

Univerzita Karlova v Praze

Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

Estetika a politika: pojetí Jacquese Rancièra

Aesthetics and Politics: Jacques Rancièrè's approach

Ondřej Krochmalný

Vedoucí práce: Mgr. Michael Hauser, Ph.D.

Studijní program: Filozofie

Studijní obor: Filozofie

2016

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma Estetika a politika: pojetí Jacquese Rancièra vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha, 27. června 2016

.....

podpis

ABSTRAKT

Překládaná práce se zabývá dílem francouzského teoretika Jacquese Rancièra s tím, že zvláštní důraz je v ní položen na způsob, jakým se zde vyskytují a vzájemně proplétají oblasti estetiky a politiky. Takto vymezený tematický rozptyl nezprostředkovává Rancièrovo myšlení v jeho celku. Především z důvodu zachování stanoveného rozsahu jsem takto pominul Rancièrovy práce věnující se problematice historiografie nebo některé z textů, které se zabývají úžeji pojatými otázkami literatury nebo filmu. I přes tato omezení však bylo mým cílem zpracovat monografický úvod od Rancièrova myšlení. Ten si tedy, na jednu stranu, nenárokují úplné vyčerpání námětu, avšak jeho záměrem je, na stranu druhou, zprostředkovat určitý souhrnný vhled do základních otázek, které utvářely (a utvářejí) Rancièrovo myšlení.

KLÍČOVÁ SLOVA

Jacques Rancière; estetika; politika; post-marxismus; rozdělení smyslového; subjektivace

ABSTRACT

Proposed thesis focuses on the writings of french theoretician Jacques Rancière. Particular emphasis is put on a manner, in which the spheres of aesthetics and politics appear and intervene in Rancière's works. The consequence of forementioned delimitation of the subject of my interest is that the thesis doesn't fully embody Rancière's thought. Mainly because of the restricted space, i omitted Rancière's historiographical works and also texts that deal with the narrowly defined questions of literature and film. Despite of those limitations, my goal is to provide a monographical introduction to Rancière's thought. This monograph, on the one hand, doesn't claim the complete coverage of Rancière's works, but it aims, on the other hand, to provide the overall insight into the essential questions that shaped (and still shape) Rancière's thought.

KEYWORDS

Jacques Rancière; aesthetics; politics; post-marxism; the distribution of the sensible; subjectivation

Obsah

1	Úvod.....	8
2	Historický a intelektuální kontext.....	11
2.1	Nemožná identifikace: radikální levice ve Francii na počátku 60. let.....	11
2.2	Květen '68 mezi policejní a politickou logikou.....	22
2.3	Léta 70. a Les Révoltes Logiques.....	30
3	Filosofie lekce: od La Leçon d'Althusser k Le Maître ignorant.....	41
3.1	Pokvětnový kontext a vztah vědění a moci.....	41
3.2	Věda a ideologie.....	46
3.3	Strana, teorie a třídní boj na poli teorie.....	55
3.4	K hodnocení a důsledkům La Leçon d'Althusser.....	63
3.5	Pedagogika a nerovnost.....	67
3.6	Intelektuální emancipace a logika výkladu.....	70
3.7	Rozum a rovnost.....	75
4	Filosofie a nerovnost.....	81
4.1	Chudý a jeho filosofové.....	82
4.2	Rancière a filosofie?.....	98
5	Politika proti policii.....	103
5.1	Politické, politika, arché.....	104
5.2	Politický subjekt a subjektivace.....	110
5.3	Bezpráví.....	118
5.4	Započítávání.....	121
5.5	Rozdělení smyslového: politika a policie.....	123
6	Politika, filosofie, demokracie.....	133
6.1	Politika filosofů a neshoda.....	133

6.2	Arche-politika, para-politika, meta-politika.....	141
6.3	Post-demokracie, demokracie a konsensus.....	154
6.4	Etika a post-kritická kritika.....	158
6.5	Demokracie a její nepřátelé.....	169
6.6	Ke kritice Rancièrovy koncepce.....	178
7	Rancière a estetika.....	185
7.1	Pojem estetiky a jeho vztah k pojmu politiky.....	185
7.2	Typologie identifikačních režimů umění.....	190
7.3	Estetika a politika v estetickém režimu umění.....	198
7.4	Etický obrat: Rancièrova kritika Lyotarda.....	211
7.5	Emancipace a umělecká praxe.....	220
8	Závěr.....	231
9	Seznam použité literatury.....	235

1 Úvod

*Zázračné lidské masy, žijící jako psi,
stojící níž než jakýkoli morální systém,
pro něž nebylo vymyšleno žádné náboženství,
vytvořeno žádné umění,
jimž nebyla určena žádná politika!
Jak vás všechny miluji, protože jste takoví,
tak nízcí, že nejste ani imorální, ani dobří, ani zlí,
vymykající se jakémukoli pokroku,
zázračná fauno mořského dna života!*

Álvaro de Campos (Fernando Pessoa), Triumfální óda¹

Filosofie Jacquese Rancièra může vzbuzovat zájem z mnoha důvodů. Z našeho hlediska byla v tomto ohledu významná především širší jejího rozptylu a nesamozřejmost, s níž se vztahuje k mnohým dílčím problémům. Rancièrovu dráhu charakterizuje osud, který nesdílelo mnoho jeho současníků. V 60. letech se dostává do nejužšího okruhu spolupracovníků marxistického filosofa Louise Althussera a spoluúčastní se velkolepého projektu nového čtení Marxova díla. Marxistická teorie se má stát revoluční zbraní napomáhající k osvobození utlačovaných tříd. Po zklamání nadějí, které Rancière i další vkládali do událostí Května '68, však v případě mnohých dochází k postupnému odklonu od emancipačních perspektiv předchozích desetiletí. Část bývalých aktivistů přechází na pozice, jež jsou vůči marxismu zásadně kritické. Odklon od althusseriánské formy marxismu (a později také marxismu obecně) charakterizuje také Rancièrovy texty ze 70. let. Specifikem však je, že v nich zároveň neopouští horizont sociální emancipace, který bude s postupně rostoucím důrazem asociovat s otázkou rovnosti. Je-li Rancièrova

¹PESSOA, Fernando. *Opiárium a jiné básně Álvaro de Campos*. Přel. J. Hiršal a P. Lidmilová. Praha: Paseka, 2003, s. 23.

intelektuální dráha odlišná od trajektorie myšlení mnohých dalších myslitelů jeho generace, pak je to právě díky skutečnosti, že dodnes neopouští impuls, který definoval již úvodní fáze jeho myšlení. A tak i přesto, že zejména v několika posledních desetiletích se Rancière věnuje převážně estetickým analýzám, zde lze konstatovat jistou kontinuitu.

Právě tuto kontinuitu se v textu pokusíme zdůraznit. Branou k tomuto úsilí bude převážně historizující první kapitola, v níž se pokusíme rekonstruovat historický a intelektuální kontext, který do určité míry spoluurčoval výchozí pozici Rancièreova myšlení. Přes shrnutí obsahu monografií ze 70. a 80. let se pak přes odbočku k Rancièreově pojetí vztahu výchovy a rovnosti dostaneme až k vlastnímu jádru Rancièreova teoretického pojetí oblasti politiky. V té pak budeme dále identifikovat dynamiku, která je přítomna také v Rancièreově pojmovém zpracování estetiky a s ní provázaných fenoménů. Vstupní hypotézou, již se v textu pokusíme prokázat, pak bude, že všechny jmenované oblasti jsou v Rancièreových textech určitým způsobem provázány.

Zvláštní důraz budeme klást na sféry politiky, estetiky a jejich vzájemné podmíněnosti. Uvidíme tak, v jaké míře je v každém politickém aktu implicitně obsažena určitá estetika, a také, že každý estetický fenomén je specifickým způsobem vevázán do sítě politična. Výše zmiňovanou šíři Rancièreova myšlení však nebudeme s ohledem na úžejí profilované zaměření tématu moci postihnout v její celistvosti. Takto je potřeba zdůraznit, že práce si neklade za cíl podat rekonstrukci *celku* Rancièreova myšlení. Na druhou stranu se však díky tomu budeme moci pokusit zdůraznit onu nesamozřejmost, již jsme tomuto myšlení připsali. O té lze hovořit již u samotného způsobu, kterým Rancière estetiky a politiku pojímá. Roli překlenovacího pojmu zde sehrává pojem rozdělení smyslového, které v podstatné míře spoludefinuje obě oblasti. Obecný rámec, který si jeho pomocí Rancière otevírá, mu pak umožňuje postavit některé zdánlivě pevně ukotvené pojmové řady či opozice do překvapivého světla. To se týká Rancièreova čtení Platónova, Marxova nebo Lyotardova díla, stejně tak jako jeho interpretace kriticky orientovaného umění a některých jeho programových koncepcí.

Dalším z důvodů, který podmínil volbu námětu této práce, byl fakt, že Rancièrovo dílo se prozatím nedočkalo monografického zpracování v českém jazyce. Předkládaná práce by měla navázat na vzrůstající zájem o Rancièrovo dílo a případným zájemcům o něj zprostředkovat některé z jeho klíčových aspektů.

2 Historický a intelektuální kontext

„Od samého počátku jsem se věnoval studiu myšlení a promluvy tam, kde produkuje důsledky, tedy ve společenském boji, k němuž patří také každým okamžikem obnovovaný konflikt ohledně toho, co vnímáme a jakým způsobem toto vnímané můžeme pojmenovat.“²

Otevíráme-li tuto práci převážně historizující kapitolou, pak je tomu tak nejen pro vliv, který měly dobové události na francouzské myšlení a společenskopolitickou realitu jako takové,³ ale především pro jeho určující roli při procesu formování myšlení Jacquese Rancièra.⁴ Nastínění alespoň hrubých obrysů některých klíčových událostí s důrazem na jejich odraz v Rancièrově díle tak může usnadnit jeho interpretaci. Na příkladu některých aspektů událostí, k nimž došlo ve Francii v šedesátých a na počátku sedmdesátých let, se budeme pokoušet demonstrovat, jakých forem historicky nabývaly aktivity, kolem kterých Rancière konstituuje pojmové jádro svého teoretického projektu, abychom se tomuto jádru v následujících kapitolách věnovali detailněji.

2.1 Nemožná identifikace: radikální levice ve Francii na počátku 60. let

Dá se říci, že mezi Rancièrovými interprety panuje obecná shoda ve věci vlivu, který měly pařížské květnové události roku 1968 spolu s událostmi několika let

2 RANCIÈRE, Jacques. Foreword to the English Edition. in: *Althusser's Lesson*. Přel. E. Battista. London, New York: Continuum, 2011, s. xvi.

3 Srov. např. STARR, Peter. *Logics of Failed Revolt: French Theory After May '68*. Stanford: Stanford University press, 1995, s. 3.

4 DERRANTY, Jean-Philippe. Introduction: a Journey in Equality. in: Týž (ed.). *Jacques Rancière: Key Concepts*. Durham: Acumen, 2010, str. 3. Historický kontext Rancièrova díla bývá, jak správně zdůrazňuje jeden z jeho komentátorů, často opomíjen. Srov. CHAMBERS, Samuel, A. *The Lessons of Rancière*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 23.

následujících na formování jeho myšlení.⁵ Během těchto let se Rancière postupem času čím dále tím podstatněji vzdaluje pojmovému rámci, jež pro něj sehrál určující roli během první poloviny šedesátých let. Květnové události roku 1968⁶ a jejich následné potlačení ve svých důsledcích otevírají Rancièreovi přístupovou cestu k prostoru, v němž jeho myšlení nabírá na původnosti a získává interdisciplinární rozpětí.⁷ Během následujícího desetiletí se Rancière věnuje mravenčí archivní práci, publikuje inaugurační a otcovražedný text *La leçon d'Althusser (Althusserova lekce)* a významně se podílí na chodu revue *Les Révoltes logiques*. Cesty, jimiž se v tomto údobí ubírá jeho myšlení, jsou s dobovými společenskopolitickými záchvěvy úzce spjaty.⁸ Vliv květnových událostí na formování

5 Srov. např. ROSS, Kristin. *May '68 and It's Afterlives*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2002, s. 24. Nebo již výše odkazovaný soud Jean-Philippea Derrantyho: „Rok 1968 a ty, jež po něm následovaly, měly na Rancièrea hluboký dopad nejen na teoretické, ale, soudě dle vzácných biografických údajů, také na existenční úrovni.“ DERRANTY, Jean-Phillipe. Introduction: a journey in equality. in: Týž (ed.). *Jacques Rancière: Key Concepts*. c. d. str. 3. Toto tvrzení ostatně opakovaně potvrzuje také sám Rancière. Mezi jinými viz např.: „Počínaje touto dobou jsem nabral novou orientaci. Důsledně jsem přešel z pozice, která byla ve svém úsilí uchopit celek dějin a popsat třídu nebo kulturu stále pozicí panství, k pozici odlišné, v jejímž rámci jsem se snažil uchopit nikoliv dělnické myšlení, nýbrž dělnickou emancipaci jakožto proces.“ RANCIÈRE, Jacques. Déconstruire la logique inégalitaire (rozhovor s Pierre Vincentem Crescerim a Stéphanem Gattim). in: Týž. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009, s. 642.

6Tam, kde budeme níže zmiňovat „květnové události“ či „Květen 1968“ se budeme omezovat na procesy, k nimž došlo na francouzské půdě.

7Pokud jde o Rancièreovy „předkvětnové“ publikace, pak lze za významný označit především jeho příspěvek ve sborníku *Lire le Capital* (ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, Étienne, ESTABLET, Roger, MACHEREY, Pierre, RANCIÈRE, Jacques. *Lire le Capital*. sv. I. a II. Paris: Maspero, 1965.) Ten zde pomíjíme proto, že v něm nenalzáme rysy charakteristické pro Rancièreovo myšlení. Sám autor se od svého příspěvku záhy pokusil distancovat, když se (neúspěšně) pokoušel prosadit, aby mu bylo umožněno v druhém vydání z r. 1973 otisknout krátkou kritickou předmluvu ke svému textu. Viz. RANCIÈRE, Jacques. Déconstruire la logique inégalitaire (rozhovor s Pierre Vincentem Crescerim a Stéphanem Gattim), in: týž, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. c.d., s. 640.

8Srov. vyjádření samotného Rancièrea k témuž období: „Ať již se jedná o politický aktivismus nebo debaty o teoretických hlediscích, vždy se nalzáte uvnitř určité konjunktury a vaše orientace je určována tím, co se děje kolem vás.“ RANCIÈRE, Jacques. Only in the Form of Rupture (rozhovor s Peterem Hallwardem). Přel. C. Malaspina. in: HALLWARD, Peter. PEDEN, Knox (eds.). *Concept and Form. Volume 2.: Interviews and*

Rancièrova myšlení je třeba nahlížet s důrazem na dva aspekty této vazby. Prvním z nich je Rancièrova situovanost v teoretické a politické praxi francouzské radikální levice 60. let, druhým je pak hledisko, z něž události konce šedesátých let nahlížíme, a vliv, který má tato perspektiva na obraz, který si o nich utváříme.

Zásadní událost v tomto kontextu představuje policejní masakr demonstrantů za nezávislost Alžírsko, k němuž došlo v roce 1961. Jeho význam Rancière, jak ještě uvidíme, zdůrazní při vícero příležitostech. Proto se u něj pozastavíme. Kontextem pro události ze 17. října 1961 byly boje za nezávislost Alžírsko, jejichž počátky sahají již k roku 1954. Téhož roku dochází k založení Fronty národního osvobození (*Front de Libération Nationale* – FLN), která se stává ústřední organizační složkou celého povstání. Na přelomu 60. let dochází i přes dílčí a čistě formální kompromisy De Gaullovy Páté republiky k radikalizaci forem boje. Francouzská Wikipedie uvádí, že mezi lednem a zářím roku 1961 došlo až ke dvěma stům⁹ případů násilné smrti „Severoafričanů.“ V reakci na to adaptuje FNL strategii teroristických útoků zacílených na členy policejního sboru nebo tzv. harkis, tj. Alžířany, kteří aktivně podporovali přítomnost francouzských vojenských jednotek v Alžírsku (tentýž zdroj uvádí 47 obětí, přičemž toto číslo zahrnuje také klíčový měsíc říjen). Demontrace, kterou zástupci FLN svolali na 17. října, byla zamýšlena jako bojkot zákazu vycházení, který se měl po 20:30 týkat všech Alžířanů na území města Paříže. V souladu s plány organizátorů měla být nenásilného rázu: nošení jakékoliv zbraně bylo demonstrantům výslovně zakázáno. Na přímý rozkaz Maurice Papon, pařížského policejního prefekta, ovšem policie spolu se speciální zásahovou jednotkou jednala tak, jako by demonstranti ozbrojeni byli a téměř bezprostředně po zahájení demonstrace spustila střelbu. Kolem pařížského mostu Neuilly pak členové policie a zásahových jednotek doslova naházeli sto až dvě stě živých, polomrtvých či již mrtvých demonstrantů do řeky Seiny. Další lidé pak umírali také při výsleších nebo v zadržovacích celách. Přesný

essays on Cahiers pour l'Analyse. London, New York: Verso, 2012, s. 227.

9 Údaje dostupné na adrese:
https://fr.wikipedia.org/wiki/Massacre_du_17_octobre_1961#Une_d.C3.A9rive_meurtri.C3.A8re_g.C3.A9n.C3.A9ralis.C3.A9 (cit. 20. 6. 2016).

počet obětí není ani s odstupem více než 50 let znám. Vyšetřovací komise francouzské vlády došla v roce 1998 k počtu 48 obětí¹⁰ (všechny oběti jsou na straně demonstrantů).

Z hlediska námi sledovaného tématu sehrává významnou roli již způsob, jakým s událostí naložila dobová média. Oficiální francouzská média totiž incident zcela pominula. Ústřední tiskový orgán Francouzské komunistické strany (*Parti communiste français* – PCF), *L'Humanité*, na situaci reagoval několika krátkými články. Dále se však zástupci FKS ani žádní jiní oficiální představitelé francouzského státu k události nevyjádřili. Na tuto situaci zareagovaly dvě marginální studentské skupiny svoláním demonstrace.¹¹ Tato zdánlivě bezvýznamná skutečnost je dle názoru Kristin Rossové, autorky výše odkazované, a východiskům Rancièrova myšlení obsahově blízké monografie *May '68 and It's Afterlives (Květen '68 a jeho posmrtné životy)*, hodna pozornosti. Dosažnost samotného faktu uspořádání demonstrace za těchto okolností dle ní spočívá v tom, že se zde na celonárodní úrovni poprvé setkáváme se studenty vystupujícími v roli politické síly, která vystupuje v obraně jiných nežli studentských zájmů. Tato iniciativa představuje vyústění sérií protestů, v nichž studentská hnutí vystupovala proti Alžírské válce již dříve. Dochází zde k založení tradice studentských protestů organizovaných mimo již existující a etablované politické strany či významné aktivistické organizace.¹² Spolu se studentskou aktivitou spočívající v zakládání vlastních, často marginálních organizací, vzniká dle autorky zároveň také nová koncepce masových hnutí: přímá politická akce uspořádaná okolo konkrétní události, v jejímž rámci dochází k užití fyzické konfrontace.¹³

10Oficiální dokument vyšetřovací komise francouzské vlády *Rapport sur les archives de la Préfecture de police relatives à la manifestation organisée par le FLN le 17 octobre 1961* je dostupný online na adrese (cit. 20. 6. 2016).

11ROSS, Kristin. *May '68 and It's Afterlives*. c. d., s. 56.

12Srov. GILCHER-HOLTEYOVÁ, Ingrid. *Hnutí '68 na Západě*. přel. V. Drbal. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 55.

13K detailní rekapitulaci událostí spojených s válkou a vedoucích až k masakru v roce 1961; srov. ROSS, Kristin. *May '68 and It's Afterlives*. c. d., s. 33 – 57.

Jacques Rancière se těmto událostem věnuje v o dvě desetiletí později vydaném textu s názvem *Aux bords du politique*¹⁴, kde je označuje jako „zlomový bod.“¹⁵ Z Rancièreova hlediska události ze 17. října 1961 a následujících dní charakterizuje dvojí: úsilí o vyčištění městského prostoru od manifestace bezpráví (tedy ono faktické zavedení policejní hodiny a brutální potlačení demonstrace), a pokus o znemožnění zaznamenání tohoto úsilí (praktické informační embargo). Druhý moment je z Rancièreova hlediska minimálně stejně významný jako ten první. Představuje totiž matici, kolem níž Rancière vystaví jeden ze základních prvků své politické teorie. Cenzurní aktivity francouzské vlády, které následovaly po 17. říjnu roku 1961, jsou konkrétním příkladem čehosi, co Rancière nazve policií. Tento termín ovšem neužívá v jeho běžném slova smyslu. Nevztahuje se k fyzickému potlačení demonstrace, nýbrž mnohem spíše k druhému prvku, tedy k informačnímu „black-outu“ ohledně počtu obětí. „Spíše než neúprosnou represivní sílu znamená policie typ intervence, která předepisuje, co je viditelné a co neviditelné, co je vypověditelné a co je nevypověditelné.“¹⁶ Pojem policie v rancièreovském smyslu tedy na obecné úrovni označuje konkrétní způsob vztahování se k poli toho, k čemu máme a k čemu nemáme přístup. Komentované události Rancièreovi poslouží jako modelový příklad také proto, že během nich došlo k provázání dalších skutečností, jejichž struktura se pojmově promítá do nejspodnějších pater jeho myšlení o politice, ale také estetice. Pro usnadnění dalšího výkladu i ve snaze o zvýraznění specificky rancièreovských obsahů nyní vstupně nastíníme jejich nejhrubší obrisy.

Rancière spatřuje význam říjnových událostí roku 1961 v perspektivě, k níž otevřely přístup. Vnímá je jako zásadní mezník v procesu konstituce politického vědomí celé své generace: „... Pro mou generaci spočívala politika v nemožné identifikaci – identifikaci s těly Alžířanů, které francouzská policie ubila k smrti a naházela do Seiny v říjnu roku 1961. Nemohli jsme se identifikovat s těmito Alžířany, ale mohli jsme zpochybnit svou identifikaci s ‚francouzským lidem‘, jehož jménem byli zabiti. Mohli

14RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2007 (původně vyšlo v roce 1990).

15Tamtéž, s. 209.

16RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c.d., s. 211.

jsme tedy jednat jako politické subjekty v mezeře či průrvě mezi dvěma identitami, z nichž jsme nemohli přijmout žádnou.¹⁷ V citovaném fragmentu se setkáváme s vazbou mezi několika klíčovými a vzájemně provázanými pojmy: nemožná identifikace, politický subjekt a mezera či průrva mezi dvěma identitami. Vyjděme od prvního z nich, tedy nemožné identifikace. Alžírští demonstranti 17. října protestují proti aktivitám policie, a to ve dvojitým smyslu; jednak proti onomu faktickému zákazu vycházení, ale také, a z hlediska rancièrovské perspektivy především, proti pokusu o své zneviditelnění, proti úsilí, které směřuje k tomu, aby byli tito nositelé bezpráví odstraněni z pařížských ulic. Z pohledu francouzských aktivistů zde dochází k paradoxní situaci, již Rancière označuje jako nemožnou identifikaci. Na jedné straně není možná bezprostřední identifikace s Alžírany, na straně druhé ale ani s „francouzským lidem“. Nemožná je taková identita, již nemohou ztělesnit ti, kteří ji vyslovují.¹⁸ Teprve tam, kde dochází k nemožné identifikaci, tedy tam, kde je subjekt vklíněn mezi dva druhy identit, pak dle Rancièra můžeme hovořit o politickém subjektu. Politický subjekt tedy existuje tam, kde se střetáváme s procesem nemožné identifikace nebo také dezidentifikace. Proces dezidentifikace Rancière definuje v souvislosti s komentovanými událostmi jako „tvorbu lidu, jež se liší od lidu, který vidí, prohlašuje a započítává Stát (...)“.¹⁹ Jak se tato definice zpětně prostírá do konkrétního plánu komentovaných událostí je zřejmé: jedná se o ustavení pole, v němž je za viditelné a vypověditelné prohlášeno to, čemu tyto kvality francouzský stát upírá, konkrétně tedy alžírský lid demonstrující za osvobození svého územního celku z područí francouzské nadvlády. Politická subjektivace spočívá vždy v úsilí o vytvoření a prosazení takového pole viditelnosti a vypověditelnosti. Jeho existence je vždy podmíněna střetem dvou heterogenních identit, jejichž konflikt Rancière označí jako nemožnou identifikaci či dezidentifikaci. Překřížení dvou nemožných identit vede k vymanění subjektu z mezí, jež jsou mu ve stávajícím způsobem rozvržené skutečnosti předurčeny (v případě pařížských Alžíránů je to zákaz nočního vycházení a v případě studentských aktivistů jejich identita francouzských občanů). Pro označení tohoto vymaňování se, označení střetu dvou heterogenních logických řad (tedy logiky identity a logiky dezidentifikace), Rancière užívá

17RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c.d., s. 120.

18Tamtéž, s. 119.

19Tamtéž, s. 212.

termín *politické (le politique)*.²⁰ Na jedné straně tedy stojí logika policejní, jejíž tendencí je na nejobecnější úrovni vymezení a zachovávání pole viditelného a vypověditelného. Proti ní vystupuje logika svázaná s politickou subjektivací, která se pokouší danou podobu tohoto pole prolomit.

Proces nemožné identifikace má ovšem širší dosažnost. Rancière, jak jsme viděli, tvrdí, že bylo formování postojů jeho generace utvářeno nemožnou identifikací. To platí také, pokud jde o vztah studentských aktivistů k Francouzské komunistické straně a její politice. Osudy „nestranné“ radikální levice zároveň hrály při konstituci východisek Rancièreova politického myšlení významnou roli.

Nejen pro Rancière, ale také pro spoustu dalších členů jeho generace byl motivem vedoucím k odsouzení oficiální levice „vyčkávací“²¹ postoj FKS k Alžírské válce. Historička Ingrid Gilcher-Holteyová k tomu poznamenává: „Kolektivní sebepojímání, které se určovalo identifikací s osvobozeneckým hnutím třetího světa a kognitivní orientací ve strategii postupu podporující jejich boj v západních průmyslových zemích, umožňovalo nejen vnější vymezení studentských protestních skupin vůči náboženským, pacifistickým a komunistickým odpůrcům války ve Vietnamu; sloužilo současně i studentské nové levici k integraci s řadou větších i menších uskupení, jež se v průběhu 60. let odloučila od komunistických stran – kvůli kritice strategie „mírové koexistence“ (v případě maoistů), protože jejich podporu antikoloniálních osvobozovacích bojů považovali za nedostatečnou, nebo ve fázi globálního přesunu třídních bojů odsuzovali lpění na dělnické třídě (jako trockisté z francouzské JCR).“²² Z hlediska převážné části účastníků soudobého radikálně levicového hnutí představuje válka v Alžírsku nejen radikální průlom ve vztahu s „oficiální

²⁰Tamtéž, s. 112. Tento termín je u Rancière v souladu s jeho obecnou myšlenkovou tendencí definován řadou pojmových opozicí. Jeho vztahu k termínům jako politika, policie či demokracie se budeme zevrubně věnovat v následujících kapitolách. Na tomto místě se nám jedná pouze o jeho orientační zavedení s poukazem na konkrétní historické události.

²¹ROSS, Kristin. *May '68 and It's Afterlives*. c.d., s. 39.

²²GILCHER-HOLTEYOVÁ, Ingrid. *Hnutí '68 na Západě*. c.d., s. 47.

levicí“ (tedy především FKS), ale také v jistém slova smyslu zlomový moment.²³ Jean-Paul Sartre v tomto kontextu použije výstižný termín „úctyplná levice“, jímž označuje „levici, která ctí hodnoty pravice, i když má za to, že tomu tak není.“²⁴

Nemožná identifikace nastupující generace mladých aktivistů, která se vztahuje také k této úctyplné levici, vede k situaci, kterou reflektuje poměrně drobnokresebná distinkce mezi termíny označujícími různé (a často z velmi odlišných principů vycházející) tendence francouzské marxistické levice. Termíny „levice“ (*la gauche*) či „levicový“ (*de gauche*) v nejobecnějším slova smyslu odkazují k celému spektru levice, od radikálních či revolučních frakcí až po její parlamentární formy. Pro členy komunistické strany či teoretiky a aktivisty s ní provázané se nepříliš překvapivě vžilo označení „(ortodoxní) komunista“. Tam, kde se hovoří o „levičáctví“ (*gauchisme*) nebo „levičácích“ (*gauchistes*), se pak v souladu s výše zmiňovaným kontextem hovoří o frakcích, které jsou situovány nalevo od FKS, tedy, řečeno dnes nejčastěji užívaným termínem, o radikální levici. Především poslední dva termíny budeme dále v práci používat v tomto významu.²⁵

Toto rozvržení usnadňuje také četbu fragmentů, ve kterých situovanost francouzské levice v daném období komentují její aktéři a dědicové. Jacques Rancière byl na počátku 60. aktivně činný v levičácké organizaci *Union des Étudiants Communistes* (UEC), jejíž vnitřní rozkolísanost je pro danou dobu do jisté míry charakteristická.²⁶ V opozici k „italské“ tendenci uvnitř této organizace, pro niž byl charakteristický příklon k

23Srov. tamtéž, s. 39-40. Srov. HAMON, Hervé. ROTMAN, Patrick. *Génération I. Les Annés de rêve*. Paris: Seuil, 1998. s. 59.

24 SARTRE, Jean-Paul. Plaidoyer pour les intellectuels. in: *Situations VIII*. citováno in: ROSS, Kristin. *May '68 and Its Afterlives*. c.d., s. 39.

25Tato distinkce je významná jednak pro četbu Rancièrovy *La Leçon d'Althusser*, a pak také pro snazší orientaci v dobových dokumentech obecně. V souladu s pejorativním zabarvením, jež pojmu levičáctví přisoudil Lenin ve svém textu *Dětská nemoc „levičáctví“ v komunismu začíná* Francouzská komunistická strana tento termín po roce 1968 znovu používat pro označení aktérů květnových událostí. Před rokem 1968 (a kromě popsaného případu také obecně) je však tento termín používán především deskriptivně, tedy bez hodnotového zabarvení.

chruščovovské variantě mírové koexistence s kapitalistickým Západem,²⁷ se se zde utvořila trockistická a „pročínská“ frakční opozice. Rancièrovo působení v rámci třetí z těchto tendencí vyústilo v založení revue *Cahiers Marxistes-Léninistes*. Její význam z našeho hlediska spočívá v tom, že svědčí o dnes často přehlížené, pomíjené či marginalizované maoistické či spíše „maoizující“ dispozici Rancièrova myšlení, s jejímiž přímými projevy se setkáváme ještě během 70. let. Na základě jeho vlastního svědectví je pak možné aktivity mladého Jacquese Rancièra v kontextu jeho účasti na působení této skupiny a vydávání její revue situovat ve výše zmiňovaném kontextu.

Následující fragment se vztahuje k situaci, kdy byla revue, již Rancière připravoval se svým tehdejším blízkým spolupracovníkem a pozdějším agilním aktérem květnových událostí, Robertem Linhartem, kladena na setkání UEC v roce 1965 ortodoxními komunisty jako příklad tendence kladoucí teoretické debaty nad analýzu dění uvnitř FKS. Linhart v rámci následujících diskusí popírá pročínskou orientaci jejich organizace. Rancière ovšem mnohem později situaci komentuje následovně: „Ve skutečnosti jsme ovšem (pročínská) byli! Všichni, kteří se podíleli na chodu *Cahiers Marxistes-Léninistes*, měli mnohem blíže k Maovým tezím než k oficiálním tezím stranickým, avšak hráli jsme na obě strany. Bylo dohodnuto, že komunističtí studenti by se měli zabývat studiem marxismu spíše než diskuzemi o stranické politice. Pro nás to znamenalo, že bychom se měli teorií vyzbrojit proti stranické politice, zatímco se zdálo, že se jedná o projev loajality vůči straně.“²⁸ Když Rancière na výše citovaném místě hovoří o nemožné identifikaci jakožto o zásadním prvku formující politickou zkušenost své generace, hovoří zároveň (či především) o své vlastní zkušenosti. Jedním z důsledků procesu nemožné identifikace s politikou FKS byl poměrně logicky vzestup maoistických tendencí, jejichž ústředním

26K jejímu založení ovšem došlo již v roce 1956. Srov. HAMON, Hervé. ROTMAN, Patrick. *Génération I. Les Années de rêve*. c.d., s. 47.

27Srov. HAMON, Hervé. ROTMAN, Patrick. *Génération I. Les Années de rêve*. c.d., s. 137.

28RANCIÈRE, Jacques. Only in the Form of Rupture (rozhovor s Peterem Hallwardem). in: HALLWARD, Peter. KNOX, Peden. (eds.) *Concept and Form*, c. d., s. 220.

orgánem se stala organizace *Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes* (UJC /ml).²⁹

Označit aktivity Jacquese Rancièra z počátku 60. let za důsledně maoistické by ovšem nebylo přesné. Na jedné straně stojí skutečnost, že termín „marxismus-leninismus“ ve francouzském kulturním prostoru kolem a po roce 1968 označoval proudy sympatizující s čínským komunismem, a zároveň fakt, že autorem názvu revue *Cahiers Marxistes-Léninistes* je sám Rancière. Ten však v rozhovoru, z něhož jsme citovali výše, upřesňuje, že se jednalo o kompromis mezi dvěma verzemi. Jedna z nich (*Cahiers Marxistes*) cílila ke zdůraznění výlučně teoretické orientace. Druhá (*Cahiers Léninistes*) naopak směřovala k vyzdvižení momentu praxe.³⁰ Výraznému příklonu k té či oné variantě se tak Rancière pokouší vyhnout tím, že koncept revue situuje do prostoru teorie chápané v souladu s výše citovaným fragmentem.³¹ Je však třeba dodat, že v patrně nejzásadnějším aspektu, tedy postoji vůči FKS, se projekt *Cahiers Marxistes-Léninistes* s maoistickou hodnotovou orientací přinejmenším protíná. To implicitně zdůrazňuje v pozdějším komentáři také Rancière: „Je ovšem třeba zároveň pochopit, že zvolit si v oné době tábor teorie a vědy zároveň znamenalo zvolit tábor roztržky, revoluce, tábor autonomního marxismu situovaného vně komunistické strany a jejího politického aparátu.“³² Rancièrův „maoismus“, dá-li se o něm vůbec hovořit, je tedy atypický. Na jedné straně stojí ona nejasně artikulovaná „pročínská“ orientace a opozice vůči politice FKS a úctyplné levici jako takové. Oproti aktivistickému křídlu je zde ovšem přinejmenším v období kolem poloviny šedesátých let patrný příklon k onomu křídlu, které politiku uchopuje *skrze* teorii, nikoliv bezprostředně.

29GILCHER-HOLTEYOVÁ, Ingrid. *Hnutí '68 na Západě*. c.d., s. 42-43.

30 RANCIÈRE, Jacques. Only in the Form of Rupture (rozhovor s Peterem Hallwardem). in: HALLWARD, Peter. KNOX, Peden. (eds.) *Concept and Form, Volume 2: Interviews and essays on Cahiers pour l'Analyse*. c.d., s 221.

31Srov. „Politiky se zmocňujeme zprostředkovaně, skrze teorii, (...) v teorii stejně tak jako v praxi (...)“ in: tamtéž, str. 223. Statutu teorie a praxe v rámci Althusserova dispozitivu z období 60. let, jež má pro Rancièrovo myšlení v oné době zásadní význam, se budeme věnovat v samostatné kapitole.

32Tamtéž, s. 223.

