 58, 61, 62,  
64, 65, 67, 68, 73–83, 85, 86, 87,  
88–93, 95, 112, 116–119, 157, 159,  
164–170, 173, 175, 182, 183, 184,  
185, 187–189, 195–197, 206, 209,  
213, 214, 216–223, 228–235, 237,  
241, 244–246, 255, 257

**Cesty z postmodernismu**  
Filosofická reflexe  
doby přechodu  
Michael Hauser

Odpovědná redaktorka Alena Bakešová  
Rejstřík vytvořila Alena Bakešová  
Technická redaktorka Marie Vučková  
Návrh obálky Dominik Forman  
Sazba Jana Andrlová, 5. května 111, Mělník  
Vydalo nakladatelství



jako svou 253. publikaci,  
Vytiskl PBTisk, s.r.o., Příbram  
Vydání první  
Praha 2012  
Stran 282

Elektronické vydání první  
ISBN 978-80-7007-719-1  
Praha 2022

Jsme stále v postmoderní situaci? Rozpadání liberální demokracie, sociálního státu a dalších prvků, které vytvářely náš svět po dobu několika desetiletí, svědčí o tom, že jsme mnohem spíše v situaci přechodu. Nadále však převažuje postmodernismus: kultura s roztříštěným vnímáním, myšlením, imaginací a vyjadřováním. *Cesty z postmodernismu* jsou jednak filosofickou diagnózou doby, jednak nástinem obrysů možné budoucí kultury.

