



Prolegomena
k filosofii současnosti

Michael Hauser

FILOSOFIA

nakladatelství
Filosofického ústavu
AV ČR

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Prolegomena k filosofii současnosti

Michael Hauser

**PROLEGOMENA
K FILOSOFII
SOUČASNOSTI**

Michael Hauser

Kniha vznikla v rámci juniorského grantového projektu
B 900090602 Grantové agentury AV ČR
s názvem Negativní humanismus

Vědecký recenzent: Doc. PhDr. Jiří Šubrt, CSc.

© Michael Hauser, 2007

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ,

nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v.v.i., 2007

ISBN 978-80-7007-270-7 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-721-4 (elektronická kniha)

DOI 10.47376/filosofia.2008.4

Obsah

Úvod: Filosofie po konci filosofie?	9
Filosofie a ekologická krize	25
Marxova dynamická teorie společnosti	31
Adornova mimetická teorie společnosti	81
Politika otevřeného horizontu	99
Kosík a dnešek	123
Tři fáze postmarxismu	145
Budoucnost subjektu	157
Význam naděje	189
Seznam literatury	191

Úvod: Filosofie po konci filosofie?

Je třeba být absolutně moderní
Rimbaud

Husserl kdysi napsal, že filosofové jsou funkcionáři lidstva, neboť usilují o pravé lidské bytí, odpovídají za smysl lidské existence a odhalují univerzální rozměr evropské racionality.¹ I kdyby nebylo jeho kritiků – Adorna, podle něhož je Husserl filosof zabsolutizovaného, netělesného, a proto nepravdivého vědomí, ani Derridy s jeho kritikou husserlovské přezence – nestalo se takové sebezochopení filosofie poněkud muzeální? Který filosof by dnes s čistým svědomím napsal, že evropská racionalita vyjadřuje jedinou skutečnou racionalitu, která je vepsána do duše celého lidstva? Který myslitel by nazval filosofy funkcionáři lidstva? Husserla v jistém ohledu dostihly dějiny, jejichž studiu nepřikládal příliš velký filosofický význam – jeho filosofie se z dnešního pohledu jeví jako jeden z projevů evropo- a logocentrismu, který patří k minulým myšlenkovým a historickým epochám. Ale nebyla dějinami nakonec dostižena celá filosofie, nejen ta, která reálné dějiny ponechala v závorkách, ale také filosofie, která se dějinami zabývala ze všech stran, tedy kritická teorie a marxismus? Jedním z názvů těchto dějin, vítězících nad filosofií, je postmoderna, postmoderní situace.

Filosofie v určitém ohledu prochází krizí již dlouho, přinejmenším od poloviny devatenáctého století, kdy se zřítíl hegelovský palác pro ideje (Kierkegaard), poslední velký filosofický systém, ale v postmoderně tato krize nabývá poněkud jiný charakter – není spojena s pokusy o její překonání, nýbrž je mnohdy přijímána s jakýmsi pocitem úlevy nebo zadostiučinění. Filosofie umírá, ale

¹ Viz Husserl, E., *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Academia, Praha 1996, s. 39.

její smrt není nic negativního – umírá myšlení, které si dělalo nárok na privilegovaný přístup k pravdě a dobru, tedy elitářské uvažování ve smyslu antické ‚hybris‘. Filosofie byla prvkem evropské kultury činící si univerzální nároky a filosofové nedovedli prohlédnout, že její univerzalita je kulturně podmíněný fenomén, který v sobě má prvek moci a násilí. Konečné zrušení filosofie se proto může jevit jako etický čin. Dochází k němu mnoha způsoby: odhalováním intelektuální převahy východního myšlení ve stylu New Age (Fritjof Capra), přeměnou filosofie na literární kritiku, jazykovědu, logiku nebo sociologii, anebo jejím převedením na interpretaci děl starých filosofických mistrů, způsob zvláště blízký těm, kteří cítí nostalgii po filosofii. Živá filosofie se stává čímsi nemožným, ahistorickým, snad i skandálním. Jak může filosofie ožít?

Adorno svou nástupní přednášku ve frankfurtském Institutu pro sociální výzkum nazval *Aktualita filosofie*. Hovořil v ní o tom, že filosofie se může stát aktuální, jestliže se vzdá dvou iluzí. Zaprvé iluze, že skutečnost je přiměřená myšlení – předpokladu, že skutečnost odpovídá našim pojmovým konstrukcím. Je to iluze vyjádřená již v adekvátní teorii pravdy – mezi lidskými pojmy a skutečností je předem daná principiální shoda, a skutečnost je nakonec taková, jakou si ji přejeme mít (dobrá, spravedlivá, racionální). Druhou iluzí, již je třeba se vzdát, je představa o síle samotného myšlení a jeho schopnosti uchopit totalitu skutečnosti. Filosofie si dělá iluzi, že prostřednictvím svých kategorií dovede uchopit celek, aniž si uvědomuje, že skutečnost nemusí nárokům rozumu vůbec odpovídat a že snad jenom „ve stopách a troskách uchovává naději, že jednou dospějeme k pravé a spravedlivé skutečnosti“.² Filosofie vězící v klamných představách o svých schopnostech se sotva dovede oprostít od iluzorních obrazů skutečnosti. Její pojmové konstrukce mají za následek „zahalení a zvěčnění [...] současného

² Adorno, T. W., *Die Aktualität der Philosophie*, Gesammelte Schriften, sv. 1, vyd. Rolf Tiedemann ve spolupráci s Gretel Adorno, Susan Buck-Morss a Klausem Schulzem, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970–1986 (dále cit. jako GS), s. 325.

stavu [skutečnosti M.H.]“.³ Myšlení, které se nezbavilo obou iluzí, se mívá se skutečností a potvrzuje její iracionalitu.

Podle Adorna je úkolem filosofie rozlamovat uzavřené myšlenkové systémy, vyřazovat „každou představu soběstačné totality ducha“⁴ a rozpouštět filosofické iluze. Filosofii jsou dány jen prchavé odkazy v „hádankovitých podobách jsoucího a jejich podivuhodných propleteních“.⁵ Filosofie má charakter luštění hádanky – každý fenomén by měla pojmut jako znak, který je třeba rozluštit. Skutečnost je neúplný, rozporuplný, zlomkový text a úlohou filosofie je jeho vyluštění a přečtení. Filosofie čte tyto zlomky tak, že jednotlivé elementy seskupuje (gruppieren) a vytváří z nich konstelace, které mění tak dlouho, až vykrytalizuje čitelná figura. Interpretace skutečnosti se podobá luštění zlomkovitého, silně porušeného textu, který nelze nikdy úplně rekonstruovat a objevit jeho „pravý smysl“. Jeho význam vzniká pouze v procesu křížení a přeskupování zlomků.

Filosofie, která provádí radikální sebereflexi (rozpouští iluze, které si o sobě vytvořila), ztrácí potřebu produkovat soudržné filosofické systémy, které mají poskytnout ucelený obraz světa. Soudržná teorie celku se stává nemožnou. Adorno převrací Hegelův metodologický postulát a říká: „Cepek je nepravda.“

Jaký je charakter této antiiluzivní filosofie, která se Adornovi jeví jako aktuální? Filosofie, která si uvědomila svou touhu produkovat iluze sama o sobě, rozpouští své apriorní pojmy, především pojem logické struktury světa (představy, že svět je založen na nějakém hlubším ontologickém řádu dobra a pravdy). Tato filosofie vychází z toho, že skutečnost se nikdy nekryje s našimi pojmy a pojmy jsou nakonec dodatečnou racionalizací kontingentních situací a činností, které souvisejí s reprodukcí lidského bytí. Antiiluzivní filosofie se vyznačuje tím, že na základě radikální sebereflexe připisuje primát objektu („Vorrang des Objekts“), tj. určí-

³ Tamtéž.

⁴ Tamtéž, s. 339.

⁵ Tamtéž, s. 334.

té mocenské situaci, která je kontingentní, zlomkovitá a vnitřně rozporuplná v tom smyslu, že není projevem nějakého vyššího Rozumu nebo Smyslu.⁶ Podle Adorna je právě toto převrácení perspektivy jádrem filosofického materialismu.

Úsilí o antiiluzivnost nás tak přivádí k poznání, že materialismus je poslední šancí, jak aktualizovat filosofii. Adornovský materialismus by pak byl posledním útočištěm pravdy – pravdy zlomkovité, nesoudržné, antiiluzivní, která je jiná než ‚pravda‘ velkých filosofických systémů i v tom, že nevyvolává příjemné pocity plynoucí z jejich ucelenosti, souměrnosti, pevnosti. V této ‚nepříjemnosti‘ je možná příznak pravdivosti, nicméně ani nepříjemný pocit není důkazem pravdy – není potvrzením, že pravda je přece jenom možná.

Jenže i tento materialismus byl dostižen dějinami a stal se součástí postmoderní situace. Aktuální postmoderní otázkou je, proč se zabývat otázkou antiiluzivní pravdy, proč vůbec klást otázky? Nemá se to koneckonců i s adornovským materialismem tak, že pro svou antiiluzivnost je snad nejbližší zlomkovitým podobám pravdy, ale nic z toho neplyne? I ten nejkritičtější materialismus se setkává s otázkou: a proč vlastně? Proč všechna ta kritika, pravdivost?

Teprve tato otázka nás přivádí k tomu, co se může stát novým začátkem – k nicotě tázání. Začátek je prázdný, v tom je jedna z velkých lekcí postmoderny. Začátek je potlačení skutečného začátku, jímž je situace, ve které nastalo úplné zpochybnění a znicotnění všech otázek. Je to zpochybnění aktu otázky. Postmoderna vybízí k sestupu ke kořenům tázání, při kterém rozpoznáme, že tyto kořeny rostou z nicoty.

Chceme-li dopovědět postmodernu, pak by bylo třeba definovat začátek jako nulový bod racionality. To znamená, že se rozplynulo každé apriori, vše, co bylo dáno předem, každá konstanta a objektivní hodnota. V tomto smyslu je postmoderna potvrzením materialismu, podle něhož se každá idea a každé apriori konstituuje vždy z něčeho jiného, než je idea. Aposteriori konstituuje

⁶ Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, GS 6, s. 186.

apriori. Není pravým jménem tohoto začátku ‚smrt‘ – jméno, které ztělesňuje okamžik, ve kterém nastává definitivní psychosomatická událost? Žižek ve svých knihách hovoří o stínovém životě mezi dvojitou smrtí, mezi smrtí symbolickou (vyloučením z daného symbolického řádu, ztrátou opory ve velkém Druhém) a smrtí reálnou. Příkladem je Oidipús na své cestě na Kolón, který nemá místo v symbolickém řádu světa a dostává se k bodu nula. Jeho bytí je ‚vymknuté‘ z řádu věcí. Jeho identita se stává nulovou, děšivou, ‚exkrementální‘. A teprve poté se stává něčím – jeho děšivost se mění ve skutečnou vznešenost – exkrement se mění ve skutečný subjekt. K Oidipovi na Kolónu přicházejí poslové z různých měst a žádají ho, aby svou přítomností požehnal jejich městu.

Ale je tu ještě druhá smrt, reálná, tělesná, ze které není návratu. Symbolická smrt může být horší než tato, ale pouze tehdy, pokud ještě existuje symbolický řád. Nestává se symbolická smrt relativní, pokud se symbolický řád rozpadne? Nezaniká s ním i smrt? Nulový bod postmoderny není okamžikem symbolické smrti – jediná smrt, která zůstává, je smrt reálná, tělesná (druhá smrt), ale tato smrt nemá pojem nebo také nemá symbolickou účinnost.

Klasická otázka, kde začít, se změnila v otázku, proč začít – jak se mohou vynořit důvody začátku? Smrt je pouhá možnost, jedna z mnoha možností. Není však tato možnost něco víc? Rozdíl mezi symbolickou a reálnou smrtí je ten, že symbolická smrt je otázkou vnějšího zavinění (jsem vyloučen ze symbolického řádu; symbolický řád se rozpadl), kdežto reálná smrt je to, co může být aktem mého rozhodnutí. Netkví právě v tomto vědomí radikální negativity možnost začátku? Již samotné vědomí, že mohu nebýt, pokud chci nebýt, vyvolává novou perspektivu – skok do druhé smrti. Jak vzniká toto vědomí? Nejspíše tím, že se jako živá bytost postavím na hranici, za kterou je reálná smrt, zkrátka aktivně se dostávám do blízkosti smrti. Tato perspektiva vyvstává ze zkušenosti aktivizované smrti.

Druhý pramen, z něhož se vynořuje perspektiva smrti, je možná ve ‚sféře objektivitý‘, v postmoderní situaci samotné, nakolik

tento akt vyvolává. V postmoderně se odhaluje, že svět není ‚přirozený‘ – není takový, abychom v něm mohli prodlévat jako ve svém domově. Pravdivý moment postmoderny je i v tom, že odhaluje iluzivnost všech ‚přirozených světů‘, které se jeví jako soudržné, smysluplné, dobré. Je to svým způsobem uskutečnění – převedení do praxe – jedné části Adornovy negativní dialektiky, tj. rozlámání univerzálních systémů, při kterém chybí její druhá část – smysl pro ‚určitou negaci‘ a přírodní moment lidských aktů. Rozlámání obrazů světa a univerzality znamená, že již není možné objevit nic, co by jaksí samo o sobě poskytovalo oporu a stalo se zdrojem smyslu. Každý význam se neustále posouvá a přetváří a nikdy nemůže nalézt své pravé místo uvnitř určitého významového řádu nebo celku. Za těchto podmínek je nemožné, aby jednotlivec objevil ve světě nějakou Věc, která bude působit jako opora jeho snahy o smysluplnost. Postmoderní nepřetržitý odklad, diseminace a nemožnost plné přezence nakonec znamenají, že svět je systematicky vnímán jako pohyb, změna, proměna, chaos, ne jako možný zdroj smyslu – pravého smyslu, který zvnitřku, po své internalizaci, formuje lidské vnímání a myšlení. Tak v individuu nejenže vzniká vědomí, že není nic, co by jeho životu dalo smysl, ale jedinec dokonce nabývá přesvědčení, že hledání smyslu je pozůstatek metafyziky, který je zapotřebí odmítnout. Postmoderna představuje ‚vyčištěný stolu‘, neboť u všech rozvrhů světa je předem vyřazena jejich platnost a jsou z nich nanejvýš předměty historického zkoumání. Postmoderna likviduje idealismus jakožto snahu odhalovat apriorní smysluplné struktury světa. Přípravuje tak půdu k tomu, aby jednotlivec nelpěl na nějakém předem daném ‚myslu‘ a nakonec dospěl ke zcela svobodným meditacím o aktivní sebenegaci.

Takto nastolená perspektiva je potom oním nulovým bodem, který se v postmoderně může stát začátkem. Jistě jsou další formy začátku, ale podle všeho tyto začátky v sobě skrývají něco, co ještě nebylo kolonizováno a roztrženo postmodernou, tj. chráněné zbytky minulých světů, které vyvolávají iluzi, že je možno ještě stavět na něčem jiném, než je perspektiva smrti. Pokud hovoříme o nepřetržité postmoderní kolonizaci životních světů, není to pro-

to, že bychom v postmoderně viděli nějakou démonickou všemohoucí sílu. Postmodernu po Jamesonově vzoru pojmáme jako kulturní formu propojenou s pozdním kapitalismem. Expanzivnost a globální charakter postmoderny se zakládá na expanzivnosti a globálním charakteru pozdního kapitalismu. Jak říká Marx, kapitalismus je historicky zcela unikátní v tom, že předpokladem jeho existence je nepřetržitá expanze (expanze směny), která se nezastaví před žádnou civilizací a zboří každou čínskou zeď. Kulturní nebo civilizační ostrůvky, chráněné před touto expanzí, nemohou existovat natrvalo a jsou přechodným jevem. Kulturní i politické formy odporu a vytváření nových perspektiv jsou sekundárním efektem této expanze, nevznikají z obsahů, které ještě nebyly kolonizovány (z toho, čemu Raymond Williams říká reziduální kultura). Avšak v postmoderní současnosti skončila i ta velká hnutí a vyprávění, která vznikla jako sekundární efekt směnné expanze a která představovala formu odporu vůči jejím negativním dopadům. Postmoderní expanze nicméně nadále pokračuje, a jestliže je právě vinou postmoderní zlomkovitosti a tříštivosti znemožněn vznik nových hnutí, pak se jako její sekundární efekt může postupně objevit individuální akt nastolení perspektivy smrti, která představuje možný nový začátek.

Subjekt objevující perspektivu smrti nestojí na pozici minulých, reziduálních obsahů (ideálů, norem, hodnot), nýbrž na stanovisku, které vytváří pohyb postmoderního systému směny. Jaký je konsekventní duchovní postoj tohoto subjektu? Nemůže to být postoj, o kterém Adorno říká, že je jediným závazným duchovním postojem po rozpadu velkých filosofických systémů – Rimbaudovo „je třeba být absolutně moderní“ nebo také „je třeba být absolutně současný“? Potíž je v tom, že Adorno o tomto postoji hovořil v době, kdy proces postmoderní kolonizace byl ještě na začátku (bylo to na samém prahu postmoderny v šedesátých letech). Tento postoj se proto ještě nemusel jevit jako závazný, neboť tu byly ještě další možnosti, byť reziduální – Heideggerova polní cesta, semiautonomie kultury, přírody, nevědomí. Dnes v dobách pokročilé postmoderny nastává změna v tom, že tato možná východis-

ka zanikla nebo jsou v hluboké krizi a nastupuje „reflexivizace“ všech aspektů lidského života, nevědomí i přírody. Postmoderna nesmírně zjednodušila terén a místo mnoha východisek ponechala jedno jediné, jímž je absolutní modernost – současnost. V pozdní postmoderně, v době téměř úplného dokončení rozkladu všech filosofických a etických systémů a řádů, vši univerzality, je však základem tohoto rimbaudovského postoje nejen samotné poznání, nýbrž něco víc – psychosomatické vědomí smrti. Toto vědomí není jedním z mnoha, nýbrž je individuální reflexí postmoderní situace.

„Být absolutně moderní – současný“ v postmoderně znamená, že vznikla forma poznání a jednání, která nestojí na premoderním (reziduálním) nebo klasickém moderním stanovisku (na progresivním společenském hnutí), nýbrž na individuálním vědomí, které dopovídá postmodernu. „Být absolutně moderní – současný“ představuje především imperativ – je to návod k jednání. Buď takový! Je to něco závazného v tom smyslu, že nakonec nemůžeš dělat nic jiného, pokud jsi vstoupil na půdu smrti. „Být absolutně moderní – současný“ znamená žít s vědomím, že není nic jiného než současnost postmoderny, a prostřednictvím tohoto vědomí se stávat moderním. Je to forma překonání postmoderny, neboť ta nemá tento temporální imperativ: její časové vědomí je vědomí možnosti volby mnoha temporalit, takže to není jenom současné, nýbrž vždy také jiné – „polytemporální“ vědomí (nastává přepínání a křížení časových horizontů), a to znamená, že postmoderna nedovede vytvořit právě tu formu poznání, která je absolutně moderní.

„Být absolutně moderní“ je postoj, který utváří takovou formu poznání, jež umožňuje nebo spíš napřimuje pohled na to, co je současnost. Činí ji východiskem a tak řečeno vede k životu v srdci současnosti – v živlu současnosti, jinými slovy, v tom, co je naléhavé, aktuální, aniž to nutně musí být většinové nebo módní. A co je aktuální? Při této otázce podle všeho nakonec dospějeme k tomu, že aktuální a naléhavá věc se váže k problémům a jevům, které jsou „krizové“. Jak potom připomíná Reinhardt Koselleck, řecké slovo

krisis (z řeckého slova „krinó“ – soudím, rozsuzuji, lat. „judicium“ – rozsudek, rozsouzení, rozhodnutí) implikuje vyhocení alternativ, které již nelze revidovat. Tímto slovem např. Thúkýdídés označoval bitvy, které jsou určující pro výsledek války.⁷ Krizové jsou události, jevy, situace, které vytvářejí rozhodující dilema, jež nelze řešit návratem k výchozí pozici, ani nalezením nějakého řešení uvnitř dané situace, nýbrž jenom zápasem, který nastoluje novou perspektivu (vítězství nebo porážky). V hippokratovském lékařství je slovo „krize“ vyhrazeno té fázi nemoci, ve které probíhá rozhodující zápas mezi životem a smrtí. Krizová situace je rozhodující v tom smyslu, že jedna možnost se prosadí na úkor ostatních – je to situace dvojznačná a nestabilní, vnitřně rozštěpená a otevřená, ale tak, že tato otevřenost a nejednoznačnost svou logikou vyvolává spor, zápas, agón mezi různými možnostmi, který nelze vyřešit prostým návratem k předchozímu statu quo. Tato otevřenost je v jistém ohledu ničivá a destruktivní – je to přechodný stav rozvracíjící danou konfiguraci prvků a činitelů a není vůbec jasné, jaký stav se zrodí.

Tato otevřená, přechodná a tragická situace vede k tomu, že člověk je nucen vědomě volit. Nic už není jenom otázkou pasivního přitakání (marcusovské afirmace), nýbrž každé přijetí je výsledkem volby a zápasu. To je velký okamžik každé otevřenosti. Je narušena afirmativnost, pasivní odevzdanost do běhu věcí, a přichází nutnost zaujmout stanovisko a vědomě zvolit určitou stranu sporu a angažovat se pro ni. Krizová situace je ta, ve které výsledek není dán předem (ve smyslu řeckého agónu, sportovního zápasu nebo vojenské bitvy) a víceméně každý jedinec může svým rozhodnutím změnit konečný výsledek. „Na každém záleží...“ ale teprve v krizové situaci vidíme, co tato slova znamenají. Každé rozhodnutí, každý akt může rozhodnout situaci. V krizové situaci se spinozismus obrací naruby – není to tak, že situace determinuje jednání, rozhodnutí, vůli aktérů, nýbrž naopak jednání, rozhodnutí, vůle

⁷ Koselleck, R., „Dějiny pojmu krize“, in: *Pojem krize v dnešním myšlení*, Praha, FÚ AV ČR, s. 51.

aktérů determinuje situaci. Otevřenost krizové situace znamená, že subjekt mnohem více determinuje, než je determinován, a určující je spíše on než daná situace (objektivita). V této situaci není možné zůstat mimo hru a být neutrálním pozorovatelem – vědomé nezaújetí určitého postoje a neangažovanost je vždy ve prospěch konkrétní strany sporu, aniž si je toho daný aktér vědom. Závoj nevědění má v této situaci zcela jednoznačný význam, který vyplývá z konkrétní mocenské konstelace. Může se také stát, že jedna a táž filosofie, která ‚stojí mimo‘, vede k dvojznačnému přitakání právě vládnoucím společenským principům, třebaže jsou to principy přesně opačné. Např. heideggeriáni v bývalé Jugoslávii se vůči jugoslávskému socialismu chovali podobně jako Heidegger k národnímu socialismu.⁸ Neangažovanost je nereflektovaná angažovanost pro právě převládající mocenskou konfiguraci.

Pokud by situace byla uzavřená a dlouhodobě stabilizovaná, tj. nebyla by krizová, pak by angažovaným postojem mohl být i Adornův postoj neparticipace (vystoupit z dilematu, z „předem nadekretované volby mezi černým a bílým“, jak o tom Adorno píše v 85. aforismu *Minima moralia*), neboť obě možnosti, tedy i možnost antisystémové praxe ve skutečnosti jen potvrzuje status quo. V uzavřené situaci proto může skutečná angažovanost spočívat v neangažovanosti – v postoji teoretické angažovanosti a praktické neangažovanosti. Nicméně, jak se pokusíme ukázat v kapitole nazvané „Politika otevřeného horizontu“, uzavřenost situace, která

⁸ Slavoj Žižek v knize *Nepolapitelný subjekt* píše, že jugoslávští heideggeriáni „se vyznačovali dvojznačně přitakávajícím vztahem k socialistické samosprávě, oficiální ideologii komunistického režimu, neboť podstatou samosprávy byla v jejich očích právě podstata moderního člověka, a filosofický pojem samosprávy proto podle nich vystihoval ontologickou povahu naší epochy, zatímco běžná režimní politická ideologie se mýjela s ‚vnitřní velikostí‘ samosprávy... Heideggeriáni tedy věčně hledají pozitivní, ontický politický systém, který má nejbližší k epochální ontologické pravdě, a to je strategie, která nevyhnutelně vede k omylu (který je ovšem uznán pouze retroaktivně, *post festum*, po katastrofálním výsledku takového angažmá).“ Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*, přel. M. Hauser, L. Marek, Chomutov 2007, s. 14.

vede k postoji neangažovanosti, je sama o sobě krizová, protože představuje potlačení nebo znemožnění alternativních myšlenkových a etických proudů, které by svou kritičností a voláním po nápravě mohly zabránit nebo oddálit nastolení krizové situace. Uzavřenost je vždy krizový stav v tom smyslu, že znemožňuje pojmenovat a účinně řešit krizové problémy v rámci dané situace. Zápas za otevřenost je konsekventním postojem těch, kteří přitakávají statu quo. Pokud tito usilují o zachování a konzervování dané situace, nezbývá jim než rozevírat politický horizont a všechny póry, jimiž by do veřejného mocenského prostoru mohly pronikat hlasy, které upozorňují na krizové fenomény potenciálně ohrožující daný stav věcí. Konsekventní konzervativní postoj by měl vést k úsilí o něco takového, jako je habermasovský diskursivní princip ‚D‘ (připouštějící jenom ty normy jednání, s nimiž by mohli souhlasit všichni ti, jichž se potenciálně dotýkají) – konsekventní konservativismus je možný jenom jako levicový liberalismus.

Filosofie se vždy zabývala podmínkami možnosti, předpoklady, prvními principy, ale tato činnost, na níž lpí hanlivé označení metafyzika, se může stát opět aktuální. Není úlohou filosofie po roztržštění filosofických systémů být právě tou myšlenkovou silou, která žije z fenoménu krize? Není předurčena k tomu, aby usilovala o pojmenování krizové situace, osvětlení alternativ a jejich následků? Tato činnost se dá pochopit jako formulování krizových bodů nebo problémů, které ohrožují nebo znemožňují další trvání dané situace (stavu věcí) a hrozí její radikální proměnou. Jsou to problémy, jejichž řešení je podmínkou další existence dané společenské, kulturní nebo civilizační konfigurace, a můžeme je nazvat jako problémy kondicionální.

Tyto problémy existují bez ohledu na to, zdali je nějaká filosofie, která se jimi zabývá. I kdyby již filosofie ohlásila svůj konec, přesto by tu nadále byl úkol kondicionální problémy formulovat a řešit. Možná je nejlepší na tradiční filosofii vůbec zapomenout, odcizit se jí a začít něčím jiným (uměním, přírodou, dějinami, psychologii, sociologií). Pak už záleží na tom, zdali je náš vztah k těmto věcem dost osobní (plný, vášnivý, zaujatý). Pokud ano, je pravděpodobné,

že se začneme tázat na způsob, jak rozvíjet nebo naopak bránit, co nejcennějšího jsme objevili, a je možné, že se zeptáme i na to, čím je tato věc ohrožena. Tak můžeme dospět k filosofii z nefilosofie. Tato cesta znovu vytváří filosofii – filosofii, která má význam, jež si sama nedala. Filosofie jako specifická forma myšlení a psaní není potom až tak důležitá, neboť rozhodující je její aktuální význam. Hlavní otázkou pak je, zdali filosofie zapomene sama na sebe (na své čisté filosofické tázání) a pochopí se jako myšlení, které je zdůvodněno existencí palčivých problémů současnosti.

Charakter současného světa je nejspíše takový, že vzniká nová, v dějinách dosud neznámá situace – ohrožení dané formy kultury a civilizace v globálním měřítku, které je zaviněno lidskou činností. Je to situace krizová a tato krize nese označení ‚ekologická‘. Vedle ní jsou samozřejmě další a další krizové fenomény, ale krize ekologická – krize domovského nebo přirozeného prostředí (‚oikos‘) představuje kondicionální problém par excellence. V českém myšlení si tohoto rysu ekologické krize povšiml Milan Machovec a jako málokdo pochopil, co tato krize znamená pro filosofii. V knize *Filosofie tváří v tvář zániku* Machovec hovoří o tom, že „filosofem v plném smyslu [...] je ten, kdo dokáže odhalit jistě nově všeobecné palčivé otázky situace člověka a pomáhat hledat jejich smysluplné řešení [...] Vytvořit takovou filosofii záchrany lidstva a záchrany lidství však musí mj. znamenat také z nových ‚planetárních‘ hledisek nahlédnout na celou dosavadní minulost filosofie.“⁹ Nejde samozřejmě jenom o minulost filosofie, nýbrž o filosofii samotnou – ta se stává aktuální vždy znovu v každé době, aniž lze předem stanovit, v čem její aktualita spočívá. Její aktualita je hlavní filosofický problém. Filosofie a její historie není jenom v neustálé redefinici problémů, jak to zdůrazňuje Merleau-Ponty,¹⁰ ale také

⁹ Machovec, M., *Filosofie tváří v tvář zániku*, Zvláštní vydání, Brno 1998, s. 28.

¹⁰ Viz Merleau-Ponty, M., „Chvála filosofie“, in: M. Merleau-Ponty, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, *Chvála moudrosti*, přel. O. Kuba, Archa, Bratislava 1994, s. 16.

v nepřetržité snaze o svou reaktualizaci. Filosofie nemá podmínky svého bytí v moci. Nemůže se jaksí sama od sebe stát aktuální na základě volby nějakého problému. Co je centrálním bodem filosofického zápasu, kolem něhož se jednotlivé koncepce a teorie střetávají, není dáno jenom imanentními dějinami myšlení, nýbrž také reálnými lidskými dějinami a jejich křížovatkami – krizovými situacemi a kondicionálními problémy.

Jenže je tu ještě druhý aspekt kondicionálních problémů – jejich provázanost se společenskou skutečností a s celkem všech krizových bodů. Jestliže se objeví kondicionální problém a jeho formulace, vynoří se okamžitě celá škála dalších problémů, které se jeho řešení stavějí do cesty a v jistém smyslu tento problém vždy redefinují a transformují – mění důraz, hlavní téma a také úhel pohledu na to, o co vlastně běží. Snad jenom osvícenci osmnáctého století se mohli domnívat, že člověk je natolik racionální, že ke změně svého jednání a myšlení mu postačuje obeznámenost se zásadním problémem, jehož následky se jej mohou bytostně týkat. Už Machovec spatřuje největší úskalí ne v tom, že existuje nějaká vnější příčina záhuby (ozónová díra, oteplování moří...), ale v příčině vnitřní, v tom, „že v nás není vůle vzdorovat“.¹¹ Kondicionální problém nikdy není izolován od osnovy dalších otázek. Teprve v jejich vzájemném kontaktu se utváří konfigurace, „přeskupení“, abychom užili Adornova výrazu, která otevírá cestu k jeho řešení. Při takovém křížení a přeskupování problémů by se snad mohla postupně rozplynout jedna z hlavních postmoderních idiosynkrasií, „antiesencialismus“, instinktivní odpor vůči obnažování kořenů, příčin, důvodů: při křížení a přeskupování problémů se u každé otázky jaksí spontánně objevují rozhodující, podstatné momenty, které pak vytvářejí logickou kostru nově vznikající konfigurace.

Toto úsilí tak nakonec vede k tomu, co Fredric Jameson nazývá kognitivním mapováním. Je to pokus o novou, dialektickou rekonstrukci celku právě v situaci postmoderní roztržštěnosti. Kognitivní mapování je experiment, jak systematizovat, co je zásad-

¹¹ Machovec, M., *Filosofie tváří v tvář zániku*, c. d., s. 29.

ně nesystematické, historizovat, co je zásadně ahistorické.¹² Potíž s postmodernou je právě v tom, že tříští souvislosti mezi krizovými fenomény, a svými dekonstruktivními postupy znesnadňuje krystalizaci problémových konfigurací. V postmoderním, roztržitěném vědomí je informace o kondicionálních problémech pouze jednou momentkou v nepřetržitém proudu simulaker. Proto již podle všeho není aktuální adornovský tah proti systematicčnosti (zcela oprávněný v dobách, kdy vznikaly nové „soběstačné totality ducha“), ale naopak pokus o nový způsob, jak myslet celek ve vztahu ke kondicionálním problémům. Jameson hovoří o tom, že tento experiment by měl obsáhnout nové „globální prostory“, jinými slovy, jeho význam je v tom, že usiluje o aktuálnost a radikální modernost rimbaudovského stříhu. Kognitivní mapování postmoderní situace nemá žádný předem daný vzor, metodu, návod, podle kterého by se dalo postupovat. Sám Jameson ve své knize *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu* nasvěcuje jednotlivé jeskyně postmoderny – postmoderní kulturu, ideologii, architekturu, výtvarné umění, film, ale těžko říci, zdali v jeho knize vznikla skutečná globální mapa, podle které se lze orientovat v postmoderním labyrintu. Taková mapa zůstává pouhým torzem. Není to snad proto, že autor není schopen dokončit dílo, ale nejspíše kvůli torzovitosti samotné skutečnosti, kterou mapa zachycuje. Postmoderna představuje jakési mezidobí, dobu, která se nemůže zformovat do přehledné konfigurace a zůstává nedokončená. Jak říká Jameson, postmoderna je „přechodná perioda mezi dvěma stadii kapitalismu, v níž se předchozí ekonomické formy postupně restrukturalizují v globálním měřítku, včetně starších forem práce a jejich tradičních organizačních institucí a pojetí“.¹³

Prolegomena k filosofii současnosti proto nepředstavují víc než pokus o kognitivní mapování základních krizových fenoménů v jejich komplexnosti, pokus o filosofii zaměřenou na to aktuální,

¹² Srov. Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, 11. vyd., Duke University Press, Durham 2005, s. 418.

¹³ Tamtéž, s. 417.

krizové, otevřené, které se objevuje v naší současnosti. Takový experiment se samozřejmě netýká jenom krizových jevů samotných, nýbrž také způsobu, jak je vůbec uchopit, tj. snaží se ukázat na potřebnost nového výkladového paradigmatu, respektive myšlenkových pramenů, ze kterých by toto paradigma mohlo vyklíčit.

Naše kniha začíná krátkým textem „Filosofie a ekologická krize“, ve kterém se obecně vymezuje kondicionální problém. Filosofii se pokoušíme představit jako způsob tázání, který může vést k formulování kondicionálních problémů a k tématu ekologické krize jako hlavního kondicionálního problému současnosti. Při tomto postupu se také objevuje ‚zelený historický materialismus‘. Domníváme se totiž, že právě u ekologické krize se v novém světle ukazuje smysluplnost komplexní socio-ekonomické analýzy. Další dvě kapitoly se zabývají mysliteli, kteří tuto analýzu rozpracovali a tak vytvořili dva různé klíče ke společenské skutečnosti, které ji otevírají v její mnohotvarosti a v co nejširších dějinných souvislostech. Je to myšlení Marxovo a Adornovo.

V další kapitole, již zmíněné „Politice otevřeného horizontu“, se pokoušíme formulovat hlavní krizové fenomény současné politiky jako prostoru, ve kterém se přijímají zásadní rozhodnutí, jež se dotýkají našeho životního světa. Klade se tu otázka, zda bychom vzhledem k postupnému uzavírání politického horizontu neměli hledat nové paradigma politické filosofie, které by mohlo spočívat v tvůrčím návratu k pramenům kritické teorie společnosti.

V další kapitole, věnované pokusu o aktualizaci Kosíkovy *Dialektiky konkrétního*, která podle všeho představuje dosavadní vrchol českého společenskokritického myšlení, se začíná přecházet od problémů spojených s povahou současného světa (s povahou ‚objektivitý‘) k otázkám, které se týkají charakteru současného subjektu. V této kapitole se vynořuje téma postmoderny jakožto ztráty distance subjektu ke svému kulturně-historickému kontextu. Není Kosíkova destrukce pseudokonkrétnosti možným vzorcem pro překonání postmoderního vnoření do kontextu?

Kapitola „Tři fáze postmarxismu“ pojednává o současné politické filosofii, která si uvědomuje potřebu překonat krizové

momenty naší civilizace a zaměřuje se především na otázku moci a mocenských vztahů v našem světě. V této kapitole budeme sledovat myšlenkovou pouť tzv. postmarxismu a jeho zvláštní obrat k pramenům, ze kterých vzešel, s nímž se setkáváme v díle Slavojе Žižka.

V kapitole „Budoucnost subjektu“ se pak již plně zaměříme na problém postmoderního subjektu a v jistém smyslu se pokusíme rozšířit Žižkovy analýzy o pohled, který je, jak věříme, charakteristický pro moderní český humanismus počínaje Masarykem. Jedná se o problém (sekundární) identifikace subjektu a naše otázka zní, jak iniciovat takové formy identifikace, které budou spojeny s tvůrčím přijetím určité Věci a vyhnou se identifikaci ‚fanatické‘, která nakonec likviduje Věc samotnou. Poslední krátká pasáž „Význam naděje“ má povahu osobního vyznání a je to pokus o jakési přenesení subjektivity do první osoby, o změnu diskursu z neosobního ‚ono se říká‘ k možnosti osobního ‚já říkám‘.

Cílem knihy je to, co říkal Roland Barthes: nechat pracovat „nepředvídatelné představování, jímž zapomenutí působí na sedimenty vědomostí, kultur a věr, jimiž jsme prošli“.¹⁴ Tak snad opravdu vznikne nová zkušenost, která má jméno, jež se zdálo beznadějně zastaralé: *Sapientia* – „Moc žádná, trocha vědění, trocha moudrosti a co možná nejvíce chutí.“¹⁵

¹⁴ Barthes, R., „Lekce“, in: M. Merlau-Ponty, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, *Chvála moudrosti*, c. d., s. 99.

¹⁵ Tamtéž.

Filosofie a ekologická krize

Je jistě mnoho výkladů otázky, co je to filosofie, a každý výklad je nejspíše již součástí *určité* filosofie, nicméně na nejobecnější rovině se dá říci aspoň tolik, že filosofické myšlení vždy nějakým způsobem krouží kolem dvou bodů – otázky, *jak myslíme*, a otázky, *co myslíme*. První bod, ‚jak myslíme‘, se dotýká myšlenkových forem a náš pohled obrací směrem k podmínkám myšlení (kantovsky řečeno k tomu, „co všechno tu musí být, abychom mohli myslet“). Je to úsilí tradičně označované jako noetika. Druhý bod, ‚co myslíme‘, nás přivádí k otázce, co je předmětem našeho myšlení – k objektu, k bytí a jeho strukturám. Tento bod otevírá perspektivu, ve které se přibližujeme k podmínkám toho, co nějakým způsobem existuje. Toto myšlenkové zaměření se tradičně nazývá ontologií. Kdybychom použili scholastické terminologie, tak první bod se týká *esse rationis*, druhý bod se vztahuje k *esse reale*.

Můžeme říci, že filosofické myšlení obvykle zavádí rozlišení na podmiňující a podmíněné neboli na skutečnosti nebo činitele, které jsou podmínkou existence jiných skutečností nebo činitelů, a na věci, jejichž existence je podmíněná. Toto rozlišení a jeho konceptualizace patří k hlavním rysům západní filosofie. Tak vznikají zpravidla párové pojmy: příčina (causa)/účinek (effectus), substance/akcident, podstata (esence)/jev (fenomén), obecné (uni-verzální)/jednotlivé (singulární), vzor (paradeigma)/obraz (eikón).

Jeden z největších zlomů v dějinách filosofie představuje Marx, který v návaznosti na německý idealismus (Kanta, Fichta a zvláště Hegela) přešel od pojmového k reálnému – hovoříme-li o podmínkách, principech, příčinách, tak nejde jenom o myšlenkové kategorie, které jsou součástí nějakého systému myšlení, ale především o reálné podmínky lidského bytí, tedy o podmínky umožňující, aby tu vůbec byly myslící bytosti. Reprodukce dané formy života, kultury, společnosti se u Marxe stala podmínkou existence samotné filosofie. Tento zlom byl jednou z těch událostí ve filosofii devatenáctého století, které způsobily, že (tradiční) filosofie se stala problematickou. Filosofie je vybízena k sebezpřekročení, neboť se má nejprve zaměřit na téma, které není čistě filosofické – na reálné podmínky reálného života.

Podle Marxovy koncepce historického materialismu je lidské bytí podmíněno nutností produkovat prostředky k životu, ale tato produkce se váže na přírodu jako poslední předpoklad produkce. Marx hovoří o nepřetržitém metabolismu probíhajícím mezi lidskou civilizací a přírodou. Dnes, kdy se ukazuje, že lidská činnost vede k jejímu narušení, je zapotřebí soustředit se právě na tento metabolismus a na přírodu jako předpoklad lidské civilizace. V době ekologické krize postupně dochází k ‚zezelenání‘ historického materialismu, jak o tom souhrnně píše Reiner Grundmann v knize *Marxismus a ekologie*.

Příroda představuje kondicionální realitu, neboť ta podmiňuje lidské bytí, a tudíž i všechno to, co lidé vytvořili – kulturu, umění, civilizaci. Jestliže je kondicionální realita ohrožena, vynořuje se kondicionální problém.

Obecně se dá říci, že jeden z hlavních rysů filosofie vždy spočíval ve třech následujících momentech:

1. objevování a vyjadřování kondicionálních problémů,
2. osvětlování, oživování, zdůrazňování všeho toho, co je ohroženo kondicionálním problémem,
3. promyšlení a hledání způsobu, jak tento problém řešit.

Filosofové se většinou o těchto problémech nevyjadřují přímočaře – cosi jim brání, aby začali myslet rozhodně, stroze a pevně – snad vědomí, že jejich poznání nemůže mít bezprostřední společenský vliv, neboť společenská skutečnost je příliš iracionální a uzavřená. Kondicionální problémy a jejich řešení bývají zašifrované a spojené s celou myšlenkovou tkání určité filosofie, nicméně vytvářejí gravitační bod, kolem kterého filosofie pulzuje. Jaké jsou kondicionální problémy u velkých filosofů? Tyto problémy se mění a mění se spolu s dějinami – u Sókrata a Platóna je to pravděpodobně rozklad klasické polis, u Augustina tušený zánik antického světa, u Kierkegaarda znicotnění křesťanství, u Nietzscheho rozbití životní vůle moderního člověka. A v současnosti? Kondicionálním problémem je nejspíš ekologická krize ohrožující naši civilizaci, ale filosofie jenom zvolna začíná cítit jeho gravitaci. Jakým způsobem se dá promýšlet?

Dva výklady ekologické krize

Je nanejvýš pravděpodobné, ba jisté, že ekologická krize je způsobena lidskou činností. Jak ji potom vyložit? Můžeme rozlišit dva druhy výkladu.

A. Lidé se chovají nesprávně (sobecky, konzumně, ziskuchtivě), a to znamená, že ekologická krize se dá řešit jenom změnou lidského chování. Většina lidí musí provést jakousi ekologickou konverzi a začít žít jinak – nesobecky, skromně, odpovědně, nekonzumně. Tento výklad vede k závěru, že ekologická krize bude trvat tak dlouho, dokud většina lidí nezmění svůj morální kód.

B. Lidská činnost je do značné míry určována logikou socio-ekonomického systému. Každý systém vede k jinému typu chování (k pospolitému chování jako v archaické společnosti; k válečnické-

mu chování jako v kořistnických kmenech, k pokojnému chování jako v zemědělských společnostech). Současný socio-ekonomický systém zaměřuje chování většiny lidí na individuální spotřebu a maximalizaci osobního nebo firemního zisku. Společenská produkce je podřízena kritériu ziskovosti. Tento typ chování je potom v rozporu s chováním ekologickým, a tudíž lze říci, že v rámci daného socio-ekonomického systému se dá ekologická krize řešit jen velmi obtížně.

Z výkladu A. můžeme nakonec vyvodit závěr, že dnešní lidé jsou v nějakém ohledu horší než lidé minulosti, protože globální ekologická krize se objevila až dnes. Cílem ekologické politiky by tak měla být obnova morálky ve společnosti (návrat k nějakému osvědčenému etickému systému minulosti), která povede k tomu, že se dostatečně velký počet lidí dobrovolně omezí ve spotřebě a svých nárocích. Tento výklad ekologické krize postupně spěje ke konzervativnímu typu politiky.

S výkladem B. je spjato jedno velké nedorozumění, které se váže k tomu, jakým způsobem pojmem socio-ekonomický systém. Hlavní proud společenského myšlení ho označuje jako systém tržní a dodává, že tržní systém je jedinou formou svobodných ekonomických vztahů. Tento dodatek má rozhodující význam. Jestliže současný socio-ekonomický systém pochopíme jako tržní a tržní systém jako jediný svobodný, plyne z toho, že výraznější změna tohoto systému povede k omezení nebo ke ztrátě ekonomické svobody. Z této úvahy vychází např. neoklasická ekologie,¹⁶ která plně respektuje tržní svobodu a z ekologických požadavků (omezení skleníkových plynů apod.) se pokouší učinit směnitelnou komoditu (ekologické směňky).

Takové pojmání současného systému je však poněkud abstraktní a nehistorické. Pokud tento systém začneme srovnávat s jinými socio-ekonomickými systémy, které v dějinách vznikly,

¹⁶ Coase, R., „The Problem of Social Cost“, *Journal of Law and Economics* 3, 1960, s. 1-44.

anebo se zaměříme na jeho vnitřní vývoj za posledních několik staletí, získáme mnohem plastičtější obrázek. Ten nalezneme např. u Barana, Sweezyho, Wallersteina, Harveyho, Arrighiho.¹⁷ Jestliže překonáme onen čistě abstraktní pojem trhu, najednou spatříme, že ‚trh‘ má mnoho aspektů a předpokladů – je to směna zboží, jejíž podmínky jsou určovány politicky nebo mocensky (bohaté země chrání svůj trh před zbožím z chudých zemí, ale chudé země svůj trh chránit nemohou), monopoly/oligopoly stanovují ceny svého zboží prostřednictvím dohod, ne na základě skutečné konkurence; velké nadnárodní firmy získávají od státu nejrůznější výhody, které snižují cenu jejich výrobků a vyřazují malovýrobce; kdo prodává svou pracovní sílu, je znevýhodněn proti tomu, kdo ji kupuje (kvůli nezaměstnanosti nebo hrozbě materiálního nedostatku je nucen svou práci směřovat za podmínek, s nimiž by nesouhlasil, kdyby pod tímto tlakem nebyl). Můžeme říci, že při bližším pohledu se tento systém začne jevit spíše jako (pozdně) kapitalistický než jako tržní.

Rozdíl mezi pozicí A. a B. je pak v tom, že podle A. může samotná změna etických postojů znamenat jakousi samozřejmou proměnu socio-ekonomického systému (‚trhu‘). Většinová změna spotřebitelského chování bude zaregistrována producenty a obchodníky, a ti se této ekologičtější poptávce prostě přizpůsobí. Rozšíření ekologické etiky vyvolá zezelenání tržní ekonomiky.

Podle druhé pozice je podmínkou řešení ekologické krize změna socio-ekonomického systému, která povede k vytvoření ekonomiky, jež nebude v rozporu s ekologickým chováním. Hlavní ekologickou otázkou je to, jakým směrem a jakým způsobem tento systém změnit.

Rozhodující je, ze které pozice vyjdeme, neboť každá z nich vytváří jinou základní perspektivu řešení. Budeme-li nicméně rozvíjet jednu pozici, vždy se dotkneme i pozice druhé. Jestliže se vydáme cestou morální nápravy, časem můžeme začít reflektovat

¹⁷ Jejich shrnutí viz Hauser, M., „Sociální stát a emancipační otázka“, in: *týž, Sociální stát a kapitalismus*, Svoboda Servis, Praha 2007, s. 16–78.

systemové bariéry, které brání dalšímu postupu. Když staneme na pozici B., budeme neustále narážet na etické otázky, neboť systémová změna se nemůže odehrát bez lidí, kteří o ni usilují a kteří mají jiné etické ideály než ti, jejichž jednání je formováno daným systémem.

Systémová změna jako zárodečná otázka

Vyjděme z předpokladu, že ekologická krize je kondicionální problém, který, nebude-li v poměrně krátké době vyřešen, může způsobit kolaps současné kultury a civilizace. Pokud se přikloníme k pozici B., znamená to, že tento kondicionální problém se váže k dané socio-ekonomické formě. Jeho řešení předpokládá změnu této formy. Z toho by plynul logický závěr, že změna dané socio-ekonomické formy je podmínkou dalšího trvání naší kultury a civilizace, třebaže můžou přijít jiné formy ohrožení.

Pokud máme uvažovat tímto směrem, je zapotřebí tří věcí: usilovat o celistvý popis současného systému, který zachytí jeho vnitřní tenze a rozpory; vytvářet modely systému alternativního a přemýšlet o politické síle, která by se mohla stát subjektem takové změny. Všechny tyto otázky jsou v současnosti otevřené, nedokončené nebo spíše zárodečné. Dá se říci, že v jednotlivých oborech (v politice, politické filosofii, ekonomii, sociologii) tyto otázky jen pomalu nabývají na významu a stávají se aktuálními.

V současnosti je naše pozice poněkud zamlžená a negativistická: snad se shodneme na tom, že dnešní systém by se nějak změnit měl (tušíme, co nechceme), ale již se neshodneme na tom, která teorie nejlépe vyjadřuje, co se má změnit, jak se to má změnit a kdo to má změnit. Není to proto, že taková teorie ještě nevykrytalizovala?

Marxova dynamická teorie společnosti

Marxova společenská teorie¹⁸ se vyznačuje snahou vytvořit celostní teorii společnosti, která postihne vnitřní rozpory, dějinnou dynamiku a zásadní proměny společenské organizace a forem produkce. Marx zkoumá moderní společnost ve vztahu k předcházejícím formám společnosti i ve vztahu k jejím vnitřním tendencím, které mohou vést k nové společenské transformaci. Marxova teorie spojuje pohled sociologický, ekonomický, antropologický, historický, futurologický a ekologický. Marx pojímá společnost jako vnitřně rozporný a dynamický celek, ve kterém se základní společenské instituce (vlastnictví, politický systém, stát) dostávají do konfliktu s životním procesem jednotlivců. Společnost není souhrn individuí, nýbrž „vyjadřuje sumu vztahů, poměrů, v nichž jsou tato individua k sobě navzájem“.¹⁹ Celek společenských vztahů vymezuje základní určení jednotlivce (občan, otrok, námezdně pracující),

¹⁸ Karel Marx (1818–1883) svou teorii rozvíjel postupně a nikdy z ní nevytvořil ucelený systém. Jeho teorie společnosti je rozptýlena v celém jeho díle, které kromě sociologických analýz obsahuje filosofická, ekonomická, historická, etnologická, literárněvědná aj. zkoumání, novinové články, politické manifesty a polemiky. Jeho rozsáhlé dílo (české souhrnné vydání čítá 39 svazků) vznikalo v úzké spolupráci s Friedrichem Engelsem (1820–1895).

¹⁹ Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. I, Svoboda, Praha 1971, s. 228.

ale jednotlivec svou životní činností (praxí) na tento celek zpětně působí. V Marxově teorii společnosti se propojuje mikroanalýza (zaměřená na jednotlivce) a makroanalýza (orientovaná na obecný charakter společnosti).

Přírodně-lidské individuum jako východisko sociologie

Marxova společenská teorie vychází z předpokladu, který je obtížné zpochybnit. Tímto předpokladem je „existence živých lidských individuí“.²⁰ Marx volně navazuje na antické, především Aristotelovo pojetí člověka, ve kterém je člověk chápán jako „animal rationale“ (živočich obdařený rozumem), jako bytost spojující přírodní a lidskou složku. Marx na rozdíl od většiny novověkých filosofů pojmá člověka nejen jako bytost založenou na rozumu, vědomí, morálním citění, nýbrž také jako bytost smyslovou a tělesnou.²¹ Člověk je bytost, která je částečně součástí přírody (jsou v něm pudy, zvláště pud sebezáchovy, hlad a sex), které má člověk spolu s ostatními živými tvory, ale zároveň je to lidská bytost, která má lidské schopnosti a vlastnosti – je to přírodně-lidská bytost. Marx se vyhýbá oběma typům antropologického redukcionismu: redukcionismu biologickému či sociobiologickému, který člověka převádí na bytost determinovanou přírodou (lidství člověka není nic než genetická výbava nebo síť neuronů; člověk je svou přirozeností dravec, neboť jeho přirozeností je zápasit s ostatními a prozrazovat se na úkor slabších), tak i redukcionismu idealistickému, který člověka pojmá jen jako racionální nebo morální bytost (jak je tomu např. v politické teorii Johna Rawlse).

