

je třeba neztrácet ze zřetele skutečnost, že „v absolutním počtu nebylo na zemi nikdy tolik mužů, žen a dětí zotročeno, vyhladověno nebo vyhubeno“.²² V knize, kterou Jacques Derrida vydal v posledním období svého života, proto vyjadřuje nutnost spojit se, abychom obnovili a radikalizovali kritiku „stavu mezinárodního práva, pojmů státu a národa“.²³ Tím se podle něho naváže také na dědictví osvícenství, kterého se – jak je Derrida přesvědčen – nesmíme vzdát. Určité „mesianické a emancipační myšlení“²⁴ musí ovšem mít nikoli povahu programu, nýbrž je třeba, aby mesianická naděje byla oproštěna „od všech determinovatelných podob očekávání“.²⁵ Příslib, kterému je taková naděje otevřena, musí mít za podmínku každého rozhodnutí a každé zodpovědnosti nerozhodnutelnost, neboť právě ta je podmínkou přechodu „od zajištěné jistoty, od vypočitatelné věrohodnosti k věrohodnosti přísahy a aktu víry“.²⁶

Není právě v těchto Derridových myšlenkách i určitá nápodoba oné cesty, kterou Michael Hauser hledá?

ÚSKALÍ PARTIKULARISMU A OTÁZKA SUBJEKTU

Petr Kužel

Jednou z často diskutovaných otázek současné postmarxistické filosofie je problematika subjektu. Přinejmenším od osmdesátých let 20. století představuje jedno z hlavních témat filosofie Alaina Badioua,¹ je klíčovým tématem v díle Slavoj Žižka, výrazně je tematizováno například Jacquesem Rancièrem či Étienne Balibarem, který se však již od problematiky subjektu poněkud přesouvá k problematice občanství,² a je rovněž jedním z ústředních témat i pro mladší generaci badatelů.³

V českém prostředí je zatím Michael Hauser jedním z mála, kteří ve své práci díla těchto autorů (jmenovali jsme jen ty nejvýznamnější)

²² Tamt.

²³ Tamt., s. 142.

²⁴ Tamt., s. 146–147.

²⁵ Tamt., s. 266.

²⁶ Tamt., s. 35.

¹ Viz zejm. Badiou, A., *Théorie du sujet*, Éditions du Seuil, Paris 1982.

² Viz např. Balibar, É., *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 2011; též, *We the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, Princeton 2004.

³ Podnětným způsobem rozvíjí problematiku subjektu například Franck Fischbach ve své knize *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation* (Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2009) a ve studii „Les sujets marchent tout seuls...“ Althusser et l'interpellation“ (in: J.-C. Bourdin /ed./, *Althusser: une lecture de Marx*, Presses Universitaires de France, Paris 2008).

výrazněji recipují. Neomezuje se přitom jen na pasivní recepci, nýbrž pokouší se překročit teoretický horizont vycházející z prací výše uvedených autorů. Tento pokus v nedávné době vyústil ve dvě knihy: *Cesty z postmodernismu* a *Kapitalismus jako zombie*. Problematika subjektu je přítomna v obou těchto knihách a objevuje se rovněž v již dříve vydané autorově práci *Prolegomena k filosofii současnosti*. Budu se zabývat především prvně jmenovanou knihou, *Cestami z postmodernismu*, v níž je teorie subjektu a kritika postmodernismu propojena nejtěsněji, a přiblížím některé filosofické problémy, které tato kniha předkládá.

Hauserovým cílem je poskytnout analýzu a teoretickou reflexi možností, jak „prolomit postmodernismus jakožto vládnoucí formu myšlení a vnímání“. ⁴ Autor ve své práci rozlišuje pojmy „postmoderní situace“ a „postmodernismus“ a vychází z přesvědčení, že dnešní situace je „situací přechodu“ ⁵ – je situací, která sice již není „postmoderní“, v níž však postmodernismus představuje stále zcela dominantní myšlenkovou formu. Tato forma přitom dle autora není v současné situaci z teoretického hlediska příliš produktivní. Naopak je to forma, která v jistém smyslu *zneviditelňuje* významné teoretické, společenské i politické problémy. ⁶

Autor se proto pokouší poskytnout teoretické nástroje, kterými by bylo možno postmodernismus pozitivně překonat. Pokouší se odhalit jeho vnitřní limity a mechanismus, kterým k zakrývání určitých

aspektů skutečnosti dochází. Narušení postmodernismu má vést k určitému odblokování a otevření perspektiv. V tomto smyslu má kniha vlastně „propedeutický“ charakter; jejím cílem je otevřít nové cesty teoretickému myšlení. Tyto cesty mají pak být právě proklamovanými cestami z postmodernismu.

Jak si ve svých recenzích již správně povšimli Martin Škabraha a Tomáš Zelenka, ⁷ Hauser se přímo nevyrovnává s jednotlivými postmodernistickými autory. Systematické vyrovnání se s myšlením konkrétních filosofů ponechává stranou. Předmětem jeho kritiky je *postmodernismus*, jímž rozumí „způsob myšlení, vnímání, vypovídání a senzitivity“, vyznačující se „loytardovskou heterogenitou diskursivních režimů“ a absencí určité „sjednocující perspektivy“. ⁸

Partikularismus

Jedním z prvků *takto chápaného* postmodernismu je pro Hausera *partikularismus*, který je (přinejmenším v první části knihy) *hlavním předmětem* Hauserovy kritiky postmodernismu. Můžeme dokonce říci, že stěžejním předmětem kritiky většiny Hauserových textů není primárně ani tak postmodernismus, jako spíše partikularismus, respektive ty myšlenkové tradice, které redukují skutečnost na soubor *partikularit* a odmítají jakoukoli podobu univerzalizmu. Postmodernismus je autorovi vlastně jen hlavním představitelem takového přístupu. V jiných svých textech podrobuje kritice rovněž další směry: (neo)pozitivismus, (neo)pragmatismus, analytickou filosofii a další. ⁹ Jeho kritika je přitom přirozeně spojena se snahou rehabilitovat univerzalizmus.

⁴ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 13.

⁵ Postmodernismus se již stává předmětem periodizace. Avšak její „historizace a periodizace předpokládá, že jsme už mimo postmodernismus, neboť jak říká Fredric Jameson, postmodernismus je epocha, která odmítá pojem epochy, a proto je její periodizace věc, pro kterou uvnitř samotného postmodernismu není místo. Pokud jsme ještě uvnitř, pak jeho periodizace je už cestou ven“ (tamt., s. 17).

⁶ Ve své knize *Prolegomena k filosofii současnosti* nazývá tyto problémy „problémy kondicionální“; srov. Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, c. d., s. 19. Jsou to problémy, jejichž řešení je podmínkou další existence dané společenské či kulturní konfigurace (ekologické, ekonomické aj.). Spíše než v *Cestách z postmodernismu* jsou tyto typy problémů tematizovány u Hausera v knize *Kapitalismus jako zombie neboli Proč žijeme ve světě přízraků*, Rybka Publishers, Praha 2012.

⁷ Srov. Škabraha, M., „Osamělé průlomy“, v této knize na s. 33–39; Zelenka, T., „Michael Hauser: Cesty z postmodernismu“, *Filosofický časopis* 62, 2014, č. 1, s. 130 až 135.

⁸ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 14.

⁹ Srov. např. Hauser, M., „Obrana filosofie: Kosík a dnešek“, in: M. Hrubec, M. Pauza, J. Zúmr a kol., *Myslitel Karel Kosík*, Filosofia, Praha 2011, s. 177–204.