O Rancièrově „lavírování“ hovoří ve vzpomínkovém rozhovoru také jeho blízký i vzdálený soupeř, francouzský filosof a aktivista Alain Badiou.³³ Badiou rovněž zdůrazňuje podmíněnost vzniku *Cahiers Marxistes-Léninistes* sovětsko-čínskou roztržkou. Rancièrovu pozici ovšem charakterizuje o něco méně jednoznačněji než sám zmiňovaný ve fragmentu citovaném v odstavci výše. Badiou poukazuje na významný spor o více či méně přiznanou maoistickou orientaci *Cahiers Marxistes-Léninistes* mezi Louisem Althusserem a jeho žáky, kteří byli v polovině šedesátých let nadále členy FKS. Rancière dle něj „hrál na obě strany“, což je dle jeho názoru v Rancièrově případě určitá konstanta.³⁴ Přijetí či naopak odmítnutí tohoto poněkud příkrého soudu, jak uvidíme, odvisí od úhlu, kterým Rancièrovy intervence nahlížíme. Tomu, v jakém slova smyslu je tato „konstanta“ udržitelná v radikálně odlišném kontextu přelomu 80. a 90. let, se ještě budeme věnovat. Na základě Badiouovy (a také Rancièrovy) charakteristiky ovšem lze nepochybně vyzdvihnout interpretační dosažnost onoho momentu lavírování, který je pro kontextuální ukotvenost raného Rancièrova myšlení klíčový. Ve stavu zrodu zde tímto zorným úhlem můžeme nahlížet mechanismy, jež se později stanou úhelnými kameny Rancièrova myšlení, stejně jako jeho postoj k některým z nich. Do popředí vystupuje pojem nemožné identifikace, již lze s odkazem na události kolem Alžírské války (a demonstraci FNL z 17. října 1961), a na Rancièrovo i Badiouovo svědectví o nich, označit za jakýsi obecně platný moment konstituce politického vědomí radikální levice přelomu 50. a 60. let 20. století.

33Také on, řečeno na okraj, zdůrazňuje význam Alžírské války a událostí s ní spojených pro ustavení radikálně levicové linie kritizující politiku FKS. „V této chvíli (rok 1960, pozn. O.K.) jsme začali bojovat proti Komunistické straně a kritizovat její dědictví. Nesmíme totiž zapomenout, že se během tohoto období nacházíme přesně uprostřed Alžírské války - to je skutečně podstatné. V tom spočíval také po jejím ukončení rozdíl mezi námi a těmi, kteří přišli po nás. Alžírská válka pro nás stále byla klíčová: válečné boje, demonstrace proti nim, vztahy se sítí podporující FNL, kterou založil Francis Jeanson a neustálá hrozba nasazení do koloniální války, která se vznášela nad každým z nás! Každý musel projít základní vojenskou službou. V tomto kontextu se tento spor jevil jako velmi dramatický, neboť zastaralé aparáty již nefungovaly, nebyly schopny se se situací vypořádat. Postoj Francouzské komunistické strany byl nerozhodný. Po de Gaullově nástupu k moci (v roce 1958, pozn. O.K.) nastala určitá změna, ale Alžírská válka trvala dále.“ BADIOU, Alain. *From Theory to Subject* (rozhovor s Peterem Hallwardem). In: tamtéž. s. 233.

34Srov. tamtéž, s. 234.

2.2 Květen '68 mezi policejní a politickou logikou

Neopomenutelný vliv na utváření Rancièrova nejen raného politického myšlení však, jak už bylo řečeno, mají také květnové události roku 1968. Abychom ovšem byli schopni poukázat na to, jakým způsobem se Květen '68 do Rancièrova myšlení promítá, bude potřeba pozastavit se nad způsoby, jakými s jeho dědictvím pracovali interpreti akcentující vzájemně odlišné přístupy. V hrubých obrysech také nahlédneme, jakým způsobem ony události přispěly ke konstituci klíčové rancièrovské distinkce mezi politikou a policií.

Ve výše citované monografii *May '68 and It's Afterlives* hovoří Kristin Rossová o dominantní interpretační strategii či „oficializované“ verzi květnových událostí, kterou označuje jako *neoliberální teleologii Května 1968*.³⁵ Teleologičnost tohoto hlediska spočívá v tom, že květnové události jsou zde retrospektivně interpretovány nikoliv jako výron v rámci chodu kapitalistické společnosti a pokus o její nahrazení odlišným způsobem ekonomické a politické organizace, nýbrž jako prostředek, jenž kapitalistickou společnost dynamizoval a vedl tím *nutně* k upevnění jejího dominantního postavení. Tato verze³⁶ se neomezuje na tvrzení, že některé z idejí a strategií Května '68 byly recyklovány a reinterpretovány z hlediska logiky kapitálu; tvrdí, že současná kapitalistická společnost nejenže zdaleka nepředstavuje porážku oné vzpoury, nýbrž že naplňuje její nejhlubší tužby.³⁷ Tento výklad je ve své nejtypičtější podobě podepírán tvrzením, že během Května '68 se z hlediska cílů sledovaných aktéry hnutí *nic podstatného nepříhodilo*.³⁸ Argumentační strategie, jimiž je tento závěr potvrzován, jsou dvojího druhu. S první z nich se dle autorky setkáváme především u dřívějších aktérů květnových událostí, povětšinou bývalých maoistů, kteří po jejich potlačení našli cestu ke smířlivějšímu postoji (který šel

35ROSS, Kristin. *May '68 and It's Afterlives*. c. d., s. 6.

36Jak příklad za všechny autorka uvádí francouzský dokumentární seriál *Génération*, který vznikl v roce 1998 na bázi stejnojmenné knihy Hervého Hamona a Patricka Rotmana; viz tamtéž, s. 199-205.

37Tamtéž.

38Viz tamtéž, s. 21.

zároveň ruku v ruce s jejich výrazně příznivějším přijetím ze strany kulturního a politického establishmentu). Druhá podoba této strategie je doménou sociologů.³⁹ Rancièrův postoj ke Květnu '68 se ex post ustavuje v úzkém protikladu k oběma tendencím. Oba přístupy proto nyní s odvoláním na zmiňovanou monografii stručně charakterizujeme.

Společným faktorem je zde tendence k depolitizaci a dehistorizaci Května '68.⁴⁰ Ta dochází svého explicitního vyjádření především v prvním z výše zmiňovaných interpretačních proudů. Květnovým událostem je v rámci tohoto dispozitivu především upírána politická obsažnost. Na místo toho je jejich dosah situován do oblasti kultury: jednalo se primárně o proměnu v oblasti životního stylu.⁴¹ Do popředí je zde postaven aspekt „duchovní proměny“ či „duchovní revoluce.“⁴² V oblasti teorie jsou s ideou duchovní revoluce provázáni autoři, pro jejichž souhrnné označení se vžil termín *Nouveaux philosophes* (*Noví filosofové*), mezi nimiž se tomuto tématu nejsoustavněji věnoval André Glucksmann. V jeho dobových textech střetáváme zdůraznění prvotnosti etického či morálního rozměru vůči tomu politickému, nebo vyzdvižení duchovního vhledu před poznáním.⁴³ Odlišnou polohu moralistní interpretace Května '68 pak představovaly texty Gillesse Lipovetského. Údělem a „duchem roku 1968“ dle něj bylo uspíšit „proces privatizace existencí“: „Nejenže byl duch Května individualistický, ale svým způsobem pomohl uspíšit nástup současného narcistického individualismu, hluboce lhostejného k dalekosáhlým společenským úkolům a lidovým bojům.“⁴⁴ Motivem těchto a

39K této typologii srov. tamtéž, s. 6, 12, 22, 110, 178-180 a 208 ad.

40Tamtéž, s. 6.

41Tamtéž, s. 21.

42Tamtéž, s. 12 a 178 ad. Společným rysem zástupců této tendence je odkazování k osobní, ve své podstatě nesdělitelné zkušenosti. Politický (a tedy nutně společenský) charakter pojednávaného je tímto způsobem zastřen přesazením debaty do etického plánu.

43Tamtéž, s. 178.

44LIPOVETSKY, Gilles. 'Changer la vie' ou l'irruption de l'individualisme transpolitique. in: *Pouvoirs*, č. 39, (1986). cit. in: tamtéž, s. 183.

obdobných transpozicí je však podle dobového vyjádření Gillesse Deleuze „nenávist ke Květnu 1968“⁴⁵ a jejich důsledkem pak dle Kristin Rossové deformace či pokus o zneviditelnění politické dimenze květnových událostí, a „vedlejším“ účinkem dalekosáhlý mediální vliv jejich zastánců.⁴⁶

Druhým interpretačním přístupem, který z květnových událostí vytěsňuje politické obsahy, je přístup, jež autorka označuje jako sociologický.⁴⁷ Kristin Ross shrnuje argumentaci těchto autorů tak, že každá revolta je z hlediska této logiky již předem kooptována systémem, proti němuž vystupuje: sociologická interpretace chápe vzpouru pouze jako nástroj reprodukce sociálních struktur.⁴⁸ Z jejích aktérů, ať již zahrnutých pod abstraktní kategorii studenta, či dělníka, činí sociologie předmět studia. S tím jde ruku v ruce fakt, že sociologie tento teoretický objekt nahlíží čistě vnějškově, čímž reprodukuje hierarchickou strukturu a cosi, co Rancièrè později označí jako policejní logiku.⁴⁹ Tento přístup nabývá v pracích s ním svázaných teoretiků rozličných forem. Francouzský sociolog Edgar Morin kupříkladu hovoří o „vzpouře mladých“ či „hnutí mladých.“⁵⁰ Ovšem co do způsobů jejich užití, stejně jako v případě analogických kategorií jako „generace“ nebo „studentstvo“, zde dochází k rozpuštění politiky v sociologickém dispozitivu. Toto rozpuštění se děje prostřednictvím předpokladů vymezených a popsatečných společenských poloh, jež lze vztáhnout na aktéry Května '68.⁵¹

45DELEUZE, Gilles. A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général. cit. in: *Minuit*, č. 24, (1977). Cit. in: tamtéž, s. 172.

46Tamtéž.

47Srov. tamtéž, s. 22. O sociologii zde s odvoláním na autorku hovoříme v obecnějším slova smyslu, nikoliv tedy ve smyslu vědní disciplíny jako takové. Jednak tak sledujeme výklad autorky, a za druhé tímto předznamenáváme Rancièrovu kritiku sociologie jako takové, která se pohybuje na podobně obecné úrovni a z níž autorka vychází.

48Tamtéž, s. 6.

49Tamtéž, st 111-112.

50MORIN, Edgar. Mai 68: complexité et ambiguïté. in: *Pouvoirs*, č. 39, (1986). Cit. in: tamtéž, s. 206. Srov. HAMON, Hervé. ROTMAN, Patrick. *Génération 1. Les Années de rêve*. c.d., s. 125.

51ROSS, Kristin. *May '68 and It's Afterlives*. c.d., s. 207.

Proti takovému náhledu lze ovšem postavit fragment z úvodu citované monografie: „A přece má Květen 68 málo co do činění se společenskou skupinou, studenty nebo ‚mládeží‘, která stála u zrodu těchto událostí. Má mnohem spíše co do činění s odklonem od sociálních determinant, s přemístěními, která lidi situovaly mimo jejich společenské postavení, s disjunkcí, která existuje mezi politickou subjektivitou a společenskou skupinou.“⁵² Zhruba tuto podobu má výchozí pozice třetího proudu, z jehož hlediska se obě předešlé interpretační tendence jeví jako manipulativní, a který z našeho hlediska nejautentičtější způsobem uchopuje *politické* obsahy dobového radikálně levicového hnutí. Za podstatný a hybný moment Května '68 je zde považováno především úsilí o vymanění se z poloh daných v rámci existující společnosti.⁵³ Na ten navazuje přesvědčení o nesouměřitelnosti⁵⁴ oblastí politiky a kultury. Nesouměřitelnost by zde znamenala především to, že politika není s kulturou nikdy souběžná, že naopak ze zásady vždy narušuje danou podobu rozvržení společenských rolí (pročež není, jako je tomu v případě první z výše zmiňovaných strategií, možné rozpustit politiku v kultuře či požadavek radikální rovnosti v proměnách životního stylu). Pokusme se dále v několika odstavcích ukázat, proč je dle našeho názoru tento předpoklad nejen blíže logice, již sledovali sami aktéři hnutí, ale také proč lze kořeny Rancièrova myšlení hledat v událostech tohoto období pouze v úzkém sepětí s těmito předpoklady.

Na nejobecnější úrovni lze zorným úhlem tohoto třetího přístupu říci, že jádrem, v jehož poli se ustavují praktiky radikální levice v Květnu '68 a předcházejících letech, je problematika rovnosti. Oproti přístupům, které akcentují kulturní či etické důsledky oněch událostí, je zde postavena rovnost ve svém politickém (tedy vždy zároveň také socioekonomickém) slova smyslu. Proti abstraktním, substancialisticky projektovaným

⁵²Tamtéž, s. 3.

⁵³Tamtéž. Srov. dobový dokument „*Thèses de la commission 'Nous sommes en marche'*“: „Nelze již hovořit o problému studentů (...). Označení student jako pojem již neplatí. Nenechme se uzavřít do této pseudo kategorie.“ cit. in: tamtéž, s. 206.

⁵⁴Srov. tamtéž, s. 15.

„sociologickými“ kategoriím je zde důraz kladen na transgresivní charakter přemísťování uvnitř společenských vazeb. Jak rovnost, tak také strategie narušování identit pak budou představovat také hodnotové dominanty Rancièrovy koncepce politiky (a dodejme, že do značné míry také estetiky).

Vycházíme-li z konkrétního rozvržení společenských skupin (jak to dle autorky činí sociologická interpretace Května '68), pak je jedincova identita pevně a neotřesitelně dána a politika je zde redukována na přesuny v rámci těchto skupin. Z Rancièrova hlediska se ovšem politická subjektivita, jak jsme viděli, objevuje teprve tam, kde dochází k narušení takto dovozené identity, kde se každá takováto identifikace jeví jako nemožná či neuskutečnitelná. Kromě výše sledovaných událostí z října roku 1961 lze jako konkrétní příklad nemožné identifikace zmínit také strategie, které na konci 60. a na počátku 70. let představovaly jádro militantní politické aktivity francouzských maoistů. Jedná se o tzv. *enquêtes* a aktivitu označovanou jako *établissement*. Pojem enquête (průzkum) označuje druh praxe, v jejímž rámci přisuzují aktivisté primární politickou dosažnost bezprostřednímu kontaktu se zástupci těch společenských vrstev, které jsou považovány za přirozené nositele autentické vůle k proměně socioekonomického statu quo. Výsledná podoba militantní politické strategie je pak korigována především zkušenostmi, jež vyplývají z těchto setkání. Tento aspekt je pak chápán jako hodnotově nosnější nežli teoretické dekretování „odshora“. Rozeznáváme zde ozvuky důrazu na místní specifika a význam co nejužšího pojaté historické zkušenosti, jež představují uhelné kameny hodnotové základny maoistického proudu v marxismu. Teoretickým motivem rozvoje strategie *enquêtes* byla stále výrazněji pociťovaná nutnost zpochybnění daných způsobů pojmového zachycování dělnické třídy, jež byly chápány jako značně reduktivní. Identita, jež byla v jeho rámci zástupcům této třídy přisuzována, totiž z hlediska aktivistů zastírala různorodost strategií a identit, již naopak ozřejmuje bezprostřední kontakt.⁵⁵ Východiska pro tuto kritiku nacházíme ve fragmentech textů Mao Ce-tunga, jako kupříkladu: „Musíme vycházet ze skutečné situace v zemi i mimo její hranice, v provincii i mimo její hranice, v okresu i mimo jeho hranice, v újezdu i mimo jeho hranice, musíme ze skutečné situace

⁵⁵ROSS, Kristin. *May '68 and It's Afterlives*. c. d., s. 109.

odvozovat zákonitosti jí vlastní, a ne vymyšlené, to znamená nacházet vnitřní spojitost v událostech, které se kolem nás odehrávají, a tím se řídit ve svém počínání. Abychom toho mohli dosáhnout, nesmíme se opírat o vlastní obrazivost, ani o chvilkový nápad, ani o mrtvou literu, nýbrž o objektivně existující fakta (...).⁵⁶ Ve dvojí opozici vůči kapitálu i politice FKS tedy enquêtes na prapor radikální politické praxe umísťují Maovo: „Kdo věc neprozkoumal, nemá právo o ní mluvit!“⁵⁷

Na příkladu obou strategií tedy vidíme, v jak úzké souvislosti s konkrétní podobou aktivistických strategií se Rancièrův pojmový aparát, v tomto případě výše komentovaná koncepce nemožné identifikace, rozvíjí. Tato vazba má ovšem ještě další rozměr. Přes výše zmiňovanou nejednoznačnost Rancièrova vztahu k dobovému maoismu je z hlediska pozdějšího rozvoje jeho politického myšlení rozhodující význam, který byl přisuzován tomu, jak jsou problémy dělníků artikulovány jimi samotnými, nikoliv zorným úhlem abstraktních teoretických konceptů. Právě z tohoto hlediska bude Rancière později kritizovat interpretační strategii, již jsme výše spolu s Kristin Ross označili jako sociologickou, v níž jsou konkrétní aspekty a formy politické praxe dělníků a rolníků uchopovány skrze předem ustavené abstraktní kategorie. Již od svých počátků jsou enquêtes definovány v protikladu k rozmanitým formám takto chápané „sociologie dělnictva.“⁵⁸ Sociologická metoda v rámci procesu shromažďování informací a práce s dokumenty konstituuje dělníka jako předmět studia. Z rancièrovského hlediska se zde střetáváme s policejní formou distribuce identit. Texty a manifesty vznikající jakožto výstupy enquêtes naopak realizují opačnou strategii, u jejichž kořenů stojí koncept dezidentifikace. Vycházejí z přeskupení dělníků okolo konkrétního projektu, čímž zpochybňují jejich identitu jakožto identitu dělníků. Prostřednictvím nových politických strategií se ovšem aktivisté nedistancovali pouze od sociologické interpretační strategie, ale také ode všech, kteří pracovali s podobně strukturovanou diskursivní reprezentací dělnictva: od zástupců odborů, politických teoretiků, ale také aktivistických proudů

56MAO CE-TUNG. Přebudujeme naše školení. in: *Vybrané spisy*, sv. 4. Praha: SNPL, 1965. s. 28.

57MAO CE-TUNG. Předmluva a doslov k 'Materiálům z průzkumu vesnice'. Tamtéž, s. 13-14.

58Viz ROSS, Kristin. May '68 and It's Afterlives. c. d. s. 111.

vycházejících z odlišných předpokladů.⁵⁹ Téměř totéž lze říci o praxi označované jako *établissement* (umístění),⁶⁰ která spolu s *enquêtes* představovala v letech předcházejících Květnu '68 i několika po něm následujících zásadní prvek politické praxe francouzské radikální levice. Obecně lze tedy říci, že k ustavení parametrů, v nichž bude klíčit Rancièrovo politické myšlení, dochází nikoliv tam, kde dochází ke konstituci nové sociální či kulturní třídy („dělňictvo“ či „mládež“ sociologické nebo „generace“ ex-aktivistické interpretace), nýbrž tam, kde je podloží politického dění ve Francii 50. a 60. let interpretováno jako specifické překřížení dvou či vícero vzájemně neslučitelných identit.

Shrňme několik momentů, jimž daly vzejít osudy francouzské radikální levice 60. let minulého století, a které jsou zároveň významné z hlediska sledování vývoje politického myšlení Jacquese Rancièra.

V reakci na události spojené s Alžírskou válkou dochází ve francouzské radikální levici k definitivnímu odklonu od politiky Komunistické strany Francie. Z rancièrovské perspektivy můžeme především v souvislosti událostmi ze 17. října 1961 hovořit o tom, že politika, situovaná v předpokladu narušování daných časových a prostorových parametrů, zde vystupuje proti policejní logice neprostupnosti identit. Díky několika pozdějším

59Jako ilustrace rozdílu mezi přístupem maoisticky orientovaných aktivistů a způsobem, jímž při setkání s dělníky v továrnách pracovali například zástupci trockistické levice, může sloužit vyjádření jednoho z dělníků: „Chodili také trockisté. Ti se ale od maoistů lišili, protože s sebou nosili prohlášení, která začínala slovy: ‚Dělníci jsou vykořisťováni, protože...‘ s citáty z Marxe, bibliografickými odkazy, *Kapitálem* – všechno to byla vysoká teorie, nerozuměli jsme ani slovu! Maoisté naopak vycházeli z toho, co jsme jim řekli. Nechtěli o věci vědět nic jiného, než co jim povíme. Nepřicházeli s předem utvořenými idejemi nebo texty. Poslouchali, co jim říkáme a udělali z toho text. Udělalo to na nás obrovský dojem.“ Původně citováno v MANCEAUX, Michèle. *Les Maos en France*. Paris: Gallimard, 1972, s. 77, citováno in: tamtéž, s. 111.

60Pojem *établissement* se vžil k označení případů, kdy se aktivisté (v drtivé většině studenti či absolventi vysokých škol) nechávají zaměstnat v továrnách, aby tím nejen na rovině teoretické realizovali přemístění identit, přemístění, v jehož rámci dochází k narušení původních společenských vazeb a vzniku nových. Srov. tamtéž, s. 95.

komentářům samotného Rancièra víme, že právě pod vlivem konfrontace s oněmi událostmi u něj dochází k zásadní proměně politického vědomí. To dále potvrzuje také fakt, že pojmy, jež jsou pro jeho politické myšlení natolik zásadní, jako politika, policie, subjektivace nebo identifikace, bude později ilustrovat právě na jejich příkladu.

Tato proměna však měla nejen podle tvrzení Rancièrova, ale také dalších významných účastníků dobového radikálně levicového hnutí (citovali jsme Alaina Badiou), vliv na celou generaci francouzské radikální levice jako takové. Stejně jako u mnohých dalších lze nejpozději na přelomu 50. a 60. let zaznamenat akceleraci kritického náhledu nejen na politiku Francouzské komunistické strany, ale také vzestup nedůvěry vůči existujícím formám parlamentárních demokracií, jež nabývá čím dále tím radikálnějších podob. Obecně se dá říci, že zakládající strukturální moment každé „pokvětnové“ podoby radikální levice ve Francii bude představovat odpor k ‚úctyplné levici‘, tedy levici, která přejímá hodnotové rámce (nikoliv nutně obsahy), na nichž je založeno fungování existující společnosti. Také sám Rancière bude počínaje tímto obdobím dále v souladu s většinově sdílenou hodnotovou orientací Května '68 důsledně situovat normativní rovinu své intervence vždy mimo horizont „politiky politiků.“⁶¹

Orientace, kterou Rancière spolu s dalšími postaví proti oficiální politice FKS, ale také parlamentárním formám politiky (užívaje Rancièrovu terminologii bychom spíše řekli parlamentárně legitimizovaným formám aplikace policejní logiky) vychází především z fenoménu narušování či vzájemného překřizování identit. To se týká především konkrétních podob, jichž nabývaly vztahy mezi studenty a dělnictvem (zmiňovali jsme strategie enquêtes a tzv. établissements).⁶² V rámci hypotézy, kterou jsme převzali od Kritsin Rossové, jsme za podstatný aspekt Května '68 označili nikoliv vznik té či oné sociální skupiny, již by bylo možno po způsobu sociologického interpretačního proudu

⁶¹Srov. tamtéž, s. 15.

⁶²Viz RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretien*. c.d., s. 663.

označit jako „mladé“, „studenty“ či „dělníky“. Dynamismus květnových událostí byl naopak odvozen z faktu, že studenti přestávají jednat jako studenti a dělníci jako dělníci, že obě skupiny přestávají sledovat výlučně zájmy svého společenského segmentu, že zde dochází k protržení identity studenta, dělníka, atd.⁶³

2.3 Léta 70. a Les Révoltes Logiques

„Prapor jde nečistou krajinou a buben přehlušuje naše žvanění.“

„Ve střediscích budeme podporovat nejcyntičtější prostituci. Zpackáme logické vzpoury.“

„Do ochablých a nakažených končin! - ve službách nejobludnějších průmyslových nebo vojenských vydřiduchů.“

„Na shledanou kdekoliv tady. Nováčci s dobrými úmysly, budeme míti ukrutnou filosofii; pro vědu příliš nevědomí, pro pohodlí příliš zhýralí; úplné zdechliny pro svět, který jde vpřed.“

„To je ten pravý pochod. Kupředu, na cestu!“⁶⁴

V období 70. let se Rancière věnuje především archivní práci.⁶⁵ V roce 1974 dále publikuje přelomový text *La Leçon d'Althusser*,⁶⁶ kterému budeme pro jeho dopad na námi sledované téma věnovat samostatnou podkapitolu. Vedle toho se ovšem nepřestává věnovat tématům, jež bezprostředně souvisejí s proměnami, jimiž francouzská radikální levice prošla po neúspěchu Května '68. Tento aspekt jeho díla je spojen především s aktivitami kolektivu *Les Révoltes Logiques* a stejnojmennou revue.

⁶³Tamtéž, s. 25.

⁶⁴RIMBAUD, Arthur. Demokracie. In: *Má bohéma*. přel. V. Nezval, Praha: Československý spisovatel, 1977. str. 300.

⁶⁵Viz např. RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. c.d., s. 265-266.

⁶⁶RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard, 1974.

Šest čísel *Les Révoltes Logiques* vyšlo mezi léty 1975 a 1981. Svým zaměřením byla revue orientována jak aktivisticky, tak také výzkumně. Její název odkazuje k Rimbaudově výše citované básni s názvem *Democracie*, čímž je zdůrazněna paralela mezi obdobím po neúspěchu Května '68 a tím, které následovalo po porážce Pařížské komuny. Hlavním zájmovým okruhem autorů svázaných s revue byl zejména problém teoretického uchopení (či uchopování) dějin dělnického hnutí, pojatý způsobem značně odlišným od těch, které se v dané době těšily dominantnímu postavení.⁶⁷

Během let, která bezprostředně předcházela založení kolektivu *Les Révoltes Logiques*, se dále prohlubuje nejednoznačnost Rancièrova vztahu k rozličným podobám marxismu. Na jedné straně sám přiznává, že v tomto období stále do jisté míry vycházel z některých konceptů maoistické formy marxismu,⁶⁸ avšak na straně druhé u něj nalézáme také svědectví o jeho postupném odcizování se marxismu jako takovému. Toto odcizování ne zcela překvapivě souvisí s pokvětnovou konjunkturou. Pro jeho významnost ocitujeme poněkud delší fragment, v němž se k onomu napětí Rancière vyjadřuje: „Kolem roku 1973 jsem se vzdálil hotovým, utříděným a jasným aktivistickým perspektivám. Jelikož jsem se později začal věnovat svému povolání učitele a badatele, šlo mi o to, abych rozmotal klubko nedorozumění, klubko, k němuž jsem v roce 1968 sám přispěl, mezi marxistickou vědou a studentsko-dělnickým hnutím. (...) Jedním z významných okamžiků Května '68 a aktivistických let, které následovaly, bylo uvědomění si významu roztržky mezi konkrétními motivy těchto vzpour a tím, co o nich tvrdila teorie prostřednictvím témat jako třídní vědomí, organizovaný předvoj. (...) Počínaje touto dobou se jsem nabral novou

⁶⁷Tedy odlišným především od althusseriánské formy marxismu a Foucaultova konceptu biopolitiky. Později to Rancière vyjádří takto: „Mám za to, že v myšlence biopolitiky je cosi velmi škodlivého, pokud ji necháváme svědčit o tom, že celý život je ovládán, že naše tělo a krev jsou ovládány zákonem moci. V sedmdesátých letech jsme se s kolektivem *Les Révoltes logiques* snažili distancovat od této vize, která začínala v rámci levicového myšlení zaujímat hegemonní pozici“. In: RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretien*. c.d., s. 658.

⁶⁸„V této době jsem byl stále ještě významně ovlivněn maoistickým konceptem rozporů uvnitř lidu“. In: tamtéž, s. 645.

orientaci. Fakticky jsem přešel z pozice, která byla ve svém úsilí uchopit celek dějin a popsat třídu a kulturu stále pozicí panství, na pozici odlišnou, v jejímž rámci jsem se snažil uchopit nikoliv dělnické myšlení, nýbrž dělnickou emancipaci jakožto proces. (...) Zde, kolem roku 1975, spočíval moment, během něž došlo k velkému povyku ohledně lidových kultur, během něhož se ukázalo, že marxismus se svým autoritářstvím a primátem vědy již nefunguje.⁶⁹

V několika následujících odstavcích budeme sledovat, jakých podob nabývají v Rancièrových textech z revue *Les Révoltes Logiques* dva základní argumentační okruhy, které se objevují v právě citovaném fragmentu. Prvním z nich je Rancièrova reakce na pokvětnové podoby emancipačního diskurzu, druhým pak některé teoretické aspekty zkoumání dějin dělnického hnutí. Tyto dva okruhy však v rámci výchozích pozic autorského kolektivu okolo revue *Les Révoltes Logiques* nefigurují odděleně, což je patrné již z kolektivního programového dokumentu s názvem *Le Centre de recherches sur les idéologies de la révolte*:⁷⁰ „Máme k dispozici velké množství prací věnujících se 'sociálním idejím', 'dělnickému hnutí' nebo revolučním strategiím. Zcela jinak je tomu v případě otázek materiálního rozměru ideologií vzpoury (*la matérialité des idéologies de la révolte*), forem vnímání nepřipustného, oběhu hesel a praktických idejí vzpoury a manuálních i intelektuálních forem vědění, které mění nástroj ve zbraň a prostor útlaku v místo, na němž dochází k povstání. (...) Takovéto přemístění materialistického výzkumu, jež vzpouru považoval za nepodstatnou, je samozřejmě reakcí na báchorky, které šířily 'dělnické', 'socialistické' a 'revoluční' politické aparáty. V období studené války se jedná se o zaujetí pozice proti dogmatickým syntézám, heroizacím nebo falzifikacím, jejichž autory jsou ti, kteří vystřízlivěli z levičáctví.“

⁶⁹Tamtéž, s. 641-643.

⁷⁰BORREIL, Jean, FRAISSE, Geneviève, RANCIÈRE, Jacques. *Le Centre de recherches sur les idéologies de la révolte (Définition des objectifs et projets de recherche pour l'année 1975)*. Text dokumentu je dostupný online na adrese (cit. 20. 6. 2016).

K dědictví roku 1968 se vztahuje především zvláštní číslo *Les Révoltes Logiques* s podtitulem *Les Lauriers de Mai ou Les Chemins de pouvoir (1968 – 1978)*.⁷¹ V úvodním programovém textu se kolektiv vymezuje proti příkladu „bývalých levicových aktivistů, kteří, ať již v dobré či ve špatné víře, prohlašují boj mimo odbory za nemožný nebo živí naděje ve volební vítězství levicových stran.“⁷² Svou kritiku adresují především zastáncům druhého z interpretačních proudů Května '68 dle typologie Kristin Rossové, jíž jsme se věnovali v předchozí podkapitole.

V nejvýraznějším textu celého čísla⁷³ se Rancière spolu se svou ženou Danielle ve společném textu věnují především kritice myšlenek poměrně nesourodé a z dnešního hlediska marginální řady autorů, pro niž se vžilo označené *Nouvelles philosophes*. Význam těchto autorů pro dobové diskuze spočíval dle slov Rossové v tom, že se jim podařilo úspěšně prosadit obraz, v jehož rámci právě oni představují s odstupem jedné dekády „autentický hlas Května '68.“⁷⁴ Rancièrovi v textu vystupují především proti tendenci, která v přímém protikladu k historické realitě květnových událostí roku 1968 usiluje o opětovné ustavení autority či vůdčí pozice intelektuála a její zpětné promítnutí do reality Května '68.⁷⁵ Roli legitimizačního prvku v procesu opětovného ustavení autority mladých filosofů sehrálo především vytěsnění role, již sehrál prvek nemožné identifikace. Ten se totiž v praxi části účastníků Května '68 vztahoval právě na odmítnutí role či pozice, jež byla

71 *Les Révoltes logiques*. zvl. číslo, leden 1978, Paris: Solin, 1978.

72 Tamtéž, s. 3. K tomu ovšem autoři vzápětí dodávají: „Víme již, kam se nechceme a nemůžeme uchýlovat: do pozice těch, kteří odlišují pravdivé od chybného, kteří se proti odchýlkám odvolávají ke skutečně revoluční doktríně nebo skutečným pocitům mas“, in: tamtéž.

73 RANCIÈRE, Danielle a RANCIÈRE, Jacques. *La légende des philosophes (les intellectuels et la traversée du gauchisme)*, in: tamtéž, s. 7-25.

74 ROSS, Kristin. *May '68 and It's Afterlives*. c.d., s. 169.

75 Kristin Rossová v tomto kontextu cituje rozhovor Nicolase Dauma s jedním z aktivistů ze skupiny *Comité d'Action*: „Během Května '68 hráli v každém případě intelektuálové tutéž roli jako všichni ostatní, naskočili do rozjetého vlaku, vyšli do ulic v téže chvíli, jako kdokoliv jiný“. NAUM, Nicolas. *Des révolutionnaires dans un village parisien*. Paris: Londreys, 1988. Citováno v: ROSS, Kristin. *May '68 and It's Afterlives*. c.d., s. 174.

asociována se statutem intelektuála. Rancièrovi v tomto kontextu píše: „V období následujícím po Květnu '68 nebylo možné poukázat na *filosofy v ulicích*, ani na *intelektuály na straně lidu*. Odvolávat se na takovýto kolektivní subjekt nebylo možné především proto (...), že květnové události nezvratně rozdělily bývalou levicovou inteligenci a daly vzniknout dvěma antagonistickým táborům: táboru modernizované akademické autority a táboru antiautoritářské vzpoury.“⁷⁶ Úzká vazba části intelektuálů na 'lid' byla ve své podstatě výrazem nechuti účastnit se, ať již na tom či onom konci, univerzitního provozu, a také projevem snahy přenechat starost o řízení univerzit a „úsilí natřít marxismus posledními epistemologickými či sémiologickými barvami“ starým straníkům a mladým kariéristům. „Avšak toto *umlčení* intelektuála ve prospěch domněle proletářské orientace zároveň propůjčilo moc jiné promluvě: promluvě aktivistického vůdce, interpreta vzpoury, a tím také zakládajícímu článku nové intelektuální moci. Přes mlčení maloburžoazních intelektuálů určených k převýchově se prosadila převýchovná moc intelektuálů proletářských. Ti pak na základě rozdrčení specificky pojaté vzpoury intelektuálů přivedou na scénu Intelektuály jakožto význačnou a prestižní společenskou kategorii.“⁷⁷

V souvislosti s tímto pohybem tak dle Rancièrových v první polovině 70. let nastupuje namísto reflexe mocenských forem jakési zjednodušující „překódování“ shora, v jehož rámci se bývalí stratégové ideologické revoluce proměnili v teoretiky revoluce duchovní, aby se tím vyhnuli nutnosti tematizovat vlastní moc.⁷⁸ Samotné znovuustavení této mocenské pozice se pak dle nich děje v přímém protikladu k autentickým obsahům Května '68: „V ‚levičácké‘ kritice marxismu se jednalo podstatně méně o otázky útlaku na Východě nebo otázky zdejších hrozeb spojených s marxistickou mocí, než o – v právním slova smyslu – likvidaci Května a toho, co po něm následovalo. ‚Kritika marxistické moci‘ dnes bezpochyby představuje pro bývalé aktivistické intelektuály jediný prostředek, jak

⁷⁶RANCIÈRE, Danielle a RANCIÈRE, Jacques. *La légende des philosophes (les intellectuels et la traversée du gauchisme)*, c.d., s. 14.