²⁰ Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, in: *tíž, Vybrané spisy*, sv. 1, Svoboda, Praha 1976, s. 226.

²¹ Tímto pojetím člověka Marx bezprostředně navazuje na německého pohegelovského filosofa Ludwiga Feuerbacha (1804–1872).

Marx rozvíjí své pojetí člověka v raných spisech, v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* a v *Německé ideologii*. Člověk jako bytost smyslová, pudová, tělesná je závislá na vnějších, materiálních předmětech, které nemá k dispozici.²² Její bytí je podmíněno předměty, které si nemůže vyspekulovat, nýbrž je musí získat svou činností. Základním rysem člověka je, že je to bytost nedostatku („Mängelwesen“, jak říká Herder). Předměty, které jí chybí, nejsou věcí její volby, jak naznačují liberální teorie, nýbrž jsou předmětem jejích pudů. Jistý okruh materiálních předmětů musí nabývat každý člověk, aby mohl reprodukovat svůj život. Jestliže je člověk smyslovou bytostí pociťující utrpení, je bytostí „vášnivou“, která „energicky prahne po svém předmětu“.²³ Kdybychom člověka chápali tak, že je to bytost, která nepotřebuje vnější předměty, tj. je to bytost nepředmětná, byla by to bytost netělesná – byl by to přízrak, „Unwesen“.²⁴ Člověk je předmětná bytost (bytost, jejíž existence je podmíněna vnějšími, smyslovými předměty), protože je bytostí přírodní, tělesnou, skutečnou, tj. není to jen součást nějaké teorie.²⁵

Marx zároveň člověka pojímá jako „lidskou bytost“ – jako bytost, která má schopnosti a vlastnosti vznikající v dějinách na

²² V tom je základní společný jmenovatel Marxovy a Freudovy antropologie. Freud rovněž určuje člověka jako pudovou bytost, a rovněž jako bytost předmětnou. Nepřítomnost předmětu pudu je podmínkou zformování Já a lidské identity. Tento aspekt zdůraznil Robert Kalivoda ve své stati „Marx a Freud“. Viz též, *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, Československý spisovatel, Praha 1968.

²³ Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, přel. Z. Sekal, SNPL, Praha 1961, s. 143.

²⁴ Německé slovo „Unwesen“ vyjadřuje jednak to, co nemá žádné Wesen, žádnou bytnost, a tedy není ničím, a jednak evokuje něco děsivého, obludného, nelidského.

²⁵ Pokud z pojmu člověka vypustíme jeho tělesnost, pak můžeme snadno dospět k pojetí, že pojem člověka je sociální konstrukt anebo je to pojem podmíněný čistě kulturně (je to součást foucaultovské epistémy apod.), tj. k nějakému typu postmoderního kulturního relativismu. Člověk zbavený reálné tělesnosti (Unwesen) ztrácí svůj univerzálně lidský rozměr a mění se v kulturně determinovanou bytost, která je nesouměřitelná s lidskými bytostmi determinovanými jinou kulturou.

základě lidské činnosti: rozum, vůli, lásku, řeč. Marx si jasně uvědomoval, že tyto schopnosti nevznikají pouze činností individua, nýbrž jsou to schopnosti „rodové“. Člověk je „rodová bytost“.²⁶ Tyto rodové schopnosti jsou základem lidství individuálního člověka.²⁷ Člověk se vztahuje nejen k předmětům přírodním, ale také k přírodním předmětům přetvořeným lidmi (metamorfovaným lidskou prací). Marx dále hovoří o tom, že také samotný vztah k předmětům je již přetvořen lidskou činností, tj. nemá čistě přírodní formu. Přírodní předměty, ke kterým se člověk vztahuje, jsou vždy již zlidštěné, už proto, že lidské smysly nejsou bezprostředně přírodní, nýbrž se přetvářejí v lidských dějinách, a jsou rodové.²⁸ „Utváření [Bildung] pěti smyslů je práce celých dosavadních světových dějin.“²⁹ Jejich udržování a rozvíjení opět závisí na vnějších předmětech, na kterých se tyto smysly mohou uplatnit, „afirmovat“. Smysl pro hudbu rozvíjíme jenom tehdy, když tu je předmět, tj. hudební skladba, kterou posloucháme. Podobně je tomu s rozumem – rozvíjí se jenom tehdy, když má předmět: myšlenku nebo téma.³⁰

²⁶ Výraz „rodová bytost“, který Marx používá v *Ekonomicko-filosofických rukopisech*, pochází od Feuerbacha.

²⁷ K podobné myšlence dospěl v případě jazyka i Wittgenstein. Ve svých *Filosofických zkoumáních* ukazuje, že pojmy a schopnost myslet obecně získáváme řečovou aktivitou v určité jazykové komunitě.

²⁸ Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, c. d., s. 141 nn.

²⁹ Tamtéž, s. 99.

³⁰ Někteří Marxovi interpreti se domnívají, že v tomto pojetí lidské bytosti se projevuje esencialismus, tj. představa, že člověk má podstatu, kterou by měl uskutečnit (např. Kalivoda). Raný Marx sice mluví o podstatě a je opravdu inspirován Hegelem, ale tato podstata nepředchází konkrétní podobu lidské existence, nýbrž je to naopak. (Jak říkal Sartre, existence předchází esenci.) Touto podstatou není nic jiného než lidské schopnosti a smysly, které vznikají v lidských dějinách a které jsou vždy v interakci se svým předmětem. K této podstatě proto patří i vnější předměty, které jsou mimo lidskou kontrolu. K podstatě člověk náleží konstitutivní deficit. Mezi schopností a předmětem vládne dialektický vztah. Člověk rozvíjí (přetváří) určitý předmět, a tím se zároveň přetváří daná lidská schopnost. Čím více a aktivněji se zabýváme hudbou, tím rozvinutější a plnější je náš hudební smysl. Neexistuje tu jakýsi

Základní pojmy Marxovy teorie společnosti

Marx zavádí několik vzájemně se prostupujících tematických okruhů:

- A. předmět, k němuž se člověk vztahuje (ten je buď přírodní – surovina, nebo přetvořený, tj. naturálie metamorfovaná prací). Dají se rozlišit tři druhy předmětů: praktické, umělecké a teoretické předměty,³¹
- B. vztah člověka k tomuto předmětu. Ten je vždy přírodně-lidský. Hlavní formou tohoto vztahu je činnost účelově přetvářející předmět, tj. práce;
- C. vztah člověka k lidskému rodu. Tento vztah se zakládá na tom, že schopnosti a možnosti člověka jsou vytvořené lidským rodem. Vztah k lidskému rodu se proto uplatňuje v každé aktivaci těchto schopností, tj. v každé činnosti individua. Při své práci individuum používá předměty (nástroje), na jejichž genezi se podílel celý lidský rod. Čím více se individuum stává rodovou bytostí, čím více rodových schopností a předmětů si osvojuje, tím více je člověkem a větší individualitou;

ideální tvar sluchu, rozumu, vůle, lásky, ke kterému se přibližujeme, nýbrž tyto schopnosti se samy přetvářejí v aktivním vztahu k předmětům. Jak říká Engels, ruka je nástrojem i výsledkem práce. Např. hudební vnímání se mění s nástupem avantgardy ve dvacátém století (přichází „předmět“, který umožňuje afirmaci hudebního smyslu), ale pokud tento předmět neznáme a nelze ho odvodit z hudby devatenáctého století, pak neznáme ani to, jak se s ním promění hudební smysl, tj. podstata sluchu.

Marxovo pojetí podstaty je hegelovské v tom smyslu, že podstata existuje vždy a pouze v jevech (fenoménech), tj. není to nic, co je mimo svět jevů v nějakém zázvěti. Marx však zásadně mění výchozí hledisko – tím není sebezvíjející absolutní duch, nýbrž sebezvíjející se živý člověk jako deficitní bytost.

³¹ Ani myšlenka není nikdy zcela čistá, protože vždy je to myšlenka člověka podmíněného přírodou. Obsahem myšlenky pak jsou většinou předměty, které jsou přírodní nebo v sobě mají nějaký přírodní substrát. Srov. Marx K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, c. d., s. 67.

D. vztah k sobě samému. Předchází okruh, vztah k lidskému rodu, osvojení a rozvíjení lidských schopností, proměňuje vztah jedince k sobě samému. Vzniká médium komunikace (řeč), pojmy, vědomí, sebevědomí, které jsou předpokladem svobody a identity.³²

Marx všechny tyto čtyři okruhy sjednocuje. Jednotčím momentem je skutečnost, že člověk jako živá deficitní bytost musí reprodukovat materiální podmínky své existence – reprodukovat svůj život. Totéž platí u všech druhů pospolitostí, komunit, společností. Marxova teorie stojí na předpokladu, že každý jedinec, a tím i každá společnost musí neustále zabezpečovat svou vlastní životní reprodukci.³³ To je základ materialistického pojetí dějin a společnosti – historického materialismu.³⁴

Z tohoto základního předpokladu samozřejmě vyplývá, že prvořadou otázkou je způsob, jakým jednotlivec nebo společnost získává prostředky (předměty) ke své reprodukci.³⁵ Marx se zamě-

³² Lidská identita je zkomponována ze dvou prvků, z prvku společenského (obecného), ze schopností a možností, vzniklých „prací celých lidských dějin“, a prvku ryze individuálního (zvláštního), který souvisí s individuálním životem člověka, s ději v hloubce jeho bytosti, s jeho individuálními akty. Lidská identita je interaktivním propojením obecného a zvláštního, univerzálního a singulárního.

³³ Engels celou věc shrnuje takto: „Podle materialistického pojetí je v dějinách konečnou rozhodujícím momentem produkce a reprodukce bezprostředního života. Ta je však sama zase dvojího druhu. Je to jednak produkce životních prostředků, předmětů obživy, oděvu, bydlení a nástrojů k tomu potřebných, jednak produkce lidí samých, rozmnožování druhu.“ Engels, B., *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 21, Praha, SNPL 1967, s. 57.

³⁴ Liberální společenské myšlení tvrdí, že Marx nemá daleko k dogmatismu nebo „foundationalismu“, když jednu z mnoha tezí považuje za nezpochybnitelnou. Marx však má na mysli předpoklad, který se v jeho prostotě dá jen stěží odmítnout. Marxovo myšlení se tím liší od axiomatických teorií, které si formulují ten či onen předpoklad, aniž se ptají, zdali i ten nestojí na jiném, základním předpokladu.

³⁵ Pokud si uvědomíme tuto samozřejmost, pak je zřejmé, že mezi mladým a starým Marxem není žádný zásadní rozdíl, nýbrž nanejvýš posun důrazu.

řuje na to, jaký je způsob produkce, která umožňuje reprodukci jedince i společnosti.³⁶ Z toho plynou základní hlediska jeho zkoumání. Pokud vyjdeme z výše uvedených tematických okruhů a spojíme je s produkcí jako jednotícím momentem, získáme

³⁶ České překlady většinou nepoužívají slova „produkce“, nýbrž výrazu „výroba“. Takový překlad však dostatečně nevystihuje smysl Marxova termínu. Marx záměrně nepoužíval výrazů jako „Herstellung“ nebo „Erzeugung“, které svým významem odpovídají slovu „výroba“, a místo nich zvolil slovo odvozené z latinského slovesa „produco“, jež označuje tvořivou činnost obecně. Výraz „produco“ má mnohem širší význam než sloveso „fabricor“, latinský ekvivalent slovesa „vyrábět“. „Produkce“ zahrnuje jak materiální výrobu, tak vytváření něčeho nemateriálního. Marx užívá termínu „Produktion“ obecně pro všechny druhy lidské činnosti, nejen pro manufakturní nebo průmyslovou výrobu, např. pro produkci idejí. Rovněž v Marxově pracovní teorii hodnoty je mnohem vhodnější hovořit o produkci nebo o vytváření hodnoty zboží než o „výrobě“ hodnoty, jak je tomu v českém překladu *Kapitálu*. Marx používá termínu „Produktion“ v mnoha souvislostech, např. když analyzuje produkční způsoby minulosti, jako bylo zemědělství nebo lov a sběr, nebo když vykládá vznik ideologie. Proto používáme výrazu „výroba“ pouze tam, kde si to vyžaduje věcná souvislost. Mluví-li se však obecně o různých formách lidské aktivity, je vhodnější výraz „produkce“. Termín „výroba“ pak může vést ke zjevně absurdním spojení: Marx hovoří o „die materielle Produktion“, aby ji odlišil od ostatních druhů produkce (produkce idejí, představ, vědomí, sebevědomí apod.). Přeložíme-li slovo „Produktion“ jako „výrobu“, dostáváme sousloví typu duchovní výroba (v českých překladech se v této souvislosti skutečně používá slova „produkce“). „Produktivkräfte“ (produkční síly) zahrnují nejen „Produktionsmittel“ (produkční prostředky), ale také lidské schopnosti, dovednosti, vědomosti, představy, ideje. Produkční síly jsou závislé na člověku ve všech jeho dimenzích, a nemusejí proto bezprostředně souviset jen s materiální výrobou. Podobné je to s výrazem „Produktionsverhältnisse“ (produkční vztahy). Tento výraz zahrnuje jak vztahy v bezprostřední produkci výrobků, tak i vztahy, které s výrobou bezprostředně nesouvisí, jako jsou právní nebo tradiční společenské vztahy.

Tento nevhodný překladatelský úzus by stálo za to zkoumat jako projev vlivu stalinistické ideologie (orientované na „výrobu“) na interpretaci Marxova díla. Výraz „výroba“ byl pravděpodobně zaveden kvůli ideologickému požadavku redukovat výraz pro tvořivou činnost na slovo výroba, slovo odvozené z kořene „rob“ (robský, robota, robotěz, robotiti, výrazy vztahující se na poddanskou, tj. nucenou práci). V současné češtině označuje slovo „výroba“ materiální práci zpravidla průmyslového charakteru. V citacích z Marxova a Engelsova díla proto výraz „výroba“ většinou nahrazujeme slovem „produkce“.

základní pojmy Marxovy teorie společnosti. Tyto pojmy Marx zavádí v pozdějších spisech, zvláště v *Kapitálu*, a protože je Marx rozvíjí v jiných souvislostech, nezapadají přesně do tematických okruhů raného Marxe. Nicméně se je pokusme systematizovat.

V okruhu A. se objevují předměty, které jsou buď určeny k přetvoření prací, tj. *pracovní předměty* (předměty získané z přírody jako půda nebo surovina), anebo jsou to výsledky přetváření přírodních předmětů, tj. produkty lidské práce. V kapitalistické společnosti jsou tyto předměty většinou určeny ke směně (k prodeji), a tedy mají povahu *zboží*.

U okruhu B., ve kterém běží o vztah mezi člověkem a předmětem (pracovním předmětem), vystupují předměty, které se uplatňují při přeměně jedné věci v druhou, jsou to tedy *pracovní prostředky*. Tyto předměty se při produkčním procesu vkládají mezi činného, pracujícího člověka a pracovní předměty. V širším smyslu jsou to všechny materiální podmínky, jichž je zapotřebí k produkčnímu procesu. (Jak říká Marx, všeobecným pracovním prostředkem je sama země.) Na pracovní prostředky klade Marx obzvláště velký důraz. „Ekonomické epochy se neliší tím, co se produkuje, nýbrž tím, jak, jakými pracovními prostředky se produkuje. Pracovní prostředky jsou nejen měřítkem vývoje lidské pracovní síly, nýbrž i ukazatelem společenských vztahů, za nichž se pracuje.“³⁷ Charakter pracovních prostředků a jejich využití vyjadřuje něco zásadního o charakteru společnosti. Parní stroj, vynález řeckého vynálezce Heróna, se v antice nestal produkčním prostředkem, protože charakter společenských vztahů nebyl příznivý pro zavedení a rozšíření parního stroje (nebylo zapotřebí využít síly parního stroje, neboť tu existovala velmi levná pracovní síla otro-

³⁷ Marx, K., *Kapitál*, díl první, SNPL, Praha 1953, s. 199. Pracovní prostředky se dále dělí na produkční nástroje (stroje, mechanismy, přístroje, nástroje), které člověk užívá v produkčním procesu k účelnému přetváření pracovního předmětu, a ostatní pracovní prostředky (země, silnice, zvířata, sdělovací prostředky). Ve dvacátém století je vývoj produkčních prostředků stále těsněji spjat s vědeckým poznáním.

ků). Spojíme-li pracovní předměty a pracovní prostředky, dostáváme to, čemu Marx říká *produkční prostředky*.

K okruhu B. patří také lidská činnost, práce – na přeměnu předmětu zaměřené vynakládání fyzické a psychické energie, schopností, dovedností, znalostí. Opět platí, že forma a úroveň těchto schopností, dovedností atd. závisí na charakteru dané civilizace, na kulturních tradicích, na úrovni průměrného vzdělání obyvatelstva.³⁸ Souhrnu fyzických, duševních, morálních, kulturních dispozic, které se mohou uplatnit v činnosti transformující předmět, v práci, se říká *pracovní síla*.

Pokud propojíme produkční prostředky a pracovní síly ve všech uvedených aspektech (z okruhu A. i B.), vzniká pojem *produkčních sil*.³⁹

U třetího a čtvrtého okruhu se setkáváme s tím, že člověk je společensky podmíněná bytost. Pokud okruh C. a D. spojíme s otázkou produkce, pak se jasně ukazuje, že reprodukce individuálního života závisí na reprodukci společnosti (tj. na produkční síle dané společnosti). Ale jaký je vztah individua ke společnosti, pokud uvažujeme o produkci? Individuum produkuje v součinnosti s větším množstvím individuí. Produkce je vždy společenský vztah. (A způsob součinnosti je „produkční silou“).⁴⁰ Produkce má společenský charakter. Otázkou je, jakým způsobem jsou tyto vzta-

³⁸ Marx hovoří o této civilizační a kulturní podmíněnosti práce např. v souvislosti s pracovní teorií hodnoty. Děje se tak v momentě, kdy se začne zabývat převodem složité práce na jednoduchou. „*Jednoduchá průměrná práce* sama má sice v různých zemích a různých kulturních epochách různý charakter, nicméně je pro každou určitou společnost něčím daným.“ Marx, K., *Kapitál*, díl první, c. d., s. 61.

³⁹ Marx používá termíny, které vyjadřují dynamický, vitální charakter základních kamenů společnosti. V tom má za předchůdce nejen Hegela, ale také Aristotela. (Marx považoval Aristotela za největšího antického myslitele.) Aristotelés pojímal věc jako uskutečnění možnosti (uskutečnění, řecky energie; možnost, řecky dynamis). U Marxe jsou prací přetvořené předměty – produkty – uskutečněnými možnostmi pracovní síly nebo obecněji celé společnosti.

⁴⁰ Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 237.

hy uspořádány, neboť v dějinách se jejich uspořádání proměňuje. Marx je nazývá *produkční vztahy*. Hlavním kritériem je, kdo má právo disponovat produkčními prostředky, tj. otázka vlastnictví. Forma produkčních vztahů je základní strukturou, která určuje vztah jednotlivce k ostatním lidem a k produktům lidského rodu. Tyto vztahy jsou základním kritériem pro klasifikaci různých typů společnosti.

Produkční vztahy existují objektivně v tom smyslu, že jednotlivci do nich vstupují jako do něčeho předem daného. Tyto vztahy určují místo jedince ve společenské struktuře (jeho sociální pozici). V každé společnosti vedle sebe působí několik typů produkčních vztahů, ale vždy tu jeden typ převládá a dominuje nad ostatními. Je to dominantní typ produkčních nebo vlastnických vztahů. Obecně se dá říci, že dominantním se stává ten typ produkčních vztahů, který umožňuje lepší uplatnění daných produkčních sil. (Marx však celou věc pojímá v jejím historickém kontextu, takže tu vždy mohou působit další činitele, které na dlouhou dobu tuto logiku blokují.) Mezi produkčními vztahy a produkčními silami může být rozpor vznikající tím, že převládající produkční vztahy začnou omezovat nahromaděné produkční síly, takže je stále obtížnější reprodukovat danou společenskou strukturu. Tak roste tlak na změnu převládajícího typu produkčních vztahů.

Vrátíme-li se k individu, můžeme individua rozlišit také podle jejich vztahu k samotné produkci. Jednak jsou zde lidé, kteří vynakládají svou fyzickou a psychickou energii na vytváření produktů nebo na organizaci produkce umožňující společenskou reprodukci. Ten, kdo produkuje prostředky k životu společnosti, se nazývá buď producentem (bezprostředním výrobcem), nebo pracujícím (Arbeiter).⁴¹ Potom jsou zde ti, kteří se mohou

⁴¹ Ten může sám vlastnit nějaké produkční prostředky, na kterých pracuje (středověký rolník). Proto se objevuje výraz námezdně pracující, který označuje toho, kdo nevládní produkční prostředky a pracuje za mzdu. Slovo Arbeiter se dá přeložit také jako dělník. To je však poněkud omezený význam, neboť slovo dělník vyvolává představu manuálně pracujícího v průmyslu.

věnovat činnosti, která k materiální reprodukci společnosti bezprostředně nepřispívá (vojenství, vědění, umění, náboženství, lovu, zábavě). Tito jedinci jsou buď v nějakém neekonomickém vztahu k vlastníkům produkčních prostředků, nebo jsou to přímo tito vlastníci. Jakmile se produkční síly rozvinuly natolik, že umožnily vytvořit tolik prostředků k životu (produktů), že nebylo nutné, aby se každý práceschopný člen společnosti bezprostředně podílel na produkci, vznikl základní předpoklad k tomu, aby část společnosti začala konat činnosti, které bezprostředně nesouvisí s produkcí, tj. aby se rozvíjela dělba práce.⁴² Některé rodiny nebo jednotlivci se potom změnili ve vlastníky produkčních prostředků (stád, půdy, otroků).

Tato skutečnost vytvořila produkční vztahy, které nejsou vztahem mezi individuem se stejným podílem na produkčních prostředcích, na zdrojích společenského bohatství. Vztah k těmto zdrojům bohatství se rozrůznil. (Jsem jejich vlastníkem, nájemcem, nebo na ně nemám žádný nárok?) Tento vztah vytvořil základní společenské určení daného individua, které individuum sdílí s jinými. Tento společný vztah k produkčním prostředkům zakládá zvláštní sociologickou kategorii, která se označuje jako *společenská třída*. Ta zahrnuje jedince, kteří mají stejný vztah k produkčním prostředkům. Zvláštností je, že jednotlivci si existenci třídy nemusí uvědomovat. Existence tříd se však projevuje tehdy, když individua se stejným vztahem k produkčním prostředkům začínají mít potíže s reprodukcí svého života, životní formy nebo svého bohatství, anebo se snaží prosadit svůj produkční způsob na úkor jiného a společně bojují proti jiné třídě. Tehdy vzniká specifický fenomén – rozptýlení jedinci s různými názory a osudy si uvědomují, že mají společně zápasit za nějakou věc. Vzniká u nich vědomí, že tu je jistý

Ztotožní-li se námezdně pracující s dělníkem, vzniká nesprávný závěr, že pokud se zmenšuje množství manuální práce (počet dělníků), mizí námezdně pracující třída.

⁴² Dělba práce se nejprve objevuje v samotném produkčním procesu v souvislosti s rozvojem produkčních prostředků.

společný zájem. Tomuto vědomí se říká *třídní vědomí*. Pokud třída dříve existovala pouze objektivně, „o sobě“ („an sich“), tj. existoval jenom empiricky prokazatelný stejný vztah určitého množství individuí k produkčním prostředkům, tak nyní dochází k uvědomění si společných zájmů, ke vzniku třídy „pro sebe“ („für sich“). Marx nicméně analyzuje pouze třídy v kapitalistické společnosti, neboť v předchozích formách společnosti třídy nemohou dostatečně vykristalizovat. Produkční prostředky totiž ještě nejsou zcela odděleny od práce (středověký rolník je poddaný, ale zároveň disponuje nějakou půdou, většinou obecní).⁴³

K okruhu D. patří ještě otázka, jak se to má s produkcí vědomí, pojmů, představ, myšlení. Marx v *Německé ideologii* píše o tom, že „produkce idejí, představ, vědomí se zprvu bezprostředně prolíná s materiální činností a s materiálními styky lidí, je to řeč skutečného života. [...] Totéž platí o duchovní produkci, jak se zračí v řeči politiky, zákonů, morálky, náboženství, metafyziky atd. určitého národa. [...] Vědomí nemůže být nikdy nic jiného než vědomé bytí, a bytí lidí je jejich skutečný životní proces.“⁴⁴ Způsob pro-

⁴³ Na začátku *Komunistického manifestu* se sice říká, že „dějiny jsou dějinami třídních bojů“, ale u mnoha vyjmenovaných tříd běží spíše o statusové vymezení. Konflikt mezi různými skupinami nebo třídami, které sledují své zájmy, je dynamický činitel dějin, ale v lidských dějinách se tento konflikt projevuje bezprostředními střety spíše výjimečně. Tento konflikt se ve větším měřítku objevuje právě až v kapitalistické společnosti (např. ve stávkách). Marx nicméně nepopírá existenci tříd v předkapitalistických společnostech. Např. ve třetím díle *Kapitálu* říká, že „nejhlubším tajemstvím, skrytým základem celé společenské konstrukce, a tudíž i politické formy vztahu vrchnostensví a závislosti“ je „bezprostřední vztah vlastníků produkčních podmínek k bezprostředním producentům“. Marx, K., *Kapitál*, díl třetí, SNPL, Praha 1956, s. 339. Pojem třídy a třídního boje nevytvořil Marx. Náznaky pojmu třídy se objevují už v antice, např. u Platóna nebo helénistického historika Appiána. Tyto pojmy pak ve svých pracích používají konzervativní historici (Thierry, Mignet, Guizot, Thiers), kteří na jejich základě vykládají Francouzskou revoluci. S politováním konstatují, že pokud třída, která má moc, se dobrovolně nezřekne aspoň části své moci ve prospěch třídy, jejíž ekonomická moc narůstá, propuká mezi nimi boj o nové rozdělení politické moci, který může vyvrcholit revolucí.

⁴⁴ Marx., K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 230 n.

dukce, forma styků mezi lidmi, způsob bytí, tj. forma společenské existence, utváří ideály, představy, myšlenky lidí. Lidé mění svou materiální produkci a své materiální styky, a tím se mění jejich myšlení, ideály a normy. „Život není určován vědomím, nýbrž vědomí je určováno životem.“⁴⁵ Tak lze vysvětlit skutečnost, že myšlení a ideály nejsou v dějinách konstantní, nýbrž se mění ve vztahu k formě života dané společnosti.

Dominantní forma produkce a styky mezi lidmi (vztahy) utváří vědomí většiny lidí. Vědomí a soubor idejí, které jsou výrazem převládající formy produkce, se nazývá *ideologií*. Ideologie je dominantní myšlenkový a normativní systém, který vyjadřuje základní způsob materiální reprodukce společnosti a napomáhá jejímu průběhu. Zároveň je to systém spjatý s třídou, která je v daném způsobu produkce dominantní. Hlavní funkcí ideologie je legitimovat daný produkční způsob tak, aby i ty skupiny a třídy, které jsou utlačované nebo okrajové, považovaly daný systém produkce a rozdělování za právoplatný a přirozený. Marx proto říká, že „myšlenky vládnoucí třídy jsou v každé epoše vládnoucími myšlenkami, tj. třída, která je vládnoucí materiální silou společnosti, je zároveň její vládnoucí duchovní silou“.⁴⁶

Je však třeba zdůraznit slovo „ideje“, neboť idea se může stát vládnoucí tehdy, když i skupiny a třídy utlačované v ní objeví výraz svých zájmů. Jak říká Slavoj Žižek, vládnoucí ideje nejsou jenom idejemi těch, kteří vládou.⁴⁷ Každá třída, která chce nastoupit na místo třídy, která vládla před ní, musí svůj zájem vydávat za zájem všech členů společnosti.⁴⁸ V povaze ideologie jako souhrnu právních, etických, ekonomických, uměleckých, filosofických názorů a postojů je zastírání a prosazování partikulárních zájmů určité třídy. Ideologie se snaží vyvolat falešné zdání o své univerzální platnosti, o neexistenci ideologie. Funkční ideologie má proto sklon

⁴⁵ Tamtéž, s. 231.

⁴⁶ Tamtéž, s. 252.

⁴⁷ Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 196 nn.

⁴⁸ Marx., K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 253.

zastírat existenci tříd a zahalovat skutečné příčiny společenských procesů. Ideologie je falešné vědomí nebo, jak to vyjadřuje Louis Althusser, imaginární vztah k reálným podmínkám individuální existence. Myslitel vězící v síti ideologie zpravidla odvozuje proces myšlení výhradně z čistého myšlení a zapomíná na širší souvislosti. „Pracuje výhradně s myšlenkovým materiálem, který bezděčně bere jako materiál vytvořený myšlením, a nijak už nepátrá po vzdálenějším, na myšlení nezávislém původu, a to s naprostou samozřejmostí, neboť se mu každé jednání, protože je zprostředkováno myšlením, zdá také v poslední instanci založeno na myšlení.“⁴⁹ Ideologie je převrácené vědomí, které se samo sobě jeví jako pravé. Toto převrácené vědomí je však do jisté míry nutné. Pokud má nerušeně probíhat produkční proces založený na určitých produkčních vztazích, je zapotřebí, aby většina lidí hleděla jiným směrem, než jsou dané produkční vztahy. K reprodukci třídní společnosti je nutné, aby většina lidí měla falešné vědomí.

⁴⁹ Engels, B., *Engels Franzi Mebringovi*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 39 (Dopisy sv. 13), SNPL, Praha 1975, s. 116. Engels v tomto dopise Franzi Mebringovi z roku 1893 jasně říká, že právnícké, filosofické, teologické a jiné oblasti mohou působit na utváření dějin. Kolikrát už byla vyvrácena námitka, že historický materialismus redukuje myšlenkový a duchovní svět na ekonomiku, a kolikrát se tato námitka opět vrátila? Už Engels se ji pokoušel vyvrátit. Engels v uvedeném dopise píše: „Protože různým ideologickým sféram, které hrají nějakou úlohu v dějinách, upíráme samostatný historický vývoj, upíráme prý jim i jakékoli *historické působení*. To se zakládá na obvyklé nedialektické představě o příčině a následku jako dvou ustrnule protikladných pólech a absolutně se přehlíží jejich vzájemné působení.“ Tamtéž, s. 117. Nepopírají nakonec Marxovi kritici, kteří mu podsouvají ekonomický redukcionismus, sami sebe, když místo zkoumání skutečného obsahu Marxových myšlenek dávají přednost nejrůznějším dobově podmíněným schémátům a předsudkům? Nezpochybují jejich zkrácené obrazy Marxe prosycené dobovými náladami (jako je postkomunismus) slova o významu myšlenkové autonomie? Nepotvrzuje jejich postoj spíše Marxovo pojetí, podle kterého jsou myšlenky ve většině případů určeny světem, ve kterém myslitel žije? Více o překrucování Marxovy teorie viz Fromm, E., *Obraz člověka u Marxe*, přel. M. Hauser, Luboš Marek, Brno 2004, s. 9 nn.

Konkrétní analýza celku

Marx neustále usiluje o to, aby všechny uvedené okruhy (A, B, C, D) vytvořily živý, vnitřně členitý celek, ve kterém vystoupí jejich vzájemné vazby. Jenom tak je možné skutečně nereduktivní poznání společenské skutečnosti. Marx označuje určitý historický celek těchto vazeb jako společenskou formaci.⁵⁰ Protože každá společnost musí zajistit produkci prostředků ke své reprodukci (reprodukcí svých členů, základních institucí...), produkce zůstává vždy základní podmínkou existence každé formace. Můžeme říci, že společenská formace představuje sjednocující formu dynamické a vnitřně rozporné struktury s dominantou, která je tvořena hlavním rozporem (mezi produkcí, resp. produkčními silami, a produkčními vztahy) a rozpory vedlejšími, které se vyskytují mezi relativně samostatnými sférami.⁵¹ Hlavní rozpor však není rozporem mezi dvěma fixními instancemi (produkci a produkčními vztahy), které se dají izolovat a jednoznačně určit. Produkční síly a produkční vztahy si nelze představovat jako dvě ozubená kola, která do sebe buď zapadají, nebo nezapadají. Jak zdůrazňuje Althusser, podle Marxe je tento hlavní rozpor ve vztahu ke komplexnímu celku celé struktury, „je touto strukturovanou komplexitou determinován“.⁵² Althusser pro tento zvláštní vztah razí termín naddeterminace nebo strukturální příčina. Roli tu hrají vždy další rozpory i relativně samostatné sféry, které nemusí mít bezprostřední vztah k dominantnímu rozporu. Je to například rozpor mezi ideologickou a emancipační funkcí křesťanství ve středověku nebo rozpor

⁵⁰ Marx nejčastěji používá výrazu „společenská formace“, zřídka výrazu „ekonomická společenská formace“. Tento termín se de facto vyskytuje pouze v Marxově předmluvě ke spisu *Ke kritice politické ekonomie*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 13, SNPL, Praha 1963, s. 37. Pojem „společenskoekonomické formace“, který se obvykle používá vykladači Marxova díla, se u Marxe nevyskytuje.

⁵¹ Althusser, L., *Für Marx*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, s. 151 n.

⁵² Tamtéž, s. 156.

mezi středověkou a renesanční oficiální a lidovou kulturou, jak o něm píše Michail Bachtin, nebo rozpor mezi různými vedle sebe existujícími politickými formami (městské státy a feudální království v pozdním středověku). Marx usiluje o to, aby se chaotické společenské procesy a události staly prvky komplexní, rozporné a dynamické struktury. Hlavní důraz klade na to, abychom společnost chápali jako živou strukturu, kterou nelze plně vystihnout žádnými izolovanými abstraktními pojmy (jednotlivců, ekonomika, status...).⁵³ V této skutečnosti hraje roli také nahodilost, která se váže ke geografickým, historickým, kulturním podmínkám nebo k politickému životu, zvláště k politické události, která nastoluje novou hodnotící perspektivu skutečnosti.⁵⁴

Marx vytváří teorii dějin a společnosti, která se vyhýbá oběma extrémům, jak pozitivistickému přístupu, který registruje fakta, aniž hledá jejich hlubší souvislosti (tento přístup nakonec vidí v historii a společnosti agregát nespojitelných faktů, které mají víceméně stejný význam. Záleží pak čistě na osobní preferenci badatele, pro který fakt nebo okruh faktů se rozhodne, to znamená, že pozitivismus vede k čistému subjektivismu). Vyhýbá se také opačnému přístupu, který v dějinách a ve společnosti vidí předem danou logiku nebo vyšší smysl a živou a složitou tkáň společnosti nanáší na předem

⁵³ V bernsteinovské a stalinistické podobě marxismu („marxismu-leninismu“) se tento hlavní rozpor (dominant) pojímala tak, že určuje pohyb dějin podobně jako přírodní zákon. Toto přírodně deterministické pojetí se projevilo i v interpretaci „základny“ a „nadstavby“, podle něhož základna, tvořená produkčními silami a produkčními vztahy, jednoduše determinuje nadstavbu, ideologii, a ideologie je „odrazem“ základny. Marx sice hovoří o „Basis“ a „Überbau“, ale tyto pojmy přejímá ze slovníku železničního stavebnictví. Základnou se míní násep a kolejiště a nadstavbou transportní prostředky, lokomotivy a kolejová vozidla. V této metafoře se klade důraz na pohyb „nadstavby“, která využívá kolejí k samostatnému pohybu. Viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, Filosofia, Praha 2005, s. 110. Marx nemluví o determinaci, nýbrž o podmiňování. „Způsob produkce materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec.“ Marx, K., Předmluva *Ke kritice politické ekonomie*, c. d., s. 36.

⁵⁴ Zásadní význam skutečné politické události, kterou nelze vyvodit z daného společenského kontextu, dnes zdůrazňuje Alain Badiou a Slavoj Žižek.

přípravenou osnovu (osvícenský humanismus, např. Herder, podle kterého se lidstvo rozvíjí k větší lidskosti, náboženské pojetí nebo sociálně darwinistické chápání, patří sem i bernsteinovský nebo stalinistický marxismus, tzv. marxismus-leninismus).⁵⁵

Marxova analýza, jejímž nástrojem je Hegelova dialektika, usiluje o pojmové uchopení společnosti v jejím pohybu (Werden). Brání se statickému pohledu. Jednotlivé sociologické kategorie pojímá tak, že v sobě reflektují celek společenské skutečnosti. Obecné formy a vztahy vytvářející tento celek však nemají ontologickou povahu, tj. nepředstavují entity existující samy o sobě, neboť „obecné a zákonité souvislosti existují jen ve zvláštním a jedinečném“.⁵⁶

⁵⁵ Marx provedl radikální destrukci metafyzického pojetí dějin jako procesu, který směřuje k předem danému cíli (historické teleologie). Nositelem (subjektem) historického procesu je živý jedinec, který v daných podmínkách usiluje o zachování a rozvíjení svého života. „Kritika náboženství zbavuje člověka iluzí proto, aby mysl, jednal, utvářel svou skutečnost jako člověk, který se zbavil iluzí a přišel k rozumu, aby kroužil kolem sebe a tím kolem svého skutečného slunce.“ Marx, K., „Úvod“, in: *týž, Ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 1, SNPL, Praha 1956, s. 402. Hybnou silou nejsou ani dějiny jako takové, nějaké mysticky působící Dějiny. „Společenské dějiny lidí jsou vždy jen dějinami jejich individuálního vývoje, ať už si to lidé uvědomují, nebo ne. Jejich materiální vztahy tvoří základ všech jejich vztahů. Tyto materiální vztahy nejsou nic jiného než nutné formy, v nichž se uskutečňuje jejich materiální a individuální činnost.“ Marx, K., *Marx Pavlu V. Anněnkovi*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 27 (Dopisy sv. 1), SNPL, Praha 1968, s. 510. Základem dějin jsou potom produkční síly, které jsou výsledkem praktické energie lidí, a tyto síly jsou omezovány danou společenskou formou. „Tímto prostým faktem, že každá následující generace nalézá už produkční síly nabyté předchozí generací, které jí slouží jako surovina pro novou produkci, vzniká v dějinách lidí spojitost, tvoří se dějiny lidstva.“ Tamtéž, s. 510. Smyslem a cílem (telos) dějin není ani komunismus v tom smyslu, že by vznik komunismu byl v dějinách naprogramován. „Komunisté tedy přistupují prakticky k podmínkám, které byly vytvořeny dosavadní produkcí a styky [...], aniž se však domnívají, že snad bylo plánem nebo údělem dosavadních generací, aby jim dodaly materiál.“ Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 274. Komunismus není „cílem lidského vývoje – je to forma lidské společnosti“. Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, c. d., s. 104. Komunismem pouze končí lidská prehistorie a začínají lidské dějiny.

⁵⁶ Zelený, J., *O logické struktuře Marxova Kapitálu*, Nakladatelství ČSAV, Praha 1962, s. 66.

Zkoumání společnosti se provádí tak, že se podstupuje dvojitá cesta: od konkrétních pojmů k obecným a od obecných ke konkrétním. Je to proto, aby se rozvinuly všechny skryté potenciály pojmu a společnost byla reprodukována ve své živé plnosti a celistvosti.⁵⁷

Společnost jako konkrétní strukturu potom můžeme zkoumat ve dvou jejích aspektech, které spolu úzce souvisí, v jejím aspektu strukturálním a genetickém.⁵⁸ První se týká poznání dané společenské formace jako konkrétní struktury, druhý aspekt se váže k poznání jejího vzniku. Úplné nereduktivní poznání společnosti je možné teprve spojením obojího – anatomie moderní společenské struktury i poznání obecnější struktury celých lidských dějin – struktury struktur.

⁵⁷ Marx o své metodě píše v *Rukopisech „Grundrisse“*, sv. I., c. d. (v pasáži nazvané „Metoda politické ekonomie“). Marx si klade otázku, čím začít při zkoumání společnosti. Pokud začneme obecným pojmem, jako je obyvatelstvo, pak je třeba uvažovat o tom, z čeho se obyvatelstvo skládá, a dospějeme ke společenským třídám. Ty jsou opět abstrakce, pokud opomineme její prvky – námezdní práci, kapitál, které ale předpokládají další prvky, směnu, dělbu práce... Začneme-li se obyvatelstvem – je to chaotická představa celku, a je nutno uvažovat o dalších určeních, a tím dospět k jednodušším pojmům. Odtud je třeba nastoupit cestu zpět k obyvatelstvu, které se takto stává „bohatou totalitou s mnoha určeními a vztahy“. Společnost se znázorňuje jako konkrétní struktura, která je výsledkem myšlení, pojmového chápání, ne produktem pojmu jako nějaké myšlenkové konstrukce nebo abstraktně definované premisy zkoumání, neboť předpokladem je společnost, která je před i po našem zkoumání. Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. I., c. d., s. 55. Tuto metodu rozvinul a aktualizoval Karel Kosík ve své knize *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*, Nakladatelství ČSAV, Praha 1963, zvláště viz kapitolu „Duchovní a myšlenková reprodukce skutečnosti“ a kapitolu „Konkrétní totalita“.

⁵⁸ Zelený, J., *O logické struktuře Marxova Kapitálu*, c. d., s. 68.

Od moderní společnosti k archaické a zpět

Marx postupuje tak, že vychází od dané společnosti, směřuje ke společnosti původní a odtud se vrací zpět k současnosti, aby spatřil její náběhy ke společnosti budoucí. Jedná se o duchovní reprodukci dějin společenských formací jako struktury struktur. Ve známé pasáži v *Rukopisech „Grundrisse“* nejprve navrhuje provést anatomii moderní buržoazní společnosti, neboť „je to nejvyvinutější a nejrozmanitější historická organizace produkce. Kategorie, které vyjadřují její vztahy, pochopení její struktury, dovolují proto zároveň proniknout do struktury a produkčních vztahů všech zaniklých forem společnosti, z jejichž trosek a prvků je vybudována [...] Anatomie člověka je klíč k anatomii opice. [...] Tak buržoazní ekonomie poskytuje klíč k antické atd. Naprosto však ne tím způsobem, jak to chápou ekonomové, kteří stírají všechny historické rozdíly a ve všech formách společnosti vidí formy buržoazní.“⁵⁹ Marx říká, že poslední epocha vždy nejprve chápe předcházející formu jednostranně, neboť v ní spatřuje pouze svůj předstupeň. Tak je tomu v době, kdy je tato epocha nová a nabitá tvůrčí energií. Začne-li se však považovat za dobu úpadku a kritizuje sama sebe, je schopna „objektivně porozumět“ předchozím formám. „Tak dospěla buržoazní ekonomie k porozumění feudální, antické, orientální společnosti teprve tehdy, až začala sebekritika buržoazní společnosti.“⁶⁰ Takto můžeme dospět až k výchozímu stavu, ze kterého se vyvíjely následující epochy.

⁵⁹ Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. I., c. d., s. 59.

⁶⁰ Tamtéž, s. 60.

Archaická společnost

Marx rozebírá dějiny společenských formací především v *Německé ideologii* a v *Rukopisech „Grundrisse“*. Jeho postup je takový, že klade otázku předpokladů – ptá se, jaké tu musely být předpoklady, aby vznikla daná společenská forma. Současná společenská forma předpokládá středověkou, neboť vzniká z politických, ekonomických, ideologických útvarů, které se rozvíjely už ve středověku. Totéž platí pro středověkou formu společnosti. Ta předpokládá antickou formu společnosti. Co je však předpokladem antické společenské formy? Při zkoumání předpokladů antické (nebo asijské) formy dospějeme k formě, která už nepředpokládá žádnou jinou formu a která je původní. Jako „první předpoklad se jeví především přirozeně vzniklé společenství. Rodina, rodina rozšířená v kmen nebo [kmen vzniklý] vzájemnými sňatky mezi rodinami, nebo spojení kmenů.“⁶¹ Na začátku je to kmen, vyrůstající z menších pospolitostí, z rodin a rodů, kdo je vlastníkem. Prvotní formou vlastnictví je kmenové (tribální) vlastnictví. Setkáváme se zde s původním produkčním procesem a původní formou společnosti. Tato „přirozeně vzniklá pospolitost, nebo – chceme-li – stádnost, je prvním předpokladem – pospolitost krve, řeči, mravů atd. – přivlastňování objektivních podmínek jejich života a reprodukcí se a zpředměťující se činnosti tohoto života (činnosti pastevecké, lovecké, zemědělské atd.)“.⁶²

Jakým způsobem si takové společenství zajišťovalo svou reprodukci? Marx říká, že produkční proces byl naprosto závislý na přírodě. Země „jako velká laboratoř“ poskytovala lidem dostatek pracovních prostředků, pracovního materiálu a sídlišť. Tyto předpoklady nejsou produktem práce. Země a pracovní prostředky a materiály, které lidem poskytuje, jsou tím, co je dáno přírodou. Produkční proces měl podobu sběru, lovu, pastevectví. Tato prv-

⁶¹ Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. II., Svoboda, Praha 1974, s. 86 n.

⁶² Tamtéž, s. 87.

ní forma společnosti (pospolitosti) byla nomádská. Kmen putoval z místa na místo. Lidé se neusazovali na jednom místě, „ledaže by se dostali do zvláště úrodného přírodního prostředí, takže by seděli jako opice na stromě“.⁶³ Tato produkce je spojena s nepatrnou dělbou práce, která je dána víceméně rozdělením práce v rodině.⁶⁴ Forma této pospolitosti odpovídá rodinným vztahům, je to rozšířená rodina, ve které nicméně existuje jistá hierarchie (matriarchát, patriarchát) a vysoký stupeň osobní závislosti. Tato forma produkce nenarazí na žádnou překážku, pokud je dostatek volného místa a příroda poskytuje objektivní podmínky pro reprodukci pospolitosti. Pospolitost setrvává na jednom místě tak dlouho, dokud toto místo poskytuje pracovní prostředky a pracovní materiály: kameny, dřevo, zvěř, ryby, plody apod. Když pospolitost z tohoto místa získá vše potřebné, putuje na jiné místo, na němž bude postupovat stejně. Rod a kmen jako původní forma produkčních vztahů není třídní. Pasterectví, sběr a lov jako původní produkční proces nevytvářejí dostatečný nadprodukt, aby se rozvinula dělba práce a vznikly podmínky pro třídní rozrůznění společnosti.

Dostatečný nadprodukt může vzniknout až tehdy, když se pospolitost usadí na jednom místě. Proč se usazuje, to záleží na „různých vnějších, klimatických, zeměpisných, fyzických atd. podmínkách a rovněž na jejich kmenovém charakteru – jak se tato původní pospolitost více či méně modifikuje“.⁶⁵ Uvedení činitelů jsou více méně kontingentní.

Usazováním kmenů narůstá nedostatek volných míst příhodných k obživě a dosud putující kmeny o to víc tíhnou k usazení. Zvětšuje-li se počet obsazených míst, roste tlak kmenů na kme-

⁶³ Tamtéž.

⁶⁴ Viz také Bornemanovu práci *Das Patriarchat*. Změna ve způsobu obživy, daná změnami v přírodě na konci doby ledové, mění a posiluje význam individuálního lovu a zbraní, a to vede k posílení dělby práce mezi muži a ženami. Matriarchát se postupně mění v patriarchát. Více viz Borneman, E., *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftsystems*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1976, s. 54.

⁶⁵ Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. II., c. d., s. 87.

ny, které se už usadily, a dochází k válečným střetům. Při těchto střetech se vytváří další předpoklad pro novou formu společenských vztahů – z poražených, kteří nebyli utraceni, se stávají otroci. V této době, zhruba v období neolitické revoluce, začínají třídní dějiny společnosti.

Asijská a antická formace

Z archaické formy společnosti vyrůstají dvě formace, které existují vedle sebe. Je to formace asijská a antická. Obě vznikají usazením původně kočovných kmenů. Během neolitické revoluce lidé objevují nový způsob produkce – zemědělství – vedle něhož existují další způsoby produkce, zvláště pastevectví. Hlavním produkčním prostředkem se stává půda. Vlastnictví půdy (pozemkové vlastnictví) je proto rozhodující. Jaká je forma tohoto vlastnictví? Asijské a antické formy vlastnictví⁶⁶ jsou dvěma možnými transformacemi kmenového vlastnictví, které se vyznačovalo tím, že jedinec je vlastníkem nebo držitelem životních prostředků jenom jako člen pospolitosti.⁶⁷ V asijské formě vlastnictví se původní forma pouze dále rozvíjí. Asijská forma vlastnictví vzniká spojením jednotlivých pospolitostí takovým způsobem, že nad nimi stojí „shrnující jednota“, která se jeví jako „vyšší vlastník nebo jako jediný vlastník, že se tedy skutečné obce jeví jen jako dědiční držitelé“.⁶⁸ Objevuje se tu zvláštní paradox: kmeny a obce vytvářejí vyšší jednotu, ale představitelem této jednoty není něco obecného (stát,

⁶⁶ Marx se v *Rukopisech „Grundrisse“* zmiňuje o jejich různých modifikacích (o slovanských nebo rumunských obcích nebo o společenských systémech v Mexiku, Peru, u starých Keltů nebo u indických kmenů). Viz Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. II., c. d., s. 88 n.

⁶⁷ Tamtéž, s. 87.

⁶⁸ Tamtéž, s. 87.

instituce), nýbrž konkrétní jednotlivec, orientální despota. „Vyšší pospolitost existuje jako osoba“, kterou je jednak skutečný despota a jednak pomyslná podstata, bůh.⁶⁹ Orientální despota proto není nezávislým vlastníkem, nýbrž závisí na této obecné jednotě. Jeho vlastnictví není jeho osobní vlastnictví, nýbrž je vlastníkem jako osoba, která ztělesňuje obecnou jednotu. Vlastnictví jednotlivců, kteří jsou členové nějaké zvláštní obce, je potom zprostředkované společnou jednotou stojící nad jednotlivými obcemi a ztělesněnou v despotovi. Jednotlivec jakožto jednotlivec fakticky nic nevlastní. Individua jsou tu „akcidenty substance“, tj. vyšší jednoty všech pospolitostí.⁷⁰

Druhá společenská formace vyrůstající z archaické pospolitosti je formace antická. Pokud je soudržnost kmene podlamována putováním, kmen zabírá cizí půdu a vyvíjí se „energie jednotlivce“,⁷¹ pak vznikají podmínky k tomu, aby se jednotlivec stal soukromým vlastníkem půdy. Zároveň je však toto individuální vlastnictví umožněno tím, že jednotlivec je členem obce. Obec je předpokladem vlastnictví půdy. Obec je tvořena jednotlivci individuálně vlastnicími hlavní produkční prostředek – půdu –, ale jejich individuální vlastnictví je dáno tím, že tito vlastníci tvoří pospolitost.⁷² V *Německé ideologii* Marx říká, že je to „společné soukromé vlastnictví aktivních státních občanů“.⁷³ Hlavním důvodem existence této formy vlastnictví je přítomnost otroctví a třídní společenský vztah. Pospolitost občanů se udržuje proto, že společnost je rozštěpena na třídu svobodných občanů a otroků. Ti představují zdroj pracovní síly, který je ve vlastnictví těch, kteří vlastní pro-

⁶⁹ Tamtéž, s. 88.

⁷⁰ Tamtéž, s. 89.

⁷¹ Tamtéž, s. 90.

⁷² Tento vztah jednotlivce a obce, praktikovaný zvláště v athénské demokracii, považoval za ideální typ společnosti mladý Hegel. Člověk jakožto individuum je součástí pospolitosti, která má svou substanci. Bytí individua je proto substanciální. Viz např. knihu Milana Znoje *Mladý Hegel na prahu moderny*, Univerzita Karlova, Praha 1990.