Přes kritiku partikularismu míří autor k politice. Opírá se v tomto ohledu především o Ernesta Laclaua, který charakterizuje současnou dobu jako „vzpouru partikularismů vůči univerzalizmu“.¹⁰ „Obecné vyvanulo a projekt univerzální emancipace byl vytlačen partikularismy sexuálními, kulturními, ale i rasovými, národními a etnickými.“¹¹ Hauser si v této souvislosti všímá zajímavého společensko-politického důsledku uvedené perspektivy a pokládá otázku, kdo „určí pravidla hry“ v situaci, v níž vítězí partikularismus, v níž chybí jakákoli sjednocující perspektiva a v níž se *obecné* rozpadá? A odpovídá si, že „při střetu dvou partikularit, po vyřazení obecně platných měřítek vítězí partikularismus, který má převahu nad druhým, je to etika síly. [...] Prostě a jasně řečeno: po zániku univerzalizmu vládne síla, ne pluralita.“¹² Ukazuje se tak odvrácená tvář postmodernismu, který je s partikularismem spojen. Postmodernismus ve svém důrazu na kategorii svobody sice poměrně přirozeně vyzdvihuje význam *partikularity a plurality*; proklamuje konec takzvaných „velkých vyprávění“, v nichž viděl možnost vytvoření určité totalitní perspektivy (která obětuje partikularitu univerzalitě, může vést k nesvobodě a která tím, že si klade za cíl vysvětlit skutečnost celostně, tj. z jednoho výkladového rámce, znemožňuje jiné výkladové rámce atd.), ale nakonec se ukazuje, že je to právě postmodernismus (a s ním spojený partikularismus), jenž kategorii moci petrifikuje a v *dnešních konkrétních podmínkách* ji legitimizuje – a v důsledku naopak znesvobodňuje člověka. Stal se, jak píše Jameson, „ideologií pozdního kapitalismu“.¹³

¹⁰ Srov. Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 21.

¹¹ Tamt.

¹² Tamt., s. 26.

¹³ Stal se významnou oporou politických ideologií (zejm. neoliberalismu). Postmodernismus je však „výjimečný v tom, že svůj politický úspěch nereflktuje. Tato reflexe by znamenala vybočení z jeho dráhy, protože by vyžadovala režim reprezentace, který odporuje jeho základním myšlenkovým figurám“. (Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 22.) Postmodernismus je tak ze své vlastní podstaty nucen zastírat svůj politický rozměr. Můžeme zde Hausera doplnit, že Louis Althusser takovéto filosofie nazýval „filosofiemi popírání“; viz Althusser, L., „Lénine et la philosophie“, in: též, *Solitude de Machiavel et autres textes*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, s. 135.

Při pokusu překonat postmodernistické myšlení se Hauser obrací k několika myšlenkovým zdrojům. Můžeme je shrnout do tří okruhů: a) postmarxismus (zejména filosofie Alaina Badioua a Žižkova modifikace Lacana) a filosofie Louise Althussera; b) Feuerbachovo pojetí těla, raný Marx a jeho pojetí člověka jako smyslové, předmětné, tělesné a trpící bytosti, Adornovo pojetí neidentity; c) myšlení Karla Kosíka, Milana Machovce a Ladislava Klímy a dílo Karla Hynka Máchy.

Marx, Lacan a Žižek

Zatímco Hauserova interpretace Feuerbacha, raného Marxe, Adorna¹⁴ a českých autorů (vyzdvihnout je třeba zejména jeho interpretaci Máchy)¹⁵ je v mnoha ohledech podnětná a novátorská, jeho snahu hledat analogie a difference mezi Lacanovým, respektive Žižkovým a Marxovým systémem (a lacanovsko-žižkovskými a marxovskými pojmy), jak se tato tendence objevuje zejména v druhé části knihy, se mi zdá poněkud méně zdařilá. Navíc v některých případech, aby bylo možno danou analogii udržet, dochází při rozboru některých Marxových pojmů k určitým významovým posunům.

Příkladem může být Hauserova analýza zboží, o němž píše, že je „jednak registrováno v symbolickém řádu [...] a jednak je to Reálno, už jenom proto, že je produktem procesu, v němž něco uniká symbolizaci. Tím je ‚nezaplacená práce‘, jak o ní píše Marx. I když je předmětem ‚symbolizace‘ v rámci Marxova *Kapitálu* a je to předmět myšlení, přesto ji nelze předem změřit, protože je závislá na sféře oběhu. Hodnota produktu, který nebyl směněn (prodán), je nulová, a proto

¹⁴ V leccems se tak autor vrací k motivům, které rozvíjel již ve své knižní prvotině *Adorno: moderna a negativita*, Filosofia, Praha 2005.

¹⁵ Podrobněji k tomu viz interpretační studii Martina Z. Pokorného v této knize na s. 189–220.

je i nadhodnota (nezaplacená práce) nulová. Tudíž by to bylo něco jako „symbolické Reálno“.¹⁶

Proti tomuto výkladu lze namítnout, že velikost nadhodnoty není pro Marxe závislá na sféře oběhu, na sféře oběhu je závislá pouze její *realizace*. Představa, že „hodnota produktu, který nebyl směněn, je nulová“, by implikovala, že všechna zboží, která *nejdou dosud směněna* (čili všechna zboží před aktem směny), mají nulovou hodnotu, a svou hodnotu tedy získávají až směnou. Je samozřejmě možné takto uvažovat, ale nemá to nic společného s Marxovým chápáním kapitalistického ekonomického procesu a nelze je za Marxovo vydávat.

V další části textu Hauser řeší otázku, v čem spočívá analogie Lacanova pojetí signifikantu s Marxovým pojetím zboží.¹⁷ Zjednodušeně řečeno, Hauser vidí podobnost mezi signifikantem a směnnou hodnotou, zatímco „rozdíl se dá vystopovat u Marxova pojmu užitná hodnota“.¹⁸

¹⁶ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 80–81.

¹⁷ Srov. tamt., s. 82–87.

¹⁸ Viz tamt., s. 84. Hauser píše: „U směnné hodnoty se dá opravdu uvažovat o tom, že ji pojmem jako signifikant. [...] Směnná hodnota není spojena s žádnou kvalitou předmětu, stejně jako signifikant není nutně vázán na ‚kvalitu‘ či obsah signifikantu. Směnná hodnota odpovídá signifikantu i tím, že se nejprve jeví jako něco nahodilého.“ – „Hodnotu zboží můžeme pojímat jako analogii lacanovského přišití.“ Dále Hauser píše, že „zboží odpovídá signifikantu [čili signifikantu nyní odpovídá nikoli ‚směnná hodnota‘, jak napsal Hauser dříve, ale ‚zboží‘ – pozn. P. K.], hodnota signifikátu [čili nyní ne ‚lacanovskému přišití‘ – pozn. P. K.], ale tento signifikát [tedy podle Hausera hodnota v Marxově pojetí] se tak jako u Lacana mění v závislosti na změnách v řetězci ‚signifikantů‘, tj. na směnných poměrech ve světě zboží“. Bohužel tato „analogie“ s Marxem nesedí, jelikož pro Marxe hodnota určuje směnné poměry, a ne směnné poměry hodnotu. (Podobný nedostatek se u Hausera objevuje už v jeho *Prolegomenech k filosofii současnosti*, kde na s. 61 přímo uvádí, že „hodnotu, tj. množství společensky nutné práce, určují směnné vztahy – trh“.) – O něco dále ve svých *Cestách z postmodernismu* Hauser uvádí, že „jestliže směnná hodnota odpovídá signifikantu a užitná hodnota signifikátu [signifikátu náhle oproti předchozímu tvrzení neodpovídá ‚hodnota‘, nýbrž užitná hodnota – pozn. P. K.], pak by to byl signifikát (význam), co určuje [zvýraznil P. K.] směnu signifikantů, a signifikát by byl i její podmínkou“. (Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 87.) Hauser tedy vlastně říká, budeme-li se držet jeho analogie, že užitná hodnota určuje „směnu směnné hodnoty“ – myšleno zřejmě: poměr, v jakém se směňuje tedy de facto směnnou hodnotu – a záro-