⁷⁷Tamtéž.

⁷⁸Tamtéž, s. 21.

mohou v kontextu nadějí vzházejících z Května '68 stvrdit sebe sama, jediný prostředek k ne vždy nutně slastné či cynické nové konverzi dle potřeb aktuální podoby intelektuální moci.⁷⁹ Diskurz „nové filosofie“ je tak z hlediska Rancièrových zajímavý ne tak pro svůj explicitní obsah, nýbrž kvůli tomu, co zakrývá, a díky čemu se zároveň stává faktickým prodloužením ideologické a politické formy panství.

Toto vše souvisí především se způsobem, jakým byl do pokvětnového diskurzu v souvislosti s francouzským překladem Solženicynova *Souostroví Gulag* z roku 1974 spolu s některými dalšími uveden termín gulag. Impulsem k tomu byl především text Andrého Glucksmanna *La cuisinière et le mangeur d'hommes*, jenž vyšel roku následujícího.⁸⁰ Způsob užívání termínu gulag nabývá problematického rázu tam, kde s ním Glucksmann asociuje pojmy jako totalita či totalitarismus, jež v jeho verzi nabývají na teoretické úrovni vágního charakteru.⁸¹ Glucksmann se všemi těmito pojmy pracuje jako s teoretickými nástroji, které umožňují beze zbytku popsat realitu sovětského mocenského systému. Sám Solženicyn ovšem slovu gulag takovéto konotace nepřisuzuje. Způsob jeho užití je u něj dán literárním, nikoliv o vědecký popis skutečnosti usilujícím charakterem textu. Právě z tohoto důvodu, totiž proto, že dosažnost Solženicynova textu je díky jeho literární povaze mnohem širší, než by tomu bylo v případě vědecké studie, se Glucksmannovi spolu s dalšími (jmenujme například historika francouzské revoluce F. Fureta) daří termínu a kolem něj ustavenému diskurzu zajistit pozornost i navzdory faktu, že existence gulagů byla ve Francii již dávno známa.⁸²

V jiných zemích, ve kterých vyšly překlady *Souostroví Gulag* také záhy po vydání verze původní, se ovšem s podobným vlivem na dobové intelektuální debaty nesetkáváme v téže míře. Ve francouzském kontextu se tak dle teze Kristin Ross stalo především proto,

79Tamtéž, s. 22.

80GLUCKSMANN, André. *La cuisinière et le mangeur d'hommes, Essai sur l'Etat, le marxisme, les camps de concentration*. Paris: Seuil, 1975.

81Srov. ROSS, Kristin. *May '68 and It's Afterlives*. c.d., s. 170.

82Tamtéž, s. 170-171.

že se text zejména ve zmiňovaném Glucksmannově eseji podařilo naroubovat na potřebu vypořádání se s dědictvím Května '68. V obdobném duchu na Glucksmannovu knihu reaguje Rancièere v krátkém textu, který vyšel v prvním čísle revue *Les Révoltes Logiques*.⁸³ Rancièere vychází z kritiky Glucksmannova pojetí marxismu, z jehož „podstaty“, jak Glucksmann tvrdí, bezprostředně plyne realita sovětských gulagů. Takovéto tvrzení Rancièere zpochybňuje poukazem na množství protikladných tendencí v rámci „marxismů“, jež ilustruje odkazem na dílo Rosy Luxemburg.⁸⁴ Glucksmannova apodiktickým stylem pronášená tvrzení o tom, že marxismus patří mezi diskurzy panství, pak Rancièere vyvrací poukazem na specifikum, jež dle něj charakterizuje nejen osobnost a dílo samotného Marxe, ale, což je z našeho hlediska významnější, také figuru moderního revolučního či 'proletářského' intelektuála. Pro tu je charakteristická tenze, jež vyplývá ze samotné povahy diskurzu, s nímž je od svého objevení spjata, a který Rancièere definuje jako „systém argumentů, jež jsou uspořádány okolo norem elitního vědění, a které se zároveň vydávají za totožné s živým vědomím těch, kteří jsou z vědění vyobcováni (...).“⁸⁵ Zde se již dostáváme do bezprostřední blízkosti jednoho z nejcharakterističtějších momentů Rancièerova myšlení, k němuž si během 70. let postupně razí přístup: je jím úsilí o radikální zdůraznění rozdílů mezi teoretickým diskurzem o těch, jimž nebývá přisuzováno právo či schopnost promluvy, a myšlením těchto 'mlčících' jako takových. V tomto kontextu je významná pasáž, jež následuje po citovaném fragmentu. Rancièere v ní poukazuje na to, že diskurz revolučních intelektuálů vždy podléhá jistému rozdělení. Na jedné straně je zde diskurz vedený odspodu, a na straně druhé diskurz, který popírá samotnou existenci tohoto rozdělení. Druhý z nich se opírá o „fantasma intelektuálů“, které spočívá v představě „diskurzu odspodu, jehož pozitivitou je čirá negativita: psanci této země, bezmocní, ti, kteří mohou ztratit pouze své okovy a jejichž jedinou touhou je skoncovat s útlakem.“⁸⁶ Problém ovšem spočívá v tom, že tito lidé nikdy neexistují ve

83RANCIÈRE, Jacques. *La bergère au Goulag (Sur 'La cuisinière et le mangeur d'hommes')*. In: *Les Révoltes Logiques*, č. 1, zima 1975, Paris: Solin, 1975, s. 96–111

84Tamtéž, s. 99. Dodejme, že ve prospěch Rancièerova argumentu dle nás hovoří také šíře spektra levicových tendencí během Května '68, již jsme zmínili v předchozí podkapitole.

85Tamtéž, s. 101.

86Tamtéž.

shodě s pojmem, prostřednictvím kterého se k nim intelektuálové vztahují, že vždy touží také po něčem jiném, než jen skoncovat s útlakem, a vždy toho zároveň mají ke ztracení více, než pouhé okovy.⁸⁷ Tato roztržka, jak uvidíme, zaujme centrální místo v Rancièrově politickém myšlení jako takovém.

Kritiku Glucksmanna pak Rancière uzavírá s tím, že prvně jmenovaný ve skutečnosti neopouští pole, na němž obvykle operují marxističtí teoretikové. „Plebs“, další klíčová kategorie Glucksmannova textu, je, stejně tak jako „lid“ některých proudů marxismu, plodem určité dělby (*partage*), která rozlišuje mezi „dobrým“ a „špatným“ lidem,⁸⁸ přičemž za dobrý je považován ten, který odpovídá tak či onak konstruovanému teoretickému konceptu o něm. Proti oběma tendencím pak Rancière v článku (prozatím jaksi „provizorně“) postaví princip, jež bude od tohoto období dále orientovat charakter jeho teoretické intervence, a jehož plnějším rozvinutí v monografii *La leçon d'Althusser* se budeme věnovat v následující podkapitole. Realitou, v níž vyústilo pokvětnové období, je, „že neexistuje princip subverze, který by se zakládal na čemkoliv jiném, než na praxi odporu, že neexistuje nic mimo v každém momentě obnovovanou dělbu mezi podrobeností a odporem.“⁸⁹ Dodejme, že tato orientovanost na konkrétní projevy odporu a s ní související kritický náhled na jejich teoretické dekretování seshora pak představují hodnotové podloží také v případě textů, které autoři kolektivu *Les Révoltes Logiques* věnovali problematice dějin dělnického hnutí.

Již na obálce úvodního čísla revue *Les Révoltes Logiques* se její autoři v kolektivním textu vymezují jak proti oficializovaným zástupcům revolučních tendencí, tak

87Tamtéž. Jako příklad Rancière uvádí Marxova a Engelsova Straubingera (ve stávajícím českém překladu „tovaryše“), tedy fiktivní postavu dělníka s nedostatečně vyvinutým třídním vědomím. Srov. „Myslím, že se zdejšími 'tovaryši' bude dobré pořízení. Jsou ovšem strašně nevědomí a svým postavením naprosto nepřipraveni.“ In: MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Výbrané dopisy*. Praha: SNPL, 1952, s. 22.

88RANCIÈRE, Jacques. *La bergère au Goulag (Sur 'La cuisinière et le mangeur d'hommes')*, c.d., s. 104.

89Tamtéž, s. 111.

také proti těm, kteří z neúspěchu Května '68 vyvozují nemožnost jakýchkoliv forem odporu.⁹⁰ V podobném duchu bude Rancière zaměření revue charakterizovat také s odstupem téměř 30 let: „Jednalo se o intervenční praxi v rámci globální politicko-ideologické situace.“⁹¹ Ve skupinovém článku *Deux ou trois choses que l'historien social ne veut pas savoir*, který vyšel v časopisu *Le Mouvement social*⁹², se jeho autoři vracejí ke kritice Marxova a Engelsova Straubingera. Figura Straubingera dle nich totiž představuje emblém skutečnosti, že proletariát není produktem velkopřemyslu, nýbrž jednotlivých a často od sebe odlišných lokálních bojů a vzpour provázaných s jednotlivými řemesly. Toto tvrzení autoři argumentují tím, že „dějiny třídního vědomí jsou, celkem vzato, 'špatnými dějinami', dějinami nepřizpůsobujícími se tomu, čím by měly být“⁹³, čehož důkazem je právě onen nešťastný Straubinger. Konstituce představy „správného“ třídního vědomí, již „donekonečna“ rozšiřují všemožné dělnické strany a badatelé marxistické orientace, dle autorů již od první poloviny 19. století představuje jakési jištění či hodnotovou základnu pro dějepisce věnující se dělnickému hnutí, a zároveň blokuje možnost tázat se po určitých aspektech dějin tohoto hnutí.⁹⁴ Takto dochází ke konstituci „správných“ dějin dělnického hnutí, které vycházejí ze substanciálního pojetí kategorie proletariátu. Z výše provedeného stručného naznačení způsobu, jakým bude Rancière později pracovat s pojmy jako politika, subjekt nebo nemožná identifikace, lze snadno odvodit předpoklad, že se proti důsledkům tohoto pojetí bude vymezovat nejen na poli psaní o dějinách.⁹⁵ V komentovaném článku shrnuje spolu s dalším autory textu základnu, na níž rozvíjí vlastní intervenci, následovně:

90,„Navazujeme spíše na jiného Marxe, zkoumáme dějiny na základě revolty a revoltu na základě dějin, starost o lektorování přenecháváme těm, kteří si učinili povolání z revoluce anebo obživu z její neuskutečnitelnosti. Kolektiv *Les Révoltes logiques* by chtěl poněkud skromněji zasáhnout tam, kde je možno vyzbrojit různé formy odporu (...).“ In: *Les Révoltes Logiques*, č. 1, zima 1975.

91RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. c.d., s. 648.

92Kolektiv *Les Révoltes Logiques*, *Deux ou trois choses que l'historien social ne veut pas savoir*. In: *Le Mouvement social*, č. 100, červenec-září 1977, s. 21-30.

93Tamtéž, s. 28.

94Tamtéž.

95Tomuto aspektu Rancièrova díla, tedy podobám, jichž nabývá jeho intervence na poli historie, se budeme věnovat pouze v té míře, v níž se protíná s námi sledovanými motivy, tedy jeho pojetím politiky a estetiky.

„Usilujeme o to, aby se z archivních bádání stal diskurz, aby se z 'idejí' staly události, aby byly dějiny v každém momentu roztržkou, již je možné zkoumat jediné *odsud*, jediné politicky.“⁹⁶

Pojem třídního vědomí a z něj vyplývající lineární formy dějin dělnického hnutí kritizuje Rancière spolu s dalšími autory také v programovém textu pro rok 1975 napsaném při příležitosti založení *Centra pro výzkum ideologií vzpoury* (*Le Centre de recherches sur les idéologies de la révolte*).⁹⁷ Aktivity „dělnických“, „socialistických“ či „revolučních“ politických (jazykem pozdější Rancièreovy terminologie bychom řekli jednoduše policejních) institucí dle autorů vedou k nastolení totalizujícího způsobu pojmání praxe vzpoury, jež je v této podobě neodlučně spjata s kontinuitou a představou lineárního pokroku směřujícího k organizovanosti a nabývání třídního vědomí. Konkrétní případy vzpoury jsou takto poměřovány normou, již představuje předpokládaná (ať již „buržoazní“ či „proletářská“) forma třídního vědomí.⁹⁸ Jako protipříklady, jejichž cílem je prokázat nejen nedostatečnou explikační hodnotu pojmů vyvozených ze substantiálně pojaté kategorie proletariátu, ale také jejich mocenský rozměr, uvádějí autoři příklady z dějin ženského hnutí a rolnických či národnostních povstání. Namísto promýšlení míry, v níž je ten který projev vzpoury v souladu s předem ustavenými strukturami jeho teoretického pojmání, však autory článku zajímají „posuny mezi oficiálními genealogiemi subverze (například dějiny 'dělnického hnutí') a skutečnými formami vzniku, cirkulace, přivlastňování nebo vyjevování; četnost forem revolty, jejich zakořeněnost v jednotlivých tradicích odporu – odporu regionálního (*Joint français*) nebo zaměstnaneckého (hodináři, obuvníci, koželuhové) (...)“⁹⁹. S odkazem na právě citovaný fragment tedy shrňme, že cílem intervence autorů svázaných s kolektivem *Les Révoltes Logiques* je především poukazovat na nesoulad, na nesymetričnost mezi praxí vzpoury a způsoby jejich teoretické

96Tamtéž, s. 30.

97BORREIL, Jean, FRAISSE, Geneviève, RANCIÈRE, Jacques. *Le Centre de recherches sur les idéologies de la révolte (Définition des objectifs et projets de recherche pour l'année 1975)*. c.d.

98Tamtéž, s. 2.

99Tamtéž, s. 3.

artikulace. Kolektiv takto vystupuje jak v oblasti historické, tak také v otázkách svázaných s postavením intelektuálů a dědictvím Května '68, proti totalizujícím tendencím svázaným s některými výše komentovanými pojmy a interpretačními strategiemi. Tato orientace, jak jsme se snažili ukázat, vyplývá z trajektorie, již sledovalo Rancièrovo myšlení a jeho aktivity také v předchozí dekádě. Charakter této orientace lze souhrnně postihnout fragmentem z jednoho mnohem později vedených z rozhovorů s Rancièrem: „Zajímá mě transgrese, tedy to, když obracíte pozornost nebo kráčíte po jiných místech, než jsou ta, která jsou vám zdánlivě předurčena.“¹⁰⁰ V dalších kapitole budeme sledovat, jakým způsobem se tato orientace promítla nejdříve do Rancièrovy kritiky myšlení Louise Althussera, dále do jeho teoretického pojetí vztahu mezi výchovou a rovností a konečně do konkrétní podoby jeho politického myšlení.

100RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretien*. c.d., s. 660.

3 Filosofie lekce: od *La Leçon d'Althusser* k *Le Maître ignorant*

Teprve na přelomu 60. a 70. let se z myšlení Jacquese Rancièra stává postupem času v silném slova smyslu myšlení Rancièrovo. Tento pohyb souvisí především s faktem, že do středu jeho zájmu si pozvolna razí cestu problematika rovnosti. Ta se zde nejen usídí natrvalo, ale stane se z ní také klíčový identifikační prvek Rancièrova myšlení, a to ve všech oblastech, do nichž se jeho teoretická intervence rozbíhá. Kritický postoj k myšlení Louise Althussera nabírá u Rancièra na počátku 70. let stále konkrétnějších obrysů a jeho vyústěním je monografie *La Leçon d'Althusser*. V letech 80. se tato tendence ustaluje v podobě úsilí o radikální přehodnocení otázky vztahů mezi rovností a výchovou.¹⁰¹ Ruku v ruce s tímto vývojem dochází k postupné konkretizaci základní pojmové matrice Rancièrova politického myšlení.

3.1 Pokvětnový kontext a vztah vědění a moci

Jednou z prvních myšlenek, která vytane na mysl čtenáři Rancièrovy monografie *La Leçon d'Althusser*, může být otázka specifčnosti jejího stylu. Ten si svou hutností nárokuje zvláštní pozornost i přesto, že zvláště v kontextu myšlení frankofonního

101Srv.: „Východiskem mi byl Althusser: opozice mezi vědou a ideologií, teorie diskurzu, která si nárokuje vyslovení pravdy o činnosti politických a společenských aktérů, již oni sami nepromýšlí, nebo nejsou schopni myslet. Vyšel jsem z kritiky tohoto postoje. Zpočátku bylo možné tuto kritiku formulovat pomocí klasických termínů, jako by šlo o to v rámci střetnutí mezi diskurzem intelektuálů či bývalých marxistů a proti němu zaměřenými diskurzy lokalizovanými či teritorializovanými znovu objevit skutečný hlas utlačovaných a postavit ho proti tomu, který jim přisoudila teorie. Záhy však došlo v této kritice k přemístění, k němuž vedl objev, že samotná idea 'adekvátního' diskurzu (*d'un discours „propre“*) jde ruku v ruce s tím, že je jistém počtu těl, těl společenských přisouzeno jim vlastní místo. Pokud tedy chceme zpochybnit postavu filosofa, intelektuála nebo vědce, který zná pravdu o společenské praxi, pak proti němu není možné stavět protikladné způsoby myšlení nebo ideologie, nýbrž zkoumání samotného postoje, který přisuzuje tělům jistý typ výpovědi. Počínaje tímto pro mě nabyl problém intelektuální rovnosti zásadního charakteru.“ in: RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretien*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009, s. 118-119.

nepředstavuje Rancière zdaleka jediný případ autora, jehož myšlení propůjčuje specificky pojatá dialektika myšlenkových obsahů a forem nezaměnitelný tón. Již od prvních stran dává tento Rancièreův text, podobně jako mnohé z jeho dalších, svému interpretovi jasně na srozuměnou, že strukturovanost, čitelnost či rekonstruovatelnost jeho argumentace nepatří mezi autorovy priority. Alain Badiou k tomu poznamenává, že „Rancièreovy stylistické postupy (...) způsobují, že je z textu obtížné vyjmout přesné definice.“¹⁰² Badiou dále hovoří o Rancièreově „středovém“ stylu. Tím ovšem nemá na mysli, že by byl „centristický“ v politickém slova smyslu, ale spíše to, že nikdy nepřechází k bezprostřednímu vyvozování důsledků. Rancière dle Badioua vždy usiluje o nalezení bodu, z něž jsou předchozí řešení podrobeny jakési 'hře', která je problematizuje. Rancière se tak snaží ukázat, že tato řešení nejsou zdaleka tak samozřejmá, jako by se ráda jevila.¹⁰³

Přinejmenším na Rancièreovu *La Leçon d'Althusser* se dá tato charakteristika vztáhnout poměrně bez obtíží. Otázku přístupu k obsahovému jádru textu ovšem nijak neusnadňuje. Pro potřebu obecného výkladového rámce se proto vstupně obrátíme k typologii, kterou ve své monografii *L'Interruption: Jacques Rancière et la politique*¹⁰⁴ navrhuje Christian Ruby. Ten v dosavadním Rancièreově díle identifikuje čtyři zásadní momenty.¹⁰⁵ Etapa Rancièreova díla, již sledujeme v této kapitole, by pak spadala do prvních dvou z těchto momentů. Prvním z nich je Rancièreova tematizace vztahu mezi věděním a mocí, druhým pak v daném období časem čím dále tím intenzivnější pozornost věnovaná projevům samotných dělníků (či utlačovaných obecně).¹⁰⁶ Oba momenty pojí několik aspektů. Ty se vztahují především k roli marxistické teorie, či přesněji její

102BADIOU, Alain. Les leçons de Jacques Rancière: Savoir et pouvoir après la tempête. In: CORNU, Laurence, VERMEREN, Patrice. *La Philosophie Déplacée: Autour de Jacques Rancière: Colloque de Cerisy*. Paris: Horlieu, 2006, s. 146.

103Tamtéž, s. 141.

104RUBY, Christian. *L'Interruption: Jacques Rancière et la politique*. Paris: La Fabrique, 2009.

105Tamtéž, s. 10-12.

106Tamtéž. Pro úplnost dodejme, že za další dva momenty Ruby označuje Rancièreův koncept politiky vystavěný na základě jeho opozice s pojmem policie (tamtéž, s. 11-12), a konečně jeho revizi pojmu estetiky provázanou s pojmem rozdělení smyslového (tamtéž, s. 12-13).

althusseriánské varianty. Rancièrè dle Rubyho poukazuje především na to, jak způsob, jakým Louis Althusser ve svých textech ze 60. a počátku 70. let rozpracovává opozici mezi vědou a ideologií, ve skutečnosti navzdory vlastním deklarovaným záměrům přispěl k neúspěchu dobových emancipačních hnutí. Odhlédneme-li od některých problematických aspektů Rancièrovoy interpretace Althusserových textů (jimž se budeme věnovat dále v textu), pak se takto vymezený rámec zdá přijatelný. Navzdory neshodám, jež v řadách komentátorů panují ve věci jádra Rancièrovoy kritiky, lze pod první dva body Rubyho typologie podřadit většinu promyšlených variant.¹⁰⁷

Takto abstraktně definovaný interpretační rámec by ovšem bez zdůraznění jeho hluboké zakořeněnosti v dalším prvku neodhaloval mnohé. Tímto prvkem je – vzhledem k obsahu předchozí kapitoly ne zcela překvapivě – kontext emancipačního hnutí 60. a 70. let, bez přihlídnutí k němuž by byl obsah Rancièrova myšlení nejen v daném období jen obtížně rekonstruovatelný. To mezi jinými zmiňuje ve výše odkazovaném textu také Alain Badiou.¹⁰⁸ Tuto podmíněnost ovšem zhusta zdůrazňuje také sám Rancièrè. Rezolutní dikce, jíž je – vzhledem k celému Rancièrovu následujícímu dílu poměrně ojediněle – nesena podstatná část jeho formulací v *La Leçon d'Althusser*, je předznamenána již v předmluvě, kde čteme, že „althusserianismus zemřel na barikádách Května '68, stejně jako mnohé další ideje minulosti.“¹⁰⁹ Nastalé události vrhly již na počátku květnových revolt roku 1968 stín pochybnosti na dle Rancièrova tvrzení ústřední tezi monografie *Lire le Capital (Čistý Kapital)* o manipulovatelnosti zaslepených aktérů společenské praxe: vlivem okolností

107K tomu srv. například tvrzení Nicka Hewletta, který Rancièrovu kritiku čte především jako kritiku Althusserova hrubého podcenění role subjektu při tvorbě historického procesu (HEWLETT, Nick. *Badiou, Balibar, Rancièrè: Re-thinking Emancipation*. London, New York: Continuum, 2007, s. 84), nebo z našeho hlediska přesvědčivější názor, jež akcentuje roli protikladu mezi vědou a ideologií (ten sdílí jak zmiňovaný Christian Ruby - viz tentýž, *L'Interruption: Jacques Rancièrè et la politique*, c. d., s. 93-94 -, tak také Bruno Bosteels - viz tentýž, Reviewing Rancièrè or, the Persistence of Discrepancies, in: *Radical Philosophy*, č. 170, listopad/prosinec 2011, s. 27). Třetímu postoji, který poukazuje na klíčovou roli Rancièrovoy kritiky pedagogických důsledků althusserianismu (Alain Badiou, Oliver Davis) se budeme věnovat dále v textu.

108Viz BADIOU, Alain. *Les leçons de Jacques Rancièrè: Savoir et pouvoir après la tempête*, c. d., s. 132nn.

109RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard, 1974, s. 10.

došlo k její proměně v tezi politickou, která tvrdí, že bouřící se studenti jsou obětí manipulativního sociálnědemokratického spiknutí.¹¹⁰ Konkrétní podoba tohoto pohybu vyústila dle Rancièra v podstatný rozkol ve francouzské radikální levici.¹¹¹ Projevem tohoto rozkolu je především vznik dvou způsobů chápání události spojených s Květnem '68 a čínskou Kulturní revolucí. První z nich, jež označuje jako levicový, zastává názor, že ideologická dominance buržoazie je umožněna především existencí konkrétního souboru institucí, proti kterým je třeba postavit politickou, tedy materiální formu boje. Postava intelektuála je v rámci tohoto proudu akceptovatelná v té míře, v níž se podílí na úsilí o zrušení institucionálního systému, s nímž jsou provázány fenomény jako moc vědců, rozdíly mezi intelektuální a manuální prací nebo obecné společenské odloučení masy a intelektuálů. Druhou tendenci, již Rancière označuje jako pravicově levičáckou, charakterizuje mezi jinými přesvědčení o faktické existenci třídního boje ve všech oblastech a z něj vyvozeného závěru, že filosofii proto není třeba „tahat mimo přednáškový sál“.¹¹² Toto vše ústí do situace, kterou Rancière označí jako „konec velkých, zastřešujících diskurzů levičáctví.“¹¹³

Především je tedy třeba hned na počátku zdůraznit, že Rancièrovým záměrem při psaní *La Leçon d'Althusser* nebylo zpracovat (kritickou) monografii o Althusserově myšlení, nýbrž „napsat studii o politice myšlenkového systému a způsobu, jakým se se tento systém zmocňoval označujících a dobových politických témat, čímž zároveň definoval specifický prostor a čas politické působnosti myšlení.“¹¹⁴ Citovaný fragment nese na jedné straně výrazné stopy odstupů, s nímž byla *Předmluva k anglickému vydání La Leçon d'Althusser* napsána,¹¹⁵ na straně druhé ovšem není možné říci, že by tímto Rancière

110 Tamtéž, s. 105.

111 Tamtéž, s. 137.

112 Tamtéž, s. 138-139.

113 Tamtéž, s. 217.

114 RANCIÈRE, Jacques. Foreword to the English Edition, in: *Althusser's Lesson*. c. d., s. xiii.

115 Máme zde na mysli především termín „definice specifického času a prostoru politické působnosti myšlení“. Míře, v níž je se v *La Leçon d'Althusser* objevují ve své původní, nerefléktované podobě

a posteriori 'přemístil' obsah knihy. Spíše než o kritiku Althusserovy teorie či některých jejích prvků jde Rancièrovi v poslední instanci o postižení dvojí vazby mezi althusserianismem a politickým kontextem. Jednak se zde Rancière snaží identifikovat způsob, jakým z hlediska teorie „vnější“ události jako XX. sjezd KSSS nebo fenomén čínské Kulturní revoluce ovlivňují podobu Althusserovy pojmové práce, ale především se pokouší vysledovat konkrétní důsledky, jimiž Althusserova teoretická intervence politickou praxi zpětně ovlivňuje. Svou kritikou se ovšem Rancière na rozdíl mnoha dalších bývalých přímých účastníků emancipačního hnutí 60. let nepokouší od tohoto hnutí distancovat. S odstupem několika desetiletí a s přihlédnutím k Rancièrově dosavadnímu dílu lze souhlasit s Alainem Badiou, když tvrdí, že Rancière se (stejně jako on sám) nikdy nevzdal dědictví Května '68.¹¹⁶ Takto Rancière s odstupem několika desetiletí hovoří o tom, že v *La Leçon d'Althusser* identifikoval počátek „intelektuální kontrarevoluce, k radikalizaci jejíchž principů a důsledků postupně docházelo na dvou frontách: jedna odsuzuje jménem marxistických zločinů celou revoluční tradici; druhá recykluje všechny principy marxistické kritické tradice do podoby zbraní sloužících vládnoucímu řádu.“¹¹⁷

V předchozí kapitole jsme viděli, jakým způsobem a prostřednictvím jakých témat Rancière vystupoval proti zástupcům prvního z výše zmiňovaných „kontrarevolučních proudů“ na stránkách revue *Les Révoltes Logiques*. V oblasti druhé bude Rancière sledovat především to, jakým způsobem se zákruty soudobých marxistických teorií otiskují do konkrétní politické praxe. To je zřetelné již z *Předmluvy* k *La Leçon d'Althusser*: „Mezi otázkami, jež před nás staví současná konjunktura, by se pravděpodobně měly objevit tyto: Co ze směřování současných revolt nám umožňuje pochopit *náš* marxismus; jaké zbraně, sloužící k sjednocování vzpour současných a přípravě budoucích, nám nabízí? Půjde o reflexi nikoliv základů marxismu, forem jeho racionality nebo podmínek, za nichž jej lze aplikovat, nýbrž o marxistickou *praxi*. Co vlastně znamená: být marxista, číst Marxe, vyučovat Marxe, aplikovat jej, zakládat 'marxistické', 'marxisticko-leninistické' a zakládající prvky Rancièrova pozdějšího myšlení, se budeme věnovat dále.

116Viz BADIOU, Alain. *Les leçons de Jacques Rancière: Savoir et pouvoir après la tempête*, c. d., s. 136.

117RANCIÈRE, Jacques. Foreword to the English Edition, in: *Althusser's Lesson*, c. d., s. xv.

'maoistické' organizace?¹¹⁸ Než se však začneme věnovat konkrétním Rancièrovým odpovědím na tyto a některé další otázky, je třeba do vstupního interpretačního rámce zařadit ještě poslední prvek. Výše jsme načrtli typologii Christiana Rubyho, jenž ve svých prvních dvou bodech zdůrazňuje Rancièrův zájem o problematiku vědění a moci, a dále také jakousi postupnou proměnu těžiště Rancièrova zájmu směrem od promlouvajících k těm, jejichž jménem je promlouváno. Vedle toho jsme v této a opakovaně i předchozí kapitole poukázali na nemožnost vyvázat danou problematiku z hustě propletené sítě soudobých politických emancipačních hnutí. Z hlediska úhlu, jímž budeme Rancièrovu *La Leçon d'Althusser* nahlížet, je třeba zdůraznit roli dalšího z prvků, jenž je s těmi právě zmíněnými organicky svázán. Je jím pedagogický aspekt. Ten není v převážné části sekundární literatury dostatečně zdůrazněn, ačkoliv je jeho místo v Rancièrově kritice těžko popiratelné. Toto tvrzení, jehož dosažnost budeme zkoumat dále v textu, lze vstupně opřít nejen o samotný fragment z *La Leçon d'Althusser*,¹¹⁹ ale rovněž o názory Olivera Davise nebo Alaina Badiou, kteří shodně zdůrazňují zpochybnění pedagogického vztahu mezi žákem a učitelem jako klíčový prvek Května '68 a také jako středobod Rancièrovy kritiky althusserianismu.¹²⁰ Ústřední body Rancièrovy kritiky myšlení Louise Althussera zde poněkud uměle rozdělíme do několika tematických okruhů. Prvním z nich je kritika althusseriánské pozice mezi vědou a ideologií a jejích praktických důsledků.

3.2 Věda a ideologie

*Všechna mysteria, která svádějí teorii k mysticismu, jsou racionálně řešena lidskou praxí a chápáním této praxe.*¹²¹

118RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 12.

119Srv. ne zcela samozřejmé tvrzení, že „(Althusseriánská teorie) byla v zásadě teorií výchovy.“ In: tamtéž, s. 104.

120Viz DAVIS, Oliver. *Jacques Rancière*. Cambridge, Malden: Polity Press, 2010, s. 7-8 a BADIOU, Alain. *Les leçons de Jacques Rancière: Savoir et pouvoir après la tempête*, s. 134.

121MARX, Karel. Teze o Feuerbachovi, in: MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Spisy, sv. 3*. Praha: SNPL, 1958, s. 19

Rancièrovým výchozím předpokladem je, že v konjunktuře, která následovala po Květnu '68, klade „třídní boj, který se zaměřil na buržoazní systém vědění, v posledku před každého otázku svého politického významu, svého revolučního nebo kontrarevolučního charakteru.“¹²² Tento Rancièrův náhled má své kořeny v konkrétní kapitole z dějin „pokvětnového“ emancipačního hnutí, již bylo založení univerzity na pařížském předměstí Vincennes.¹²³ Vznik tohoto univerzitního centra považuje Rancière s odstupem několika desetiletí z hlediska svého osobního vývoje dokonce za podstatnější než samotný Květen '68. To především proto, že během procesu jeho zakládání, jehož se aktivně účastnil, si poprvé uvědomil vlastní odstup od Althusserovy teorie. Rancière o tom hovoří v rozhovoru z roku 2003, kde říká: „Podstatné pro mě nebyly události Května '68, kterému jsem přihlížel na dálku, ale spíše založení univerzity Paris VIII, protože při zakládání katedry filosofie, na níž byla spousta althusseriánů, šlo o to, co budeme dělat. Právě v této chvíli jsem začal vnímat, že Althusser představuje jakousi moc profesora, moc profesora marxismu, jenž byl velice vzdálen tomu, co se přihodilo ve studentských a sociálních hnutích, čemuž nechyběl humorný rozměr. (...) Vše pro mě tedy začalo ne až tolik šokem roku 1968, jako spíše tím, co následovalo. Tedy ve chvíli, kdy došlo k založení instituce, jejímiž pány jsme v jistém smyslu byli. Šlo tedy o to, co budeme dělat, jak budeme tuto instituci spravovat a zda se ztotožníme s předloženou koncepcí předávání vědeckého poznání.“¹²⁴ O něco detailněji pak Rancière svou vazbu na Vincennes komentuje v *Úvodní poznámce* k anglickému překladu svého článku *O teorii ideologie*, který napsal již v roce 1969, a který později zařadil jako appendix do prvního i všech následujících vydání *La Leçon d'Althusser*. V době jeho vzniku se zdálo, že centrum ve Vincennes mělo představovat jakési „oživení“ hnutí svázaného s Květnem '68, že jeho primárním úkolem bylo „přetavit“ politický potenciál hnutí do podoby nových akademických a kulturních

122RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 228.

123Statut univerzity získalo toto středisko až v roce 1971. V roce svého založení (1969) bylo označováno jako Experimentální univerzitní centrum ve Vincennes (*Centre Universitaire Expérimental de Vincennes*). Toto centrum, jež bude později často označováno jako Univerzita Paris VIII, bylo založeno jako přímá odpověď na studenské požadavky vznesené během Května '68, čemuž měl odpovídat také systém a skladba výuky, její organizace atd.

124RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretien*, c. d., s. 328.

fenoménů.¹²⁵ Tato výchozí situace pak dle Rancièra vedla mezi marxistickými profesory, kteří se na vzniku Vincennes bezprostředně podíleli, ke vzniku dvou táborů. První z nich odmítal chápat právě vznikající experimentální univerzitu zmíněným prizmatem „oživení“ Května '68, a snažil se ji namísto toho využít jako svého druhu základnu pro pokračování v boji proti instituci univerzity jako takové. Tábor druhý vycházel z teze Francouzské komunistické strany, podle které představoval samotný vznik Vincennes „vítězství“ Května '68, které je v rámci jeho konsolidace potřeba bránit proti sabotážním záměrům „levičáckých“ provokatérů. Kořeny Rancièrova radikálního přehodnocení vlastního vztahu k dílu Louise Althussera spočívají v tom, že althusserianismus posloužil v rámci tohoto sporu jako teoretická zbraň druhému ze jmenovaných táborů. Althusseriánský marxismus se tak stal zásadním prvkem, jehož prostřednictvím byl argumentován návratu k pořádku. Tento svůj nový vliv si pak dle Rancièra zajistil především svým pojetím opozice mezi vědou a ideologií.

