

Úvod

NOVÉ PODOBY SJEDNOCOVÁNÍ

Návrat kolektivních identit?

Kolektivní identity se vracejí. Je to poněkud banální konstatování. Lidé se nikdy nedokázali obejít bez kolektivních identit. Snad neexistuje duševně zdravé individuum, které by nevnímalo, že patří k nějaké rodině, skupině vrstevníků, etnické skupině, společenské vrstvě nebo nějakému spolku. Otázka však je, jak se takovéto kategorie uplatňují politicky. V jednom historickém okamžiku mohou být kolektivní identity vnímány spíše jako překážka správného fungování politiky, v jiném mohou být aktivně mobilizovány jako protagonisté v utkvání se o politickou moc. V jednom politickém diskurzu mohou být kolektivní identity vykresleny jako symbolické násilí, které zakrývá a ponižuje partikulárnost života jednotlivce, v druhém mohou být chápány jako prvek vedoucí k překonání izolace a získání oné společné síly, která jednotlivci schází.

Co se tedy v poslední době děje? V jakém smyslu lze mluvit o historickém posunu? Političtí komentátoři konstatují, že zažíváme celosvětový rozmach populismu a nacionalismu, že individualistická ideologie ustupuje před hledáním komunity, že hospodářská politika laissez-faire ztrácí podporu a občané znovu spoléhají na stát jako ga-

ranta řešení celospolečenských problémů. Nejde o jednoduchý posun popularity od pravicových názorů k levicovým nebo od levicových názorů k pravicovým. Uvnitř politické levice zaznívá vedle prosazování hodnot kontrakturní individuality a revolty jednotlivců proti společnosti stále více řeč o velkých projektech jako „Green New Deal“, o sociální solidaritě mezi „pracujícími lidmi“ (o níž mluví například Bernie Sanders) nebo přímo o kolektivitě jako takové (jak implikuje heslo Jeremyho Corbyna *the many, not the few*). Na pravici se odehrává souběžný posun, když starší rétorické obraty o volném trhu a svobodě individuální volby ztrácejí na síle a mluví se o národu a potřebě ochraňovat „nás“ (nás občany, Evropany či Američany, křesťany, muslimy či hinduisty, naše hodnoty, naše zájmy) proti údajnému vnějšímu nebezpečí.

Nejde tedy o to, že by předtím kolektivní identity nebyly a dnes už jsou. V dřívější době však bylo často slyšet, že pojmy jako národ, lid, společnost jsou zastaralé a že je potřeba je upozadit, abychom mohli řešit skutečné potřeby jednotlivců, jejichž zájmy a tužby se nejlépe vyjadřují prostřednictvím trhu. Takovéto argumenty ovšem nevyklučovaly, že lidé budou chtít na trhu nakupovat v souladu se svými kolektivními identitami (třeba gramodesky lidové hudby svých předků nebo trička s hvězdami EU). Tehdejší tažení proti kolektivním identitám také nevyklučovalo, že stejný, zjevně anti-identitární, diskurz mohl integrovat etnicky nebo rasově zbarvené prvky, když například ideál úspěšného a rozumně jednajícího ekonomického aktéra splýval s ideálem bílého muže dominantního národa.

Zároveň je známo, že doba, kterou dnes široce identifikujeme jako neoliberální, byla také dobou rozmachu takzvané „politiky identity“. Postavy, které se nejčastěji objevovaly v rétorice politiky identity, nebývaly tytéž jako ty, které se objevovaly v rétorice o volném trhu. V souvislosti s politikou identity nebylo slyšet o sobeckých hospodářských soupeřích, nýbrž o utlačovaných jednotlivcích, kteří hledali svobodu od útlatku a usilovali o vytvoření vztahu s jinými utlačovanými lidmi. Šlo o jiný argument. Vyjadřovala ho především pozice subjektu, který nepatřil k dominantní skupině z hlediska etnicity, genderu nebo sexuální orientace, a mohl tedy přímo kritizovat neoliberální politiku individualismu a neuznávání potřeb menšin. Politika

identity ovšem s neoliberalismem sdílela kritiku velkých tradičních identit. Zatímco hlas neoliberalismu říkal (můžeme-li zjednodušovat): „vaše staré identity nejsou politicky vhodné; rozbijeme je, aby zbyli svobodní jednotlivci“, hlas politiky identity říkal: „vaše staré identity nejsou přesné, jsou příliš velké, jsou jednostranné a neberou v úvahu naši partikulární zkušenost; rozbijeme je, abychom vytvořili menší identity, které jsou nám bližší“. V praxi se ovšem tyto postoje míchaly v komplexní diskurzivní spleti. A oba se v dnešní době proměňují v něco nového.