⁷³ Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 228.

dukční prostředky (svobodných občanů). Svobodní občané mají moc nad otroky jenom jako celek, a proto jsou vázáni na formu obecního vlastnictví.

Pouze tato antická formace se dále vyvíjí a mění ve formaci feudální. Asijská forma vlastnictví představuje jakousi slepou větev ve společenských dějinách, neboť se stabilizuje natolik, že se přes všechna pnutí mezi produkčními silami a produkčními vztahy (která občas zajiskří v podobě sociálních nepokojů a povstání) nepřevrátí na jinou formaci. Společnost stabilizovaná asijskou formou musela být poražena vojensky nebo ekonomicky (levným zbožím), aby se její struktura proměnila. Asijská formace by nejspíš existovala ještě mnoho staletí, kdyby se neobjevila cizí civilizace, silnější a jinak organizovaná. Dá se uvažovat o tom, že asijská forma vlastnictví ovládla produkční síly natolik, že se nemohly rozvíjet rozpory, které vedou k zániku formací. Je ovšem pravda, že produkční síly se v asijské formě vlastnictví (zvláště v Číně) vyvinuly mnohem více než ve středověké a raně novověké Evropě, jak o tom svědčí např. vynález papíru, kompasu nebo střelného prachu. Na vyšším stupni byla i dělba práce a celková organizace společnosti (administrativa, komunikace, produkce).

Antická formace se ve srovnání s formací asijskou jeví jako méně stabilní. Měla v sobě rozpory, které nedokázala natrvalo harmonizovat. Marx zdůrazňuje koncentraci vlastnictví půdy v pozdní antice a skutečnost, že svobodní občané postupně pozbývali půdu, a tím se rozkládal jejich vztah k oné pospolitosti i ke společným ideálům. Antická forma se rozpadá tehdy, když mizí pospolitost vlastníků vymezená vůči otrokům, a vzniká úzká elita vlastníků gigantických pozemků, mezi nimiž jsou také propuštění otroci. V této době jsou lidé definováni spíše svým majetkem než občanstvím (otrok, který nahromadil dostatečný majetek, se mohl z otroctví vykoupit a získat privilegia, která jeho bývalý pán neměl).

Tato situace začala od kořene narušovat antickou formu vlastnictví. Římská říše se stala zranitelnou. Po rozkladu pospolitosti se občané zaměřili na své individuální zájmy a společná věc jim byla

lhostejná. Západní část říše podlehla náporu germánských kmenů. Pouze východní část, ve které se podařilo přetvořit antickou formu ve formu de facto asijskou, se zachovala do druhé poloviny patnáctého století.

Feudální formace

Po konci antiky přichází strmý civilizační pád, tzv. temná staletí (saeculi obscuri). Tehdy se rodí formace nazývaná jako feudální, stavovská nebo těž germánská. Zde se jasně ukazuje, že Marx neza-
stával jednoduché lineární pojetí vývoje společnosti, podle kterého v dějinách existuje neustálý pokrok a kumulace humanity, poznání a kultury. Marx píše o tom, že na konci Římské říše bylo zničeno mnoho produkčních sil, průmysl a obchod byl rozvrácen, mnoho civilizačních vymožeností (technologie, vědy, filosofie, lékařství, umění, stavitelství, sportoviště) bylo zničeno a zapomenuto.⁷⁴ Feudální formace vzniká v těchto podmínkách. Jaké jsou její hlavní rysy? Tak jako antická a asijská formace má i formace feudální (stavovská) jako svůj hlavní produkční prostředek půdu, ale pracovní síla už není pracovní silou otroků, nýbrž nevolných samostatně hospodařících rolníků. Opět tu není nic zákonitého v tom smyslu, že tu působí předem dané vývojové schéma.⁷⁵ Marx hovoří o tom, že tato formace se vytvářela pod vlivem společenské organizace germánských kmenů. Jejich organizace však mohla být jiná nebo místo germánských kmenů mohly nad Římskou říší zví-

⁷⁴ Tamtéž, s. 229.

⁷⁵ Engels ve své řeči pronesené na pohřbu Karla Marxe zdůrazňoval, že Marx objevil zákony dějin, tak jako Darwin objevil zákony vývoje života. Darwinovy zákony však nespočívají v tom, že se podle nich dá predikovat další vývoj života. Na základě pozorování dosavadního průběhu vývoje evoluce života pouze obecně stanovují základní kritéria přežití a dalšího vývoje druhů.

těžít kmeny keltské nebo slovanské. Vítězství germánských kmenů nebylo nijak zákonité. Zkrátka vždy je tu nevyzpytatelný faktor kontingence a konkrétní konstelace sil, kterou nelze vyčíst z povahy produkčních sil a produkčních vztahů.⁷⁶

Marx v obou hlavních textech, ve kterých se zabývá společenskými formacemi, staví do popředí formu vlastnictví. Těžištěm této formace je venkov. Tato formace začíná na mnohem rozsáhlejším území než formace antická. Rozhodující je charakter obce, její transformace. Velké vzdálenosti mezi jednotlivými rodinami (zárodky šlechtických rodů), jejich odloučení, způsobuje, že obec navenek existuje pouze při občasných shromážděních členů obce. Obec se projevuje jako spojování samostatných subjektů a ztrácí charakter státu, který měla u antických národů, neboť neexistuje v podobě města.⁷⁷ Obec v této germánské formaci získává reálnou existenci, jenom když se koná shromáždění jejích členů, pozemkových vlastníků. Vlastnictví jednotlivce se nejeví jako zprostředkované obcí. Rodina (šlechtický rod) vystupuje jako samostatná ekonomická jednotka. Obec nicméně existuje tak řečeno o sobě. Je to pospolitost řeči, krve, zvyků (její členové původně příslušeli k jednomu kmeni). Rody a jednotlivci si poskytují vzájemné ručení – jakousi solidaritu v případě nějakého ohrožení (jako je válka nebo povstání).⁷⁸ Povaha této obce dává třídě pozemkových vlastníků specifický ráz. V této formaci vládne vyhraněná stavovská hierarchie. Pozemkoví vlastníci mají moc nad nevolnými drobný-

⁷⁶ Viz také Trockého pojetí dějin. Trocký byl podle všeho jedním z hlavních teoretiků marxismu, kteří odmítali ekonomický determinismus a bezmyšlenkovité opakování schémat. Tento charakter Trockého myšlení nedávno vyzdvihl P. Blackledge ve svém článku „Leon Trotsky’s Contribution to the Marxist Theory of History“, *Studies in East European Thought* 58, 2006. V tomto článku zdůrazňuje Trockého schopnost pojmout marxismus jako otevřený myšlenkový systém, který je schopen analyzovat jedinečnou historickou situaci a význam individua pro sociální transformace.

⁷⁷ Marx říká, že stát má vždy svou materiální existenci. Antický stát existuje v „jsoucnu města samého a úředníků, kteří jsou v jeho čele“. Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. II., c. d., s. 95.

⁷⁸ Tamtéž, s. 96.

mi zemědělci, kteří jsou vázáni k danému panství a odvádějí práci za to, že mohou využívat půdu. Svoboda jednotlivce se odvíjí od pozemkového vlastnictví. Ale hierarchie je rovněž uvnitř třídy pozemkových vlastníků (knížata, hrabata, baroni, rytíři, zemani).⁷⁹ Mezi městským obyvatelstvem existuje rovněž přísná hierarchie. Jsou tu pospolitosti řemeslníků – cechy, které se skládají z mistrů, ale vedle nich žijí tovaryši, učni a „nádenická chátka“.⁸⁰ Dělná práce a směna je nepatrná. Jednotlivé zemědělské jednotky (rodiny, vesnice, panství) jsou téměř zcela soběstačné.

Marx shrnuje základní společný rys všech těchto tří formací (antické, asijské, feudální), tedy formací, ve kterých je základním produkčním prostředkem půda a hlavní formou vlastnictví je vlastnictví pozemkové: pro všechny tyto tři formace platí, že účelem jejich produkce je vytváření „užitných hodnot“ – vytváření věcí, které jsou určeny k bezprostřednímu využití, ne ke směně. Cílem produkce je reprodukce dané společnosti.⁸¹

Kapitalistická formace

Původní akumulace

Feudální formace se však začala rozkládat. Marx vychází z toho, že tu působilo mnoho nahodilých okolností a činitelů, jako je objevení Ameriky nebo cesty do Indie, nahromadění finančního kapitálu, příchod reformace. Jenom rozklad této formace umožnil genuzi formace kapitalistické. Jak se tato formace zrodila? Marx nazývá dlouhý proces jejího formování jako původní akumulaci.⁸²

⁷⁹ Marx., K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 229.

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. II., c. d., s. 97.

⁸² Tento výraz se objevuje u Adama Smithe, anglicky „previous accumulation“. Marx používá výraz „urprüngliche Akkumulation“.

Je to proces, který vytváří podmínky pro kapitalistický produkční způsob. Hlavní podmínkou je, že se objeví dostatečné množství lidí, kteří jsou nuceni svou pracovní sílu nabízet na trhu práce, to znamená, že tu je dostatek lidí, kteří nevlastní produkční prostředky a jsou zbaveni všech záruk existence, které jim poskytovaly nejrůznější vazalské vztahy středověku.⁸³ Jinými slovy, původní akumulace vede k odloučení práce od produkčních prostředků a ke vzniku třídy lidí, kteří k reprodukci svého života musejí prodat svou pracovní sílu, jediné zboží, jímž disponují. Tuto třídu Marx nazývá jako proletariát nebo jako námezdně pracující.⁸⁴ Pojem proletariátu vyjadřuje základní situaci této třídy, totiž skutečnost, že je vyloučena z vlastnictví produkčních prostředků. Druhý název, námezdně pracující (working class), vyjadřuje druhý aspekt – do této třídy patří ti, kteří jsou nuceni prodávat svou pracovní sílu a pracovat za mzdu. Toto druhé označení vyplývá ze skutečnosti základní, kterou vystihuje slovo proletariát.

Původní akumulace je historický proces, který vede ke vzniku proletariátu a trhu práce. Marx se původní akumulací zabývá ve dvacáté čtvrté kapitole prvního dílu *Kapitálu*. Zde se říká, že základem původní akumulace je zbavení rolníka půdy.⁸⁵ Tento proces se neděje na základě tržních vztahů, neboť jejich zavedení je až výsledkem tohoto procesu. Původní akumulace, tj. proces odlučování bezprostředního producenta od jeho produkčních pro-

⁸³ Tyto záruky nakonec vyplývají ze samotného charakteru feudální produkce. Jak říká Marx, moc feudálního pána nebyla určena velikostí renty, nýbrž počtem jeho poddaných, a ten závisel na počtu samostatně hospodařících rolníků. Marx, K., *Kapitál*, díl první, c. d., s. 757.

⁸⁴ Proletariát je slovo přejaté z latiny. V Římě při rozdělení občanstva na pět tříd podle majetku – nejprve podle pozemkového, později podle peněžitého – byli bezzemkové z tohoto systému vyčleněni a nazváni „proletarii“. Nemohli se účastnit sněmu, neplatili daně a nemuseli konat vojenskou službu. Od 1. stol. př. n. l. „proletarii“ začali vstupovat do legií a stávali se vojáky z povolání. Byla to ta vrstva, která dávala obci potomstvo pro vojenskou službu. Podle Cicerona pochází slovo „proletarii“ od slova „proles“, potomstvo.

⁸⁵ Marx, K., *Kapitál*, díl první, c. d., s. 756.

středků, se děje prostřednictvím násilí, bezpráví, dobytí, porušení staletých záruk a práv. Je to proces vyvlastňování. Ten trvá několik staletí. Rozvíjí se na přelomu patnáctého a šestnáctého století, ale Marx si všímá, že jeho první počátky se sporadicky objevují ve městech u Středozemního moře již ve století čtrnáctém.⁸⁶

Marx se zaměřuje na Anglii (v Marxově době průmyslově nejrozvinutější zemi světa) a objevuje několik fází původní akumulace. Předehrou bylo rozpuštění feudálních družin, z jejichž členů se stali tuláci a lidé hledající práci. Tak byly na trh práce vrženy první masy lidí. Dalším impulzem byl rozkvět flanderských vlnářských manufaktur v šestnáctém století a růst ceny vlny, které v Anglii vedlo k zabírání a ohrazování („enclosure“) orné půdy a k její přeměně v pastviny pro ovce, provázené vyháněním rolníků, bořením rolnických domů a násilím. Dalším podnětem byla reformace a následné rušení klášterů, jejichž obyvatelé se vesměs změnili v proletariát. Klášterní statky získali pozemkoví spekulantí, velcí farmáři a měšťané. Další fází je „slavná revoluce“ 1688–1689 (Glorious Revolution), při níž dochází k obrovskému rozkrádání královských statků a vzniká nová pozemková aristokracie, „přirozená spojenkyně finanční šlechty a majitelů velkých manufaktur“.⁸⁷ Další a poslední fází je tzv. očista statků (Clearing of Estates) na přelomu sedmnáctého a osmnáctého století, která spočívala v ohrazování obecní půdy v masovém měřítku.

Proti těmto jevům vystupovali králové a královny se svými zákony určenými k ochraně rolníků a k zachování dostatečného množství orné půdy. Angličtí panovníci také zaváděli jakési první sociální zákony – významný je především chudinský zákon královny Alžběty I. z konce šestnáctého století. Tyto zákony se nicméně většinou obcházely. Postupně se prosazovalo zákonodárství, které vytvářelo podmínky pro kapitalistickou produkci. Byly to především zákony stanovující maximální mzdu (ne mzdu minimální) a zákony zakazující spolčování dělníků a vytváření dělnic-

⁸⁶ Srov. např. Braudel, F., *Dynamika kapitalismu*, Argo, Praha 1999, s. 19 n.

⁸⁷ Marx, K., *Kapitál*, díl první, c. d., s. 764.

kých koalic (de facto odborů). Jak říká Marx a později zdůrazňuje Karl Polanyi v knize *Velká transformace*, vytvoření směnných vztahů vyžadovalo značnou aktivitu státu.

Co je to kapitál?

Tak vznikl základní předpoklad pro rozvoj produkčního způsobu založeného na kapitálu. Jak říká Marx v *Rukopisech „Grundrisse“*, kapitál nejprve pouze spojuje to, co už je hotové. Jednak jsou to dovednosti a pracovní prostředky, které vznikly v ceších nebo v manufakturách, a zároveň je to obrovské peněžní jmění, pocházející z lichvy a obchodu, které dosud nemělo dostatečné uplatnění. Kapitál vzniká z peněz, ne z pozemkového vlastnictví. Protože je tu stále větší nabídka pracovní síly, odpojené od produkčních prostředků, nastává propojení všech těchto veličin – pracovní síly, produkčních prostředků a peněz.

Kapitál vzniká jen za těchto podmínek. Kapitál vlastně není nic jiného než toto propojení, ale toto propojení vytváří nový dominantní produkční způsob. Pracovní síla, která vstoupila na trh, se změnila ve zboží.⁸⁸ Zároveň se ve zboží proměnily nástroje a pracovní předměty. Ten, kdo vlastní dostatek peněz, může nakoupit oba typy zboží (pracovní sílu i pracovní prostředky), aby prostřednictvím těchto dvou druhů zboží (produkčních prostředků) vzniklo nové zboží, které má vyšší hodnotu než zboží původní a které lze prodat za cenu, která je vyšší, než je cena původního zboží. Nejjednodušší formule kapitálu je: $P - Z$ (pracovní síla + produkční prostředky) \rightarrow produkční proces $\rightarrow Z' - P'$ (kde P je původní množství peněz; Z je zboží, nakoupené za toto množství peněz; produkční proces znamená spojení obojího a produkci hodnoty a nadhodnoty, tj. je to hodnototvorný proces; Z' je zboží vytvořené v produkčním procesu; P' jsou peníze získané prodejem tohoto zboží).

⁸⁸ Zboží je každá věc určená ke směně či prodeji.

Kapitál není nějaká věc – vlastnit kapitál není totéž jako vlastnit dům nebo automobil, je to vlastnictví dvou druhů zboží, produkčních prostředků a pracovní síly, které se v produkčním procesu spojují a z tohoto spojení vzniká nadhodnota. Použitím koupeného zboží pracovní síly určeného na transformaci jiného koupeného zboží (produkčních prostředků) vzniká nové zboží, které má větší hodnotu než zboží původní, tj. má nadhodnotu. Hodnota je množství společensky nutné práce, která je potřebná k vytvoření daného zboží. Toto množství se mění v závislosti na mnoha faktorech, jako je úroveň techniky, komunikace nebo charakter kultury, tj. na faktorech ‚ekonomických‘ i ‚neekonomických‘. Hodnota je veličina, kolem které za konkurenčních podmínek osciluje tržní cena zboží. Záleží vždy na tom, zdali se tato hodnota realizuje, tj. zdali se toto zboží smění za jiné zboží nebo za médium směny, za peníze. Hodnotu, tj. množství společensky nutné práce, určují směnné vztahy – trh. Hodnotu má každý druh zboží, jak produkční prostředky, tak pracovní síla. Realizace nadhodnoty, přeměna nadhodnoty v peníze, které budou z většiny opět použity na nákup nového zboží určeného k produkci, se nazývá *akumulace kapitálu*.

Z výše zmíněných druhů zboží, které se uplatňují v produkčním procesu, má pouze jedno zboží takovou povahu, že jeho užitná hodnota (jeho použití) vytváří vyšší hodnotu, než je jeho hodnota směnná. Je to zboží pracovní síly. Pracovní den lze rozdělit na část, při které pracující vytváří hodnotu, která je ekvivalentem hodnoty jeho pracovní síly (nutná práce), a na část, ve které vytváří hodnotu, která je vyšší než hodnota jeho pracovní síly (nadpráce). Pokud by tu byla jenom nutná práce, tj. směnná hodnota jeho pracovní síly by byla totožná s hodnotou, kterou vytvořil (s jeho užitnou hodnotou), tzn. kdyby byl odměňován podle společensky nutné práce, kterou vykonal, pak by v produkčním procesu nevznikala nadhodnota a nemohlo by dojít k akumulaci kapitálu a k tvorbě zisku. Za konkurenčních podmínek by to znamenalo, že vlastník kapitálu by neměl žádný zisk, nemohl by rozšířit svou produkci nákupem nového produktivního kapitálu, a byl by dříve nebo

později poražen konkurencí, která na základě nižších nákladů na produkci může své zboží prodávat za nižší cenu. V kapitalistickém produkčním způsobu proto nemůže vládnout ekvivalence mezi užitnou a směnnou hodnotou pracovní síly a užitná hodnota musí být vždy vyšší než hodnota směnná, tj. musí tu být nadpráce (nezaplacená práce). Tuto skutečnost Marx nazývá jako *vykořisťování* (exploatace). Směna práce a zboží (peněz), trh, proto není nikdy spravedlivý. Vykořisťování je konstitutivní prvek kapitalistického produkčního způsobu.

Kapitál je nutno myslet ve vztahu k produkčním a vlastnickým vztahům. Je to komplexní kategorie, jejíž aspekty a předpoklady se Marx snaží vyložit ve svém nejvýznamnějším díle, v *Kapitálu*.⁸⁹ Není to kategorie čistě ekonomická, nýbrž v sobě zahrnuje historické, sociologické, kulturní a antropologické souvislosti. Kapitalistický produkční způsob se od předchozích liší tím, že je to produkce zaměřená na směnu, nikoliv na bezprostřední užitek. Prvořadým cílem není reprodukce společnosti, nýbrž akumulace (rozšířená reprodukce) kapitálu, tj. vytváření nadhodnoty a zisku.

Akumulační proces kapitálu pak organizuje a tvaruje společnost. Při kapitalistickém způsobu produkce se vždy musí reprodukovat třídní uspořádání společnosti, které je existenční podmínkou kapitálu, tj. třída námezdně pracujících (proletariátu) a třída vlastníků kapitálu. Teprve v kapitalistické formaci vznikají společenské třídy v plném slova smyslu. Kapitál předpokládá a zároveň generuje třídní společenské vztahy. Analýza kapitálu je proto základem sociologického zkoumání moderní společnosti, které se soustřeďuje na společenské třídy.

⁸⁹ Marxovou metodou výkladu a vnitřní logikou *Kapitálu* se u nás podrobněji zabýval Jindřich Zelený v knize *O logické struktuře Marxova Kapitálu*, c. d.

Moderní společenské třídy

Krystalizace moderních tříd nicméně probíhá velmi dlouho a složitě. Marx sice v *Komunistickém manifestu* říká, že společnost se stále více štěpí na dva velké tábory, buržoazii a proletariát, a že buržoazní společnost se ve srovnání se společností feudální (stavovskou) zjednodušila, neboť zanikly rozmanité statusové skupiny, vrstvy a třídy obsažené v jejím těle.⁹⁰ Ve třetím svazku *Kapitálu*, ve fragmentu nazvaném „Třídy“, který uzavírá celý *Kapitál*, se však říká, že ani „v Anglii, kde je moderní společnost co do svého ekonomického rozčlenění vyvinuta nesporně nejvíce“, neexistuje třídní rozčlenění v čisté podobě. „Střední a přechodné stupně zahlazují i tu [...] hraniční linii.“⁹¹ Rozlišují se zde tři velké třídy moderní společnosti – námezdně pracující, kapitalisté a pozemkoví vlastníci. Toto dělení se váže ke třem hlavním zdrojům důchodu – ke mzdě, zisku a pozemkové rentě. Marx v *Teorii o nadhodnotě* říká, že kvůli zjednodušení nechává stranou reálnou konstituci společnosti, která v žádném případě není složena pouze ze třídy pracujících a průmyslových kapitalistů. Marx o těchto dalších složkách moderní společnosti hovoří na příslušných místech svých zkoumání a svou třídní analýzu zjemňuje.

Třída se může rozpadnout na dvě části, které spolu soupeří, a přesto hájí společné zájmy proti ostatním třídám.⁹² Jsou tu mezitřídy, které stojí mezi dvěma velkými třídami. Typickou mezitřídou je rozporuplná maloburžoazie, která, jak to vyjádřil Engels, „se svým malým kapitálem se podílí na životním postavení buržoazie, nejistotou své existence na postavení proletariátu“.⁹³ Tato mezitřída nemá většinou bezprostřední vztah k produkci, nýbrž se uplatňuje

⁹⁰ *Komunistický manifest* nemá vědecký, ale spíše proklamativní charakter, a proto se tu objevují jistá zjednodušení.

⁹¹ Marx, K., *Kapitál*, díl třetí, c. d., s. 432.

⁹² Marx, K., *Třídní boje ve Francii, 1848–1850*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 7, SNPL, Praha 1959, s. 80.

⁹³ Engels, B., *Vojenská otázka v Prusku a německá dělnická strana*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 16, SNPL, Praha 1965, s. 102.

v rozdělování zboží, především v maloobchodě. Můžeme rozlišit primární třídy, které jsou určeny svým vztahem k dominantním produkčním prostředkům, a sekundární třídy. Ty mohou být třídami reziduálními (ty, které vznikly v předchozí formaci, jako jsou drobní rolníci nebo stará aristokracie) nebo třídami marginálními (maloburžoazie), vznikajícími vedle tříd primárních.

Marxova třídní analýza má dvě úrovně. Analýza první úrovně se odvíjí od povahy dominantního způsobu produkce a odhaluje objektivní situaci tříd, odhaluje třídy o-sobě. Analýza druhé úrovně se zabývá způsobem formování třídního vědomí - vědomí objektivní situace, utváření třídy pro-sebe. To je velmi složitý proces.⁹⁴ Základem tohoto procesu je krystalizace vědomí společného zájmu, ale jeho obsah vzniká prostřednictvím interakcí a diskusí na základě zkušeností každodenního života a interpretace těchto zkušeností v politických pojmech a ve vztahu k projevům ostatních tříd, k jejich způsobu života a k jejich politickým doktrínám.⁹⁵ Kapitál, jeho vlastnosti a potřeby, však vymezují rozdělení pozic na trhu a určují postavení jednotlivců ve směnných vztazích. Konkrétní lidé vstupující do směnných vztahů poznávají až s jistým odstupem a na základě zkušeností své objektivní postavení. Tento vztah může být diferencovaný a komplikovaný (např. u manažerů, kteří jsou zaměstnanci na „hranici vlastnictví“), nicméně vytyčuje jisté hranice nebo bariéry (např. maximální možnou mzdu), na které jednotlivci náležející do určité třídy narážejí při prosazování svých požadavků.

Podle Marxe vzniká třídní vědomí v zápase, ve kterém lidé objevují své společné zájmy a na základě těchto zájmů se spojují. Formování třídního vědomí se děje zpravidla v politickém zápase,

⁹⁴ Pravděpodobně nejjemnější třídní analýzu v současnosti rozvíjí americký sociolog Erik Olin Wright, který se však tomuto dvojímu chápání třídy snaží vyhnout. Viz jeho knihu *Class Counts. Comparative Studies in Class Analysis*, Cambridge University Press - Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge 1997.

⁹⁵ Tímto procesem se zabýval britský historik E. P. Thompson. Viz jeho knihu *Making of the English Working Class*, Gollancz, London 1963.

ve kterém se vyslovují požadavky a vize, které se neomezují na vlastní zájmy, jak je tomu v zápase odborářském, ve kterém běží zpravidla pouze o bezprostřední zvýšení mzdy nebo zlepšení materiálního postavení. Jak již bylo řečeno, třídní vědomí se neutváří bezprostředně jako vědomí vlastních zájmů. Např. maloburžoazie věří, že „zvláštní podmínky jejího osvobození jsou obecnými podmínkami, za nichž jedině může být zachráněna moderní společnost a odstraněn třídní boj“.⁹⁶

Tento étos univerzality umožňuje politické jednání, které je zaměřeno proti ostatním třídám, neboť mu dává politický náboj a oprávnění. Zvláště silný je tento étos v době, kdy se určitá třída prosazuje jako třída vládnoucí, tj. v revolučním období. Jak jsme viděli při výkladu pojmu ideologie, tato třída je „nucena, už proto, aby dosáhla svého cíle, vydávat svůj zájem za společný zájem všech členů společnosti, tj. [...] musí dát svým myšlenkám formu obecnosti, musí je vydávat za jediné rozumné, obecně platné“.⁹⁷ Až poté, kdy se dostane k moci, si uvědomuje a prosazuje své zvláštní zájmy, ačkoliv i tehdy se zpravidla považuje za třídu reprezentující zájmy celé společnosti. Velkou roli tu mají její političtí a kulturní představitelé. Jak říká Marx, nesmíme si představovat, že např. představitelé maloburžoazie jsou kramáři nebo pro ně horují. „Svým vzděláním a svým individuálním postavením mohou být od nich na hony vzdáleni. Co z nich dělá představitele maloburžoazie, je to, že nemohou v duchu překročit hranice, které maloburžoazie nemůže překročit v životě, že jsou proto teoreticky hnáni k týmž úkolům a řešením, k nimž maloburžoazii prakticky ženou materiální zájmy a společenské postavení.“⁹⁸

Rozhodují pro krystalizaci tříd a pro vztahy mezi nimi jsou proměny kapitálu. V kapitalismu neustále působí tendence „odlučovat produkční prostředky od práce“,⁹⁹ a tedy vytvářet třídy v čís-

⁹⁶ Marx, K., *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 8, SNPL, Praha 1960, s. 169 n.

⁹⁷ Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 253.

⁹⁸ Marx, K., *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, c. d., s. 170.

⁹⁹ Marx, K., *Kapitál*, díl třetí, c. d., s. 432.

té podobě. Lidé se až v kapitalismu osvobozují od osobních vazeb závislosti a již nejsou zakořeněni v nějaké profesní nebo cechovní pospolitosti, nýbrž se stávají svobodnými v tom smyslu, že sami za sebe vstupují do směnných (tržních) vztahů. Jinými slovy, při analýze první úrovně je zapotřebí propojit sociologické zkoumání s ekonomickou analýzou.

S proměnami kapitálu se mění vztahy mezi třídami. Tyto vztahy mohou být konfliktní, zvláště u primárních tříd, které mají opačný vztah k dominantním produkčním prostředkům (vlastníci usilují o maximalizaci zisku, pracující o maximalizaci mzdy a zlepšení pracovních podmínek). Někdy se třídy mohou sjednotit a jednat ve společném zájmu, jak je tomu zvláště v dobách převratů a revolucí, kdy třída, která se dostává k moci, může na začátku vyjadřovat skutečné společné zájmy všech ostatních nevládnoucích tříd, které se nemohly pod tlakem okolností uplatnit.¹⁰⁰ Mohou také vznikat koalice tříd, které jsou za jiných okolností ve vzájemném konfliktu. Tyto koalice se většinou uzavírají proti jiné třídě (např. koalice maloburžoazie a dělníků ve Francii roku 1848 nazvaná Hora).¹⁰¹ Další možností je nastolení třídní rovnováhy, jev poměrně vzácný, o kterém píše Engels v *Původu rodiny, soukromého vlastnictví a státu*. Tento jev nastal v sedmáctém a osmáctém století v absolutistických monarchiích, ve kterých byla vzájemně vyvážena moc šlechty a měšťanstva; v prvním a druhém císařství ve Francii (za Napoleona I. a III.), ve kterém byl štván „proletariát proti buržoazii a buržoazie proti proletariátu“, a bylo to také po sjednocení Německa za Bismarckovy vlády, kdy byli „navzájem udržováni v rovnováze kapitalisté a dělníci a stejně napalováni ve prospěch zchátralých pruských krautjunkerů“.¹⁰²

Jak uvádí Wesolowski, existují tři formy třídního panství. Je to panství ekonomické, politické a ideologické. Ekonomické panství se týká kontroly pracovních prostředků a pracovního proce-

¹⁰⁰ Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 253 n.

¹⁰¹ Marx, K., *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, c. d., s. 170.

¹⁰² Engels, B., *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*, c. d., s. 198.

su, a rovněž kontroly nad rozdělováním pracovního produktu. Politické panství se vztahuje k právnímu zajištění ekonomického panství. Hlavním orgánem politického panství je stát – představený lidmi vydělenými ze směných vztahů, kteří jsou členy a funkcionáři státních institucí. Stát vydává rozhodnutí, která jsou závazná pro všechny (vládci, vlády, parlamenty), a také má prostředky k vynucování těchto rozhodnutí (výkonnou moc): administrativu, policii, armádu. Ideologické panství činí určité produkční poměry právoplatnými a prohlašuje je za žádoucí a spravedlivé. Děje se tak formováním ideologického systému, ve kterém je vládnoucí ekonomický systém vydáván za nejlepší z možných. „Ideologické panství pramení nejen z určitého monopolu vládnoucí třídy na ideologickou činnost (vlastnictví vzdělání, času, kontrola materiálních prostředků šíření myšlenek apod.), ale i z toho, že ideologie nové panující třídy je, alespoň v první fázi existence jisté formace, výrazem zájmů všech tříd, s výjimkou předcházející panující třídy.“¹⁰³ Čím větší je rozsah ideologického panství, tím méně se uplatňuje bezprostřední násilí (policie, armáda), a naopak.

Vládnoucí třídu je zapotřebí odlišit od mocenské elity. Mocenskou elitu vytváří politická struktura společnosti a patří do ní ti, kteří se podílejí na formování a přijímání státních rozhodnutí. Jsou to lidé, kteří buď přímo ovlivňují rozhodující činitele, nebo se tohoto rozhodování sami účastní. (Tak elitu vymezují autoři jako je Pareto, Mosca, Mills, Dahl.)¹⁰⁴

Jaký je vztah mezi mocenskou elitou a vládnoucí třídou? Elita je limitována třídním panstvím. Určité otázky, které souvisejí s ekonomickým panstvím (kontrola pracovních prostředků, pracovního procesu a pracovního produktu), jsou mimo diskusi a nepodléhají rozhodnutím. Elita při svém rozhodování vychází ze systému hodnot, který je součástí ideologického panství. Zároveň platí, že mocenská elita má jistou autonomii: neřídí se bezprostředně požadavky vládnoucí třídy, nýbrž se rozhoduje ve vztahu k dané

¹⁰³ Wesołowski, W., *Třídy, vrstvy a moc*, Svoboda, Praha 1969, s. 36.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 61.

politické struktuře. Její rozhodnutí se odvíjejí od síly vlivů jednotlivých částí politického spektra. Mocenská elita může omezit třídní panství. (Příkladem je Rooseveltova politika v USA nebo politika poválečných sociálních států v Evropě.) Vládnoucí třída, pokud chce prosadit nějaké rozhodnutí, musí získat politický vliv. Z hlediska možnosti ovlivňovat rozhodnutí jsou si všechny zájmové skupiny rovny, ale ne všechny mají stejné prostředky, jak získat vliv (prostředky na úplatky, kontrolu šíření informací, osobní styk).¹⁰⁵

Občanská společnost a stát

S rozlišením vládnoucí třídy a elity souvisí otázka občanské společnosti a státu. Obojí spolu úzce souvisí. Marx rozlišuje starou (feudální) a moderní občanskou společnost (pojem „občanská společnost“ přejímá od Hegela).¹⁰⁶ Stará občanská společnost měla politický charakter, tj. elementy občanského života (vlastnictví, rodina, druh a způsob práce) byly základem pozemkové vrchnosti, stavu a korporace a v této podobě byly prvky státního života.¹⁰⁷ Korporativismus, známý z italského fašismu, lze považovat za pokus obnovit tuto vazbu občanské společnosti a státu a překonat jejich vzájemné odcizení.

Moderní občanskou společnost vytvořila politická revoluce, která rozbila stavy, korporace, cechy a privilegia, založila politický stát jako obecnou záležitost, a tím zrušila politický charakter občanské společnosti. Moderní občanská společnost je výsledkem rozbití staré občanské společnosti na individua. Určitá životní čin-

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 69 nn.

¹⁰⁶ Hegelovo základní vymezení občanské společnosti zní: „V občanské společnosti je každý sobě účelem, všichni ostatní jsou mu ničím. Ale bez vztahu k druhým nemůže objemu svých účelů dosáhnout; tito druzí jsou proto prostředkem k účelu zvláštního.“ Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, Academia, Praha 1992, s. 219.

¹⁰⁷ Marx, K., *K židovské otázce*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 1, SNPL, Praha 1956, s. 390.

nost má už jenom individuální význam, stát se stává obecnou záležitostí a „politická funkce jeho obecnou funkcí. [...] Politická emancipace byla zároveň emancipací občanské společnosti od politiky.“¹⁰⁸ Základním prvkem občanské společnosti je člověk jako nezávislé individuum, které prosazuje své vlastní zájmy („egoistické individuum“). Nastává redukce člověka na egoistického člověka, který se jeví jako skutečný člověk, jako „homme“ (člověk ve své smyslové, individuální, bezprostřední existenci je redukován na egoistickou bytost). Člověk jako občan státu, jako „citoyen“, je na druhé straně redukován na abstraktní, morální osobu.¹⁰⁹

Občanská společnost je především sférou ekonomických vztahů, které se však jeví jako vztahy mezi svobodnými individui. Ekonomické vztahy proto ztrácejí politický charakter. Člověk jako občan státu je nositelem politických práv, která ho zrovnoprávňují s ostatními občany. V občanské společnosti, tj. ve své soukromé existenci, je člověk „skutečný, ale nepravdivý. Nepravdivý proto, že existuje jen jako zvláštní, izolovaný jednotlivec, tj. „neodpovídá svému pojmu“. Ve státě, v politické společnosti je tomu naopak: jakožto občan, politická bytost je pravdivý, ale neskutečný.“¹¹⁰ Člověk je redukován na abstrakci, v prvním případě na izolované egoistické individuum (společenský atom), v druhém případě na abstraktní obecninu. Skutečný člověk jako celistvá, mnohorozměrná bytost se vypařuje.¹¹¹

Moderní stát jako „orgán nadřazený společnosti“ není souhrnem autonomních institucí, nýbrž vyrůstá z konkrétní historické společnosti. Stát vzniká už v raných fázích dějin s rozvojem dělby práce. Děje se tak z potřeby společnosti sjednotit a zorganizovat „denně se opakující akty produkce, rozdělování a směny produktů, postarat se, aby se jednotlivec podřídil společným podmínkám produkce a směny. Tak vznikají zákony, které mají regulovat život

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 391.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 392.

¹¹⁰ Michňák, K., *Individuum a společnost*, Academia, Praha 1966, s. 136.

¹¹¹ Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 10 nn.

společnosti.¹¹² Všechny dosavadní formy společnosti, ve kterých existuje organizovaná produkce, potřebují nějakou formu státu, aby udržoval „vnější produkční podmínky“,¹¹³ především dominantní formu vlastnictví. Stát vždy zabezpečuje vládu dominantní třídy, a proto má třídní charakter, třebaže se prezentuje jako představitel celé společnosti. Jednou z hlavních funkcí státu je tlumit a udržovat v mezích „pořádku“ konflikty mezi třídami a aktéry s protichůdnými zájmy, aby nedošlo ke zničení společnosti.¹¹⁴ Další úlohou státu je zajištění vlastnictví vládnoucí třídy a pomoc při prosazování jejích zájmů.¹¹⁵ Stát kvůli těmto svým funkcím nemůže být ani v kapitalismu „odbourán“.

Stát je vždy odcizen společnosti a je odcizen i příslušníkům vládnoucí třídy, i když je formou její vlády nad ostatními třídami. Je třeba rozlišovat dva aspekty státu: jednak jsou to jeho základní funkce, které znamenají, že „moderní státní moc je jen výbojem, který spravuje společné záležitosti celé buržoazní třídy“.¹¹⁶ A jednak je to jeho vztah k občanské společnosti, kam patří i jednotliví členové vládnoucí třídy. Z tohoto hlediska se „stát stal jakousi zvláštní existencí vedle občanské společnosti a mimo ni“.¹¹⁷

Stát je mocenská forma, která tu není odevždy, nýbrž vzniká „na určitém stupni vývoje, který byl nutně spjat s rozštěpením společnosti na třídy“.¹¹⁸ V takto rozštěpené společnosti je stát nutností. Stát však přesto může za jistých okolností zmizet. Marx a Engels hovoří o tom, že stát je přechodná historická forma podmíněná určitým produkčním způsobem, a pokud se produkční síly změní

¹¹² Engels, B., *K bytové otázce*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 18, SNPL, Praha 1966, s. 307.

¹¹³ Engels, B., *Pana Eugena Düringa převrat vědy*, „Anti-Dübring“, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 20, SNPL, Praha 1966, s. 278.

¹¹⁴ Engels, B., *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*, c. d., s. 196.

¹¹⁵ Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 282.

¹¹⁶ Marx, K., Engels, B., *Manifést Komunistické strany*, in: tíž, Spisy, sv. 4, SNPL, Praha 1958, s. 430.

¹¹⁷ Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 282.

¹¹⁸ Engels, B., *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*, c. d., s. 199.

tak, že třídní organizace společnosti bude překážkou produkce, třídy zmizí a vznikne komunistická forma společnosti. S třídami zmizí i stát. „Společnost, která nově organizuje produkci na základě svobodného a rovného sdružení producentů, uloží celou státní mašinerii tam, kam potom bude patřit: do muzea starožitností vedle kolovratu a bronzové sekery.“

Komunistická formace

Marx do své společenské analýzy zahrnuje také budoucí formu společnosti, která se může zrodit ze společnosti kapitalistické, a tuto formu nazývá komunismem. Marx hovoří o dějinné tendenci, jež působí v kapitalistické formě produkce a která je ovlivňována mnoha okolnostmi, které ji mohou blokovat nebo naopak rozvíjet. Nová forma společnosti přichází na svět po „dlouhých porodních bolestech“.¹¹⁹ Tato společenská transformace není zákonitá ve smyslu automatického průběhu. Marx se od utopických socialistů liší tím, že vznik této společnosti odvozuje z vnitřních rozporů a tendencí kapitalistické společnosti, především z možnosti, že kapitalistická forma produkce ztratí schopnost nadále rozvíjet produkční síly a nedovede zabezpečit podmínky ke své vlastní reprodukci.

Předpoklad komunismu - krize kapitalismu

Základem krize kapitalismu je rozvoj produkčních sil. Kapitál se snaží snížit nutnou pracovní dobu k produkci zboží (jeho hodnotu), a proto stále více využívá vědecké poznání a rozvíjí techniku, která zásadní měrou snižuje množství práce obsažené v produk-

¹¹⁹ Marx, K., *Kritika gothajského programu*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 19, SNPL, Praha 1966, s. 49.

tech. Vytváření bohatství přestává být závislé na množství vynaložené bezprostřední práce.¹²⁰ Z toho plyne, že se zmenšuje třída manuálně pracujících a roste význam práce vědecké. „Vynalézání se pak stává zaměstnáním a aplikace vědy na bezprostřední výrobu se sama [...] stává určujícím a pobídkovým hlediskem.“¹²¹ Mění se charakter práce. Dělník se stává „dozorcem a regulátorem“ produkčního procesu, který potřebuje stále méně bezprostřední práce. Do určitého okamžiku neustále roste dělba práce a zvětšuje se specializace pracovní síly. Tím se však mění sám produkční proces. Produkční prostředky se stávají „lidskou rukou vytvořenými orgány lidského mozku; zřetelnou silou vědění“.¹²² Produkce se automatizuje. Čím je však automatizovanější, tím méně bezprostřední a úzce specializované práce vyžaduje. Stále více naopak potřebuje produkční sílu, která je všestranně rozvinutá, tj. předpokládá rozvoj „všeobecných sil lidské hlavy“.¹²³ „Všeobecné lidské vědění, knowledge, se stalo bezprostřední produkční silou.“¹²⁴

K rozvíjení produkční síly, která je podmínkou růstu společenského bohatství, je stále více zapotřebí volného času určeného k rozvoji univerzálního lidského vědění. Zde se projevuje rozpor mezi produkčními silami a kapitalistickou formou vlastnictví, který začíná omezovat společenskou produkci. Na jedné straně se produktivita nezměrně zvětšuje a k bezprostřední produkci určené k materiální reprodukci společnosti stačí jen zlomek pracovní doby. Kapitál snižuje nutnou pracovní dobu, a tím vytváří velké množství času, kterého není nezbytně zapotřebí v produkčním procesu. Je to čas, který by bylo možno vyčlenit z produkčního procesu, čas ve své podstatě volný. Tento čas by mohl být základem pro růst vědění, a tedy rozvoj produkční síly – „vytváří prostor pro plný rozvoj produktivních sil jednotlivce, a proto i společnosti“.¹²⁵

¹²⁰ Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. II., c. d., s. 335.

¹²¹ Tamtéž, s. 334.

¹²² Tamtéž, s. 337.

¹²³ Tamtéž.

¹²⁴ Tamtéž.

¹²⁵ Tamtéž, s. 339.

Jenže tento hypoteticky volný čas se jeví jako „doba nepráce, jako volný čas jen pro některé“. To jinými slovy znamená, že většina společnosti s tímto časem nemůže disponovat jako s časem volným a reálně nemá dostatek času ke svému rozvíjení. Proč je tomu tak? Podle Marxe zůstává i v této společnosti, nadále založené na kapitalistické formě vlastnictví, hlavním zdrojem bohatství přisvojování nadpráce, a proto kapitál uměle – „všemi prostředky vědy a umění“ – proměňuje volný čas, jevící se jako nepráce, v nadpráci. Jeho cílem je hodnota, ne užitná hodnota.

Pokud kapitál vytvoří příliš volného času, který se jeví jako nepráce, tj. je to čas, který lidé tráví mimo pracovní proces (jsou nezaměstnaní nebo pracují na zkrácené úvazky), vzniká nadprodukce. Roste množství zboží, které je neprodejné, protože klesá kupní síla spotřebitelů, jimiž jsou z velké většiny námezdně pracující, a nutná práce se přerušuje – omezuje se produkce. Kapitál nemůže zhodnocovat nadpráci, akumulovat se. Jestliže je naopak nedostatek disponibilního času, který se jeví jako nepráce, jedinec nemá kdy svobodně se rozvíjet, a tak zvětšovat svou produkční sílu. Nedostatek času je však umělý. Jak říká Marx, „nejrozvinutější stroje [...] nutí dělníka pracovat déle, než kolik pracuje divoch nebo než kolik pracoval on sám s těmi nejjednoduššími, nejprimitivnějšími nástroji.“¹²⁶

Tento rozpor týkající se času má podle Marxe postupně vést k tomu, že kapitalistická forma produkce, postavená na přivlastňování cizí nadpráce, znemožní další růst produkčních sil.¹²⁷ Kapitál je „rozpor procházející procesem“.¹²⁸ Další růst produkčních sil je závislý na množství disponibilního volného času, na redukci nutné práce společnosti na minimum a na přivlastňování nadpráce samotnými pracujícími. Překážkou dalšího růstu společenského bohatství se stává protiklad mezi volným časem (neprací) a nadprací.¹²⁹

¹²⁶ Tamtéž, s. 340.

¹²⁷ Tamtéž, s. 339.

¹²⁸ Tamtéž, s. 336.

¹²⁹ Tamtéž, s. 340.

V prvním dílu *Kapitálu*, v pasáži nazvané „Dějinná tendence kapitalistické akumulace“, se pak popisují dva rozporné procesy, které se týkají produkčních vztahů a kapitalistické formy vlastnictví. Logika kapitalistické produkce vede k tomu, že na jedné straně značné množství kapitalistů ztrácí své vlastnictví, neboť jsou „vyvlastněni“ několika málo kapitalisty – těmi, kteří mají technicky a vědecky vyspělejší produkci a jejichž produkce je masová (výrazně snížili nutnou práci, a tím hodnotu a cenu výrobků). Nastává monopolizace kapitalistické produkce. Tím se však snižuje míra akumulace a zisky plynoucí z produkce.¹³⁰ Krize akumulace pak přirozeně vede k růstu finančního kapitálu na úkor produktivního kapitálu, jak jsme toho svědky v dnešní době.¹³¹

Tato pokročilá forma produkce vytváří „kooperativní formu pracovního procesu“ a „zatahuje všechny národy do sítě světového trhu“,¹³² tj. kapitalistická produkce získává mezinárodní, globální charakter. Tím v celosvětovém měřítku roste pracující třída, která se „školí, sdružuje a organizuje mechanismem kapitalistického produkčního procesu samého“.¹³³ Klesá však míra akumulace kapitálu (tj. produktivních investic a míra spotřeby), a tím se zvětšuje tlak na pracující třídu (roste vykořisťování, nezaměstnanost, útlak). Tak vzrůstá „rozhořčení stále rostoucí pracující třídy [...] Monopol kapitálu se stává okovem produkčního způsobu, který spolu s ním a pod jeho ochranou vyrostl [...] Odbíjí hodina kapitalistického soukromého vlastnictví. Vyvlastňovatelé jsou vyvlastňováni.“¹³⁴ Kapitalistické vlastnictví se stalo překážkou produkčního procesu a růstu společenského bohatství, a tak nastává jeho přeměna – jako

¹³⁰ Vztahem mezi technologizací výroby a snižováním míry akumulace, k němuž došlo v tzv. pozdním kapitalismu, se zabývá zvláště Ernest Mandel v knize *Der Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.

¹³¹ Viz např. podrobná makroekonomická analýza Roberta Brennera „The Economics of Global Turbulence. A Special Report on the World Economy, 1950–98“, *New Left Review* 229, 1998.

¹³² Marx, K., *Kapitál*, díl první, c. d., s. 803.

¹³³ Tamtéž, s. 804.

¹³⁴ Tamtéž.

u předchozích vlastnických transformací i nyní se forma vlastnictví slaďuje s povahou produkčních sil a produkčního procesu. Ty mají společenský charakter. Nová dominantní forma vlastnictví má proto podobu vlastnictví společenského, komunistického.

Marx ve své společenské analýze dospěl k tomu, že obecnými předpoklady přechodu k nové formě společnosti je krize kapitalismu vyvolaná „vzdělanostním“ a společenským charakterem produkce, dále je to monopolizace a růst finančního kapitálu na úkor kapitálu produktivního, a konečně je to globalizace produkce a směny.

Geneze komunismu

Jak podle Marxe probíhá geneze komunismu? Pokud tu jsou výše uvedené obecné předpoklady, je zapotřebí, aby byly splněny ještě dvě podmínky. První podmínkou je, že se rozkládá ideologická hegemonie buržoazie, široké vrstvy lidí si plně uvědomují svou situaci (zaujímají pravdivý vztah k reálným podmínkám své existence) a s rozhořčením odmítají kapitalistickou formu vlastnictví, která brání řešit prohlubující se problémy společnosti. Druhou podmínkou je, že komunismus vznikne jako akt nejrozvinutějších zemí, „provedený naráz a současně, což předpokládá univerzální rozvoj produkční síly a světové styky související s tímto rozvojem“.¹³⁵ Komunismus může mít jen „světodějnou existenci“, tj. může existovat jen v globálním měřítku. Individua se v něm osvobozují od různých nacionálních a lokálních zábran a dostávají se „do praktického vztahu k produkci (i duchovní) celého světa“, a tím získávají schopnost užívat „této všestranné produkce celého světa (výtvorů lidí)“.¹³⁶ „Světodějnou existenci“ nabývají také samotní lidé – jsou „bezprostředně spjati se světovými dějinami“.¹³⁷ Rusko nesplňovalo

¹³⁵ Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 242.

¹³⁶ Tamtéž, s. 245.

¹³⁷ Tamtéž, s. 243.

ani jednu podmínku. Nebyla to vyspělá země a ruská revoluce zůstala v izolaci. Byl to nanejvýš „lokální komunismus“, který vznikl v zemi, která nepřekonala „domácké, pověrou obestřené okolnosti“, a neustálé rozšiřování světového trhu proto muselo tento „lokální komunismus“ zrušit.¹³⁸

Přechod ke komunismu Marx popisuje pouze v obecných rysech. Proletariát tvoří stále větší část společnosti a stát spjatý s kapitalistickou produkcí není schopen udržovat třídní smír (ztrácí svou legitimizační funkci). Buržoazie po vzniku akciových společností přestává „řídít své vlastní společenské produkční síly“. Její společenské funkce plní placení zaměstnanci (manažeři) a „buržoazie se ukazuje jako zbytečná třída“.¹³⁹ Proletariát v průmyslově nejrozvinutějších zemích si může vybojovat veřejnou a státní moc. Produkční prostředky potom mění ve veřejné vlastnictví a státní moc uplatňuje tak, aby se toto vlastnictví prosadilo a zapustilo kořeny. Proletariát se stává vládnoucí třídou. To je tzv. diktatura proletariátu. Marx jako historický příklad takového postupu uvádí Pařížskou komunu 1871.¹⁴⁰

Čím více se produkční prostředky stávají veřejným vlastnictvím, tím více přestávají být pracující závislí na mzdě a ztrácejí charakter proletariátu. Tak postupně mizí třída, jejíž zájmy stát prosazoval. Stát přestává vystupovat jako stát, jako nástroj nadvlády, a konečně se stává představitelem celé společnosti. Stát se proměňuje „z orgánu nadřazeného společnosti v orgán jí veskrze podřízený“¹⁴¹ a postupně „usíná“ a „odumírá“.¹⁴² Proletariát zaniká a spolu s ním zaniká třídní organizace společnosti. Společnost se mění ve svobodné společenství nebo sdružení (asociaci) producentů, založené na společném vlastnictví produkčních prostředků. Toto společenství

¹³⁸ Tamtéž, s. 242.

¹³⁹ Engels, B., *Vývoj socialismu od utopie k vědě*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 19, SNPL, Praha 1966, s. 247.

¹⁴⁰ Marx, K., *Občanská válka ve Francii*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 17, SNPL, Praha 1965, s. 376.

¹⁴¹ Marx, K., *Kritika gothajského programu*, c. d., s. 56.