Právě Althusserova teorie ideologie mu totiž umožní provázat jeho interpretaci Marxe s revizionistickou politikou, jak Rancière píše v textu *Pour mémoire: Sur la théorie de l'idéologie (O teorii ideologie)*.¹²⁶ Na jeho začátku Rancière vyznačuje dvě teze, jež jsou pro Althusserovo pojetí ideologie specifické: 1) „První funkce ideologie spočívá v tom, že ve všech společnostech – ať již rozdělených do tříd, či ne – zajišťuje soudržnost veškerého společenství tím, že jednotlivcům přiřazuje jim stanovené úkoly“; 2) „Ideologie je protiklad vědy.“¹²⁷ Rancièrovy výtky k první tezi, jež souvisejí s jejím „sociologickým“ (myšleno ve výše zmíněném, širším slova smyslu) charakterem, ponechme stranou.¹²⁸ Problematičnost Althusserova pojetí ideologie pramení z faktu, že zde ideologie není pojata jako „prostor, v němž dochází k boji“, že není přisouzena dvěma antagonistickým

125RANCIÈRE, Jacques. Introductory Note, in: *Althusser's Lesson*, c. d., s. 127. Všechny další komentované fragmenty v odstavci viz tamtéž.

126RANCIÈRE, Jacques. Pour mémoire: Sur la théorie de l'idéologie, in: *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 228.

127Tamtéž, s. 229.

128Srv tamtéž, s. 233-235.

stranám, nýbrž jisté totalitě, za jejíž přirozený prvek je považována.¹²⁹ S tím je spojen další postup Althusserovy analýzy: ta se neobrací ke zkoumání ideologických forem třídního boje, ale k předeterminovanosti¹³⁰ ideologie třídními rozdíly. Třídní boj „uvnitř ideologie“ se takto vrací na scénu ve „smyšlené, z fetišizované podobě jakožto třídní boj mezi ideologií (zbraň vládnoucí třídy) a vědou (zbraň třídy utlačované).“¹³¹ Rancièrè ovšem dále v textu namítá, že atributy, pomocí nichž Althusser definuje ideologii obecně, tj. především tvrzení, že ideologie je protikladem vědění, a dále že ideologie slouží a priori vládnoucí třídě, jsou pouze atributy ideologie *dominantní*. Jinými slovy: Althusser nahrazuje nadvládu jedné konkrétní ideologie nadvládou ideologie jako takové. Touto oklikou si Althusser v Rancièrově čtení klesí cestu k tezi, v níž se střetáváme s přechodem od difference („ideologie je to, co je odlišné od vědy“) ke kontradikci (ideologie jako „Jiné Vědy [*l'Autre de la Science*]“).¹³² Vedle poukazu na afinitu takového postupu s některými proudy západní metafyziky¹³³ se Rancièrè soustředí hlavně na politické důsledky takového přechodu. Ty jsou promítnuty především do Althusserova marginálního, ale vzhledem k jeho obsahové i formální výlučnosti v rámci Althusserova díla nikoliv druhořadého textu s názvem *Problèmes étudiants (Studentské problémy)*.¹³⁴

129Tamtéž, s. 237. Srv. „*Ideologie jako taková je tedy organickou součástí každé společenské totality již od jejich počátků*“. Vše se má tak, jako by lidská společnost nemohla přežít bez těchto *zvláštních formací*, bez těchto systémů reprezentací fungujících na různých úrovních, jimiž jsou ideologie. Lidská společnost vyměšují ideologii jako živel a ovzduší, jež jsou stejným dílem nepostradatelné pro jejich dýchání i jejich dějinný život.“ ALTHUSSER, Louis. *Marxisme et humanisme*, in: *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1975, s. 238.

130Ke způsobu, jakým Althusser pracoval s původem freudiánským pojmem předeterminace viz KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera: O filosofii, která chtěla změnit svět*. Praha: Filosofia, 2014, s. 142nn.

131RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 238.

132Tamtéž, s. 240. K tomu viz např. „(...) Ideologie z vlastního hlediska *nemá vnějšek*, z hlediska vědy a skutečnosti ovšem *existuje pouze vně*.“ ALTHUSSER, Louis. *Idéologie et les appareils idéologiques de l'état*, in: *Positions*, Paris: Editions sociales, 1976, s. 115.

133RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 227-241.

134ALTHUSSER, Louis. *Problèmes étudiants*. *La Nouvelle Critique*, č. 152, leden 1964, s. 80-111. Ke shrnutí obsahu textu i Rancièrově kritiky viz KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera: O filosofii, která chtěla změnit svět*, c. d., s. 261-267.

Rancièrem sledované politické důsledky mají co dělat především s rolí, již v „implicitní pedagogice althusserianismu“ sehrává Strana, tj. Francouzská komunistická strana. Althusser textem reaguje na souhrn požadavků, jež vznesla na své demonstraci z listopadu studentská organizace *Fédération des groupes des lettres*. Jeho jedinečnost spočívá především v tom, že de facto otevřeně přiznává, že politika FKS předpokládá a vyžaduje obranu univerzitního řádu v jeho soudobé (kapitalistické) podobě.¹³⁵ Již na počátku textu je čtenáři ohlášena nutnost situovat jakoukoliv analýzu situace na univerzitách na *vědeckou základnu*, do pole marxismu-leninismu, tj. pole vědeckého podloží existence Strany.¹³⁶ Svůj argument Althusser opírá o marxovské pojetí dvou forem dělby práce: dělby práce technické a dělby práce společenské. Technická dělba práce „odpovídá všem pracovním 'pozicím', jejichž existenci ospravedlňují výlučně *technické* požadavky, které zároveň definují výrobní způsob v dané chvíli jeho rozvoje a v dané společnosti. Tyto *technické* požadavky jsou ve všech společnostech objektivně, tedy vědecky definovatelné.“¹³⁷ Instituce univerzity v moderní společnosti svou strukturou spadá především do této oblasti. Zcela odlišný aspekt dělby práce pak vyjadřuje pojem společenské dělby práce. Jeho funkcí je „zajišťovat pracovní proces v dané společnosti *samotnou formou dělby na třídy a formou nadvlády jedné třídy nad ostatními*.“¹³⁸ Z hlediska pojmu společenské dělby práce zaujímají univerzity do určité míry privilegovaný statut. Případ univerzit je totiž pozoruhodný tím, že „*společenská dělba práce, tedy třídní nadvláda*, na univerzitách intervenuje v obrovské míře, avšak ne vždy výlučně či především tam, kde ji studentští i nestudentští teoretici hledají. Společenská dělba práce zde intervenuje v obrovské míře a v 'oslepivé' podobě (bezpochyby proto ji ne vždy 'vidíme') v samotném *předmětu* intelektuální práce: ve *vědění*, jehož předávání studentům je úkolem univerzit.“¹³⁹ Tento moment je podstatný. „Pro nás marxisty nepředstavuje 'nejslabší článek řetězu' *forma*, v níž je vědění předáváno, přisvojováno nebo objevováno,

135Srv MONTAG, Warren. Introduction to Althusser's 'Student Problems', *Radical Philosophy*, č. 170, listopad-prosinec 2011, s. 8.

136ALTHUSSER, Louis. *Problèmes étudiants*, c. d., s. 81.

137Tamtéž, s. 84.

138Tamtéž.

139Tamtéž, s. 87-88.

nýbrž *povaha vědění samotného*.¹⁴⁰ Otázka institucionálního zakotvení mocenských aspektů vědění je tak odsunuta zcela stranou. Samotný pedagogický vztah, nezávisle na tom, zda je realizován v zastaralých či moderních formách, je především nástrojem distribuce polovědění, jež vyplývá z jeho dvojího využití: technického na straně jedné, a politicko-ideologického na straně druhé.¹⁴¹ Pokud „vidíme“ důsledky společenské dělby práce pouze ve vládních politických a administrativních opatřeních, pak se stává strategickým bodem číslo jedna ideologické působení, tato „skutečná pevnost třídního vlivu na univerzitách.“¹⁴² Buržoazie tedy uplatňuje svou moc nad studenty prostřednictvím vědění, jež jim předává.

Jak lze této situaci dle Althussera čelit? Především je třeba vzít v úvahu, že „předmětem pedagogického vztahu je předávání daného vědění subjektům, které tímto věděním nedisponují. Pedagogická situace tedy závisí na své absolutní podmínce, jíž je nerovnost mezi věděním a nevěděním.“¹⁴³ Z tohoto hlediska Althusser problematizuje studentské heslo „Sorbonnu studentům“. Pokud by znamenalo, že Sorbonna „nepatří policii“, pak s ním lze souhlasit. To ovšem není možné, pokud by mělo narušit strukturu vyplývající z technické dělby práce: Sorbonna nepatří pouze studentům, ale také úředníkům a profesorům, které zaměstnává. Pokud by toto protivládní heslo zároveň znamenalo „opomenout nároky úředníků a profesorů Sorbonny (z nichž některé studenti sami zvolili), byla by to z pedagogického hlediska chyba a z hlediska politického urážka přesvědčení většiny profesorů.“¹⁴⁴ Takto „není možné zaměňovat požadavek na opodstatněnou vědeckou obnovu, jež je objektivně pokroková, s prostým okouzlením novým, které může dovést veškerá práva studentů k utopii a s ní provázaným politickým

140Tamtéž, s. 86.

141Tamtéž, s. 89.

142Tamtéž, s. 88.

143Tamtéž, s. 90. Z hlediska technické dělby práce je pak tento fundamentální pedagogický vztah vyjádřen „v pověstném vztahu učitel-žáci, profesori-studenti.“ Tamtéž.

144Tamtéž, s. 91.

nebezpečím.¹⁴⁵ Sám Althusser tedy cítí, že ono „okouzlení novým“ směřuje k narušování „absolutní podmínky“ pedagogické situace, již (či přesněji jejíž aspekty vyplývající z fenoménu technické dělby práce) poměrně otevřeně hájí proti levičáckým interpretacím hesel jako zmiňované „Sorbonna studentům“. Výchozí teze o „absolutní podmínce“ pedagogické situace ovšem nepodepírá pouze Althusserovu vizi strukturálního uspořádání univerzity, ale logicky také jeho pojetí forem, jichž pedagogický vztah může nebo naopak nesmí nabývat. Také v této věci se vyjadřuje zcela jednoznačně: „Smysl metodické organizace kolektivní práce spočívá v tom, že může studentům ušetřit spoustu času a úsilí. (...) Dobrovolná kolektivní práce má smysl jedině tehdy, pokud studenty řídí učitelé nebo asistenti, kteří si správně osvojili *vědění*, které musí předat studentům, a také *vědeckou techniku* předávání tohoto vědění: tato vědecká technika se nazývá 'pedagogika'. Ideologie 'autodidaktismu', a to také ve svých ušlechtilých formách (a s níž provázaný entuziasmus ve skutečnosti nikdy nemá dlouhého trvání), která nedůvěřuje všem 'řízeným' formám (...) – toto autodidaktické pokoušení, i ve svých takzvaně 'demokratických' formách, vychází z nesprávného pojetí skutečnosti nejen výzkumné práce, ale také jednoduché práce pedagogické (...).“¹⁴⁶ Tuto situaci si dle Althussera uvědomuje také „buržoazní reakční či 'technokratická' vláda“, která upřednostňuje „polovědění“. Není proto divu, že „věc *revoluce* je vždy neodvratně propojena s poznáním, tedy s *vědou*.“¹⁴⁷ Toto téma Althusser uzavírá s tím, že participativní hesla studentů objektivně slouží vládní politice.¹⁴⁸ Řešení by mělo spočívat v tom, že jako „základní úkol a nejhlubší smysl úsilí komunistických studentů“ vyznačíme „osvojení si *skutečného vědění*, vědění vědeckého, a tím také *fundamentální distinkce mezi skutečným věděním na straně jedné a věděními chybnými (ideologiemi) na straně druhé*.“¹⁴⁹

145Tamtéž, s. 92.

146Tamtéž, s. 93 – 94.

147Tamtéž, s. 94.

148Tamtéž, s. 95.

149Tamtéž, s. 98.

O ohledem na vše, čemu jsme věnovali pozornost výše, nás těžko překvapí, že Rancièrův postoj k těmto Althusserovým tezím zdaleka není nekritický. Co Althusserovi vyčítá? V době psaní *La Leçon d'Althusser* Rancière chápe *Studentské problémy* nikoliv jako výraz příležitostné politické intervence, nýbrž jako Althusserovu jedinou v silném slova smyslu *politickou* intervenci vůbec.¹⁵⁰ Rozhodující význam textu spočívá v tom, že představuje bod, v němž „se Althusserova filosofie spontánně protíná s politikou FKS.“¹⁵¹ Za princip Althusserova textu Rancière označuje přemístění „třídní dělící linie“ ze vztahu učitel/vyučovaný (s nímž pracovali zástupci studentského hnutí) směrem k obsahům vědění. Tato dělící linie tedy nevede napříč procesem předávání vědění mezi učitelem a žákem, nýbrž skrze samotný obsah vědění, aby tak od sebe co nejzřetelněji oddělovala vědu a ideologii.¹⁵² Viděli jsme, že Althusser toto přemístění podepírá argumentem opřeným o distinkci mezi technickou a společenskou dělbu práce. Rancière ovšem, tvrdí, že se u Marxe s takovou distinkcí nesetkáváme. Společenská i technická dělba práce dle něj představují „dvojitý aspekt téže dělby.“¹⁵³ Rancière se ptá: „Jak můžeme v rámci výrobního způsobu definovat požadavky výlučně technické povahy, které by byly nezávislé na jeho společenské účelnosti, tedy na reprodukci společenských výrobních vztahů, jež tyto požadavky určuje? A neimplikuje naopak výlučně 'technické' pojetí chodu výrobního procesu reprodukci výrobních vztahů, tedy forem třídního dělení, a třídní nadvládu?“¹⁵⁴ Odpověď na otázku statusu pojmu technické dělby práce v daném kontextu je třeba, tvrdí Rancière, hledat jinde: v jeho politických důsledcích. Tento termín dle Rancièra v daném období adoptovala FKS, aby jím podpořila svou politiku, která na místo požadavku narušení kapitalistické formy výrobních vztahů za účelem osvobození produktivních sil nastolila revizionistickou doktrínu, která umožňuje v rámci „moderní

150RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 80. V článku z roku 1969, *O teorii ideologie*, který figuruje na konci *La Leçon d'Althusser*, Rancière vedle *Studentských problémů* jakožto druhý text, ve kterém Althusser ze svého pojetí ideologie vyvozuje politické důsledky, uvádí studii *Marxisme et humanisme* ze souboru *Pour Marx*. Viz RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*; c. d., s. 241 – 242.

151Tamtéž, s. 80.

152Tamtéž, s. 242.

153Tamtéž, s. 243 – 244.

154Tamtéž, s. 244.

společnosti“ rozlišovat mezi tím špatným (nadvláda monopolů) a dobrým (formy technické dělby práce odpovídající požadavkům „moderní“ společnosti, hierarchie odvozená z daných „kompetencí“) z ní.¹⁵⁵ Dle Rancièra pak není náhodou, že se s tímto termínem setkáváme také v Althusserově textu. Odpovídá totiž, jak jsme viděli výše při rekonstrukci Althusserova textu, jeho distinkci mezi Vědou a jejím Jiným.¹⁵⁶ Z Rancièrova hlediska je zde významný fakt (jejž tímto pokládá za prokázaný), že Althusserova teorie ideologie se zde otevřeně hlásí ke svým politickým základům.¹⁵⁷

Zároveň s politickými důsledky Rancièra zpochybňuje Althusserovy vývody také takřkajíc na jejich vlastní půdě. Uvádí příklad s vysokoškolskými kurzy medicíny, jejichž vědecký charakter lze těžko zpochybňovat. Je-li ale pravdou, že je její výuka ve své kapitalistické formě „evidentně reakční“ povahy, pak to není proto, že by byla vyučována například pozitivisticky, ale kvůli samotným strukturám, jimiž je samotná výuka formována.¹⁵⁸ Právě zde pak leží těžiště sporu. To dobře definuje následující fragment: „Dominance buržoazie a její ideologie nedochází vyjádření v obsahu vědění, nýbrž v uspořádání prostředí, ve kterém je toto vědění předáváno. Vědecká povaha vědění nemá žádný vliv na třídní obsahy vyučování. Věda se neobjevuje tváří v tvář ideologii jako to, co je od ní odlišné, nalézá se uvnitř institucí a ve formách předávání, v nichž se manifestuje ideologie buržoazie.“¹⁵⁹ Ideologie tedy pro Rancièra nespadá vjedno s althusseriánským „ovzduším“, nebo systémem reprezentací: „Dominantní ideologie, to je *moc* organizovaná v souboru institucí (informační a vzdělávací systém atd.) (...) Předávání vědeckých znalostí nevyplývá z pojmu vědy. Je součástí *forem osvojování si* vědeckých poznatků, přičemž tyto formy jsou třídní povahy.“¹⁶⁰ Z řečeného pak vyplývá, že dalším krokem Rancièrovy analýzy pravděpodobně bude problematizace vztahu mezi vědou a věděním.

155Tamtéž, s. 246 – 247.

156Tamtéž, s. 247.

157Tamtéž, s. 248.

158Tamtéž, s. 249 – 250.

159Tamtéž, s. 250.

160Tamtéž, s. 250 – 251.

Vědění Rancière chápe jako systém, v jehož rámci se nemohou jeho obsahy nacházet vně forem, jimiž si je osvojujeme. Tento systém samotný je pak „totožný s třídní ideologickou nadvládou.“¹⁶¹ Z vědeckého poznání se stává předmět vědění prostřednictvím forem, jejichž podobu stanoví dominantní ideologie. Pojmový pár věda/ideologie je takto ve srovnání s Althusserovým pojetím situován do odlišné vrstvy problematiky: „rozdělení věda/ideologie zakrývá vazbu, jež sama o sobě vyjadřuje třídní ideologickou nadvládu.“¹⁶² Z takto provedené problematizace pak Rancière dále vyvozuje, že systém vědění je, stejně jako státní moc, předmětem třídního boje, v jehož rámci musí emancipační hnutí směřovat k narušení jejich soudobých forem.¹⁶³ Z této fundamentální diference pak dle našeho názoru vyplývají také všechny další předměty Rancièreovy kritiky.

3.3 Strana, teorie a třídní boj na poli teorie

Kritiku politických aspektů Althusserova pojetí vztahu mezi vědou a ideologií Rancière dále promítá také do odlišného pojmového plánu. Opozice mezi vědou a ideologií u Althussera z Rancièreova hlediska funguje jako „teorie imaginárního třídního boje vedeného ve prospěch kolaborace s reálnou třídou, třídou revizionistickou. Obrat od marxismu k oportunistu je tímto u konce.“¹⁶⁴ Tento obrat Rancière v *La Leçon d'Althusser* na vícero místech pojednává v často citované formuli jako „heterodoxii, jež se skrývá za ortodoxii.“¹⁶⁵ Má tím na mysli Althusserovu strategii „zjemňování“ jeho „bezvýhradné“ podpory stranických tezí prostřednictvím marxistické teorie. K takovému postupu se Althusser nejdůrazněji obrací po neúspěchu Května '68 a emancipačního hnutí předcházejících let. Politické síly, o které se dle Rancière Althusser opíral, se totiž rázem

161 Tamtéž, s. 255.

162 Tamtéž.

163 Tamtéž, s. 256. K tomu dále dodává: „Jako revoluční nebo buržoazní nelze označit vědu jako takovou, tedy tak jak je o sobě formulována, nýbrž proces konstituce vědeckých poznatků do podoby předmětů vědění, tedy způsoby společenského osvojování si tohoto vědění.“ Tamtéž, s. 256.

164 Tamtéž, s. 264.

165 Tamtéž, s. 136.

ocitly zcela mimo pole akceptovatelné ze strany FKS. Relativní novum nyní v Althusserových textech představuje postoj, který neusiluje o proměnu strany „zevnitř“, nýbrž o navrácení některých maoistických frakcí k politice FKS. Tímto způsobem se v Althusserově myšlení odráží Rancièrem konstatovaný zásadní spor ve francouzské radikální levici, který jsme zmiňovali výše.

Althusserova teoretická intervence přitom byla dle Rancièra ve svých počátcích určována orientací podstatně odlišnou. Althusserův teoretický podnik byl počínaje publikací článku *Sur le jeune Marx* z roku 1961 (který byl později zařazen do Althusserova klíčového souboru studií *Pour Marx*) určován sázkou na to, že „prostřednictvím teoretické práce spočívající v obnově Marxova myšlení je možné dosáhnout *politické* transformace FKS.“¹⁶⁶ Althusser v tomto období představoval jakousi alternativu k „stereotypním stranickým prohlášením a eklektickému žvanění mimo Stranu“. Pro mladé komunistické intelektuály sehrával roli „osvobodivé autority“, jež jim umožňovala promýšlet a problematizovat svůj vztah ke Straně.¹⁶⁷

Tento postoj ovšem dle Rancièra postupem času doznává změn. To bezprostředně souvisí s otázkami, které vyvstávaly v souvislosti s tématy, jako byla Alžírská válka a postoj FKS k ní, studentský versus stranický postoj ke Květnu '68, podíl FKS na restauraci univerzitního řádu, svoboda tisku atd. Každý, kdo v daném období čelil těmto otázkám, byl dle Rancièra dříve nebo později nucen zaujmout postoj pro nebo proti FKS. To se ovšem v Althusserově případě nestalo. Ten si jednak nemohl dovolit zaujmout příliš kritický postoj ke straně, ale s ohledem na své „levičácké“ čtenáře nemohl ani otevřeně obhajovat její politické pozice.¹⁶⁸ Tato „podvojná hra“ má nepostradatelnou roli při konstituci a výkladu

¹⁶⁶Tamtéž, s. 58.

¹⁶⁷Oba citované fragmenty tamtéž, s. 98.

¹⁶⁸Tamtéž, s. 48 – 49. Jako příklad Rancière uvádí dva texty o Květnu '68, které Althusser napsal v tomtéž období, ale které se co do svého obsahu podstatně lišily. V prvním z nich, který byl určen k publikaci v Itálii (*Lettre à M. A. Macciocchi*), se Althusser postavil za tezi, že je potřeba, aby se o své záležitosti postaral dělnická třída samotná nebo že by studenti měli „zaujmout jasné stanovisko“, což by v praxi znamenalo

teoretického statutu althusserianismu: na jedné straně militantní komunista, na straně druhé maoistický antirevizionista.¹⁶⁹ Za účelem udržení takové pozice bylo třeba obrátit se k čemusi, co Rancière nazývá „provizorní morálka“.¹⁷⁰ Logika althusserianismu vedla v období 60. let k určitému dočasnému „odložení politické soudnosti“. Jejím předpokladem bylo, že dříve, než je možné přistoupit k řešení politických problémů, a aby bylo vůbec možné je klást, je třeba vypracovat pole pro autonomní teorii.¹⁷¹ Stranické teze byly v tomto mezidobí považovány za správné jednoduše proto, že byly stranické. Aby ovšem mohl Althusserův teoretický podnik v dlouhodobém horizontu vyústit k politickým důsledkům, bylo třeba, aby jeho zásady akceptovaly stranické autority. Althusserův teoretický projekt „návratu k Marxovi“ nebyl podle Rancièra pro stranické funkcionáře nikterak atraktivní. Z jejich hlediska podléhalo Marxovo myšlení zaštitující autoritě „Strany dělnického hnutí“. Takto zde existovala pouze nepatrná, pokud vůbec nějaká, vůle chápat Marxovy texty jako v tomto smyslu autonomní prvek. Althusserův návrat k Marxovi však jednoznačně představoval výraz úsilí o nahrazení autority Strany autoritou Marxových textů samotných.¹⁷² Althusser se tak snažil „nalézt racionalitu politiky mimo politiku a revoluční dialektiku mimo systematizaci idejí a praxe existujících forem vzpoury.“¹⁷³ Toto úsilí ovšem „záhy narazilo na problém, před kterým se ocitá marxistický odborník na teorii: problém vztahů mezi danou mocí teorie a mocí reálnou, v jejichž rámci dochází k utvoření teoretikovy promluvy. Toto omezení neodsuzuje promluvu intelektuála k nemohoucnosti nebo k podrobenému postavení, avšak zavazuje ho, aby ve svém diskurzu zohlednil místo, z něž hovoří, a aby tento diskurz propůjčil do služeb praxe, jež usiluje o proměnu mocenských vztahů, které z teoretika činí *pouze a jen* intelektuála.“¹⁷⁴

přilnout ke stranické politice. V textu druhém (*A propos de l'article de Michel Verret sur Mai étudiant*) zaznamenáváme odlišný tón. Althusser zde již nepožaduje po studentech „zaujetí stanoviska“, nýbrž naopak zdůrazňuje pokrokový charakter studentského hnutí. Viz tamtéž, s. 49.

169Tamtéž, s. 50.

170Tamtéž, s. 72.

171Tamtéž, s. 71 – 72.

172tamtéž, s. 72-73.

173Tamtéž, s. 209.

174Tamtéž.

Další z neuralgických bodů Rancièrovy kritiky vychází ze způsobu, jakým se do Althusserova díla promítá právě citovaný Rancièrův nárok. V období kolem poloviny 60. let podléhá Althusserovo myšlení tlaku ze dvou stran. Na jedné straně se stranické autority zajímají o vztah jeho teorie k politice, k jejíž realizaci dochází v Číně. Na straně druhé se nacházejí otázky studentských aktivistů ohledně vztahů disciplíny vědecké a disciplíny univerzitní.¹⁷⁵ Althusser na tuto situaci „zareagoval tím, že neutralizoval místo svého diskurzu, když z moci profesorů udělal moc vědy a když omezil otázku svého místa v FKS na otázku *taktického* charakteru (...). Předstíral, že hovoří z lůna nikoliv univerzity, nýbrž teorie; nikoliv zevnitř FKS, nýbrž dělnického hnutí. To jsou 'neutrální' místa, jichž se tím pádem netýkají trhliny, jež rozdělily vedví tábor marxistický a tábor akademický.“¹⁷⁶ Za „poslední zdroj pro filosofii, která usiluje o zvěčnění dělby práce, díky které má své místo“, pak Rancière označuje Althusserův koncept třídního boje na poli teorie.¹⁷⁷

V článku *La philosophie comme arme de la révolution*¹⁷⁸ z roku 1969 Althusser své pojetí fenoménu třídního boje na poli teorie vysvětluje tak, že politický charakter filosofie vyplývá fundamentálně z její povahy, jež je dána tím, že představuje třídní boj na poli teorie. Ve filosofickém boji, který se odehrává v oblasti vědeckého poznávání, se v posledku jedná o zaujetí hegemonického postavení v rámci sporu dvou velkých koncepcí světa, koncepce materialistické a koncepce idealistické. „Filosofický boj číslo 1“ se pak odehrává „na hranicích mezi vědeckým a ideologickým“, přičemž „filosofové idealističtí, kteří vědu vykořisťují, v něm bojují proti filosofům materialistickým, jež jí slouží.“¹⁷⁹

175tamtéž.

176Tamtéž, s. 209–210.

177Tamtéž, s. 212.

178ALTHUSSER, Louis. *La philosophie comme arme de la révolution*, in: *Positions*, Paris: Editions sociales, 1976. Podáváme zde pouze stručný nárys obecné struktury Althusserova pojetí tohoto problému. Pro jeho plastičtější shrnutí viz KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera: O filosofii, která chtěla změnit svět*, c. d., s. 206-213.

179Tamtéž, s. 43.

Klíčovým prostředkem, jehož pomocí vede materialistická filosofie svůj boj, je zavádění „teoretické demarkační linie mezi idejemi pravdivými a idejemi chybnými“, přičemž „pravdivé ideje vždy slouží lidu a ideje chybné vždy jeho nepřátelům.“¹⁸⁰ Bitevním polem je zde tedy oblast idejí, slov. Na otázku po tom, proč filosofie „bojuje o slova“, odpovídá Althusser následovně: „Skutečnosti svázané s třídním bojem jsou 'zastupovány' 'idejemi', jež jsou 'zastupovány' slovy. Ve vědeckých a filosofických úvahách představují slova (pojmy, kategorie) 'nástroje' poznání. Avšak v boji politickém, ideologickém a filosofickém jsou slova také zbraněmi, výbušninami, utišujícími prostředky či jedy. Celý třídní boj tedy může být shrnut v boji o slovo proti jinému slovu.“¹⁸¹

Jako „bitevní pole“ Althusser filosofii označuje také v dalším z textů později zahrnutých do souboru *Positions*.¹⁸² Každá filosofie se na tomto poli nutně vymezuje proti filosofiím nepřátelským. Zavedením tohoto konceptu Althusser usiloval o „převrácení tradiční vazby mezi filosofií a politikou.“¹⁸³ Toto převrácení mělo podobu zpochybnění „podezřelé dělby, která považuje veškeré politiky za podřadné, tedy za nefilosophy či filosophy z nedělní školy, a hledá politiku filosophů *pouze* tam, kde se politikou výslovně zabývají.“¹⁸⁴ Althusser se „na jedné straně domníval, že každý politik, i kdyby výslovně neříkal téměř nic o filosophii jako Machiavelli, může být filosophem v přísném slova smyslu, a na straně druhé, že každý filosoph, i kdyby výslovně neříkal téměř nic o politice jako Descartes, může být politikem v silném slova smyslu, neboť politika filosophů, tedy politika, jež dělá z filosophů filosophy, se zásadně liší od politických koncepcí jejích autorů. Pokud totiž filosophie představuje v poslední instanci třídní boj na poli teorie, pak politika, která konstituuje filosopha (stejně jako filosophie, o níž se opírá myšlení politiků), není totožná s tou kterou epizodou jeho politického boje nebo s politickou pozicí autorů. Politika, která konstituuje filosopha, krouží kolem a vztahuje se ke zcela jiné otázce, otázce *ideologické*

180Tamtéž, s. 46.

181tamtéž.

182ALTHUSSER, Louis. Soutenance d'Amiens, in: *Positions*, c. d., s. 127–172.

183Tamtéž, s. 129.

184Tamtéž.

hegemonie dominantní třídy a toho, zda je třeba ji založit, posílit, bránit nebo proti ní bojovat.¹⁸⁵

Co a proč Rancière na konceptu filosofie jako třídního boje na poli teorie kritizuje? Vychází především z toho, že pokud musí filosofie svými aktivitami v oblasti věd reprezentovat třídní boj, pak to budí dojem, jakoby v nich již nebyl žádným způsobem přítomen. Takto pojatý třídní boj totiž zastírá existenci a politickou dimenzi fenoménů jako jsou „společenská funkce vědecké instituce vyplývající z toho, jakým způsobem nabírá studenty, financování výzkumu a to, jak je s ním nakládáno, hierarchické uspořádání vědecké instituce, společenský obraz vědce“, které Rancière souhrnně označuje jako „dvojitou vazbu vědecké praxe: vazbu na moc, a zároveň její poměr k lidu.“¹⁸⁶ Namísto toho je u Althussera, jak jsme viděli, do popředí kladena opozice mezi materialismem a idealismem. Tím je vědecká praxe oddělena od svého mocenského pozadí, a také od analýzy mocenských vztahů, jež jsou s jejím provozem neodlučně spjaty. Althusserovův postup v textech věnovaných třídnímu boji na poli teorie Rancière kontaktuje s argumentací z výše zmiňovaného textu *Problèmes étudiants*: Althusserovo upozadění analýzy forem fungování vědeckých institucí má za cíl hájit to, že potřebujeme filosofii, a především to, že potřebujeme odborníky na filosofii.¹⁸⁷ Tito „filosofové-funkcionáři“ jsou pak postaveni do

185Tamtéž. K užití pro rané Althusserovo myšlení významné formule „v poslední instanci“ v souvislosti s koncepcí třídního boje na poli teorie přikládá její autor v Rancièreem hojně komentovaném textu *Réponse à John Lewis* následující interpretační poznámku: „1) Svou abstraktností, racionalitou a systematickostí se filosofie ve svém celku nachází 'uvnitř' teorie, v sousedství věd se kterými udržuje specifické vztahy, avšak filosofie není vědou. 2) Filosofie na rozdíl od věd udržuje úzký vztah s *ideologiemi*, jež jsou v poslední instanci praktického rázu a nenáležejí tedy do oblasti teorie ('teoretické ideologie' by byly v poslední instanci byly teoretickými odlomky praktických ideologií). 3) Výraz 'v poslední instanci' znamená ve všech jeho formulacích 'určení v poslední instanci', klíčový aspekt, 'nejslabší článek řetězu' určování: implikuje tedy existenci vícero sekundárních, podružných, předeterminovaných a předeterminujících – neboť *odlišných* – aspektů. Takto je filosofie existuje pouze v třídním boji na poli teorie a ideologie je jedinečně praktická, avšak 'v poslední instanci'.“ In: ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspero, 1973, s. 11 – 12.

186RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 123.

187Tamtéž, s. 123-125. Toto stanovisko se Rancièreovi zdá o to neúnosnější, že hlavním cílem kritických aktivit vzházejících ze soudobých forem emancipačního hnutí (za jejíž výraz považuje vedle těch proudů

funkce „spekulativní policie“, která přisuzuje politické významy daným slovům, a tato slova pak těm, kdo jsou oprávněni je pronášet.¹⁸⁸ V podloží koncepce třídního boje na poli teorie tak stojí mechanismus, jehož funkcí je reprodukovat tímto způsobem danou mocenskou strukturu (v tomto případě hierarchické postavení nositelů teoretického vědění), a pacifikovat tendence, které si kladou za úkol tuto situaci zvrátit (tedy především „levičácké“ aktivity studentského hnutí), což Rancièere vyjadřuje formulí: „měnit současné na věčné a neznámé na známé“.¹⁸⁹ V závěrečné kapitole *La Leçon d'Althusser* svou kritiku Rancièere ještě vyostřuje, když – narážející na známou posměšnou formuli z Marxovy a Engelsovy Německé ideologie – píše, že „třídní boj na poli teorie“ není v Paříži roku 1973 o nic méně ani více nebezpečný, než byla v roce 1844 „kritická kritika“¹⁹⁰, a že představuje „novou figuru pro starou filosofickou funkci: interpretovat svět, aby nebylo třeba ho měnit.“¹⁹¹

Rancièerův kritický postoj jak k tezám svého bývalého učitele, tak také a především k praxi, již implikují, je, jak jsme zdůrazňovali v předchozí kapitole, výrazně ovlivněn maoistickou dispozicí jeho soudobého myšlení. Na obecné úrovni by se dalo říci, že proti Althusserově co do obsahu autenticky leninistickému¹⁹² projektu klade Rancièere silně

západního myšlení, které jím zmiňované a výše citované prvky akademického života otevřeně tematizují, také Čínskou kulturní revoluci) je, jak Rancièere tvrdí, právě statut vědy v kapitalistické společnosti.