Jak naznačuji v předchozí poznámce, tyto analogie by, jak se domnívám, bylo potřebné více upřesnit. Nicméně autorova intence vytyčit rozdíl mezi Marxem a Lacanem, z jehož pojetí explicitněji či implicitněji vychází část postmarxismu, není vůbec nezajímavá. Směřuje dokonce ke snaze najít deficity v těch postmarxistických teoriích, u nichž je řád, jenž ustavuje vztahy mezi signifikanty a signifikáty, založen v principu víceméně nahodile, respektive je výsledkem diskursivních praktik (přinejmenším z velké části). Hauser proti těmto postmarxistickým teoriím staví Marxe, u něhož řád nahodilý není. Za nahodilostmi se projevuje „zákon hodnoty“, který není výsledkem působení „diskursu“ a v daném systému není v žádném případě arbitrární. Pokud bychom se drželi Hauserovy analogie, mohli bychom společně s ním říci, že Marx vytvořil *nenahodilý* model „přišití“.

V tomto bodě si Hauser návratem k Marxovi vytváří prostor pro kritiku přístupů, které mají sklon redukovat realitu na domněle všemocné působení diskursu. Hauser v tomto bodě správně poukazuje na existenci fenoménů, které nejsou těmito nakonec vlastně reduktivními přístupy postižitelné, a pokouší se z části nově vytvářet, z části obnovit a oživit teoretické přístupy, jimiž by postižitelné být mohly.¹⁹

veň, že užitná hodnota je i podmínkou směny. Lze samozřejmě souhlasit s druhou částí Hauserova tvrzení, že užitná hodnota je podmínkou směny; zboží, které nemá užitnou hodnotu, není *stricto sensu* zbožím (jelikož zboží je definováno jako jednota směnné a užitné hodnoty), a není tedy ani předmětem směny. Naopak nemůžeme souhlasit s tím, že užitná hodnota prý podle Marxe určuje směnnou hodnotu, či jak píše Hauser, že „jak bylo řečeno, u Marxe je užitná hodnota základem směnné“. (Tamt., s. 90.) K tomu srov. např. Marxovo: „Nejenže není směnná hodnota určována užitnou hodnotu, nýbrž zboží se naopak teprve tehdy stává zbožím [...], když se k ní její majitel nechová jako k užitné hodnotě.“ Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“ Ekonomické rukopisy z let 1857–1859*, sv. 3, přel. M. a R. Hrbkovi, Svoboda, Praha 1977, s. 158.

¹⁹ Jestliže bychom chtěli držet nějakou analogii (osobně ovšem nejsem příliš přívržencem analogií), pak analogii lacanovského „přišití“ by nebyla „hodnota“, jak píše Hauser na s. 84, ale spíše „zákon hodnoty“, který nevychází z diskursivních praktik, nýbrž probíhá, řečeno s Marxem, takřkajíc „za jejich zády“. V tomto duchu se konečniců vyjadřuje sám Hauser v jiných částech své knihy.

Tělo jako sarx a tělo jako soma

Tím se dostáváme k Hauserovu pokusu rehabilitovat marxovsko-feuerbachovské vymezení člověka jako smyslové, tělesné bytosti. Hauserovi jde o ten rozměr lidské existence, který není předmětem mocenského diskursu ani symbolizace, ale vzchází z přírodního bytí člověka. Hauser zde opouští lacanovskou půdu a nechápe tento rozměr jako lacanovské Reálno, nýbrž jako adornovskou „neidentitu“, která představuje něco nepojmového, jednotlivého a zvláštního, něco, co se odlišuje od každé své symbolizace. Neidentické od Reálna odlišuje především to, že bytí je nepojmové, je „zároveň určité, kdežto Reálno je [nejen] nepojmové, ale [i] neurčité“. „A proto Adornovu neidentitu nelze pojímat jako Lacanovo Reálno. Neidentické je nepojmová existence, která však má určitost danou tím, že je jednotlivé a zvláštní.“²⁰

Hauserův výklad se v této fázi poněkud otáčí. Již nedoplňuje Marxe Žižkem a Lacanem, nýbrž říká, že Lacanovu a Žižkovu koncepci je nyní naopak „zapotřebí rozšířit o tuto materiální dimenzi, kterou nalézáme u Marxe“.²¹ Tím je návrat ke „smyslové existenci člověka“ a k otázce „reprodukce jeho životních prostředků“.²² Hauser vidí v Marxově a Feuerbachově pojetí těla výchozí bod pro rekonstrukci pojmu těla, jenž podle něj chybí v postmarxistické teorii (u Žižka, Badioua, Laclaua a dalších).²³

V koncepcích právě zmiňovaných autorů tělo „vystupuje jako to, co lze označit řeckým slovem ΣΩΜΑ, tělo v jeho významu symbolickém, kulturním, společenském“.²⁴ Marxovo pojetí představuje podle Hausera alternativu k tomuto rozšířenému přístupu. „U Marxe je tělo něco odlišného, co se dá označit výrazem SARX. Tělo, které se vzpírá tomu, abychom jej převedli na souřadnice lacanovské, deleuzovské či foucaultovské. Tělo, které lze vymezit tím, že v něm není kladen

²⁰ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 89.

²¹ Tamt., s. 91.

²² Tamt., s. 89.

²³ Tamt., s. 73.

²⁴ Tamt., s. 95.

důraz na jeho kulturní aspekty, jeho thesei, nýbrž na aspekty přírodní, jeho fysei.“²⁵

Hauser se pokouší obnovit pojem člověka jako smyslové, přírodně-lidské bytosti a pokouší se ukázat, že kritika, která pojem člověka v řečeném významu pranýřuje jako ideologický, je vlastně sama ideologická. Feuerbacha oceňuje za to, že svým pojetím člověka objevuje diferenci mezi pojmovým a nepojmovým, myšleným a nemyšleným. Tuto diferenci Hauser chápe obdobně jako diferenci mezi Adornovým identickým a neidentickým.²⁶ Feuerbach tak pro něj představuje myslitele, jehož „průlom je v tom, že myslí vnějšek myšlení, tedy je to objevitel neidentity“.²⁷ Hauser podnětným způsobem ukazuje, že Feuerbachovo pojetí člověka uniká kritice, která pojem člověka chápe jako ideologický. Explicitně se opírá zejména o Althusserovu kritiku Feuerbacha a humanismu a snaží se doložit, že Feuerbachův pojem člověka (ze kterého vychází i mladý Marx) nepředstavuje „empirický pojem“, jak jej chápe Althusser,²⁸ a není tudíž ideologickým pojmem.

Podle Hausera je tělesnost, respektive hranice (omezení) vycházející z tělesnosti pro Feuerbacha principem individuace: „Feuerbach však tuto hranici nechápe jako ‚plot kolem pole‘. Hranice je centrum věci. A proto také ve Feuerbachově materialismu není tím nejdůležitějším látka, tělesná materie, nýbrž její omezení a ‚určitost vztahu této látky‘.“²⁹ Tělo není jen materie. Nejde tedy o to, subsumovat jej pod pojem materie – to by bylo jen „vnější určení“.³⁰ Převedli bychom jej na prázdnou abstrakci a abstrahovali bychom „od všeho, čím je živým

²⁵ Tamt. – „Feuerbach a mladý Marx má mezi dnešními kritickými teoretiky špatnou pověst. [...] Člověk jako smyslová, přírodně-lidská bytost, tedy pojetí, jež razila tato dvojice, se v zásadě považuje za ideologický konstrukt nebo efekt mocenských praktik. K těmto konstrukcím a efektům se přiřazuje i jejich pojetí těla. Tělo jako sarx vystupuje jako něco podezřelého, podobně jako jejich další pojmy.“ Tamt., s. 96–97.