¹⁴² Engels, B., *Vývoj socialismu od utopie k vědě*, c. d., s. 243.

nahrazuje konfliktní občanskou společnost. Teprve nyní člověk ve vztahu ke společnosti vystupuje jako individuuum, ne jako příslušník třídy.¹⁴³

Tato společnost, zbavená omezení plynoucích z kapitalistického vlastnictví, se chápe všech produkčních sil a spravuje je podle plánu vyplývajícího z daných prostředků a z potřeb společnosti. Společnost může na základě svých rozhodnutí určovat své existenční podmínky.¹⁴⁴ Tak vzniká komunistická forma společnosti, ve které lidské vědomí a výsledky společenské diskuse mění společenské bytí. V této společnosti se uvolňují všechny zdroje bohatství (uplatňuje se nevyužitý potenciál produkčních prostředků), a především nastává všestranný rozvoj individua. Jak jsme viděli výše, svobodný a všestranný rozvoj jednotlivců je předpokladem rozvoje produkce a pramenem bohatství celé společnosti.

Mění se také vztah společnosti k přírodě, neboť přírodní zdroje nejsou využívány živelně za účelem maximalizace zisku, nýbrž „zespolečenštěný člověk, sdružení výrobců řídí tuto svou výměnu látek s přírodou racionálně, podřizují ji své společenské kontrole“.¹⁴⁵ Komunistická forma produkce není nucena iracionálně vykořisťovat přírodu. Společnost může harmonizovat svůj vztah k přírodě.¹⁴⁶

Vzniká nový typ vlastnictví, které můžeme nazvat vlastnictvím individuálně-společenským. Tento typ vlastnictví se objevuje v první fázi komunismu. V této fázi se ještě uplatňuje směna, ale je to směna stejného množství společensky nutné práce. Jednotlivý producent si přivlastňuje – po srážkách na společenské fondy – přesně to, co společnosti dává, tj. získává tolik spotřebních prostředků, kolik stojí stejné množství práce. Právo producentů na přivlastňování je úměrné práci, kterou odvádějí. Protože každý má jiné schopnosti a jinou intenzitu práce, nedostává každý stejně. Není

¹⁴³ Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 273.

¹⁴⁴ Tamtéž.

¹⁴⁵ Marx, K., *Kapitál*, díl třetí, c. d., s. 368.

¹⁴⁶ Podrobně tento rys komunismu rozvádí R. Grundmann v knize *Marxism and Ecology*, Clarendon Press, Oxford 1991, v kapitole „Communism“.

tu rovnost v odměňování. Zavádí se pouze ekvivalence mezi kvantem (společensky nutné) práce a bohatstvím individua. Tento typ individuálního vlastnictví však předpokládá společenské vlastnictví produkčních prostředků.¹⁴⁷

Vlastnické právo se stane zbytečné a vyhasne až ve vyšší fázi komunismu, ve které „s všestranným rozvojem jednotlivců vzrostou i produkční síly a všechny zdroje sdruženého bohatství potěchou plným proudem“.¹⁴⁸ Tehdy také bude překonána dělba práce a zmizí protiklad mezi duševní a tělesnou prací. Nastane téměř úplné osvobození práce od ekonomického tlaku.¹⁴⁹ Práce už nebude nejprve prostředkem k životu, nýbrž životní potřebou, „svobodnou hrou tvůrčích sil.“¹⁵⁰ Až za těchto podmínek je dokončeno polidšťování člověka a mohou začít skutečné lidské dějiny.

Shrnutí

Na závěr si shrneme Marxovo pojetí společnosti jako historických společenských formací v následujícím schématu.

¹⁴⁷ Jak přesně by taková ekonomika mohla fungovat, ukazují např. Cockshott a Cottrell v knize *Kybersocialismus*, přel. R. Převrátíl, Luboš Marek, Brno 2006. Plánování je spojeno s radikální demokracií athénskému typu. Přenos potřebných informací a výpočty hodnoty výrobků zajišťují počítače a internet.

¹⁴⁸ Marx, K., *Kritika gothajského programu*, c. d., s. 50.

¹⁴⁹ Marx rozlišuje „říši nutnosti“ a „říši svobody“. V komunismu lidé musí nadále zajišťovat společenskou reprodukci. Tuto reprodukci a výměnu látek s přírodou sice „uskutečňují s nejmenším vynaložením sil a za podmínek, které jsou jejich lidské přirozenosti nejdůstojnější a nejpřiměřenější“, ale přesto je tato činnost nutná – spadá do „říše nutnosti“. Teprve nad ní může vykvést „pravá říše svobody“, ve které je rozvoj lidských sil sám sobě účelem. Marx, K., *Kapitál*, díl třetí, c. d., s. 368. Změní-li se charakter práce a ta získá libidinózní náboj, jak říká Marcuse, je možné, že tato nutnost nebude pocítována jako nutnost. S přechodem komunismu z první fáze do fáze druhé by se v každém případě měla říše nutnosti zmenšit.

¹⁵⁰ Marcuse, H., *Eros and Civilization*, Sphere Books, London 1969, s. 179.

formace	produkce	charakter produkce	dělna práce	závislost na přírodě	forma vlastnictví	politická forma	jedinec
archaická	lov, sběr, pas- tevectví	živelná, nomádství	nepatrná	neprotá	kmenová, předtřídní	rodová	osobní závislost
asijská	zemědělství	spíše orga- nizovaná, lokální	nepatrně vyšší	nepatrně nižší	třídní otrokářská	velký stát ztělesněný vládcem	osobní závislost
antická	zemědělství	spíše živelná, lokální, čas- tečná směna	vyšší	nepatrně nižší	třídní otrokářská	malý stát založený na pospolitosti	částečná osobní nezávislost občanů
feudální	zemědělství	živelná, lokál- ní, samozá- sobitelství	nízká	značná	třídní feudální	rodová sta- vovská	částečná osobní nezávislost aristokracie a měšťanů
kapita- listická	průmysl	živelná, ori- entovaná na směnu, apli- kace vědy	vysoká	částečná, neregulovaná	třídní kapitalistická	stát odcizený občanské společnosti	osobní nezá- vislost všech založená na věcné závis- losti
komunis- tická	průmysl	plánovaná, globální, vysoká apli- kace vědy	překonána	nízká, regulo- vaná	potřídní společenská	společenská samospráva	osobní nezá- vislost všech, všestranný rozvoj

Adornova mimetická teorie společnosti

Theodor W. Adorno¹⁵¹ se ve svém sociologickém díle zabývá společností jako rozporuplným silovým polem, které formuje život, vědomí i nevědomí jednotlivce. Vychází ze základního teoretického programu ‚kritické teorie‘, zaměřeného na zkoumání konkrétního živého jedince vymezeného skutečnými vztahy k jiným jedincům a skupinám, propojeného s celkem společnosti a s příro-

¹⁵¹ Adorno (1903–1969) patřil mezi nejvýraznější myslitele tzv. frankfurtské školy nebo také ‚kritické teorie‘, tedy skupiny filosofů, sociologů, ekonomů, psychologů působících v Institutu pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem. Kritická teorie usilovala o ‚naddisciplinární‘ zkoumání společnosti a osudu jednotlivce, do kterého by se zapojily všechny příslušné obory. Snažila se překonat omezenost jednotlivých disciplín za účelem detailního zmapování společenského a dějinného prostoru, do kterého je zapuštěn jednotlivec. Dá se říci, že spojuje analýzu obecných rysů moderní společnosti (směny, kapitálu, zvěcnění) s mikrologií lidského života v této společnosti – provádí existenciální analýzu podobně jako existencialisté nebo Heidegger, ale zároveň prostřednictvím společenských věd osvětluje socio-kulturní podmínky lidské existence. Kritická teorie je materialistickou teorií společnosti, která volně navazuje na Marxovo dílo a využívá dalších autorů, především Nietzscheho, Lukácese a Webera.

Zakládajícím textem ‚kritické teorie‘ byla stať ‚Tradiční a kritická teorie‘ od Maxe Horkheimera a ‚Filosofie a kritická teorie‘ od téhož autora, napsaná spolu s Herbertem Marcusem (Horkheimer, M., ‚Tradiční a kritická teorie‘,

dou.¹⁵² Adorno ve své sociologii spojuje obecnou a konkrétní analýzu, ale neusiluje o vytvoření jednotného teoretického systému, neboť jednotný systém by mohl pokrývit živý, spleťitý a rozporný obraz společenského celku. Podle Adorna by se sociologie neměla podřizovat diktátu metody a měla by se neustále konfrontovat s charakterem zkoumaného objektu. Adornova sociologie je programově antisystémová. Vyhýbá se předem definovaným normám a kritériím a pokouší se o myšlenkovou mimésis¹⁵³ společnosti.

Nedefinovatelnost a rozporuplnost společnosti

Adornovo mimetické pojetí společnosti se brání vlivu přírodních věd na sociologii a trvá na svébytném charakteru jejího objektu zkoumání. Společnost se liší od přírodních nebo matematických objektů zkoumání tím, že to není předmět jasně definovatelný, neboť má dynamickou a mnohorozměrnou povahu. Není to jenom souhrn lidí nebo nějakých základních společenských prvků, ani to není abstraktní pojem, který vzniká zobecněním jiných poj-

přel. P. Binková, *Aluze*, 2001, č. 1; Horkheimer, M., Marcuse, H., „Filosofie a kritická teorie“, přel. O. Štech a A. Bakešová, *Filosofický časopis*, 2003, č. 4). Více o „kritické teorii“ viz např. v knize Douglase Kellnera *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Polity Press, Oxford 1989. Adornovo dílo je značně rozsáhlé a mnohostranné – jeho souhrnné vydání čítá 20 svazků. Najdeme v něm texty filosofické, sociologické, estetické, psychologické, literárněvědné, muzikologické. Česky dosud vyšla jenom jeho *Estetická teorie* (přel. D. Prokop, Praha, Panglos 1997) a jen jedna monografie – *Adorno: moderna a negativita* z pera autora této knihy (Filosofia, Praha 2005).

¹⁵² Viz Horkheimer, M., „Tradiční a kritická teorie“, c. d., s. 87.

¹⁵³ Mímésis je řecké slovo označující tvůrčí napodobení nebo zobrazení skutečnosti. Je to základní pojem antické estetiky. Klasické vymezení viz u Aristotelově *Poetice*. Adorno se tímto pojmem snaží vystihnout smysl materialistické teorie společnosti, ve které se jedná právě o co nejvěrnější reprodukci skutečnosti ve vší její rozpornosti.

mů. Podle Adorna společnost představuje funkcionální kategorii – vyjadřuje jednotu členů plnicích nějakou funkcí. Základním rysem společnosti je její vnitřní nesjednocenost, její disharmonie a ‚nosné antagonismy‘, především nesmířený vztah mezi obecným a zvláštním, tj. mezi určujícími faktory společenského života (směnou, třídními vztahy, státem) a konkrétním individuem. Společnost nelze bezprostředně uchopit, ani pozitivisticky verifikovat.¹⁵⁴

Neexistuje žádný bezprostředně daný a izolovaný společenský fakt – každý je podmíněn společností, má společenské bytí, a k jeho pochopení je zapotřebí poznat mnoho dalších činitelů a souvislostí. Společnost se nedá jasně definovat i proto, že v ní působí moment spontaneity, který se váže k živým a nikdy plně nerozlučitelným lidským subjektům. Pojem společnosti je rozporuplný a nelze ho vymezit klasickou bezrozpornou logikou. Takové přiznání však není projevem selhání společenského myšlení, nýbrž naopak příznakem jeho snahy o nezkrácené a nereduktivní zobrazení společnosti. Pozitivistická sociologie, která se např. omezuje na kvantitativní výzkum, je vlastně ‚nerealistická‘.¹⁵⁵

Dalším obtížně uchopitelným společenským činitelem je ideologie. Ta podle Adorna představuje zdání, které vzniká nutně za daných společenských podmínek – je to ‚společensky nutné zdání‘. Základním ideologickým vzorcem je představa, že společnost je uzavřený homogenní celek, který má sám o sobě nějaký vyšší smysl nebo vyjadřuje neměnný řád věcí. Tato představa se rodí z toho, že společnost je utvářena na základě obecných vztahů (směny), které na individuum působí jako nezměnitelný osud, individuum je zvnitřňuje (internalizuje) a jedná podle nich. Celek je víc než část (konstituuje individuum), ale zároveň vyjadřuje zdání, ideologii, neboť celek je souhrn společenských vztahů mezi jednotlivci.¹⁵⁶ Podobný charakter mohou mít i ostatní společenské kate-

¹⁵⁴ Adorno T. W., *Gesellschaft*, GS 8.1, s. 8 n.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 10.

¹⁵⁶ Adorno, T. W., Einleitung zum *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, GS 8.1, s. 292.

gorie (národ, třída, status). Sociologie by si proto měla pěstovat ostražitost vůči všemu, co se jeví jako dané a nezměnitelné.

Rozporuplný celek společnosti je formován směnou jako základním nositelem obecných vztahů. Směna není jenom jednoduchý akt směny dvou konkrétních statků, nýbrž vždy předpokládá, že v těchto statcích je abstraktní ekvivalent, cosi nemateriálního a pojmového, na jehož základě se v určitém poměru směňují kvalitativně naprosto odlišné věci. Směnná hodnota se nedá empiricky měřit, její projevy jsou nakonec iracionální, a přesto má rozhodující vliv na život společnosti – od ní se odvíjí „fatalita lidstva“.¹⁵⁷ Adorno se v tomto ohledu nejspíše opírá o koncepci Alfreda Sohn-Rethela, který v knize *Duchovní a tělesná práce* hovoří o tom, že směnný proces představuje ‚reálnou abstrakci‘, která je materiálním podkladem abstraktního myšlení a pojmů. Význam směny snad ani není zapotřebí dokazovat, zvláště dnes, kdy se mluví o nutnosti liberalizace a potržnění většiny sfér společenského života.¹⁵⁸ Obecnou nebo pojmovou složku tmelu společenské

¹⁵⁷ Adorno, T. W., „Sociologie a empirický výzkum“, přel. B. Loewenstein a L. Holub, in: T. W. Adorno, J. Habermas, L. von Friedeburg, *Dialektika a sociologie. Výbor z prací představitelů tzv. frankfurtské školy*, Svoboda, Praha 1967, s. 30.

¹⁵⁸ Sporné je pouze to, zda směna je rozhodujícím faktorem pro utváření moderní společnosti, nebo zda je pouze jedním z mnoha stejně významných činitelů. Je příznačné pozorovat nedávný vývoj ‚kritické teorie‘. Poslední velká adornovská konference konaná v roce 2003 u příležitosti sta let od Adornova narození možná představuje začátek pozvolného obratu v chápání Adorna. Předěšlá konference, konaná v roce 1983, byla ve znamení rozchodu s Adornovým dědictvím – místo Adornova paradigmatu produkce Habermasova teorie komunikace. Poslední konference však naznačuje, že Adornovo myšlení se v budoucnosti může stát opět aktuální. Axel Honneth, Habermasův nástupce v Institutu pro sociální výzkum, píše v předmluvě ke sborníku textů z této konference, nazvaném *Dialektika svobody*: „Kdyby se dnes některé významné, nanejvýš aktuální vývojové trendy v morální filosofii, teorii poznání nebo sociologii pootočily ještě o jeden závit dopředu, tak by se vykreslily teoretické pozice, které Adorno rozvíjel v různých částech svého díla už před čtyřiceti nebo padesáti lety. V morální filosofii to jsou příkladné vývojové trendy, které cestou opětovného přibližování etiky a morálky ožřejmují, jakou váhu má socializačně získaná schopnost morálního vnímání konkrétní-

struktury proto nelze pojímat pozitivisticky jako pozůstatek metafyziky, nýbrž je zapotřebí připsat jí reálnou působnost a náležitě jí zkoumat. Jak bylo řečeno výše, tato obecná složka se ovšem nedá chápat ani jenom jako reálný faktor, neboť nakonec má povahu zdání, společensky nutného zdání.

Směna je pak materiálním základem jednoho z hlavních pojmů Adornovy sociologie, jímž je zprostředkování, mediaci. Ve směně je hodnota jedné věci zprostředkována hodnotou jiné věci, ale jak Marx ukazuje v *Kapitálu* jejich vzájemný poměr je nakonec určen vztahy mezi všemi směňovanými věcmi, tj. univerzem směňovaného.

Jako v celém Adornově myšlení, tak i v jeho sociologii hraje významnou úlohu přírodní moment – přítomnost přírody v lidských dějinách, společnosti i člověku, která se projevuje v lidských pudech a jehož základní podobou je pud sebezáchovy. Tento moment však téměř nikdy nepůsobí bezprostředně, nýbrž jeho projevy i charakter jsou většinou podmíněny a zprostředkovány kulturně a historicky. Přírodní moment nicméně představuje poslední motivační zdroj lidského společenského jednání, který člověka vede k tomu, aby se začlenil do společnosti a přijal směnné zákony. Děje se tak pod hrozbou hladu, materiálního nedostatku a sociálního vyčlenění. Přírodní moment a jeho působení na utváření vnitřní psychiky¹⁵⁹ v každém jednotlivci jsou hlavním

ho druhého pro integritu naší životní formy; v teorii poznání jsou vývojové trendy, které ve formě opětovného docenění racionálního obsahu našich smyslových názorů [Anschauung] nadhazují otázku, zda ‚objektu‘, bychom mluvili s Adornem, v procesu ospravedlnění našeho poznání přeče jen nenáleží ‚přednost‘ [Vorrang]; a konečně v sociologii jsou vývojové trendy, které se pod sjednocujícím tlakem narůstajícího potřžňování znovu chápou úlohy analyzovat kapitalismus jako kulturně nanejvýš zjednotranňující životní formu.“ Honneth A. (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, s. 9.

¹⁵⁹ Adorno se zabývá vztahem mezi přírodním momentem a psychickým životem individua např. v článku „K vztahu mezi sociologií a psychologií“, kde se říká, že v současné společnosti tento motiv nemusí působit bezprostředně, nýbrž se proměňuje ve strach ze společenského vyloučení. Strach

argumentem pro Adornovu koncepci, že směna má univerzální společenský význam a neomezuje se pouze na ekonomiku.

Negativní dialektika a kritická reflexe sociologie

Jak je to se zdůvodněním Adornových sociologických tezí? Adorno postupuje ve shodě se svou negativní dialektikou tak, že nejprve ukazuje na deficity daných sociologických teorií a přístupů, především sociologie pozitivistické a empirické. Až poté, co se objeví skutečnosti a souvislosti, které tyto teorie přehlížejí, vzniká metoda, jak je pojmově vyjádřit – dialektika. Podle Adornovy myšlenky z *Negativní dialektiky* by se dalo říci, že nejen filosofie, ale také sociologie má svůj „pravý zájem tam, kde Hegel zajedno s tradicí, dává najevo svůj nezájem: u nepojmového, jednotlivého a zvláštního“.¹⁶⁰ Adornova dialektika a nakonec i jeho marxismus jsou zdůvodněny negativně – zjištěním, že ostatní metody a logiky výzkumu se omezují na jevy, které jsou ve shodě se zvolenou metodou nebo kritériem a dokonce tyto jevy již předem podle této metody formují. Adorno klade otázku, zdali intronizace metody, při které se z „vědy extrapolují pravidla, která ji mají zdůvodnit a ospravedlnit“,¹⁶¹ nemůže celé poznávání společnosti zablokovat – učinit z něho gigantickou tautologii.

z vyvržení je „společenskou sankcí ekonomické praxe“, a stal se ‚druhou přírodou‘, tj. působí jako něco přirozeného. Tento strach se stal součástí Nadjá, ‚hlavní instance svědomí‘, která „iracionálním způsobem míchá starý strach z fyzické záhuby s daleko pozdějším strachem z vyobcování ze společenského svazku, jenž místo přírody obklopuje člověka.“ Adorno, T. W., „K vztahu mezi sociologií a psychologií“, přel. B. Loewenstein a L. Holub, in: T. W. Adorno, J. Habermas, L. von Friedeburg, *Dialektika a sociologie. Výbor z prací představitelů tzv. frankfurtské školy*, c. d., 1967, s. 40.

¹⁶⁰ Adorno T. W., *Negative Dialektik*, GS 6, s. 19 n.

¹⁶¹ Adorno T. W., Einleitung zum *Positivismusstreit in der deutschen Sociologie*, c. d., s. 339.

Adornova sociologie vychází z poznatku o přednosti objektu (Vorrang des Objekts) v kognitivní činnosti, propracovaného v *Negativní dialektice*. Pokud se na katastrofách dvacátého století roztříštila ‚idealistická‘ představa, že skutečnost je určována racionalitou, a racionalita ukázala svou bezmoc, nezbyvá obrátit vztah mezi racionalitou a skutečností a pokoušet se o to, aby rozum poznal skutečnost, ‚objektivitu‘, v její iracionalitě – vycházel z předpokladu, že mezi rozumem a skutečností vládne neidentita. Rozum by přesto neměl rezignovat na racionalitu. Je však zapotřebí, aby se zbavil iluzí o sobě samém, popsanych už Vicem,¹⁶² provedl svou sebereflexi a z dosavadní racionality učinil skutečnou racionalitu, která usiluje o poznání ‚nerozumového‘. Tak rozum osvěcuje sama sebe.¹⁶³ Mimetičnost jeho sociologie se projevuje právě v tom, že Adorno se vědomě vzdává všech předem daných pojmů a kritérií, jimiž by se předem nadekretovalo skutečnosti, jaká má být. Usiluje o takové poznání společenské skutečnosti, které se jí pokouší, jak říkal Marx, „zahrát její vlastní melodii“.

Předmětem Adornova společenského myšlení je především to, co většina ostatních směrů zpravidla opomíjí nebo redukuje na pouhý teoretický nedostatek – rozštěpenost a rozporuplnost společnosti, její vnitřní ‚neusmířenost‘. Tato neusmířenost se týká nesouladu mezi obecným a zvláštním. Sociologie se proto „vztahuje vždy a podstatně na poměr obecného a zvláštního ve své historické konkrétnosti“.¹⁶⁴ Smyslem sociologie je zkoumat „anti-

¹⁶² Giambattista Vico (1668–1744), jeden z prvních, který se pokusil vytvořit materialistickou teorii dějin. Jeho myšlení stojí v opozici vůči Descartovi a de facto představuje alternativu k novověkému racionalismu zaměřenému na vědomí individua. Je rovněž kritikem teorií ‚přirozeného práva‘. Ve své knize *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů* hovoří o tom, že lidská mysl má sklon k domýšlivosti, a třebaže se ztrácí v nevědomosti, „činí se měřítkem veškerenstva“. Věci neznámé posuzuje podle věcí známých. Vico, G., *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, přel. I. Franc, Academia, Praha 1991, s. 99.

¹⁶³ Srov. Adorno T. W., *Negative Dialektik*, c. d., s. 187. Viz také též, Einleitung zum *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, c. d., s. 308.

¹⁶⁴ Adorno, T. W., „Sociologie a empirický výzkum“, c. d., s. 27.

nomický vztah obecného a zvláštního“ prostřednictvím dialektiky – myšlení, které se snaží o pojmové zpracování rozporů.¹⁶⁵

Negativní dialektika je metoda závislá na předmětu, nevytváří deduktivní systém. Obejde se bez fundamentu, bez výchozího pozitivně formulovaného postulátu. S popperovským a albertovským kritickým racionalismem má společné to, že se snaží rozbítet „mýtus totálního rozumu“. ¹⁶⁶ Od kritického racionalismu i dalších směrů se liší tím, že nevypracovává žádný kánon nebo soubor kritérií vědeckosti, který by předem definoval povahu jejího předmětu¹⁶⁷ a vyloučil možnost, že tento předmět je rozporuplný.¹⁶⁸ Její velkou předností je, že neustále konfrontuje zkoumání obecné a konkrétní, a brání tomu, aby se tyto dva základní přístupy vzájemně izolovaly. Dovede si také představit, že mezi věcmi nepanuje jednosměrná kauzalita – podmíněné (živé individuum) může podmiňovat podmiňující (společnost), „konstitutum může být konstituens“. ¹⁶⁹ Také dialektika se ovšem může změnit v abstraktní mechanické schéma vysvětlující všechno a nic. Dialektika proto potřebuje korekturu, která spočívá v empirickém zkoumání faktů. Negativně dialektická sociologie se brání oběma druhům absolutizace – absolutizaci pojmového myšlení i absolutizaci empirických faktů.

Tři perspektivy zkoumání

Adorno rozvíjí tři základní perspektivy, které se vzájemně kříží: *perspektivu celku*, „totality“, která sama o sobě nemá žádný vyšší smysl (telos) a ve své podstatě je zdáním; *perspektivu jednotlivého* (jedin-

¹⁶⁵ Adorno T. W., Einleitung zum *Positivismusstreit in der deutschen Sociologie*, c. d., s. 321.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 288.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 289.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 297.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 301.

ce nebo společenských faktů), ve kterých se tato totalita projevuje a zároveň udržuje, neboť obecné existuje jen v jednotlivém. Adorno hovoří o „společenské fyziognomice jevícího se“. Celek je zapotřebí zkoumat vždy ve vztahu k faktům, ale fakta s ním nejsou jednoduše identická. Celek nicméně neexistuje mimo fakta. Jednotlivé fenomény se nanášejí do obecného rámce a zároveň se sám tento rámeček pojímá v živém vztahu k těmto fenoménům. Tímto postupem se dosahuje přesnější „mikrologie“ jednotlivého, než je tomu u pozitivismu.¹⁷⁰ „Poznání hodné člověka začíná na rozdíl od vpravdě předvědeckého tupého registrování tím, že se zostřuje smysl pro to, co probleskuje u každého sociálního fenoménu.“¹⁷¹

Třetí perspektivou je zkušenost či zakoušení (Erfahrung) a intuice. Ta brání tomu, aby poznání zkamenělo v neživotné schéma. Zakoušení a intuice umožňuje zahlédnout, co fenomény naznačují.¹⁷² Pokud z etablované, formální sociologie tento smysl vyprchává a zkušenost badatele, jak říká Habermas, se stává restringovanou, omezenou (die restringierte Erfahrung), bádání se stává neplodným. Touto zkušeností se samozřejmě nemyslí zkušenost smyslová nebo zkušenost ve smyslu badatelských zkušeností, nýbrž schopnost, která se váže k duchovní síle a zaujetí badatele, k jeho kultivované intuici a citu pro zkoumaný předmět. Kultivované zakoušení je nutný doplněk racionality, který brání lhostejnosti vůči zkoumané věci a proměně zkoumání v mechanické přikládání šablon. Zakoušení a racionální postup se vzájemně oplodňují. „Tak jako by bez vědecké disciplíny nebyl dozajista žádný pokrok vědomí, tak by zároveň disciplína bezpochyby paralyzovala orgán poznání.“¹⁷³ Tímto vzájemným křížením vědecké disciplíny a zakoušení je možné, aby se kritická sociologie při zkoumání společnosti orientovala na živé subjekty „navzdory vši zkušenosti zvěcnění, a právě tím, že

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 322.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 315.

¹⁷² Tamtéž.

¹⁷³ Tamtéž, s. 300.

tuto zkušenost vyslovuje [...], zatímco sociologie akceptuje zvěčnění, svými metodami je opakuje, a tím ztrácí perspektivu, v níž se teprve odhaluje společnost a její zákon“.¹⁷⁴

Tento důraz na zkušenost má podle všeho širší platnost. Kritická reflexe historické zkušenosti, u nás zvláště zkušenosti s tzv. reálným socialismem a jeho ideologií, umožňuje postupně rozpustit myšlenkové stereotypy a překonat automatické konceptuální reakce, které často zabraňují rozpoznat a pojmenovat významné společenské fenomény. Týká se to především pojmů, které byly součástí ideologie minulého režimu – třídy, antagonismu, kapitalismu – ale které, jsou-li používány neideologicky, mohou být cenným výkladovým prostředkem.

Obecně se dá říci, že Adorno se snaží propojit princip vědy a princip umění, které se v moderní době od sebe zcela oddělily, jak o tom hovoří Max Weber. Adorno si všímá toho, že tímto oddělením se věda i umění postupně vyprazdňují. Věda jako úsilí o poznání světa a umění jako snaha o tvůrčí nápodobu (*mimésis*) se kvůli své vzájemné izolaci dostávají na významově chudší úroveň poznávání i napodobování. Věda i umění přechází v mýtus, ve

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 317. V diskusi mezi dialektickou a pozitivistickou sociologií, známé také jako „spor o pozitivismus v německé sociologii“, již se mj. zúčastnil Karl Popper a Hans Albert, se ukázalo, že jablkem sváru je právě otázka nereglementovaného zakoušení věci (zkušenosti překonávající zvěčnění) ve světě, ve kterém se zvěčnily vztahy mezi lidmi. Viz Adorno T. W., *Einleitung zum Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, c. d., s. 343. Běží tedy nakonec o roli subjektu v procesu poznávání. Pro dialektickou sociologii je subjektivita badatele, korigovaná racionalitou a fakty, cestou, jak dospět k poznání věci (myslí se věc, založená na živých subjektech, jakou je právě společnost), kdežto pro pozitivistickou sociologii subjektivní prvek deformuje poznání. Adorno říká, že pozitivistická sociologie vychází z „reziduální teorie pravdy“, podle které je „pravdou to, co zbývá po odečtení prý jen subjektivních přísad“. Sociologie bohužel zatím nepřijala poznatek, známý „psychologii od dob Georga Simmela a Freuda, že platnost zkušenosti, pokud jsou její předměty jako společnost ve své podstatě subjektivně zprostředkovány, nikoli klesá, nýbrž stoupá spolu s mírou subjektivní účasti poznávajících.“ Adorno, T. W., „Sociologie a empirický výzkum“, c. d., s. 31. Sociologie pranýřující subjektivní účast pak zdravý rozum nahrazuje „gestem odpovědného badatele“ a hledá spásu v metodě.

věčné opakování toho, co je dáno. Estetický moment se v Adornově sociologii projevuje právě důrazem na živé zakoušení předmětu, na zkušenost, která se váže k subjektivitě badatele. Jedná se o to, aby obě perspektivy, kognitivní a estetická, se dostaly do vzájemné obsahové komunikace. V tom je podle všeho jádro Adornovy negativně dialektické sociologie.¹⁷⁵

Fyziognomie pozdního kapitalismu

Adorno se na základě křížení těchto tří perspektiv pokusil vytvořit fyziognomii společnosti a jednotlivce dvacátého století. Perspektiva zkušenosti je nejlépe propracována v jeho *Minima moralia*, ve kterých formou aforismů, ne nepodobných aforismům Nietzscheho, z různých stran osvětluje deformace životního světa a provádí jeho mikrologii. V těchto aforismech samozřejmě vždy probleskují obecné souvislosti, ona obecná perspektiva, o které byla řeč výše. Tuto obecnou perspektivu Adorno rozvíjí v mnoha textech zaměřených na celkový charakter moderní racionality a struktury společnosti, jimiž naopak neustále prosvítá perspektiva mikrologická. Především je to *Dialektika osvícenství*, napsaná s Maxem Horkheimerem, ve které se mají odhalit deformace, rozpory a „zatmění“ racionality způsobené působením iracionální moci (směnou, třídním panstvím, přírodou, dějinami). Společenskou strukturou a kulturními či psychickými fenomény, ideologiemi, postoji, které vznikají z jejího pohybu, se Adorno zabývá detailněji ve značném množství studií. Jmenujme alespoň tyto: „Studie o autoritářské osobnosti“ („Studies in the Authoritarian Personality“), „Teorie polovzdělanosti“ („Theorie der Halbbildung“), „Psychologická technika hlasových projevů rádia Martina Luthera Thomase“ („The Psychological

¹⁷⁵ Podrobněji o Adornově pojetí vztahu vědy a umění viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, c. d., s. 182 nn.

Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses“), „Televize jako ideologie“ („Fernsehen als Ideologie“), „Vina a obrana. Kvalitativní analýza ke skupinovému experimentu“ („Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum Gruppenexperiment“), „Poznámky k sociálnímu konfliktu dnes“ („Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute“), „K současnému postavení empirického sociálního výzkumu v Německu“ („Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland“), „Pozdní kapitalismus nebo průmyslová společnost?“ („Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?“). My se zaměříme především na poslední text a pokusíme se načrtnout, jak Adorno charakterizuje základní rysy současné společnosti.

Co je to pozdní kapitalismus?

Adorno odmítá tezi hláсанou některými sociology v šedesátých letech, že prudký technologický vývoj proměnil charakter společnosti a kapitalismus se stal minulostí. Hlavním rysem společnosti je údajně skutečnost, že je industriální (dnes bychom řekli postindustriální). Adorno proti tomu namítá, že „dnešní společnost je veskrze industriální podle stavu svých produkčních sil [...] Oproti tomu je tato společnost kapitalismem podle svých produkčních vztahů.“¹⁷⁶ Adorno v těchto teoriích vidí jistou jednostrannost, neboť se v nich nechávají stranou „nosné společenské vztahy, sociální podmínky produkce“ a „to, co je na společnosti ve vlastním slova smyslu společenské, její struktura“.¹⁷⁷ Adornova teorie pozdního kapitalismu se v hlavních rysech podobá koncepci Ernesta Mandela, předložené v dnes již klasické práci *Pozdní kapitalismus*, nicméně jedná se o dva různé přístupy. Mandel při analýze kapi-

¹⁷⁶ Adorno, T. W. , *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, GS 8.1, s. 361.

¹⁷⁷ Tamtéž.

talismu dvacátého století využívá klasickou marxistickou teorii a zabývá se především otázkami akumulace, nadhodnoty, vykořisťování, technologií, kdežto Adorno se více soustřeďuje na proměny vědomí, individuality a kultury. Oba však zjišťují, že v průběhu dvacátého století nastává sjednocení dříve oddělených sfér společenského života. Sjednocení všech „dříve oddělených momentů společenského procesu, včetně živých lidí“ znamená, že zmizely hranice, jež oddělovaly materiální produkci, kulturu a spotřebu, a „vše je jedno“.¹⁷⁸ Sjednocení dříve oddělených, i když vzájemně na sebe působících sfér má za následek ztrátu distance a částečné autonomie, kterou měl jedinec nebo společenská komunita, zapuštěná do určité sféry (kulturní, politické, rodinné), vůči ostatním sféram (ekonomické, administrativní). Adornova analýza pozdního kapitalismu je základem Jamesonova pojetí postmodernismu jako rozplynutí distance a ‚semiautonomie‘ kultury následkem jejího začlenění do sféry produkce a spotřeby.¹⁷⁹ Adorno jaksi již předem popsal socio-ekonomický terén, ze kterého několik let po jeho smrti vyrostla postmoderní kultura. Pokud použijeme výrazu Slavoj Žižka, po tomto sjednocení sfér vzniká spinozovská substance, kterou je zapotřebí chápat jako substanci iracionální.

Adorno vychází z ekonomické teorie Friedricha Pollocka, která se snaží sladit Marxovu analýzu s vývojem kapitalismu ve dvacátém století. Podle této teorie se pozdní kapitalismus vyznačuje tím, že produkční síly se rozvinuly do té míry, že je možno částečně regulovat vnitřní rozpory kapitalismu, aniž jsou tím ohroženy kapitalistické produkční vztahy. Produkční vztahy se však již nedají chápat pouze jako otázka soukromého vlastnictví produkčních prostředků, neboť také stát vystupuje jako kapitalista, který administruje celou ekonomiku, tj. jako ‚všeobecný kapitalista‘.¹⁸⁰ Kdyby se ukázalo, že je možné natrvalo zvládnout tyto rozpory, vzniká reálná možnost,

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 368.

¹⁷⁹ Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d., s. 48.

¹⁸⁰ Adorno, T. W., *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, c. d., s. 363.

že kapitalismus je poslední a nepřekročitelnou formou ekonomického a společenského života. Kapitalismus v sobě odhalil zdroje, které jeho zánik odsouvají „ad Kalendas Graecas“. Pollock, Adorno a mnozí jiní západní marxisté se tak vyrovnávají se skutečností, že dosud nenastala konečná krize kapitalismu, ve které již nebude možno řešit prohlubující se rozpory na bázi kapitalistických produkčních vztahů. Adorno píše, že „signaturou doby“ je „převaha produkčních vztahů nad produkčními silami, které se přece již dlouho těmto vztahům vysmívají“.¹⁸¹ Jejich převaha umožňuje, aby kapitalistická ekonomika byla do jisté míry podřízena vědomé kontrole ze strany politických a hospodářských institucí a její antagonismy zmírněny. Marx a Engels „nemohli tušit, co se při nezdaru revoluce vyjeví i tam, kde k ní došlo: že panství je schopno přežít plánované hospodářství, které ani jeden z nich nezaměňoval se státním kapitalismem; potenciál, který způsobil, že antagonistický charakter ekonomie, rozvinutý Marxem a Engelsem a vypointovaný proti pouhé politice, překročil její specifickou fázi“.¹⁸²

Státní intervence v podobě cenových regulací, investičních pobídek nebo nových pracovních míst, stejně jako plánované formování potřeb prostřednictvím reklamního průmyslu, to vše vyvolává dojem, že kapitalismus již přestal existovat, třebaže nutnost státních intervencí, jak říká Adorno, nepřímou potvrzuje teorii zániku kapitalismu.¹⁸³ Tato situace vytváří zdání, že kapitalismus je minulostí a pojem produkčních vztahů již ztratil svůj význam. Je to zdání, které je „společensky nutné“ – nemůže nevzniknout. Toto zdání dovoluje zapomenout na iracionalitu tohoto řádu, která se v nejpregnantnější podobě projevuje tím, že přes značný technologický pokrok a vysokou ekonomickou efektivitu přesto není umožněno všem lidem, aby se zbavili hladu a materiálního nedostatku.¹⁸⁴ Pozdní kapitalismus představuje systém, který je iracionální a vyvo-

¹⁸¹ Tamtéž.

¹⁸² Tamtéž, s. 316.

¹⁸³ Srov. tamtéž, s. 368.

¹⁸⁴ Srov. např. Adorno, T. W., *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, GS 4, s. 177.

lává zdání racionality. Zdání, že ekonomický systém již není kapitalistický a iracionální, nýbrž je racionálně spravován, napomáhá integraci jednotlivců i pracující třídy do systému.

Neviditelnost tříd a iracionalita ,organizované' společnosti

Zdání systémové racionality se dá čelit rozehráním všech výše uvedených perspektiv – odhalováním obecné společenské struktury (spojené s otázkou produkčních vztahů), mikrologií životního světa společenských subjektů a ,vědecky nedefinovatelným' zakoušením. Kapitalismus je stále platný výkladový rámec, ale jak je to s existencí tříd – nezmizely z moderní společnosti? Zmínili jsme se o tom, že jedním z činitelů, které vedly k integraci kritických individuů a pracující třídy do systému, bylo společensky nutné zdání, že společnost již není kapitalistická. Působí tu však další činitel. Je to především kulturní průmysl a průmysl vědomí, který nahrazuje spontánně vznikající vědomí společenského subjektu vědomím prefabrikovaným, které přichází zvenčí, postupně se v subjektu internalizuje a stává se ,druhou přírodou'.¹⁸⁵ Zvláštností pozdního kapitalismu je, že „společenské bytí bezprostředně nevytváří třídní vědomí“.¹⁸⁶ Společensky nutné zdání a průmysl vědomí rozložily „třídní vědomí proletariátu“, takže „proletáři se stali neviditelnými“.¹⁸⁷ Třídy nicméně nadále existují, neboť jsou definovány právně sankcionovaným vztahem k produkčním prostředkům a tříd-

¹⁸⁵ Termín ,druhá příroda' pochází od G. Lukáče. Označuje produkty lidské činnosti, které se ve vědomí jeví jako zcela přirozené. Kulturnímu průmyslu je věnována druhá kapitola *Dialektiky osvícenství*. Detailní analýzy působení kulturního průmyslu na vědomí i nevědomí viz v některých výše uvedených studiích, jako je např. „Televize jako ideologie“.

¹⁸⁶ Adorno, T. W., *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, c. d., s. 369.

¹⁸⁷ Tamtéž.

ní vztah je neustále obnovován směnou (pracovní síly a zboží). „Ve společenském směnném vztahu jako takovém se klade i reprodukuje antagonismus.“¹⁸⁸

Integrace subjektu a pracující třídy však navzdory společensky nutnému zdání a průmyslu vědomí není úplná. Socializační proces, fundament společenské integrace, „neprobíhá mimo konflikty a antagonismy nebo navzdory jim. Jeho médiem jsou antagonismy samotné, které zároveň trhají společnost.“¹⁸⁹ Adorno se proto nedomnívá, že dochází k mizení tříd. „Třebaže se prognóza zblídačování během dlouhé periody neosvědčila, mizení tříd je epifenomémem.“¹⁹⁰ Existence třídního vztahu je dokonce nadále vnímána subjektivně. Adorno se zmiňuje o empirických sociologických výzkumech, které ukazují na rozdíly v základním vnímání skutečnosti u vyšších a nižších vrstev. Dotázaní z nižších vrstev jsou méně „idealističtí“ a mají za to, že společnost je rozštěpena na ty nahoře a ty dole.¹⁹¹ Otázka tříd se nicméně nedá rozhodnout na základě dotazníků, které zkoumají sebeidentifikaci dotázaných. „I kdyby např. dotazníková akce přinesla statisticky přesvědčivou evidenci toho, že dělníci se již nepovažují za dělníky a popírají, že vůbec ještě něco jako proletariát existuje, nebyl by tím podán důkaz neexistence proletariátu. K tomu by se musela nejprve takováto subjektivní zjištění srovnávat s objektivními, jako např.: jaké mají dotázaní postavení v produkčním procesu, disponují-li, popř. nedisponují-li produkčními prostředky, mají-li či nemají-li společenskou moc. Přitom by ovšem neztratila svůj význam ani empirická zjištění o subjektech samotných.“¹⁹²

Adorno upozorňuje na to, že Marx ani marxisté nechápali třídní vědomí tak, že vzniká mechanicky z třídních vztahů, nýbrž

¹⁸⁸ Adorno, T. W., *Gesellschaft*, c. d., s. 15.

¹⁸⁹ Tamtéž.

¹⁹⁰ Tamtéž.

¹⁹¹ Viz tamtéž.

¹⁹² Adorno, T. W., „Sociologie a empirický výzkum“, c. d., s. 33. Překlad mírně upraven.

se musí často dlouho a komplikovaně aktivně utvářet. Všimá si také toho, že historicky bývá třídní vědomí horních vrstev rozvíjenější než třídní vědomí nižších vrstev.¹⁹³ Třídní boj neprobíhá ve starém stylu, o kterém píše Marx a Engels v *Komunistickém manifestu*, nýbrž se „podle Brechtova výrazu stal virtuálně neviditelným. Samotnou jeho neviditelnost nelze oddělit od strukturních problémů. Manifestace třídních vztahů byly ve skutečnosti do velké míry zabudovány do funkční soudržnosti společnosti, ba určeny jako část jejího fungování.“¹⁹⁴ Sociální konflikty se nicméně nedají vysvětlit na základě liberální teorie konsensu, podle níž se v sociálních konfliktech v moderní společnosti uplatňují konsensuální pravidla hry, neboť tyto konflikty jsou „sedimenty společenských procesů“.¹⁹⁵

V „organizované“ společnosti pozdního kapitalismu je mnoho překážek, které brání vzniku všeobecného celospolečenského subjektu (Gesamtsubjekt), který by vyjadřoval zájmy lidstva. Není tu reálná společenská síla, která by mohla univerzálně prosadit řešení základních civilizačních problémů nebo vyvolat změnu iracionální a fatální společenské struktury.¹⁹⁶ I ve společnosti, ve které došlo k technologickému a organizačnímu sjednocení, nadále vládne osudovost. Společenský proces není racionální, nýbrž zůstává podroben slepé, iracionální zákonitosti,¹⁹⁷ aniž si to lidé bezprostředně uvědomují. Expanze techniky a „technických aparatur“ do všech pórů společnosti vyvolává efekt, jemuž Adorno a Horkheimer říkají „technologický závoj“. Ten zahaluje skutečnost, že „mezi institucemi světa a jeho obyvateli“ vládne „falešná identita“.¹⁹⁸ Společenský osud jednotlivců, ale i lidstva je stejně nahodilý

¹⁹³ Adorno, T. W., *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*, GS 8.1, s. 184.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 183.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 181.

¹⁹⁶ Srov. Adorno, T. W., *Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland*, GS 8.2, s. 492.

¹⁹⁷ Adorno, T. W., *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, c. d., s. 369.

¹⁹⁸ Tamtéž.

jako kdykoli dříve.¹⁹⁹ „Aniž by měly masy, a sice právě kvůli své sociální integraci, svůj společenský osud nějak více v rukou než před 120 lety, postrádají nejen třídní solidaritu, nýbrž také plné vědomí toho, že jsou objekty, nikoli subjekty společenského procesu, který však jako subjekty udržují v chodu.“²⁰⁰

Technicky a organizačně sjednocený společenský systém působí jako samočinný mechanismus, který se stal nezávislý na subjektech, které ho udržují v chodu. „Osamostatnění systému vůči všem, i vůči těm, kteří jím disponují, dosáhlo hraniční hodnoty [...] Proto zůstává vládnoucí řád i se svou ideologií virtuálně bezmocný.“²⁰¹ Společenský systém pozdního kapitalismu navozuje dojem osudovosti a vyvolává „společensky nutné zdání“, že nemůže existovat nic jiného, než co bezprostředně existuje.

Tento systém je však nakonec založen na historicky podmíněné a koneckonců nahodilé konstelaci politických, sociálních a ekonomických sil. Tyto síly jsou v dlouhodobější rovnováze, ale nadále mezi nimi přetrvává napětí, které za změněných okolností může jejich rovnováhu narušit. Tento stav „beztak mezinárodně politicky mimořádně labilní, je pouhá dočasná rovnováha, resultát sil, jejichž napětí jej hrozí roztrhnout“.²⁰²

Velkou neznámou naší doby je, zdali neoliberalní reformy, oslabující tradiční keynesiánské nástroje umožňující regulovat rozpory kapitalismu, nevytvářejí podmínky, ve kterých může vzrůst vnitřní napětí mezi společenskými silami a pozdní kapitalismus změni svůj charakter.²⁰³ To by znamenalo, že Adornovo dílo by mohlo být východiskem společenského myšlení, které se pokusí co nejvěrněji zachytit novou a dosud plně nevykrytalizovanou společenskou strukturu, životní svět i lidskou zkušenost.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 367.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 357 n.

²⁰¹ Tamtéž, s. 369 n.

²⁰² Tamtéž, s. 363.

²⁰³ O této možnosti viz více v příslušných studiích v knize Hauser, M. (ed.), *Sociální stát a kapitalismus*, c. d.

Politika otevřeného horizontu

„Jen tam, [...] kde jméno boha i vlasti, zákonů a ctnosti, práva i svobody budí v duších takový ohlas, že obec celá hotova bývá i krví svou o ně se zasazovati: jen tam dítí se mohou skutkové, které připomínati potomstvu i mílo i hodno jest.“

František Palacký

Pragma jako politický čin. Agón a originalita evropských dějin

Jak poznamenává Marx v úvodu k *Rukopisům „Grundrisse“*,²⁰⁴ hluboký smysl pro minulost, pro život minulých dob, získávají lidé až tehdy, když se jejich životní svět dostává do krize, až tehdy, začínají-li pochybovat o smysluplnosti světa, v němž žijí. Taková krize je potom živnou půdou k ujasnění, ba k oživení toho, co je nosné a plodné v dané duchovní a politické tradici.

K takovému ujasnění nám dává příležitost řecký výraz „pragma“. Ptejme se, co vůbec znamená tento pojem v evropské politické tradici, jaký je jeho význam v současném politickém světě a jakým způsobem se dá tento pojem teoreticky rozvíjet. Slovo „pragma“

²⁰⁴ Srov. Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. I., c. d., s. 59 n.

totiž neznamená jenom věc, na níž záleží („záležitost“, „hlavní téma“), nýbrž vztahuje se především na lidskou činnost. Podstatné jméno „to pragma“, odvozené ze slovesa *prassó* (jdu, konám), představuje jednak zpodstatnění tohoto konání, tj. zdařilý výsledek lidské činnosti, a jednak činnost, která je sama „věcí, na níž záleží“, která je činem.²⁰⁵ V řecko-římském světě byl ovšem za čin největší pokládán ten, jenž se dotýkal společného životního světa, obce (*polis*), tedy čin politický, jak o tom svědčí celá antická literatura, počínaje Homérem. Vysoké hodnocení politického činu a hrdinství nalezneme nejen v antice a v renesanční a novověké Evropě,²⁰⁶ nýbrž i ve středověké rytířské literatuře (francouzské „*chansons de geste*“, zvl. *Píseň o Rolandovi*, jejich španělská obdoba *Píseň o Cidovi*, germánský epos o Nibelunzích, keltsko-anglický okruh legend o Artušovi.) Ačkoliv se v evropských dějinách několikrát změnilo kulturní a myšlenkové paradigma a spolu s ním též způsob hodnocení politického činu a hrdinství, snad ve všech dobách byl politický a hrdinský čin dáván za vzor, byl předmětem úcty, zakládal kult hrdinů,²⁰⁷ jeho vykonavatelům byly stavěny sochy a na jejich počest skládány básnické skladby,²⁰⁸ hrdinství bylo tématem obrazů a mozaik, na nichž byla znázorněna postava v okamžiku činu, prozářená vnitřní energií jakoby z jiného světa (*enthúsiazón*).

²⁰⁵ „To pragma“ se v řečtině i lexikálně odlišuje od pouhé aktivity, od práce, konání. Řečtina rozlišuje čin (*to pragma*) a činnost (*hé praxis*). Např. u Sófokla nacházíme takové spojení: *pragma prassón mega* (velký čin konaje).

²⁰⁶ Antické pojetí politického činu v renesanční době obnovuje N. Machiavelli. Jeho koncepce „virtú“ je inspirována římskými historiky, především Titem Liviem.

²⁰⁷ Viz Kérenyi, K., *Mytologie Řeků, II.*, přel. J. Binder, OIKOYMENH, Praha 1998, sv. II - Příběhy hrdinů.

²⁰⁸ Např. Theokritos říká, že funkce básníka je dvojí: „oslavovat nesmrtelné, oslavovat skutky udatných mužů“. Cit dle Detienne, M., *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, přel. O. Spěváková, OIKOYMENH, Praha 2000, s. 27. V této knize lze nalézt znamenitý rozbor vztahu mezi hrdinskými činy a básnictvím, které jim propůjčuje nesmrtelnost. Detienne upozorňuje na dva aspekty slávy – okamžitou slávu (*kydos*) a slávu, která se předává z generace na generaci (*kleos*). Srov. tamtéž, s. 32.

Politické činy, ať už založení obce (Aeneas), zabití tyrana (Harmodios a Aristogeitón), právní nebo majetková reforma (Solón), prosazení práv nepriviligovaných (bratří Gracchové) představují kulturní archetypy hluboce zakořeněné v evropské duchovní a politické tradici.²⁰⁹ Můžeme říci, že Evropa vynalezla zcela specifické pojetí politiky, v němž tyto archetypy mají konstitutivní úlohu. Právě od těchto archetypů se odvíjí evropské vysoké hodnocení politiky, ryze evropský smysl pro politiku.

Evropská civilizace svou jedinečnost v celých světových dějinách získává v okamžiku, kdy se objevuje polis, kterou charakterizuje, jak říká J.-P. Vernant, existence veřejného prostranství ve středu města.²¹⁰ Toto veřejné prostranství je místem, na němž se odehrává skutečný politický zápas. Originalita evropské politiky totiž tkví v tom, že je místem, na němž vznikají vpravdě nové skutečnosti.²¹¹ Na rozdíl od kmenových pospolitostí a orientálních despocií, v nichž se veřejný život omezuje na opakování náboženských a symbolických rituálů a mocenské funkce jsou předávány dle tradičních mechanismů (s občasným palácovým převratem), je hlavním rysem řecké a později římské politiky ta skutečnost, že v ní probíhá předem nerozhodnutý boj o rozdělení moci a o podobu moci. Jakob Burkhard v třetím dílu svých *Řeckých kulturních dějin* ukazuje, jaký princip tu působil. Byl tu „obecný kvasný prvek, který každé chtění a dovednost, jakmile tu byla nezbytná svoboda, přiváděl ke kvašení“.²¹² Tímto kvasným prvkem byl princip zápasu,

²⁰⁹ Význam tohoto kulturního archetypu snad nejvíce ze všech novodobých historiků a filosofů zdůraznil Thomas Carlyle např. v knize *Hrdinové. Úcta k hrdinům a hrdinství v dějinách*, Symposion, Praha 1925.