Objevují se fenomény, které napovídají, že v pojetí kolektivních identit probíhá historická změna. V dříve dominantním diskurzu se kolektivní identity vyzývaly častěji v projektech *rozdělování*, zatímco dnes figurují častěji v projektech *sjednocování*.¹ Společensví úspěšných tržních aktérů se tehdy stavělo proti přílišné sociální solidaritě. Menšinová identita se stavěla proti opresivní identitě většiny. Dnes jsme svědky snah o rekonstrukci identit, které mohou buď efektivněji vylučovat nechtěné živly, nebo mohou efektivněji integrovat různé partikulární identity do nového celku.

Mluvíme ovšem o obecné tendenci. V některých případech se tato tendence projevuje jasněji, v jiných méně jasně. Jsme nicméně přesvědčeni, že je příznakem změny. Něco, co bylo, se mění, a možná lze říct, že se mění až natolik, že *končí*. Mnozí lidé už mluví o konci neoliberalismu (resp. o jeho konci coby dominantní legitimační ideo-

¹ Lze říct, že politika identity má dva klíčové momenty. V prvním momentu se objevuje subjekt, který říká: „Já nejsem tím, co tvrdíte!“ (Nejsem bílým anglosaským protestantem, ač bydlím ve Spojených státech. Nejsem křesťanem, ač bydlím v Evropě. Nejsem Čechem, ač bydlím v Čechách. A tak dále.) V druhém momentu se ale situace obrací a subjekt říká: „Já nicméně *jsm* to, co vy myslíte, že nejsem.“ (Jsem Američan, ač nejsem potomek anglosaských zakladatelů. Jsem Evropan, ač nejsem křesťan. Jsem Čech, ač mám tmavou pleť nebo se svými rodiči nemluví česky.) V prvním případě šlo o moment rozdělení. V druhém o moment sjednocení směřujícího k novému, širšímu celku. Amerika, Evropa nebo Čechy se stanou po novém sjednocení něčím novým. Tento druhý moment už nás vede blíže k současnému momentu a jeho důrazu na sjednocení kolem větších kolektivních identit.

logie), jiní zas o konci liberální demokracie (resp. o konci zdánlivé jistoty, že liberální demokracie je konečným bodem dějin). Zároveň řada teoretiků píše o konci kulturní logiky, která do značné míry doprovázela neoliberální ekonomiku a liberálně demokratickou politiku, tedy o postmodernismu.

Konec postmodernismu?

V osmdesátých a devadesátých letech filosofové, kulturní teoretici a společenští vědci běžně označovali tehdejší společnost jako postmoderní. Třebaže se pochybovalo o přiléhavosti pojmu postmodernismus, tento termín používali i ti, kteří kritizovali fenomény, jež vyjadřoval, jako byli David Harvey, Terry Eagleton nebo Alex Callinicos. Tento výraz vyjadřoval kulturní a společenskou proměnu, kterou vnímali a zaznamenávali téměř všichni filosofové, umělečtí kritici, kulturní teoretici a sociologové té doby. Spor se vedl hlavně o význam této proměny, nikoliv o její existenci. Byla to proměna nejen uměleckého a kulturního kódu, nýbrž také hodnotových postojů společnosti i společenských a ekonomických praktik. Charakteristické znaky postmodernismu a jejich projevy v různých žánrech současné kultury popsal uceleným způsobem Fredric Jameson v dnes již klasické knize *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*.² Jameson uvádí především dezintegraci subjektu na tříšť nesjednotitelných zkušeností (postmoderní „schizofrenii“), nesoulad mezi obecnými pojmy a bezprostředním zakoušením (postmoderní „nominalismus“), ztrátu smyslu pro dějiny a společenskou realitu, radikální mnohost kontextů a interpretací, vzájemné prostoupení kulturní a ekonomické produkce, rozpuštění hranic mezi vysokým uměním a masovou kulturou, stejně jako rozpuštění hranic mezi civilizací a přírodou i hranic mezi národními státy a globálním kapi-

² Jameson, F., *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*, přel. O. Sixtová a J. Šebek, Rybka Publishers, Praha 2016.

talismem. Podobné charakteristiky představuje Ihab Hassan ve své typologii postmodernismu, kterou tvoří řada kulturních vzorců, jež se liší od vzorců modernistických. Postmoderními vzorci je radikální mnohost, různorodost, diference, jinakost, dekonstrukce, rozptylování, decentrace, proplétání, rhizomaticnost, antiforma, nahodilost, performance, anarchičnost, ironie, polymorfie, idiolekt, indeterminace, malé dějiny atd.³ Uvedené vzorce vyjadřují principy a způsoby myšlení, zakoušení a projevování se, které společně vytvářejí postmoderní kulturu, tak jako jiné vzorce utvářely kulturu moderní, osvícenskou, barokní nebo renesanční. Kulturní vzorce působí v umění, filosofii, společenských vědách a zároveň vyjadřují celkové rozpoložení či ladění společnosti. Ladění postmoderní společnosti formuloval Lyotard jako obecně sdílenou nedůvěru vůči velkým příběhům osvícenství, vědotechniky, marxismu a moderního křesťanství. Podle Lyotarda se postmoderní společnost vyznačuje komplexitou vztahů mezi „řečovými hrami“ a ztrátou jednotícího hodnotového a pojmového rámce, který poskytovaly velké příběhy.⁴