²⁶ Srovnává v této souvislosti Feuerbachovy *Prozatímní teze k reformě filosofie* a Adornovu *Negativní dialektiku*; tamt., s. 104.

²⁷ Tamt.

²⁸ Srov. Althusser, L., *Pour Marx*, La Découverte, Paris 1996.

²⁹ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 110.

³⁰ Tamt.

tělem“.³¹ „Pokud tělo pojmáme jako exemplář pojmu těla, přenášíme ho na rovinu, na níž se ztrácí jeho individuální určitost, vztahovost a časoprostorovost. Tělo se tak ztotožňuje s představou pouhé tělesnosti a materiality, a Feuerbach dodává, že tím pádem nepoznáváme tělo skutečné a živé.“³²

Feuerbach tak dle Hausera dospívá k rozlišení dvojího typu myšlení. První označuje jako myšlení „idealistické“: tělo není odlišováno od myšlenkového znázornění v určitém pojmovém systému (v Adornově myšlení je to myšlení identické). Oproti tomu druhý typ myšlení, který Hauser označuje jako „materialistické“, je spojen s neidentitou: usiluje o nastolení neidentity mezi pojmovým znázorněním předmětu na jedné straně a jeho „skutečnou“ existencí, kterou nelze nikdy převést na prvek pojmového systému, na straně druhé.³³ Můžeme říci, že toto myšlení zabraňuje reduktivní interpretaci těla, v němž by nakonec plně převládla stránka somatická, jak jsme o ní psali výše. V tomto „materialistickém“ pojetí tělo uniká do jisté míry působení kulturních, ideologických a mocenských praktik, je z nich částečně vyčleněno. „Vždy je v něm něco víc, než je to, co tyto praktiky do sebe začleňují.“³⁴ Prvek neidentity, který nelze nikdy plně zahrnout do působení jmenovaných praktik, je v tomto ohledu klíčový. Hauser se tímto chápáním těla pokouší myslet to, co uniká mocenským a ideologicko-interpelačním praktikám; to, co nevychází z logiky či symbolického řádu daného systému, a co se tak potenciálně může stát místem subverze.

Postmodernismus a subverze

Dříve než budeme možnost subverze dále rozvíjet (Hauserovi jde jednak o subverzi v politickém smyslu, jednak o jakousi teoretickou subverzi, jejímž smyslem má být narušení postmodernistické formy

myšlení), vraťme se ještě k otázce, co vlastně Hauser rozumí postmodernistickou formou myšlení a co tuto formu charakterizuje.

Pro Hausera představuje postmodernismus všeprostopující způsob myšlení, které nemá v jistém smyslu svůj vnějšek,³⁵ resp. tento vnějšek má toliko reziduální, zbytkový a mizející charakter, a nelze proto o něj opřít výhled na alternativu vůči postmodernismu. Je tudíž obtížné si alternativu vůči postmodernismu vůbec představit.³⁶ (Ostatně v tom se podle autora postmodernismus podobá kapitalismu, jehož logika působení je všeobepínající formou, která *jakoby* nemá vnějšek, podřizuje si další a další formy a vstřebává je do sebe. Také vůči ní je obtížné představit si alternativu jinak než jen velmi mlhavě a vágně.³⁷ Je zde rovněž i určitá analogie s všeprostopující instrumentální racionalitou, která je koneckonců s kapitalismem úzce spojená.)

³⁵ Hauser samozřejmě uznává, že existují určité reziduální kulturní formy, které dosud nepodlehly dominanci postmodernistického myšlení. Podstatné je, že zdrojem subverze vůči postmodernistickému myšlení nejsou tyto reziduální formy, ale nové formy, které lze označit jako emergentní – za situace dominance postmoderny mají emergentní charakter, vznikají z postmodernismu a nejsou návratem před něj (viz níže).

³⁶ „Postmodernismus se ve srovnání s ostatními fenomény jeví jako nejméně krizový a narušený a působí jako všudypřítomná moc. Najdeme jej i u dnešních hnutí proti neoliberálnímu kapitalismu (apriorní pluralismus, partikularismus, absence sjednocujících idejí, rhizomatický charakter jejich sdružování). Ostatní fenomény vyvolávají určitý viditelný odpor, ale žádný odpor vůči postmodernismu, zformovaný např. do nějakého uměleckého směru, zatím neexistuje.“ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 174. – Takovéto směry však existují. Jedním z nich je například neomodernismus propagovaný např. Victorem A. Grauerem. Podle jeho názoru je postmodernismus jen negativním vymezením se vůči modernismu a bez modernismu ztrácí své opodstatnění. Jím navrhovaný neomodernismus je „určitým návratem k modernismu“ a má „poskytnout umělcům mocný teoretický nástroj jak [postmodernismu] čelit“; Grauer, V. A., „Modernism/Postmodernism/Neomodernism“, *Downtown Review* 3, 1981/1982, č. 1–2 [online, cit. 27. 7. 2014]. Dostupný z WWW: <http://doktorgee.worldzonepro.com/MODERN.htm>.

³⁷ Je zde samozřejmě i analogie s všeobepínající instrumentální racionalitou, jak ji Hauser rozebírá v první části knihy. Při zkoumání charakteru instrumentálního rozumu v pozdním kapitalismu dochází Hauser k závěru, že zatímco v dřívějších fázích vývoje společnosti (kapitalismu) byl ponechán prostor i pro jiné formy racionality,

³¹ Tamt.

³² Tamt.

³³ Tamt., s. 111.

³⁴ Tamt.

Tato absence vnějšku v podstatě znemožňuje *prostý* návrat k moderně. Chceme-li hledat alternativu vůči postmodernismu, musíme ji hledat v postmodernismu samém – v určitých symptomech a mezích, které postmodernistické myšlení produkuje. Tyto mezery však nejsou mezerami, které by byly *vně* postmodernismu jako určitého teoretického pole, nýbrž jsou právě mezerami tohoto myšlenkového systému samého, jsou jím produkovány a ve stejný moment zakrývány. Interpretujeme-li Hausera v tomto ohledu správně, je zřejmé, že jeho postup kritiky je v tomto základním bodě bytostně althusserovský (daleko více než žižkovský). Opírá se o Althusserovu koncepci symptomálního čtení, které odhaluje mezery v určité teoretické struktuře manifestního teoretického diskursu. Manifestní diskurs mezery zakrývá či (jak říká Althusser v knize *Čist kapitál*) *zneviditelňuje*. Tyto mezery jsou projevem hlubšího latentního diskursu. Pro Althussera představují tyto zakrývané mezery bachelardovské epistemologické překážky, které vzcházejí z přijetí nereflektovaných ideologických pojmů převzatých z poznání vycházejícího z běžného života (*connaissance commune*). Detekce těchto symptomů a jejich teoretické zpracování vede podle Althussera k proměně daného diskursu.³⁸

Hauser aplikuje tento althusserovský přístup jednak na *teoretický* diskurs postmoderny, jednak na společenskou realitu dnešní doby. Hledá symptomy, jejichž domýšlení by mohlo vést na cestu z postmoderny. V obecnější rovině hledá „prázdná místa“ nepodchycená logikou systému, která by se mohla stát, jak bylo již naznačeno, místem

kteří vůči ní představovaly určitý „vněšek“, postmoderní produkce do sebe již vstřebala „svůj vněšek, tj. odlišné typy racionality“. V tomto smyslu tedy dle Hausera již „nevládně instrumentální rozum, nýbrž rozum, který by se dal označit jako nadinstrumentální“, v němž „se spojují zvěcněné imperativy kapitalismu s postmoderní ne-předmětností“. Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 36.