²¹⁰ Srov. Vernant, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, přel. M. Rejchrt, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 36.

²¹¹ „(Polis) již od svého vzniku (mezi 8. a 7. stol. př. Kr.) se jeví jako skutečný počátek, nový vynález; skrze ni nabývá sociální život a vztahy mezi lidmi nevidaných forem, jejichž originality jsou si Řekové plně vědomi.“ Tamtéž, s. 37.

²¹² Burkhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, sv. III., Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1941, s. 68.

agon, zcela odlišný od forem zápasu v jiných kulturách tím, že se ho mohl zúčastnit každý Řek – aristokrat i člověk prostého původu, příslušník nejbohatší společenské vrstvy i člověk nejhudší.²¹³ Burkhard hovoří o tom, že v Řecku vznikl agonální typ člověka, člověka, který usiluje o vítězství v rovném zápase se společensky sobě nerovnými a kvůli svému vítězství je ochoten podstoupit namáhavá cvičení, trpké zkoušky a především riziko prohry. Jeho vítězství mu však zjednává slávu mezi lidmi i mezi bohy.²¹⁴

Právě tento agonální princip je základem politického života, který se rozvinul v průběhu 5. stol. př. n. l. v Athénách. Politický život Athén se tehdy přestal zaměřovat na předem dané normy: na mytické pravzory jednání a na aristokracii jako nositelku ctnosti (arété) (tu „arété“, kterou o století dříve opěvoval Pindaros), a v jeho středu se objevuje občan a později člověk vůbec.²¹⁵ Takové odpoutání od mytických vzorů a aristokratických hodnot (od „vznešeného“) vedlo k demokratizaci veřejného života, kterou ovšem provázely jevy nanejvýš krizové a kritizované ve filosofii Platónem, Aristotelem a ve slovesném umění Aristofanem (jevy, jako byla sofistika, eristika, korupce, manipulace veřejným míněním, úpadek zdatnosti a morálky).

Avšak v evropských dějinách tento starořecký objev politiky už neměl být zapomenut. Přes veškerý tragický osud řecké demokracie tu již byla nastolena možnost, že na základě zápasu mezi různými společenskými prvky a jejich koncepcemi dobra se o zásadních věcech lidského života rozhoduje v politickém prostoru. Agonální princip politiky umožnil, aby charakter společného světa a jeho další osudy se staly věcí nesamozřejmou, věcí, o níž je nutno se také osobně zasazovat, není-li o rozdělení a povaze moci ve společném světě dopředu rozhodnuto. Z tohoto zápasu o podobu obce,

²¹³ Viz tamtéž.

²¹⁴ Srov. s Xenofontovým líčením Hérakla na rozcestí, na němž tento hrdina musí volit mezi životem dlouhým a šťastným a životem krátkým, strastiplným, ale slavným. Viz Xenofón, *O Kýrově vychování*.

²¹⁵ Burkhard, J., *Griechische Kulturgeschichte*, sv. III., s. 135.

z kvasu, který tu vzniká, rodí se koncepce a myšlenky vskutku nové. Tento agonální princip politiky podněcuje člověka k politickým činům, k osobnímu politickému nasazení. Svobodný občan, který si uvědomuje nerozhodnutost situace, chápe, že konečný výsledek mocenského zápasu závisí i na jeho osobě. Rozumí potřebě politických činů, které se liší od pouhé politické činnosti tím, že do politického prostoru vnášejí nové hybné síly a nové perspektivy, které mohou změnit základní interpretaci dané situace. Politický čin je totiž činem tvůrčím. Nastoluje novou možnost, nové chápání, nový směr, který nelze odvodit z ničeho, co tu bylo. Nedá se vyvodit z politického „kontextu“. Je uměním „nemožného“, uměním prosazovat věci, které se zprvu zdály nereálné.²¹⁶

Čin nelze vysvětlit jako odpověď na reálnou existenci agonálního politického prostoru, neboť v dějinách Evropy lze nalézt mnoho příkladů velkých činů, které byly provedeny v nedemokratických a mocensky homogenních podmínkách, a které teprve znovu ustavily agonální politický prostor. Pravdou však je, že antická agonální politika dala vzniknout takové perspektivě, v níž vystupuje určité lidské jednání jako čin. Teprve když vznikl společný prostor s radikálně otevřeným horizontem, tedy vznikla politika, bylo možno pohlížet na určité lidské akty jako na akty, které nemají předlohu v mytické vzorkovnici a neopakují to, co se již událo. Agonální politika klasických Athén, politika jako agón mezi různými pojetími života a mezi různými zájmy, představuje tu složku evropských duchovních a politických dějin, která umožňuje uvažovat o politickém činu i v dobách, v nichž se prostor reálného politického agónu zúžil, nebo dokonce zcela uzavřel.

Zdůrazněme, co znamená agonální princip v dějinách Evropy. Je myšlenkovým vzorem, který je přítomen i tam, kde daný řád

²¹⁶ Tento význam politického činu, totiž že politický čin se nedá odvodit z ničeho, co mu předcházelo, a vzniká tedy jaksi „ex nihilo“, v současné filosofii zdůraznil Alain Badiou a Slavoj Žižek. Viz Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., zvl. II. část „Politika pravdy neboli Alain Badiou jako čtenář sv. Pavla“.

věcí jeví znaky úplné stability a konečnosti (středověká Evropa, Rakousko-Uhersko, carské Rusko, příp. SSSR). Tento pravzor nepokoje způsobil, že obzor politického a životního světa se i v dobách nejhlubší skepse a rezignace nikdy zcela neuzavřel, neboť bylo možno uvažovat, byť hypoteticky, o skutečném politickém zápase a nevyslovených dosud politických možnostech. Tento agonální princip evropských dějin, třebaže mnohdy existoval jen v myslích lidí s historickou pamětí, byl základem právě politické imaginace. Jeho působnost znamenala, že legitimita každého politického a hospodářského řádu nebyla ušetřena možnosti svého zpochybnění, jakmile se v tomto řádu omezil nebo uzavřel prostor pro politický agón. Dané uspořádání věcí, třebaže má zdánlivě všechny předpoklady k nekonečnému trvání a jeví se jako něco zcela přirozeného, je vždy prostoupeno zárodky zásadního zpochybnění. Ke skutečnému politickému agónu patří to, že připouští politický čin, jenž zpochybňuje faktory, které ohrožují nebo zužují prostor politického agónu, včetně daných mocenských struktur. Jinými slovy, možnost zpochybnit danou mocenskou strukturu, pokud tato má tendenci vytěsnit agón z politického života, patří k základním definičním rysům agonální politiky. Uzavírání agónu se projevuje tím, že politika nabývá repetitivního (pseudomytického) charakteru: existuje několik základních schémat řešení všech problémů a tato schémata se stávají autoreferenčními.²¹⁷

Hlavním představitelem tohoto směru uvažování v současné politické filosofii je Chantal Mouffová. V její politické teorii dostává toto agonální pojetí politiky konkrétnější a naléhavější význam.

²¹⁷ Podrobně vyložil tento proces Louis Althusser ve stati „Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes Towards an Investigation“, in: Žižek, S. (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, London - New York 2000, s. 100-140.

Současná teorie politického agónu: Chantal Mouffová

Chantal Mouffová rozvinula agonální pojetí politiky ve spojitosti se sporem o povahu liberální demokracie mezi univerzalisty (Dworkinem, Rawlsem, Habermasem) a kontextualisty (Walzerem, Rortym). Jejím myšlenkovým východiskem je Wittgensteinova teorie jazykových her a především koncepce sdílených forem života.²¹⁸ Tato autorka nás s odvoláním na Claude Leforta upozorňuje na to, že moderní demokracie se vyznačuje zpochybněním jistot a znejasněním hranic mezi mocí, zákonem a hodnotící zkušeností, a provádí wittgensteinovské rozlišení demokracie jako souhrnu pravidel a demokracie jako symbolického rámce, de facto sdílené formy života, v níž se lidé těmito pravidly řídí.²¹⁹ Mouffová rozlišuje dvě politické tradice, liberální, usilující o zajištění a rozšíření práv a svobod individua, a tradici demokratickou, která prosazuje ideu rovnosti, suverenitu lidu a totožnost zájmů vládnoucích a ovládaných.²²⁰ Mezi těmito tradicemi není nutný vztah. Pokud došlo k jistému jejich propojení a, jak říká Mac Pherson, „liberalismus byl demokratizován a demokracie liberalizována“, bylo to na základě dlouhého zápasu mezi oběma tradicemi. Mouffová říká, že jejich nesamozřejmý vztah se projevuje i dnes, jak vidíme např. u Hayeka, představitele (neo)liberální tradice, který mluví o tom, že demokracie je nástrojem individuální svobody a je třeba ji odvrhnout, pokud ohrožuje liberální instituce. Naproti tomu radikální demokraté tvrdí, že liberální instituce mají značný demokratický deficit, neboť představují instituce „formálních svobod“,

²¹⁸ Mouffe, C., *The Democratic Paradox*, Verso, London - New York 2000.

²¹⁹ Srov. tamtéž, s. 2.

²²⁰ Srov. tamtéž, s. 3. Pro Mouffovou není pojem „lidu“ (dému) v žádném případě statický a jednou provždy definovaný, neboť v jejím pojetí není lid nikdy plně konstituován. Identita lidu je vždy výslednicí politického procesu, skutečného politického zápasu o definici lidu. Srov. tamtéž, s. 56.

z nichž má bezprostřední prospěch menšina společnosti, jíž tyto svobody zaručují akumulaci bohatství a moci.²²¹

Paradox současné demokracie Mouffová nachází v tom, že demokracie byla ztotožněna s ideou právního státu a element lidové suverenity byl vytlačen na okraj, avšak liberální demokracii legitimizuje právě pojem suverenity lidu. Vzhledem k této legitimizaci je nemožné, aby v rámci liberální demokracie byly určeny hranice „suverenity lidu ve jménu svobody“.²²² Zápas o „hranice mezi námi a jimi, o hranice mezi démem a ostatními“ je dle Mouffové základem „logiky demokracie“.

Životodárnou silou demokratické politiky, pokračuje Mouffová, je vědomí té skutečnosti, že liberální demokracie spojuje dva nekompatibilní typy logiky, logiku liberální a demokratickou. Liberální demokracii je vlastní permanentní napětí mezi ideou svobody, jak ji představuje tradice liberální, a myšlenkou rovnosti, kterou prosazuje tradice demokratická.²²³ V tom tkví agonální povaha liberální demokracie. Konflikt mezi oběma tradicemi a rozdělení na „my“ a „vy“ patří k liberálně demokratické politice.²²⁴

Mouffová navrhuje rozšířit pojem liberální demokracie tak, aby zahrnoval nejen politický systém, nýbrž také ekonomické pozadí tohoto systému. Tato autorka proto zavádí výraz demokratický kapitalismus. Převaha termínu liberální demokracie nad pojmem demokratický kapitalismus v současných diskusích je možno pokládat za projev ústupu autentického demokratického živelu. Tento živel totiž reaguje na nerovnosti, které se vztahují nejen k ekonomickému systému, ale též k ekonomickému charakteru společné formy života. Termín liberální demokracie, nezohledňující ekonomické nerovnosti a z nich plynoucí rozdílnost životních světů, může vést k tomu, že demokratický požadavek suverenity lidu a rovnosti ztratí svůj obsah a bude nahrazen liberální ideou práv-

²²¹ Srov. tamtéž., s. 3.

²²² Tamtéž, s. 4.

²²³ Srov. tamtéž, s. 6.

²²⁴ Srov. tamtéž, s. 16.

ního státu. Hlavní nebezpečí demokratickým institucím Mouffová spatřuje v kapitulaci demokratického živlu před neoliberální hegemonií, která vytváří jednorozměrný svět, v němž mizí prostor pro skutečný politický zápas mezi oběma tradicemi.²²⁵ Neprivilegované třídy, které v liberální demokracii nenacházejí autentický demokratický živel, jenž by naplnil pojem suverenity lidu konkrétním obsahem, pak začínají sympatizovat s extrémně pravicovými populisty, kteří se staví do role obhájců neprivilegovaných občanů.²²⁶

Pro Chantal Mouffovou není hlavní otázkou to, jak nastolit společenskou harmonii mezi oběma tradicemi, ani jak vytěsnit moc z politické diskuse a nastolit Habermasovu ideální jazykovou situaci, neboť v jejím pojetí je každá politická identita vždy založena na diferenci, na odlišení od ostatních identit, a tedy na mocenských aktech, kterých je k takovému odlišení zapotřebí.²²⁷ Důležité je, jak založit formy moci, které jsou v souladu s demokratickými hodnotami.²²⁸ Jinými slovy, politický čin, reprezentující demokratické hodnoty, je v jejím pojetí nezbytný pro udržení liberální demokracie, neboť bez demokratického elementu, jehož život je závislý na politickém zápase o hranice politických pojmů, liberální demokracie ztrácí svou legitimitu. Je-li nastolena hegemonie jedné tradice, dnes tradice liberální, dochází k omezení prostoru pro politický zápas. Mouffová naznačuje, že za této situace se objevuje další paradox. Pokud z politického prostoru mizí autentický demokratický živel, vzniká zvláštní vztah mezi neoliberalismem jako nedostatečně zpochybnovaným vzorcem do extrému dovedeného

²²⁵ Srov. tamtéž, s. 6.

²²⁶ Srov. tamtéž, s. 6. Viz také Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 381. Žižek tu hovoří o výměně politických rolí: současná umírněná levice plně akceptuje odpolitizování politiky a jedinou významnou politickou silou, která nadále zpochybňuje neomezenou vládu trhu, je extrémní pravice (Buchanan v USA, Le Pen ve Francii).

²²⁷ Mouffová toto pojetí politické identity vypracovala spolu s Ernestem Laclauem v knize *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London - New York 1985.

²²⁸ Srov. Mouffe, C., *The Democratic Paradox*, c. d., s. 23.

principu liberálních svobod, a vzestupem extrémní pravice, která vyslovuje požadavky širokých vrstev, jež nenacházejí jinou formu reprezentace, tj. vztah mezi extrémním individualismem a protofašistickou politickou tendencí. Není to koneckonců jeden z projevů toho, že i v dnešním světě působí dialektika osvícenství, jak ji ve stejnojmenné knize popsal Adorno a Horkheimer?²²⁹

Externí antiagonální faktory: Soros a Castoriadis

Agonální pojetí politiky, jak se je pokouší aktualizovat Mouffová, se zaměřuje na deficity a vnitřní tenze liberálně demokratického politického systému. Wittgensteinovské paradigma sdílených forem života však této autorce nedovoluje, aby provedla hlubší analýzu externích faktorů, které omezují agonální politický princip, a tuto analýzu spojila s nárokem na univerzálně platný význam, který přesahuje hranice jedné ze sdílených forem života. Zastavme se nyní u dvou autorů, kteří tyto faktory vymezují konkrétněji. Zvolili jsme autory, kteří mají odlišná myšlenková východiska, a kteří se přesto shodují na základním popisu současných antiagonálních faktorů. U obou nalezneme tezi, že proměna sociálně-ekonomických skutečností, která nastala se vznikem neoliberálního globálního kapitalismu, vytváří legitimizační strategii, která se dotýká povahy politického agónu.

Prvním autorem je George Soros, jenž vychází z Popperova pojmu „otevřené společnosti“, který je jednou z možných podob teorie politického agónu. Ve svých knihách a článcích²³⁰ si vši-

²²⁹ O aktualizaci konceptu dialektiky osvícenství a negativní dialektiky ve vztahu k současným znepokojivým společenským fenoménům jsme se pokusili v závěru knihy *Adorno: moderna a negativita*, c. d., který má název „Skončí někdy postmoderna?“

²³⁰ Např. Soros, G., „The Capitalist Threat“, *The Atlantic Monthly* 279, 1997, 2; též, *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*, Public Affairs,

má toho, že po pádu totalitárních režimů ve východní a střední Evropě se objevil nový nepřítel otevřené společnosti, jímž je tržní dogmatismus a s ním spjatý extrémní individualismus. Otevřená společnost je ohrožena neoliberální doktrínou, podle níž lze společného dobra dosáhnout téměř neomezeným prosazováním individuálních zájmů. Tržní dogmatismus nepůsobí jen v ekonomice, nýbrž se prosazuje ve všech sférách veřejného života. Mezi neoliberální doktrínou a „totalitárními ideologiemi“ existuje podle Sorose jistá podobnost, která tkví v tom, že neoliberalismus si dělá nárok na to, že představuje poslední pravdu. Tento jeho charakter však není tak zjevný, jak tomu bylo v případech klasických totalitárních ideologií. Někteří představitelé neoliberální doktríny, např. Friedrich Hayek, se dokonce hlásí k myšlence otevřené společnosti.

Tato doktrína, podobně jako klasické „totalitární“ ideologie, se při dokazování své poslední pravdy dovolává vědy. Touto vědou je ekonomická teorie, která tvrdí, že nejlepší alokaci zdrojů zajistí zcela deregulovaný trh. Toto tvrzení má však povahu dogmatu, ne empiricky falzifikovatelného tvrzení. Neoklasická i rakouská ekonomická teorie, které jsou východiskem neoliberalismu, představují axiomatický systém, z něhož se dají odvozovat logicky platné závěry, které však nemusí mít platnost empirickou. Soros kritizuje především mainstreamovou neoklasickou teorii, vybudovanou na předpokladech, které se rozcházejí s realitou. Na příkladu finančních trhů zpochybňuje především ten předpoklad, že nabídka a poptávka jsou na sobě nezávislé. Kupující i prodávající se na finančních trzích snaží diskontovat budoucnost (tj. určit současnou hodnotu budoucích příjmů) a odhadnout, jaká bude cena v budoucnosti. Ale tato cena není dána nezávisle na odhadech kupujících a prodávajících, neboť je určována právě těmito odhady. Na finančních trzích nelze zkonstruovat nezávisle dané křivky nabídky a poptávky, neboť obě kondenzují očekávání událostí, kte-

ré však samy jsou výsledkem těchto očekávání. Tato zpětná vazba způsobuje, že finanční trhy jsou neustále nestabilní. Neoliberální doktrína přehlíží nestabilitu vlastní trhům a za hlavní příčinu nestability považuje státní zásahy.

Neoliberální doktrína de facto nemůže být vyvrácena, neboť její axiomatická povaha nepřipouští, aby proběhla její falzifikace na základě empirického pozorování. Tím se stala neomylnou. Premisou otevřené společnosti však je, jak Soros zdůrazňuje, předpoklad, že jsme omylní, a teprve tento předpoklad nám umožňuje, abychom postupovali metodou pokusů a omylů, a tak se přibližovali k nejlepšímu možnému řešení daných problémů.

Po rozpadu SSSR jsme dle Sorose vstoupili do období světové ekonomické a politické nestability. Není zcela vyloučené, že se na mnoha místech planety objeví značné ekonomické potíže s následnými sociálními nepokoji, které mohou být semeništěm nových totalitarismů. Nejsou tu však instituce a mechanismy, které by umožnily udržení a rozvíjení otevřené společnosti na globální úrovni, a není tu ani politická vůle k jejich zřízení.²³¹ Neoliberální doktrína kvůli svému axiomatismu znemožňuje „reflexivní vztah mezi myšlením a realitou“, a tím zabraňuje účinné korekci chyb, které vznikají vinou nesprávné teorie. Svobodný zápas mezi teoriemi, který je podle Poppera jedinou racionální metodou, jak řešit krizové situace, byl nahrazen novým dogmatem.

Druhým autorem je Cornelius Castoriadis, který se zaměřuje ne pouze na neoliberální ideologii, nýbrž na „racionalitu“ kapitalismu, a formuluje proto působení externího antiagonálního faktoru na politickou sféru způsobem obecnějším, než tomu je u Sorose. V článku „Racionalita kapitalismu“²³² hovoří o agónálním principu v souvislosti s celým společensko-ekonomickým systémem kapitalismu, který, jak tento autor dokazuje, není sám

²³¹ Srov. tamtéž, s. 10.

²³² Castoriadis, C., „Racionalita kapitalismu“, nepublikovaný překlad R. Převrátla z týž, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Editions du Seuil, Paris 1999.

o sobě racionální, neboť obě zdůvodnění jeho racionality, tj. jeho „nevyhnutelnost“ i „optimalita“, se opírají o řadu předpokladů.²³³

Castoriadis říká, že kapitalismus se rozvíjí ve společnosti, v níž je od samého počátku přítomen konflikt, nebo přesněji řečeno zpochybňování stávajícího řádu. Na začátku se toto zpochybňování projevuje v úsilí „protoburžoazie o nezávislost komunit, později v převzetí antického hnutí za autonomii v podmínkách západní Evropy, a nakonec se rozvíjí v podobě demokratického dělnického hnutí“.²³⁴ Tyto konflikty a s nimi spjatá systémová kritika přispěla, ba dokonce byla rozhodující podmínkou vlastního vývojového procesu kapitalismu. Na základě těchto konfliktů, na základě více než staletých politických, sociálních a ideologických bojů se podařilo vytvořit aspoň několik základních kontrolních mechanismů, které mohou zabránit systémovým excesům kapitalismu. Od konce šedesátých let se však tento konflikt a systémová kritika vytrácí vlivem jak ekonomických, tak politických faktorů.

Castoriadis hovoří o tom, že v šedesátých letech vznikla v západních státech blahobytná inflační situace, která poskytla východisko k prosazení neoliberalismu, jenž se v průběhu následujících patnácti let rozšířil po celé zeměkouli. Podle Castoriadise byly celkové podmínky takové, že nástup neoliberalismu se nesetkal s téměř žádným odporem. Castoriadis vypočítává politické faktory, které umožnily, aby se prosadilo „neoliberální imaginárno“. Byl to „bankrot tradičních ‚levicových‘ stran, obrovská ztráta vlivu

²³³ Srov. tamtéž, s. 2. „Nevyhnutelnost“ kapitalismu je odvozena z teze, že kapitalismus je schopen nejlépe zajistit ekonomickou efektivitu, avšak ekonomická efektivita se stala hlavním kritériem až v kapitalistickém systému. Práce Ruth Benedictové o severoamerických indiánech, Margaret Meadové o tichomořských společnostech, Gregory Batesona o Bali, stejně jako práce o archaické, antické nebo středověké ekonomice ukazují, že v jiných ekonomicko-společenských systémech má ekonomická efektivita daleko menší význam. Je-li však něco nevyhnutelného a zároveň optimálního, člověk by měl zpozornět, jak říká Castoriadis. „Optimalita“ se opírá o řadu skrytých předpokladů, např. že člověk je homo oeconomicus, který se „chová jako počítač, který v každém okamžiku maximalizuje užitek“. Tamtéž s. 8.

²³⁴ Tamtéž, s. 6.

odborů, obludnost ‚reálně socialistických‘ režimů, která byla zřejmá už před jejich zhroucením, apatie obyvatel, jejich stažení do soukromého života, jejich rostoucí hněv nad nesmyslnou a rozbuželou státní byrokracií“.²³⁵

Mizení konfliktu a systémové kritiky má však neblahé následky pro legitimizaci celého systému, neboť právě konflikt a systémová kritika byly jedním z hlavních podnětů k tomu, aby systémová legitimizace byla co nejpřesvědčivější. V neoliberálním období došlo k vyprázdnění a k mimořádnému zpovrchnění systémové legitimizace. Potřeba sebezduvodnění kapitalismu už není natolik silná, aby motivovala k udržení, nebo dokonce k prosazení institucí a mechanismů, které by zajistily relativně úspěšnou autokorekci celého systému.

Shrneme-li tyto studie, vidíme dva způsoby, jak konkretizovat působení externích antiagonálních faktorů na agonální politický prostor. Soros se zaměřuje na protototalitární charakter neoliberální doktríny, která formuje politické rozhodovací procesy, Castoriadis pojednává o souhře historických okolností, která umožnila, aby se neoliberální doktrína prosadila, a uvažuje o následcích, jaké má prosazení této doktríny pro legitimizaci celého systému.

Nejsou však tyto studie příliš „pesimistické“, „katastrofické“ a „jednostranné“, než abychom je mohli použít pro zkoumání hranic současného agonálního politického prostoru?

Habermasův argument „protržené hráze“

Samozřejmě je možno říct, že tyto studie jsou příliš „pesimistické“, „katastrofické“ a „jednostranné“ a že existuje mnoho jiných studií a teorií, které přinášejí obrázek mnohem povzbudivější. Jsou tu také argumenty, které zpochybňují platnost a závažnost těchto

²³⁵ Tamtéž, s. 15.

kritických studií. První argument lze nazvat argumentem „rozmanitosti“. Zní zhruba takto: sociální skutečnost a politická realita je příliš rozmanitá, v sociologii pak vládne mnoho paradigmat (sociologie je polyparadigmatická), a proto nemůžeme upřednostnit jeden obraz společenské reality před ostatními a doporučit politikům paradigma, jímž se mají řídit (tj. v politice být monoparadigmatickým). Dále je tu argument „nerozhodnutelné budoucnosti“, který říká, že kritické popisy politického světa obsahují výpovědi nejen o současnosti, nýbrž také o budoucnosti (o zvětšování nebo zmenšování krizových tendencí apod.). Ale jak plyne z Popperovy vědecké metodologie, výpovědi o budoucnosti jsou hypotézami, které z principu nemohou mít pravdivostní obsah, neboť je nedokážeme falzifikovat (mohou být jen pravděpodobné). Výpovědi o budoucnosti, které jsou součástí zmíněných popisů, proto mají principiálně tutéž pravdivostní hodnotu jako jiné hypotézy, které náleží k méně pesimistickým popisům daného stavu věcí.

Tyto a jiné námitky však lze do jisté míry oslabit Habermasovým argumentem „protržené hráze“. Habermas předkládá tento argument v souvislosti s následky, jaké může mít liberální eugenika na normativní základy liberální demokracie.²³⁶ Zobecníme-li tento argument, mohl by znít takto: normativní posuzování aktuálního vývoje je zapotřebí neustále přezkoumávat prostřednictvím otázek, před které by nás teoreticky možný vývoj jednoho dne mohl postavit, i když nás experti ujišťují, že tyto otázky se nás zatím vůbec netýkají. Jak Habermas dodává, tato maxima nemá vyvolávat zbytečné drama, nýbrž má dramatu předcházet. Uvažujeme-li totiž s dostatečným předstihem o kritických hranicích, které nazítří možná budou překročeny, můžeme se problémy přítomnosti zabývat klidněji. Jen stěží může být alarmující reakce vyvolána racionální diskusí o možných nebezpečích a morálně zdůvodněnou argumentací ve prospěch hledání účinného řešení daného

²³⁶ Viz Habermas, J., *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* přel. A. Bakešová, Filosofia, Praha 2003.

problému. Nemůžeme sice prorokovat budoucnost, přesto však je zapotřebí zabývat se i tzv. nemožnou, zdánlivě nepravděpodobnou podobou budoucího vývoje, která by vedla k vážnému narušení komunikativních podmínek racionální diskuse.

Na základě Habermasova argumentu „protržené hráze“ pak můžeme uvažovat takto: pokud připustíme teoretickou možnost takového vývoje, v němž je prostor politického agónu omezován externími antiagonálními faktory natolik, že většina zásadních politických rozhodnutí je vyvozována z parametrů ukládaných těmito externími faktory, pak z Habermasova argumentu „protržené hráze“ plyne, že tomuto zobrazení budoucího vývoje je zapotřebí připsat větší oprávnění než jiným zobrazením, která nejsou tak „pesimistická“. Pokud by se totiž prosadila tato teoreticky možná podoba budoucího vývoje, znamenalo by to, že racionální diskuse o různých podobách budoucího vývoje by byla stále obtížnější a stále obtížnější by také bylo odvrátit „pesimistickou“ verzi vývoje na základě normativně založené politické diskuse.

Vzniká pak otázka, na jakém základě, na jakém myšlenkovém paradigmatu lze formulovat tuto teoreticky možnou podobu krizového vývoje. Z argumentu „protržené hráze“ by plynulo, že v diskusi o myšlenkových paradigmatech politické filosofie je zapotřebí argumentovat ve prospěch takového myšlenkového paradigmatu, na jehož základě lze formulovat co nejkonzistentnější teoreticky možnou podobu krizového vývoje. Vztáhneme-li Habermasův argument na otázku agonálního politického prostoru, můžeme se pokusit stanovit rysy paradigmatu, které umožní formulovat co největší počet faktorů, které by mohly způsobit prosazení teoreticky možného zužování agonálního politického prostoru. Na základě Habermasova argumentu můžeme dále předpokládat, že Sorosovo a Castoriadisovo základní vymezení problémové situace má větší nárok na platnost než ta vymezení, která neuvažují o možnosti krizového vývoje. Sorosův a Castoriadisův způsob vymezení proto mohou být vodítkem při určování parametrů takového paradigmatu.

Jaké vlastnosti by potom takové paradigma mělo mít? Předně by mělo být schopno rozlišit sféru politiky a sféru ekonomiky jako dvou vzájemně nepřevoditelných, byť vzájemně se ovlivňujících mocenských sfér, a zároveň by mělo připustit, že mocenská sféra ekonomiky může omezit a případně zcela ovládnout mocenskou sféru politiky. Toto paradigma by tedy mělo být schopno rozpoznat vliv systémové legitimizační strategie (tj. ideologie) na politickou sféru. Dále by mělo umožnit teorii politického činu a připustit zpochybnění legitimacy každého politického a hospodářského řádu, jakmile se v tomto řádu omezí nebo uzavře prostor pro politický agón. Všeobecně přijatelný argument pro přijetí takového paradigmatu by byl ten, že z takového paradigmatu se dá odvodit kritická teorie, která může prostřednictvím různých politických a sociálních iniciativ podnítit politickou mocenskou sféru k tomu, aby vznikla politická vůle k nastolení nebo k posílení zpětných vazeb systému, které umožní vyhnout se krizovému, nebo dokonce autodestruktivnímu vývoji celého systému.

Kde takové paradigma hledat?

Od třetí generace ‚kritické teorie‘ ke generaci první?

Podívejme se nejprve na Honnethovu teorii uznání, která v návaznosti na Habermasovo paradigma komunikace poskytuje „morální“ vysvětlení sociálních konfliktů. Axel Honneth, nástupce Habermasův, považovaný za představitele tzv. třetí generace kritické teorie, vypracoval normativní teorii sociálního a kulturního uznání, která základní premisu liberalismu, myšlenku individuální svobody a sebeuskutečnění individua, spojuje s otázkou sociálního a kulturního kontextu, jímž je individuum podmíněno. Honneth se za tím účelem pokouší aktualizovat Hegelovu ranou teorii „mravnosti“ („Sittlichkeit“). Honneth tuto teorii zbavuje jejího „metafyzického“ zakotvení a klade ji na jiný základ, na „empiricky kontrolova-

telnou“ Meadovu teorii intersubjektivitu.²³⁷ Tato teoretická výbava slouží Honnethovi k tomu, aby překonal limity Habermasovy teorie komunikativního jednání, v níž chybí teorie „kontextu“, v němž se komunikativní jednání odehrává, a zároveň omezení foucaultovského „kontextualismu“, v němž je obtížné formulovat konzistentní teorii subjektu.

Řešení jedné z nejzásadnějších otázek novověké a moderní filosofie, totiž otázky, jakým způsobem je subjekt podmíněn předmětností, má-li mít subjekt aspoň určitý stupeň autonomie, problému, který filosofii provází přinejmenším od Fichtovy a Hegelovy kritiky Kanta, spatřuje Honneth v sociálně politické teorii boje o uznání. Hlavní myšlenkou této Honnethovy teorie je, že subjekt za svou identitu vděčí konfliktu mezi požadavky své autonomie a intersubjektivními normami uznání.²³⁸ Honneth rozlišuje tři základní formy sociálního uznání: lásku (bezprostřední mezilidské vztahy), právo a solidaritu, a tři tomu odpovídající formy sociálního zneuznání. Hlavním hybatelem vývoje identity je napětí mezi „Ich“ a „Mich“, tj. identitou, jakou si dává autonomní jedinec, a identitou, která mu je přiznána na základě společenských norem uznání. Mezi internalizovanou (osvojenou) „obecnou vůlí“ a nároky individuace vzniká konflikt, neboť „Mich“ vybízí „Ich“ ke stále novým požadavkům, a individuum bojuje o jejich sociální uznání.²³⁹ Jinými slovy, jednotlivec si podle této koncepce vytváří i ty nejjednodušší formy sebevztahování, jako je vědomí sebe sama, tím, že se vymezuje vůči sociálním normám, které je nucen internalizovat. Svou autonomii jednotlivec získává tím způsobem,

²³⁷ Honneth se této Hegelově koncepci věnuje ve spise *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Reklam, Stuttgart 2001), v níž rozvíjí tezi, že rané Hegelovo pojetí mravnosti lze interpretovat jako první normativní teorii moderny. Honneth se opírá o Hegelův spis *Soustava mravnosti z jenského období*, který bezprostředně předchází *Fenomenologii ducha*.

²³⁸ Srov. Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, s. 115.

²³⁹ Srov. tamtéž, s. 132.

že je vystaven působení norem, které si dělají nárok na platnost, a na základě jejich internalizace pak formuluje požadavky na uznání svých nároků, které tyto internalizované normy přesahují.

Na základě tohoto konfliktu se objevuje odchylka mezi sociální normou a normu překračujícím požadavkem individua. Jednotlivec tuto odchylku pociťuje jako morální deficit, jako neuznání toho nároku, který vyplývá ze sociálně platné normy. Kvůli těmto neuznaným nárokům s morální platností se jednotliví lidé mohou spojit pod praporem společného cíle (tím se vytváří sociální norma solidarity), a z individuálních morálních předstihů (Vorgriffe) tak vzniká systém kolektivních normativních nároků, které mají být uznány. Sociální zápas o jejich uznání rozšiřuje společensky závazné normy směrem k větší svobodě a autonomii jednotlivce.

Honnethova morální teorie konfliktu může být příkladem „měkké“ teorie politického agónu, neboť jednající jednotlivec tu odvozuje motivy svého jednání z „předstihů“, které mu dávají morální oprávnění, aby bojoval za uznání svých nároků, jež vyplývají z dané normativity. Raná Hegelova koncepce „mravnosti“ tak ožívá v podobě normativně založené intersubjektivní teorie lidské identity.

Ptejme se však, jaké důvody vedly Hegela k tomu, aby tuto koncepci „mravnosti“ překonal.²⁴⁰ Jedním z hlavních motivů bylo nejspíše to, že si uvědomil její nedialektickou jednostrannost. Je-li totiž mravnost jako soubor společensky platných norem společného života posledním horizontem života subjektu a subjekt odvozuje svou svobodu z „objektivního ducha“ mravnosti, pak se nemůže rozběhnout skutečně dialektický vývoj ducha. Dialektický postup totiž vyžaduje, aby jednu pozici ducha nebylo možno odvodit z druhé pozice, tj. v našem případě, aby se svoboda nedala odvodit z mravnosti, nýbrž aby se obě pozice dostaly do protikladu a jejich

²⁴⁰ Vzorem pro vytvoření této koncepce byla Hegelovi antická, zvl. řecká idea mravnosti (resp. její moderní interpretace), podle níž je obec a její zákony podmínkou a zároveň projevem svobody jednotlivce. Viz Znoj, M., *Mladý Hegel na prahu moderny*, c. d., s. 99 nn.

vzájemná neusměřenost dosáhla krajní míry. Jenom tak totiž může dojít k překonání obou pozic v podobě negace negace.

V antickém světě mravnosti se prvek nesmiřitelné a z kontextu neodvoditelné subjektivity prosadil se vznikem křesťanství.²⁴¹ Subjekt se tehdy změnil v „absolutní podstatu“, neboť v osobě Ježíše se „božská podstata“ stala člověkem. „Podstata, substance a to, u čeho byl subjekt akcidentalitou, poklesla na predikát.“²⁴² Substance, tj. v naší souvislosti duch mravnosti, který se v předchozím Hegelově spise *Soustava mravnosti* dá interpretovat jako Honnethova totalita sociálních norem uznání, získala ve *Fenomenologii ducha* svůj protipól, subjektivního ducha v podobě křesťanství. Se vznikem křesťanství se změnil poměr mezi substancí a subjektem a substance byla odvozována ze subjektu (z absolutna ve formě člověka). Teprve tímto překonáním antické mravnosti vzniká skutečně autonomní druhý pól dialektiky, sféra subjektivity, která je postavena proti antické mravnosti. Vzhledem k této vzájemné nepřevoditelnosti subjektivního a objektivního ducha se domníváme, že pojetí subjektu, rozvíjené Hegelem ve *Fenomenologii*, by bylo pro hledané agonální paradigma mnohem vhodnější, než je Hegelovo pojetí subjektu ze *Soustavy mravnosti*, z něhož vychází Honneth.

Honnethova teorie konfliktu sice umožňuje měnit prostřednictvím boje o uznání danou normativitu, takže by z ní za jistých okolností bylo možno odvodit, že nároky na změnu společensky platných norem, v našem případě norem vymezujících agonální politický prostor, jsou morálně platné, a to vzhledem k nárokům komunity solidárních jednotlivců, která vznáší své nároky na základě normativní ideje „svobodné konkurence“, již se legitimizuje politicky normativní neoliberální doktrína. Je však obtížné vyvodit

²⁴¹ Nesmiřitelnost subjektivního a objektivního ducha se však projevila již dříve. Ve *Fenomenologii ducha* dává Hegel za příklad této nesmiřitelnosti postavu Antigony.

²⁴² Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, s. 545.

z ní další vlastnosti, jimiž by se mělo vyznačovat námi hledané myšlenkové paradigma. Honnethova teorie uznání se zaměřuje na univerzálně platné podmínky formování individuálních a kolektivních identit, a proto může jen stěží sloužit k tomu, aby zdůvodnila tezi, že dochází k omezování agonálního politického principu, neboť tato teze vychází z takového posouzení dané situace, které je spjato s partikulární individuální nebo kolektivní identitou. Tato identita sice může vznést morálně zdůvodněné nároky na rozšíření sociálně uznávaných norem, avšak v Honnethově teorii mají tyto nároky omezený význam. Teorie uznání, jak říká Honneth, nemůže sama od sebe „zaplnit místo, které je vymezeno [...] jako místo partikulárního“.²⁴³ Honnethova teorie uznání umožňuje pouze to, aby jiná teorie, jejíž status je ovšem partikulární (tj. reprezentuje partikulární identitu), vyslovila, že dochází k umenšování agonálního prostoru. Teorie uznání pouze připouští oprávněnost teorie agónu, pokud tato teorie splňuje podmínku, že její nároky na uznání jsou „předstihy“, které vyplývají z daných sociálních norem.

Vzniká tedy otázka, zda paradigma komunikace, užívané druhou a třetí generací kritické teorie, má ostatní výše uvedené vlastnosti, které by mělo mít paradigma vhodné k formulaci kritické agonální politické teorie. Na základě paradigmatu komunikace, jak ho vypracoval Habermas ve své teorii komunikativního jednání, se totiž dá teze o zmenšování agónu a převaze systémové legitimizace nad agonálním politickým principem formulovat pravděpodobně jen pomocí dodatečných pojmových konstrukcí.²⁴⁴ Jinými slovy, pokud se ukáže, že Habermasovo paradigma komunikace může výše uvedené požadavky splnit jen velmi obtížně, měli bychom se

²⁴³ Honneth, *Kampf um Anerkennung*, c. d., s. 287.

²⁴⁴ O tomto nedostatku univerzalistického paradigmatu komunikace svědčí např. Habermasův manifest *Naše obnova*, napsaný spolu s Derridou, v němž Habermas zdůvodňuje své představy o výjimečnosti evropské kulturní a politické identity spíše z dodatečných pojmových konstrukcí než z premis teorie komunikace. Tento manifest vyšel ve *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 31. května 2003, s. 33–34. Recenzi zveřejnily *Lidové noviny* v příloze Orientace 14. června 2003, s. 15.

pokusit hledat jiné paradigma a vzhledem k Habermasovu argumentu „protržené hráze“ se přiklonit k takovému paradigmatu, které je schopno splnit tyto požadavky lépe.

Nenajde se takové paradigma u první generace kritické teorie? Není to nakonec většinou politickou teorií dávno opuštěné paradigma hegelovského nedogmatického marxismu, které by mohlo založit kritickou agonální politickou teorii? Není to paradigma, z něhož vycházeli Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm, Benjamin?

První generace vytvořila teorie, které rozlišují politickou a ekonomickou sféru rozhodování (je to např. Horkheimerova teorie vzájemného zprostředkování mezi všemi sférami života společnosti nebo Pollockova teorie státního kapitalismu, v němž „nadstavba“ je schopna ovládat „základnu“, teorie, která byla mj. základem analýz fašismu a nacismu, vypracovaných teoretiky první generace). Tím se první generace kritické teorie odlišuje od „marxismu-leninismu“, v němž politika vesměs pouze odráží děje probíhající v ekonomice. Zároveň se však pokouší vysvětlit, proč ekonomika a její legitimizace (ideologie) je dominantní silou, která může měnit hranice politického prostoru. Tím se „první generace“ odlišuje od Habermasova pojetí, podle něhož ekonomika představuje pouze jeden systém mezi ostatními (mezi systémem politicko-administrativním a socio-kulturním) a dominantní silou je systém politicko-administrativní.²⁴⁵

Paradigma první generace kritické teorie rovněž umožnilo kritiku systémové legitimizace (ideologie), která se na rozdíl od Habermasovy kritiky nezaměřuje pouze na rozdíl mezi legitimizačními nároky, které vznikají při uplatňování jednotlivých druhů racionality, a splněním těchto nároků v životním světě jednotlivců. Tato kritika ideologie sahá hlouběji, jak vidíme u Marcuseho a Fromma, podle nichž ideologie formuje pudovou a psychickou strukturu lidské individuality, nebo u Adorna, podle něhož ideologie utváří náš pojmový aparát, takže každý druh komunikace

²⁴⁵ Srov. Habermas, J., *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, s. 14 nn.

(snad s výjimkou umění) je spjat s mocenskými nároky. Tyto kritiky ideologie nám umožňují pojmout politický agón jako agón nepřetržitě ohrožovaný antiagonálními faktory, neboť jeho aktéři jsou psychicky, imaginativně i pojmově neustále vystaveni působení mocenského systému. Toto pojetí politického agónu by pak mohlo přispět k všestrannější a hlubší diskusi o povaze faktorů omezujících prostor politického agónu.

Zmíněné teorie jistě skrývají jistá dobově podmíněná omezení a jen těžko v nich např. nalezneme dostatečně přesvědčivou koncepci politického činu.²⁴⁶ Tento deficit však pravděpodobně není způsoben povahou paradigmatu první generace. Jeho vitalitu dnes dokazuje např. Slavoj Žižek svou lacanovsko-marxistickou teorií.

Pro agonální politiku otevřeného horizontu, která nemálo přispěla k originalitě evropských dějin, totiž není hlavní otázkou, jakou hodnotu má ta která teorie autorů „první generace“, nýbrž to, na jakém myšlenkovém paradigmatu lze vybudovat teorie, které ožíví význam agonálního politického principu.

²⁴⁶ Tyto teorie vznikaly v době, kdy se objevil sociální stát a organizovaný kapitalismus, a téměř nikdo nepředpokládal, že by v dohledném časovém úseku mohl kapitalismus začít provádět svou katarzi a zbavovat se sociálních mechanismů.

Kosík a dnešek

V české tradici kritického myšlení ční jako dominantna postava Karla Kosíka. Jeho myšlení se napájelo ze stejných zdrojů jako myšlení první generace frankfurtské ‚kritické teorie‘, tedy z Hegela a Marxe, a tudíž z pohledu dnešních hlavních filosofických proudů se pravděpodobně bude jevit jako filosof minulosti, představující ‚radikalizovanou modernu‘.²⁴⁷ Kosík je chápán jako významný myslitel, který nicméně patří k předpotopnímu myšlenkovému paradigmatu, jak si uvědomoval on sám, když s jistou ironií nazval jednu svou knihu *Předpotopní úvahy*.²⁴⁸ Filosofie se ale podobá neregulované řece s nevyzpytatelnými břehy prodírající se netušenými cestami. Ve filosofii platí jiná měřítko než v ostatních společenských vědách. Co je současné a většinové, nemusí být filosoficky aktuální. Aktuální může být Platón, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, a neaktuální hlavní proudy soudobého myšlení.

²⁴⁷ Škabraha, M., „Jak dnes číst Kosíkovu Dialektiku konkrétního“, *Literární noviny* 33, 15. srpna 2005. Viz také mou odpověď „Obrana Kosíkovy Dialektiky konkrétního“, která vyšla v *Literárních novinách* 39, 26. září 2005, a následnou reakci Martina Škabrahya „O marxismu a starých známých písničkách“, zveřejněnou tamtéž 10. října 2005 (č. 41).

²⁴⁸ Kosík zde říká: „Tato předpotopnost je vědomá a programová. Varuji před potopou, která se již po celém světě rozlévá a v níž by lidstvo mohlo utonout.“ Kosík, K., *Předpotopní úvahy*, Torst, Praha 1997, s. 7.

Rozhodující otázka proto zní: čím je dnes Kosíkovo myšlení aktuální? Mnozí snad souhlasí s tím, že aktuálními se staly jeho eseje z devadesátých let o globálním superkapitálu nebo o vytlačení poetického rozměru světa počítařskou logikou. Jak se to však má s aktualitou jeho hlavního filosofického díla, s *Dialektikou konkrétního*?

Skutečnost jako otázka

Není od věci konfrontovat staré, mnohdy zapomenuté otázky kladené ve filosofickém dávnověku, se způsobem myšlení převládajícím v době, v níž žijeme, zvláště když přibývá náznaků, že filosofie začíná zapomínat na otázky, kvůli kterým vznikla, na „reálné centrální problémy a obsah pojmů“²⁴⁹ – tím více obnovit tázání, zdravý sókratovský živel, čím více filosofie pochybuje o své vlastní existenci. Pravá otázka je dynamický, nepokojný živel, který narušuje ‚dogmatický spánek‘ (Kant).²⁵⁰

Jaká je hlavní otázka *Dialektiky konkrétního*? Tou otázkou je: „Co je skutečnost?“²⁵¹ Skutečnost, která se nevyčerpává naším poznáním, která je před ním i po něm, která nesídlí jenom v našich myšlenkových a pojmových konstrukcích. Podnětem k této otázce nejspíše bylo Kosíkovo zjištění, že z filosofie a společenského myšlení²⁵² se skutečnost vytrácí, „vypařuje a člověku zbývá pouze

²⁴⁹ Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 32.

²⁵⁰ Viz např. Kant, I., *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. J. Kohout a J. Navrátil, Svoboda, Praha 1992, s. 24 a 27.

²⁵¹ Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 29.

²⁵² Tak je tomu také u tzv. marxismu-leninismu, který se skutečnosti neustále dovolával. *Dialektiku konkrétního* lze chápat jako implicitní polemiku s touto ideologií. Kosík na mnoha místech ukazuje, nakolik se tato ideologie vzdálila autentickému Marxovu myšlení. Kosík ji např. nepřímou označuje za redukcionismus, když říká, že je „naprosto neudržitelné redukovat Kafku na

obraz skutečnosti“.²⁵³ Kosík vychází ze zjištění, že jistá zdánlivá samozřejmost mizí, a tento proces vrhá nové světlo na jednotlivé filosofické proudy. Skutečnost není tím, čím byla v tom či onom pojmovém systému, nýbrž se stává živou otázkou.

Není to nakonec tak, že v současné filosofii, kterou lze snad nejpřílehavěji nazvat jako „filosofii před koncem filosofie“,²⁵⁴ vypařování skutečnosti dospělo k jakémusi hraničnímu bodu? Po- užijeme-li Kosíkovu oblíbenou metaforu jeskyně, nemá se to tak, že „filosofie před koncem filosofie“ neprodyšně uzavřela východ z jeskyně a míchá elixíry, které nám dají zapomenout na to, že kdy nějaký východ byl? Nenašeptává nám, že skutečný svět byl pouze prodloužením jeskyně? V první jeskyni jsme byli mezi stíny, které se jevily jako skutečnost, ale v druhé jeskyni jsme neochvějně pře- svědčeni, že jsme z jeskyně venku ve skutečném světě. Bylo to však dvojité zdání, neboť kolem nás jsou opět stíny, které se jeví jako skutečnost, ale toto zdání (doxa) vyvolává dojem, že je pravým poznáním (epistémé). Filosofie spějící k jinému světu propadá dvo- jitému zaslepení: její hybris, nepoddajná povýšenost, způsobila, že nechtěla přijmout stínovou existenci, nekonečné proměny doxa, a nalézt v ní radost.²⁵⁵

Postupujme tudíž podobně jako Kosík v *Dialektice konkrétního* – sestupme nejprve do těchto jeskyní a konfrontujme je s naší hlavní otázkou.

maloburžoazního intelektuála“ (*Dialektika konkrétního*, s. 23), nebo odmítá zjednodušený a nesprávný obrázek Heideggera, který se občas objeví i dnes mezi habermasovskými teoretiky, že Heidegger byl filosofem vesnické idyly 19. století (tamtéž, s. 50, pozn. 2).

²⁵³ Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 33. Vypařování skutečnosti je mimochodem jedním z rysů ideologie. Marxismus-leninismus mohl plnit svou ideologickou funkci právě tím, že obrátil vztah mezi myšlením a skutečností, jímž se vyznačuje Marxův materialismus (myšlení vychází ze srdce skutečnosti) a skutečnost začal do jisté míry chápat jako odraz svého pojmového světa.

²⁵⁴ Tak zní název knihy Břetislava Horyny o současné německé filosofii. Viz Horyna, B., *Filosofie posledních let před koncem filosofie*, Koniasch Latin Press, Praha 1998.

²⁵⁵ Tímto směrem nejspíše míří poststrukturalistická interpretace Nietzscheho.

V jeskyních postmoderny

Položme tedy otázku „Co je skutečnost?“ hlavním proudům současného myšlení. Co nám odpoví? V Kosíkově knize jsou formule vztahující se k hlavním směrům šedesátých let, které nicméně postihují základní tendence v chápání skutečnosti, jež se dále rozvíjely a kombinovaly. Kosík objevuje celkem tři základní odpovědi.

Otázka: Co je skutečnost?

Odpověď:

- a. Jsou to všechny entity a vztahy mezi nimi, které jsou prostorové, vnímatelné, měřitelné, matematicky uchopitelné. V poslední instanci jsou to předměty smyslové zkušenosti nebo entity a vztahy, které postulují věda. Celek je souhrn jednotlivých faktů, vztahů, procesů – *empirismus a pozitivismus*.²⁵⁶
- b. Celek pojatý jako neměnná substance (struktura), která určuje význam jednotlivých prvků. Celek bývá odloučen od částí a na nich nezávislý. Moderní varianty spinozismu: *strukturalismus, holismus*.²⁵⁷

²⁵⁶ Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 21 a 35.

²⁵⁷ Tamtéž, s. 23, 38 a 42. Kosík se při hodnocení strukturalismu opírá o Kurta Konráda, který strukturalismus chápe jako „falešnou totalitu“. Viz pozn. 30 na s. 42 *Dialektiky konkrétního*. Podle sdělení Josefa Zumra, který se ještě před Robertem Kalivodou pokusil obnovit a prohloubit dialog mezi marxismem a strukturalismem, byl Kosíkův vztah ke strukturalismu poněkud rezervovaný. Pravděpodobně byl ovlivněn svou ženou Růženou Grebeníčkovou, která (snad z osobních důvodů) odmítala dílo Jana Mukařovského.