Ideál jednoty, který se projevoval například v masových společenských organizacích a třídních identitách, se v postmoderní společnosti rozplynul. K obecně sdíleným hodnotám postmodernismu patří mnohost, rozmanitost, různorodost či odlišnost. V umění i ve společnosti převažuje individualistické rozpoložení, v němž se osvícenské a modernistické myšlenky pokroku a univerzální emancipace lidstva jeví jako směšně patetické přežitky minulosti, vhodné tak k parodizaci a ironizaci. Společnost zbavená tíhy velkých příběhů pociťuje úlevu a dějiny se začínají jevit jako pouhá kulturní konstrukce. Úleva se projevila i v politické atmosféře doby, kterou velmi dobře vystihuje Fukuyamova kniha *Konec dějin a poslední člověk*. Konstatuje se v ní,

³ Hassan, I., *The Dismemberment of Orpheus*, The University of Wisconsin Press, London 1982, s. 267 n. Viz také Hauser, M., Za hranice postmodernismu, in: Kanda, R. (ed.), *Podzim postmodernismu. Teoretické výzvy současnosti*, Filosofia, Praha 2016, s. 229 n.

⁴ Lyotard, J.-F., *O postmodernismu*, přel. J. Pechar, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993.

že s pádem východního bloku skončily dějiny pojímané jako vývoj a střetávání různých politických vizí společnosti. Nastupující liberální demokracie má sice řadu problémů, ale je to nejlepší vyzkoušený politický systém.⁵ Lidé po tragédiích a katastrofách dvacátého století konečně pochopili, že ambice vytvořit „dokonalou“ společnost se zvrhává ve svůj opak. Liberální demokracie a lidská práva byly brány jako záruka, že se nevrátí ideologická a politická monstra minulosti a že se historické katastrofy nebudou opakovat.

Tuto euforii však někteří postmoderní, resp. poststrukturalističtí filosofové (např. Jacques Derrida) považovali za halucinaci a poukázali na to, že fukuyamovská představa o konci dějin je ve skutečnosti prodloužením modernistické víry v uskutečnění cíle a smyslu dějin.⁶ Tato víra činí slepým vůči „morům“ liberálně demokratického kapitalismu, jež způsobují, že se slovo demokracie stává prázdným znakem, jak o tom ještě bude řeč v naší knize.⁷

V osmdesátých a devadesátých letech se proměnilo také myšlenkové paradigma antisystémové levice. Marxistické pojmy jako kapitál, třída, vykořisťování, revoluce a beztřídní společnost se dostaly na politický okraj a místo nich se jako nosné ideály začaly prosazovat postmoderní pojmy mnohosti, rozmanitosti, různorodosti, diferenčního ustavení identity, procesuality, neuzavřenosti apod.⁸ Vznikly nové teorie a politické koncepce, které čerpaly zejména z Foucaultova, Derridova a Deleuzova díla. Změnu levicového paradigmatu zviditelnili

⁵ Fukuyama, F., *Konec dějin a poslední člověk*, přel. M. Prokop, Rybka Publishers, Praha 2002.

⁶ Nechceme zde prodlévat u otázky, zda pojem „postmodernistický“ nejlépe zachycuje celkový postoj každého zmíněného filosofa. Jde nám o to, že zmínění filosofové participovali na postmoderním diskurzu a projevovali jisté rysy, které jsou pro tento diskurz typické.

⁷ Derrida, J., *Specters of Marx*, Routledge, London – New York 1994, s. 81.

⁸ O postmoderní levice viz např. Barša, P., Císař, O., *Levice v postrevoluční době. Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2004. Podle obou autorů se pojetí identity postmoderní levice ustavuje v systému vzájemně vymezených diferencí a odděluje se od předem daného sociálního základu. Viz tamtéž, s. 53.

Ernesto Laclau a Chantal Mouffová v knize *Hegemonie a socialistická strategie*, v níž postmoderním způsobem kritizují sociální esencialismus „staré levice“, včetně jeho pozůstatků u Gramsciho a Althussera, a navrhnou nový model levicové politiky, který spočívá ve vytváření hegemonie v rámci pohyblivých vztahů mezi různorodými aktéry. Postmoderní myšlenkové postupy a pojmy nalezneme v dílech mnoha dalších levicových teoretiků. Jmenujme alespoň Antonia Negriho, Michaela Hardta, Judith Butlerovou nebo Giorgia Agambena. Ozvuky těchto postupů a pojmů se však objevují i v díle myslitelů, kteří z postmoderních autorů bezprostředně nevycházejí nebo jsou k nim kritičtí, jako jsou Jacques Rancière, Slavoj Žižek nebo Alain Badiou.⁹