188 Tamtéž, s. 130.

189 Tamtéž, s. 194.

190 Srv MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. Svatá rodina, in: *Spisy*, sv. 2, Praha: SNPL, 1957.

191 RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 212.

192 O leninistické orientaci Althusserova myšlení se dá stěží pochybovat nejen díky jeho častým vlastním svědectvím. K výše citovaným či komentovaným fragmentům z Althusserových textů srovnej například emblematický fragment z Leninova textu „*Kdo jsou 'přátelé lidu' a jak bojují proti sociálním demokratům?*“: „Nikdy se ještě nestalo, ba ani nyní se nestává, aby si členové společnosti představovali souhrn společenských vztahů, ve kterých žijí, jako něco určitého, uceleného, prodchnutého určitou zásadou; naopak masa se nevědomky přizpůsobuje těmto vztahům a nemá o nich jako o zvláštních společenských vztazích žádnou představu.“ in: LENIN, Vladimír Iljič . *Kdo jsou „přátelé lidu“ a jak bojují proti sociálním demokratům?* in: *Spisy I*, Praha: Svoboda, 1951, s. 144; nebo jeho Althusserem mnohokrát komentovanou

„pofrancouzštěnou“ formu maoismu. Tato odnož maoismu, již sám Rancière označuje jako „pročínskou orientaci,“ se ustavuje především vůkol otázky kompetencí lidu¹⁹³. Její klíčová teze, jak píše Rancière, zní následovně: „To utlačovaní jsou ti inteligentní, a tato jejich inteligence dává vzejít zbraním pro jejich osvobození.“¹⁹⁴ Rancièreův zájem o maoismus se tedy se zohledněním výše řečeného dá chápat jako součást jeho úsilí o konkretizaci prvků kritiky althusseriánské „implicitní pedagogiky“. Althusserovy teze Rancière řadí ke „kautskystické tradici, jejímž základem je přesvědčení o tom, že lid není schopen pozvednout vlastní rozum (*intelligence*) nad úroveň vyjednávání svého platu.“¹⁹⁵ Proti tomu Rancière postaví maoistické krédo „skutečným hrdinou je lid“, jež označuje jako (v kontextu dobových francouzských debat) podstatně *novou* tezi politického charakteru, která vede k „novému pojetí rozvoje výrobních sil a metodám komunistického řízení: pochopení třídního boje, stejně tak jako pochopení výroby, nenáleží odborníkům.“¹⁹⁶ Podobu pole, které pro politickou intervenci otevíral maoismus, Rancière načrtává také v rozhovoru s redaktory revue *Le Sabot*¹⁹⁷ z roku 2009. V něm zdůrazňuje, že v dobových formách maoismu se nejednalo o to „probudit lid ze spánku, ani o ztotožnění se s jakýmsi trpícím lidem.“¹⁹⁸ Takto chápaná intervence by totiž onomu lidu a priori upírala schopnost či oprávněnost k vlastní aktivitě, na jejíž obranu se Rancière postupem času čím dále tím pevněji staví. Z hlediska Rancièreova dobového náhledu tedy otevírá maoismus, či spíše obecněji impuls, který představuje Kulturní revoluce, přístup k odlišnému způsobu teoretické artikulace principů emancipační politické praxe. Klíčovým z těchto principů je princip rovnosti, který Rancière ve srovnání s Althusserem situuje podstatně hlouběji do výchozí struktury oblasti politického, čímž umožňuje (či o tom byl alespoň Rancière

tezi o tom, že „bez revoluční teorie nemůže být ani revolučního hnutí“, in: LENIN, Vladimír Iljič. *Co dělat? Spisy 2*, Praha: SNPL, 1953, s. 381.

193RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 90.

194RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 40.

195Tamtéž.

196Tamtéž, s. 40-41.

197RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretien*. c., d., s. 669.

198Tamtéž.

přesvědčen) postavit kritiku vědoucího, odborníka či autority na pevný základ. Právě v tomto smyslu bude Rancière také později, kdy bude fenomén čínské Kulturní revoluce nahlížet z podstatně kritičtějšího hlediska, přese vše zdůrazňovat význam role, již maoistický impuls sehrál v dobových debatách.¹⁹⁹

3.4 K hodnocení a důsledkům La Leçon d'Althusser

Význam Rancièreovy kritiky althusserianismu spočívá především v tom, že mu umožnila akcentovat některé z momentů, které později vyústí v artikulaci vlastního a co do dosažnosti nesrovnatelně obsáhlejšího příspěvku ke kritice konjunkturálních forem politického myšlení. Mezi Rancièreovými komentáry ovšem existují hlasy, které upozorňují na to, že ne všechny prvky jeho kritiky Althusserova myšlení jsou ve stejné míře akceptovatelné.

Zpochybněna takto byla kupříkladu jednoznačnost, s níž Rancière konstituuje své čtení Althusserova výše komentovaného článku *Problèmes étudiants*. Jurodivý charakter jak dílčích tezí (obsah předávaných vědomostí jako těžiště emancipačního úsilí), tak také celkové tendence, jíž text v dané konjunkturu hájí (role Strany), se zdá být neoddiskutovatelný. Zsvěcený a dlouholetý čtenář a komentátor Althusserova díla Warren 199, „Převládající názor nahlížel čínskou Kulturní revoluci jako antiautoritářské hnutí, které proti moci státu a Strany stavělo způsobilost mas. Tento náhled zahrnoval takové pojetí maoismu, které jej chápalo jako radikální kritiku státní dominance a způsobu, jímž se rozvinul ruský komunismus. Není pochyb o tom, že jsme projevy maoistické revoluce poněkud zbrkle přizpůsobovali vlastním touhám po komunismu, který by se radikálně lišil od jeho stalinistické podoby. Ani dnes nás, stejně jako včera, nemůže uspokojit obrácená teze, která v podstatě redukuje masové hnutí Kulturní revoluce na prostou manipulaci, jíž si Mao-Ce Tung zajistil opětovné dobytí moci ve stranickém aparátu. Stejně tak ovšem není obhajitelný zápal, s nímž jsme se pokoušeli obhajovat oficiální podobu a diskurz Kulturní revoluce. V průběhu následujících let nás dějiny nejen poučily o limitech způsobilosti aktérů Kulturní revoluce k autonomní aktivitě, ale ozřejmily také realitu věznění, která doprovázela tezi o převýchově intelektuálů pomocí manuální práce, které se v té době zdála být v jasném souladu s některými západními kritikami dělby práce.“ In: RANCIÈRE, Jacques. Foreword to the English Edition, in: *Althusser's Lesson*, c. d., s. xvii.

Montag ovšem upozorňuje na to, že Althusserovo myšlení je třeba nahlížet v jeho „konfliktní a neredukovatelně kontradiktorní povaze.“²⁰⁰ Tento požadavek nespĺňují dva jím zmiňované příklady interpretačních přístupů. Tyto přístupy charakterizuje způsob, jímž oba zasazují *Problèmes étudiants* do korpusu Althusserova díla. První z nich, ke kterému Montag řadí také Rancièrovu kritiku, v textu navzdory tomu, že od jeho napsání již uplynulo deset let a také tomu, že Althusserovo myšlení v daném období prochází soustavným vývojem, nalézá „logicko-politické vyústění Althusserovy teorie obecně, skutečného Althussera, který se skrývá za rétorikou boje a vzdoru.“²⁰¹ Jako obdobně neadekvátní se Montagovi jeví také druhá strategie, jež je jakousi převrácenou verzí té právě zmiňované. *Problèmes étudiants* jsou zde považovány buď za výraz Althusserova příliš přičinlivého taktizování ve vztahu k FKS, nebo za projev krátké a bezvýznamné etapy v Althusserově teoreticistním období, v každém případě jsou nahlíženy jako „absolutně vnější“ vzhledem k celkové podobě Althusserovy teoreticko-politické trajektorie.²⁰² Pokud jde o vřazení Rancièrovu kritiku do této typologie, lze s Montagem pouze těžko nesouhlasit. Tím spíše, pokud si čtenář *La Leçon d'Althusser* všímá obratného, ale silně dekontextualizujícího způsobu, jakým Rancièr navléká fragmenty Althusserových textů, jejichž doba vzniku a především kontext vedoucí k jejich napsání se často významně liší (a to i kdyby šlo o „pouhých pár let“), na nit svého výkladu. Tento poukaz nezpochybňuje Rancièrovu kritiku v její celkové orientaci (jíž vyznačuje důraz na praxi), ale významně nahlodává rétoriku odkrývání tajného, nikým nespátřeného smyslu celku Althusserova myšlení.

S o stupeň kritičtějším náhledem na Rancièrovu kritiku se setkáváme v další studii z čísla časopisu *Radical Philosophy*, věnovaného sporu mezi Rancièrem a Althusserem.²⁰³

200MONTAG, Warren. *Introduction to Althusser's 'Student Problems'*, c. d., s. 10.

201Tamtéž, s. 10.

202Viz tamtéž.

203BROWN, Nathan. Red Years: Althusser's Lesson, Rancièr's Error and the Real Movement of History, in: *Radical Philosophy*, č. 170, listopad-prosinec 2011, s. 16-25.

Jeho autor zastává názor, že Rancièrova kritika je obecně správná, ale že z ní francouzský autor vyvodil nesprávné důsledky. Rancièrova *La Leçon d'Althusser* je zde nahlížena jako určitý druh sebekritiky, jež je (podobně, jako tomu bylo v případě sebekritiky Althusserovy) zároveň také sebechválou.²⁰⁴ S odvoláním na detailní líčení dobového kontextu autor dochází k závěru, že Rancièrova kritika do jisté míry vystavěna na „paranoidních rekonstrukcích“, jejichž prostřednictvím se Rancière snaží nalézt rovnováhu mezi současnou distancí a minulou blízkostí k Althusserovi a jeho projektu.²⁰⁵ Jeho náhled směřuje k výtce téměř totožné s tou, kterou Rancièrovi nepřímou adresoval Warren Montag: úběžníkem všech aspektů Althusserova myšlení je Rancièrovi oportunismus chápaný jako klíčový (a umně skrytý) prvek althusserianismu, a zároveň jako předmět doličný. Tímto je u Rancièra v podstatě popřen přínos kategorií jako symptomatické čtení, teorie předeterminovanosti nebo teoretizace vztahů mezi reálným objektem a předmětem poznání, jež Althusserovo myšlení dynamizují a zároveň tím problematizují možnost jeho bezprostředního zasazení do natolik úzce vymezeného (přestože věcně mnohdy správného) interpretačního rámce, jako je Rancièrův althusseriánský oportunismus. Navzdory tomu je ovšem dle autora jádro Rancièrovy kritiky správné. Rancière oprávněně tvrdil že Althusserův projekt kritiky stalinismu zleva byl již předem odsouzen k neúspěchu, tj. nemohl mít žádný vliv na politickou praxi, a také správně poukázal na „kautskystický charakter“ Althusserových názorů na pedagogiku nebo vztah Strany k masám.²⁰⁶

Obecně lze tedy říci, že detailnější kritická analýza by Rancièrovi poměrně suverénní artikulaci vlastní kritiky althusserianismu zbavila přinejmenším části její přesvědčivosti. Přesto však je obzvláště s přihlédnutím k dobovým proměnám emancipačního hnutí těžko zpochybnitelné, že jádro Rancièrovy kritiky představuje autentický a v mnoha ohledech úspěšný pokus o maoismem ovlivněné teoretické prodloužení impulsů provázaných s levičáckou politickou praxí. S autorem posledně citovaného článku se však lze shodnout na tom, že ze současné perspektivy je *La Leçon*

204Viz tamtéž, s. 17.

205Srv tamtéž, s. 18-19.

206Tamtéž, s. 20.

d'Althusser významná především tím, že podává detailní svědectví o Rancièrově politické transformaci.²⁰⁷

Pro nás je dále podstatné to, že se v *La Leçon d'Althusser*, jak již bylo řečeno, setkáváme s několika momenty, jež se záhy dostanou v rámci Rancièrova myšlení do popředí. To se týká jak obecného východiska Rancièrovy kritiky, jež sám formuluje jako „předpoklad způsobilosti společné všem, která může zakládat jak myšlenkovou mohutnost, tak také dynamiku emancipace“²⁰⁸, tak také některých konkrétních pojmů či vztahů mezi nimi. Takto se v *La Leçon d'Althusser* kupříkladu poprvé setkáváme s problematizací vztahů mezi vnímáním a nerovností.²⁰⁹ Ve studii o klíčové rancièrovské kategorii rozdělení smyslového (*partage du sensible*)²¹⁰ k tomu její autor poznamenává, že Rancièrova kritika již v tomto období „nepředstavuje epistemologický zlom, ale spíše nalomení epistemologie jakožto perceptuálního kritéria účasti na politickém.“²¹¹ Jiní autoři zase poukazují na to, že Rancière v *La Leçon d'Althusser* předjímá později proslavenou pojmovou opozici mezi policií a politikou.²¹² Na mnoha místech se pak konečně setkáváme s poukazy na aspekty, které podle Rancièrových interpretů prokazují, že se s Althusserovým myšlením ve skutečnosti nikdy nerozešel nadobro.²¹³ Z hlediska námi sledovaného je však na Rancièrově kritice kritice althusserianismu podstatný moment, který zmiňuje Alain Badiou. Rancière dle něj (podobně jako on sám) z maoismu vyvodil, že „boj je vždy bojem

207Tamtéž, s. 17.

208RANCIÈRE, Jacques. Foreword to the English Edition, in: *Althusser's Lesson*, c. d., s. xvii.

209Srv RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. c. d., s. 20-21.

210PANAGIA, Davide. „Partage du sensible“: the distribution of sensible, in: DERRANTY, Jean-Philippe, (ed.). *Jacques Rancière: Key Concepts*. c. d., s. 95-103.

211Tamtéž, s. 98.

212BOSTEELS, Bruno. Reviewing Rancière or, the persistence of discrepancies. n: *Radical Philosophy*, č. 170, listopad-prosinec 2011, s. 28-29.

213Viz např. HEWLETT, Nick. *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking emancipation*. c. d., s. 102, 149, nebo DAVIS, Oliver. *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity, 2010, s. 9-11.

na dvou frontách²¹⁴. V oblasti politiky to znamená, že autenticky revoluční levice vždy bojuje jak proti pravici, tak také proti oficiální „levici“. Tento boj na dvou frontách se ovšem týká zároveň také problematiky teorie. Zde se projevuje jako boj proti přesvědčení, že by politika mohla být závislá na vědě, či přesněji institucionálně zakotveném předávání vědění, a dále jako boj proti názoru, že by odborníci měli oprávnění učit nevědoucí masy, jak dělat politiku.²¹⁵

3.5 Pedagogika a nerovnost

Všechny tyto momenty (a celá Rancièrova kritika jako taková) představují bezprostřední předstupeň čehosi, co Badiou označuje jako „zcela původní rancièrovskou dialektiku vědění a nevědění, panství a rovnosti“.²¹⁶ Její obsah shrnuje do dvou bodů: 1. Pokud došlo k vyjádření rovnosti, pak tato rovnost představuje bod, z něž se může zrodit nová věda; 2. Díky vlivu neznalého učitele se vědění může stát místem rovnosti.²¹⁷ Tyto teze ohlašují ve zhuštěné podobě přechod od první fáze Rancièrovy filosofie lekce k fázi druhé, tedy od kritiky lekce autoritativní ke konstituci lekci neznalého. S prvním detailnějším rozpracováním vlastního Rancièrova příspěvku k otázce rovnosti se pak setkáváme v textu *Le Maître ignorant (Neznalý učitel)*, ve kterém prezentuje, interpretuje a aktualizuje pedagogickou teorii a praxi v době publikace textu téměř zapomenutého francouzského pedagoga a teoretika výchovy Josepha Jacotota.²¹⁸ Jacototův koncept „intelektuální emancipace“, kolem něž Rancière své klíčové dílo vystavěl, představuje jak dle autora, tak také mnohých jeho pozdějších komentátorů inspirativní protipól k dominantním formám kritických přístupů k pedagogice.

214BADIOU, Alain. Les leçons de Jacques Rancière: Savoir et pouvoir après la tempête. c. d., s 141.

215Tamtéž, s. 142.

216Tamtéž, s. 141-142.

217 Tamtéž.

218RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. Paris: Fayard, 1987.

Vztah vzájemné provázanosti mezi emancipací a výchovou se dle autorů jedné z monografií věnovaných Rancièrovi²¹⁹ ozývá již v původním významu, který prvnímu z termínů přisuzovalo římské právo. Emancipace zde označovala zrušení podřízeného postavení, jež ze zákona vázalo syna (či manželku) k mužské hlavě rodiny. Dítě se během emancipačního procesu, jehož nástrojem je právě široce chápána výchova, stává nezávislým dospělým. Tato vazba se stává klíčovou pro jeden ze tří proudů, do nichž bývá pedagogika tradičně dělena, proud kritický.²²⁰ Výchova je ovšem v jeho rámci chápána primárně jako nástroj, jehož prostřednictvím státní aparát pěstuje společenskou nerovnost. Z hlediska kritické perspektivy by měla být strukturována tak, aby nadále nereprodukovala hegemonii. Pozornost teoretiků i pedagogů by se tak měla zaměřit na ideologické aspekty vzdělávacího procesu, pod jejichž rouškou je výchovný proces strukturován v poslední instanci mocensky.²²¹ Represivní charakter vzdělávacího procesu je tedy potřeba demystifikovat²²². Diskurz kritické pedagogiky předpokládá, že je nutné, aby takováto intervence byla provedena „zvenčí“. Musí-li „sám vychovatel být vychován,“²²³ pak někým, kdo již není podroben dané mocenské struktuře. Emancipace je tak v rámci výchovného procesu komusi „udělena“.²²⁴ To předpokládá fundamentální nerovnost mezi

219Srv. BINGHAM, Charles, BIESTA, Gert J. J. , RANCIÈRE, Jacques. *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. London, New York: Continuum, 2010. s. 27.

220Viz tamtéž, s. 112. Vedle kritické pedagogiky autoři dále hovoří o modelu tradičním a nakonec modelu progresivním.

221Srv. tamtéž, s. 110-111. Za východisko sloužilo kritickému proudu především Marxovo myšlení. Srv. např.: „A není také vaše výchova určována společností? Není určována společenskými vztahy, v nichž vychovááte, přímým i nepřímým vměšováním se společnosti, prostřednictvím školy atd.? Komunisté si nevymýšlejí vliv společnosti na výchovu; mění pouze charakter výchovy, zbavují ji vlivu panující třídy.“ MARX, Karel, ENGELS, Bedřich Manifest komunistické strany. In: *tíž, Spisy*, sv. 4. přel. L. Štoll. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958. s. 444.

222BINGHAM, Charles, BIESTA, Gert J. J. , RANCIÈRE, Jacques. *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. c.d. s. 29.

223Marx, K. Teze o Feuerbachovi. In: MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Spisy*, sv. 3. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958. s. 17-18.

224BINGHAM, Charles, BIESTA, Gert J. J. , RANCIÈRE, Jacques. *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. c.d. s. 30.

tím, kdo emancipuje a tím, kdo je emancipován. Kritický proud pedagogiky takto emancipaci projektuje do budoucnosti; jedná se o cosi, čeho může (a nemusí) být dosaženo.

Kritická či emancipační pedagogika ovšem naráží na několik protikladů, na něž Rancière soustředí svou pozornost. V eseji z roku 2002²²⁵, ve kterém podává jakési shrnutí tezí obsažených v monografii *Le Maître ignorant*, Rancière identifikuje tři způsoby, jimiž široce chápaná „standardní pedagogická logika“²²⁶ (k níž, jak uvidíme později, započítává také proud kritický) do vztahu mezi žákem a učitelem zavádí nerovnost, a jejichž zdánlivou zřejmost se Rancière snaží problematizovat. Za prvé je to zavedení radikální distinkce mezi obecným „empirickým rozumem mluvících bytostí“²²⁷ a systematickým rozumem těch, kteří věci poznávají „ve shodě se způsoby jejich artikulovanosti“²²⁸: vyučování je záležitostí vysvětlování a porozumění, vztahem mezi tím, kdo již rozumí a tím, jehož cílem je na konci celého procesu porozumět. S tím souvisí druhý z Rancièreem zmiňovaných bodů. Ten předpokládá, že akt vysvětlování spočívá v „poodhalování závoje nevědomosti“. Toto odhalování se pak, za třetí, děje postupně. Dispozitiv „standardní pedagogické logiky“ takto ústí do podoby dvou axiomů. Výchozím bodem pedagogického procesu, jehož cílem je rovnost, je a musí být nerovnost mezi žákem a vyučujícím. Druhý z axiomů, ve kterém snadno rozpoznáme orientovanost vlastní kritickému proudu pedagogiky, tvrdí, že osvojování vědomostí, jehož cílem je redukovat nerovnost, musí vést cestou pochopení této nerovnosti.²²⁹ Vlastní Rancièreova intervence pak začíná právě tam, kde končí jurisdikce těchto axiomů a z nich čerpajících strategií.

225RANCIÈRE, Jacques. *On Ignorant Schoolmasters*. In: tamtéž, přel. G. Biesta. s. 1-25.

226Tamtéž, s. 4.

227Tamtéž. Francouzský termín „intelligence“ a jeho anglický analogon zde, stejně jako dále v textu překládám v souladu se způsobem, jakým tento termín Rancière užívá, tedy ve významu „rozum“.

228Tamtéž.

229Tamtéž. Zde lze snadno zaznamenat ozvuky Rancièreovy kritiky z *La Leçon d'Althusser*.

3.6 Intelektuální emancipace a logika výkladu

V první řadě je však třeba zdůraznit zásadní úlohu, již v procesu utváření Rancièrovy koncepce sehrálo jeho setkání s myšlením francouzského pedagoga a filosofa Josepha Jacotota, autora projektu „intelektuální emancipace“. Nejen v období Jacototovy nejvypjatější aktivity, tedy na počátku období restaurace, která jej již v roce 1815 donutila k exilu, bylo „ústředním úkolem učitele předávat své znalosti studentům, aby je tak postupem času pozvedl na úroveň vlastního vědění.“²³⁰ Vlastní pedagogická praxe však Jacotota přivedla k závěru, jež stojí vůči takovému předpokladu v přímém protikladu. Sám Jacotot ho, obraceje se ke svým studentům, formuloval následovně: „Musím vás naučit, že vás nemám co učit.“²³¹ Jacotot se takto dostává do příkrého sporu s tím, co označuje jako Starou metodu.²³² Pro tu je charakteristický důraz na přísný výběr vyučované látky a metoda postupného nabývání vědomostí v daném pořadí. Proti ní Jacotot později postaví koncept univerzálního vyučování. Jedná se v něm o to, naučit se cosi nového a vztáhnout to ke všemu, co již víme, v souladu s klíčovým předpokladem, kolem něhož Jacotot vystavěl celou svou pedagogickou praxi, tedy že všem lidem je vlastní tentýž rozum²³³. Právě toto tvrzení pak představuje východisko také pro pedagogické myšlení Rancièrovo.

Neznalý učitel (*le maître ignorant*) – postava, do níž Rancière ve stejnojmenné monografii v návaznosti na Jacotota projektuje klíčové prvky jeho projektu intelektuální emancipace – není ten, kdo by „nic neznal“, je to ten, který se „vzdal vědomí neznalosti,

²³⁰Tamtéž, s. 9.

²³¹Van de Weyer, J. S. (ed.). *Sommaire des leçons publiques de M. Jacotot sur les principes de l'enseignement universel*. Brusel, 1822, s. 11. Cit. dle: RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. c. d., s. 28.

²³²Viz RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. c. d., s. 29.

²³³Rozdíl mezi Starou metodou a principy univerzálního vyučování Rancière shrnuje následovně: „Zde spočívá prvotní princip univerzálního vyučování: je třeba naučit se něco a vztáhnout to ke všemu ostatnímu. Především je třeba naučit se *něco*. ... Stará metoda tvrdí: je třeba naučit se *tohle*, pak *tohle* a následně *tohle*. Jejimi principy jsou selekce, pevně daný postup a nezavršenost.“ Tamtéž, s. 37-38.

čímž rozprášil panský aspekt své pozice“, je to ten, kdo „nezná nerovnost rozumu.“²³⁴ V první kapitole textu *Le Maître ignorant* Rancièere detailněji komentuje výše zmiňované pedagogické metody a nevědomost neznalých učitelů situuje do kontextu „axiomů“ značně odlišných od těch, jež byly zmíněny výše. Za jakýsi zamlčený předpoklad všech „systematických“ projektů vyučování označuje Rancièere potřebu výkladu či vysvětlivek.²³⁵ Soustavu úvah, dejme tomu, že obsah konkrétního díla, zde učitel vysvětluje jinou soustavou úvah. Avšak Joseph Jacotot postupoval přesně opačně. Záhy poté, co se v roce 1815 usídlil ve vlámské Lovani, se mu zde podařilo získat místo profesora francouzštiny. Větší část jeho studentů neovládala ani základy tohoto jazyka, což ovšem ani zdaleka nepředstavovalo takovou překážku jako fakt, že Jacotot zase neuměl ani slovo nizozemsky. Nastalou situaci vyřešil tím, že svým žákům obstaral dvojjazyčné vydání Fenelonových *Telemachových dobrodružství* a pustil se spolu s nimi do četby, která nesla překvapivé výsledky.²³⁶ Plodná byla tato „neznalá“ metoda nejen v tom smyslu, že si takto Jacototovi žáci postupem času skutečně osvojili jeho rodný jazyk, ale především v tom, že mu otevřela přístup k oblasti pedagogické praxe, v níž se ukazuje, že výklad je nejen nepotřebný, ale z hlediska rozvoje vlastních schopností žáků také v určitém slova smyslu kontraproduktivní. Mechanismus výkladu, jenž přes sebe kupí vysvětlivky, v sobě totiž dle Rancièera zahrnuje princip nekonečného regresu.²³⁷ Setkáváme se zde s jakýmsi „uměním udržovat vzdálenost“: klíčovou vlastností učitele je rozpoznávat vzdálenost mezi probíranou látkou a schopnostmi žáka,²³⁸ mezi věděním, jehož je nositelem, a pozicí toho, komu toto vědění předává. Nutnost dalších a dalších vysvětlivek pak vede k přidruženému jevu, jež Rancièere označuje jako „paradox hierarchie“: k pochopení výkladu psaného je v běžné pedagogické praxi potřeba výkladu ústního.²³⁹ Tato hierarchie představuje v současnosti obecně přijímané východisko ve všech standardních vzdělávacích institucích.

234 RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique, 2008. s. 17.

235 RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. c. d., s. 11.

236 Tamtéž, s. 7-9.

237 Tamtéž, s. 12. K popisu Jacototovy metody výuky francouzštiny srv. tamtéž, s. 19-21 a s. 26.

238 Tamtéž, s. 13. V této tezi snadno identifikujeme předpoklad společný pro všechny tři výše zmiňované pedagogické proudy.

239 Tamtéž.

Co je však na ní paradoxního? Odpovídaje na tuto otázku Rancière přichází s jednou z klíčových myšlenek celého textu. Existuje totiž *cosi*, co předchází každému vztahu žák-učitel, *cosi*, co si každý metodou pokusu a omylu osvojuje samostatně, bez zásahů (či potřeby) jakéhokoliv učitele: rodný jazyk.²⁴⁰ Jacototovi studenti se učili francouzštinu četbou *Telemachových dobrodružství* stejným způsobem, jakým se dříve učili svůj mateřský jazyk: „pozorováním a osvojováním, opakováním a ověřováním, vztahující to, co poznávali k tomu, co již znali...“²⁴¹ Jacototovi studenti se francouzštinu „naučili sami, bez učitelova výkladu. Neboť co se jen jedinkrát podařilo, je již možné vždy.“²⁴²

Tento poznatek je ovšem ve zřejmém nesouladu s výše prezentovanými axiomy standardní pedagogické logiky. Rancière se od něj skutečně přesouvá ke kritice pedagogických strategií, jejichž kostrou je logika výkladu, tedy v podstatě (budeme-li vycházet z výše citovaného přehledu pedagogických proudů od Binghamy a Biesty) ke kritice pedagogiky jako takové. Jaké jsou jeho hlavní námitky? Jacototův „objev“ jej vede především k následujícímu závěru: „je třeba převrátit logiku výkladu. Nepotřebujeme výklad k tomu, abychom čelili neschopnosti porozumět. Právě tato *neschopnost* představuje strukturující prvek výkladového pojetí světa. To ten, kdo vykládá, potřebuje toho, kdo je neschopen, ne naopak; to on konstituuje neschopného jako takového. Vykládat něco někomu znamená především ukázat mu, že on sám není schopen porozumět. Před tím, než se stává součástí pedagogické praxe, představuje výklad pedagogický mýtus, parabolu světa rozděleného na duchy znalé a neznalé, zralé a nezralé, schopné a neschopné, rozumné a hloupé.“²⁴³ *Cosi*, co je obecně chápáno jako prostá danost pedagogické situace, tedy přítomnost látky, kterou si žák osvojuje s pomocí učitele a jeho výkladu, tedy Rancière s odvoláním na Jacotota chápe nikoliv jako přirozené východisko, nýbrž jako uměle stanovený „absolutní počátek“, který tvrdí: *zde* spočívá moment, v němž začíná výuka. Fakt, že každý z nás ovládá mateřský jazyk spolu s podmínkami, za nichž

240Tamtéž, s. 14.

241Tamtéž, s. 21.

242Tamtéž, s. 22.

243Tamtéž, s. 16.

jsme si ho osvojili, ovšem z Rancièrova hlediska dokládá, že „výuka“ začíná prakticky již od narození.²⁴⁴ Pedagogický „absolutní počátek“ tedy není výrazem situace, v níž se učitel a žák nacházejí. Jeho funkcí je klást prvního z nich do nadřazeného postavení vůči druhému. Logika výkladu takto dle Rancièra v posledku nutně vede ke stvrzení existence dvojího rozumu, rozumu nadřazeného a rozumu podřazeného.²⁴⁵ Tento „pedagogický mýtus“ stojí v pozadí mechanismu, který Rancière nazývá otupování.

Termínem otupování Rancière označuje souhrn aktivit učitele, který svou činnost orientuje axiomy logiky výkladu. Otupování spočívá konstatování a reprodukci „radikální propasti mezi metodami učitele a metodami neznalého, neboť od sebe odděluje dva druhy rozumu: ten, který ví, v čem spočívá neznalost a ten, který to neví.“²⁴⁶ Principem otupování je, že „porozumět znamená porozumět tomu, že (neznalý) bez výkladu neporozumí.“²⁴⁷ Viděli jsme, že prvním argumentem, který Rancière staví proti této logice, je způsob, jímž si dítě osvojuje mateřský jazyk. Tento proces se totiž odehrává bez přítomnosti kohosi, kdo by dítěti jazyk vykládal. Na tuto pravděpodobně ne zcela neproblematickou myšlenku Rancière navazuje s druhou tezí, jež je pro jeho myšlení o pedagogice klíčová: mechanismus porozumění je totožný s mechanismem překladu.²⁴⁸ Tato teze Rancièrovi poslouží jako jakési východisko k přímému útoku na princip otupování: „Porozumět vždy znamená jediné překládat, tedy nabídnout ekvivalent textu, ale nikoliv jeho přesný smysl. Za napsanou stránkou neexistuje nic, žádné dvojí dno, které předpokládá práci *jiného* rozumu, rozumu vykládajícího, žádný jazyk učitele, jazyk o jazyku, jehož slova a věty by byly obdařeny mocí vyřknout smysl slov a vět (čteného) textu.“²⁴⁹ K tomu, abychom porozuměli danému textu, nám tedy dle Rancièra stačí schopnost, již jsme si osvojili už

244Tamtéž.

245Tamtéž.

246 RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. c. d., s. 15.

247RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. c. d., s. 19.

248Srv.: „Učit se a porozumět, to jsou dva způsoby, jimiž se projevuje jediný úkon: překlad“. Tamtéž, s. 20.

249Tamtéž, s. 20.

dávno před „absolutním počátkem“, oním „zde začíná výuka“, který do pedagogické situace zavádí logika výkladu.

Dodejme, že význam takto pojatého mechanismu překladu pak Rancière dále v textu podtrhává, když jej vztahuje na komunikaci jako takovou: „Každá promluva, ať již slovem či písmem, je překladem, který nabírá význam v protipřekladech (*contre-translation*) ...“²⁵⁰ Tento předpoklad později sehraje významnou roli v dalším rozvoji jeho myšlení. Z našeho hlediska je však nyní významnější to, že logika odvozená z široce chápaného mechanismu překladu u Rancière zaujímá místo axiomů, na nichž staví drtivá část jak „standardních“, tak také kritických proudů v pedagogice. Rancièreovým cílem však není kritika té či oné pedagogické koncepce. Jde o to nalézt a pojmenovat strukturu nerovnosti, která dlí v samém jádru tradičních i kritických proudů v pedagogice, a otevřít tak cestu k novým strategiím, které by vycházely z radikálně odlišných předpokladů.²⁵¹ Klíčovou úlohu zde hraje odmítnutí nerovnosti jako prvku definujícího výchozí situaci. Neznalý je – jak bylo řečeno výše – ten učitel, který „si není vědom nerovnosti rozumu.“²⁵² Jak však vyučovat něco, co sami naznáme? Dle Rancière je to možné za předpokladu, že „emancipujeme studenta, že ho přimějeme používat vlastní rozum.“²⁵³ Emancipaci ovšem chápou jako úběžník svého úsilí také kritické proudy pedagogiky. V čem pak tedy spočívá rozdíl mezi jimi a Rancièreovým pojetím problému? Především v tom, že Rancière nevychází z kritiky tak či onak chápaného pojmu ideologie.²⁵⁴ Naším úkolem dle něj není pochopit nerovnost a prostřednictvím analýzy forem, jichž nabývá, postupně spět k dosažení do bližší či vzdálenější budoucnosti projektovaného stavu rovnosti. Především

²⁵⁰Tamtéž, s. 108-109.

²⁵¹Nikoliv náhodou představují slova „začneme od počátku“ jakési motto, či neustále se vracející motiv jeho myšlení. Srv. RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. c. d., s. 36, 80 nebo kupříkladu RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. Paris. Galilée, 2004. s. 43.

²⁵²RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. *op. cit.* s. 17.

²⁵³RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. c. d., s. 29.

²⁵⁴Po vydání *La Leçon d'Althusser* Rancière v rámci svého postupného oddalování od marxistické terminologie Rancière užívá termínu ideologie pouze tam, kde kriticky rekonstruuje myšlení jiných autorů.

není třeba nikomu nic *vysvětlovat*. „Máme-li emancipovat neznalého, stačí (a je potřeba), abychom byli sami emancipovaní, tj. vědomi si skutečné moci lidského ducha.“²⁵⁵ Musí-li 'sám vychovatel být vychován', pak by se tohoto úkolu neměl z Rancièrova hlediska zmocnit nikdo jiný, než on sám. K tomu pak není třeba nic jiného, než vyvázat vlastní myšlení ze sítě axiomů, se kterými pracují „běžné“ pedagogické doktríny. Na cestě k tomu máme na své straně mocného spojence – fakt, že „na zemi neexistuje člověk, který by se něco nenaučil sám od sebe, bez učitele a jeho výkladu.“²⁵⁶ Viděli jsme, že jako hlavní příklad, který ilustruje tuto tezi, Rancière uvádí mateřský jazyk. Zároveň pak tvrdíme, že Rancièrovo myšlení vychází z předpokladů odlišných od těch, z nichž vycházejí výše zmiňované formy pedagogické teorie a praxe. V čem konkrétně tedy onen rozdíl spočívá a jakým způsobem do něj Rancière zapracovává ty prvky jeho myšlení, jejichž hrubé obrysy jsme prozatím naznačili?

3.7 Rozum a rovnost

Klíčovým prvkem pro pochopení ne-li originality Rancièrova přístupu k dané problematice, pak přinejmenším pro porozumění odlišnosti jeho pojetí, je předpoklad, že „všem lidem je vlastní tentýž rozum.“²⁵⁷ Dá se říci, že celá rancièrovská koncepce stojí a padá spolu s touto hypotézou.²⁵⁸ Rancière hovoří o „přirozené rovnosti.“²⁵⁹ Ta se však nevztahuje na to, jaké „výkony“ žák podává. Je věcí intuitivní zřejmosti, že rychlost a lehkost, s jakými si žák A a žák B osvojí danou látku, nebude nikdy, či téměř nikdy, tatáž.

255RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. c. d., s. 29.

256Tamtéž, s. 30-31.

257Tamtéž, s. 34. Dále srv. tamtéž s. 167.

258Srv. např: „Kromě zvláštních motivů interakce ve školních třídách a učitelského výkladu obsahuje *Le Maître ignorant* v kostce také jedno z jeho nejelementárnějších a nejzarytější obhajovaných tvrzení politického charakteru - definici politiky jakožto ověřování předpokladu rovnosti rozumů.“ In: Citton, Y. „The Ignorant Schoolmaster“: knowledge and authority. In: DERRANTY, J.-P. (ed.) *Jacques Rancière: Key Concepts*. c. d., s. 29.

259Tamtéž, s. 48.