³⁸ Tím se u Althussera mimo jiné liší „symptom“ na jedné straně a „chyba“ či „opomenutí“ na straně druhé. Detekce a rozbor symptomu vede k odstranění epistemologické překážky a proměně diskursu (k tomu má sloužit tzv. „symptomální čtení“), zatímco „chyba“ či „opomenutí“ může být opravena v *rámci* původního diskursu (slouží k němu typ čtení, které Althusser označuje jako „retrospektivní teoretické čtení“).

či zdrojem subverze.³⁹ Toto úsilí je přitom spojeno s otázkou konstituce možného subverzivního subjektu (v rovině teorie s novou teorií subjektu) a s překonáním „postmodernistického subjektu“, který odpovídá potřebám pozdního kapitalismu – je do jisté míry produktem pozdního kapitalismu a zpětně pomáhá udržovat status quo, respektive pomáhá reprodukovat podmínky pro jeho udržení.

Subjekt

Hauserův pokus o překonání „postmodernistického subjektu“ vychází z teorie subjektu Alaina Badioua a Slavoj Žižka.⁴⁰ Vynechme Hauserovu interpretaci Badioua a přejdeme rovnou k jeho interpretaci Žižka. Nikoli snad proto, že by byl Badiou z teoretického hlediska méně významný než Žižek (jsem v tomto bodě ostatně přesvědčen

³⁹ I když to Hauser nevyjadřuje vždy explicitně, je zřejmé, že jeho myšlení tykající se problematiky subjektu směřuje především k otázce možnosti konstituce *politického subjektu*, subjektu, který by byl subverzivní vůči danému řádu a jehož praxi by se „podařilo uniknout imperativům kapitálu“ (Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 37). Hauser by se v tomto ohledu býval mohl opírat i o filosofii pozdního Althussera (z něhož přebírá zejména problematiku, kterou Althusser řešil v šedesátých a na začátku sedmdesátých let – symptomální čtení, latentní obsah, ideologické aparáty, ideologická interpelace apod.), zejména o Althusserovy úvahy o Machiavellim a o kategorii „prázdná“, v nichž tematizuje právě otázku, jak může z tzv. „prázdných míst“ „povstat nový vladař“, který založí „nový stát“ a vytvoří nový společenský řád. Althusser v těchto úvahách netematizuje nic jiného než právě problém, který řeší Hauser, totiž: možnost „vynošení se“ subverzivního subjektu „z prázdná“, kde prázdnem je myšleno místo (či situace), v němž (v níž), jak se zdá, chybí pro toto „vynošení se“ objektivní podmínky. Viz např. Althusserovy práce *Machiavel et nous* (Stock/IMEC, Paris 2009) a „Du matérialisme aléatoire (11 juillet 1986)“ (*Multitudes*, 2005, č. 21, s. 179–194).

⁴⁰ Oba zastávají neredukcionistické pojetí subjektu, kdy subjekt v těchto teoriích není plně účinkem mocenských, ideologických či textových mechanismů, ale obsahuje i určitý rozměr, který se těmto účinkům vymyká. Subjekt tak nelze redukovat na působení těchto mechanismů, „obsahuje“ určitou nadpočetnou kvalitu. Toto pojetí subjektu, jak jsme naznačili, Hauser obohacuje o pojem těla chápaného jako sarx, který těmto přístupům podle jeho názoru chybí.

o opaku), nýbrž proto, že pro Hauserovu koncepci subjektu má Žižek větší význam.

Žižek vychází z lacanovské distinkce mezi *subjektem výpovědi* a *subjektem vypovídání*, kdy subjekt vypovídání nelze redukovat na subjekt výpovědi. „Empirické“ Já, které výpověď reálně provádí, je subjektem vypovídání. „Gramatické“ Já této výpovědi, které ve větě figuruje jako podmět (například „Já“ ve větě: „Já půjdu nakoupit“), je subjektem výpovědi; tento jazykový znak přitom nikdy neobsáhne celé „empirické“ Já.

Mezi oběma pojmy zůstává určitá nesymbolizovatelná mezera. Reálno jako něco nesymbolizovatelného, co z hlediska symbolického řádu působí jako mezera v symbolickém řádu. Reálno představuje určitou nezačlenitelnou entitu, která se tomuto řádu vždy vymyká. Můžeme říci, že je to určitá analogie „prázdná“ u pozdního Althussera či Badiouových „prézentních“, ale „nereprezentovaných“ entit.⁴¹ Žižek v souvislosti s kategoriemi Reálna a subjektu píše o tzv. *překříženém subjektu* a vyjadřuje jej znakem \$ (*sujet barré*). „Je to subjekt zasazený do Reálna, je to subjekt v Reálu.“⁴² Lacan jej označuje také jako subjekt nevědomí, oproti takzvanému plnému subjektu (vyjádřenému znakem S), který je odvozený a závislý na působení symbolického řádu. Tento plný subjekt, jenž je subjektem vědomí a sebeprožívání, je tedy tím, co je *neautonomní*,⁴³ co je výsledkem působení vnějších struktur, jejichž působení se jedinec podřizuje.

Tím se dostáváme k pojmu *fantasma*, které jednak „vytváří soudržnost [plného] subjektu a jeho identitu“⁴⁴ a jednak umožňuje zaplnění „mezer v symbolickém řádu, ve značné části toho, co se označuje jako realita“.⁴⁵ Způsobuje, že realita je pro nás kompaktní a smysuplná. „Fantasma dává rozštěpenému subjektu pocit celosti, plnosti, smysuplnosti.“⁴⁶

Můžeme říci, že hraje podobnou úlohu jako althusserovské podřízení se ideologii. Avšak zatímco pro Althussera je ideologie věčná a člověk je jím charakterizován jako „ideologický živočich“,⁴⁷ podle Žižka je možno fantasma narušit a provést jeho „překřížení“. Hauser právě v návaznosti na Žižka vykládá toto překřížení jako radikální čin, „který se neopírá o velkého Druhého [...], nýbrž se zakládá na rozhodnutí, které se vztahuje samo k sobě“.⁴⁸ Výsledkem je, že se objevuje subjekt, který se neváže na fantasma. Podle Hauserova výkladu Žižka je to krok, který může vést k vytvoření jakési podoby autentického, či jak píše Hauser, „pravého subjektu“.

Není zcela zřejmé, do jaké míry v tomto bodě – pokud jde o možnost vytvoření autentického subjektu tím, že dojde k „překřížení“ fantasmatu – Hauser s Žižkem souhlasí a do jaké míry jej pouze interpretuje. Ať tak či onak, problémem této koncepce dle mého názoru je, že fantasma je chápáno jako instance, která „zakládá soudržnost a identitu subjektu“. Domyšleno do důsledků by to znamenalo, že subjekt by sice mohl být autentický, byl by však vlastně bez identity a soudržnosti. Sporné je přitom nejen zdůvodnění, odkud se tento čin rodí a zda je vůbec možné a smysluplné hovořit o radikálním „vykloubení“ ze všech účinků společenského disciplinačního mechanismu. Úskalím je i to, jaký by byl ontologický status takového subjektu. Nabízí se rovněž otázka, zda tento přístup není vlastně idealistický a zda z hlediska emancipační politiky (o kterou jde jak Žižkovi, tak Hauserovi především) není nakonec správnější, abychom s Althusserem připustili, že člověk *ve své společenské rovině* je výsledkem interpelačních praktik ideologických aparátů, jež však (a to je třeba zdůraznit) neprodukuje pouze dominantní ideologii, nýbrž produkují – jako svůj „vedlejší produkt“ – také „ideologii revoluční“. I revoluční ideologie má svůj materiální „nosič“ v ideologických státních aparátech; nevisí nikde ve vzduchoprázdnu ani není „vykloubením“ z dominantního řádu.