Druhý důvod Kosíkova odtažitého vztahu ke strukturalismu pramení nejspíše v tom, že Kosík neměl za sebou období sympatií k české avantgardě jako např. Kalivoda. V českém marxismu se objevuje zvláštní souvislost: ti, kteří sympatizovali s uměleckou avantgardou, se pravděpodobně pod vlivem Jana Mukařovského přiblížili ke strukturalismu a usilovali o syntézu strukturalismu a marxismu. Ti, kteří se klonili spíše ke klasickému pojetí umění, čerpající z antiky (jak ho ve dvacátém století představuje např. Thomas Mann a ve filosofii G. Lukács), potřebu takové syntézy necítili. K těmto myslitelům kromě Kosíka patřil např. Milan Machovec.

- c. Chaotická, temná matérie, která je formována individuálními akty izolovaného subjektu. Je to tříšť subjektivních horizontů. *Existencialismus*.²⁵⁸

Mezi těmito odpověďmi jsou jisté vztahy a podobnosti. Odpověď (a.) a (b.) představuje myšlenkový redukcionismus – rozmanitost světa se převádí na něco základního, na verifikovatelná fakta nebo na smyslovou zkušenost, jak je tomu v případě pozitivismu a empirismu, nebo na celek pochopený jako neměnná substance (struktura, řád bytí). V tom je podobnost pozitivismu, empirismu a moderního spinozismu. Pozitivistický redukcionismus se liší od redukcionismu spinozovského tím, že pozitivismus redukuje celek na elementy a ztrácí pojem celku, kdežto spinozismus redukuje jednotlivé instance na elementy celku a ruší jejich jedinečnost. Jak říká Kosík, pozitivismus a spinozismus představují dva izolované póly: abstraktní individuálně a abstraktní obecninu.²⁵⁹

Třetím důvodem Kosíkova rezervovaného vztahu ke strukturalismu bylo, že usiloval o jiný typ marxismu než Robert Kalivoda. Ten navazuje na českou předválečnou avantgardu a provádí organické syntézy marxismu se surrealistem (ve stopách K. Teigeho), strukturalismem a psychoanalýzou. Kosík naopak rozvíjí hegelovský marxismus a ukazuje, že marxismus dokáže formulovat existenciální otázky moderního člověka se stejnou naléhavostí, jak tomu je u existencalistů nebo u Heideggera, je však schopen tyto otázky promýšlet a analyzovat v širokých sociálně-kulturních souvislostech. K těmto analýzám (na rozdíl od Heideggera) využívá vědy (ekonomie, sociologie, historie), aniž upadá do vědeckého redukcionismu, neboť nadále rozdmýchává existenciální tázání. Kalivoda a Kosík představují dvě základní vývojové varianty marxismu dvacátého století (Stalinův „marxismus-leninismus“ by měl být považován spíše za předmět kritiky ideologie než za svébytnou teorii). Kalivoda patří k myslitelům, kteří nacházejí jisté deficity v základech marxismu, a proto marxismus doplňují – psychoanalýzou (H. Marcuse, E. Fromm), strukturalismem (L. Althusser), existencialismem (Sartre). Kosík můžeme připojit k těm myslitelům, kteří se zaměřují na hegelovské rysy marxismu a dokazují, že ony deficity vznikají nedůsledným rozvinutím materializované hegelovské dialektiky – Marxovy myšlenkové metody. K těmto myslitelům náleží např. G. Lukács, L. Goldmann, T. W. Adorno, M. Horkheimer.

²⁵⁸ Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 35.

²⁵⁹ Tamtéž, s. 23.

Postoj vyjádřený existencialismem se liší od obou předchozích tím, že je to radikální antiredukcionismus – odmítá pojem světa, který jednotlivé převádí na prvek systému, ale jde ještě dál, a ‚svět‘ chápe jako projev individuální perspektivy. Radikální antiredukcionismus vede k pojmání skutečnosti jako nepoznatelné, temné a chaotické matérie, ne nepodobné Platónově *chóra*. Tento postoj se shoduje s pozitivismem v tom, že ztrácí pojem celku a za skutečnost uznává pouze něco jednotlivého – individuální akty (rozhodnutí, projekce), které zůstávají v podobné vzájemné izolaci jako ‚fakta‘ u pozitivismu.

Jaká je současná podoba těchto základních přístupů ke skutečnosti? U prvního typu odpovědi (a.) se bezesporu změnily mnohé základní parametry toho, co je ‚skutečné‘. Po Quinově kritice dogmat empirismu, Popperově odmítnutí klasického pozitivismu (s jeho kritériem verifikovatelnosti) a po Wittgensteinově kritice pojmu vnitřní zkušenosti se základní kritéria pozitivismu a empirismu zjemnila a transformovala. Tato kritéria nicméně podle všeho plní obdobnou funkci jako kritéria klasického pozitivismu – rozdělují rozmanitost skutečnosti podle určitého epistemologického rastru (struktury přirozeného jazyka, logických vztahů, kritéria transparence, apod.), aniž jsou – jako takové – předmětem kritické reflexe. Má skutečnost takový charakter, aby se dala poznat na základě těchto kritérií? Jinými slovy, jemné analýzy dílčích problémů, s nimiž se setkáváme u současného neopozitivismu, mnohdy zakrývají základní otázky: proč platí kritéria, která při této činnosti uplatňujeme, jaký je jejich smysl a předpoklady?

Druhý postoj (b.), nazvaný spinozismus, je zapotřebí pojímat především z hlediska obsahu – vyjadřuje ten typ myšlení, který provádí „falešné totalizování a syntetizování“ a vytváří prázdnou „abstraktní totalitu“.²⁶⁰ K tomuto pojetí bychom mohli přiřadit současné formy holismu, jako je New-age nebo hlubinná ekologie. Jednotlivec, prvek, jednotlivá struktura závisí na celku, na celostním biologicky pojatém systému. Ve všech sférách skutečnosti

²⁶⁰ Tamtéž, s. 39.

vládnou víceméně stejná základní pravidla – ta, která platí v živé přírodě. Také např. ekonomika, její výkyvy a cykly, se řídí stejnými pravidly jako každý „živý systém“.²⁶¹ Hlubinná ekologie pak obje-
vuje, že lidská společnost a její dějiny jsou zapuštěny do vyššího
řádu přírody (Gaie) a lidské jednání je nutno posuzovat z hlediska
tohoto řádu.²⁶² Newageovský holismus se dá pojímat jako varianta
spinozismu: jednotlivé jako jednotlivé se převádí na prvek systé-
mu a celek je víc než část.²⁶³ V hlubinné ekologii se s hypotézou
Gaie naplno rozvíjí tendence, kterou Kosík nazývá mytologizací
celku.²⁶⁴

Kosíkovo hodnocení však v jednom bodě musíme poněkud
poopravit: u současného holismu se nejedná o pevnou strukturu,
ale naopak o strukturu otevřenou a rozvíjející se. Má však takovou
povahu, že individuum nebo společnost ji nemůže vědomě měnit
na základě specificky lidských požadavků. Intervence do tohoto
celku vyvolává plejádu interakcí, které její působení rozloží nepřed-
vidatelným způsobem na všechny prvky celku, a její účinek proto
nemůže nikdy odpovídat úmyslu aktivního subjektu. Intervenující
subjekt si namlouvá, že může vládnout přírodě, a přitom je pou-
hým prvkem jejího velkého a moudrého řádu, který nelze oklamat
žádnou odysseovskou lstí.

Třetí přístup ke skutečnosti (c.) je spojen s existencialismem
(v širokém slova smyslu). Pokud bychom tento přístup přenesli
do současnosti, možná s jistým překvapením zjistíme, že za jeho
nástupce lze považovat postmoderní myšlení. Hlavní rysy spojující
existencialismus a postmoderní relativismus se objevují už v *Dia-
lektice konkrétního*. Kosík např. uvádí Gonsethovy argumenty pro
relativismus: člověk nemá co činit se skutečností samou, ale pouze

²⁶¹ Capra, F., *Bod obratu*, přel. M. Štýs, DharmaGaia, Praha 2002, s. 432.

²⁶² Capra ve zmíněné knize výslovně uvádí, že základní myšlenky hlubinné
ekologie jsou mj. v díle Barucha Spinozy a Martina Heideggera. Tamtéž,
s. 456.

²⁶³ Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 35.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 40.

s určitými horizonty či obrazy skutečnosti.²⁶⁵ Ohlašuje se tu pojetí, které později rozvinul Richard Rorty – naše poznatky a pravdy nezrcadlí realitu, nýbrž to jsou tvrzení ospravedlněná komunikační a sociální praxí dané kultury (postoj označovaný jako hermeneutický pragmatismus). Skutečnost je z principu nepoznatelná (neexistují apriorně daná kritéria objektivní pravdy). Místo marného úsilí o pravdivé poznání skutečnosti bychom se raději měli zaměřit na způsoby zacházení s realitou (dealing with reality).²⁶⁶

Další současnou variantou tohoto postoje je francouzský poststrukturalismus. Z hlediska klasifikace *Dialektiky konkrétního* běží o zvláštní kombinaci spinozismu a existencialismu. Poststrukturalismus, navazující na klasický lingvistický strukturalismus (především u Derridy), provádí rozpojení strukturalistických mřížek a fixních struktur – uvádí je do nekonečného pohybu, který souvisí s poststrukturalistickou teorií významu jako neukončitelného procesu rozptylu, ‚diseminace‘, fixních sémantických jednotek (signifikátů). Spinozovská substance, logicky provázaná struktura, se rozvolňuje a její logické vazby se přetrhávají. Vztahy mezi jednotlivými prvky se neustále proměňují: jsou nakonec určeny všemi ostatními vztahy, které se však proměňují rychleji, než je můžeme konceptuálně zpracovat a vytvořit si adekvátní pojem (pravda jako adekvace poznání a reality je nemožná).

Po rozpojení vnitřních vazeb struktury se začíná měnit také význam subjektivity. Poststrukturalismus, jak ukazuje např. Manfred Frank, nedovede přesvědčivým způsobem zdůvodnit pojem individuality a jedinečnosti.²⁶⁷ Patří k paradoxům postmoderny, která se dovolává singularity a práva jedinečnosti na jedinečnost, že po rozpuštění vnitřních strukturálních vazeb se dá jedinečnost myslet jen velmi obtížně. Jedinečnost se má osvobodit z pout karteziánské subjektivity, ale její existence se právě v okamžiku osvoboze-

²⁶⁵ Tamtéž, s. 32.

²⁶⁶ Viz Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford 1990.

²⁶⁷ Frank, M., *Co je neostrukturalismus?*, přel. M. Petříček, jr., Sofis, Praha 2000, např. s. 363 nn.

ní stává součástí nekonečně se proměňujícího chaotického celku prvků. Nezačíná pak okamžik osvobození splývat s okamžikem nového spoutání?

Svět se podobně jako u existencialismu rozpadá v chaotické shluky prvků, ale na rozdíl od existencialismu není znovu zkomponován prostřednictvím subjektivní perspektivy. U postmoderního individua se objevuje bezprostřední vnímání kontextu bez jednotícího hlediska subjektivity, které je neustále narušováno dalšími a dalšími konfiguracemi jevů. Identita předmětů a subjektů se proto tříští na singulární momenty, vjemy, konfigurace, souvislosti. Roztříštěné myšlení na své pouti může nejen „začít Kafkou a skončit u kavky“,²⁶⁸ ale v této pouti možná spatří cosi avantgardního, co naráží na nepochopení.²⁶⁹

Postmoderna má s existencialismem společné to, že celek je rozložen na individuální perspektivy. Se spinozismem ji spojuje to, že jednotlivé je určováno celkem, který se projevuje podobně jako spinozovská substance, a individuální subjektivita se jeví jako její pouhý modus.²⁷⁰ Individuum je tudíž určováno chaosem jako sub-

²⁶⁸ Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 25.

²⁶⁹ Viz Schlingensiefovu inscenaci Wagnerova *Parsifala* v Bayreuthu, ve které se zcela rozpojily vztahy mezi jednotlivými fenomény objevujícími se na scéně. Zjevuje se tu nepřehledné množství neuspořádaných prvků, které vytvářejí simulakrum současného univerza způsobem, jemuž Jameson říká kulturní nominalismus a imanence: jednotlivé výjevy a objekty se kladou jako volně plující znaky, mezi kterými jsou pouze časové vztahy (opakování, křížení, kontinuita a diskontinuita kombinací), ale tento proces je jaksi součástí zobrazovaného. Zároveň neustále dochází k efektu radikálního zci-zování na základě výjevů, které jsou v nahodilém kontrastu s dějem nebo postavou, a divák vystavený neustálým proměnám nemá možnost dospět k identifikaci. Např. postava Kundry se objevuje v úboru jako z večerníčku a na plátně nad scénou připomínající smetišť se promítají zvětšené krvinky, sperma, neurčitelné obrazce, výjevy z přírody. Inscenace byla bayreuthským publikem vypískána.

²⁷⁰ Postmodernu chápe jako variantu spinozismu Slavoj Žižek. Podle jeho lacanovské interpretace postmoderny se dá postmoderna pojmut jako spinozovská „univerzalita signifikantu“, která se vyznačuje tím, že v ní chybí mezeza oddělující S2, řetězec poznání, a S1, signifikanta příkazů a zákazů, Pána-Signifikanta. V jazyce teorie řečových aktů se jedná o redukci perfor-

stancí, substanciálním chaosem. Postmoderna pojímá skutečnost jako substanci, která je ztotožněna s nekonečnou totalitou chaotických pohybů individuálních momentálních perspektiv.

Pokusíme-li se shrnout, co má společného neopozitivismus, holismus (New-age) a poststrukturalismus, pak je zapotřebí vrátit se k podobnosti o jeskyni. Nepojímají tyto směry nakonec skutečnost jako druhou jeskyni, která je místem dvojitého zdání?²⁷¹ Nevyprazdňují tak pojmy, na kterých jim záleží – faktu, struktury, normy, singularity? Nedospívají ke konsensu, že zdání (doxa) je alespoň u nejdůležitějších otázek lidského života a společnosti posledním a nepřekročitelným horizontem? Tento konsensus se může projevit i v tom, že otázka skutečnosti jako skutečnosti je mnohdy předem vyřazena z běžného filosofického diskursu jako věc nostalgická a je zařazena do repertoáru metafyziky. Snad ještě více než v době napsání *Dialektiky konkrétního* se tato otázka jeví jako nemístná.

A právě v této ne-místnosti, v kladení otázek, pro které není místo v běžném myšlenkovém univerzu, se opět ukazuje význam filosofie. Není úkolem filosofie, přinejmenším od Sókratových dob, klást právě ne-místné otázky?

mativů na konstativy. Postmoderní spinozismus se projevuje např. v tom, že pojmy „trestu“ a „odpovědnosti“ jsou nahrazovány objasňováním příčin sociálně nepřijatelného chování („vina“ je antikvární pojem, který vyjadřuje neznalost příčin, které způsobily nesprávné chování – špatná výchova, nedostatečná možnost sociálního začlenění atd.) Tento spinozismus je podle Žižky jedním ze základních rysů ideologie pozdního kapitalismu. Žižek, S., *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993, s. 216 nn.

²⁷¹ U neopozitivismu je samozřejmě jistá diference, neboť neopozitivismus, zvláště v popperovské verzi, považuje svou koncepci poznávání skutečnosti za jedinou metodu, jak dospět k objektivní realitě. Uznává sice význam ostatních fenoménů (uměleckých děl a jejich vnímání, morálních postojů atd.), ale tyto jevy nejsou součástí skutečně racionálního diskursu anebo jsou striktně podřízeny ‚kritériím pravdivosti‘.

Je možný návrat ‚praxe‘?

Jakým způsobem však lze v jeskyních postmoderny obnovit otázku po skutečnosti? Kosík v *Dialektice konkrétního* svou cestu za skutečností začíná destrukcí pseudokonkrétnosti. Jedná se o pohyb, který vyvádí ze světa simulaker a diskursů. Spočívá v tom, co se derridovskému myšlení musí jevit jako nespravedlnost nebo násilí: v jednání, praxi, která je per definitionem ‚jednostranná‘, neobjektivní. Jednou ze základních myšlenek *Dialektiky konkrétního* je, že myšlení je vždy jistou podobou jednání: je to forma praxe, aktivita odkrývající i zakrývající, štěpící i sjednocující, ale teprve tato aktivita rozlišuje podstatné a nepodstatné.

Dnes, po konci velkých vyprávění, záleží především na tom, zda tato myšlenka a vůbec celá *Dialektika konkrétního* není nakořenec formou ideologie vyvolávající zdání, že rozhoduje praxe a práva filosofie má být služkou praxe. Praxe se má stát korektorem myšlení. Jak by řekl Adorno, myšlení tak ztrácí svou autonomii a schopnost kritické reflexe, která umožňovala rozpoznat, že praxe se stala špatnou praxí. Myšlení naopak musí usilovat o angažovanou distanci vůči každé formě praxe, neboť jen tak může poznat její ‚nerozum‘.

Z dnešního pohledu se může jevit, že Kosík podcenil – aspoň v *Dialektice konkrétního* – možnost špatné ‚revoluční praxe‘ a tento pojem chápal poněkud nekriticky.²⁷² Problém je v tom, že v Kosíkově koncepci skutečnosti, zformulované v *Dialektice konkrétního*, je revoluční praxe jednou z hlavních podmínek poznání skutečnosti. U Kosíka je přítomna jistá historická ingredience, která snad nebyla reflektována dostatečně hluboko. Po Pražském jaru se v Kosíkově myšlení pojem revoluční praxe rozpadá a jeho vnímání zhruba odpovídá Adornově tezi v aforismu 31 nazvaném

²⁷² Avšak již v roce 1969 píše v eseji „Švejk a Bugulma neboli zrození velkého humoru“, že „revoluce degenerovala na nový druh útlaku a ponižování“. Kosík, K., *Století Markéty Samsové*, Český spisovatel, Praha 1993, s. 137.

„Kočka z pytle“ z jeho *Minima moralia*, podle níž onemocněl i nejctíhodnější způsob praktikování socialismu a solidarity – špatným uskutečňováním.²⁷³

Hlavní problém se dá zformulovat i takto: může koncepce skutečnosti vyjádřená v *Dialektice konkrétního* přežít rozklad pojmu revoluční praxe? Nevede tento rozklad ke zjištění, že rozkladem revoluční praxe – tj. s koncem jednoho velkého vyprávění – se projevila nemožnost vytvořit filosofickou teorii skutečnosti? Touto cestou se dostaneme ke klasickému postmodernímu stanovisku, že myšlení musí být spravedlivé, tj. nesmí zavádět násilné diference, které jistě věci, aspekty, stavy, procesy činí podstatnými a jiné nepodstatnými – věc nelze pojmově uchopit, nýbrž jen dekonstruovat a rozvíjet nové a nové perspektivy, ve kterých se může objevit.

U postmoderní kritiky *Dialektiky konkrétního* však vzniká jiný problém: není postmoderní stanovisko závislé na osudech praxe stejně tak jako postoj Kosíkův – neváže se poslední zdůvodnění této pozice ke ztroskotání určité historické praxe ve dvacátém století (Budapešť 1956, Československo 1968, Polsko 1980)?²⁷⁴ Nezakládá se tato pozice na přijetí následků historických událostí, aniž se klade otázka, zda tyto následky mají opravdu povahu historické nutnosti? Jinými slovy, nevzniká druhá Platónova jeskyně tím, že myšlení ztrácí vůli k sebezpoznání a netáže se, nakolik je jeho pozice spjata s konkrétními historickými událostmi a procesy? Není tato druhá jeskyně posledním produktem špatné emancipační praxe?

Rozhodující otázkou je, jak pochopíme vztah mezi myšlením a jednáním. Myšlení zapomínající na svou vázanost k něčemu konkrétnímu (např. k pozici a praxi nositele myšlení) má ve zvyku považovat samo sebe za „objektivnější“, než jsou ty formy myšlení, které se ke své partikularitě otevřeně přiznávají. Toto „objektivní“

²⁷³ Dá se říci, že Kosík patří k autorům, kteří prodělali vývoj od uceleného myšlení k myšlení fragmentarizovanému na základě rozkladu pojmu revoluční praxe. Srov. Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, c. d., s. 60 n.

²⁷⁴ Srov. Lyotard, J.-F., *O postmodernismu*, přel. J. Pechar, FÚ AV ČR, Praha 1993, s. 37.

myšlení samo sebe pojímá tak, že se odpoutalo od šablon ulpívajících na tom myšlení, které se přimyká k nějaké dílčí perspektivě. Není angažované myšlení nutně pokřivené? Jednání předpokládá aktivní a vědomé ztotožnění s nějakou konkrétní, jedinečnou věcí (jednám, protože mi na této věci záleží, a vše ostatní je v tomto okamžiku sekundární. Jednání je tudíž ‚neobjektivní‘.)

Nemůže to však být naopak? Není právě jednání podmínkou poznání, jak říká Kosík? Pokud nejednám, tj. neidentifikuji se s nějakou věcí, pak nemám nic, podle čeho bych si vytvořil vztah ke všemu ostatnímu, a může se stát, že všechny věci se mi nakonec slijí v masu ‚nepředmětných‘ jsoucen, která se stávají lhostejnými značkami – signifikanty bez signifikátů. Jednání umožňuje nalézt měřítko, partikulární věc, která sama o sobě může být zanedbatelná, ale která se stává hlediskem, podle kterého se začíná formovat univerzum všech ostatních věcí.²⁷⁵ Jednání vytváří jakoby z ničeho měřítko, které je jedním z předpokladů poznání.

Vezměme si výše zmíněné stanovisko postmoderní objektivity, zhruba vyjadřující derridovské pojetí spravedlnosti. Jak zdůvodnit, že postmoderní objektivita představuje překážku na cestě k poznání skutečnosti? Jsou tu tři důvody:

1. Postmoderní objektivita předem vylučuje možnost partikulárního obsahu, který bude ‚hoden‘ toho, abych se s ním ztotožnil. Distance k věci má větší důležitost než samotná věc. Jedná se o jakousi apriorní nezrušitelnou distanci ke každé věci. Tato distance omezuje její poznání, neboť zabráňuje ‚proniknout‘ do

²⁷⁵ Srov. s lacanovsko-žičkovskou koncepcí ‚objet petit a‘ (‚objekt malé a‘). Je to velmi často zcela všední předmět (např. dům mého dětství, nenapodobitelné zvlnění vlasů milované ženy, jedinečná ‚příchuť‘ určitého místa), který se vyčleňuje z reality a začíná působit jako opora naší touhy (jako objekt–příčina touhy). Tato věc, kterou nelze adekvátně reprezentovat, vytváří základní rámec reality. Podrobnější výklad viz Slavoj Žižek, *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1991, zvláště strany 3 nn., 94 n. a 133 n., nebo též, *The Metastases of Enjoyment: On Women and Causality*, Verso, London 2004, s. 177 n.

věci a identifikovat se s ní. Mezi věcmi se neobjevují vztahy a souvislosti, které umožňují rozvinout jejich skryté stránky, neboť chybí základ těchto vztahů a souvislostí (*tertium comparationis*, jak říkali scholastikové). Ten vzniká vytčením společného aspektu rozdílných věcí. Nevytkneme-li tento základ, je téměř nemožné stanovit shody a rozdíly mezi nimi. Věci se stávají zaměnitelnými. Jejich konkrétnost se vytrácí a poznání se může změnit v opakované přikládání šablon, v rituál bezobsažnosti.

2. Postmoderní objektivitě uniká přinejmenším jedna perspektiva – perspektiva vášnivého zaujetí. Tato perspektiva může být součástí daného předmětu (jako předmětu lásky nějakého individua), ale pro myšlení, které dekonstruuje vášnivou identifikaci s konkrétním předmětem, je to perspektiva nepochopitelná. Postmoderní objektivitě chybí poznání vášně a lásky, které předpokládá ztotožnění s věcí nebo bytostí, jak o tom byla řeč v předchozím bodě. Postmoderní objektivita nazírá na věci v perspektivě ‚spravedlností‘, ale tento postoj znicotňuje jednu z významných perspektiv přítomných ve věcech. Totéž platí i o dalších perspektivách, jako je perspektiva smysluplnosti. Postmoderní objektivita může jen stěží provést identifikaci s vášnivou, milující bytostí a pochopit hlubší motivy jejího jednání.

Z obou bodů plyne, že tato objektivita není objektivní, protože přehlíží některé významné perspektivy.

3. Postmoderní objektivita působí jako překážka sebepoznání. Tento postoj se domnívá, že se nezakládá na konkrétním jednání konkrétního individua, a proto se může dovolávat své asubjektivnosti – oproštěnosti od subjektivních elementů poznání a nepřítomnosti subjektivní, partikulární perspektivy. Sebereflexe však zahrnuje rozpoznání genealogie dané pozice – odkrytí řetězce subjektivních i intersubjektivních aktů, které tuto pozici konstituují. Tyto jedinečné prvky jsou však z obou výše uvedených důvodů znicotněny. Jako je obtížné identifikovat předměty externího světa v jejich jedi-

nečnosti, je právě tak nesnadné odhalit proces konstituce vlastní identity – oné postmoderní objektivity. Postmoderní objektivita je snad jen zapomenutí na subjektivitu, která se vytrácí z individuálního obzoru tím, že subjekt přijal jistou hodnotící myšlenkovou mřížku.

Vrátíme-li se k tezi, že myšlení se vztahuje k jednání, pak možná až nyní se ozřejmuje jejich vzájemné působení. Není to prostý podmínkový vztah: „nejprve jednej, abys mohl poznávat“ nebo „poznávej, abys mohl (správně) jednat“, nýbrž vztah mnohem překvapivější: „poznej, že jsi jednal (Ty^č jako konkrétní individualita), abys jednal a poznával“. Poznej, že tvá pozice je podmíněna jedním tvé konkrétní individuality, a proto nemůže být svou povahou ‚objektivní‘, tj. být v distanci vůči každému ztotožnění. Objektivita je dodatečně připsaná vlastnost. Toto poznání vybízí k tomu, abys jednal vědomě jako konkrétní jednatel, neboť nejednání je od nynějška pouze jiná forma jednání – jednání neuvědomělého.

Přesně v tomto smyslu hovoří Kosík o revoluční praxi. Není to v poslední instanci praxe revolučního subjektu (pracující třídy nebo komunistické strany), nýbrž činnost lidské společnosti jako celku, která proměňuje (revolucionizuje) své životní podmínky, jak o tom píše Marx v *Tezích o Feuerbachovi*.²⁷⁶ „Postavit se na stanovisko revoluční praxe“, které je v koncepci *Dialektiky konkrétního* základní formou překročení bezprostředního kontextu (pseudokonkrétnosti), neznamená: „jednej revolučně, abys poznal omezenost pseudokonkrétnosti“ nebo „poznej omezenost pseudokonkrétnosti, abys jednal revolučně“, nýbrž „poznej, že pseudokonkrétnost je podmíněna převracující, ‚revoluční‘ činností, abys pseudokonkrétnost vědomě převracel, ‚revolucionizoval“.

Vztah mezi poznáním, že svět je formován převracující společenskou činností, a touto činností samotnou, je analogický výše

²⁷⁶ Viz zvláště třetí tezi, ve které se píše: „To, že měnění okolností a lidské činnosti čili sebezpřeměna spadají vjedno, lze pojímat a racionálně chápat jen jako *revoluční praxi*.“ In Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, c. d., s. 214.

vedenému vztahu mezi individuálním poznáním a jednáním. Jako jednotlivec poznává, že jeho stanovisko má prehistorii spočívající v individuální praxi, tak nyní individuum spatřuje, že jeho životní svět je konstituován společenskou praxí, na níž se nějakým způsobem rovněž podílí. Tato společenská sebereflexe vybízí k tomu, aby jednotlivec vědomě jednal jako aktér společenské skutečnosti.²⁷⁷

Cesty ke skutečnosti

Jak potom probíhá první krok na cestě ke skutečnosti, který Kosík spojuje s destrukcí pseudokonkrétnosti? Jak bylo řečeno výše, svět pseudokonkrétnosti vzniká tím, že opakující se schémata životní praxe se jeví jako něco přirozeného a nezměnitelného, jako „každodennost“ nebo „druhá příroda“, neboť myšlení je vždy nejprve zapuštěno do této bezprostřednosti a pohybuje se v jí určených mezích.²⁷⁸

Paradoxem pseudokonkrétnosti je, že představuje bezprostřední, zdánlivě důvěrně známý svět, a přitom je to svět nepoznaný

²⁷⁷ Právě tento druh reflexe je nejspíše nejslabším místem Žižkovy teorie. Jak říká Ernesto Laclau, kapitalismus není lacanovsko-žičkovské Reálno, které se vzpírá symbolizaci, neboť představuje soubor institucí a praktik, které působí do té míry, do jaké jsou součástí symbolického řádu. Laclau, E., „Constructing Universality“, in: J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London – New York 2000, s. 291. Žižek v zápase o obhajobu subjektivitu někdy poněkud opomíjí otázku poznání ‚symbolizované‘ objektivní struktury světa, která vymezuje základní situaci subjektu.

²⁷⁸ Kosík zdůrazňuje, že vlivem „automatizace a mechanizace“ se stupňuje pocit, že každodenní svět je bezprostřední. Srov. Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 59. Dnes bychom měli hovořit nejen o sféře produkce, ale také spotřeby – volného času, formovaného simulakry, ve kterém se snad ještě více než v oblasti produkce jeví pseudokonkrétnost jako něco bezprostředního a přirozeného.

a neznámý. Bezprostřední svět je svět neznámý – temná bezprostřednost, třebaže snad plná hyperrealistických obrazů.

Destrukce pseudokonkrétnosti se děje jako akt násilí. Zde Kosík nemluví pouze o nové formě myšlenkové reflexe, nýbrž o jakémsi mezistupni, který tkví mezi světem pseudokonkrétnosti a světem skutečnosti. Je to akt, při kterém člověk získává odstup od každodennosti a „zbavuje ji obeznamenosti“, ale ještě se nedostává do blízkosti skutečnosti.²⁷⁹

Jsou celkem tři formy destrukce pseudokonkrétnosti. První forma je spjata s moderním uměním, které předvádí svět každodennosti v metaforách a paradoxech, přetváří ji, deformuje nebo dovádí do krajnosti. Tím vzniká distance vůči bezprostřednosti, destrukce pseudokonkrétnosti, která podle Kosíka představuje „jeden z hlavních principů moderního umění, poezie a divadla, výtvarnictví i filmu“.²⁸⁰ Dnes je to ovšem tak, že umění ztrácí schopnost této distance spolu s tím, jak se estetizuje bezprostřednost (pseudokonkrétnost), jak o tom hovoří Jameson ve své knize o postmodernismu.²⁸¹

Druhou formou destrukce pseudokonkrétnosti, o které píše Kosík, je „existenciální modifikace“. Ta se vyznačuje „změnou postoje ke světu“. Tento postoj se týká individuálního „dramatu jedince ve světě“ a nepřihlíží k možnosti, že jedinec může tak či onak měnit skutečnost. Je to postoj, který bezprostřední danost překonává tím, že se nad ni „povznáší“.

Hlavním podnětem k překonání pseudokonkrétnosti je per-

²⁷⁹ Srov. Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 60.

²⁸⁰ Tamtéž.

²⁸¹ Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d. Nevznikají však v naší pokročilé postmoderně podmínky analogické těm, ve kterých kdysi vznikla avantgarda? O posunu v estetickém citění svědčí např. vídeňská výstava díla pozdního Picassa (proběhla na přelomu let 2006/2007) s názvem „Malovat proti času/době“ koncipovaná jako výzva k zamyšlení, zdali pozdní Picasso nepředstavuje dosud nevyužitou alternativu k postmoderním uměleckým proudům – pop-artu, konceptualismu, hyperrealismu, minimalismu, abstraktnímu expresionismu.

spektiva smrti, život sub specie mortis. Tento postoj se může vyvíjet k postoji „aristokraticky romantického stoicismu“ nebo „rozhodnosti ke smrti“. Jedná se o „autentickou existenci“, ale subjekt se většinou neptá na smysl její autentičnosti – rezignuje na snahu o to, aby nejen on sám, ale také svět, ve kterém žije, byl autentický. Kosík klade otázku, zda se dá autenticky žít ve světě, který není autentický.²⁸²

Třetí formou destrukce pseudokonkrétnosti je revoluční přeměna²⁸³ – vědomé úsilí přetvářet podmínky své existence, determinovat determinující. Tato činnost je zdůvodněna oním poznáním, že lidskou skutečnost sami vytváříme.²⁸⁴

Jak se to má s ‚destrukcí pseudokonkrétnosti‘ v dnešní době? Kosík říká, že každá z jejích tří forem je relativně samostatná a nezastupitelná, třebaže mezi nimi vládne jistá souvislost a hierarchičnost. Dnes se zdá, že zmizely všechny tři a pseudokonkrétnost se stala všudypřítomnou a nezvratnou.

Dá se říci, že jedna forma destrukce pseudokonkrétnosti podpírá druhou, a pokud jedna odumírá, je to projev toho, že odumírají i ostatní. Je to vidět na příkladu moderního umění. Moderní umění začalo definitivně ustupovat v době, která se zhruba kryje s viditelným rozkladem třetí formy, revoluční přeměny, s dobou po Pražském jaru, kdy bylo zřejmé, že pokusy o revoluční přeměnu ztroskotaly ve všech svých variantách (sovětské, maoistické, antiautoritářské) a místo svobodné a spravedlivé společnosti (socialismu) vytvořily kasárenské a diktátorské režimy, jejichž občané často s nasazením života prchali do kapitalistického světa jako do říše svobody.

Netýká se však tento souběžně probíhající ústup také druhé formy, existenciální modifikace? Alespoň v literatuře, denících, poezii se dá vyzorovat jisté vyprchávání ‚existenciální modifikace‘, která se projevovala např. ironickým odstupem od mině-

²⁸² Srov. Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 61.

²⁸³ Srov. tamtéž, s. 60.

²⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 17.

ní většiny.²⁸⁵ Jak tento fenomén vysvětlit? Je možné, že pokusy o revoluční přeměnu vyvolaly – podobně, jako kdysi Francouzská revoluce, jak si povšiml Kant – odezvu ve smýšlení ‚nezaujatých svobodných duchů‘ a zapůsobily jako podnět k vytvoření ‚existenciální modifikace‘, neboť daná skutečnost se jevila jako přechodná forma celkových společenských metamorfóz. Pokud skutečnost může být jiná, pak má smysl zaujmout k ní distanci a vystavit ji kritice.

Postoj, že skutečnost může být jiná a v nějakém směru dokonce lepší, byl pravděpodobně součástí převládající společenské mentality bez ohledu na individuálně vyznávané životní a politické přesvědčení. To se projevilo v úspěších Rooseveltovy politiky ve Spojených státech nebo u velkých emancipačních hnutí šedesátých let (černošských, feministických, studentských).

Otázka je, zda a za jakých podmínek se mohou začít objevovat existenciální modifikace a další formy destrukce pseudokonkrétnosti otevírající cesty ke skutečnosti.

Na začátku dvacátého prvního století si můžeme položit otázku, zda se postupně nevyčerpávají současná myšlenková i politická paradigmatata a nemění se hodnotící perspektivy. Tyto změny se vážou např. k tomu, že ‚naším společným nepřítelem‘, kvůli kterému bychom se měli spojit, už není nedemokratický, totalitární režim, nýbrž islámský militantní fundamentalismus. V popředí už není svoboda a demokracie, kterou máme my, ale chybí druhé straně, nýbrž obrana před terorismem: militarizace rétoriky i společenské praxe se postupně stává něčím přirozeným. Tak může dojít k dalšímu zvětšení trhlin mezi přijatými demokratickými principy a konkrétními společenskými procesy.

Bylo by možné poukázat na mnoho dalších fenoménů, které naznačují, že v současném světě přibývá paradoxů a antinomii. Objevování se těchto jevů může vést k narušení postmoderního vnošení do nekonečných proudů simulaker a impulzů. Kdyby se

²⁸⁵ Viz např. *Deník* Witolda Gombrowicze (přel. H. Stachová a M. Švehlík, Torst, Praha 1994) nebo *Teorii spolehlivosti* Ivana Diviše (Torst, Praha 1994).

tyto paradoxy a antinomie neobjevovaly, bylo by gesto vytržení z bezprostředního kontextu, ‚destrukce pseudokonkrétnosti‘, vyhrazeno individualitám adornovského charakteru. Toto vystupování z kontextu na základě jeho paradoxů a antinomií může vyvolat potřebu znovu se ptát, a rozvíjet sókratovský živel. Tímto způsobem se vynořuje nereflektovaná distance, prozatím křehká a těkavá, která nemá dostatečnou sílu k tomu, aby se vytvarovala a našla si odpovídající výraz.

Toto těkavé vynořování distance se může projevat jako smysl pro komicno, humor, grotesku. Kosík o této možnosti uvažoval v esejí „Hašek a Kafka neboli groteskní svět“, která byla napsána v roce vydání *Dialektiky konkrétního*.²⁸⁶ Haškův smích vyvolává ‚smíšené‘ pocity: „vzbuzuje smích a současně vyvolává mrazení“.²⁸⁷ Groteskní svět je světem absurdity, ze kterého jako ze svého základu vyrůstají oba prvky: smích i hrůza.²⁸⁸ Kosík tento svět popisuje jako mechanismus, který „přizpůsobuje člověka svým potřebám, předpisuje mu svou logiku a vnucuje mu určité chování“.²⁸⁹ Hlavním zdrojem groteskna a smíchu je to, že se mechanismus dává do pohybu a jeho aktéři začínají jednat. Ti však nevystupují pouze jako ‚příslušenství‘ mechanismu – neustále „vypadávají z této mašinerie, dostávají se mimo její dosah, unikají z ní...“.²⁹⁰ Současné pohyby mechanismu mohou způsobit, že se celý mechanismus začne jevit v jiném světle než v dobách nástupu postmoderny na začátku sedmdesátých let. Už to není vše prostupující deleuzovský stroj touhy, nýbrž mechanismus s groteskními efekty, které zachycují např. filmy Michaela Moora.²⁹¹

²⁸⁶ In: Kosík, K., *Století Markéty Samsové*, c. d., s. 121–131.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 124 n.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 126.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 127.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 128.

²⁹¹ K významu Haška pro přechod od postmoderního vnoření do kontextu k nové formě distance viz také výše zmíněnou Kosíkovu esejí „Švejk a Bugulma neboli zrození velkého humoru“. O Švejkovi jako postavě získávající

Dalším způsobem, jak se může vynořit distance ke kontextu, je vznik touhy identifikovat se s nějakým konkrétním a jednotlivým obsahem a jednat v jeho prospěch, způsob jehož se dotkl Warren Schmidt ve filmu *O Schmidtovi* (režie Payne Alexander, 2002). Stárnoucí, mírně cynický muž, jehož hraje Jack Nicholson, který zažívá životní kolize (byl propuštěn do důchodu, zemřela mu manželka atd.), se rozjede na cestu po Americe, aby se dostal ke svým kořenům a objevil nový smysl života. Mezitím se zcela náhodou dozví o adopcích na dálku a rozhodne se, že bude posílat peníze pro malého osiřelého chlapce v Tanzanii. Začne si s ním dopisovat a zpočátku zcela nezávazný postoj se pod vlivem dopisů změní v hluboký zájem. Tehdy se před ním otevře prázdnota jeho dosavadního života a objeví se zcela neznámá životní perspektiva.

Tato identifikace s konkrétními osudy nebo jinými partikulárními obsahy tak vyvolává distanci k bezprostřednímu kontextu. Z tohoto hlediska není důležité, jakou ‚objektivní hodnotu‘ mají věci, pro které se rozhodujeme – rozhodující je akt rozhodnutí, jímž se narušuje uzavřenost postmoderního spinozovského univerza. Partikulární věc začíná vystupovat jako směrodatná perspektiva, která může vytvořit smysl pro diferenciaci světa a pro rozlišování podstatného a nepodstatného, o kterém se píše v *Dialektice konkrétního*. Identifikace s partikularitou tak představuje počátek myšlenkové reprodukce celku.

Je pravděpodobné, že oba tyto postoje, groteskní postoj Švejka a identifikující se postoj Schmidta, mohou být impulzem k dalším podobným postojům, které povedou k obnově třech cest ke skutečnosti, o kterých píše Kosík. Tyto možnosti nás také vedou k domněnce, že umění, individuum i kolektivní entity mohou opět získat distanci vůči bezprostřednímu kontextu a zpochybnit svět pseudokonkrétnosti. Není pak žádnou utopií, že filosofie zařazená k ostatním stínům může pootevřít východ z jeskyní postmoderny

distanci vůči vládoucí ideologii tím, že se s ní naprosto ztotožní, subvertuje ji svou identifikací, hovoří Slavoj Žižek v knize *The Plague of Fantasies*, Verso, London – New York 1997, s. 22.

a napojit se na polozapomenuté cesty ke skutečnosti. Vydat se po nich v dnešních podmínkách, to by znamenalo především naději na obnovu filosofie samotné.

Tři fáze postmarxismu

*My nejsme nic,
co hledáme, je všechno.*
Hölderlin

Současná levice je v krizové situaci – na jedné straně vědomí historické katastrofy. Část levice sice již velmi brzy rozpoznala, že v Sovětském svazu místo socialismu vznikl monstrózní režim, který by poslal do gulagu i Marxe. Autoři jako Dunayevskaja, Luxemburová, Adorno, Fromm psali o tom, že sovětský režim v mnoha ohledech představuje regres na nižší vývojový stupeň. Obvykle se inspirovali Marxovými slovy z *Ekonomicko-filosofických rukopisů* o despotickém ‚hrubém‘ komunismu, který je „negací celého světa vzdělanosti a civilizace, návratem k nepřirozené prostotě chudého člověka bez potřeb, který se nedostal nad soukromé vlastnictví, nýbrž dokonce ještě ani k němu nedospěl“.²⁹² Nicméně rozsah teroru spáchaný ve stalinském období a pozdější odpudivou nesvobodu si západní levice jako celek začala naplno uvědomovat od konce šedesátých let, kdy definitivně ztroskotaly všechny pokusy o socialismus s lidskou tváří. Jak říká Immanuel Wallerstein, rozhodující byla „světová revoluce roku 1968“, při níž se nová levice postavila proti levici staré a odmítla její tradiční strategii

²⁹² Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, c. d., s. 91.

dvou kroků (první krok, získat moc ve státě; druhý krok, změnit svět), která se na celém světě projevila jako katastrofálně neúspěšná.²⁹³ Nová levice se stává antietatistickou a radikálně demokratickou.

Na druhé straně tu je tíže současných problémů, sociálního vylučování, nezaměstnanosti, rasové diskriminace, omezování občanských svobod, nových válek, ekologické krize. Levice dosud nevytvořila politickou strategii, která by umožnila jejich účinné řešení. Jsou tu však podmínky analogické těm, ze kterých levice kdysi vznikla. Levice totiž vzniká z nějaké negativity – z problému, rozporu, beznaděje. Vždy je to nejprve reakce na soustavné selhávání politického, sociálního nebo ekonomického systému. Teprve v druhém, aktivním období vytváří levice projekt změny světa. Tento projekt není pouhé utopické blouznění, nýbrž má takovou váhu, jakou mají neřešené společenské problémy.

Dá se říci, že současná levice je někde na přechodu mezi prvním a druhým obdobím. Na jedné straně je traumatizovaná katastrofálním selháním a uvědomuje si, „kam to všechno vedlo“, na druhé straně mluví o tom, že „takhle to dál nejde“.

První fáze postmarxismu – foucaultovská

Jakým způsobem se s touto situací vyrovnává levicové myšlení? Po roce 1968 se levice proměnila a s ní i její myšlení. Z této proměny vyrůstají teorie, které se dají označit jako postmarxismus. V jeho vývoji lze rozpoznat celkem tři fáze. Ztroskotání staré levice vedlo k tomu, že levicové myšlení se v první fázi zaměřilo na pluralitu témat – na odhalování co největší škály nespravedlností, nesvobodných forem života, skrytého násilí. Rozevřel se vějíř

²⁹³ Srov. Wallerstein, I., *Úpadek americké moci*, přel. R. Převrátíl, Slon, Praha 2005, s. 198 a 209.

nových témat – rasové a genderové nerovnosti, feminismu, práv menšin, konzumní kultury, ekologie, a stará témata se přetvořila – místo kapitálu přichází moc nebo mocenský diskurs, místo proletariátu sociálně vyloučení. Filosofickou inspirací je mimo jiné pozdní Herbert Marcuse (jeho myšlenka, že v konzumní společnosti mohou být nositelem sociální transformace marginalizované skupiny)²⁹⁴ a Louis Althusser se svou koncepcí ideologické výzvy – ideologický státní aparát (ISA), tj. vzdělávací, státní a jiné instituce, nás vyzývají, abychom přijali svou svobodu a stali se subjekty. Ve skutečnosti je tento proces už předem započítán do struktury systému a přijetím subjektivity se stáváme jeho funkčním prvkem. Subjektivita je formou ideologie.²⁹⁵

Hlavní inspirací postmarxismu a dalších směrů nové levice je nicméně Michel Foucault se svými analýzami moci, které přesně zapadají do ‚antiesencialistického‘ naladění nové levice – není tu hierarchie příčin a následků, moc nemá jedno centrum, které by se dalo lokalizovat (v kapitálu, státu, ideologii). Moc představuje hustě propletenou a všudypřítomnou síť, ve které se ocitají všichni členové společnosti, aniž si to uvědomují. Svoboda je ve skutečnosti nesvoboda. Subjektivita je svěřací kazajka, do které nás obléká mocenský systém. Je to produkt mocenských diskursivních praktik. Přijmout subjektivitu a humanismus znamená přijmout

²⁹⁴ Marcuse hovoří o tom, že opozice už nemá třídní, nýbrž morální a politický základ. Kritické vědomí se formuje mezi studenty na univerzitách na základě vnitřní dynamiky vzdělání – odkrýváním rozporu mezi hlášenými humanistickými hodnotami a represivními formami společenské praxe. Toto vědomí se pak dále rozvíjí mimo univerzitní půdu u marginalizovaných skupin, u lidí, kteří žijí ve slumech, ghettech, koloniích, u obětí útlaku, násilí a represe. Tak vzniká opozice vůči celému existujícímu systému stran, výborů, institucí. U této opozice převládá skepse vůči daným liberálně-demokratickým institucím a jedinou možností, jak se vymanit z tíživé situace, spatřuje ve vytvoření svobodné společnosti. Viz Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, The Penguin Press, London 1969, s. 61 nn.

²⁹⁵ Althusser, L., „Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes Towards an Investigation“, in: S. Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, London – New York 2000, s. 128 nn.

logiku moci. Konsekvantním levicovým postojem je teoretický antihumanismus – postoj částečně vyjádřený také u Adorna, přestože je tu zásadní rozdíl: podle Adorna je mocenská logika sama vnitřně rozporná – ve svých mocenských praktikách moc reprodukuje nejen sama sebe, ale také své inherentní rozpory. Převážná většina myslitelů pak tyto zdroje postmarxismu nějakým způsobem zkombinovala a uplatnila na jednotlivá výše uvedená témata.

Celkový ráz první fáze postmarxismu se však vyznačuje, abychom použili termínu Jürgena Habermase, jistým performativním rozparem. Jestliže je mocenský systém natolik všeprostopupující, že již předem formuje naše myšlenky i činy, jak se mu bránit? Problémem foucaultovské kritiky moci je, jak zdůvodnit aktivní odpor. Není každá aktivita, i když je zaměřená proti mocenskému systému, již předem podřízena jeho vlastní logice a odsouzena k nezdaru? Habermas se možná dotknul neuralgického bodu této kritiky moci, když ji označil za kritiku mladokonzervativní. Radikální zpochybnění moci by znamenalo postavit se na nějakou zcela odlišnou bázi, jakou představují třeba přírodní kmeny nenarušené civilizací (John Zerzan).

Druhá fáze postmarxismu – gramsciovská

Pak je tu druhá fáze, která se dá označit jako fáze gramsciovská. Jejími hlavními představiteli jsou Ernesto Laclau a Chantal Mouffová, kteří svou koncepci předložili ve společně napsané knize *Hegemonie a socialistická strategie. Směrem k radikálně demokratické politice*. Hlavní posun je v tom, že mocenský systém už není pojmán jako uzavřený anonymní celek, který ovládá naše myšlení a jednání, nýbrž je to výsledek politického boje o hegemonii, který není předem rozhodnut. Tito autoři se nechávají inspirovat Gramsciho koncepcí hegemonie. V jejich chápání stojí Gramsci někde uprostřed staré a nové levice, když zdůrazňuje význam politické aktivity

pro vytvoření daných mocenských vťahů. Gramsci rozvolnil vztah mezi sférou produkce a politiky a mluvil o tom, že žádná třída se nestane vládnoucí, dokud nezíská intelektuální hegemonii, kterou vytvářejí ‚organičtí‘ intelektuálové. Neogramscismus jde dál a přetíná poslední nitky, které spojovaly sféru politiky a ekonomiky. To neznamená, že neogramscismus popírá existenci tříd, říká pouze, že třída je jedním z mnoha činitelů politického života. Již není možné dovolávat se objektivních ‚třídních zájmů‘.

Dá se říci, že Gramscioho myšlenka hegemonie se rozvíjí prostřednictvím Foucaulta a Derridy, podle kterých je politika všudypřítomná. Všechny stránky života, všechna společenská témata formuje politika. Nic není jenom privátní. V této politizaci ‚životního světa‘ je podle všeho jeden z hlavních počínů postmarxismu. Např. Judith Butlerová hovoří o tom, že také lidská touha je na fundamentální rovině reflexivní, a genderové rozdíly jsou proto výsledkem zápasu o hegemonii. Poněkud problematické je to ovšem v případě, kdy se této proceduře podrobí ekonomika. Ta je potom pojímána jenom jako prostředek politické nadvlády, jak je tomu například u Marglina a Stonea. Podle jejich názoru byla i fordistická fragmentace a specializace pracovního procesu motivována nikoliv potřebou kapitálu zvýšit efektivnost produkce, ale spíše jeho snahou zvětšit svou nadvládu tváří v tvář vlně protestů ze strany pracujících.²⁹⁶ Po tomto osamostatnění a univerzalizaci politična se společenské děje stávají nahodilým výsledkem mocenské hry mezi jednotlivými aktéry.

V Gramscioho stopách se Laclau a Mouffová zaměřují na občanskou společnost. Na rozdíl od Habermase však nehledají nějaká racionální pravidla vzájemné komunikace dotčených aktérů. Občanská společnost je otevřené bojiště. Každé pravidlo, které se prosadí jako obecně platné, není nic jiného než partikulární požadavek, který zvítězil v zápase o hegemonii. Jednotliví aktéři totiž usilují o to, aby jejich požadavek byl reprezentován

²⁹⁶ Viz Torfing, J., *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*, Blackwell, Oxford 1999, s. 38.

jako univerzální. Základem je demokracie, která znamená, že toto bojiště zůstává otevřené a není natolik hegemonizováno, že soupeření ustane. K demokracii patří zápas mezi odlišnými koncepcemi lidského života, které nelze převést na společný jmenovatel, neboť právě v tom okamžiku by došlo k hegemonizaci jedné partikularity. Konflikt a rozdělení patří k politice. Jak se říká v knize *Hegemonie a socialistická strategie*, každá sociální normativita se zakládá na aktech moci a je politická.

Chantal Mouffová vytváří agonistické pojetí demokracie, jehož jsme se již dotkli v kapitole „Politika otevřeného horizontu“. Agonistická demokracie spočívá v tom, že každá politická identita vzniká jako vymezení vůči jiným identitám a klade hranici podle vzoru: zde jsme my, tam jsou oni. Politika nemá žádný předem daný fundament, který by nezávisel na mocenské hře při formování identit. Jak bylo řečeno, vyvrácení předem daného univerzalizmu neústí do bezbřehého relativismu, ve kterém vítězí silnější. Naopak, tato teorie se snaží prohloubit demokracii tím, že vyzývá k přijetí politiky jako agonistického prostoru, který je nutno zachovat navzdory všem tendencím k jeho uzavření. Tato otevřenost se váže k ideji rovnosti mezi vládajícími a ovládanými a suverenitě lidu jako poslednímu zdroji moci.