Přinejmenším od začátku nového milénia jsme však svědky pokusů o pojmové uchopení kulturních a politických tendencí, které nelze popsat jako postmoderní. Návrat kolektivních identit není jediným příznakem nové kulturní a společenské proměny. Nejen v politice, nýbrž také v umění a kulturní kritice se objevují zvláštní „poloviční“ návraty modernismu, jež vystupují pod názvy remodernismus, altermodernismus nebo digimodernismus. Robin van den Akker, Timotheus Vermeulen i jiní kulturní teoretici popisují proměnu kulturní senzitivity tak, že se v ní probouzí smysl pro dějiny a velké příběhy, což podle nich souvisí s krizí liberální demokracie a se ztrátou víry v to, že jsme dosáhli „konce politických dějin“.¹⁰ Jak píšou David Rudrum a Nicholas Stavris, editoři knihy *Nabrazování postmoderny*, převažuje pocit, že postmodernismus skončil, ale místo něj zatím máme k dispozici pouze pokusná vymezení současné kulturní situace.¹¹

⁹ O Rancièreově vztahu k postmoderním premisám viz níže. Žižek často své příklady čerpá z postmoderní kultury, například z filmů Davida Lynche. Jeho míšení vysoce akademických témat s pop-kulturou lze považovat za typicky postmoderní postup. Badiou souzní s postmoderní kritikou „celku“ („totality“) tím, že matematicky dokazuje nemožnost společenského Celku a Dějin.

¹⁰ Vermeulen, T., *Thirteen Theses on (the End of) Liberal Democracy* [online, cit. 2. 4. 2020]. Dostupné na: <http://www.metamodernism.com/2013/02/25/thirteen-theses-on-the-end-of-liberal-democracy/>.

¹¹ Rudrum, D., Stavris, N. (eds.), *Supplanting the Postmodern: An Antology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21st Century*, Bloomsbury, London – New York

Objevuje se několik vysvětlení „konce“ postmodernismu, o nichž píše Michael Hauser v knize *Doba přechodu. Tranzitivní ontologie a dílo Alaina Badioua*.¹² Konec postmodernismu je vykládán jako výsledek zintenzivnění globalizace a kapitalismu, interpretuje se jako „institucionalizace“ postmodernismu a jeho úplné splnutí se společností anebo jako následek toho, že ve společnosti vládne všudypřítomná úzkost a nejistota.¹³ Konec postmodernismu neznamená, že mnohost, různorodost, odlišnost, antiuniverzalismus a další vzorce postmoderní kultury přestaly působit. Jeho konec lze pojímat jako mutaci mnohosti, různorodosti, antiuniverzalismu atd., při níž se tyto vzorce „promiskuitně“ spojují v zásadě s jakýmkoli politickým či náboženským hnutím nebo politickými a ekonomickými praktikami, jež reflektují trvajících mnohost i uvnitř nových podob kolektivity a sjednocení. Může to být radikální konzervativismus, radikální levice, identitární hnutí, Islámský stát, putinovská politika.¹⁴ Konec postmodernismu zároveň vyjadřuje skutečnost, že se spolu s těmito postmoderními mutacemi objevují myšlenkové, umělecké a politické principy, které působí jako návrat modernistických či premodernistických vzorců, jako je potřeba kolektivních identit, touha po alternativě vůči kapitalismu, zápas o univerzalistický rozměr politiky, pocit sounáležitosti, probuzení národních projevů, postsekulární politická rétorika nebo premoderní náboženské koncepce.¹⁵

2015. Ukázky z této antologie do češtiny přeložil Miroslav Petříček, který je opatřil úvodními komentáři. Vycházely v průběhu roku 2016 v časopise *Svět a divadlo* pod souhrnným názvem „Konec postmoderny“.

¹² Hauser, M., *Doba přechodu. Tranzitivní ontologie a dílo Alaina Badioua*, Filosofia, Praha 2021.

¹³ Tamtéž, s. 176 nn.

¹⁴ Tamtéž, s. 180 nn.

¹⁵ Michael Hauser pojímá tento fenomén jako eliptický pohyb mezi postmodernistickými a modernistickými (či premodernistickými) vzorci. Je to pohyb produkcující útvary s možnou dimenzí nového, kterou nelze zachytit pomocí zavedených kategorií. Viz Hauser, M., *Doba přechodu*, s. 229 nn.

Přístup k dějinám nejasné současnosti

Naším cílem ovšem není opakovat tvrzení, že postmodernismus opravdu skončil. Naším cílem je zkoumat politicko-teoretické konsekvence tohoto údajného konce. Přesněji řečeno: zkoumat konsekvence toho, že mnozí lidé, včetně předních teoretiků umění a literatury, filosofů, teologů a politologů, vnímají postmodernismus jako něco, co končí. Historická převaha postmoderních vzorců ostatně spočívala právě v tom, že je mnozí lidé vnímali jako dominantní. Nyní cítí mnozí lidé potřebu (vědomě nebo nevědomě) hledat a přijímat nové vzorce. Naším cílem ovšem není ani oslavovat konec postmodernismu. Nesdílíme onen narcismus přítomnosti (*narcissism of the present*), jak to nazval Jason Read, tedy postoj, který vždy upřednostní přítomný stav jako něco jedinečného, zcela nového a nutně legitimnějšího než to, co ho předcházelo, ať se jedná o přítomnost „moderní“, „postmoderní“, nebo ještě novější.¹⁶ Přítomný stav není pro nás sám o sobě hodnotou. K přítomnosti přistupujeme pouze jako k výchozímu hledisku, jež umožňuje rozpoznat konfiguraci rozporuplných jevů, které však v dějinách postupují nepředvídatelným směrem. Hledáme uvnitř přítomnosti jisté vývojové tendence, ale zároveň si uvědomujeme nepředvídatelnost výsledků celkového společenského vývoje.