V jakém slova smyslu tedy můžeme hovořit o rovnosti tam, kde se zdá zkušenost, kterou učinil každý z nás, svědčit o pravém opaku? Rancière odpovídá: „Neexistují dva druhy mysli. Existuje nerovnost ve způsobech, jimiž se rozum *projevuje*, která je dána větší či menší mírou energie, s níž se vůle obrací na rozum, aby objevoval a vzájemně kombinoval nové vztahy, ale neexistuje hierarchie rozumové způsobilosti.“²⁶⁰ Ač jsou tedy výstupy kognitivní činnosti u každého odlišné, zůstává zde vždy jeden prvek, jenž představuje klíčovou charakteristiku rozumu v tom smyslu, v jakém s tímto termínem Rancière pracuje: je to fakt, že vždy již existuje něco, co víme a že vždy existuje způsob, jímž k tomu, co již víme, můžeme vztáhnout jakoukoliv novou skutečnost. Každý z nás hovoří svou mateřskou řečí. Takto jsme si osvojili mechanismus, který Rancière přirovnává k překladu, a o který se poznávající v poznávacím procesu vždy opírá. Tím, co již vždy víme, a o co Rancière opírá svou hypotézu o rovnosti rozumu, je tedy ta skutečnost, že se naše hledání z principu *může* setkat s úspěchem, neboť každá lidská činnost uvádí do chodu *tytéž* rozumové schopnosti.²⁶¹ Jistě, neexistuje nic, co by zaručovalo, že na cestě, na níž se poznávající vydává, trefí k cíli. Avšak již sám fakt, že se na ni vydal, že toho byl schopen, že si *vlastními silami* osvojil cosi, díky čemu si na tuto cestu zajistil přístup, svědčí o tom, že je jeho rozum minimálně co do této mohutnosti roven rozumu toho, kdo již tuto cestu absolvoval (a koho ovšem tento fakt nikterak nestaví do role nepostradatelného průvodce). V tomto smyslu z Rancièreova hlediska platí: „Kdo hledá, vždy najde. Ne nutně nalézá to, co hledá, a s ještě menší pravděpodobností nalézá to, co je *třeba* najít. Avšak nachází cosi nového tak, že to vztáhne k *čemu*si, co již zná.“²⁶² Je zřejmé, že v takto strukturovaném modelu výuky jsou postava a úsilí *učitele, který vykládá* minimálně postradatelné. Úkolem učitele tak není provádět žáka ve stanoveném počtu kroků předem vytyčenou cestou směřující od neznalosti k vědění. Nutnost těchto úkonů je, stejně jako trasa, na níž logika výkladu oba vrhá, z rancièreovského hlediska čistě arbitrární. Vydeme-li z výše zmíněným způsobem chápaného předpokladu rovnosti rozumu, pak „učitel je ten, kdo hledajícího udržuje na *jeho vlastní* cestě, takové, kterou mohl najít a bez

260Tamtéž.

261Srv. tamtéž, s. 64.

262Tamtéž, s. 58.

ustání nově nachází pouze on (tj. hledající; pozn. OK) sám.²⁶³ Je to právě tento pohyb, který Rancièrovi spadá v jedno s emancipační praxí. Zde se z vykládajícího učitele (*le maître explicateur*) stává učitel neznalý (*le maître ignorant*), kterážto skutečnost na něj klade nárok, jež se může jevit stejně tak samozřejmý, jako leckomu téměř nesplnitelný: „Abychom emancipovali druhého, je třeba, abychom sami byli emancipováni. Je třeba sebe sama vnímat jako cestovatele lidskou myslí, který se jakožto rozumový subjekt mající účast na sdílené mohutnosti všech rozumových bytostí podobá všem ostatním cestujícím.“²⁶⁴

Jakým způsobem pak ale Rancière vykládá onu „nerovnost ve způsobech, jimiž se rozum projevuje“, a jak ji vztahuje k předpokladu rovnosti rozumové způsobilosti? Ve výše citovaném fragmentu jsme viděli, že ona nerovnost ve způsobech, jimiž se projevuje rozum, „je dána větší či menší mírou energie, s níž se vůle obrací na rozum, aby objevoval a vzájemně kombinoval nové vztahy.“²⁶⁵ Prvky, jejichž vzájemný poměr je pro tuto vazbu určující, jsou tedy rozum a vůle. K artikulaci jejich vzájemného poměru Rancière užívá další z termínů, jež jsou klíčové pro porozumění jeho pojetí výchovného procesu, pojem pozornosti. Tu definuje následujícím způsobem: „Máme zde vůli, která rozkazuje, a rozum, který poslouchá. Nazvěme *pozorností* činnost, která tento rozum podrobuje absolutnímu nátlaku vůle.“²⁶⁶ Jak této definici rozumět? Problematika vztahu vůle a rozumu je situována do nejméně prostupných vrstev komentovaného textu. Zaměříme se tak nejdříve na roli, již mechanismus pozornosti v Rancièrově (a Jacototově)²⁶⁷ koncepci plní. Pojem pozornosti,

263Srv. tamtéž.

264Tamtéž, s. 58-59.

265Tamtéž, s. 48.

266Tamtéž, s. 45. Na jiném místě pak Rancière neváhá rozšířit denotační pole pojmů vůle a rozumu za hranice teoretické artikulace procesů výchovy či poznávání: „Člověk, to je vůle, již slouží rozum.“ Viz tamtéž, s. 88.

267Jak upozorňují mnozí komentátoři, styl, kterým je *Le Maître ignorant* napsán, znemožňuje, či výrazně ztěžuje přesné rozlišení mezi tím, který motiv je převzat z díla Josepha Jacotota, a který představuje vlastní Rancièrův vklad. Někteří z nich proto při rekonstrukci obsahu textu užívají označení Jacotot-Rancière. Především proto, že drtivá většina komentovaných myšlenek představuje jakýsi výchozí rámec také v

jak již bylo naznačeno, Rancièrovi slouží k vysvětlení skutečnosti, že rozum, jež je u každého týž, nepřináší tytéž výsledky. Obvykle v těchto případech tvrdíme: žák A je méně inteligentní, než žák B. Tím ovšem, jak Rancière tvrdí, pouze popisujeme situaci, nikoliv odhalujeme její příčinu.²⁶⁸ Ve skutečnosti se totiž jedná o to, že jeden věnoval studiu méně úsilí, že byl méně pozorný. Příčinou je zde to, že tentýž rozum nebyl v obou případech „poháněn“ v téže míře volní aktivitou, že vůle neprojevila v obou případech stejnou měrou svou panovačnou podstatu.²⁶⁹

Tímto se nám rýsuje určitá hierarchie ve vztahu mezi rozumovou a volní složkou. Člověk, to je vůle, jíž slouží rozum, citovali jsme výše: vůle tedy, alespoň v určitém slova smyslu, zaujímá vůči rozumu prvotní postavení. To, nakolik ten či onen poznávající „sledoval svou vlastní cestu“, je pak dáno tím, do jaké míry následoval impulsy vycházející z volní složky jeho kognitivního aparátu. To se alespoň zdá naznačovat následující fragment: „Rozum, to je především pozornost a hledání, a až poté sestavování myšlenek. Vůle, to je především moc pohybovat se a jednat v souladu se *svým vlastním* pohybem, a až poté fakt, že jsme předmětem naléhání v otázce jisté volby.“²⁷⁰ Tuto tezi pak Rancière dále konkretizuje. Klíčová činnost rozumu dle jeho názoru spočívá v tom, že „vidí, a že vzájemně porovnává to, co uviděl.“²⁷¹ To, čeho se takto rozum zmocňuje, před něj předstupuje v první řadě náhodně. Neexistuje předem stanovené pořadí, ve kterém člověk poznává prvky skutečnosti, stejně tak, jako neexistuje slovník, v souladu s nímž si osvojujeme mateřský jazyk. Dodejme na okraj, že zde opět vnímáme důslednost, s níž se Rancière také na konkrétnější úrovni analýzy přidržuje principů, které jsou neslučitelné s mechanismy, jež vycházejí z předpokladů spojených s logikou výkladu. Rozum tedy usiluje o opětovné vytvoření podmínek k tomu, aby znovu spatřil to, co již zahlédl, aby to

pozdějších Rancièrových textech, volíme užitou variantu. Srv. BINGHAM, Charles, BIESTA, Gert J. J. , RANCIÈRE, Jacques. *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. c.d. s. 151.

268RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. c. d., s. 86.

269Tamtéž, s. 88.

270Tamtéž, s. 92.

271Tamtéž, s. 94.

porovnal s novými skutečnostmi, a aby nahlédl také skutečnosti, jež mohou být příčinami toho, co viděl. Z toho vyplývá, že způsob, jímž se rozum projevuje nejčastěji, se zakládá na opakování.²⁷² Opakování ovšem nudí. Prvotní chybou, jak Rancière vyvozuje, je tedy lenost. S tou se setkáváme tam, kde se rozumová aktivita „odpoutala od vůle.“²⁷³ Od tohoto tvrzení Rancière přechází k na první pohled udivující tezi: „Význam je plodem vůle.“²⁷⁴ Přístup k čemukoliv, k čemu tedy poznávající dochází na cestě takto pojatého procesu poznávání, je mu dle Rancièra umožněn díky tomu, že v tomto specifickém slova smyslu není líný. To znamená tehdy, když je jeho rozumová aktivita živena vůlí, jež ho neustále žene dále na cestě lesem opakování, srovnávání a opětovného opakování osvojených poznatků. Jakýmsi 'prvním hybatelem' je zde vůle, z níž vychází rozumová aktivita: „Vůli chápeme jako onen návrat rozumem obdařené bytosti, jež se nahlíží jako bytost jednající, k sobě samé. Tím, co umožňuje rozvoj rozumové aktivity, je právě toto ohnisko racionality, toto vědomí a uvědomění si sebe sama jakožto rozumem obdařené a jednající bytosti.“²⁷⁵

Z tohoto bodu je pak možno detailněji nahlédnout mechanismus otupování, jež byl zmíněn výše. Protiklad mezi otupováním a emancipací Rancière pojímá mimo jiné z hlediska vztahu mezi vůlí a rozumem. Pro jeho významnost cituji inkriminovaný fragment v celé jeho délce: „Otupování existuje tam, kde je jeden rozum podroben druhému. Člověk – a především dítě – může potřebovat učitele tehdy, když jeho vůle není dostatečně silná, aby jej vrhla na jeho vlastní cestu a umožnila mu udržet se na ní. Zde se ovšem jedná čistě o podrobení vůle vůlí. Toto podrobení nabírá otupujícího charakteru, když pojí rozum s jiným rozumem. Během výuky a učení se existují dvě vůle a dva rozumy. *Otupováním* nazýváme jejich překrývání. (...) *Emancipací* nazýváme poznanou a zachovanou diferencí těchto dvou vztahů, tj. rozumovou činností, jež je poslušná pouze sebe samé, i kdyby byla vůle poslušná jiné vůle.“²⁷⁶ Metoda otupování tedy spočívá ve ztotožnění vůle a rozumu

272Tamtéž, s. 95.

273Tamtéž.

274Tamtéž.

275Tamtéž, s. 97.

276Tamtéž, s. 25-26.

žáka a učitele, k němuž druhý z nich standardně využívá motivy, jež jsme zmiňovali na počátku textu. Patří mezi ně distinkce mezi dvěma druhy rozumů (rozum empirický a rozum systematický) nebo koncepce poznávání pojatého jako systematické a postupné poodhalování závoje nevědomosti. Principem otupování je postulát existence vyšších a nižších forem rozumu a přikázaný směr postupu na cestě poznávání, jejíž první zastávkou je nahlédnutí nerovnosti mezi těmito dvěma formami. Emancipační, Rancièrem protežovaná forma výuky se s těmito předpoklady rozchází. Její principy Rancière shrnuje ve formulce, jež v sobě do značné míry zahrnuje vše výše řečené: metoda náhody = metoda rovnosti = metoda vůle.²⁷⁷ První člen této rovnice odkazuje k náhodě. Tou je zde míněna arbitrárnost pořadí, ve kterém si poznávající osvojuje prvky poznávané skutečnosti. Vazba této metody k rovnosti je pak dána tím, že zde existuje 'matrice', jež poznávací proces nejen činí dostupným pro každého, ale především tím, že každý z nás tuto cestu nevědomky nastoupil v podstatě již jako nemluvně. Volní prvek je pak v této trojčlence nepostradatelný proto, že poznávajícímu umožňuje strukturovat poznávací proces v souladu s vlastními zkušenostmi, možnostmi a cíli.

Zdá se, že nelze říci, že by se v Rancièrově koncepci nevyskytovala místa, jež především plodí další otázky. To se ostatně nikterak nevylučuje s jím deklarovaným záměrem: „Nikdy nemůžeme říci: všechny rozumy jsou si rovny. To je pravda. Ale naším záměrem není dokázat, že jsou si všechny rozumy rovny. Naším záměrem je ukázat, co přimknutí k tomuto předpokladu umožňuje. Proto si vystačíme s tím, že je tento názor možný, tedy že nebyl prokázán jeho opak.“²⁷⁸ Některé z motivů, obsažených v textu *Le Maître ignorant* bude Rancière podrobněji rozpracovávat ve svých následujících dílech. Jiné se zabydly především v textech jeho kritiků, komentátorů či pokračovatelů. Dá-li se ovšem o Rancièrově intervenci na poli teoretického zpracování fenoménu výchovy říci něco, co se zdá být těžko zpochybnitelné, pak je to to, že se jedná o ne nutně koherentní, ale zato původní pokus o vypracování principů, jejichž cílem je přinejmenším otevřít průhled k odlišné formě vyučování. Její odlišnost pak spočívá především v tom, že představuje v daném poli pravděpodobně dosti ojedinělý pokus vzít slovo rovnost vážně a

²⁷⁷Tamtéž, s. 24.

²⁷⁸Tamtéž, s. 79.

vyvodit z toho patřičné důsledky. Toto úsilí bude beze zbytku charakterizovat také Rancièrovu intervenci na poli politické teorie.

4 Filosofie a nerovnost

„Mnohem spíše než znalost mechanismů vykořisťování a panství postrádali proletáři myšlení, obraz o sobě samotných jakožto bytostech schopných žít jiný život než ten, který obnáší osud vykořisťovaných a ovládaných.“²⁷⁹

Během osmdesátých let Rancière dále rozvíjí a prohlubuje impulsy, které vyplývají ze závěrů jeho předchozích analýz. Jedná se o období, v němž se, jak jsme viděli, problematika rovnosti stává klíčovým předmětem jeho teoretického zájmu. Kromě jejich výše komentovaných aspektů, jimž se věnuje v monografii *Le Maître ignorant*, klade Rancière problém rovnosti také do širších souvislostí. Souběžně s aktivní účastí na chodu revue *Les Révoltes Logiques* se Rancière věnuje archivní práci. Svou pozornost obrací především k dokumentům spojeným s dějinami dělnického hnutí.²⁸⁰ Výrazný rozdíl oproti pozicím, z nichž Rancière vychází v *La Leçon d'Althusser*, představuje jeho pojetí proletariátu. Po překvapení, jež pro něj dříve představovalo rozčarování z neúspěchu a

279RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, c.d., s. 115.

280Bezprostředním výstupem z tohoto odvětví Rancièrovy činnosti budou dvě knižní publikace: RANCIÈRE, Jacques, FAURE, Alain (eds.) *La Parole ouvrière: 1830-1851*. Paris: Union générale d'éditions, 1976; RANCIÈRE, Jacques. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard, 1981. Především druhý ze zmiňovaných titulů patří z hlediska celku Rancièrova díla mezi významné. Pro jeho koncept a styl, kterým je text napsán, a díky kterému je právě tak zajímavý jako pro účely teoretické rekonstrukce nepoužitelný, ho zde pomíjíme. Činíme tak mimo jiné proto, že myšlenkové pozadí, z něhož Rancière při psaní *La nuit des prolétaires* vychází, je v níže detailněji komentované monografii *Le philosophe et ses pauvres* (RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Fayard, 1983) artikulováno (také) teoreticky. Srv.: „V zásadě to byla kniha o proletariátu, dělnickém myšlení a dělnickém hnutí, a někteří byli zklamáni, protože v ní nebyl ani gram teorie. Byly v ní pouze příběhy. Jedná se o soustavu příběhů, které se v textu objevily proto, aby definovaly nikoliv myšlenky, nýbrž smyslovou texturu myšlenkového procesu.“ in: RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, c.d., s. 644.

důsledků Května '68, se dle vlastních slov Rancière během práce v archivech setkává s novým zdrojem údivu, neboť dochází k závěru, že „dělnická třída se nenachází tam, kde jsme ji očekávali, nepromlouvá tak, jak jsme čekali, že bude promlouvat, a nepřemýšlí tak, jak jsme čekali, že bude přemýšlet.“²⁸¹ Toto zjištění vede k postupem času čím dále, tím radikálnější roztržce s obecně chápanou „pedagogickou logikou, která je zahrnuta v každém strategizování.“²⁸² Jak tento důsledek souvisí s Rancièreovým vztahem k myšlení Louise Althussera, a také to, jak se promítá do prostoru úžeji pojaté problematiky výchovy, jsme viděli v předchozí kapitole. Vedle toho však tyto závěry výrazně ovlivňují také Rancièreův vztah k filosofii jako takové, a to jak na praktické, tak také teoretické úrovni.²⁸³ Kritické jádro Rancièreova vztahu k filosofii jako takové nalezne v tomto období svou nejzevrubněji podanou teoretickou artikulaci v monografii *Le philosophe et ses pauvres*.

4.1 Chudý a jeho filosofové

Rámcem Rancièreovy kritiky z *Le philosophe et ses pauvres* (*Filosof a jeho chudí*) bude čtenáři seznámenému s obsahem *La Leçon d'Althusser* již od prvních stran textu povědomý. Dá se říci, že monografie *Le philosophe et ses pauvres* představuje další prohloubení a rozšíření principů, na jejichž obranu Rancière vystoupil ve zmíněném textu. Rozdíl ovšem spočívá v tom, že tentokrát je předmětem jeho kritiky nikoliv (výlučně) myšlení současníka, ale filosofie jako taková, či přesněji jeden z jejích zakládajících axiomů. Jeho dodnes aktuální formulaci Rancière nalézá u Platóna. Logika bezprostředně vyplývající z tohoto axiomu ovšem působí také u dalších autorů, kterým se Rancière v textu věnuje. Nemění se ovšem fakt, že z hlediska svých motivů i zacílení je Rancièreův text ponořen v současnosti. Stejně tak jako v případě všech předcházejících (a dodejme, že

281 Tamtéž, s. 651.

282 Tamtéž, s. 652.

283 „Po dlouhá léta jsem se již nezajímal o filosofii. Přesněji řečeno jsem se odvrátil od toho, co může být označeno jako politické teorie, a studoval jsem pouze archivní materiály.“ RANCIÈRE, Jacques. Democracy Means Equality: Jacques Ranciere Interviewed by Passages, in: *Radical Philosophy*, č. 82, březen-duben 1997, s. 29.

i velké většiny následujících) Rancièrových rozsáhlejších textů je dále pravdou, že cílem, který autor primárně sleduje, není zasáhnout do teoretických diskuzí nad danou problematikou, ale intervenovat v těch oblastech teoretického pole, které tím či oním způsobem souvisejí s materiálními formami zápasů o rovnost. Tato ukotvenost je v *Le philosophe et ses pauvres* explicitně zdůrazňována již od úvodních stran²⁸⁴.

Další spojnicí s předchozími Rancièrovými pracemi představuje cosi, co je možné označit za jakýsi obecný metodologický princip. Sám Rancière ho v jednom ze spíše vzácných fragmentů formuluje takto: „Nikdy jsem nebyl schopen opravdu přilnout ke zlatému pravidlu frekventovanému v časech, kdy jsem studoval: neklást autorovi jiné otázky než ty, které si kladl on sám. Vždy jsem podezíval, že se za takovouto zdrženlivostí skrývá jakási domýšlivost. Z vlastní zkušenosti jsem se pak naučil, že síla myšlení spočívá spíše v tom, nakolik je možné jej přemístit, tak jako síla hudby spočívá pravděpodobně v tom, nakolik ji lze zahrát na nástroje odlišné od těch, na které byla složena.“²⁸⁵ Jaké otázky tedy Rancière klade a které nástroje k tomu užívá?

Výchozím bodem, ale zároveň také neustále se navracejícím jádrem *Le philosophe et ses pauvres* je Rancièrova kritika Platóna. Ten dle něj spolu s projektem své ideální obce zakládá zároveň také „vědu budoucnosti“, sociologii.²⁸⁶ Za hlavní princip platónské „sociologie“ lze souhrnně označit zavedení vazby mezi „vědecky“ artikulovanou teorií 284, „Narodil jsem se ve století, v němž byly prostřednictvím poct skládaných prací, vědomí proletariátu a lidovému duchu dovedeny k dříve nevídané dokonalosti různé formy autority i diskurzů podrobení. Tam, kde jsem žil, byly samozřejmě první z nich civilizovanější a druhé umírněnější, než jinde. Nicméně pokusů zprostředkovat třídě určité vědomí nebo lidu určitou kulturu jsem viděl dost na to, abych v nich dokázal rozpoznat onen obrat, který se zhusta objevuje mezi logikami vládnoucími v období moderny: vyloučení prostřednictvím pocty (...).“ RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 11.

285RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 13. K dalším aspektům spřízněnosti mezi Rancièrovou kritikou myšlení Louise Althussera a *Le philosophe et ses pauvres* srv. TANKE. Joseph J. *Jacques Rancière: An Introduction*. London, New York: Continuum, 2011, s. 28.

286RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 28.

společnosti, dělbou práce a v důsledku také rozvržením účasti na formování a zakoušení smyslové skutečnosti. Klíčový fragment, který umožňuje a v diskurzivní rovině zároveň uskutečňuje tuto vazbu, nacházíme ve druhé knize Platónovy *Ústavy*: „Podle toho vykoná se všeho více a lépe i snáze, koná-li jeden člověk jednu věc podle své vrozené schopnosti a v pravý čas, prost starostí o všechno ostatní.“²⁸⁷ Všem členům obce je zavedením tohoto principu pevně vymezeno místo v rámci procesu zajišťování jejího chodu. Dle Rancièra však je tímto zároveň ustavena výchozí pozice pro oddělení teorie od jiných druhů praxe. Má-li řemeslník jakožto 'jeden člověk' konat 'jednu věc podle své přirozenosti', pak mu tím sice není rozvíjení abstraktních forem myšlení zapovězeno bezprostředně, ale zároveň je tím zdůrazněno, že – má-li být připraven konat 'v pravý čas' – nebude jednoduše mít kdy se věnovat matematice nebo astrologii. Stejně jako řemesla náleží řemeslníkům, filosofie patří filosofům. Má-li totiž filosofie zůstat filosofií, musí se jí v souladu s výše citovaným fragmentem věnovat pouze a výlučně ti, kdo k tomu byli předurčeni. Tím, že se řemeslníka pokouší pevně situovat do rámce jemu předurčeného výseku účasti na smyslovém, filosof brání nejen 'čistotu', ale z platónského hlediska také samotnou možnost filosofie.²⁸⁸ Základním předpokladem možnosti existence filosofie jako takové se tedy již od jejích počátků stává nerovnost (zde ve smyslu postulátu nerovného přístupu ke schopnosti a možnosti rozvíjení abstraktního myšlení).²⁸⁹ Tento platónský princip se spolu se svými důsledky i předpoklady stane jedním z nejfrekventovanějších předmětů Rancièrovy kritiky obecně.

Oliver Davis ve své monografii o Rancièrovi zdůrazňuje, že Rancièrova kritika v *Le philosophe et ses pauvres* má za cíl prokázat, že pro tuto Platónovu „vykonstruovanou,

287 PLATÓN. *Ústava*. Přel. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2014, 370c, s. 94.

288, „Filosofie získává svou důstojnost pouze za cenu zavedení následující, stejně tak absurdní jako neoblomné, logiky: existují lidé, kteří se nenarodili pro filosofii, protože řemeslná práce, k níž jsou svou neurozeností odsouzeni, je oslabil na těle i na duši, čehož nejlepším důkazem je jejich snaha dosáhnout čehosi, čeho nejsou hodni.“ RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 59.

289, „Na počátku se přihodilo, že filosofie kladla sebe sama, kladouce svého druhého. Řád diskurzu byl definován tak, že vymezoval okraje kruhu, v jehož rámci bylo těm, kteří se žijí manuálně, odpíráno právo na myšlení.“ Tamtéž, s. 289.

autokratickou hierarchii neexistuje žádné racionální ospravedlnění.²⁹⁰ Rancièrè argumentuje tak, že Platónovo ustavení filosofie jakožto zvláštního a všem ostatním formám nadřazeného druhu praxe je založeno na předpokladu, který Rancièrè označuje jako „vznešenou“ lež, jež se liší od lži, která strukturuje životní prostor a strategie nefilosofů.²⁹¹ Tato 'lež' je opřena o následující fragment z třetí knihy *Ústavy*, v níž Platón artikuluje svou verzi mýtu o třech kovech: „Jste zajisté arci v obci všichni bratry – tak jim řekneme ve svém vypravování –, ale bůh, když vás vytvářel, přimísil těm z vás, kteří jsou schopni k vládě, při jejich vzniku zlato, a proto jsou nejvzácnější; těm, kdo jsou pomocníky, stříbro; železo pak a měď rolníkům a ostatním dělníkům.“²⁹² Účelem tohoto mýtu je z Rancièrova hlediska primárně zabránit tomu, aby obec (tedy všechny tři vrstvy jejích obyvatel) „tvořila svůj diskurz tak, jako tvoří své pracovní nástroje, neboli zabránit demokracii (...).“²⁹³ Filosof se tak stává odborníkem na „záhadu přirozenosti“, k jejímuž řešení má klíč jen on sám.²⁹⁴ Proto je platónský mýtus o třech kovech principiálně antidemokratický (což se ovšem Platón nikterak nepokouší zastírat). Jak sám tento mýtus, tak ani nerovnostářský společenský projekt, jež je na něj navázán, ovšem nejsou vlastním Platónovým příspěvkem.²⁹⁵ Specifičnost platónského projektu spočívá ve způsobu, jímž s tímto mýtem pracuje. Přesněji pak v pojetí přirozenosti, jež z něj vyvozuje.

Platón dle Rancièra přirozenost chápe jako záležitost selekce či dekretování. V tom spočívá její 'lhavá' či arbitrární povaha. Přirozenost je „předpokladem toho, aby mohl vychovatel, který se věnuje rozdělování do tříd, započít svou práci na formování povah.“²⁹⁶

Funkce této 'vznešené lži' spočívá v úsilí o takové uspořádání obce, které akcentuje výlučnost místa, jež v ní obývá filosof-vychovatel. Vznešenost či nadřazenost oné 'lži'

290 DAVIS, Oliver. *Jacques Rancièrè*. c. d., s. 19.

291 RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 59.

292 PLATÓN, *Ústava*, c. d., 415a, s. 150-151.

293 RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 37.

294 Tamtéž.

295 Rancièrè upozorňuje, že mýtus o třech kovech není Platónovou původní myšlenkou. Viz tamtéž, s. 38.

296 Tamtéž.

vhledem k dalším 'fikcím', jež jsou co do své schopnosti strukturovat fungování společnosti stejně účinné, je vyvozena právě z faktu, že filosofickou promluvu a její působnost je na základě této 'lži' možno situovat do zvláštního prostoru, který Rancière označuje jako „řád diskurzu“. Řád diskurzu charakterizuje u Platóna oproti řádu společenskému jedna klíčová vlastnost. Zatímco v rámci obou těchto řádů existuje svoboda i podrobenost, každému z nich je vlastní odlišná dynamika. Ti, kteří se v rámci společenského řádu „pokoušejí zbavit svých pout, se tím můžou pouze hlouběji zanořit do své podrobenosti“, kdežto v řádu diskurzu je jim „zajištěna svoboda dokonce tam, kde trvá jejich podřízenost.“²⁹⁷ Problém pak z Rancièreova hlediska spočívá v tom, že platónská teorie přirozenosti nejen nepředpokládá, že by se příslušníci nižších společenských tříd byli schopni pozvednout na úroveň řádu diskurzu, ale že se tomu snaží co nejdokonaleji zamezit. Rancière k tomu pak na jiném místě dodává, že „Platónova provokativní síla spočívá v mimořádné upřímnosti, s níž prohlašuje cosi, co se pozdější epistemologie a sociologie budou pokoušet zastřít.“²⁹⁸ Platónská teorie přirozenosti totiž otevřeně vychází z předpokladu, že „společenské vztahy a řád diskurzu jsou odvislé od téže fikce, která řemeslníka z oblasti fikce vyhání.“²⁹⁹ Struktura společenského řádu tedy vychází z téhož zakládajícího bodu (teorie přirozenosti), jako struktura řádu diskurzu. Viděli jsme, že pojem přirozenosti je u Platóna explicitně formulován tak, aby filosofii a filosofům zajistil nadřazené postavení, které je legitimováno mýtem o třech kovech. Přirozenost je i u samotného Platóna formulována jakožto „vypravování“. Hierarchická struktura společenského řádu je pak do řádu diskurzu implementována tím způsobem, že nepovolaným je zapovězena nejen tvorba, ale také napodobování tohoto vyprávění či této fikce. Platónova razantní kritika napodobování a napodobitelů se dle Rancièrea stane dalším z prvků, jimiž bude po dlouhá staletí až po současnost určena dominantní podoba vztahu mezi filosofem a jeho chudým.

297Tamtéž, s. 65.

298Tamtéž, s. 83.

299Tamtéž.

V platónské kritice napodobování konvergují oba výše komentované aspekty jeho 'sociologického' pojetí ideální obce: vědeckým (či paravědeckým) způsobem artikulovaná teorie vzniku společenských tříd (mýtus o třech kovech) i z ní vyplývající forma 'dělbý práce' (důraz na to, aby každý příslušník obce 'konal jednu věc podle své vrozené schopnosti'). Rancière v souvislosti s tím poukazuje na to, že Platónova obec zná pouze jediné, zato však „absolutní“, zlo: míšení. Jediní, pro něž v obci není místo, jsou pak napodobitelé, jejichž aktivita je na něm založena.³⁰⁰ Takový postoj je přirozeným důsledkem a výrazem logiky, jež od počátku podepírá projekt platónské obce, neboť „pokud na počátku obce stojí jasně vymezené rozdělení užitečných pracovníků, pak na počátku politiky stojí nesourodý dav těch, kteří nejsou nijak užiteční, ale kteří se do obce přesto vměšují.“³⁰¹ K tomuto parazitujícímu davu patří všichni ti, kteří z toho či onoho důvodu nerespektují zásadu 'konání jediné věci': od malířů, hudebníků a pedagogů přes herce, básníky až k holiči, kuchaři či řezníkovi. Jedná se zkrátka o všechny ty, kteří „reprodukuje a falšují obraz nutného.“³⁰² Nebezpečí napodobování Platón spatřuje především tam, kde by byli strážci „odchovávání obrazy špatnosti.“³⁰³ Avšak za tímto dílčím nebezpečím se skrývá princip zla jako takového: „povzbuzování k napodobování obecně – moc zdvojování, znázorňování čehokoliv nebo bytí kýmkoliv.“³⁰⁴ Přesně v tom spočívá politický charakter napodobování: umění imitovat totiž „nabízí všem členům společnosti možnost zpochybnit jejich vlastní jednoduchost, tedy to, že zastávají svou funkci.“³⁰⁵ Napodobování umožňuje překračovat hranice, které filosof deklaroval jako nepřekročitelné, neboť 'přirozené'. Napodobování jako takové se takto stane první historickou podobou, v níž bude realizován princip politiky chápané v rancièrovském slova smyslu, tedy jako „specifické narušení logiky arché.“³⁰⁶

300Tamtéž, s. 24.

301Tamtéž, s. 26.

302Tamtéž, s. 27.

303PLATÓN, *Ústava*, c. d., 401b-c, s. 133.

304RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 27.

305Tamtéž, s. 28.

Platónova kritika napodobování bývá tradičně spojována především s jeho postojem k básnictví a básníkům. Rancière s ní ovšem, jak jsme viděli, pracuje v širším slova smyslu. To je umožněno tím, že platónskou kritiku napodobení čte jako kritiku řemesla (*technique*) jako takového. Zásadní prohřešek malíře dle něj nespočívá tom, že by napodoboval napodobeniny, které vytváří řemeslník. Je jím to, že pomocí řemeslných technik padělá boží dílo, jež je ze své podstaty vždy jedinečné.³⁰⁷ To vrhá nové světlo na povahu samotného řemesla a básníkovy či malířovy vztahu k němu: „Veškeré řemeslo je neznalost svého vlastního účelu, je to moc kohokoliv, padělání a lež. Dílo básníka, malíře nebo rétora svým neregulovaným vytvářením napodobenin pouze radikalizuje tuto možnost.“³⁰⁸ Řečeným se mění také vzájemný poměr mezi řemeslníkem a básníkem, malířem nebo rétorem: „Pokud je možné proti nim postavit řemeslníka, pak ne jakožto kohosi, kdo provozuje užitečné řemeslo, ale pouze jako toho, kdo provozuje jediné řemeslo, jako výrobce jedné a jediné věci.“³⁰⁹ Transgresivní či politická povaha básnictví, malby nebo rétoriky tedy spočívá v tom, že řemeslo, které „sebou vždy obnáší schopnost 'konat jinou věc'“, užívají v souladu s touto jeho možností. Básník, malíř či rétor tedy nejsou falešnými řemeslníky. Jsou to „řemeslníci, kteří překračují pravidlo stanovící jejich status.“³¹⁰

Politickou podstatu široce pojatého básnictví zdůrazňuje Rancière také dále v textu. Nejpodvratnější aspekt básnickovy činnosti dle něj nespočívá v tom, že strážcům plete hlavy svými historkami o bozích. Z hlediska 'přirozeného' řádu obce je na básnickově činnosti nejnebezpečnější to, že „vnáší zmatek do vztahů mezi dílem bohů a řemeslnými výtvary, a že davu zpřístupňuje onu hudbu, jejíž zákony slouží jako modely pořádku nebo

306RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 229. S takto rozvinutou definicí politiky se ovšem u Rancièra setkáváme teprve v textech z pozdějšího období.

307RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 35.

308Tamtéž, s. 35-36.

309Tamtéž, s. 36.