Filosofie mezery a rozštěpení

Roztržku s foucaultovskou teorií moci dokončují současní francouzští filosofové jako Étienne Balibar nebo Alain Badiou. Ti se snaží vytvořit mezeru mezi univerzálním a partikulárním a obojí zároveň vnitřně rozštěpit.

Podle Étiena Balibara je požadavek univerzality předpokladem vší politiky, nicméně univerzalita je vždy vnitřně rozštěpena, neboť představuje výsledek sdíleného aktivního začleňování a vyčleňování. Každá identita – jazyková, etnická, třídní – je fundamentálně

dvojznačná.²⁹⁷ Balibar rozlišuje univerzalitu konkrétní a abstraktní – konkrétně strukturovaný obecný řád a nepodmíněný požadavek *égalité* (‘rovnovlnosti’), který neustále tento konkrétní řád zpochybňuje a otevírá. Ve své nedávno vydané knize se zabývá otázkou, zdali v Evropské unii může na tomto základě vzniknout nová identita – celoevropský lid.²⁹⁸

Alain Badiou ve své knize *Bytí a událost*²⁹⁹ ukazuje, že v každém ontologickém řádu Bytí, na kterém se zakládá nějaká komunita, je neodstranitelná trhlinka. Ta vzniká již samotným aktem symbolizace – tím, že ‚struktura je strukturována‘ a z nekonečného množství elementů vzniká ‚situace‘, jako je třeba ‚Francouzská revoluce‘. V každém pozitivním řádu je vždy nějaký exces a prázdné místo, a tento řád je proto sám o sobě ‚nerozhodnutelný‘ – musí přijít ‚interpretující zásah‘. Čas od času nastává Událost, kterou nelze z daného řádu vyčíst. Vzniká jakoby z ničeho – rodí se z prázdna nebo ‚neviditelných‘ excesů, které vězí v řádu Bytí. Tato Událost činí viditelným to, co ‚oficiální‘ situace musela potlačit. Událost je Pravdou této konkrétní situace. Její objevení je sice nahodilé, ale každá konkrétní situace má vždy jenom jednu Pravdu.

Pravda-Událost je základ, na kterém vzniká nová komunita – je to komunita těch, kteří jí zachovávají věrnost. Příkladem je komunita křesťanů, která spočívá ve věrnosti Události Kristova vzkříšení. Badiou vyzdvihuje postavu sv. Pavla, který tuto událost pochopil jako to, co je přístupné všem bez ohledu na rasu, národ, občanství, a tím se stal zakladatelem univerzalizmu.³⁰⁰

²⁹⁷ Balibar, E., *Politics and the Other Scene*, Verso, London – New York, 2002, s. 57.

²⁹⁸ Balibar, E., *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2004.

²⁹⁹ Badiou, A., *Being and Event*, Kontinuum, London – New York 2005.

³⁰⁰ Viz Badiou, A., *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford 2003.

Třetí fáze postmarxismu – žižkovská

Ve třetí fázi se rozvinuly některé myšlenky filosofů mezery a rozštěpení, ale nastává další posun, který je vlastně završením celého postmarxismu – pohyb dopředu spočívá v návratu ke kořenům, k Marxovi, německému idealismu, psychoanalýze, jenže tento návrat předpokládá celý předchozí pohyb – tj. postmoderní překonání marxismu. Jedná se samozřejmě o dílo Slavoj Žižka. Ten vypracoval teorii, která na základě Lacana (jeho teorie subjektu a trojice pojmů Imaginární, Symbolično a Reálno) aktualizuje německý idealismus (zvláště Schellinga a Hegela) a Marxův materialismus. Žižek o sobě někdy provokativně prohlašuje, že je lacanovský marxista.

Žižek odhaluje rozporuplné efekty postmoderny. Postmoderná, to je podle Žižka situace, kdy se rozpadá symbolický řád (Symbolično nebo také velký Druhý – řetěz funkčních signifikantů: zákonů, institucí, jazyka), který strukturuje naše vnímání reality i nás samých. Tento řád má symbolickou účinnost, jeho symboly (muž v soudcovském taláru) jsou samy o sobě vnímány jako něco závazného. Tím u individua vyvolávají potřebu vyhranit se a poskytují mu jistý orientační bod. Rozpad symbolického řádu vůbec není aktem osvobození od spoutávajících mocenských praktik, jak by to snad vykládal Foucault, nýbrž představuje spíše traumatizující zkušenost. Pád velkého Druhého je zakoušen jako břímě, neboť člověk ztrácí orientační body a v každé situaci musí znovu a znovu o všem rozhodovat. Je to podobné, jako kdybychom byli nuceni mluvit jazykem bez gramatiky. Tato situace je dlouhodobě nesnesitelná. Místo osvobození k ‚nеспoutanému životu‘ přicházejí paradoxy postmoderny.

Prvním paradoxem je bujení etických komisí. Jestliže mizí symbolický řád, vznikají nové a nové komise, které mají rozhodovat o stále větším množství věcí, od eutanazie, biogenetiku až po věk dospělosti. Druhým paradoxem je rozmach víry v něco, co ve ‚skutečnosti tahá za nitky‘, v tajné organizace, které řídí svět.

Tato víra vykazuje znaky paranoie. Typický postmoderní subjekt je cynický vůči oficiálním institucím, ale zároveň věří v existenci nějakých tajných úmluv a spiknutí. Třetím paradoxem je to, že zánik symbolické účinnosti zákonů (psaných i nepsaných) se mnohdy vyvažuje soukromými zákony nebo privátním vztahem nadvlády a podřízení. Postmoderna je dobou rozmachu perverzních a zvláště sadomasochistických praktik. Hra na otroka a pána přináší libidinózní uspokojení.

Čtvrtým paradoxem je úbytek slasti. Žižek říká, že po rozkladu symbolického řádu nemizí Nadjá, nýbrž naopak má ještě větší účinnost než kdy předtím. Hlavním příkazem postmoderního Nadjá totiž je: *užítvej si!* Těš se z toho, co ti je dovoleno! Tak vzniká závazek slasti. Jenže slast vždy čerpá z toho, že je překročením příkazu Nadjá. Závazek slasti proto vede k neschopnosti slasti. Lidé mají stále menší zálibu v sexu. Nadjáský příkaz slasti je mnohem účinnější způsob, jak zamezit přístup ke slasti, než její přímý zákaz.

Postmoderna však vede k jednomu důležitému poznání. Umožňuje nám poznat, jak se to má se symbolickým řádem. Ten totiž byl vždy pouze společně sdílenou fikcí. Jak říká Lacan, není to tak, že Bůh je dnes mrtev, on byl vždy mrtev a jenom to nevěděl. Velký Druhý je vždy mrtvý – je to vždy jen symbolický nebo fiktivní řád, který je nutný kvůli soudržnosti mezilidských vztahů. V postmoderně žijeme s vědomím fiktivnosti symbolického řádu. Řečeno s Adornem, Symbolično je společensky nutné zdání, které v pozdním kapitalismu přestalo být nutné. Žižek v tomto ohledu přejímá Jamesonovo pojetí postmoderny, podle které postmoderna vzniká tehdy, když jsou všechny aspekty života kolonizovány směnou. Přicházejí o svou relativní samostatnost, která vedla ke vzniku symbolického řádu.

Rozpad symbolického řádu má také za následek změny v subjektu. Již Lacan říkal, že když mizí symbolická účinnost, Imaginární padá do Reálna, tzn. jedinec své představy, jaké si sám o sobě vytváří, vnímá jako něco bezprostředně reálného. Chybí spojovací článek, Symbolično, který umožňoval omezení Imaginární. Jinými

slovy, postmoderní subjekt je ve stavu narcistní uzavřenosti. Druhý člověk už není subjektem, nýbrž pouze jednou stránkou sebeuspokojení ega.

Žižek dělá závěr, že z této situace je jediné východisko – odvážit se činu. Jenom čin může jedince vylomit z pouzdra narcismu. Uskutečnit čin znamená znicotnit sama sebe. Čin je formou symbolické sebevraždy. Skutečný čin se neopírá o symbolický řád – není to provedení nějaké úlohy, která mi je určena symbolickým řádem. Pravý čin vzniká tak řečeno z ničeho. Žižek ukazuje, že čin má povahu Kierkegaardova skoku víry, při kterém se rozhodneme skočit do neznáma, ale právě tímto skokem něco zásadního získáme – na vyšší rovině se nám vrátí, co jsme jím ztratili. Po činu nejsem tím, kým jsem byl, nýbrž se ze mne stává skutečný subjekt, jehož rysy nejsou odvozeny z daného symbolického řádu nebo kontextu. V tomto smyslu Žižek svou knihu *Nepolapitelný subjekt* označil za manifest karteziánského subjektu. Žižek pro ilustraci tohoto postupu často používá křesťanství. Hlavním gestem křesťanství je ukřížování, které spočívá v tom, že Bůh ukřížuje, co mu je nejdražší, svého Syna, aby vznikl nový začátek, při kterém na svět přichází nový subjekt, Duch svatý. Toto gesto umožňuje znovuzrození, vytvoření nového já.

Co potom znamená přechod k činu konkrétně? Je to především repolitizace ekonomiky a oživení nekapitalistického projektu společnosti. Žižek polemizuje s postmoderní kritikou esencialismu, která po vypuzení esencialismu nakonec rezignuje na pokus zpochybnit nutnost kapitalismu.³⁰¹ Lidé si dovedou představit, že zanikne život na zemi, nikoliv to, že může existovat něco jiného než kapitalismus. V postmoderně dochází k ‚renaturalizaci‘ kapitalismu. Anonymní logika tržních vztahů a globálního kapitalismu se stále více jeví jako neutrální nebo objektivní skutečnost. Postmoderní politická teorie sice politizuje všechny sféry lidského života, ale mlčky předem vylučuje politizaci ekonomické sféry. Jak

³⁰¹ Butler, J., Laclau, E., Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality*, c. d., s. 95.

říká Žižek v *Nepolapitelném subjektu*, „všechna tato neustálá aktivita tekutých, měnících se identit, budování mnohočetných *ad hoc* koalic atd., má v sobě něco neautentického a konec konců se podobá řečem obsedantního neurotika, který neustále hovoří a i jinak je horečnatě aktivní právě proto, aby se ubezpečil, že něco – na čem *opravdu záleží* – *nebude* narušeno, že to zůstane v nehybnosti.“³⁰²

Repolitizace ekonomiky je proto skutečný čin. Tímto činem se totiž zaměřujeme na samotný rámec, ve kterém se rozvíjejí všechny partikulární identity a témata (feministická, homosexuální, ekologická, etnická). Jak říká Žižek, jejich rozmach je podmíněn současnou fází „vývoje kapitalismu, tj. jeho post-národně-státní globalizací a reflexivní kolonizací posledních stop ‚soukromí‘ a substanciální bezprostřednosti. Např. současný feminismus je přísně souvztažný s faktem, že v posledních desetiletích rodina i sám sexuální život byly ‚kolonizovány‘ tržní logikou, a proto je vnímáme jako něco, co patří do sféry svobodné volby.“³⁰³ Postmoderní politika identit se nedotýká roviny, ve které vznikají zásadní rozhodnutí, jež generují limity naplnění jednotlivých identit. Jinými slovy, pokud by tato rozhodnutí měla vyplynout z veřejné diskuse zahrnující všechny dotčené, znamenalo by to nějakým způsobem omezit svobodu kapitálu.

Jak vidíme, Žižek neusiluje o prostý návrat ke staré levicové politice, nýbrž o to, aby se postmoderní pluralita politických zápasů spojila s úsilím o změnu celkového rámce, který se jí staví do cesty – s úsilím o to, co lze nazvat jako fundamentální emancipace. Teprve ta by snad umožnila dokončit projekt postmoderny.

³⁰² Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s 379.

³⁰³ Tamtéž, pozn. 123.

Budoucnost subjektu

Proměny subjektu

Spor o subjekt se opět dostává do popředí. Osud subjektu je pozoruhodně proměnlivý. V hlavních proudech novověkého a moderního myšlení se tento pojem podobal slunci, kolem kterého se točilo filosofické myšlení. Subjekt byla ta věc, o kterou běželo, neboť to byl on, kdo dával smysl všem ostatním otázkám. Filozofové mezi sebou zápasili o pojetí subjektu a celé novověké myšlení se dá pochopit jako spor o charakter a význam subjektu, jako zápas gigantů o subjekt, který si v ničem nezadal se zápasem antických filosofů o bytí.³⁰⁴ V současném myšlení se subjekt proměnil v jakéhosi bílého trpaslíka, ve hvězdu, která zestárla a přestala vyzářovat světlo, nebo dokonce v černou díru, která světlo pohlcuje. Subjekt jako bílý trpaslík již nedává ostatním věcem význam a stává se neviditelným. Je to pouhý zbyteček subjektu, jako u habermasovských teoretiků komunikace, kteří tzv. monologickou subjektivitu nahrazují diskurzivní intersubjektivitou, nebo je to pouhý znak či funkce v nějaké struktuře nebo systému jako u postmoderních dekonstruktivistů, kteří novověký a moderní subjekt považují za

³⁰⁴ S příslovečnou „gigantomachia peri tés úsiás“ (svárem gigantů o charakter bytí).

diskursivní fikci, nebo je to výtvar patriarchální civilizace jako u radikálních feministek, které v subjektu odhalují mužský vládyctivý charakter. Subjekt jako černá díra dokonce brání tomu, aby věci a svět získaly hlubší smysl, jak je tomu u stoupců pozdního Heideggera, kteří moderní subjektivitu vydávají za hlavního viníka současného nihilismu, nebo u hlubinných ekologů, podle kterých je subjektivita filosofickým základem bezohledného vykořisťování přírody. Na černou díru se subjekt smřtil i v neopozitivistické vědě, která v něm vidí rušivý element našeho poznání, zdroj chyb a zkreslení, kterému je třeba se vyhnout.³⁰⁵

Po této proměně subjektu v bílého trpaslíka nebo v černou díru však zatím nic nenasvědčuje tomu, že stojíme na počátku svoidnější a plodnější epochy myšlení, ve které základní otázky filosofie ožijí v nějaké nové a dosud neznámé formě. Filosofie během posledních třiceti let spíše zpochybňuje sama sebe a dokazuje, že možnosti filosofie se již vyčerpaly a filosofie má nyní psát svou závěť. Stalo se samozřejmostí, že samotná existence filosofie není již samozřejmá, abychom parafrázovali začátek Adornovy *Estetické teorie*. Nastala zvláštní doba, která dosud nenalezla své vlastní jméno. Slovo postmoderna je výraz bez skutečného obsahu, který označuje pouze tzv. postismus dnešní doby. Během posledních třiceti let se obrátila naruby myšlenka levých hegelianů, že filosofie končí odkouzlením Hegelova absolutního ducha, kdy poznáváme, že tímto duchem byl lidský subjekt. Soumrak filosofie dnes nastává tak, že odkouzlen je lidský subjekt a my poznáváme, že tento subjekt byl ve skutečnosti pouhým prvkem nebo stínem té či oné mocnosti (textového mechanismu, epistémy, dějinného údělu...). Pokud hegelovská levice spojovala konec filosofie s jejím uskutečněním nebo naplněním, pak postmoderní myslitelé spatřují konec filosofie v tom, že filosofie pochopila svou neuskutečnitelnost.

³⁰⁵ Na tuto zvláštní souhru různých a často protikladných směrů současného myšlení upozornil Slavoj Žižek. Ten hovoří o alianci všech mocností akademického světa, které se spojily ke svaté štvanci na strašidlo karteziánského subjektu. Viz Slavoj Žižek, *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 5 n.

Postmoderna zakončuje filosofii hlubokou skepsí vůči možnostem lidského rozumu usilujícího o moudrost, a provádí různá odhacení: odhaluje jeho bezmoc nebo naopak skutečnost, že jeho moc slouží té které moci. Někdy se jde tak daleko, že lidské myšlení, které není napojeno na nějaký nadosobní mechanismus, jako jsou např. intersubjektivní normy komunikace, je podezřelé ze sklonů k ‚totalitarismu‘ – monologický rozum přece může člověka vést až k tomu, že své omezené poznání povýší na absolutní pravdu. Po třiceti letech postmodernity se právem objevuje otázka, zdali bychom neměli onen ortel nad subjektem podrobit kritickému přezkoumání, neboť mnohé nasvědčuje tomu, že se subjektem se to má jako s hrdiny, o kterých Marx ve své disertaci píše, že jejich smrt se rovná západu slunce, ne splasknutí žáby, která se nafoukla.

Bylo předloženo mnoho důvodů, proč opustit novověké a moderní pojetí subjektu, a přesto se člověk neubrání dojmu, že se tu na něco zapomíná. Ve vši té kritice a zatracování subjektu se objevuje jistá zámlka, která se týká hlubších možností moderní subjektivty. Moderní pojetí subjektu je vyústěním té myšlenkové tradice, která začíná kdesi u Augustina a neteisticky je formulována Descartem, Kantem a Hegelem. Tento způsob pojmání subjektu se vyznačuje tím, že rozlišuje dva světy, které nikdy nelze bezezbytku na sebe převést: je to lidské nitro, duše nebo srdce, které je propastné nebo nekonečné, jak říkal Augustin, a svět, ve kterém člověk žije: obec, společnost, příroda. O této tradici obvykle slyšíme, že je založená na roztržce mezi člověkem a univerzem. Podle dnes rozšířeného chápání se vinou křesťanství rozezněla disharmonie obou světů, která vytlačila jejich původní harmonii známou z antiky a z archaických dob. Ve středověku tuto disharmonii sice účinně tlumila hlubší ontologická jednota univerza zajišťovaná Bohem, avšak po ztrátě víry v Boha se tato roztržka prohloubila a novověký subjekt začal chápat svět jako soubor nástrojů a prostředků k uskutečnění svých nutně omezených cílů. Jsoucno ztratilo nebo skrylo svůj vlastní smysl, svou pravdu, a moderní subjekt začal upadat do nihilismu. Naším úkolem prý je opět vytvořit harmonii mezi člověkem a univerzem a člověka učinit součástí vyššího celku. Jinými slovy,

je zapotřebí opustit dualismus subjektu a univerza, který se kdy-
si prosadil vlivem křesťanství, a svou inspiraci hledat v antickém
nebo archaickém pojetí světa.³⁰⁶

Co je základem této kritiky subjektu? Je to nejspíše předsta-
va, že subjekt ponechaný sám sobě ztrácí důvěrný vztah k řádu
bytí nebo ke jsoucnosti jsoucího, a proměňuje se v nihilistickou
formální jednotku – v bezsmyslný přívěsek techniky, administra-
tivy, ekonomiky. Avšak je-li tato kritika vyvolána rozhořčením nad
tím, že člověk je tímto přívěskem a že věží v nihilismu, je stejně
tak oprávněné celou perspektivu otočit a říci, že tyto skutečnos-
ti nesvědčí o selhání moderní subjektivity, nýbrž naopak o jejím
nenaplnění: neztratila se dimenze světa, nýbrž naopak dimenze
subjektu. Zplanění a vyprázdnění moderního života se dá chápat
i tak, že se člověk vzdálil sobě samému a zapomněl na své možnos-
ti. Nevyprázdnil se svět, nýbrž lidská subjektivita, onen nevyzpyta-
telný kráter, ve kterém se rodí neznámé myšlenky, umělecká díla,
smělé politické představy, humor, tedy všechno to, co činí náš svět
obyvatelným a smysluplným. Pro člověka, který ztratil svou subjek-
tivitu, jsou i ty největší zázraky přírody nebo lidského ducha nud-
ným opakováním téhož. Nihilismus se nezrodil tím, že by člověk
podřídil svět své subjektivitě, nýbrž naopak tím, že svět si podrobil
svébytnou lidskou subjektivitu, a ta se stala součástí světa, ve kte-
rém člověk žije. Vědomí, svědomí, morálka, představy, city, vztahy
k jiným lidem nebo k přírodě nejsou utvářeny svébytnou lidskou
subjektivitou, nýbrž principem směny a zisku, kulturním průmys-
lem a reklamou, firmou či institucí, ve které člověk pracuje...

Ve filosofii i ve společenských vědách nastává v posledních ně-
kolika desetiletích desubjektivizace nejrůznějšího druhu: desubjek-
tivizace ontologická, kdy subjekt již není svébytným světem, který
je vždy aspoň v malé míře vyčleněn z univerza, desubjektivizace
psychologická, kdy je lidská psychika ztotožňována s jejími měří-
telnými projevy nebo s její prezentací, desubjektivizace politická,

³⁰⁶ Případně v těch proudech křesťanského myšlení, které univerzum pojí-
mají jako katedrálu, ve které má všechno své přirozené místo, jak je tomu
v tomismu.

kdy se význam politických hnutí nebo jevů převádí na otázku jimi vyhlášené identity.³⁰⁷ Pokud by měl pravdu první výklad a lidská subjektivita by byla skutečně hlavním původcem současných potíží naší civilizace, pak by tato desubjektivizace měla správnou motivaci a vše by bylo na dobré cestě. Ale co když tomu tak není? Zamysleme se nyní nad touto možností. Nejprve uvážíme, jak je možné, že nastává tak rozsáhlá a rozmanitá desubjektivizace.³⁰⁸ Pak se pokusíme ukázat, že tato desubjektivizace se týká hegemónico-dominantního společenského charakteru, jímž je dnes charakter postmoderní a flexibilní, ale že desubjektivizace se nemusí týkat charakterů ostatních. Dále se zaměříme na povahu postmoderního a flexibilního charakteru s cílem odhalit jeho vnitřní rozpornost, která může způsobit, že postmoderna se postupně převrátí v dobu kierkegaardovských skoků víry. Nakonec se soustředíme na perspektivu, která by dovedla zabránit tomu, aby tyto skoky víry byly fanatické nebo fundamentalistické, a která by mohla být základem obnovy subjektu.

³⁰⁷ Tato desubjektivizace má jakousi rostoucí tendenci. Např. u habermasovců můžeme pozorovat, že ve svých konkrétních politických analýzách stále více opouštějí i poslední zbytky subjektivity, které lze ještě nalézt u Habermase v podobě „reprezentativních“ a „regulativních“ řečových aktů, tj. aktů, ve kterých účastníci komunikace vyjadřují svůj vnitřní svět (pocity, přání, touhy) a svou vůli. Např. v článku Thomase Risse „Vzniká evropská veřejnost? Teoretické vyjasnění a empirické příznaky“ se celá otázka evropského občanství zkoumá na empirickém materiálu sebraném ze zpráv a komentářů médií různých evropských zemí. Zkoumá se tu komunikace, jejímž účastníkem již nejsou občané, nýbrž média, která interpretují projevy občanů. Mezi habermasovci nastává posun od teorie bezprostřední komunikace k teorii zprostředkované komunikace, tj. od komunikace k reflexi komunikace.

³⁰⁸ Tato desubjektivizace není samozřejmě úplná. Kromě autorů, jimž se věnujeme níže, existují dnes ještě další pokusy, jak opět založit subjektivitu. Jmenujme především tzv. heidelbergskou školu, představovanou Dieterem Henrichem, která se snaží o renesanci fichtovského a kantovského pojetí sebevědomí, které by umožnilo překonat aporie subjekt-objektového modelu tím, že objeví předvztahové sebezakoušení subjektu jako základní dimenzi subjektivity. Viz např. Henrich, D., „Selbstbewusstsein: kritische Einleitung in eine Theorie“, in: R. Bubner et al. (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik, I.*, Mohr, J. C. B., Tübingen 1970.

Subjekt a politická ekonomie

Nejprve předpokládejme, že subjekt je začleněn do nějakého kontextu, a že tento kontext utváří jeho subjektivitu. Nespokojujeme se však s obecnými a neurčitými vymezeními kontextu a podívejme se na jeho konkrétnější analýzy, jak je nacházíme v dílech Adornových, Horkheimerových, Marcusových, Frommových, Jamesonových nebo Harveyových. Kontext života subjektu je totiž zapotřebí pojímat jako ‚objektivitu‘, tj. jako sféru hegelovského objektivního ducha, která není pouhou projekcí subjektu nebo výsledkem rozhodnutí racionálních aktérů komunikace, nýbrž vystupuje do značné míry nezávisle na vědomí subjektu a zvnějšku vstupuje do jeho vnitřních vrstev. Každý ze jmenovaných autorů zdůrazňuje ve své analýze poněkud jiné hledisko, avšak shodují se na tom, že ve dvacátém století je tato objektivita taková, že vytlačuje nebo potlačuje autonomii lidské subjektivity. Touto objektivitou se míní jednak něco zcela konkrétního – konkrétní jevy, situace a události, které nastávají ve dvacátém století (války, nacismus, koncentrační tábory, vysoce specializovaný a odcizený pracovní proces, kulturní průmysl, konzumní ideologie, státní i podniková byrokracie), které jsou však provázány s něčím obecnějším a méně zjevným, se společensko-ekonomickou strukturou pozdního kapitalismu.³⁰⁹

Probíhá tu dvojitý pohyb: subjektivita již nenalzáá konkrétní reálnou oporu v tom, čemu Habermas říká životní svět, neboť do životního světa subjektu stále více proniká daný ekonomický,

³⁰⁹ Pozdním kapitalismem se míní taková forma kapitalismu, ve které se víceméně všechny výtvoary lidské činnosti staly zbožím. Poněkud zjednodušeně se dá říct, že téměř všechny oblasti lidského života jsou ovládnány principem směny (trhem) a na tomto základě začleněny do celého společensko-ekonomického systému. Základní ekonomickou prací o pozdním kapitalismu je výše zmíněná kniha Ernesta Mandela *Pozdní kapitalismus (Der Spätkapitalismus*, c. d.). Viz také Habermas, J., *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, přel. A. Bakešová a J. Velek, Filosofía, Praha 2000.

administrativní a kulturní systém, který se řídí svou vlastní logikou. Subjekt přichází o svou niku – ve svém mikrosvětě, ve svém domově, práci, volném čase nenalézá dostatečně pevné útočiště před tlakem velkého světa – a tím se ztrácí i měřítko, jímž by subjekt poměřoval ty skutečnosti a tlaky, s nimiž se setkává v dějinách, společnosti, ekonomice. Je to pohyb, který se týká zániku svébytných konkrétních životních mikrosvětů, odlišných od velkého světa, třebaže velký svět tyto malé světy neustále ohrožoval a narušoval (válkou, politikou, epidemiemi, ekonomikou).³¹⁰ Subjekt již nežije v obci nebo komunitě, která bezprostředně vytváří svůj vlastní svět, jak tomu bylo třeba u středověkých cechů nebo ještě v počátcích kapitalismu, kdy subjekt bezprostředně určoval výslednou podobu své práce a byl přímo odpovědný za svá rozhodnutí.³¹¹ Člověk mohl a musel rozvíjet svou subjektivitu (svou vlastní vůli, vědomí, dovednosti, moudrost). Ve dvacátém století se rovněž mění povaha a náplň volného času. Volný čas již většinou nemá povahu

³¹⁰ Srov. Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., kapitolu „Každodennost a dějiny“, kde se na s. 54 říká, že tento velký svět začíná pro subjekt existovat tehdy, když násilně naruší jeho každodennost, „jestliže milióny lidí jsou z tohoto rytmu vytrženy. Válka narušuje každodennost. Odpoutává násilně milióny lidí od jejich prostředí, vytrhává je z jejich práce, odvádí je z jejich obeznačeného světa. Válka ... je vně každodennosti. Válka jsou Dějiny.“ Tehdy se odhaluje, že mikrosvět, který člověk považoval za přirozený a neměnný, byl připoután k velkému světu. Toto poznání je jednou z forem ‚destrukce pseudokonkrétnosti‘, o které byla řeč výše. Jakmile však tyto zjevné a násilné průniky velkého světa ustanou a válka nebo nějaká katastrofa skončí, lidé na tuto závislost zapomínají a opět se uzavírají ve své pseudokonkrétní každodennosti.

³¹¹ Samozřejmě si uvědomujeme toto zjednodušení celé problematiky životního světa v předmoderní evropské civilizaci. Pokud mluvíme o subjektu, který může určovat výslednou podobu produktu, tak se tím nemíní každé individuum, nýbrž ti, kteří mají jistá privilegia, tedy především cechovní mistři. Předpokládáme však, že produkční proces byl mnohem transparentnější (přinejmenším ve smyslu odrážení bezprostřední práce v produktu) v omezených komunitách středověku a raného novověku než v dobách, kdy se prosadila silně provázaná zboží produkce spojená s efektem, který Marx nazval jako zboží fetišismus. Tato transparentnost byla nicméně spojena s mnohem menší produktivitou.

antické scholé – není to doba naplněná vlastní aktivitou člověka: zpěvem, tancem, vyprávěním, přemýšlením, hovorem, nýbrž většinou přejímáním nebo pouhou spotřebou toho, co vytváří kulturní a zábavní průmysl. Toto pasivní a konzumní trávení volného času způsobuje, že původně svébytné kultury jsou vytlačovány jednou konzumní kulturou a vzniká silný tlak na unifikaci vědomí a představitivosti, na přijetí uměle produkované stejnosti.³¹²

Druhý pohyb souvisí se skrytou obecnou logikou celé sociálně-ekonomické struktury, která nezpůsobuje jenom změny v mikrosvětěch – v konkrétním životním prostředí subjektu – ale proniká ještě hlouběji a zevnitř formuje lidskou subjektivitu. Otázka subjektu se netýká jenom toho, jak se mění životní svět, ale také toho, jak se mění sama subjektivita. Spolu se změnami velkého světa se mění nejenom lidská každodennost, ale také vnitřní struktura subjektu: jeho myšlení, prožívání, životní orientace, charakterové vlastnosti, jednání (francouzští historikové ze školy Les Annales hovoří o změnách mentality, senzibility a chování). Ke změnám subjektivity však nedochází tak přímočaře, jak si představoval deformovaný historick-

³¹² Podrobný rozbor viz Adorno, T. W., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, GS 3, zvl. oddíl nazvaný „Kulturní průmysl. Osvícenství jako masový podvod“. V dílech představitelů první generace kritické teorie je snad až příliš silný důraz na tuto unifikaci a podmanění vědomí. Douglas Kellner hovoří o tom, že tu není doceněna dialektika masové kultury, která aspoň v některých svých projevech v sobě nese také osvobodivý potenciál. Jinými slovy, ani tzv. konzumní vědomí není nikdy zcela unifikováno, nýbrž je v něm rozpor, který kulturní průmysl nedovede zacelit. Součástí populární kultury jsou totiž také styly nebo směry, které vycházejí z opozičních subkultur, jako je blues, jazz, reggae, punk, které mohou sloužit k vyjádření hněvu, bolesti, radosti, vzdoru. Viz Kellner, D., „Theodor W. Adorno and the Dialectics of Mass Culture“, in: N. Gibson, A. Rubin (eds.), *Adorno: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 2002, s. 101. Populární kultura je podle všeho skutečně vnitřně rozporná a obsahuje, jak říká Kellner, jak ideologickou oslavu statu quo, tak i utopické momenty jeho překročení, opozice a vzpoury. Avšak zároveň nelze podceňovat Adornovu analýzu kulturního průmyslu, neboť utopický a emancipační obsah podléhá základním imperativům masové kulturní produkce (ziskovosti, marketingu) a je začleněn do většího ideologického a ekonomického systému, který Adorno označuje jako průmysl vědomí.

ký materialismus ‚marx-leninských‘ brožurek, který tvrdil, že lidská subjektivita je odrazem daných ekonomických podmínek.

Nejplodnější teorii těchto charakterových přeměn subjektu nejspíše vypracoval Erich Fromm, když spojil kritickou analýzu dvou ‚mistrů podezření‘ – Marxe a Freuda – a vytvořil pojem ‚sociálního charakteru‘, který představuje chybějící spojovací článek mezi marxistickou společenskou analýzou a psychoanalýzou.³¹³ Fromm vymezuje sociální charakter tak, že je to dynamická struktura vlastností naplněná psychickou energií, která je zformována takovým způsobem, aby byla užitečná pro fungování té které společnosti. Je to charakterová matrice společná nějaké společenské skupině nebo třídě (národu, dělníkům, úředníkům, manažerům, zemědělcům), která účinně určuje subjektivitu členů jednotlivých skupin nebo tříd. Člověk, který patří do kmene válečníků, má charakter válečníka, který má vášeň pro válku a zabíjení, zemědělec má naopak sklon k pokojnému soužití, člen feudální společnosti považuje za přirozenou úctu k autoritě, pro člena kapitalistické společnosti devatenáctého století je hlavní ctností práce, ukázněnost, spořivost, kdežto člověk žijící v pozdním kapitalismu se naopak zaměřuje na výdaje, spotřebu a zábavu.³¹⁴

Fromm tímto pojetím vlastně předznamenává francouzskou „školu regulace“, která rovněž hovoří o struktuře jistých vlastností, návyků, postojů, které jsou nezbytné k tomu, aby mohla bezproblémově probíhat ta či ona forma akumulace.³¹⁵ Rozdíl je v tom, že Frommovo pojetí počítá s psychickou energií, jíž je tato struktura

³¹³ Pro materialistickou teorii dějin (historický materialismus) je to dlouho hledaný prostředník mezi tzv. základnou a nadstavbou, tj. mezi socio-ekonomickou strukturou a světem idejí, ideálů a ideologií.

³¹⁴ Viz Fromm, E., „Aplikace humanistické psychoanalýzy na Marxovu teorii“, in: M. Tlustá (vyd.), *Antologie textů současné západní filosofie, III. (Problémy moderního humanismu)*, SPN, Praha 1967, s. 157 nn.

³¹⁵ Základy tzv. školy regulace položil Michel Aglietta, a dále ji rozvinul Alain Lipietz a další. Tento přístup shrnuje David Harvey takto: režim akumulace „popisuje dlouhodobou stabilizaci rozdělování čistého produktu na spotřebu a akumulaci; předpokládá určitou souvislost mezi proměnami podmínek

obsazena, a proto nám může vysvětlit i ty jevy, které škola regulace nechává stranou. Za prvé, sociální charakter není utvářen pouze ekonomickými potřebami dané společnosti (tj. potřebou nastolit novou formu akumulace), nýbrž také jistými idejemi a ideologiemi. Sociální charakter je podle Fromma tvarován z obou směrů, třebaže daná socio-ekonomická struktura určuje základní rysy takového tvarování. Na tuto strukturu samotnou pak prostřednictvím sociálního charakteru působí ideje a ideologie, které se vtělily do tohoto charakteru. Ekonomika nikdy není čistá ekonomika, neboť v ní vždy působí ideje a ideologie, které do ní promítají její aktéři. Toto prostupování ekonomiky a ideologie se projevuje u každého hodnocení ekonomických výsledků té které země. Pokud je kritériem ekonomického úspěchů např. vyrovnaný státní rozpočet nebo počet miliardářů v zemi, bude pořadí úspěšnosti samozřejmě jiné, než když budeme ekonomiku hodnotit podle toho, kolik je v té které zemi chudých lidí.³¹⁶ Jak ukazuje Adorno v *Negativní dialektice*, každý objekt je sám v sobě zprostředkovan subjektivní reflexí. Reflexe objektivity – v našem případě ekonomiky – není pouze

produkce a podmínek reprodukce námezdně pracujících“. Konkrétní systém akumulace může existovat díky tomu, že „jeho schéma reprodukce je koherentní“. Problémem ovšem je, jak uspořádat jednání jednotlivců všech typů – kapitalistů, dělníků, státních zaměstnanců, finančníků a všech ostatních politicko-ekonomických činitelů – do nějaké konfigurace umožňující, aby režim akumulace trvale fungoval. Musí proto existovat „materializace režimu akumulace ve formě norem, zvyků, zákonů, regulačních sítí atd. zajišťující jednotu tohoto procesu, tj. přiměřený soulad mezi chováním jednotlivců a schématem reprodukce. Tento souhrn interiorizovaných pravidel a sociálních procesů se nazývá *modus regulace*. Viz Lipietz, A., „New tendencies in the international division of labour: regimes of accumulation and modes of regulation“, in: A. Scott, M. Storper (ed.), *Production, work, territory: the geographical anatomy of industrial capitalism*, Allen & Unwin Boston – London 1986, s. 19; Harvey, D., *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Cambridge – Oxford 1990, 121 n.

³¹⁶ Neoklasická teorie mezního užítku se vyhýbá pojmu lidská potřeba a hovoří o efektivní poptávce. Potřeba má v této teorii význam pouze tehdy, když se projevuje jako efektivní poptávka. Jinými slovy, ti, kteří nemají přístup k ekonomickým zdrojům a nemohou svůj hlad vyjádřit efektivní poptávkou, jsou chápáni stejně jako lidé, kteří drží odtučňovací dietu.

jakýsi přídavek, který vkládá subjekt (např. v podobě ekonomické teorie) na dané předměty zkoumání, nýbrž tato subjektivní reflexe je vždy již jedním z konstitutivních prvků sociální objektivity.³¹⁷

Za druhé, Frommova teorie sociálního charakteru dovede vysvětlit skutečnost, že sociální charaktery různých skupin a tříd se nemění jenom v tom směru, v jakém postupuje socio-ekonomická struktura (nebo v souladu s daným režimem akumulace), nýbrž také proti jeho směru nebo mimo jeho směr. Použijeme-li výrazů, které zavádí Raymond Williams pro rozlišení různých kulturních typů, pak se dá rozlišit ten sociální charakter, který je hegemonicko-dominantní, dále charakter reziduální (příp. archaický) a charakter emergentní.³¹⁸ V dnešní době by hegemonicko-dominantním charakterem byl charakter receptivní, konzumní a flexibilní, který se vyznačuje osamělostí, nudou a vnitřní prázdnotou. Člověk s tímto charakterem se chová jako ‚věčný kojeneček‘,³¹⁹ který však nemůže být nikdy upokojen, neboť se nedovede ztotožnit s žádným předmětem své touhy. Je to subjekt bez subjektivní (bez vlastní vůle, vědomí, rozumu, ducha), který je formován nespojitým pohybem vnějších předmětů (především esteticky přitažlivých předmětů krátkodobé spotřeby). Tento pohyb nahrazuje vlastní subjektivitu. Je to skutečná nepředemětná subjektivita, neboť nic se nestává jejím pravým předmětem, na který by se trvale zaměřila jako na předmět-invariant a který by mohl vystupovat jako měřítko pro posuzování ostatních předmětů. Tento charakter necítí potřebu vzpoutat se proti tomu, že je nucen flexibilně měnit svůj životní svět – města, země, práci, zvyky, kultury. Jeho ‚přirozený svět‘ se neustále mění, až se nepřetržitost změn stane něčím ‚přirozeným‘. Tento konzumně-flexibilní charakter vytváří mikrokosmos, který je v harmonii s makrokosmem globálního a flexibilního kapitalismu.

³¹⁷ Srov. Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, c. d., s. 187 n. Viz též Williams, R., *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1977, s. 98.

³¹⁸ Srov. tamtéž, s. 121 nn.

³¹⁹ Fromm, E., „Aplikace humanistické psychoanalýzy na Marxovu teorii“, c. d., s. 161 n.

Skutečná síla Frommovy teorie však tkví v tom, že na jejím základě můžeme konzumně-flexibilní charakter považovat za něco víc než za pouhou soustavu vlastností, postojů, citů, myšlenek, která je na člověka zvnějšku nalepena a kterou lze zvnějšku opět odlepit. I tento charakter představuje formu, která utváří psychickou energii člověka. To znamená, že konzumně-flexibilní charakter je sice proměnlivý, díváme-li se na jeho obsahy a jeho identitu, ale zároveň proměnlivý není, pokud se zaměříme na tento charakter samotný. Je to psychicky fixovaná struktura, která prostupuje celou lidskou bytost. Tekutá prázdnota v konzumně-flexibilním subjektu zapustila hluboké kořeny a stala se vášní.

Vedle hegemonicko-dominantního charakteru tu pak jsou různé druhy reziduálních charakterů vytvarovaných v minulosti (a v minulosti třeba hegemonicko-dominantních), které nezapadají do současné socio-ekonomické struktury či daného režimu akumulace. Je to např. již zmíněný sociální charakter příznačný pro zemědělce nebo pro tzv. starou střední třídu, kterou představuje nezávislý obchodník nebo řemeslník vlastníci dílnu nebo továrnu, který se vyznačuje takovými vlastnostmi, jako je pořádkumilovnost, rozhodnost, spořivost.³²⁰ Byl by to však také ten sociální charakter, který vznikl v předchozím režimu akumulace, který Harvey nazývá režimem fordisticko-keynesiánským (tento režim trval v západních zemích zhruba třicet let po druhé světové válce) a který bychom mohli označit jako charakter organizační.³²¹ Je to charakter, který svou subjektivitu podřizuje nějaké velké organizaci nebo instituci, která mu zajišťuje slušnou a bezproblémovou existenci.

Je tu však ještě třetí základní typ sociálního charakteru, a tím je charakter emergentní. Tento charakter se vynořuje jako něco nového, jako nová živá struktura vlastností, které dílem již známe z jiných charakterů (dominantních nebo reziduálních), a dílem jsou

³²⁰ Viz klasickou práci Wernera Sombarta, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Verl. Von Duncker-Humblot, München - Leipzig 1913, s. 158.

³²¹ Tento termín zavedl William H. Whyte v knize *Organizační člověk*, Svoboda, Praha 1968.

to vlastnosti nové, které se rodí v nově vzniklé situaci. Je to především ten sociální charakter, který vzniká v nějakém novém společenském hnutí. Ukázkovým příkladem je sociální charakter, který vznikl v raném křesťanství. Byl to charakter emergentní, který se později proměnil v charakter hegemonicko-dominantní. Po přeměně emergentního charakteru na charakter dominantní však nastala změna v povaze samotného charakteru, neboť byly vyzdviženy ty vlastnosti, které harmonizovaly s danou socio-ekonomickou strukturou, a potlačeny ty, které s ní byly v rozporu. Tyto disharmonické vlastnosti tu však zůstaly a vytvářely napětí a konfliktní ohniska v samotné ideologii, která legitimizovala existenci celé socio-ekonomické struktury. V evropských dějinách se vedle dominantního charakteru a charakterů reziduálních vždy většinou velmi záhy začal vynořovat nový charakter, který se později stal charakterem progresivním a dominantním, anebo se postupně rozplynul. Sociální charakter, který se začal vynořovat ve studentském hnutí na západě na konci šedesátých let, jevil některé znaky progresivnosti, ale přesto se z něj nestala pevnější charakterová struktura. Některé jeho prvky, jako např. odpor k autoritě a konvenční morálce (k sexuálním tabu) byly vyzdviženy a osamostatněny, a staly se jedním ze základních kamenů současného flexibilního, postmoderního charakteru, který je sladěn s danou formou akumulace. V současnosti se pravděpodobně vynořuje opět nový typ sociálního charakteru, který dosud nemá jasné a pevné kontury a který se může, ale nemusí společensky prosadit. Mohli bychom ho nazvat sociálním charakterem alterglobalizačním.³²² Vedle něho se však snaží prosadit charakter reziduální, které jsou také v opozici k dnešnímu dominantnímu charakteru, ale zpravidla mají značně regresivní rysy, jak je tomu

³²² Je to sociální charakter, který se začíná projevovat v globálních opozičních hnutích, jako je hnutí alterglobalizační nebo mírové. Nacházíme v něm smysl pro solidaritu, nezištnost, odpovědnost za budoucnost planety, odmítání konzumního způsobu života, antihierarchičnost, toleranci k jiným kulturám, využívání moderních technologií (internetu) k vytváření alternativních globálních informačních sítí. V této souvislosti hovoří americký sociolog Immanuel Wallerstein o ‚duchu Porto Alegre‘.

u krajně pravicového charakteru, který se vyznačuje nesnášenlivostí k cizincům, rasismem, voláním po autoritě, nebo u charakteru nábožensko fundamentalistického, který volá po obnovení pořádku a morálky na náboženském základě.

Shrneme-li nyní, v čem spočívá desubjektivizace subjektu ve dvacátém století podle autorů, kteří se snaží o konkrétní analýzu konkrétního kontextu, pak můžeme říci, že tato desubjektivizace je pochopitelným následkem toho, že se prosadil fordisticko-keynesiánský a později flexibilní režim akumulace, který skutečnou subjektivitu považuje za překážku svého rozvoje. Subjektivita však nezaniká, neboť nadále existuje v podobě reziduálních sociálních charakterů a zároveň se může v nějaké nové podobě objevit u charakteru emergentního.³²³ Ani v postmoderní době tedy neexistuje pouze postmoderní, flexibilní typ subjektivity, třebaš je to typ hegemonicko-dominantní, nýbrž také různé další druhy subjektivity, které postmoderní a flexibilní nejsou. Tyto okrajové druhy subjektivity jsou sice nuceny přijímat mnohé vlastnosti subjektivity postmoderní a flexibilní, ale přitom si zachovávají jiný sociální charakter. Zkrátka subjekt si nasazuje postmoderní masku a desubjektivizuje se, když se chce uplatnit ve firmě, v kulturním průmyslu nebo na trhu práce, ale jeho skutečná subjektivita může být zcela jiná: reziduální nebo emergentní.

Subjektivitu je podle všeho zapotřebí pojímat nejen jako identitu, tj. jako soubor toho, co tato subjektivita o sobě vypovídá nebo jak se bezprostředně projevuje, nýbrž také jako neidentitu, jako subjektivitu, která skrývá ty své vlastnosti, které jsou v disharmonii s vládnoucím sociálním charakterem.³²⁴ V každé subjektivitě

³²³ Jistá tendence absolutizovat dominantní typ sociálního charakteru se projevuje u některých autorů první generace kritické teorie, např. u Adorna. To pak brání vidět napětí, rozpornost a skrytou dynamiku společenské reality. Pokusili jsme se proto spojit Frommův plodný pojem sociálního charakteru s Williamsovým dynamickým a vícerozměrným pojetím kultury, společnosti a ekonomiky.

³²⁴ Nemusí to být jen nějaké rasistické nebo patriarchální vlastnosti, nýbrž i takové vlastnosti, jako je věrnost, láska k pravdě, nesobečnost. Jednou z cha-

se nejspíše dá objevit adornovská jednota identity a neidentity.³²⁵ Subjektivita je sjednocením toho, co je samo o sobě nesjednotitelné: vlastností vládnoucích i vlastností potlačovaných. To by potom znamenalo, že ani na postmoderní flexibilní subjektivitu bychom neměli pohlížet jenom jako na subjektivitu postmoderní a flexibilní, nýbrž také jako na subjektivitu, která některé vlastnosti potlačila, aniž se jich zbavila.

Postmoderní subjektivita jako negativní titanismus

Nyní soustředíme pozornost na samotnou postmoderní subjektivitu, o které již víme, že v době globální a flexibilní akumulace je subjektivitou hegemonicko-dominantní,³²⁶ a že ji můžeme vymezit jako sociální charakter, jenž je nabitý psychickou energií. Tato subjektivita byla již nespočetněkrát vykreslena jako subjektivita roztržštěná, která nesjednocuje jednotlivé prožitky, slasti, myšlenky, představy, která nemá smysl pro časovou a dějinnou posloupnost, která nedovede zvnitřnit (internalizovat) obecné ani jednotlivé, která estetizuje etiku (etika je převedena na estetiku) a která ruší rozdíl mezi uměním a konzumní kulturou.³²⁷ Jak už bylo řečeno,

rakteristik postmoderny je, že člověk mezi postmoderními intelektuály cítí stud, když hovoří o pravdě, ctnosti, lásce a smrti. Jsou to jakási tabu postmoderny. O těchto věcech je zapotřebí mluvit buď v náznacích (jako se ve slušné společnosti devatenáctého století hovořilo o sexu a vyměšování), nebo ironicky, ale nikdy ne příliš vážně.

³²⁵ Viz závěrečná kapitola mé knihy *Adorno: moderna a negativita s názvem „Skončí někdy postmoderna?“*

³²⁶ Tato subjektivita nemusí být vůbec přijímána s nějakou zvláštní radostí. Mnozí se s ní ztotožňují kvůli tomu, že to považují za svou hořkou povinnost. Tento etický postoj potom zesiluje vášně, se kterou je postmoderna obhajována. Z hlediska politické ekonomie bychom postmodernu mohli označit za kulturní avantgardu flexibilní akumulace.

³²⁷ Přehled definic postmodernismu a vztah postmodernismu a konzumní

tyto rysy bychom neměli přeceňovat a celou věc chápat tak, že subjektivita z nás jednoduše vyprchává. Ve skutečnosti se mění pouze forma subjektivity, a tato forma je stejně tak pevná jako jiné druhy subjektivity – člověk je v ní zabetonován jako v každé jiné subjektivitě a dá mu mnoho práce, než se od postmoderní subjektivity osvobodí.

Tuto subjektivitu však můžeme pojmut mnohem hlouběji. Postmoderní subjektivita totiž netkví v pouhém prodlévání u negativity nebo v nekonečném pohybu, neboť tu je hlubší kořen, ze které tato subjektivita žije a který je skutečně nedekonstruovatelný. Tímto kořenem není to, co se obvykle vydává za smysl postmoderny: nekonečnost pohybu dekonstrukce a nepřetržitý odklad významu, nýbrž je to nekonečnost, zásadní nenaplnitelnost touhy subjektu. Tato touha je skrytou energií, která uvádí dekonstrukci do nekonečného pohybu.³²⁸ Je to nejspíše právě tato touha, o které píše Lévinas v *Totalitě a nekonečnu*. K dekonstrukci vybízí lévinasovská metafysická touha po ‚úplně Jiném‘, po ‚absolutně Jiném‘.³²⁹ S jistou nadsázkou to lze říci tak, že Lévinas ve svém díle analyzoval nevědomí postmoderního subjektu, neboť touha po absolutně Jiném, které musí zůstat beze jména a bez pojmu, je

kultury viz v knize M. Featherstona *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage Publications, London 1991. Spolu s Fredricem Jamesonem rozlišujeme postmodernu jako filosofické myšlení označované také jako francouzský poststrukturalismus, a postmodernismus jako kulturní typ. Toto rozlišení však nemůže být striktní, neboť postmodernu lze také chápat jako filosofickou reflexi postmodernismu.

³²⁸ Zřetelně tuto touhu formuloval Derrida ve své knize *Specters of Marx*, Routledge, New York 1994, kde mluví o tom, že předpokladem dekonstrukce je mesianismus bez obsahu a bez Mesiáše, neukončitelné přicházení absolutní a nepředvídatelné spravedlnosti vůči singularitě jako singularitě. Srov. tamtéž, s. 28. V knize *Síla zákona* (přel. M. Petříček jr., OIKOYMENH, Praha 2002) Derrida hovoří ještě jasněji: v dekonstrukci můžeme „spatřovat šílenství, dokonce ji vinit ze šílenství. Anebo jiný druh mystična. Dekonstrukce je šílená právě touto spravedlností. Šílená touhou po spravedlnosti.“ Tamtéž, s. 33.

³²⁹ Srov. Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*, přel. M. Petříček jr. a J. Sokol, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 19.

silou, která motivuje dekonstrukci. Pokud tu působí tato touha, pak dekonstrukce nebude přerušena a nedojde k odložení odkladu – k ulpění na tom či onom významu – neboť toto ulpění by znamenalo, že jistý význam bude najednou chráněn hradbou – zvnitřněným pojmovým vymezením – a tato hradba bude pro dekonstruktéra nepřekročitelná. Postmoderní nekonečná touha má ten zvláštní rys, že nedovoluje zaplnit prázdné místo, které Derrida označuje jako přezence. Jeho naplnění se podle Derridy děje pouze jako nenaplnitelné přicházení tohoto naplnění.