Ačkoli je přítomná situace vždy rozporuplná a budoucnost nejjistá, rozpor a nejistota jsou o to významnější v situaci, kdy existující politický, ekonomický a kulturní systém, spojený se zavedenými vzorci a praktikami, ztrácí svou dominantní pozici. Vzniká situace intenzivní nepředvídatelnosti a permanentní nejistoty, jež je způsobena tím, že dříve ustálený politický, ekonomický a kulturní systém je v dlouhodobé krizi, ale nový nemůže vzniknout.¹⁷ Zde se uplatňuje

¹⁶ Mírně rozvíjíme smysl Readova výrazu. Zatímco Read zdůraznil pouze jedinečnost (představa, že přítomnost nemá nic společného s minulostí), my zdůrazňujeme i problematiku legitimitnosti (představa, že přítomnost je akceptovatelnější než minulost a že stavy minulosti jsou zastaralé). Read, J., *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*, SUNY Press, Albany 2003, s. 158.

¹⁷ V českém kontextu lze vysledovat například tematický posun v diskusích o demokratické teorii. Zhruba do roku 2015 převládají tituly, které zdůrazňují stabilní,

Gramsciho pojem „interregnum“. Například Milan Babić v návaznosti na Gramsciho píše, že „mezinárodní liberální řád“ je ve vleklé ekonomické i politické krizi, jejímž počátkem byla finanční krize v roce 2008.¹⁸ Babić konstatuje, že v posledním desetiletí je svět plný otřesů, nepokojů, konfliktů a nenadálých změn, které lze chápat jako symptomy „organické krize“, již Gramsci spojuje s obdobím interregna. Podle Gramsciho je organická krize natolik komplexní, že se v daném systému provázaly jednotlivé sociální, ekonomické a politické rozpory. V této situaci je možné jednotlivý rozpor řešit pouze tím, že se překonají rozpory v ostatních oblastech. Vyřešit byt' jen dílčí problém tudíž vyžaduje zahájit proces změny celého systému. Celková systémová změna je však zablokovaná tím, že mocenské ekonomické struktury systému jsou stále ještě silnější než alternativní síly jeho změny. Jak říká Gramsci, organická krize se projevuje tím, že politická reprezentace nedokáže v rámci kolabujícího společenského řádu řešit hromadící se problémy, a tím ztrácí svou legitimitu.¹⁹ V tomto duchu Babić a další autoři píšou o „globální organické krizi“ kapitalismu i lidské civilizace, která se dostala do období dlouhého interregna.

Slavný Gramsciho výrok zní: „... krize spočívá právě v tom, že staré umírá a nové se nemůže zrodit; v tomto interregnu se objevuje velká rozmanitost morbidních symptomů.“²⁰ „Morbidními symptomy“

„postrevoluční“ charakter politické situace, v níž se předpokládá, že liberální principy zůstávají dominantním politickým rámcem, i když se stávají terčem kritiky nebo reformy: Barša, P., Císař, O., *Levice v postrevoluční době*; Znoj, M., Bíba, J., Vargovčíková, J., *Demokracie a postliberální konstelace*, Karolinum, Praha 2014; Barša, P., *Cesty k emancipaci*, Academia, Praha 2015. V posledních letech však lze zaznamenat „krizi“ liberální demokracie: Bíba, J., Znoj, M. (eds.) *A Crisis of Democracy and Representation*, mimořádné číslo Filosofického časopisu 2017/1. Nejenže se nesamozřejmě stávají liberální principy, představitelným se stává dokonce i konec kapitalismu: Barša, P., Škabraha, M. D. (eds.), *Za hranice kapitalismu*, Rybka Publishers, Praha 2020.

¹⁸ Babić, M., Let's Talk About the Interregnum: Gramsci and the Crisis of the Liberal World Order, *International Affairs* 96, 2020, 3, s. 767–786. Dostupné na: <https://academic.oup.com/ia/article/96/3/767/5712430/>.

¹⁹ Gramsci, A., *Základy politiky*, přel. J. Bezděk, Mladá fronta, Praha 1967, s. 73.