310Tamtéž.

nepořádku v obci.³¹¹ Rancièere pak z těchto důsledků vyvozuje přesvědčení o principiálně demokratické povaze básnictví a přidružených umění. Například hudebník totiž „nezná příčinu svého nadání. Neví ani jak posuzovat své umění. Tím, že o sobě přesto pronáší soudy, zároveň propůjčí možnost posuzování svého umění také veškerému lidu.“³¹² Díky tomu se stává z hlediska platónského společenského projektu silně nežádoucím prvkem. Situace se má co do důsledků pro harmonické fungování obce podobně také s divadlem. Rancièere píše, že podvratnost divadla vyplývá stejně jako v případě hudby z fenoménu 'hlučnosti', jejíž pomocí „dav vyjadřuje svou vlastní podstatu.“³¹³ V reakcích, které divadlo a hudba podněcují, a které jsou z principu přístupné komukoliv, jsou zákony deklarující strukturu obce nabourány a jaksi přehlušeny: „(...) Avšak potom během času se stávali původci té nevkusné nezákonnosti (*tj. míšení druhů múzických umění, pozn. OK*) umělci, povahou sice nadaní, avšak neznalí toho, co má Múza spravedlivého a zákonného, ztřeštění a více než slušno posedlí libivostí, směřující thrény s hymny a paiany s dithyramby, napodobující hudbu píš'aly hrou na kitharu a všechno do všeho splétající, pro nevědomost bezděky šířící o hudbě nepravdivé mínění, že hudba nemá žádné samostatné správnosti, nýbrž že se nejspíše posuzuje podle libosti bavícího se posluchače, ať je to člověk lepší nebo horší. Tu tedy vytvářením takových skladeb a připojováním takových řečí vstúpili lidu nezákonnost vzhledem k múzickému umění a opovážlivost, jako by byl schopen je posuzovat; a odtud se hlediště z nehlučných stala hlučnými, jako by rozuměla, co je v múzickém umění krásné, a co ne, a místo aristokracie, vlády nejlepších, tu nastala jakási špatná teatrokracie, vláda jeviště.“³¹⁴ Vzhledem k výše řečenému pak snadno pochopíme, že Rancièere tuto teatrokracii z identických důvodů označí za „matku demokracie.“³¹⁵

311 Tamtéž, s. 74. Srv. PLATÓN, *Ústava*, c. d., 399a-c, s. 130.

312 RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 75.

313 Tamtéž, s. 76.

314 PLATÓN. *Zákony*. Přel. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 1997, 700d-701a, s. 89-90.

315 RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 74.

'Filosof' ovšem vychází z předpokladu, že není možné, „aby lid nějakým způsobem snesl nebo uznal myšlenku o jsoucnosti krásna samého proti množství krásných věcí nebo vůbec o podstatě něčeho jednotlivého proti množství jednotlivých věcí.“³¹⁶ Kýžený důsledek je pak na dosah ruky: „Lid jest tedy neschopen býti filosofem.“³¹⁷ Platónská teorie dělby práce vystavěná kolem zásady 'konání jediné věci' zde střetává v analýze divadla a básnictví svou „odvrácenou stranu“: „'Sociologie' se zdvojuje prostřednictvím 'estetiky', aby udržela jedno a mnohé pevně na svých místech, a aby filosofovi vyhradila právo nejen na zákonodárství zdvojování, ale také na jeho poezii.“³¹⁸ Prostřednictvím této 'estetiky' do sebe tedy platónská 'sociologie' včleňuje oblast formování a zakoušení smyslově skutečnosti. Toto rozšíření je pro nás tím podstatnější, že představuje první podobu Rancièrova uchopení vazby mezi estetickým (ve smyslu „vztahujícím se ke smyslové zkušenosti“) a politickým. V pozdějších etapách Rancière rozvine tuto matici do podoby jednoho z jeho nejfrekventovanějších pojmů, rozdělení smyslového. Již v této fázi vývoje Rancièrova promýšlení vazeb mezi estetickým a politickým se však, jak záhy uvidíme, vedle této 'sociologické' estetiky setkáváme také s jednoznačným zdůrazněním transgresivního charakteru estetického. Nyní však zaznamenejme především fakt, že rancièrovská kritika nerovnostářské povahy filosofie míří především na mechanismus, jehož pomocí je tato nerovnost uvedena na scénu a reprodukována, a si dle něj až po dnešní dobu v zásadě podrží tentýž charakter. Tento mechanismus má podobu dělby či rozdělování³¹⁹ (v pozdějších dílech, především pak v klíčové monografii s názvem *Neshoda*,³²⁰ Rancière kritiku tohoto mechanismu rozšíří do podoby jednoho z členů typologie zahrnující celé dějiny filosofie). V *Le philosophe et ses pauvres* svou kritiku

316PLATÓN, *Ústava*, c. d., 493e-494a, s. 245.

317Tamtéž, 494a, 245.

318RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 77.

319Ačkoliv Rancière pojem rozdělení či dělby (*partage*) během 80. let nepoužívá v důsledně terminologickém smyslu, je dobré již na tomto místě zdůraznit, že tento – pro pochopení kteréhokoliv aspektu Rancièrova myšlení nepostradatelný – termín v sobě nechává stejnou měrou rozeznít oba významy, jež tomuto slovu přisuzuje francouzský jazyk, tedy jak rozdělení ve smyslu separace, tak také dělby ve smyslu distribuce.

320RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda: Politika a filosofie*. Přel. J. Fulka. Praha: Svoboda servis, 2011.

platónské podoby rozdělování Rancière uzavírá následující formulací: „'Sociologie', to je vždy pouze rozdělování filosofie a antifilosofie.“³²¹ Platónská 'věda budoucnosti' má tedy již od svých prehistorických fází silnou tendenci dělit či vydělovat. Ať již bude předmětem této aktivity filosofie či problém dělby práce, tato dynamika bude z Rancièrova hlediska představovat jednu z charakteristických vlastností politických filosofí obecně.

S dalším teorémem, k němuž se Rancière bude postupem času neustále vracet (a který bude významný především z hlediska jeho promýšlení konceptu literatury), se setkáváme v jeho komentáři k Platónově kritice psaného slova. Písmo charakterizuje jedna „hrozná vlastnost“, jež je „doopravdy podobná malířství.“³²² Výtvoři malířství totiž „stojí sice jako živé, ale když se jich na něco otážeš, velmi velebně mlčí.“³²³ Podobně je tomu s 'napsanými výklady': „...myslil bys, že za jejich slovy je nějaké myšlení, ale když se otážeš na něco z jejich obsahu, chtěje se o tom poučiti, ukazuje takový výklad vždy jenom jedno a totéž.“³²⁴ Přes tuto mlčenlivost jsou ovšem jak písmo, tak malířství, jak Rancière ukazuje, přece jen poněkud upovídáné. Písmo totiž charakterizuje také ta vlastnost, že jeho prostřednictvím lze komukoliv sdělovat cokoli, a to přesto, že není jasné, je-li hovořící oprávněn mluvit a adresát poslouchat.³²⁵ Rancière to svým jazykem pojímá tak, že písmo znejasňuje otázku „přístupu k rozdělení *logu*.“³²⁶ 'Živoucí' filosofický *logos* je vědou o pravdě a lži, ale také o promluvě a mlčení. Písmo však nabourává filosofické rozdělení *logu* tím, že se 'povaluje všude' a promlouvá kdykoliv a ke komukoli, tedy jak k těm, 'kteří věci rozumějí', tak také k těm, 'kteří s tím nemají nic společného'. Politický charakter písma tedy spočívá v tom, že navzdory filosofovým dekretům svou „nekontrolovatelnou

321RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 77.

322PLATÓN. *Faidros*. Přel. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2014, 275d, s. 69.

323Tamtéž, 275d, s. 69-70.

324Tamtéž, 275d-e, s. 70.

325RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 67. Srv.: „Když pak je jednou napsán, povaluje se všude každý napsaný výklad stejně u těch, kteří věci rozumějí, jako u těch, kteří s tím nemají nic společného, a neví, ke komu má mluvit a ke komu ne.“ PLATÓN. *Faidros*. c. d., 275e, s. 70.

326RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 67.

demokratičností (...) zpřístupňuje *logos* těm, jimž jejich práce zničila tělo a zmrzčila duši.³²⁷ Závěr, který Rancière ve *Le philosophe et ses pauvres* z analýzy výše zmíněných momentů dovozuje, by šlo shrnout do podoby teze, že proti elementární 'policejní' orientovanosti platónské 'sociologie' a jejích průmětů do oblasti filosofie tedy stojí principiálně politický charakter písma či estetické praxe (nikoliv pouze umělecké tvorby obecně).

Zhruba tuto podobu má tedy Rancièreovo čtení základních aspektů Platónova myšlení, které stály u zrodu projektu jeho obce, a zároveň patřily k prvkům, jež na dlouhá staletí dopředu ustavily podobu vztahu mezi společenským řádem a řádem diskurzu. Kromě toho, jakou úlohu tyto prvky sehrály v díle Platónově, se Rancière zabývá také tím, nakolik se jejich princip projevuje také v myšlení dalších autorů. Ačkoliv jeho kritika těchto autorů, tak jak je formulována v *Le philosophe et ses pauvres*, v jeho dalším myšlení nebude rezonovat natolik, jako pasáže věnované Platónovi, setkáváme se zde přece jen s fragmenty, které jsou z hlediska interpretace Rancièreovy kritiky moderní sociologie a rané podoby vazby, již klade mezi estetické a politické, nepominutelné.

Textem *Le philosophe et ses pauvres* (a, jak uvidíme, v budoucnosti také dalšími) se jako červená nit táhne analýza momentů, v nichž filosofie či teorie konstruuje či vymezuje prostor myšlení (výše jsme jej spolu s Rancièreem označili jako 'řád diskurzu'), který je z principu nepřístupný těm, kteří nejsou filosofové či teoretici. Tento moment Rancière identifikuje jak v myšlení Karla Marxe, tak také u některých teoretiků moderní sociologie (především však v díle Pierra Bourdieua). Jako výztuha při konstrukci tohoto diskurzivního prostoru sloužila v podstatné části jeho proměn figura proletáře, jehož určující a historicky invariantní vlastností dle Rancière je, že „možnost *ztratit okovy* u něj existuje pouze v podobě filosofova dekretu, že je ztrátí jedině na úrovni filosofových ustanovení, že je absolutním vyděděncem (...).³²⁸

327Tamtéž.

328Tamtéž, s. 64.

Přítomnosti této struktury v Marxově (a Engelsově) díle Rancière dokládá mezi jinými na poměrně známé pasáži ze spisu *Svatá rodina* týkající se „zmizení“ proletariátu, které bude zároveň znamenat zmizení soukromého vlastnictví i naplnění jeho dějinné úlohy.³²⁹ Především závěr této pasáže nám nápadně připomene některé prvky Platónovy argumentace: 'jde o to, *co proletariát je* a co ve shodě s tímto *bytím* bude historicky nucen dělat'. Rancière dodává, že bytí proletariátu zde není určeno praxí, nýbrž přesně naopak – nutná podoba jeho praxe je bezprostředně odvozena z jeho přirozenosti či bytí. Proletář pak v souladu s touto přirozeností může usilovat pouze o jedinou věc – revoluci. Kromě této funkce, jíž nemůže nezastávat, mu nenáleží další charakteristiky: „Jeho bytí, to je čistá ztráta jakýchkoliv atributů, jednota bytí a nebytí.“³³⁰ Problém s touto strukturou ovšem spočívá v existenci dělníků jakožto bytostí z masa a kostí. K tomu, aby se v rámci marxovského dispozitivu stali proletáři ve výše uvedeném slova smyslu, jim zbývá jedna poměrně zásadní překážka, totiž nutnost ztratit sebe sama neboli uskutečnit revoluci neboli pozvednout se na úroveň 'vyvinutého proletariátu'. Revoluce se v důsledku toho stává novou podobou bariéry, jíž filosof klade mezi lid a sebe sama.³³¹ Cesta od bytí 'obyčejným' dělníkem k bytí členem 'vyvinutého proletariátu' je totiž cestou výchovy či vzdělávání, jíž je, jak tvrdí Rancière, v Marxově teorii vyhrazena zvláštní funkce. Ta nespočívá v ničem

329, „Jestliže socialističtí spisovatelé připisují proletariátu tuto dějinnou úlohu, není to vůbec proto, jak nám namlouvá kritická kritika, že považují proletáře za *bohy*. Spíše naopak. Protože ve vyvinutém proletariátu je prakticky dovršena abstrakce od veškeré lidskosti, i od *zdání* lidskosti, protože v životních podmínkách proletariátu jsou shrnuty všechny životní podmínky dnešní společnosti v nejneldštějším vyvrcholení, protože v něm člověk ztratil sám sebe, ale zároveň si nejen teoreticky uvědomil tuto ztrátu, nýbrž je také naprosto neodbytnou *nouzí* – praktickým výrazem *nutnosti* – kterou již nelze odvrátit ani zastřít, přímo donucen *bouřit* se proti této nelidskosti, proto proletariát může a musí sám sebe osvobodit. Ale nemůže sám sebe osvobodit, aniž zruší své vlastní životní podmínky. A nemůže zrušit své vlastní životní podmínky, aniž zruší *všechny* nelidské životní podmínky dnešní společnosti, jejichž souhrnem je jeho situace. Nadarmo neprochází tvrdou, ale zocelující školou *práce*. Nejde o to, co si zatím ten či onen proletář nebo dokonce celý proletariát *představuje* jako cíl. Jde o to, *co proletariát je* a co ve shodě s tímto *bytím* bude historicky nucen dělat.“
MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Svatá rodina*, in: *Spisy*, sv. 2, c. d., s. 51.

330RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 122.

331Tamtéž, s. 123.

jiném, než v neustálém obnovování vzdálenosti mezi *Straubingerem*³³², tedy neznalým dělníkem, a vědoucím filosofem. O této dispozici Marxova myšlení a osobnosti dle Rancièra neschvídí pouze příležitostná zamyšlení, které se tu a tam objeví v jeho korespondenci³³³, ale také některé z jeho nejčtenějších textů. Vedle jiných Rancière zmiňuje tzv. *Teze o Feuerbachovi*. Rancière pravděpodobně implicitně naráží na čtvrtou z těchto tezí³³⁴, když k nim poznamenává: „*Teze o Feuerbachovi* (...) ukazují, že dobře míněný záměr filosofie, jež se chce stát světem, zůstává uzavřen v horizontu bezmocné kontemplanace a nekonečného vzdělávání.“³³⁵ Výlučnost filosofovy pozice je zde takto ustavena pouze za cenu neúčinnosti, neboť „kritika optických iluzí bude mít vždy menší dopad než tyto iluze samotné.“³³⁶ Právě u Marxe se setkáváme s novou a „donekonečna rozvíjenou“ figurou této výlučnosti. Za centrální pojmy marxovského teoretického dispozitivu totiž Rancière označuje praxi (*faire*) a dějiny;³³⁷ ty jsou pak k sobě (nejen) zde vztaženy na základě teze, že „člověk tvoří dějiny, ale neví o tom.“³³⁸ Rancièrově kritice Marxe se budeme věnovat ještě dále v textu. Na tomto místě pouze zdůrazníme, že také v

332K analýze vztahu mezi komunistickým Straubingerem a revolučním proletářem srv. tamtéž, s. 124-126.

333„Vše, co se přihodilo během posledních deseti let muselo u každé *rational being* vybudit pohrdání davem jakožto souhrnem jednotlivců do té míry, že z *odi profanum vulgare et arceum* (Nenávidím sprostou lůzu a vyhýbám se jí; jedna z Horácových sentencí. Pozn. OK) se téměř nevyhnutelně stala maxima.“ *Dopis Karla Marxe Ferdinandu Lassalovi z 22. února 1858*. Citováno dle: tamtéž, s. 168.

334„Skutečnost, že se světský základ odpoutává sám od sebe a ustavuje jako samostatná říše v oblacích, se dá totiž vysvětlit právě jen tím, že tento světský základ je sám rozpolcen a že je sám se sebou v rozporu. Tento základ musí tedy být nejprve ve svém rozporu pochopen a potom odstraněním rozporu prakticky revolucionován.“ (kurzíva OK) MARX, Karel. *Teze o Feuerbachovi*, in: MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Spisy*, sv. 3. c. d., s. 18.

335RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 194.

336Tamtéž.

337Tamtéž, s. 195.

338Tamtéž. Vzpomeňme na místo, jež z tohoto předpokladu vyvozená logika hrála v myšlení Louise Althussera. Dodejme, že v podobném duchu se nese také Rancièrova kritika myšlení Jean-Paula Sartra. Spojnici mezi jeho myšlením a myšlením Marxovým představuje konceptualizace chudých jakožto inertní masy, jejíž pasivita je nutnou podmínkou pro možnost působení jejich domnělých zástupců. Srv. tamtéž, s. 188-238.

Marxově díle se dle Rancièra setkáváme s určitou formou pokračování policejní, hierarchické dispozice, jež je filosofii vlastní již od jejích počátků.

Vyústěním Rancièrovy kritiky filosofie je v *Le philosophe et ses pauvres* zdánlivě paradoxně jeho kritika sociologie. Sociologické myšlení (v tomto případě především myšlení Pierra Bourdieua) se s filosofií střetává v jednom zásadním bodě, totiž tom, že coby své východisko i cíl přebírá tezi o tom, že „dělník neví, proč říká to, co říká.“³³⁹ Podobně jako dříve v případě filosofů je pak sociolog ten, kdo dokáže (a je oprávněn) dekodovat „jazyk zasvěcených“.³⁴⁰ Přestože je Bourdieuova sociologie obecně známa svou kritikou třídních privilegií a filosofie, která maskuje důsledky společenské distinkce, Rancière argumentuje, že v ní obsažená kritika platonismu představuje „potvrzení, ba dokonce radikalizaci jeho zákazů.“³⁴¹ Tento soud je v podstatné míře podmíněn dobovým politickým kontextem, jehož ráz je určen deziluzí, kterou na počátku 80. let znamená nástup francouzské Socialistické strany (*Partie socialiste, PS*) k moci³⁴². V doslovu k anglickému vydání *Le philosophe et ses pauvres* Rancière zdůrazňuje, že reformistický program PS, jehož mottem bylo „zmenšit nerovnosti“, předpokládal především zodpovězení otázky po tom, co to je rovnost, a jakým způsobem může být uplatňována v praxi. Právě Bourdieovy texty se dle něj staly dominantním zdrojem odpovědí na ně.³⁴³ Jádro této debaty se týká především soudobých diskuzí o školství, a proto jej pomíjíme.³⁴⁴

339Tamtéž, s. 241.

340Tamtéž, s. 291.

341Tamtéž, s. 290.

342K tomuto kontextu srv. např.: RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretien*, c.d., s. 651

343RANCIÈRE, Jacques. Afterword to the English-Language Edition. In: RANCIÈRE, Jacques. *The Philosopher and His Poor*. přel. J. Drury, C. Oster a A. Parker. Durham, London: Duke University Press, 2003, s. 220.

344K tomu viz především RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 247-256. Ke vztahu mezi myšlením J. Rancièra a P. Bourdiea obecně viz NORDMANN, Charlotte. *Bourdieu / Rancière: La politique entre sociologie et philosophie*. Paris: Editions Amsterdam, 2008.

Některé aspekty Rancièrovy kritiky Bourdieuova myšlení však souvisejí také s námi sledovaným tématem.

Kupříkladu funkce jednoho z klíčových Bourdieových pojmů, termínu 'habitus', není ve svých důsledcích odlišná od důsledků Marxova pojetí revolučního proletariátu. Bourdieu habitus poměrně krkolomně definuje jako „systém trvalých a přenosných dispozic, strukturovaných struktur, jejichž funkcí je fungovat jako strukturující struktury, tedy jako vytvářecí a organizační principy praxí a znázornění, jež mohou být objektivně přizpůsobeny jejich cílům, a to bez předpokladu existence záměrného vyznačení těchto cílů nebo zřetelného ovládnutí operací nutných k jejich dosažení (...).“³⁴⁵ V závěrečné části citované definice se v podstatě dovídáme, že tyto 'strukturované a strukturující' struktury působí, aniž by si toho ti, kteří jsou podrobeni jejich všudypřítomnému působení, byli schopni jednak všimnout, a v důsledku toho jej jakkoliv ovlivnit. Rancière z toho vyvozuje, že primárním důsledkem působení těchto struktur je, že nepřetržitě zajišťují, aby se každý „věnoval tomu, co je mu určeno.“³⁴⁶ Nepřekvapí nás, že toto 'určené' je v souladu se zájmy sociologa, „neboť takto seřízený společenský stroj je vždy pouze rozvinutou formou axiomu, který umožňuje existenci sociologie jakožto vědy tím, že zajišťuje, že se její objekt nikdy nevzdělá vlastními silami.“³⁴⁷

Tento ohled, tedy zdůraznění neprostupnosti mezi pozicí, již obývá sociolog, a pozicí jeho objektu, sehrál dle Rancièra klíčovou roli již při konstrukci základů Bourdieuova myšlení. To je totiž již od svých počátků koncipováno v souladu s axiomem

345BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minut, 1980, s. 88.

346RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 256.

347Tamtéž. Christian Ruby k tomu dodává, že „Sociologie lidem poskytuje pouze prostředky k tomu, aby svůj habitus prožívali bez pocitů viny či utrpení.“ In: RUBY, Christian. *L'Interruption*. c. d., s. 41. K tomu srv. Rancièrovo: „Marxova teorie nepředstavuje návod k žádnému typu akce, ať již násilné či nenásilné. (...) Toho, kdo ji studuje, učí, jak být *na výši nového světa*.“ RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 179.

Gastona Bachelarda, který tvrdí, že „věda je vždy vědou o tom, co je skryté.“³⁴⁸ Rancièrè v této souvislosti cituje z Bourdieuova textu *Questions de sociologie*: „Specifická obtíž, s níž se potýká sociologie, spočívá v tom, že nás učí o věcech, které každý určitým způsobem zná, ale které nechceme nebo nemůžeme poznat, protože zákonem systému je skrývat je.“³⁴⁹ Tato definice je však dle Rancièra co do svého obsahu ještě ošemetnější, než by se na první pohled zdálo. Ono tajemství, které každý zná, totiž skrývá... *svou skrytost!*³⁵⁰ Rancièrè dále shrnuje: pokud se nás společenský stroj zmocňuje s takovou snadností, pak je tomu proto, že nevíme nic o tom, jakým způsobem se to děje. Pokud o tom ale nic nevíme i přesto, že k tomu dochází doslova před našimi zraky, pak je tomu tak proto, že „každé poznání je zároveň neznalostí, každé odhalování zároveň zahalováním.“³⁵¹ Rancièrè poukazuje na to, že sociologický „zákon skrytosti“ vede v souladu s tímto předpokladem k dalšímu důsledku. Za skrytostí totiž většinou předpokládáme skrytý předmět, který tuto skrytost podmiňuje, a mohl by tak hypoteticky sloužit k jejímu odstranění. V tomto kontextu by jím dle Rancièra mohla být například daná podoba rozvoje výrobních vztahů. Ty ovšem nespádají do jurisdikce sociologie. Usiluje-li sociolog, jak se Rancièrè snaží prokázat, především o uchování vlastní mocenské pozice, pak toto jeho úsilí nabývá té podoby, že jeho analýza na sebe nebere formu kritiky neznalosti skrytého předmětu, nýbrž kritiky „neznalosti neznalosti“.³⁵² Samotný fenomén neznalosti se tak dostává mimo rámec analýzy, a kruh nerovnosti je tímto z Rancièrova hlediska uzavřen. Jediná svoboda, která zbývá 'těm, kteří vlastní pouze svou pracovní sílu', je „svoboda zvnitřnit nutnost na způsob *amor fati*.“³⁵³ Řemeslník, dav, proletář či chudý tak na základě tohoto předpokladu zůstávají z hlediska svého vztahu k teoretikovi tam, kde se nachází již od Platónských počátků³⁵⁴ vědecky strukturovaného teoretického myšlení: v pozici toho, jehož existenci filosofie (či sociologie) předpokládá, ale od nějž se po celou dobu své existence zároveň

348BACHELARD, Gaston. *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1970, s. 38.

349BOURDIEU, Pierre. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, s. 198. Cit. dle: RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 246.

350„Pravda, kterou každý zná, je pravda, která skrývá, že je skryta.“ In: tamtéž.

351Tamtéž, s. 247.

352Tamtéž, s. 255.

353Tamtéž, s. 265.

snaží co nejujistěji odlišit. Jako chudý zůstává chudým, zůstává i filosofem, a to i tam, kde se stává sociologem.³⁵⁵

4.2 Rancière a filosofie?

Na počátku této podkapitoly jsme hovořili o 'krizi', již v období, během něhož se Rancière věnoval především archivní práci, prodělal jeho vztah k filosofii. V teoretickém plánu se v jeho myšlení tato krize manifestovala na počátku 80. let minulého století především ve výše shrnuté kritice 'matrice', která od počátků systematické filosofie strukturuje způsob, jímž k sobě filosofové vztahují společenský řád a řád diskurzu. Vzhledem k výše rekapitulovanému obsahu části Rancièreovy monografie *Le philosophe et ses pauvres* by se dalo očekávat, že za předmět Rancièreovy kritiky by bylo možno označit nerovnostářský aspekt, který stojí u základu filosofie jako takové, a tedy je předmětem jeho kritiky filosofie obecně. Přestože by takové tvrzení bylo částečně pravdivé, není možné jej přijmout beze zbytku. V závěru *Le philosophe et ses pauvres* totiž Rancière proti zmíněné nerovnostářské konstantně staví myšlení dvou autorů-filosofů, na které budeme počínaje tímto narážet v jeho díle již natrvalo.

Immanuel Kant své úsilí v protikladu k Rancièreem výše kritizované nerovnostářské konstantě zasazuje do kontextu 'věku a národa', který „musel nejprve vynalézt umění vzájemného sdělování idejí nejvzdělanější části s hrubší, sladění rozšíření a zjemnění první

354K analogii mezi způsobem, jakým je hudba a její subverzivní funkce nahlížena v rámci Rancièreem shrnutého sociologického dispozitivu, a tím, jak na ni nahlížel Platón, srv. tamtéž, 266-268.

355Dodejme, že Rancièreova kritická analýza myšlení Pierra Bourdieua nepostrádá diskutabilní momenty. Obecně lze v tomto ohledu říci, že platí to, co bylo řečeno výše k jeho kritice myšlení Louise Althussera: zorný úhel Rancièreova čtení je z hlediska plastičnosti zkoumaného předmětu projektován příliš ploše. Aby Rancière dosáhl svého cíle, tedy poukázat na přítomnost a strukturující roli nerovnostářského prvku v Bourdieuově myšlení, je často nucen jednak zevšeobecňovat, a dále abstrahovat od původních autorových intencí či příliš volnou rukou rekontextualizovat dílčí termíny či myšlenky. K tomu srv. např. NORDMANN, Charlotte. *Bourdieu / Rancière: la Politique entre sociologie et philosophie*, c. d., 102-3. Tyto a další problematické aspekty Rancièreova čtení ovšem s ohledem na sledované téma upozadujeme, neboť se nám zde jedná především o ilustraci dílčí fáze Rancièreova promyšlení dané a širěji koncipované problematiky.

části s přirozenou prostotou a originalitou druhé, a tak zprostředkovací článek mezi vyšší kulturou a skromnou přirozeností, který tvoří správné měřítko, jež nelze udat žádnými obecnými pravidly, také pro vkus jakožto obecný lidský smysl.“³⁵⁶ Takovéto sladování, jak jsme viděli, nepatřilo minimálně u sledovaných autorů k primárním ohledům, dle kterých formulovali teoretické základy svého myšlení. Z Rancièrova hlediska pak není náhodou, že Pierre Bourdieu se proti Kantově teorii soudnosti vymezí. V reakci na jeho nařčení (nejen) kantovské filosofie z „ahistoričnosti“ Rancière poukazuje na vztažnost citovaného fragmentu k nedávno propuknuvší Velké francouzské revoluci.³⁵⁷

Kant se zajímá o to, „jakým způsobem může být nastolena rovnost citu (*égalité de sentiment*), která uděluje proklamované rovnosti před právem podmínku jejího uskutečnění“ v době, kdy „nepřátelé svobody zhusta čerpali svou moc z poukazu na nemožnost takovéto rovnosti citu z důvodu nerovnosti schopností a společenských kompetencí, z důvodu existence propasti, která odděluje neotesanost lidu od buržoazní distingovanosti.“³⁵⁸ Titiž pak zároveň zdůrazňovali, že otázky spojené s Krásou jsou buď záležitostmi vědeckých kritérií, nebo věcí dohody dostatečně kultivovaných posuzovatelů, v každém případě nejsou v kompetenci obyčejných lidí. Kant tento „rozestup mezi 'přirozeností' lidu a 'kulturou' elit odmítá.“³⁵⁹ Jeho zkoumání formální univerzality soudu vkusu založené na předpokladu jeho komunikovatelnosti z Rancièrova hlediska svědčí o tom, že „předjímal nadcházející smyslovou rovnost (*égalité sensible à venir*)“, která by se týkala lidstva jako celku.³⁶⁰

356KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek a W. Hansel. Praha: Odeon, 1975, s. 160.

357RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 282-283; (třetí a poslední z Kantových Kritik vychází v roce 1790).

358Tamtéž.

359Tamtéž.

360Tamtéž. Srv.: „Představa, která jako jednotlivá a bez srovnání s jiným je přesto v souladu s podmínkami obecnosti, ve které rozvažování vůbec spočívá, přivádí poznávací schopnosti do onoho harmonického naladění, které požadujeme pro veškeré poznání a které proto považujeme za platné pro každého kdo je určen tak, že může soudit prostřednictvím rozvažování spojeného se smysly (pro každého člověka).“ In: KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. c. d., s. 63; „Bylo by možné definovat vkus dokonce posuzovací schopností toho, co činí náš pocity dané představy obecně sdělitelným bez prostřednictví pojmu.“ In: tamtéž, s. 117.

Kantovská estetika tedy svědčí o zcela opačné orientaci na ose rovnost-nerovnost, než byla ta, kterou nastoupila sociologická 'estetika' Platónova. „Utopický obsah“ jeho estetiky bude dále rozvíjet Friedrich Schiller, který na „fikci nemožného odpovídá fikcí možného, utopií, která znovu otevírá prostor, který znepřístupnil mýtus o třech kovech.“³⁶¹ Tento prostor se stane jak východiskem pro teoretické aktivity dělnických intelektuálů³⁶², tak také jedním ze základních faktorů podmiňujících fenomén estetické revoluce³⁶³, ale především však volným polem pro praktickou aktivitu těch, kteří svou zkušenost neodvozují z představy 'vrozené přirozenosti'³⁶⁴. Na tomto místě je pro nás významné především to, že nám výše podaný komentář k základním tezím obsaženým v Rancièrově textu *Le philosophe et ses pauvres* umožnil jak pojmenovat obecný rámec jeho kritiky filosofie, tak také vstupně nahlédnout způsob, jakým nahlíží souvislosti mezi estetikou a politikou. Spolu s autorem lze shrnout, že Rancièrova kritika filosofie je v dané fázi namířena proti 'vědecké pravdě', která by nás chtěla přinutit, abychom se „styděli za naivitu, kvůli které jsme včera uvěřili ve skutečnost toho, v co věříme, a kvůli které nám dnes uniká, že skutečnost spočívá výlučně v tom, čemu kdo chce uvěřit.“³⁶⁵

361RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 284. Srv. např.: „Uprostřed strašné říše sil a uprostřed posvátné říše zákonů buduje estetický tvořivý pud nepozorovaně třetí radostnou říši hry a zdání, v níž snímá člověku pouta všech vztahů a zbavuje ho všeho, co se jak ve fyzickém, tak i v morálním světě nazývá nátlak. Jestliže v *dynamickém* právním státě se člověk střetává s člověkem jako síla a omezuje jeho působení, jestliže se v *etickém* státě povinností člověk staví proti člověku majestátem zákona a spoutává jeho chtění, pak v kruhu krásného společenství, v *estetickém* státě, se člověk smí člověku jevit jen jako tvar a člověk smí stát proti člověku jen jako objekt svobodné hry. *Dávat svobodu svobodou* je základním zákonem této říše.“ In: SCHILLER, Friedrich. Listy o estetické výchově. In: *Výbor z filosofických spisů*. Přel. F. Demel, I. Ozarčuk. Praha: Svoboda, 1992, s. 223.

362Viz RANCIÈRE, Jacques, FAURE, Alain (eds.) *La Parole ouvrière: 1830-1851, c. d.*; a GAUNY, Gabriel. *Le Philosophe plébéien*. Paris: Maspéro/La Découverte, 1983.

363Tomuto fenoménu, stejně jako některým podnětům myšlení I. Kanta a F. Schillera, se budeme věnovat dále v textu.

364Srv. RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 285-286.

365Tamtéž, s. 307. (Připomeňme, že citovaný text vyšel v roce 1983). Joseph Tanke k tomu dodává, že *Le philosophe et ses pauvres* je třeba vnímat především jako Rancièrův pokus o nabourání iluze osudovosti, již

V úplném závěru textu se ovšem setkáváme s čímsi, co může překvapit. Rancière zde hovoří o tom, že filosofie by za těchto okolností „mohla znovu získat jistou aktuální platnost.“³⁶⁶ Již od Platóna je zřejmé, že bez napodobování se neobejdeme, píše Rancière. Relevance filosofie by v současné době mohla vycházet z toho, že objektem jejího zájmu je zjistit „jestli je napodobeniny možné porůznu hodnotit“, jejím úkolem je „odmítnout, abychom v napodobeninách spatřovali pouze monetární znaky, jež jsou směřovány podle kurzu daného rozložením sil.“³⁶⁷ Také dnes totiž záleží na tom, „abychom mohli posuzovat, zda naše instituce, naše obrazy a naše diskurzy napodobují spíše demokratickou naději, nebo truchlení po ní.“ To jsou úvahy, ve kterých by filosofie mohla najít půdu, ovšem za té podmínky, že si nebude nárokovat možnost udílet z nich lekce.³⁶⁸

Rancièreova kritika elitářské povahy filosofie tedy nemá za cíl odmítnutí filosofie jako takové. Joseph J. Tanke ve výše odkazovaném textu shrnuje tak, že jeho úsilí „za první cílí k vykořenění momentů nerovnosti, které strukturují filosofické diskurzy, a za druhé k odmítnutí místa, jež bývá filosofii tradičně vymezováno.“³⁶⁹ To jde dle něj možné mimo jiné proto, že Rancière odmítá uznat hranice, jež filosofii tradičně oddělovaly od jiných disciplín.³⁷⁰

Tento fakt vedl některé komentátory k tomu, že bylo vedle poukazů na „nelokalizovatelnost“ Rancièreovy teorie³⁷¹ zvažováno, zda je oprávněné toto myšlení označovat jako filosofické. Kupříkladu Alain Badiou hovoří o Rancièreově „demokratické implikovaly Bourdieuovy práce. Viz TANKE. Joseph J. *Jacques Rancière: An Introduction*, c. d., s. 32.

366Tamtéž.

367Tamtéž.

368Tamtéž, s. 308.

369TANKE. Joseph J. *Jacques Rancière: An Introduction*, c. d., s. 8.

370Tamtéž, s. 9. Dodejme, že Rancière v tomto úsilí není minimálně v kontextu myšlení minulého století zdaleka osamocen.

antifilosofii³⁷². Proti tomu tvrdí jiný bývalý Althusserův student, Yves Duroux, že mnohem spíše než o antifilosofii lze v Rancièrově případě hovořit o protifilosofii („na způsob protiútoků“, dodává). Duroux argumentuje, že na rozdíl od antifilosofie, která se snaží filosofii umlčet poukazem k čemusi nepřístupnému (řád víry, lacanovská jouissance), protifilosofie filosofii „miluje“, neboť jí nejde o nic jiného, než o spor, který je dle autora jádrem filosofie.³⁷³ Otázce 'filosofičnosti' Rancièrova myšlení se věnuje také Jean-Luc Nancy. Ten tvrdí, že přestože Rancière explicitně odmítá jakoukoliv „spekulaci“, je smysluplné jej označit za filosofa (či dokonce, což je již dle nás spornější, metafyzika).³⁷⁴ Filosofický charakter se ovšem v Rancièrově díle projevuje „*in absentia*“, tedy především tam, tento autor vychází z určitých ontologických či metafyzických předpokladů, které nereflektuje, nebo se je výslovně snaží zpochybnit. Nancy uvádí příklad, který nám bude vzhledem k tomu, co bylo řečeno či citováno výše v přítomné podkapitole, blízký. Slovo 'přirozený' Rancière především v 'pozdním' období klade tam, kde jej užívá pojmově, do uvozovek, například ve větě: „Člověk je tvor politický, neboť je to tvor literární, jež se odvrací od svého 'přirozeného' určení prostřednictvím moci slov.“³⁷⁵ Uvozovky v citované větě odkazují, jak tvrdí Nancy, k tomu že dříve, než se z člověka stává politický/literární tvor, se nalézal ve stavu jakési (nepřirozené) přirozenosti, vůči které revoltuje, kterýžto akt zároveň zakládá jeho lidství. Charakter tohoto prvotního stavu (Nancy jej označuje vlastním termínem – „nerozdělenost“) ovšem nelze nástroji rancièrovské teorie uspokojivě analyzovat. Stejně tak je to s motivy a povahou lidské potřeby se z tohoto stavu vyvázat. S poukazem na to, že minimálně v západních formách metafyziky představuje problematizace takového počátku výchozí bod filosofické aktivity, Nancy uzavírá svou argumentaci ve prospěch filosofického či metafyzického charakteru Rancièrova myšlení.³⁷⁶

371 Viz např. PANAGIA, Davide. „Partage du sensible“: the distribution of sensible. in: DERANTY, Jean-Philippe (ed.). *Jacques Rancière: Key Concepts*. c. d., s. 95.