⁴¹ Jak jsme řekli, jsou to právě ona místa, která mohou vůči danému řádu být potenciálně zdrojem subverze.

⁴² Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 218.

⁴³ Tamt., s. 219.

⁴⁴ Tamt.

⁴⁵ Tamt.

⁴⁶ Tamt.

⁴⁷ Srov. např., Althusser, L., *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris 1994, s. 70. Podřízení se ideologii u Althussera způsobuje, že se člověk stává subjektem. Zároveň neexistuje jednání než skrze subjekt.

⁴⁸ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 220.

Na základě této pozice je pak totiž možno formulovat politický požadavek boje o ideologické státní aparáty i uvnitř nich, v němž jde o to, aby tyto aparáty neprodukovaly primárně ideologii, jež legitimizuje kapitalistické produkční vztahy a vytváří podmínky pro reprodukci vztahů třídní nerovnosti a vykořisťování, nýbrž ideologii, jež naopak pomáhá reprodukovat společenské vztahy rovnosti a svobody. Boj v ideologických státních aparátech je přitom zároveň proměnou subjektu a vytvářením nové podoby subjektu, jež může být vůči danému řádu subverzivní. Nově vznikající podoba subjektu není žádným radikálním „vykloubením“ z daného „symbolického řádu“; není to forma subjektu, jenž by nakonec neměl žádný objektivní, materiální „nosič“ a jenž by vlastně vznikal jen jakýmsi náhlým, „nepredikovatelným“, ale hlavně *subjektivním* „obrácením se“.

Nicméně podle Žižka, jehož pojetí Hauser v další části textu problematizuje, podoba „pravého subjektu“ mimo zavedené řady existuje. Žižek jej ontologicky situuje do oblasti takzvaného „mezi-bytí“ – mezi přírodu a symbolický řád. Podle Hauserova výkladu se takovýto subjekt dostává do „oblasti Reálna“. Tím je však de facto vyřazen jako *společenský subjekt*. Aby jako subjekt mohl společensky existovat, musí se znovu integrovat do symbolického řádu. Ten pro něj vzniká znovu jako „náhražková formace“, jejíž ustanovení je vynucené tím, že ponor do Reálna je dlouhodobě nesnesitelný. Z toho by plynulo, že pravými subjekty nemůžeme být příliš dlouho. [...] A tak se můžeme ptát, čím je pravý subjekt nahrazen.⁴⁹ Vzniká samozřejmě opět nějaká forma plného subjektu,⁵⁰ nicméně forma, která je určitým způsobem modifikovaná. Otázkou je, jak.

Významným problémem této koncepce je, zda naznačený přístup nepředpokládá ještě další formu subjektu, která by provedla ono „překřížení fantasmatu“. Musí zde totiž zřejmě být nějaká forma subjek-

tu, která by se odlišovala od „plného subjektu“, ale která by zároveň ještě nebyla oním „pravým subjektem“. Je to podobný problém jako v případě Badiouovy koncepce subjektu, kdy subjekt rozpozná *událost* ještě dříve, než se stane subjektem.⁵¹ V tom je vlastní jádro Hauserovy modifikace předchozích přístupů. Musí zde totiž být z logiky věci ještě taková forma subjektu, která je „určitým způsobem ‚odečtena‘ ze situace či symbolického řádu (má charakter pravého subjektu), a přesto umožňuje, aby se rozvíjelo předitivo vztahu mezi subjektem a symbolickým řádem“.⁵² Hauser se zde opírá o Althusserův pojem latentního obsahu (který sám Althusser přejímá z psychoanalýzy). Na tomto místě se vracejí a protínají Hauserovy předchozí výklady.⁵³ Pojmy (jako je například „hlad“), jež nejsou spojeny s mocensko-ideologickým diskursem, nýbrž s existencí těla pojímaného jako sarx – stejně jako například „třídní boj“, jenž je z hlediska současného systému (badiouovsky řečeno) „nerepresentovaný“⁵⁴ –, nechápe Hauser nyní již jako Reálno, které je z definice nesymbolizovatelné, ale jako latentní obsah.⁵⁵

Hauserův přínos spočívá právě v tom, že Reálno nahrazuje latentním obsahem. Tento na první pohled drobný posun má nicméně významné důsledky. Umožňuje symbolizovat obsahy, které daný systém zakrývá a které, pokud bychom je chápali jako Reálno, by byly nesymbolizovatelné. To má význam i pro novou formu subjektu, jejíž subverzivní náboj vychází nakonec z latentního obsahu, který je v něm v nerefléktované podobě přítomen.⁵⁶ Čin, který vede k překřížení fantasmatu, tak má svůj určitý předpoklad, jímž je latentní obsah. Nero-

⁴⁹ Tamt., s. 221.

⁵⁰ „Plným subjektem“ je subjekt, který do sebe integroval účinky mocenského, ideologického a jiného působení společenských aparátů. Je to forma subjektu, kterou vyjadřoval pod pojmem „subjekt“ Althusser v textu „Ideologie a ideologické státní aparáty“ (viz níže pozn. č. 57).

⁵¹ Subjekt vzniká v důsledku věrnosti „události“.

⁵² Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 224.

⁵³ Výrazným nedostatkem knihy je, že velká část textů byla již dříve publikována a chybí jakýsi sjednocující text, který by tematiku analyzovanou v jednotlivých oddílech propojil a pokusil se shrnout do určité jednotné perspektivy. Určité sjednocující hledisko je sice přítomno, leč toliko implicitně.

⁵⁴ V předchozích částech knihy jej Hauser pojímal jako Reálno. Viz např. Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 74.

⁵⁵ Tamt., s. 228.

⁵⁶ Latentní obsah je z definice nerefléktovaný, může se ale refléktovaným stát. Pak přestává být obsahem latentním a stává se manifestním.

dí se *ex nihilo*, byť to tak z *blediska* aktuálního symbolického řádu či badiouovské „situace“ může vypadat.

Tím se v nové perspektivě otevírá program kritiky ideologie a filosofického myšlení, které se může zaměřit na odhalování latentního obsahu. Je důležité si uvědomit, že latentnost určitého obsahu není projevem náhody, nýbrž je důsledkem určitého mocenského řádu. Tento řád neprodukuje obsah jako takový, produkuje však jeho zakrývání. Potlačování a zneviditelnování určitých obsahů je přitom konstitutivním faktorem, vyjádříme-li se trochu althusserovsky, pro reprodukci reálných podmínek společenského řádu (v našem případě kapitalistického).⁵⁷ Analýza latentního diskursu tohoto řádu vrhá nové světlo na jeho manifestní diskurs. Odhaluje v něm jeho skryté, neviditelné epistemologické překážky, tj. ideologické kontaminace, a vede (či alespoň potenciálně může vést) k jejich odstranění. V rovině subjektu pak tento přístup může vést k odhalení těch vrstev, které byly potlačeny kapitalistickou racionalitou.

Karel Hynek Mácha, Ladislav Klíma a postmodernismus

Obrysy takové podoby subjektu, který může vzniknout po postmoderně, subjektu, který by překřížil fantasma, prošel hegelovskou „nocí světa“, vyřadil v jistém smyslu působení velkého Druhého, ale přesto by nezpřetrhal pojivo se symbolickým řádem a byl schopen jednat jako *společenský* subjekt v rámci společnosti, popisuje Hauser na příkladu vězně a strážce z Máchova *Máje*.