²⁰ Gramsci, A., *Selections From the Prison Notebooks*, Lawrence & Wishart, London 1971, s. 276.

měl Gramsci na mysli výbuchy politického násilí, fašistická masová hnutí, dříve nepředstavitelné změny na politické scéně, náhlé zhroutení mezinárodních dohod, tak jak k nim docházelo ve třicátých letech minulého století. Gramsci vypracoval své pojetí interregna na základě marxistické analýzy dějin, podle níž kapitalismus obsahuje rozpory, které způsobují, že tento systém ztrácí schopnost vytvářet podmínky svého dalšího trvání. Podle této analýzy není kapitalismus posledním společensko-ekonomickým systémem v dějinách, nýbrž vzhledem k rozporům, jež obsahuje, můžeme předpokládat přechod ke společnosti, v níž skončí nadvláda ekonomických sil ztělesněných v pojmu kapitál. Gramsci proto interregnum obecně chápal jako zablokovaný přechod od kapitalismu ke společnosti bez nadvlády kapitálu, ke komunismu.

Gramsci pojímal třicátá léta jako dobu interregna, avšak z širšího historického hlediska byla tato doba součástí toho, co Alain Badiou nazývá „emancipační politickou sekvencí“ dvacátého století. V tomto období působila v politice a ve společnosti egalitární komunistická idea jako operátor, díky němuž vznikaly fragmenty kolektivní emancipace. Tyto fragmenty vytvářely ve dvacátém století zápasy revolučních stran a různé typy emancipačních hnutí.²¹ V třicátých letech působila tato egalitární idea jako výraz budoucí emancipované společnosti, která se dříve či později reálně uskuteční. Význam komunistické ideje v době vzestupu fašismu výstižně vyjádřil Bertolt Brecht v roce 1938 v básni *Budoucím*:

Opravdu v temných dobách žiji [...]
Sil bylo málo. Cíl
z veliké dálky zářil.
Bylo jej zřetelně vidět, i když pro mne
sotva byl dosažitelný.²²

²¹ Badiou, A., *The Communist Hypothesis*, Verso, London – New York 2010, s. 239.

²² Brecht, B., *Sto básní*, přel. L. Kundera, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1959, s. 218 n.

Gramsci mohl fašismus pojímat jako symptom zablokovaného přechodu ke společnosti, kterou sice nelze uskutečnit bezprostředně, která se však rýsuje jako cíl zářící na dalekém obzoru. Jak ukazuje Michael Hauser v knize *Doba přechodu*, dnešní interregnum se od období, které popisoval Gramsci, liší tím, že tento cíl pohasl, a třebaže si začínáme připouštět, že zavedené instituce a koncepce, fetišizovaný vědecko-technologický vývoj a globálně kapitalistický systém nedokážou řešit vleklou organickou krizi, domníváme se, že nová emancipovaná společnost se nemůže, či dokonce nesmí zrodit.²³ Idea komunismu, jejímž jádrem je myšlenka emancipované společnosti, působí jako abstraktní a neuskutečnitelný ideál, či dokonce jako nebezpečná, zvrácená a kriminální myšlenka, jejíž nové realizaci je třeba všemi prostředky zabránit. Jak píše Badiou, žijeme v době, v níž různá sociální a politická hnutí teprve experimentují s tím, zda a jak „komunistická hypotéza“ získá novou existenci a jaká bude její podoba.²⁴

V současném interregnu s pohaslým emancipačním obzorem proto čelíme dvojí nejistotě. Jednak si nejsme jisti, zda emancipační hypotéza nalezne své nové politické a sociální vyjádření a na obzoru se objeví reálná možnost svobodné a egalitárně strukturované společnosti, jež překoná globální organickou krizi kapitalismu a lidské civilizace. Jednak zažíváme nejistotu ohledně dalšího politického, sociálního a ekonomického vývoje. Tato nejistota je velmi rozšířená v celé společnosti napříč všemi politickými proudy. Konzervativně laděný novinář Jaroslav Veis ji vyjádřil slovy: „Jaké bude krátké 21. století? Zelené? Unipolární, bipolární, či tripolární? Proočkované? Hybridní – vojensky i politicky? Padnou tradiční instituce? Ovládne je umělá inteligence? Bude liberálně demokratické, postdemokratické, autoritářské? Nevíme.“²⁵

²³ Hauser, M., *Doba přechodu*, s. 21.

²⁴ Badiou, A., *The Meaning of Sarkozy*, Verso, London – New York 2008, s. 111. Badiou uvádí především hnutí, která experimentují s politikou mimo stát – jako zapatisté v Mexiku, maoisté v Nepálu nebo „Politická organizace“ ve Francii.

²⁵ Veis, J., Začíná krátké 21. století, *Lidové noviny*, 9. ledna 2021, s. 10.