Právě v tom se skrývá základní paradox, či spíše nemožnost postmoderny, neboť tento postoj vyžaduje od subjektu titánskou sílu – nepodlehnutí pokušení a nepřijmout nic, co by naplnilo toto prázdné místo. Je zapotřebí násilně narušovat touhu po konkrétním, po konkretizaci této touhy, po její orientaci a uskutečnění, a neustále se uzavírat před plnou konkrétností jedinečného (událostí, jiných lidí), neustále se zbavovat své touhy po naplnění prázdného místa ve svém vědomí i ve svém nitru. Otevřenost postmoderny znamená násilnou uzavřenost před konkretizací touhy. Postmoderna je pravý opak křesťanství, které, jak si povšiml Hegel, je založeno na tom, že to, co je konkrétní, se stává zpředmětněním. Nekonečna: – Ježíš, řečeno teologicky, představuje vtělení Boha, a Ježíšův jedinečný život má proto význam obecný. Absolutno se stalo konkrétním, bezprostředně přítomným.³³⁰ Jinými slovy, určitá jedinečnost (singularita) mění své postavení v univerzu významů a stává se univerzální. Křesťanství objevuje figuru obecné jedinečnosti (univerzální singularity), tj. jedinečnosti s obecným významem. Tím se také zásadně liší od židovství, které absolutno konkretizovat odmítá.

Postmoderna je mezní bod husserlovské fenomenologie, kar-teziánského cogita, které natolik zatoužilo po nezpochybnitelnosti a bezprostřednosti svých aktů, že se uzavřelo před oběma dalšími substancemi (ideou Boha a světa, tj. ‚věcí rozlehlých‘).

³³⁰ Viz Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie III.*, přel. J. Bednář a J. Husák, Academia, Praha 1974, s. 70 n.

Radikalizované cogito, které absolutizovalo bezprostřednost, evidenci a jistotu a vše zpochybnitelné a nejisté ponechalo v závorkách, je nakonec samo dáno do závorek a je předmětem odkladu, neboť poznává, že nemůže naplnit touhu po tomto absolutnu. Každý myšlenkový akt se pak stává svým vlastním odkladem a postmoderní subjektivita musí vydržet tuto prázdnotu, tuto zbavenost všeho, co vystupuje jako konkrétní věc nebo akt, tedy i svého cogita, svého myšlení, svých představ, zkrátka své jedinečné, konkrétní subjektivity. Subjektivita přestává být subjektivitou, neboť ta je vždy založena na figuře obecné jedinečnosti. Subjektivita vzniká tehdy, když svým konkrétním a jedinečným aktům, které ve mně probíhají v určité situaci, dávám obecný význam, a tím se ztotožňuji se sebou samým jako s živou a konkrétní bytostí a svou konkrétnost pojmám jako obecnost. Subjektivita se objevuje tehdy, když provedeme ono Lutherovo gesto a řekneme: „Zde jsem a nemohu jinak.“³³¹

Postmodernismus má povahu přesně opačnou, než jak se to jeví. V jeho jádru je gesto odmítnutí všeho, co není ‚absolutní‘ nebo ‚absolutně Jiné‘, tedy gesto titánské. Žádná ‚konečná‘ myšlenka, věc nebo bytost není hodna toho, abych se s ní ztotožnil, neboť není absolutně Jiná. Ani já sám, mé myšlenky, představy, má vůle, není hodna takového ztotožnění, neboť tyto myšlenky, představy, vůle nejsou absolutně Jiné, nýbrž jsou pouze mé... Derrida ve své práci *Adieu à Emmanuel Levinas* hovoří o tom, že svá rozhodnutí bychom měli pojímat jako „rozhodnutí jiného ve mně“, jako „pasivní rozhodnutí ... které je rozhodnutím absolutně jiného ve mně“.³³² Vypadá to tak, jako kdyby v postmoderní subjektivitě

³³¹ Hegel říká, že novověká subjektivita začíná u Luthera a reformace, neboť právě zde akty subjektu, které vycházejí ze subjektu samotného, již nejsou pouze subjektivní a neoprávněné, nýbrž nabývají všeobecnou formu. Reformovaná víra vyžaduje právě tuto subjektivitu, její ‚jsoucnost‘, která je základem přímého vztahu k Bohu. Viz tamtéž, s. 181 n.

³³² Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris, Galilée 1997, s. 87. Citace dle Žižek, S., *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, Verso, London - New York 2001, s. 161.

znovu ožily některé rysy romantismu, který odmítá subjektivitu proto, že není absolutně Jiná, že není nekonečná. Skutečným jádrem postmoderní subjektivity by pak byla touha po subjektivitě, která je nekonečná. Jinými slovy, je to titanismus, jehož cílem je dokázat, že nic není nekonečné – ani Nekonečno samo. Jádrem postmodernismu by pak byl negativní titanismus, který musí vše odmítnout, neboť odmítl lidskou subjektivitu proto, že není nekonečná.

Nepřivádí nás však nakonec každý ústup před subjektivitou zpátky k subjektivitě? Není zapotřebí onu touhu po Nekonečnu feuerbachovsky obrátit a spatřit v ní nekonečno Touhy? Rozhodující otázkou v současné diskusi o subjektu je to, zdali subjektivita nebyla opuštěna dříve, než se vyčerpaly všechny její možnosti. Slavoj Žižek si ve své knize *Nepolapitelný subjekt* všímá toho, že postmoderní odmítání subjektivity navazuje na Heideggerovu *Kebre*, po které Heidegger opustil i poslední zbytky novověké subjektivity, které se objevují ještě v jeho knize *Bytí a čas*. Právě tato *Kebre* je pro otázku subjektivity zásadní. Žižek se proto soustřeďuje na Heideggerovu knihu *Kant a problém metafyziky*, která *Kebre* těsně předchází, a zjišťuje, že Heidegger při svém zkoumání Kantovy transcendentální představivosti opomíjí její hlavní rys: její rozvratnou, antisyntetickou stránku, která není ničím jiným než propastnou svobodou.³³³ Heidegger narazil při svém výkladu Kanta na

³³³ „Kantovsko/lacanovské děsivé však v sobě má ještě jeden rozměr: ten, který ještě není rozměrem světa, rozměrem ontologickým – není otevřeností dějinného tvaru pospolitého osudového údělu, nýbrž je preontologickým univerzem ‚noci světa‘, v níž části předmětů nejsou dosud ve stavu syntézy, jak je tomu na plátnech Hieronyma Bosche (která jsou ve vzájemném vztahu se vznikem moderní subjektivity). Sám Kant poodhaluje tuto záhadnou a strašidelnou preontologickou oblast ‚oživlých‘ zjevení, když od sebe odděluje negativní a nekonečné soudy. Tato oblast není starým, premoderním ‚pozadím‘, temnou, nižší vrstvou světového kosmického řádu tvořenou děsivými jsoucny, nýbrž *stricto sensu* něčím akosmickým.

Jinými slovy, Heidegger přehlíží radikální antiontologický (či spíše antikosmologický) důraz Kantovy filosofie: oproti neokantovské historicko-kultura-

propast radikální svobody, na preontologickou, presyntetickou dimenzi představivosti – a couvl. Jak říká Žižek, tato propast subjektivity, ve které se uvolňují všechny spoje u našich obrazů světa, u našich ontologických a etických řádů, je prvotní. Každý racionální nebo ontologický řád spočívá na propastném rozhodnutí subjektu, že tento řád přijme, a toto rozhodnutí je vždy pokusem, jak zahladit excesivní, chaotickou, propastnou dimenzi subjektu, která se odhaluje tehdy, když se stáhneme sami do sebe ve stavu blízkém šílenství, v Hegelově ‚noci světa‘. Přijetí ontologického nebo etického řádu je v přísném slova smyslu samo o sobě nezduvodnitelné (je zdůvodněné až poté, co jsme se již rozhodli). Toto přijetí je výsledkem rozhodnutí, které má povahu propastného kierkegaardovského skoku. Po tomto skoku se uzavírají mezery a rozpory daného ontologického, etického nebo politického řádu, a tento řád se začne jevit jako vnitřně soudržný a ‚logický‘. Takto přijatý řád se pak projevuje jako ‚velký Druhý‘, jako platná a vnitřně soudržná struktura ‚objektivních‘ zákonů nebo ideálů, jimiž se subjekt cítí vázán.

Jak potom z tohoto hlediska vyložit negativní titanismus postmoderního subjektu? Postmodernismus se vyznačuje tím, že zanicá onen velký Druhý, lacanovské Symbolično. Postmoderna tento rozklad velkého Druhého vyjádřila odmítnutím velkých příběhů. Postmoderna je takový okamžik v dějinách myšlení, kdy všechny ontologické, etické, politické řády vystupují jako krajně nesoudržné, jako spleť fragmentů, které již nelze sestavit do souvislého cel-

listické nebo epistemologické dezinterpretaci Kanta sice po právu vyzdvihuje skutečnost, že Kantova *Kritika čistého rozumu* založila novou ontologii konečnosti a časovosti; opomíjí však, že antinomie čistého rozumu, které vznikly tím, že Kant trval na konečnosti subjektu, podkopávají samotný pojem kosmu jako celku univerza, jako smysluplné hermeneutické totality okolností, jako *životního světa*, který obývají dějinní lidé. Nebo – abychom to řekli ještě jinak – Heidegger se odmítl vzdát dimenze *světa* a bytí-ve-světě a přijmout skutečnost, že psychotické stažení do sebe je poslední (ne)možnost, nejradikálnější rozměr subjektivity: to, vůči čemu jsme chráněni násilným syntetickým nastolením (nového) řádu – událostí dějinného odemknutí bytí.“ Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 59 n.

ku. Je nemožné vytvořit nějaký nový řád, který by zaplnil volné místo. Dekonstrukce nemůže přejít v rekonstrukci. Postmoderna uvolňuje všechny švy velkých i malých systémů a dokazuje nicotnost vzájemných vnitřních vazeb mezi jejich jednotlivými prvky. Objevuje, že všechny vnitřně uspořádané ontologické, etické, politické řády byly ve skutečnosti něčím jiným, než za co se vydávaly – iluzí, mýtem, narativitou.

Není však tento nekonečný pohyb dekonstrukce veden rukou presyntetické dimenze subjektivity? Nebylo by možné vyložit dekonstrukci jako zvnějšnění a aktivaci této rozkladné dimenze subjektivity, jako pohyb, který vychází z „noci světa“? Když Derrida hovoří o absolutně Jiném, které v subjektu rozhoduje, není tímto absolutně Jiným právě ona propastná a děsivá dimenze subjektu, která nastoupila na místo vlastní subjektivity? Postmoderna by pak spočívala v tom, že tato děsivá, chaotická dimenze nahradila ontologický a etický řád v době, kdy nastal jeho soumrak, kdy ontologické, etické a politické řády ztratily svou přesvědčivost, svou vnitřní sílu.³³⁴ Postmodernismus by potom znázorňoval nebo materializoval tuto děsivou propast subjektu. Byl by to sociální charakter, který vyjadřuje děsivou a chaotickou moc subjektu, který se stáhl do sebe.

Touha postmoderní subjektivity je nekonečná nejspíše proto, že tato subjektivita neprovedla akt rozhodného přijetí, při kterém se jedinečně ztotožňuje s obecným a vzniká obecná jedinečnost. Po provedení tohoto aktu – po kierkegaardovském skoku – se ona nekonečná touha konkretizuje, zaměřuje se na určitou obecnou jedinečnost, a tím mění svou povahu: jedné myšlenky, věci, bytosti dává přednost před všemi ostatními, a její kvantita se mění v kvalitu. Zaměření touhy již není nekonečné, nýbrž je určité a konkrétní, a touha tímto svým omezením nebo zúžením mění svou povahu – přestává být touhou metafyzickou a začíná být touhou obecně

³³⁴ Jak dochází k tomuto soumraku, je ovšem jiná otázka. Je tu zapotřebí zkoumání jiného druhu, které rozvíjí např. Adorno v *Negativní dialektice* v kapitole „Světový duch a přírodní dějiny. Exkurs k Hegelovi“.

konkrétní: tím získává potenciálně nekonečnou sílu. Postmoderní subjektivita takové zúžení své touhy provést nemůže, protože u ní nedochází ke skoku, k propastnému aktu přijetí určité obecné jedinečnosti. Roztříštěnost, proměnlivost a jiné dobře známé vlastnosti a rysy postmoderní subjektivity vyplývají nakonec z toho, že je to subjektivita předskoková.

Postmoderní subjektivita je podle všeho dlouhodobě neudržitelná, neboť je nadlidská. Její důsledné uskutečňování vyžaduje titánské sebezapření, neboť je nutno snášet nadvládu děsivé rozkladné propasti své subjektivity. Museli bychom vydržet ve stavu úplného stažení do sebe, ve kterém naše představivost nemá žádný korektiv a donekonečna rozpojuje všechny obrazy světa i všechny předměty a zcela libovolně je znovu spojuje do děsivých útvarů. Zároveň bychom museli vydržet svou bezmoc. Jakmile sklouzneme k této subjektivitě, je každé naše slovo, každá naše myšlenka, představa, vnitřní pohyb i každý náš krok znehodnocen tím, že jeho význam je pouze okamžikový. Individuum se významově vyprazdňuje, protože význam, který přikládá té či oné věci, neustále slábne tím, že tu není nějaký obecnější význam, který by dal smysl konkrétnímu významu jednotlivé věci. Významové pohyby jsou potom nepřetržitým sledem jedinečností, které spolu nijak nesouvisejí, a které přesto postupně získávají jeden a týž význam. Jejich význam spočívá nakonec pouze v tom, že jsou, tj. dostávají se na pozici čistého, nerozlišeného bytí Hegelovy *Logiky* – mění se v neurčitou, nezprostředkovanou neurčenost, v bezprostřednost neurčenosti. Toto bytí, jak říká Hegel, je čistou abstrakcí, která je sebereflexivní. Je to věc bez formy, a proto bez obsahu: je to nic. Jestliže řekneme, vše jest, pak místo absolutní plnosti máme jen absolutní prázdnotu.³³⁵ Pak mizí také jedinečnost jedince, neboť k jedinečnosti je vždy zapotřebí individuální forma. Jedinec, jehož jedinečnost ztratila formu, ztratil vše pevné, konstantní,³³⁶ doslova

³³⁵ Viz Hegel, G. W. F., *Malá logika*, přel. J. Loužil, Svoboda, Praha 1992, s. 165 n. a 169.

³³⁶ ‚Constantia‘, stálost je součástí klasického pojetí ctnosti – virtus.

ztratil charakter: v subjektu neulpívají žádné obsahy a významy a subjekt se stává mlýnem, ve kterém se rozemílají i poslední zbytky pevných významových útvarů, které se ještě v daném kontextu objevují. Jedinci nemají nic ve vlastním slova smyslu jedinečného, žádný charakterový znak, který by byl jejich skutečným individuálním znakem, a svou prázdnotou abstraktností se začínají podobat jeden druhému.

Jak se postmodernismus převrací v dobu víry

V postmodernismu může nastat zvláštní převrácení, o kterém čteme již v Platónově *Ústavě*. Jestliže se rozkládá vše obecné, vše, s čím se jedinec mohl ztotožnit – pokud se rozpadá Hegelův objektivní duch – člověk není schopen vládnout sám nad sebou a přemáhat bezprostřední podněty nebo okamžikové perspektivy, začíná se podrobovat bezprostředně a ztrácí svou svobodu.³³⁷ Rozpadá-li

³³⁷ Platón v osmé knize *Ústavy* spatřuje v této radikální svobodě počátek tyranidy. „[...] demokraticky spravovaná obec, zachvácená žízni po svobodě a mající v té chvíli v čele špatné číšníky, zachází vždy v opojení ze svého čistého vína mnohem dál, než je třeba [...] otec si zvyká být roven dětem a bát se svých synů, [...] a také syn má být roven otci a nemít vůči rodičům úctu a nebát se jich, jen aby mohl být svobodný. [...] učitel má za této situace strach z žáků, kteří k němu docházejí, a chce se jim zalíbit, žáci si zase málo váží učitelů [...] mládež se chce podobat starším a soupeří s nimi ve slovech i v jednání, kdežto starci se přizpůsobují mládeži, jsou samý vtíp a žert a napodobují mladé lidi, aby se nezdáli být nepříjemní ani panovační. [...] Souhrnem všech těchto nashromážděných jevů [...] je dále toto: jistě pozoruješ, jak tohleto zjemňuje duši občanů natolik, že se vzpírá a nemůže přijmout vůbec žádné omezení svobody, pokud by ji je někdo přinášel? Nakonec – snad to víš – se nestarají ani o zákony, ať psané či nepsané, aby jim z toho na žádný způsob nevzešel nějaký pán. [...] z uvolněnosti (se v tomto zřízení zrodí náказа), [...] a demokracii uvede do otroctví. A opravdu, zacházet v nějaké činnosti přespříliš daleko se rádo vrací do svého velkého opaku [...] z krajní svobody vzniká svrchované a nejvíce surové otroctví.“ Platón pokračuje takto: v demokratickém zřízení stále více nabývá moc skupina

se objektivní duch – mravní řád, zákony, instituce – člověk zjišťuje, že moudré a morální jednání opřené o něco obecného, např. o pojem pravdy nebo dobra, se v praktickém životě stává něčím cizorodým, co se jeví jako nelogické, nerozumné, co je cizorodým prvkem v nekonečném moři kontextu. Spravedlivý je podezřelý.

V tomto kontextualizovaném subjektu však působí chaotická, presyntetická propast subjektivity, která se stává tím, co v subjektu rozhoduje – Derridovým ‚absolutně jiným‘. Celá postmoderna je proto neustále na hraně: postmoderní subjekt může kdykoliv provést nějaký kierkegaardovský skok, aby se tato nadlidská propast uzavřela. Jinými slovy, postmoderna svou logikou rozkladu postupně vytváří masarykovskou alternativu nihilismus/Bůh, kterou ovšem můžeme rozšířit a hovořit nejen o Bohu, nýbrž také o všech dalších obecných jedinečnostech, na které se člověk může pověsit: o národu, vlasti, státu, straně, politickém nebo náboženském vůdci, umění, ideologii, ideji. Avšak pokud na tento pevný bod skáče chaotický, vnitřně prázdný a frustrovaný subjekt, pak jeho skok bude mít zpravidla fanatický charakter. Takový subjekt se totiž upne na obecnou jedinečnost jako na spásný prostředek a dychtivě se mu podřídí. Po tomto skoku se postmoderní subjekt nejspíše změní na dogmatika nebo fanatika, který absolutizuje svou obecnou jedinečnost. Jeho zanícení, jak říká Erich Fromm,

zahalečů a marnotratníků a tato skupina se stává vedoucí složkou (tj. politiky). Druhou skupinou jsou majetní a třetí skupinou – mocnou svým počtem – je lid. První skupina obírá druhou skupinu o majetek a vždy ze svého podílu dává něco lidu. Boháči jsou nuceni bránit to, oč jsou obírání, a jsou ostatními obviňováni, že strojí lidu úklady a že jsou zaměřeni oligarchicky. Pozorují-li, že lid, úplně oklamáný vedoucími politiky, jim křivdí, dostávají, ať chtějí nebo nechťejí, pravé oligarchické zaměření. Potom už dochází ke vzájemným udáním, soudním procesům a sporům. Lid potom vynese do popředí muže, který ho má ochraňovat. Ten vznáší nespravedlivá obvinění, poskvřňuje se vraždou, naznačuje vymazání dluhů a dělení půdy. Je mu souzeno buď zahynout rukama nepřátel, nebo zastávat tyranický úřad. Proto na lidu požaduje jakési strážce své osoby, aby jim zůstal ochránce lidu uchráněn. Tento ochránce postupně svrhává jiné mocné muže, až dosáhne postavení tyрана, ne ochránce. Platón, *Ústava*, 562a-566d.

neplyne z radosti, kterou dává tvůrčí vztah, nýbrž z vnitřní prázdnoty, která způsobuje, že fanatick plane jako ‚hořící led‘.³³⁸ Dalo by se to říci i tak, že nedostatek subjektivit, tedy nedostatek vlastní vůle, vlastního rozumu, vlastního vnitřního života zvětšuje v člověku nutkání k tomu, aby se s něčím ztotožnil. Jakmile se s něčím ztotožní, obvykle to znamená, že se s citovým uspokojením podřídí cizí vůli, cizímu rozumu, cizí subjektivitě. V tomto smyslu není postmoderní asubjektivnost cestou ke svobodě, nýbrž k otroctví. Poněkud znepokojivou skutečností je pak to, že tato asubjektivnost představuje dominantně-hegemonický sociální charakter, neboť, jak již bylo řečeno, nejlépe odpovídá požadavkům flexibilní akumulace.

Postmoderní subjekt je údajně svobodný, neboť svobodu prakticky ztotožnil s nepřítomností vnějšího zásahu, s negativní svobodou. Učitel, zákon, myšlenka, věda, umění vyvolává podezření, že jejich podmanivost nebo přesvědčivost představuje zásah, který omezuje svobodu jedince. Toto pojetí svobody vytváří skutečnou misologii i misomúsi, nenávisť k rozumu i k umění, ba také misantropii, nenávisť k lidem, neboť rozum, umění i lidé jsou chápáni jako případní nepřátelé, kteří by mohli omezit mou svobodu. Tato svoboda je spjata s nenávisť: je to stav jakéhosi přesvědčeného odcizení všem obsahům i lidem.

Postmoderní subjekt není proto schopen zvnitřnit a tvůrčím a kritickým způsobem rozvíjet vztah k něčemu pozitivnímu a obecnému, k rozumu, vědě, jazyku, vlasti, umění, Bohu, bohům, politickému hnutí nebo lidem. Pokud tento subjekt provede kierke-

³³⁸ Viz Frommovo krátké a výstižné shrnutí psychologie fanatika v knize *Obraz člověka u Marxe*, c. d., s. 36, pozn. 64. „V tom mimochodem spočívá také psychologie fanatika. Fanatik je prázdny, vnitřně zmrtevěly, depresivní, avšak aby vyvážil stav deprese a vnitřní zmrtevělosti, upíná se k modle, ať už je to stát, strana, myšlenka, církev nebo Bůh. Svou modlu absolutizuje a bezvýhradně se jí podrobuje, a tím jeho život získává smysl. Podřízenost modle, k níž se upnul, fanatika citově vzrušuje. Jeho citové zanicení však není vykřesáno radostí z tvůrčího vztahu. Je to intenzivní, avšak chladné zanicení plynoucí z vnitřní zmrtevělosti nebo, řečeno obrazně, ‚hořící led‘.“

gaardovský skok, chápe se všeho jako záchranného člunu na nevyzpytatelném moři kontextu, který je v neustálém pohybu a který pohlcuje každý význam, charakter, perspektivu nezakotvenou v něčem obecném. Postmoderní subjekt v sobě nemá nic vlastního, neboť vše se mu ihned odcizí, a při tomto skoku se neopírá o nic, co jeho jest. Ztotožnění s něčím obecným vlastně není završení nebo nalezení smyslu, které stojí na budování vlastního myšlenkového a citového světa. Vnitřní svět postmoderního subjektu se nepodobá úlu, do kterého snášíme pyl z květů poznání, abychom ho proměnili v med, jak nás k tomu vybízí Komenský. Uvnitř tohoto subjektu se rozkouskovávají a rozpojují všechny myšlenky, city a představy. Tento subjekt rozřezává na kousky i svou vlastní subjektivitu – své vlastní plavidlo, na kterém pluje po moři kontextu – a vyhlíží nějaký záchranný člun, u kterého není důležité, kdo ho posílá, zdali filosofie, náboženství, politická autorita nebo nějaká ideologie. Zásadní je ta skutečnost, že to je myšlenka, směr, bytost, která dovede zachraňovat. Tím je poznamenán vztah postmoderního subjektu k tomu, s čím se nakonec identifikuje. Dá se říci, že je to vztah zachráněného k zachránci.

Doba postmoderního individualismu má podle všeho podobnou vnitřní logiku, jakou měla pozdní renesance – je to doba, která je připravena na dobu ve znamení víry, doba, která se zbaví svého začarovaného kruhu tím, že nastolí zcela jinou perspektivu, a tato perspektiva jaksí druhotně zachrání to, co nebylo možné zachránit v daném kontextu. Tuto možnost přesně vystihnul Luther svou teologií milosti. V kontextu pozdní renesance nic nenasvědčovalo tomu, že by bylo možno obnovit víru jako víru, tedy víru jako skok, který lze zdůvodnit až zpětně. Pozdní renesance byla dobou skepse a relativismu, kdy se prvotní étos renesančního humanismu již vesměs proměnil v právo jedince na rozkoš, bohatství a moc. Renesanční humanismus nebyl schopen tuto tendenci zvrátit a obnovit svou víru v důstojnost člověka. Když vystoupil Luther se svou teologií milosti, podle které je člověk jako takový zcela nicotný a nic důstojného v něm není, jevílo se to jako úplné popření renesančního humanismu. Jenže právě touto teologií milosti

vzniká skutečně novověká subjektivita. Renesanční humanismus se vši svou chválou člověka a jeho tvořivosti nedovedl nastolit perspektivu, která by zasáhla nevyzpytatelnou propast lidské bytosti i skryté společenské pohyby, hledisko, které by vedlo k ustavení společenského, politického a ekonomického řádu, ve kterém by se mohly znovu uplatnit základní myšlenky renesančního humanismu (např. člověk jako tvůrce), jež se v pozdní renesanci jeví jako beznadějně problematické. Takové hledisko nastolila až Lutherova teologie milosti, která nebyla poplatná kontextu pozdní renesance, nýbrž tento kontext uchopila jaksi zvnějšku a změnila.

Běžná liberální kritika současného fundamentalismu se proto mívá s hlavním problémem, který spočívá v tom, že dosud chybí taková perspektiva, která by základní liberální ideály, jako je názorová a náboženská snášenlivost nebo svoboda jednotlivce, zachránila tím, že překročí kontext, ve kterém dnes tyto ideály formulujeme. I tyto ideály totiž budou pevné a trvalé pouze tehdy, když proniknou do hloubky lidského nitra a lidé se s nimi ztotožní, neboť k jejich uskutečnění nikdy nestačí pouhá ústava, zákony nebo instituce, nýbrž také ti, kteří těmto ideálům věří. Jestliže taková perspektiva dosud chybí, je tu neustále možnost, že většina lidí se nakonec ztotožní s ideály, které dovedou člověka nadchnout a které lidskému životu dají hlubší smysl, ale nebudou to ideály liberální. Liberalismus je v jakémsi rozporu sám se sebou, protože tím, že zpravidla opomíjí propastné rozměry člověka, nemůže se spoléhat na člověka (který údajně právě kvůli svým propastným rozměrům tíhne k ‚totalitářství‘), a musí se proto ohlížet po nějakém zcela odosobněném principu soužití, jako je např. trh. Tento nadosobní princip však může dostat přednost před vůlí většiny vyjádřené v demokratických volbách a v jeho jménu se pak omezí nebo zruší základní občanská práva, jak tomu bylo v jihoamerických diktaturách.

Pokud se chceme vyhnout tomu, aby se šířila regresivní, fanatická nebo fundamentalistická identifikace s obecnem, je zcela logické opět obrátit pozornost k otázce subjektu. Zde leží hlavní problém, nikoli v tom, že dosud existuje něco obecného, nede-

konstruovaného, jak se domnívá postmoderna. Neběží tedy vůbec o narušování a podemílání obecně, jako je lidstvo, právo, vlast, filosofie, věda, umění, nýbrž naopak o obnovení a rozvinutí subjektivity, která člověka povede k tomu, aby se s tímto obecnem ztotožnil tvůrčím a kritickým způsobem, nebo dokonce vytvořil obecně nové. Pokud je naše přirovnání postmoderny k pozdní renesanci správné a naše doba je připravená na dobu ve znamení víry – ve znamení kierkegaardovských skoků všeho druhu – je o to více zapotřebí rozvíjet subjektivitu, která si tvůrčím způsobem přisvojuje univerzum myšlenek, umění, světa, aby tyto skoky byly pokud možno vyzrálé, sapienciální.

Horizontální transcendence a obnova subjektu

Je tu však otázka, zdali nevězíme v bludném kruhu, chceme-li rozvíjet subjektivitu jako předpoklad zralého a moudrého skoku k obecně a zároveň potřebujeme nějaké obecně, abychom takovou subjektivitu rozvíjet mohli. Lidská subjektivita je sice překvapivá a nevyzpytatelná, ale nemůžeme po ní žádat, aby se jako baron Prášil vytáhla za vlasy z bažiny. Pokud zůstáváme pouze v Hegelově noci světa a stáhneme se do sebe, pak tato otázka vůbec nevzniká. Tento problém se objeví tehdy, když se dostaneme do druhé fáze a zaměříme se na kierkegaardovské skoky subjektivity a na formy jejího ztotožnění s obecnem. Podle všeho tu musí být nějaké obecně nebo perspektiva, která je zasazena mimo proud kontextu, který desubjektivizuje subjekt. Byla by to perspektiva, která za dané situace nejspíše jako jediná umožňuje subjektu, aby uvěřil ve svou subjektivitu a začal ji rozvíjet. Je to perspektiva světa, ve kterém je rozvíjení a uplatňování subjektivity hlavní podmínkou jeho existence, perspektiva světa, ve kterém se ekonomické, politické a společenské instituce projevují a rozvíjejí jako výrazy lidské subjektivity. Řečeno slovníkem staré critic-

ké teorie, je to perspektiva smíření objektivitu a subjektivitu. Tato perspektiva by v naší postmoderní situaci mohla být podloží k tvůrčímu a kritickému ztotožnění s ostatním obecnem, ať je to jazyk, rozum, umění, politika, vlast, příroda, Bůh či bohové. Je možné, že v dobách, které mají jiný charakter, které mají otevřený horizont, nebo jsou, jak říká Goethe, na vzestupu a člověka vedou k hlubokému zaujetí vnějším světem, není význam této perspektivy tak patrný. Její význam se objevuje tehdy, když se rozkládají perspektivy bezprostředně zakotvené v daném světě.

Význam takové přesažné perspektivy si dnes uvědomuje i postmoderna. Derrida v již zmíněné knize *Marxova strašidla* hovoří o nutnosti nedosažitelné mesianistické komunistické perspektivy, která je naplněním všech nároků jedinečnosti a která představuje perspektivu úplné spravedlnosti, tedy naplnění dekonstrukce. Tato perspektiva musí být v neustálém odkladu a nikdy zde nemůže být ve své plné přítomnosti. Kdybychom ji však zcela odložili, dekonstrukce by se změnila ve svůj opak, neboť by v každém okamžiku a u každé jedinečnosti kladla zvláštní okamžikovou a jedinečnou perspektivu, která by byla určena vždy daným předmětem a byla by tím pádem vždy nespravedlivá vůči těm předmětům nebo jedinečnostem, pro které v daném okamžiku žádná perspektiva není. Bez této věčně odkládané mesianistické perspektivy by se dekonstrukce proměnila v libovůli, tj. v násilí na jedinečnostech.

Je tu ovšem i jiná možnost, která vychází z toho, že tato perspektiva působí do té míry, do jaké ji připisujeme uskutečnitelnost. U Derridovy perspektivy totiž není možno provést kierkegaardovský skok, neboť tento skok by znamenal její popření. Tento předpoklad vši dekonstrukce existuje pouze do té doby, dokud se nerozhodneme, že se s ní ztotožníme a přijmeme ji za svou. Tehdy se na této perspektivě dopouštíme násilí a musí přijít někdo jiný, aby provedl její nový odklad, její odsutečnění, a přiměl subjekt, aby provedl skok zpátky a své ztotožnění s touto perspektivou pochopil tak, že se s ní ztotožnil někdo jiný, který byl v něm. Derridova perspektiva sice rozlamuje každý uzavřený obzor, každý systém znaků a významů i každý uzavřený ekonomický a politický

řád, ale nedovoluje, aby se subjekt s touto otevřeností ztotožnil a svým jednáním se ji snažil udržet nebo prosadit.

Tomuto úskalí dekonstrukce by se snad dalo vyhnout tím, že spojíme adorno vskou perspektivu smíření a Žižkovu pojetí subjektu. Adorno pojímá tuto perspektivu podobně jako Derrida, neboť také perspektiva smíření je u něho kladena negativně. Její význam je v tom, že pokud bychom ji ztratili, nemohli bychom mluvit o nesmířenosti a náš rozum i naše chápání by se utvářelo pouze podle toho, co mu je dáno jako bezprostřední skutečnost. Rozdíl je však v tom, že tato perspektiva působí jako heterogenita právě tehdy, když jí připišeme uskutečnitelnost a tuto uskutečnitelnost pouze z různých důvodů odkládáme. Ve dvacátém století bylo ovšem důvodů k jejímu odkladu hned několik a důvodem pravděpodobně nejsilnějším bylo to, že tato perspektiva začala ospravedlňovat politickou a ekonomickou praxi, která s ní byla v přímém rozporu – sovětského socialismu. Pokud však této perspektivě nepřipišeme alespoň možnou uskutečnitelnost a pojímáme ji jako apriori neuskutečnitelnou, vznikají tu dvě odlišné roviny: rovina skutečná, tj. toho, co je uskutečnitelné, a rovina neskutečná, tj. toho, co je třeba myslet jako neuskutečnitelné. Tato druhá rovina není srovnatelná s rovinou první, a proto nepředstavuje její alternativu, ani měřítko jejího hodnocení. To, čemu připišujeme skutečnost: pohromám dvacátého století, moci, násilí, nesvobodě, pak není možno pojímat z perspektivy rovnosti, nenásilí, svobody, neboť této druhé perspektivě připišujeme neuskutečnitelnost, a tím ji klademe na jinou rovinu. Jestliže jí nepřipišeme uskutečnitelnost (byť tuto uskutečnitelnost odkládáme do vzdálené budoucnosti), zaplétáme se do logiky dané situace a skláníme se před majestátem přítomné skutečnosti.

Toto připsání uskutečnitelnosti je ovšem akt subjektu, který Adorno (a první generace kritické teorie) nijak nerozvádí. Tito autoři přistupují k subjektu z hlediska podmínek a institucí, které formují subjektivitu zvnějšku i zevnitř (na úrovni psychiky, charakteru, vnímání, myšlení, představivosti). Vnitřní propast subjektivit se tu objevuje pouze v náznaku jako stín, který do nitra subjektu vrhá

různé určující faktory, a který se v subjektu nečekaným způsobem zakřivuje. Tuto propast by Adorno označil za neidentitu, kterou ovšem vždy zprostředkovává identita. Toto mediační chápání subjektu, podle kterého je víceméně celá subjektivita vpletena do sítě zprostředkování, je proto zapotřebí zkřížit s Žižkovým odkrytím propastného aktu subjektu, který je na začátku každé perspektivy. Takže ona přesažná perspektiva jiného světa, perspektiva, kterou lze nazvat horizontální transcendencí, není znehodnocena tím, že je založena na aktu rozhodnutí, nýbrž naopak je to perspektiva, u které je nadále zřejmý tento zakládající propastný akt subjektu. Většina ostatních perspektiv nebo obecností, jako je jazyk, umění, vlast, národ, společenské instituce, náboženství vystupují jako něco daného, jako ony záchranné čluny na bezbřehém moři kontextu. Perspektiva horizontální transcendence je takovým obecnem, které na sobě nese stopy singularit – jedinečných dějinných událostí, událostí v teoretickém světě, lidí nebo hnutí, kteří ji vytvářeli, přetvářeli nebo znetvářeli. Tato perspektiva nepřichází jako něco daného, jako předem daný prostředek záchrany z nesmyslnosti, nýbrž jako obecnem, které nemůže existovat bez singularit a které je formou zvněšnění hloubky subjektu.³³⁹ Perspektiva horizontální transcendence vybízí subjekt k tomu, aby se na jejím vznikání sám podílel, neboť tato perspektiva vystupuje jako určitá forma vztahu ke světu i k sobě samému, která ke svému bytí potřebuje činnost lidského subjektu. Je to perspektiva, která z ontologického hlediska představuje objekt-subjekt, věc, která není ani objektem,

³³⁹ O postmodernismu jsme řekli, že je zvněšněním propastného rozměru subjektu. Postmodernismus svým roztržštěním obecnem odhaluje, že toto obecnem bylo od počátku založeno na aktu subjektu. Pokud tento akt zmizí, objeví se trhliny a nesoudržnosti ve všech velkých koncepcích a řádech. Perspektiva horizontální transcendence, o které je řeč, do jisté míry předpokládá postmoderní rozklad obecnem jako něčeho daného. Postmodernem, jak v jiné souvislosti zdůraznil Fredric Jameson, obsahuje pravdivý moment, který bychom neměli přehlédnout. Rozdíl mezi postmodernismem a horizontální transcendencí byl v tom, že postmodernismus je beztvarym zvněšněním propastné dimenze subjektu, kdežto horizontální transcendence je zvněšněním, které získává určitý tvar.

vůči kterému se subjekt vymezuje, ale ani pouhým zvnějšněním subjektu, protože má formu obecnou nebo intersubjektivní.

Perspektiva horizontální transcendence by právě v době post-moderního kontextualismu představovala základ k obnově svěbytné, tvůrčí a kritické subjektivity, která se z filosofie, umění, vědy i politiky již dlouho a nezadržitelně vytrácí. Znamenalo by to, že lidská subjektivita má svou budoucnost ještě před sebou.

Význam naděje

Odumírání subjektu, humanismu, rozumu, umění a mezilidských vztahů nemusí být konečné. Proč by ještě jednou nemohla přijít jejich renesance? Ta by byla spjata se zrozením naděje na harmonizaci moderní civilizace (ekonomiky, vědy, techniky, společenských a politických institucí) a přírody – přírody vnitřní, tj. přírodní stránky každého člověka, která se projevuje strádáním, pudy, vášněmi, smrtí, a přírody vnější, která nám poskytuje látky potřebné k reprodukci naší civilizace a vytváří prostředí příznivé pro člověka i pro vyšší formy života. Jaké jméno dát této harmonizaci? Může být beze jména anebo se jménem. Její jméno může znít fundamentální emancipace – byla by to emancipace od fundamentální iracionální moci, která ovládá osud moderních společností, kapitalu. Tato perspektiva byla na počátku devadesátých let minulého století osvobozena k novému životu, neboť ztroskotaly režimy, které se jí dovolávaly, aby legitimizovaly její opak.

Bez této naděje se život myšlenkový, politický, umělecký noří do jeskyně přítomné skutečnosti a přijímá ji jako jedinou možnost, jako jedinou danost. Myšlení a politika přežívají na stále se zmenšujícím území možného, umění znázorňuje absenci přesahu. Pojem svobody a demokracie postupně vyhasíná a mění se v instrument daného. Přítomná skutečnost je majestát, který určuje, co je možné. Neobracejí se všechny řeči o svobodě a demokracii proti

těm, kteří chtějí očernit každou myšlenku na jinou skutečnost? Není totalitarismus právě v tom, že se daná podoba světa předkládá jako jediná pravda? Svoboda by byla, že se pokusíme osvobodit od této jediné pravdy.

Tuto naději je třeba uchovat bez ohledu na to, zda existuje její politický a sociální nositel. Základní otázka se týká formy jejího přijetí. Nositel naděje může jednou přijít, ale bez jejího individuálního a tvůrčího přijetí lze snadno propadnout iluzím, které si její nositel o sobě může vytvořit. Její kritické a tvůrčí přijetí vyvolává naději, že se z nositele naděje nestane opět hrobař.

Seznam literatury

- Adorno, T. W., *Gesammelte Schriften*, 20 svazků, vyd. Rolf Tiedemann ve spolupráci s Gretel Adorno, Susan Buck-Morss a Klausem Schulzem, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970–1986.
- Adorno, T. W., *Die Aktualität der Philosophie*, *Gesammelte Schriften*, sv. 1.
- Adorno, T. W., *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*, *Gesammelte Schriften*, sv. 8.1.
- Adorno, T. W., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, *Gesammelte Schriften*, sv. 3.
- Adorno, T. W., *Einleitung zum „Positivismustreit in der deutschen Soziologie“*, *Gesammelte Schriften*, sv. 8.1.
- Adorno, T. W., *Eстетická teorie*, přel. D. Prokop, Praha, Panglos 1997.
- Adorno, T. W., *Fernsehen als Ideologie*, *Gesammelte Schriften*, sv. 10.
- Adorno, T. W., *Gesellschaft*, *Gesammelte Schriften*, sv. 8.1.
- Adorno, T. W., „K vztahu mezi sociologií a psychologií“, přel. B. Loewenstein a L. Holub, in: T. W. Adorno, J. Habermas, L. von Friedeburg, *Dialektika a sociologie. Výbor z prací představitelů tzv. frankfurtské školy*, Svoboda, Praha 1967.
- Adorno, T. W., *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, *Gesammelte Schriften*, sv. 4.
- Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, *Gesammelte Schriften*, sv. 6.
- Adorno, T. W., *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*, *Gesammelte Schriften*, sv. 9.
- Adorno, T. W., *Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum Gruppenexperiment*, *Gesammelte Schriften*, sv. 9.
- Adorno, T. W., „Sociologie a empirický výzkum“, přel. B. Loewenstein a L. Holub, in: T. W. Adorno, J. Habermas, L. von Friedeburg,

- Dialektika a sociologie. Výbor z prací představitelů tzv. frankfurtské školy*, Svoboda, Praha 1967.
- Adorno, T. W., *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, Gesammelte Schriften, sv. 8.1.
- Adorno, T. W., *Studies in the Authoritarian Personality*, Gesammelte Schriften, sv. 9.
- Adorno, T. W., *Theorie der Halbbildung*, Gesammelte Schriften, sv. 8.1.
- Adorno, T. W., *Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland*, Gesammelte Schriften, sv. 8.2.
- Althusser, L., *Für Marx*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.
- Althusser, L., „Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes Towards an Investigation“, in: S. Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, London - New York 2000.
- Aristotelés, *Poetika*, přel. M. Mráz, Svoboda, Praha 1996.
- Badiou, A., *Being and Event*, Continuum, London - New York 2005.
- Badiou, A., *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford 2003.
- Bachtin, M., *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, přel. J. Kolár, Odeon, Praha 1975.
- Balibar, E., *Politics and the Other Scene*, Verso, London - New York, 2002.
- Balibar, E., *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2004.
- Barthes, R., „Lekce“, in: M. Merlau-Ponty, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, *Chvála moudrosti*, přel. M. Petříček, jr., Archa, Bratislava 1994.
- Blackledge, P., „Leon Trotsky's Contribution to the Marxist Theory of History“, *Studies in East European Thought* 58, 2006.
- Borneman, E., *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1976.
- Braudel, F., *Dynamika kapitalismu*, Argo, Praha 1999.
- Brenner, R., „The Economics of Global Turbulence. A Special Report on the World Economy, 1950-1998“, *New Left Review* 229, 1998.
- Butler, J., Laclau, E., Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London - New York 2000.
- Capra, F., *Bod obratu*, přel. M. Štýs, DharmaGaia, Praha 2002.

- Carlyle, T., *Hrdinové. Úcta k brdinům a brdinství v dějinách*, Symposium, Praha 1925.
- Castoriadis, C., „Racionalita kapitalismu“, nepublikovaný překlad R. Pěvrátla z týž, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrint VI*, Editions du Seuil, Paris 1999.
- Coase, R., „The Problem of Social Cost“, *Journal of Law and Economics* 3, 1960.
- Cockshott W. P., Cottrell, A., *Kybersocialismus*, přel. R. Pěvrátil, Luboš Marek, Brno 2006.
- Derrida, J., *Síla zákona*, přel. M. Petříček jr., OIKOYMENH, Praha 2002.
- Derrida, J., *Specters of Marx*, Routledge, New York 1994.
- Detienne, M., *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, přel. O. Spěváková, OIKOYMENH, Praha 2000.
- Diviš, I., *Teorie spolehlivosti*, Torst, Praha 1994.
- Engels, B., *Engels Franzi Mehringovi*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 39 (Dopisy sv.13), SNPL, Praha 1975.
- Engels, B., *K bytové otázce*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 18, SNPL, Praha 1966.
- Engels, B., *Pana Eugena Düringa převrat vědy, „Anti-Dübring“*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 20, SNPL, Praha 1966.
- Engels, B., *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 21, SNPL, Praha 1967.
- Engels, B., *Vojenská otázka v Prusku a německá dělnická strana*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 16, SNPL, Praha 1965.
- Engels, B., *Vývoj socialismu od utopie k vědě*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 19, SNPL, Praha 1966.
- Featherstone, M., *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage Publications, London 1991.
- Frank, M., *Co je neostrukturalismus?*, přel. M. Petříček, jr., Sofis, Praha 2000.
- Fromm, E., „Aplikace humanistické psychoanalýzy na Marxovu teorii“, in: M. Tlustá (vyd.), *Antologie textů současné západní filosofie, III. (Problémy moderního humanismu)*, SPN, Praha 1967.
- Fromm, E., *Obraz člověka u Marxe*, přel. M. Hauser, Luboš Marek, Brno 2004.

- Gombrowicz, W., *Deník I. (1953-1956)*, přel. H. Stachová a M. Švehlík, Torst, Praha 1994.
- Grundmann, R., *Marxism and Ecology*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Habermas, J., *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, přel. A. Bakešová a J. Velek, Filosofia, Praha 2000.
- Habermas, J., *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?*, přel. A. Bakešová, Filosofia, Praha 2003.
- Harvey, D., *The Condition of Postmodernisty*, Blackwell, Cambridge – Oxford 1990.
- Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, Filosofia, Praha 2005.
- Hauser, M. (ed.), *Sociální stát a kapitalismus*, Svoboda Servis, Praha 2007.
- Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie III.*, přel. J. Bednář a J. Husák, Academia, Praha 1974.
- Hegel, G. W. F., *Malá logika*, přel. J. Loužil, Svoboda, Praha 1992.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, sv. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, Academia, Praha 1992.
- Henrich, D., „Selbstbewusstsein: kritische Einleitung in eine Theorie“, in: R. Bubner et al. (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik, I.*, Mohr, J. C. B., Tübingen 1970.
- Honneth A. (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
- Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.
- Honneth, A., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reklam, Stuttgart 2001.
- Horkheimer, M., „Tradiční a kritická teorie“, přel. P. Binková, *Aluze*, 2001, č. 1.
- Horkheimer, M., Marcuse, H., „Filosofie a kritická teorie“, přel. O. Štech a A. Bakešová, *Filosofický časopis* 2003, č. 4.
- Husserl, E., *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Academia, Praha 1996.
- Jameson, Fr., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, 11. vyd., Duke University Press, Durham 2005.

- Kalivoda, R., *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, Československý spisovatel, Praha 1968.
- Kant, I., *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. J. Kohout a J. Navrátil, Svoboda, Praha 1992.
- Kellner, D., *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Polity Press, Oxford 1989.
- Kellner, D., „Theodor W. Adorno and the Dialectics of Mass Culture“, in: N. Gibson, A. Rubin (eds.), *Adorno: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 2002.
- Kérenyi, K., *Mytologie Řeků, II.*, přel. J. Binder, OIKOYMENH, Praha 1998.
- Koselleck, R., Dějiny pojmu krize, in: *Pojem krize v dnešním myšlení*, FÚ AV ČR, Praha 1992.
- Kosík, K., *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*, Nakladatelství ČSAV, Praha 1963.
- Kosík, K., *Předpotopní úvahy*, Torst, Praha 1997.
- Kosík, K., *Století Markéty Samsové*, Český spisovatel, Praha 1993.
- Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*, přel. M. Petříček jr. a J. Sokol, OIKOYMENH, Praha 1997.
- Lipietz, A., „New tendencies in the international division of labour: regimes of accumulation and modes of regulation“, in: A. Scott, M. Storper (ed.), *Production, work, territory: the geographical anatomy of industrial capitalism*, Allen & Unwin Boston - London 1986.
- Liotard, J.-F., *O postmodernismu*, přel. J. Pechar, FÚ AV ČR, Praha 1993.
- Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, přel. Z. Sekal, SNPL, Praha 1961.
- Marx, K., *K židovské otázce*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 1, SNPL, Praha 1956.
- Marx, K., *Kapitál, díl první*, SNPL, Praha 1953.
- Marx, K., *Kapitál, díl třetí*, SNPL, Praha 1956.
- Marx, K., *Kritika gothajského programu*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 19, SNPL, Praha 1966.
- Marx, K., Engels, B., *Manifest Komunistické strany*, in: tíž, Spisy, sv. 4, SNPL, Praha 1958.

- Marx, K., *Marx Pavlu V. Anněnkovi*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 27 (Dopisy sv.1), SNPL, Praha 1968.
- Marx, K., Engels, B., *Německá ideologie*, in: tíž, Vybrané spisy, sv. 1, Svoboda, Praha 1976.
- Marx, K., *Občanská válka ve Francii*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 17, SNPL, Praha 1965.
- Marx, K., *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 8, SNPL, Praha 1960.
- Marx, K., *Ke kritice politické ekonomie*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 13, SNPL, Praha 1963.
- Marx, K., *Rukopis „Grundrisse“*, sv. I., Svoboda, Praha 1971.
- Marx, K., *Rukopis „Grundrisse“*, sv. II., Svoboda, Praha 1974.
- Marx, K., *Třídní boje ve Francii, 1848-1850*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 7, SNPL, Praha 1959.
- Marx, K., *Ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 1, SNPL, Praha 1956.
- Machiavelli, N., *Úvahy o vládnutí a vojenství*, přel. J. Hajný, Argo, Praha 2001.
- Machovec, M., *Filosofie tváří v tvář zániku*, Zvláštní vydání, Brno 1998.
- Mandel, E., *Der Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.
- Marcuse, H., *Eros and Civilization*, Sphere Books, London 1969.
- Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, The Penguin Press, London 1969.
- Merleau-Ponty, M., „Chvála filosofie“, in: M. Merleau-Ponty, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, *Chvála moudrosti*, přel. O. Kuba, Archa, Bratislava 1994.
- Michňák, K., *Individuum a společnost*, Academia, Praha 1966.
- Mouffé, C., *The Democratic Paradox*, Verso, London - New York 2000.
- Mouffé, C., Laclau, E., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London - New York 1985.
- Platón, *Ústava*, přel. R. Hošek, Svoboda-Libertas, Praha 1993.
- Polanyi, K., *Velká transformace*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2006.

- Risse, T., „Vzniká evropská veřejnost? Teoretické vyjasnění a empirické příznaky“, in: M. Hrubec (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie nebo predemokracie?*, Filosofia, Praha 2005.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford 1990.
- Sohn-Rethel, A., *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, VCH, Weinheim 1989.
- Sombart, W., *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Verl. Von Duncker-Humblot, München - Leipzig 1913.
- Soros, G., „The Capitalist Threat“, *The Atlantic Monthly* 279, 1997, 2.
- Soros, G., *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*, Public Affairs, New York 1998.
- Soros, G., *Open Society. Reforming Global Capitalism*, Little, Brown and Company, London 2000.
- Thompson, E. P., *Making of the English Working Class*, Gollancz, London 1963.
- Torring, J., *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*, Blackwell, Oxford 1999.
- Vernant, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, přel. M. Reichrt, OIKOYMENH, Praha 1993.
- Vico, G., *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, přel. I. Franc, Academia, Praha 1991.
- Wallerstein, I., *Úpadek americké moci*, přel. R. Převrátíl, Slon, Praha 2005.
- Wesołowski, W., *Třídy, vrstvy a moc*, Svoboda, Praha 1969.
- Williams, R., *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1977.
- Wright, E. O., *Class Counts. Comparative Studies in Class Analysis*, Cambridge University Press - Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge 1997.
- Zelený, J., *O logické struktuře Marxova Kapitálu*, Nakladatelství ČSAV, Praha 1962.
- Znoj, M., *Mladý Hegel na prahu moderny*, Univerzita Karlova, Praha 1990.
- Žižek, S., *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, Verso, London - New York 2001.

Žižek, S., *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1991.

Žižek, S., *The Plague of Fantasies*, Verso, London - New York 1997.

Žižek, S., *The Metastases of Enjoyment: On Women and Causality*, Verso, London 2004.

Žižek, S., *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993.

Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*, přel. M. Hauser, L. Marek, Chomutov 2007.

Prolegomena k filosofii současnosti

Michael Hauser

Odpovědná redaktorka Pavla Toráčová

Obálku navrhl Václav Tomek

Technická redaktorka Marie Vučková

Sazba Jana Andrlová, 5. května 111, Mělník

Vydalo nakladatelství



jako svou 241. publikaci.

Vytiskl PBTisk, s.r.o., Příbram

Vydání první

Praha 2007

Stran 200

Elektronické vydání první

ISBN 978-80-7007-721-4

Praha 2022