⁵⁷ V této souvislosti bych rád odkázal na Althusserovu knihu z pozůstalosti *O reprodukci* (Althusser, L., *Sur la reproduction*, PUF, Paris 2011; jejíž anglický překlad G. M. Goshgariana vyšel v roce 2014 pod názvem *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, New York 2014). Jedná se o knihu, z níž autor v roce 1970 vybral určité pasáže, vytvořil z nich, jak se vyjadřuje Étienne Balibar (Balibar, É., „Preface. Althusser et les Appareils ideologiques d'Etat“, in: Althusser, L., *Sur la reproduction*, c. d., s. 14), určitou „montáž“ a vydal ji jako (později slavný) článek pod názvem „Ideologie a ideologické státní aparáty“.

V osobě vězně dochází k poznání nesmyslnosti a bezpodstatnosti světa. Je vymazána i instance paměti⁵⁸ – představa, že naše činy a jednání i my sami zůstaneme uchováni alespoň v paměti.⁵⁹ Jak píše Hauser, „všechny vazby se přetrhaly, vězeň je, i co se týká paměti, vydělen do prostoru mimo společnost [...]. Je to místo, které už není protnuto tím, co Lacan nazývá velkým Druhým, tedy nutkáním toužit a jednat podle toho, co od nás chce Druhý (jiní lidé, instituce, normy, zákony). [...] Velký druhý mizí a vzniká tu vztahové vakuum, které umožňuje Máchovi objevit dimenzi radikální svobody spojenou s tímto prázdňem.“⁶⁰

Mácha odhaluje temnotu a nekonečnost vesmíru a bezvýznamnost člověka v něm, ale na rozdíl od mnoha dřívějších myslitelů vyrazuje i oporu v Bohu. To, co zbývá po vyřazení vazeb k Bohu, k ostatním lidem a ke společnosti, je příroda. Ale příroda nikoli jako „utěšitelka“, nýbrž – jak upozorňuje F. X. Šalda v esejí „Mácha snivec a buřič“ – jako démonická moc, která „setře mé stopy“.⁶¹

Hauser upozorňuje, že mezi Máchovým a postmodernistickým rozpoznáním prázdnoty, absence smyslu a cíle je jeden zásadní rozdíl: „Mácha se liší od postmodernismu, v němž také vládne nekonečno (nekonečnost odkladu nebo rozptyl významu), ale postmoderní nekonečno na rozdíl od Máchova je takové, že jeho prázdno neprobouzí hrůzu, protože je tu distance postmoderního Já. Je tam odpojení od odpojení.“⁶² U Máchova subjektu však dochází k tomu, co Hauser označuje jako „materialistické předpokladnění subjektivity“: „Jádro jeho bytosti, Já, které z něj dělalo pouhý prvek daného řádu, se rozpadlo, neboť zmizel řetězec představ, rolí a cílů, jež mu vládnoucí řád předepisoval a které on ‚spontánně‘ považoval za své, za to, kým je.“⁶³

⁵⁸ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 247–248.

⁵⁹ „Hluboká noc! ty rouškou svou / teď přikrýváš dědinu mou, a ona truchlí pro mě – / Že truchlí? – pro mě? – pouhý sen! / Ta dávno neví o mně.“ Mácha, K. H., *Básně a dramatické zlomky. Spisy Karla Hynka Máchy*, sv. 1, ed. K. Janský, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1959, s. 26–27.

⁶⁰ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 249.

⁶¹ Srov. tamt., s. 254.

⁶² Tamt., s. 255.

⁶³ Viz tamt.

Hauser zdůrazňuje, že toto poznání nelze ztotožňovat s „postmoderní cynickou distancí“. Ta spočívá v tom, že Já jakožto (postmoderní) subjekt sice ví, že nakonec v striktním slova smyslu vlastně jakoby „žádný řád neexistuje“, že role, které mu jsou předepisovány, nevycházejí z nějaké nezpochybnitelné autority, že společnost a tradice jsou jen sociální konstrukce atd. – „ale přesto tyto role plní, jako by řád existoval. Vládne tu ona distance, která ve skutečnosti podmiňuje hladké fungování daného uspořádání věcí, flexibilního či postmoderního kapitalismu, jenž nemá zapotřebí ničeho víc, než je cynická distance“.⁶⁴

Postoj postmodernistického subjektu vychází z představy, že existuje množství perspektiv, mezi nimiž nelze jednoznačně rozhodnout. Subjekt se proto s žádnou perspektivou neztotožňuje, nýbrž mezi nimi neustále osciluje. Tato oscilace je jeho postojem, který rád považuje za kritický přístup, za projev kritického myšlení a antidogmatismu. Ale i sám postoj, že není možné zaujmout jednoznačný postoj, je do jisté míry dogmatický. Působí zde cosi jako apriorní myšlenkové schéma, které je ve svém důsledku dogmatické tím, že nezdůvodněně předpokládá, že *nesmí* být pouze jedna pravda.⁶⁵ Z čeho ale tento předpoklad vyplývá? Nakonec jen z nezdůvodněného ideologického přesvědčení. (Uvedený předpoklad může být obviněn ze stejného dogmatismu jako tvrzení, že existuje pouze „jedna pravda“. Postmodernismus totiž paradoxně přijímá *jednu jedinou nezpochybnitelnou pravdu* – že neexistuje

jedna pravda.) Tento postoj samozřejmě odpovídá současným požadavkům na flexibilitu a „tekutost identity“.

Oproti tomu postoj, který vychází z Máchy, respektive z lyrického subjektu *Máje*, nekončí v maximě: „s ničím se neztotožňuj“ a „ode všeho si udržuj odstup“. „Nevzniká tu životní nastavení, které známe od Oblomova jako archetypu postmoderního subjektu, nemožnost činu způsobená tím, že je tu vždy příliš možností, a protože všechny mají nakonec stejnou váhu, proč volit právě jednu. [...] U Máchy nastal pravý opak prokrastinace. Máchův pohled do tváře Nicoty působil jako probuzení „kladných hodnot“: vůle k pravdě, nebojácnosti, tvůrčí síly.“⁶⁶

Hauser se snaží ukázat, že rozbití a prolomení společenských imperativů a zjištění, že tyto imperativy a naše společenská identita se nakonec o nic neopírá, nemusí vést nutně k postmodernismu, skepticismu, případně nihilismu.⁶⁷ Může se naopak stát předpokladem pro vytvoření autentického subjektu, schopného jednat bez „opory ve velkém Druhém“.

Pokud jde o chápání jednotlivých věcí, zdůrazňuje Hauser, že zde dochází k přesně opačnému pohybu než v dekonstrukci. Nejde o to věc „narušovat“, rozptylovat její význam do nesčetných souvislostí, nýbrž „naopak vzít ji za slovo a ztotožnit se s ní. Čím více se s ní ztotožníme, tím více se objevuje její ústřední prázdno“.⁶⁸ Hauser spojuje

⁶⁴ Tamt., s. 256.

⁶⁵ Onen důraz na partikularismus a pluralismus se negativně promítá i do teoretického způsobu, jak rozumíme skutečnosti. Představuje vlastně jednu z bachelardovských epistemologických překážek působících v našem poznávání. Tento jakýsi „apriorní pluralismus“ představuje výkladový princip, který *předem* jistě formy poznání vylučuje. „Pokud bychom hlásali, že je tu jedna vládnoucí racionalita (instrumentální), jedna vládnoucí moc (spjatá s kapitálem), jedna vládnoucí síla (např. „libido“ u individua), pak se v nás ozve hlas: ale tak to být nemůže, jsi snad redukcionista, který převedl mnohost jevů na nějakou ústřední kategorii? Poznání, které by zjistilo, že tu je určitá jedna vládnoucí instance, byť ve svých účincích rozptýlená a nejednotná, je de facto vyloučené předem. A je vyloučené nikoliv s ohledem na předmět poznání, nýbrž s ohledem na výkladový princip plurality, který má přednost před poznáním samotného předmětu“. – Tamt., s. 28.