Právě proto je důležité hledat v politických a intelektuálních projevech posledních let stopy toho, co *možná* přijde. Budoucnost je znovu otevřená, a dokonce otevřenější, než tomu bylo na konci osmdesátých let, kdy se podle Badioua definitivně uzavřela emancipační politická sekvence dvacátého století, ale byly tu jasně viditelné politické, kulturní a ekonomické tendence, z nichž bylo možné vyčíst budoucí vývoj. Bylo možné předpokládat, že se v bývalých socialistických zemích rozšíří liberální demokracie spolu s neoliberalismem a kultura se stane postmoderní. Dnes se však tyto dominanty devadesátých let rozpadají. Byl vyhlášen konec postmodernismu a zatím není jasné, jaká kultura vzniká. Liberální demokracie a neoliberalismus procházejí dlouhodobou krizí, u níž jen odhadujeme, zda je to krize dočasná, nebo terminální. Současná situace je plná nejasných stop, z nichž zatím nedokážeme vyčíst, jaké tendence se nakonec prosadí. Budoucí vývoj však nebude nahodilý zcela, neboť bude souviset s problémy a rozpory, které se objevují v současné globální organické krizi. V nedávné minulosti lze vysledovat stopy, které ukazují určitými směry a představují šifry různých podob budoucnosti.

Jednota a mnohost jako hlavní téma knihy

Jedním ze směrů, k nimž tyto stopy vedou, je vytváření nového politického sjednocování, resp. nových konfigurací jednoty a mnohosti v politické sféře. Tato tendence se projevuje jako rostoucí důraz na politickou jednotu. V každém námi analyzovaném případě je patrný jistý návrat staršího pojmu politické jednoty, který však není návratem ve vlastním slova smyslu, neboť směřování k jednotě se snoubí s momentem mnohosti, který byl zdůrazněn v kulturní logice postmodernismu. Vznikají proto formy jednoty, jež vykazují rysy něčeho nového.

Zvolili jsme tři různé oblasti zkoumání, v nichž podle naší badatelské hypotézy lze postihnout některé směrodatné tendence současné politiky, filosofie a společenskovedního myšlení. Ve všech zkoumaných koncepcích a politických fenoménech se jako vnitřní pojivo

knihy objevuje téma vznikajících forem jednoty ve vztahu k postmoderní mnohosti. Klademe si otázku, v jakých politických či obecně společenských souvislostech se myšlenka jednoty objevuje a jakým způsobem nové konceptuální a politické formy jednoty přetvářejí či zachovávají princip mnohosti.

V první kapitole se Joseph Grim Feinberg věnuje tématu lidu v podání Ernesta Laclaua, Chantal Mouffové a Jacquese Rancièra. Feinberg zde sleduje, jak pojem lid v jejich teoriích označuje prostor, jehož směřodatným pojmem je mnohost (tj. postmodernistický vzorec politiky), ale zároveň v něm krystalizuje princip jednoty, který tenduje k překonání postmodernistické fragmentace. Lid v těchto teoriích působí jako všeobecná kategorie, jež zahrnuje mnoho specifických společenských skupin, hnutí, zkušeností, částí, a tudíž mnoho možných politických směrů. Existují ovšem i jiné koncepce pojmu lid. Feinberg ve své analýze zdůrazňuje rozdíl mezi dvěma typy „lidu“, které se v posledních letech formují jak v politické teorii, tak na politické scéně: 1) „defenzivní lid“, který sice může působit radikálně ve svém odmítání liberálně demokratických elit, avšak soustřeďuje se na obranu svých hranic, takže není otevřený těm na druhé straně hranice; a 2) „transgresivní lid“, který usiluje o „přestoupení“ (transgresi) daných forem hranic. Feinberg pojímá transgresivitu jako klíčový pojem pro vyjádření potenciálu teorií radikální demokracie, zároveň však v nich identifikuje také rozpor: přestože stoupenci radikální demokracie zdůrazňují potřebu přestoupení hranic a včleňování nových aktérů do politického prostoru, neumožňují, aby se do politiky dostalo také *sociálně*. Sociálně jako takové zůstává mimo hranice politična a radikální demokracie je omezená tím, co má v úmyslu radikálně proměnit.

V druhé kapitole se Jakub Ort zaměřuje na současné filosoficko-teologické hnutí „radikální ortodoxie“ a jeho nejvýraznější postavu Johna Milbanka. Na rozdíl od teoretiků radikální demokracie Milbank neváhá včlenit sociálně do své koncepce jednoty, a to v širším rámci ontologické podstaty veškerého stvoření a Boha jako garanta jednoty uvnitř univerzálního řádu. Tento filosoficko-teologický proud, který se zrodil v prostředí anglikánských teologických fakult na britských univerzitách, vnáší do současných diskusí o překonání