⁶⁶ Tamt., s. 256.

⁶⁷ Přijímání postmodernistické perspektivy, která je spojena s destrukcí univerzality, vede totiž nakonec podle Hausera k relativismu, skepsi a nihilismu. Ale nejen to. Skepse a nihilismus získávají dokonce určitou závaznost. „V dějinách Evropy se již mnohokrát objevila kultura skepse a nihilismu [...]. Postmodernismus se nicméně vyznačuje tím, že tento postoj se jeví jako něco jiného než skepse a nihilismus – obojí totiž získává jakousi etickou závaznost. Nihilismus se stává etikou, která ve své nejjednodušší podobě říká: buď skeptický a nihilistický, neboť tím bráníš tomu, aby vzklíčily zárodky totalitarismu či fundamentalismu. Ty se rozvinou tam, kde se lidé nadchnou pro nějakou ideu (komunismu, národního socialismu, teokratického státu), kdežto tam, kde vládne skepse a nihilismus, je společnost v bezpečí.“ – Tamt., s. 177.

⁶⁸ Tamt., s. 257. U Máchy je to pomíjivost věcí či neexistence Boha. Hauser cituje z Máchova deníku: „Já miluju květinu, že uvadne, zvíře – poněvadž pojde; – člověka, že zemře a nebude, poněvadž cítí, že zhyne navždy; já miluju – více než miluju – já se kořím Bohu, poněvadž – není.“

tento motiv s motivem, který nacházíme u mladého Marxe – s motivem člověka jako nedostatkové bytosti, jíž stále něco chybí, bytosti *trpící a vášnivě*.⁶⁹ Toto chybění, tento nedostatek, který se u Máchy týká všech věcí, je spojen – jak píše Hauser – s „energickým vztahem“, je podmínkou tohoto vztahu. Ono poznání pomíjejícnosti všeho je u Máchy spojeno s aktem lásky, tedy nikoli s rezignací, ale naopak s hlubokým vztahem, který se nerozplývá v nekonečném odkladu, nýbrž je rozhodným a energickým jednáním v souladu s přijatými hodnotami, s jejich ztotožněním.

Na interpretaci Máchy navazuje kratší úvaha o filosofii Ladislava Klímy. Ačkoli se Klímova filosofie může jevit jako protikladná Máchovu postoji (tak jak zde byl nyní interpretován), objevují se zde výrazné podobnosti. Klímovo vyřazení vnějšího světa má blízko k Máchově ponoření se do „noci světa“. Svět je Nic, nutná iluze zformovaná mým vědomím. Dochází k vyřazení všech domnělých pravd „symbolického řádu“, k vyřazení všech tradičních opor. Nicméně ztratit vše znamená pro Klímu vše získat – dosáhnout nejvyšší volnosti: Já se stává „absolutní vůlí“.

Je zde však opět něco jiného než postmoderní nevázanost. Jak píše Hauser, „není to pasivní distance, nýbrž naopak krajní aktivace vůle, při níž vzniká vůle v čistém stavu: svět je totiž tím, čím je moje vůle. Jinak řečeno, vědomí toho, že svět je mou vůlí, nutí k tomu, abych měl vůli vtiskovat mu tvar [...] Krajní solipsismus se převrací v krajní aktivismus.“⁷⁰

Klímův postoj tak představuje přímý protiklad postmodernistické nevázanosti. Hauser dokonce klade otázku, jak by se „v postmoderní krajině vůbec mohl vynořit pojem vůle“, a dodává, že bychom se mohli „na postmoderní univerzum dívat jednoduše jako na absenci vůle neboli jako na nevíli k vůli“. Postmodernistické perspektivě chybí máchovský či klímovský moment „ztotožnění se s nicotou, s Nocí,

s neexistencí řádu“.⁷¹ Převládá naopak snaha toto „prázdno vytěsnit“.⁷² Připuštění si oné absence smyslu, „poznání, že vesmír nemá žádný cíl a neví o nás, naše existence mu je lhostejná“, sestup či propad „až k nultému bodu“,⁷³ „síl[a] být materialistou“⁷⁴ může „postmoderní Já“ narušit.

Závěr

Paradoxně je postmoderna ve své tendenci odkládání významu nakonec málo radikální. Odložený význam implikuje představu, že zde nějaký význam vlastně může být, jen je třeba se vyvarovat „totalizujícího myšlení“. Hauserovu pozici můžeme vnímat jako snahu radikalizovat postmodernu. Hauser totiž vychází z přesvědčení, které jsme naznačili výše, že postmodernistické myšlení je natolik všeobepínající, až se zdá, že nemá vůči sobě žádný vnějšek; žádnou *vnější* alternativu, která by se dala jednoduše postavit proti postmodernismu. „Cesta z postmodernismu proto znamená radikalizovat postmodernismus.“⁷⁵

Tuto absenci vnějšku je třeba více přiblížit. Postmodernismus samozřejmě není žádná démonická všemohoucí síla, která by kolonizovala naprosto vše. Ačkoli je postmodernismus dominantní, existují vedle něho další *reziduální* kulturní formy (pojem R. Williamse), které nebyly postmodernismem dosud kolonizovány. Dominantní kultura však určuje způsob jejich sebeinterpretace, organizace stavebních prvků. Trochu nadneseně řečeno, tyto reziduální kultury si „internalizují“ principy kultury dominantní, čímž jsou samy rozrušovány a podléhají působení kultury dominantní. „Nemohou existovat natrvalo a jsou přechodným jevem.“⁷⁶

⁷¹ Tamt., s. 256.

⁷² Tamt., s. 257.

⁷³ Tamt., s. 260.

⁷⁴ Tamt., s. 247.

⁷⁵ Tamt., s. 260.

⁷⁶ Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, c. d., s. 15.

⁶⁹ Srov. Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, přel. Z. Sekal, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961, s. 143.

⁷⁰ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 260.

Mluví-li Hauser o potřebě radikalizovat postmodernu, jejímž výsledkem má být „přece nějaký nový modernismus“,⁷⁷ je to postoj, který proces subverze vůči postmoderně neopírá o výše zmíněné *reziduální* kulturní formy, ale o formy *emergentní*, jež v procesu radikalizace nově vznikají a jejichž náznaky Hauser spatřuje například v díle Badioua, Žižka (a Máchy, pokud jej vykládáme sémanticky, a ne pouze historicky). Je nutno zdůraznit, že tato emergentní kultura, která vytváří prostor pro nějaký druh nové moderny a která má být formou, jež má postmodernismus překonat, nevzniká jako *návrat* před postmodernu, nýbrž naopak jako krok za ni. Je obohacena o postmodernistickou zkušenost.

Má-li být cílem překonání postmodernismu „nějaký nový modernismus“, myslí tím Hauser v zásadě kulturní formu, jejímiž základními prvky jsou a) autonomie subjektu (tj. subjektu, který ve své základní rovině není výslednicí momentálních diskursivních a jiných mechanismů); b) imperativ rozumu a totality lidských schopností, který má stránku teoretickou (vědění, vzdělání) a stránku *praxis*, tj. schopnost překonat bludné kruhy současného vývoje a smysluplně organizovat společnost. Tyto body tvoří pozadí, na němž se odvíjí Hauserova teoretická i praktická činnost.

II ROZPORY POZDNÍHO KAPITALISMU

⁷⁷ Hauser, M., *Cesty z postmodernismu*, c. d., s. 240.