postmoderních důrazů zcela nové aspekty, když se problém vztahu mezi jednotou a pluralitou pokouší řešit primárně na ontologické rovině a zároveň rozšiřuje hledání kořenů současných problémů, ale i jejich řešení, daleko do minulosti. Podle Milbanka totiž dosud do jisté míry žijeme ve stínu klíčových teologických a filosofických sporů, které proběhly ve středověké Evropě. Zároveň je však jeho myšlení v úzkém kontaktu s diskusí v současné kontinentální filosofii a kritické teorii a také formuluje politické a sociální implikace vlastních ontologických a teologických tezí. Milbank nabízí křesťanskou „ontologii míru“, zakotvenou ve specifické struktuře základních křesťanských dogmat o Trojici či Boží inkarnaci v dějinách, která podle něj nabízejí harmonické spojení jednoty a mnohosti diferencí ve vztahu k jejich procesualitě. Takto reformulovaná křesťanská tradice podle něj zároveň poskytuje základ pro nový projekt nemodernistického (či dokonce antimodernistického) křesťanského socialismu založeného na společném transcendentním horizontu a s ním spojené hierarchii morálních hodnot. Ort srovnává Milbankovo myšlení především s teorií populismu u Laclaua a Mouffové a ukazuje, že s nimi sice Milbank sdílí nedůvěru k postpolitickým tendencím technokraticky orientovaného liberalismu, volí ale jiné řešení, když se snaží z politiky vyloučit dominanci konfliktu. Ta má být překonána skrze přitakání křesťanské „ontologii míru“ na společenské a kulturní rovině. Zároveň Ort srovnává Milbankův přístup s některými rysy současných konzervativních křesťanských politik, připomínaných v třetí kapitole Michaellem Hauserem, a upozorňuje na meze tohoto srovnání. Milbank totiž odmítá nacionalismus jako plod modernity. Jeho společenská vize pracuje s jednotícími důrazy, jako je tradice a její kontinuita, hierarchie ctností a společenských hodnot, zapuštění člověka v komunitě nebo orientace na sdílený transcendentní horizont. Přitom však odmítá statickou představu společnosti, kultury a transcendence a chápe všechny tyto prvky jako součást kreativního procesu, jenž je otevřen pluralitě a různosti.

V třetí kapitole se Michael Hauser zabývá tím, jak se vlivem společenských a ekonomických proměn mění chápání samotné liberální demokracie, která byla až donedávna konsensuálním rámcem politického života i jeho imaginace. Na rozdíl od předchozích kapitol se tu

čtenář nesetká s výkladem a rozpracováním již vytvořené teorie, nýbrž seznámí se s důvody, proč autor opouští zavedené teorie a vydává se na teoreticky nedostatečně prozkoumaný terén současných experimentů s politickým vládnutím v roztržité společnosti. V některých bodech tato kapitola navazuje na dosavadní politické myšlení, ale jejím cílem je postihnout specifické rysy současných politik sjednocení, pro něž se obtížně nalezne adekvátní vysvětlení ve stávajících politických teoriích. Hauser v této kapitole představuje koncepci, která si klade podobné badatelské úkoly, jaké si svého času stanovil Laclau a další političtí filosofové. Zaměřuje se na vypracování pojmového rámce, v němž lze komplexním způsobem promyšlet vztah jednoty a mnohosti in právě probíhajících politických tendencích.

*

Společnou otázkou našich zkoumání je, nakolik tyto politiky jednoty přes všechny podobnosti s předchozími schémata vyjadřují historicky nové a dosud neprobádané fenomény. Tuto otázku momentálně jistě nelze rozhodnout, neboť jsme v situaci, kdy se ještě plně neprojevil potenciál těchto jevů a naším předmětem zkoumání jsou nakonec pouze tendence, u nichž neznáme jejich výsledný stav. Proto mohou někteří čtenáři v našich zkoumáních postrádat dostatečný empirický podklad, jiní je zas mohou pokládat za jeden z mnoha možných pohledů na budoucí vývoj. Tyto námitky si uvědomujeme, ale přesto se domníváme, že analýza vývojových tendencí má svou poznávací hodnotu, i když její závěry nelze prokázat tak přesvědčivě jako při zkoumání momentálního či minulého stavu věcí.

Naši knihu lze číst jako soubor jistých argumentačně i věcně podložených hypotéz o dalším vývoji reálně působících fenoménů, jež mohou přinést změnu zavedených politických, ekonomických, kulturních a konceptuálních systémů. Doufáme však, že se nám podařilo aspoň částečně prokázat, že v současných koncepcích lidu, v myšlení radikální ortodoxie a v populistických proměnách liberální demokracie vznikají konfigurace jednoty a mnohosti, které v dějinách politického myšlení a politiky samé nemají svou předlohu. Pokud se nám tento cíl podařilo naplnit, svědčí to o tom, že v naší nesnadné době

se v tomto ohledu pootevívá možnost nových perspektiv, jejichž významu pro budoucnost se teprve učíme rozumět.

Úvod a závěr je naším společným dílem, jednotlivé kapitoly jsou vyjádřením odlišného výkladového přístupu každého z nás, byť i ony jsou výsledkem našich společných debat. Úvod a závěr tak představují základní jednotící linii knihy, kdežto jednotlivé kapitoly mnohost, která je v knize přítomná jako oživující prvek. Spojení jednoty a mnohosti, jež jsme zaznamenali v současném světě, se tak zrcadlí v samotné struktuře knihy.