372 BADIOU, Alain. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil, 1998, s. 130.

373 DUROUX, Yves. La Querelle interminable: Rancière et ses contemporains. In: CORNU, Laurence, VERMEREN, Patrice (eds.). *La philosophie déplacée: Autour de Jacques Rancière*, c. d., s. 20.

374 NANCY, Jean-Luc. Jacques Rancière et la métaphysique. In: tamtéž, s. 157.

375 RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris, La Fabrique, 2000, s. 63.

Tyto tři možné náhledy na charakter Rancièrova myšlení zmiňujeme především proto, abychom zdůraznili, nakolik se mohou názory jeho komentátorů i v případě relativně zásadních záležitostí lišit. Z našeho hlediska se Rancièrovo myšlení nezdá být se statutem myšlení 'filosofického' neslučitelné. To platí tam, kde bychom (za předpokladu existence jediné filosofie) akcentovali její rozpornou či heterogenní, tedy nejen elitářskou, ale také emancipační povahu. Tak či onak, rovnostářský náboj Rancièrova myšlení se bude i nadále rozvíjet v úzkém kontaktu jak s myšlením a praxí situovanými mimo oblast filosofie, tak také s myšlením filosofů, z nichž mnohé na příslušných katedrách neváháme označit za kanonické. Obsah dvou klíčových monografií, jimž se budeme věnovat v následující kapitole, a ve kterých se setkáváme s vlastním jádrem Rancièrovy politické teorie, by bylo – ještě uvidíme proč – možno označit jako hledání „filosofie výjimky“.³⁷⁷

376NANCY, Jean-Luc. Jacques Rancière et la métaphysique, c. d., s. 157-160. Ačkoliv je Nancyho příspěvek ve vícero ohledech podnětný, na jeho okraj by snad bylo možné z badiouovského hlediska poznamenat, že ontologická pozitivita je onomu prvopočátečnímu, 'archaickému' stavu u Rancièra udělena retrográdně, v rámci procesu konstituce post-událostního horizontu. Hypotéza prvopočátečního stavu je z našeho hlediska i navzdory citátu z rozhovoru s Rancièrem (ten v něm používá - bez uvozovek! - obrat 'přirozená logika dominance'), který Nancy uvádí, neslučitelná s nejvlastnější dynamikou Rancièrova myšlení, jíž lze charakterizovat jako myšlení bez Jednoho, tedy myšlení, které zpochybňuje každou formu postulátu jednotného, všestrukturujícího prvku (jehož existenci Nancy, zdá se, předpokládá minimálně v negativní podobě). Není tedy divu, že v Rancièrově terminologickém arzenálu chybí pojem, který by onen prvopočáteční stav přímo označoval. Tato námitka je motivována nejen mírou, v níž se především v monografii *Aux bords du politique* (c. d.) Rancière opírá o Badiouovu terminologii (Jedno/mnohé atd.), ale především tím, že nikde v jeho díle nenacházíme žádné teoretické prvky, jež by na (implicitně) ontologické úrovni vycházely z hypotézy Jednoho. Naopak souhlasit lze ovšem s hlavním argumentem Nancyho textu, tedy tvrzením, že v se Rancièrově díle setkáváme s implicitním působením mnohdy nereflektovaných ontologických pozic (byť odlišných od těch, které zde spatřuje Nancy).

377HEWLETT, Nick. *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation*, c. d., s. 113.

5 Politika proti policii

V této kapitole budeme věnovat pozornost podobě, do níž Rancière především ve dvou pro danou oblast klíčových textech³⁷⁸ rozvíjí původní jádro svého pojmového aparátu v oblasti politické teorie. Při rekonstrukci jejich obsahu opouštíme chronologické hledisko, neboť jeho zachování by dle našeho názoru značně ztížilo rozplétání již tak bohatě strukturované Rancièreovy terminologické sítě. Přesto, že se budeme snažit neopomenout žádný z pro obecnou strukturu Rancièreova myšlení určujících pojmů, či vztahů mezi nimi, si zdaleka nenárokujeme úplnost. Stejně tak se nelze domnívat, že by byl způsob, jímž budeme Rancièreovo myšlení rekapitulovat, rezistentní vůči nebezpečí všemožných neporozumění, opomenutí, potlačení významných míst ve prospěch těch, která se z určitých hledisek mohou jevit jako významnější méně, atd. Platí především to, že se zde budeme pokoušet završit obraz o Rancièreově politickém myšlení s ohledem na motivy, které jsme sledovali v předcházejících kapitolách, tak, aby tento obraz působil co nejsrozumitelněji.

5.1 Politické, politika, arché

První úkol, před kterým stojí každý čtenář Rancièreových textů, by měl patrně spočívat v tom, že zapomene na konotace, které příslušným termínům/slovům běžně přisuzujeme. Rancièreovské významy pojmů jako policie, politika, demokracie, bezprávi atd. pojí s významy, které za nimi hledáme kupříkladu v novinách, ale také s těmi, které jim obvykle přisuzuje 'běžný' teoretický provoz, velice málo. Ve skutečnosti stojí rancièreovské pojmy obsahově velice často (a z dobrých důvodů) v přímé opozici k těmto významům. S tímto faktem se pojí rozsáhlý myšlenkový prostor, který Rancière redefinováním či přepracováním těchto a jiných pojmů otevírá, ale také nutnost neustálého

378RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 1998 (jedná se o druhé, rozšířené vydání; pův. vyd.: Paris, Osiris, 1990), a tentýž, *Neshoda*, přel. J. Fulka. Praha: Svoboda servis, 2011 (pův. vyd.: *La mésentente*. Paris: Galilée, 1995).

zohledňování způsobů, jakými s těmito pojmy pracuje. To dále ztěžuje skutečnost, že Rancière se k již definovaným termínům neustále navrácí, aby v souvislosti s právě komentovanou problematikou odhaloval jejich další aspekty či nové charakteristické vazby.

To vše platí i v případě termínu pro Rancièreovo myšlení natolik zásadního, jako je politika. Pro Rancièreův způsob definování je typické, že autor daný pojem nejčastěji nasvětluje ve vztahu k jeho pojmovému protikladu, přičemž často nad i pod tuto úroveň vrší další významové prvky. Proto je obtížné, ne-li nemožné, abstrahovat jeden pojem (či jeho definici), a pracovat s ním izolovaně. Pojem politiky takto definuje jak jeho poměr k termínu police, tak také jeho provázanost s procesem subjektivace, jeho působení v rámci procesu bezpráví atd. Aby toho pak nebylo málo, v monografii *Aux bords du politique (Na březích politického)* Rancière pracuje s distinkcí, v jejímž rámci je pojmu politika přisouzena dynamika odlišná od té, jež ji povětšinou charakterizuje v jeho pozdějších textech.

Začněme ale rancièreovsky – od začátku. Na úvodních stranách monografie *Aux bords du politique* se setkáváme s pojmovou dichotomií politika – politické (*la politique – le politique*). Ta, jak bylo řečeno, naznačuje posun oproti rovinám, v nichž běžně probíhají teoretické analýzy: „(...) Neutrální adjektivum *politický* označuje jednoduše odklon od substantiva *politika* v běžném slova smyslu, tedy ve smyslu stranického boje o moc a o výkon této moci. Pokud hovoříme o politickém, a nikoliv o politice, poukazujeme tím na to, že hovoříme o principech zákona, moci a společenství, a nikoliv o vládních machinacích.“³⁷⁹ Tento klíčový moment je potřeba zdůraznit již na samotném počátku: ačkoliv Rancière distinkci politika – politické později opustí, a bude hovořit primárně o substantivu politika, zůstane zde vždy zachován princip, který autor zopakuje již na počátku první z hojně komentovaných *Deseti tezí o politice (Dix thèses sur la politique)*: „Politika, to není spravování moci.“³⁸⁰ S důsledným uplatňováním tohoto principu se pak

379RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 13.

380Text *Deseti tezí* autor zařadil do druhého vydání *Aux bords du politique*. Tamtéž, s. 224.

nejen střetáváme ve všech pozdějších textech, jež se dotýkají oblasti politického, ale, jak vyplývá z předchozích kapitol, jeho pojetí politického či politiky bylo živeno dynamikou odlišnou od té, jež vyplývá z analýz problematiky moci, již od počátku. Tento moment se tedy dá bez větších pochybností vyznačit jako jeden z pilířů Rancièrova politického myšlení.

Vraťme se však ještě na moment k otázce po charakteru politického. Můžeme se totiž oprávněně ptát: v čem spočívá ono politické, nesouvisí-li žádným způsobem s otázkou moci? Odpovídaje na tuto otázku se přesouváme k vlastnímu jádru Rancièrova myšlení. Ocitujme nejdříve v úplnosti „nejkratší možnou“ Rancièrovu odpověď, abychom se v ní následně pokusili zorientovat: „Polické, to je střetnutí dvou heterogenních procesů. Prvním je proces vládnutí. Ten spočívá v organizování shromažďování lidí do společenství a shody mezi nimi, a opírá se o hierarchickou distribuci míst a funkcí. Tento proces bych nazval policie. Druhým procesem je proces rovnosti. Spočívá se hře činností vycházejících z předpokladu rovnosti kohokoliv s kýmkoliv a v úsilí tento předpoklad ověřit. Nejvhodnější jméno k označení této hry je emancipace.“³⁸¹ Primární charakteristikou politického tedy bude fakt, že se jedná o prostor, v jehož rámci se střetávají dva od sebe odlišné procesy. Zde se okamžitě naskýtá otázka jejich vzájemného poměru. Rancière v této souvislosti nejdříve připomíná Jacototův projekt intelektuální emancipace. Jedním z klíčových Jacototových závěrů je, že emancipovat lze pouze a výlučně jedince: „Intelektuální emancipace založila svou 'politiku' na následujícím principu: nepokoušejte se proniknout do společenských institucí, věnujte se jedincům a rodinám.“³⁸² Na námi probíranou otázku pak lze dle Rancièra tento závěr vztáhnout tak, že budeme předpokládat, že existuje pouze „zákon policie“ a „zákon rovnosti“, jež jsou vzájemně nesouměřitelné.³⁸³ To by ovšem, jak ve výše citovaném fragmentu naznačují citoslovce u slova politika, znamenalo, že zde neexistuje společná „scéna“, na níž by docházelo se střetu procesu policie a procesu rovnosti, a v důsledku také to, že neexistuje politika.

381 Tamtéž, s. 112.

382 RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. c. d., s. 215.

383 RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 113.

Rancière se však vydává odlišnou cestou. Přístup k ní vede skrze zavedení dalšího termínu, jímž je *bezpráví*: „(...) Řekneme, že policie činí bezpráví vůči rovnosti.“³⁸⁴ U pojmu *bezpráví* je nutné učinit krátkou odbočku. Rancière v *Aux bords du politique* dále nedefinuje, avšak čtenáři *Neshody* bude znám. Jedna z definic zde *bezpráví* označuje jako *nemožnost arché*.³⁸⁵ Vzápětí uvidíme, že právě absence *arché* je úběžníkem, k němuž míří také distinkce mezi politickým a politikou. Pojem *bezpráví* se v *Aux bords du politique* objevuje, když Rancière odpovídá na výše naznačenou otázku po tom, jaký je vzájemný poměr mezi procesem rovnosti a procesem emancipace: „(...) Politické, to je scéna, na níž ověřování rovnosti nabývá podoby nakládání s bezprávím (*du traitement d'un tort*).“³⁸⁶ Ověřování hypotézy rovnosti kohokoliv s kýmkoliv tedy bude určitým způsobem souviset s tím, jakou roli zde bude hrát rozvržení 'společenského těla'.³⁸⁷ Buď zde bude s bezprávím naloženo rovnostářsky (tj. bude stvrzeno mimo 'jurisdikci' principu *arché*), nebo hierarchicky, což by znamenalo popření *bezpráví* tím, že bude opětovně zaveden princip rozdělení a vlády opírající se o *arché* ve smyslu přirozenosti či původu. To je zohledněno v následujícím odstavci, kde Rancière definuje vzájemný vztah mezi politickým, politikou a emancipací: „Pokud trváme na jejich provázanosti, můžeme dát procesu emancipace jméno politika. Budeme tedy rozlišovat policii, politiku a politické. Politické, to bude půda, na níž během nakládání s bezprávím střetává politika a policie.“³⁸⁸ Vzájemný poměr mezi

384Tamtéž.

385„Bezpráví totiž není jednoduše třídní boj, vnitřní rozkol, který by bylo třeba korigovat tím, že se obci dodá princip její jednoty, že obec se založí na *arché* společenství. Jde o samu nemožnost *arché*.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, c. d., s. 24. Pojmu *bezpráví* a jeho odlišným významovým rovinám se budeme věnovat také dále v textu.

386RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 113.

387Tento z myšlení Michela Foucaulta převzatý termín (srv. FOUCAULT, Michel. *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I*. Přel. Č. Pelikán. Praha: Herrmann a synové, 1999) u Rancière označuje jednoduše společenství s jeho členy, avšak oproti možným sociologizujícím konotacím termínu *společnost* (se kterými by mohla být asociována neproblematizovaná představa přirozené rozvrženosti společnosti) zdůrazňuje dynamismus a arbitrárnost tohoto vždy dílčím způsobem uspořádaného celku.

388RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 113.

procesem policie a procesem emancipace (či jednoduše mezi policií a politikou) se tedy odehrává v oblasti politického (jež je definována právě tímto střetáváním). Střetávání policie s politikou má pak souvislost s nakládáním s bezprávím, přičemž každému z termínů odpovídá odlišná 'strategie'. Významné je pro nás především, to, že se zde před námi odhaluje další z dílčích významových odstínů rancièrovského pojetí politiky. Ten střetáváme tam, kde Rancière hovoří o „významném důsledku“ celé distinkce mezi politickým a politikou: „Politika, to není aktualizace principu, zákona, nebo toho, co je společenství 'vlastní'. Politika nemá *arché*. Je v přísném slova smyslu anarchická.“³⁸⁹

Z Rancièrovy teoretizace vztahů mezi politickým a politikou pro nás tedy vyplývá několik závěrů. Za prvé to bude fakt, že oblast politického je v Rancièrově díle důsledně situována mimo oblast parlamentární politiky, potažmo mimo oblast nakládání s mocí jako takovou. Za druhé si zapamatujme, že dynamismus politického dění je u Rancièra ve svém jádru pojat jako střetnutí dvou procesů, z nichž první Rancière nazývá policie a druhý politika. Jedním z prvků definujících vzájemný poměr mezi těmito procesy je, za třetí, způsob, jakým – ať již aktuálně či potenciálně – nakládají s bezprávím. Ze širšího definičního pole pojmu bezpráví jsme se na tomto místě přiklonili k momentu absence *arché*. Ten totiž, jak jsme viděli v případě hned několika Rancièrových definic, sehrává při konstituci sporu mezi politikou a policií primární roli.

Základní obrysy vztahů mezi oblastí politiky a principem *arché* jsme načrtli již v předchozí kapitole, kde jsme se věnovali Rancièrově kritice Platónova pojetí přirozenosti z *Le philosophe et ses pauvres*. V přítomné podkapitole jsme dále citovali fragment, ve kterém Rancière tvrdí, že politika „nemá *arché*“. Výše jsme zdůraznili, že oblast politického zpochybňuje nikoliv jen určitý zákon, systém zákonů či moc, nýbrž principy zákona či moci jako takových. Způsob, jakým se politika vztahuje k principu *arché*, nám nyní umožní nahlédnout jakým způsobem. Citujme za tímto účelem třetí z Rancièrových deseti tezí o politice: „Politika, to je specifické narušení logiky *arché*. Politika ve skutečnosti nepředpokládá pouze narušení 'obvyklé' distribuce pozic mezi těmi, kteří

389Tamtéž.

uplatňují moc, a těmi, jež jsou jí podrobeni, ale také narušení ideje dispozicí, které stanoví, co je těmto pozicím 'vlastní'.³⁹⁰ Politické narušení 'logiky arché' je v rámci této teze (a v souladu se dvěma z hlavních významů arché: tedy vláda i počátek či princip) orientováno jak proti faktické existenci nerovnosti (nerovnostářská distribuce společenských pozic), tak také – a z našeho hlediska především – proti principům, na jejichž základě je možné ze společenství vydělit jeho části, tedy proti tomu, co je těmto částem „vlastní“. Sám Rancière svou „ideu politiky“ v jiném textu označuje jako „anarchickou v tom smyslu, že zpětně stopuje výlučnost disciplín a diskurzivních kompetencí až k 'rovnostářské' úrovni lingvistické kompetence a poetické tvořivosti.³⁹¹ Dodejme, že toto 'stopování' představuje společný základ pro Rancièreův příspěvek jak v oblasti teorie politiky, tak také estetiky: ona 'rovnostářská' úroveň poetické tvořivosti totiž bude cílit k „odhalování nahodilého či básnického charakteru jakékoliv arché.³⁹² Rancièreovská kritika arché tedy zpochybňuje principy hierarchických struktur organizace společenství tím, že poukazuje na jejich arbitrárnost či nahodilost. Dá se tedy říci, že existuje pouze to, co existuje, a že tato existence není zákonitě vyvozena z jakéhosi principu, jehož zhmotněním je společnost, potažmo politika (dále uvidíme, že zhruba tato tendence dle Rancièrea charakterizuje jednu ze tří velkých tendencí v dějinách politické filosofie). V návaznosti za tuto situaci Rancière poukazuje na jakýsi elementární spor, ve kterém se střetávají dvě tendence: anarchická, která se pokouší konstituovat prostor otevřený konstatováním nahodilosti arché rovnostářsky, a tendence archická, jež se pokouší podobu společenství vyvodit z hierarchizujícího principu společenské harmonie či přirozenosti. Střet těchto dvou tendencí Rancière konceptualizuje jako střet policie a politiky. Oblast, v níž k tomuto střetu dochází (a v níž byl jako jeho úběžník zároveň vytyčen jacototovský předpoklad rovnosti) pak Rancière označuje jako politické. Ve výše citovaném textu Rancière upozorňuje na to, že onen předpoklad rovnosti je nutné chápat výlučně jakožto předpoklad, jež podléhá nutnosti

390Tamtéž, s. 229

391RANCIÈRE, Jacques. The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics. In: BOWMAN, P., STAMP, R. (eds.). *Reading Rancière: Critical Dissensus*. London, New York: Continuum, 2011, s. 14.

392Tamtéž, s. 15.

neustálého ověřování či schvalování.³⁹³ Tím je do našeho náčrtu obecné dynamiky sporu mezi politickou a policejní logikou nově zavedena otázka nositelích tohoto sporu.

5.2 Politický subjekt a subjektivace

Můžeme říci, že spolu s motivem principiálního zpochybnění principu arché pojímaného jako rámec organizace společenských těl se v Rancièrově myšlení usídluje prostá, ale významná myšlenka: to, co je, nemusí být.³⁹⁴ S tím pak souvisí i to, že je myslitelná existence (ač jakkoliv křehká) toho, na co nejsme v současnosti nám dostupnými prostředky schopni poukázat. Terminologicky řečeno: narušení logiky arché otevírá cestu k existenci politického subjektu.³⁹⁵

Bez váhání lze prohlásit, že problematika politického subjektu je jedním z centrálních míst Rancièrova politického myšlení. Její význam ozřejmuje definice z již citované první teze z *Deseti tezí o politice*, z níž jasně plyne, že otázka subjektu bude pro promýšlení politiky nepominutelná: „Definovat politiku může jen ona samotná, a to jako specifický způsob jednání, jež uskutečňuje samotný subjekt, a které je odvozeno z jemu vlastní racionality. To politický vztah umožňuje myslet politický subjekt, ne naopak.“³⁹⁶ Politika, jak vyplývá z první věty, bude definovat sebe sama nikoliv strukturálně, tedy z hlediska rozvržení mocenské dělby, nýbrž 'zevnitř' – vycházející z činnosti subjektu, který se zase opírá výlučně o 'sobě vlastní racionalitu'. Takto jednoznačně postavený důraz na

393Tamtéž.

394Dodejme, že Rancièrovo myšlení se v tomto bodě (ale také v podstatné části impulsů, které orientují jejich politické myšlení – tomuto tématu se ještě budeme věnovat) protíná s myšlením Alaina Badiou; srv. např.: „Podstata politiky nespočívá v názorové pluralitě. Spočívá v ustanovení možnosti narušení toho, co je.“ In: BADIOU, Alain. *Abrégé de métapolitique*. c. d., s. 34.

395, „Logika arché takto předpokládá vymezenou nadřazenost, které je uplatňována nad vymezenou podřízeností. Má-li existovat subjekt politiky, a tedy politika, pak musí dojít k narušení této logiky.“ RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 113.

396Tamtéž, s. 223.

subjekt bude představovat první charakteristiku vztahu mezi politikou a subjektem: politika je politikou tam, kde ji ve své činnosti uskutečňuje jí vlastní subjekt.³⁹⁷ V druhé větě z citovaného fragmentu se ovšem dovídáme, že je možné definovat politický subjekt na základě politiky, avšak vymezovat politiku na základě subjektu už nikoliv. Proč je tomu tak a co tím Rancière sleduje? Ve zkratce řekněme, že vymezovat politiku na základě subjektu by vykazovalo spíše prvky logiky policejní, nikoliv politické. Dynamika a zacílenost takovéto politiky by totiž byla dopředu stanovena charakteristikami či vlastnostmi onoho subjektu. Z těchto vlastností by pak bylo dedukovatelné rozhraničení pole pro jeho činnost, avšak Rancièreova teorie subjektu je založena na předpokladu, že takto vymezená podstata subjektu a) blokuje možnost autodefinování subjektu, b) slouží reprodukci logiky nerovnosti. Přesně tuto podobu má dle Rancière „bludný kruh“, v němž se nalézají politická filosofie. Tím má Rancière na mysli, že politická filosofie v mnoha případech vycházela ze zavedení takového způsobu vazby mezi politikou a subjektem, který vychází z představy „způsobu života vlastního politické existenci.“³⁹⁸ Politika je dle Rancière v převážné části korpusu politické filosofie interpretována jako způsob, jímž ti, kterým byl předurčen, dosahují daného způsobu existence. Jako základ i předmět politiky je zde kladeno rozdělení (ve smyslu *partage*) společenských pozic a míst, na nichž jsou uplatňovány. Sám Rancière ovšem postupuje přesně opačně. Politiku není možné definovat odkazem k subjektu proto, že před politikou zde žádný subjekt politiky neexistuje.³⁹⁹ To bude druhý podstatný rys vazby mezi politikou a jejím subjektem: existence obojího je vzájemně přísně podmíněna.

Problematika subjektu je u Rancière pevně zasazena do rámce jakéhosi zevšeobecněného dynamismu, který lze považovat za jeden z důsledků kritiky platónského pojetí přirozenosti z *Le philosophe et ses pauvres*, a později tematizované kritiky principu arché. Hypotéza univerzální rovnosti, která představuje podloží Rancièreova teoretického

397, „Má-li být politika představovat cosi specifického (...), pak se musí vztahovat k subjektu, který je jí vlastní, a musí se k němu vztahovat způsobem, který definuje to, co je jí vlastní.“ Tamtéž, s. 223-224.

398 Tamtéž, s. 225.

399, „Politiku nemůžeme definovat žádným subjektem, který by existoval před ní.“ Tamtéž.

projektu v celém jeho rozsahu, je v zde rámci politického procesu pojímána nikoliv jakožto princip ve smyslu aristotelovského hypokeimenon, ale vždy jako důsledek konkrétního úsilí o rovnost.⁴⁰⁰ Stejně tak se to má v rámci univerzalistické politiky s pravdou⁴⁰¹: „Prostorem pravdy zde není prostor základu či ideálu. Vždy je to *topos*, prostor subjektivace v argumentační proceduře.“⁴⁰² Politický subjekt se tedy objevuje v rámci procesu, jehož jádrem je „argumentační procedura“. Čeho se tato procedura procedura týká? Jedna z Rancièrových nejcitovanějších a nejemblematičtějších pasáží zní: „Člověk je tvor politický, neboť je to tvor literární, jež se odvrací od svého 'přirozeného' určení prostřednictvím moci slov.“⁴⁰³ Onen argumentativní aspekt procesu subjektivace s tímto, byť teprve později explicitně formulovaným, východiskem úzce souvisí. Působení zmiňované 'moci slov' se zde projevuje tak, že promluvě, která se v daném komunikačním rámci jeví jako absurdní, proces subjektivace propůjčuje status plnohodnotného polemického projevu, čímž zároveň redefinuje podobu celého komunikačního rámce. Tento typ univerzality (univerzality, neboť mocí slov vládne z její podstaty kdokoliv) má kořeny v emancipačním hnutí 19. století. Jednou z forem dělnických vzpour bylo tázání se po tom, zda dělníci náleží k množině Francouzů, které republikánská *Ústava* prohlašuje za rovné. Paradox je pak ještě zřejmější tam, kde první francouzské radikální feministky vznášely otázku po tom, jestli Francouzky patří k množině Francouzů. Podobné projevy nejen vyjevují trhliny v logice, jež strukturuje danou formu policejního řádu, ale z

400, „Univerzalita není principem společenství, proti kterému bychom kladli jednotlivé situace. Je to operátor demonstrací. Způsobem, jímž univerzalita působí v politice, je diskurzivní či praktická konstrukce polemické verifikace, konkrétní případ, demonstrace.“ Tamtéž, s. 116.

401 Monografie *Aux bords du politique* je v kontextu Rancièrova díla výjimečná mimo jiné tím, že je její terminologie v nikoliv nevýznamné míře odvozena z teoretického projektu Alaina Badiou. Toto působení se děje nad rámec komentáře z jedné z poznámek, ve kterých Rancière přebírá „plnou zodpovědnost“ za to, jakým způsobem pracuje s Badiouovými termíny. Nejkurioznější (a nejojedinejší) je případ termínu pravda, který se v textu *Aux bords du politique* objevuje spolu se silně badiouovskou konotací, ačkoliv se dá říci, že právě tam, kde Badiou pojímá pravdu (a spolu s ní provázaný věrnostní proces) jako organizační princip postudálostního dění, se jeho myšlení rozchází s tím Rancièrovým nejvýznamněji (u Rancièra tato dimenze zcela chybí). Této problematice se budeme věnovat také dále v textu.

402 Tamtéž, s. 116.

403 RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*. c. d., s. 63.

„logického ne-místa“ (tedy argumentačního prostoru, ve kterém dochází k těmto roztržkám) činí „polemickou demonstraci“. V rámci procesu subjektivace dochází k ověřování předpokladu, že podobné otázky je schopen a oprávněn vznášet kdokoliv, že „konstrukce takovýchto případů rovnosti není dílem působení identity či demonstrace hodnot specifických pro nějakou skupinu.“⁴⁰⁴

Mohlo by se zdát, že ze zmiňovaného příkladu vyplývá, že otázka subjektivace je vlastně redukovatelná na otázku inkluze. Takovéto tvrzení by ovšem bylo mylné, a to minimálně ze dvou důvodů. Úběžníkem procesu subjektivace, za prvé, není pouze uznání oprávněnosti nároku, který vznášely francouzské feministky či francouzští dělníci. Je jím narušení prostoru, jehož uspořádání dalo vzejít nutnosti vznášení podobných nároků. Za druhé je tu existence dalšího aspektu pojmu subjektivace. Jeho jádrem (a cílem s ním provázaného procesu) totiž není identifikace, nýbrž její opak: „Subjektivace, to je formování *kohosi*, kdo není *sebou samotným*, ale vztahem *sebe samotného* k druhému.“⁴⁰⁵ V první kapitole jsme v souvislosti se státem řízeným masakrem demonstrujících Alžířanů z října 1961 zmiňovali vazbu mezi otázkou politického subjektu a fenoménem nemožné identifikace, již jsme spolu s Rancièrem definovali jako tvorbu lidu, „jež se liší od lidu, který vidí, prohlašuje a započítává Stát (...).“⁴⁰⁶ K dalšímu objasnění 'dezidentifikačního' aspektu pojmu subjektivace pak Rancière uvádí příklad teoretika a jednoho z největších 'profesionálních revolucionářů' 19. století, Augusta Blanquiho. Na otázku po svém povolání odpovídá Blanqui během soudního procesu v roce 1832 (jednoho z mnoha, které Blanquimu dohromady vynesly desítky let věznění) jediným slovem: proletář. Na námitku soudního prokurátora, že se proletář přeci není povolání, Blanqui odpovídá: „Je to povolání většinové části našeho lidu, která je zbavena politických práv.“⁴⁰⁷ Rancière k tomu dodává, že z policejního hlediska měl pravdu prokurátor: 'proletář' skutečně není povolání, a Blanqui nadto nebyl ani v běžném slova smyslu dělníkem. Avšak z hlediska politického

404RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 117-118.

405Tamtéž, s. 118.

406Tamtéž, s. 212.

407Tamtéž, s. 118.

měl Blanqui pravdu: slovo proletář neoznačuje sociologicky identifikovatelnou společenskou skupinu; je to označení pro ty, jež se nepočítají. Latinský význam slova *proletarii* Rancière shrnuje následovně: „ti, kteří se reprodukují, kteří jednoduše žijí a reprodukují se, aniž by jim náleželo jméno, které by mohli předávat, aniž by byli jako jeho část započítáni do symbolické konstituce obce.“⁴⁰⁸ Slovo 'proletář' v daném kontextu označovalo vydědence, které nejenže není možno vměstnat do logiky tříd, ale jejichž dějinným určením je zároveň (vzpomeňme na pasáže z Marxe a Engelse komentované v předchozí kapitole) rozpuštění všech tříd. Z toho Rancière odvozuje významný důsledek: aspektu nemožné identifikace je kromě subjektivního rozměru vlastní také rozměr intersubjektivní; dezidentifikace je vždy zároveň také deklasifikací.⁴⁰⁹

Tímto se nám naplno vyjevuje paradoxní povaha politického subjektu: „Subjekt se nalézá *in-between*, mezi-dvojím. *Proletáři* bylo 'vlastní' jméno pro lidi, kteří se díky tomu, že byli *spolu*, nacházeli *mezi*: mezi několika jmény, statusy či identitami; mezi lidstvím a nelidstvím, mezi občanstvím a jeho odpíráním, a mezi statutem řemeslníka a statutem mluvící a myslící bytosti.“⁴¹⁰ Kromě této roviny je však pro politický subjekt konstitutivní další prvek. V postavení mezi-dvojím se nenachází z důvodu holého faktu existence nerovnostářského rozvržení společenského těla. Dostává se do něj tam, kde proti tomuto rozvržení vystupuje. Politický subjekt je subjektem tam, kde je aktivní. Jedná se ovšem o aktivitu, jež vychází z předpokladu univerzální rovnosti, a prostřednictvím překřížování identit a jmen cílí k jeho ověření.⁴¹¹

408Tamtéž.

409Tamtéž, s. 119.

410Tamtéž.

411„Politická subjektivace, to je zavedení rovnosti (*la mise en acte de l'égalité*) – neboli nakládání s bezprávím –, jež realizují lidé, kteří se díky tomu, že jsou spolu, nacházejí mezi. Je to překřížení identit, jež se opírá o překřížení jmen: jmen, která zavádějí vazbu mezi jméno skupiny či třídy, a tím, co se nachází mimo počet, a která zavádějí vazbu mezi bytí a nebytí či nastávající-bytí (*un être-à-venir*).“ In: tamtéž.

Politická subjektivace je tedy v tomto smyslu, jak píše Rancière, vždy *heterologická*. To znamená, že zde dochází ke střetu mezi danou významovou řadou (a z ní vyplývajícím principem společenského rozdělování ve smyslu *partage*), a odlišnou sekvencí, která ji nabourává. Namísto „sylogistického“ buď/anebo (proletáři buď jsou anebo nejsou lidé) zde dochází k uplatnění parataktické logiky (proletáři jsou i nejsou lidé).⁴¹² V *Aux bords du politique* bude Rancière tento její klíčový prvek formulovat jakožto střet identity s logikou jiného, přičemž pro onu jinakost vyznačuje jako konstitutivní tři charakteristiky. Politická subjektivace, za prvé, „není nikdy prostým stvrzením identity, je to vždy zároveň také popření identity, již stanoví druhý opíraje se o policejní logiku.“⁴¹³ Proti této policejní logice, jež vždy usiluje o přesná pojmenování, vystupuje v rámci subjektivace logika politická, která pomocí jmen „nevlastních“ usiluje o artikulaci bezpráví. Politická subjektivace je dále vždy demonstrací, přičemž demonstrace vždy předpokládá druhého, k němuž se obrací. V rámci této demonstrace dochází k utvoření společného prostoru. Ten ovšem Rancière nepojímá jako habermasovský komunikační prostor umožňující dosažení vzájemného porozumění či konsenzu⁴¹⁴ (s tímto horizontem, jak uvidíme dále v textu, Rancière nepracuje; bezpráví, o jehož manifestaci politický subjekt v rámci procesu subjektivace usiluje, není 'řešitelné' – tím by totiž přestalo být bezprávím). Ono společné místo je vždy místem, na němž dochází k demonstraci rovnosti v průběhu nakládání s bezprávím. Jako poslední určující vlastnost politické subjektivace pak Rancière označuje, že vždy zahrnuje výše komentovanou nemožnou identifikaci.⁴¹⁵

Problémem politického subjektu se Rancière zabývá také v další pro jeho politické myšlení klíčové monografii *Neshoda*. Základní významová orientace termínu je zde zachována, přičemž jsou zde zároveň odhalovány nové aspekty. Ve vstupní definici subjektivace zde zůstávají prvky vytvoření společného místa, demonstrativní dynamika,

412Tamtéž, s. 121.

413Tamtéž.

414K Rancièreově kritice myšlení Jürgena Habermase viz RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 53nn.

415RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 121.

role úsilí o nové vymezení kritérií či podmínek rozvržení společenských těl, i rozpornost mezi subjektivací a policejní logikou.⁴¹⁶ Určitý významový posun (ovšem posun pouze v rámci již dříve vymezeného definičního pole) zde můžeme zaznamenat ve zdůraznění dříve (převážně implicitně) předpokládané vazby mezi 'literárností' a formováním společenských těl. Přístup k emancipačním či nepolicejním formám rozvrhování principů společenské viditelnosti je nám dán především skrze slova, jména, či označení.⁴¹⁷ Dále je zde podtržen další z dříve spíše pouze předpokládaných aspektů konstituce politického subjektu. Za „formální prototyp“ politických subjektů Rancière označuje karteziánské „*ego sum, ego existo*“,⁴¹⁸ jež nabývá v procesu subjektivace podobu výroku „*nus sumus, nus existimus*“. Významné je nejen to, že „veškerá politická subjektivace vychází z této formulace“⁴¹⁹, ale především to, že „subjekt, kterému (*tato formulace*) dává existovat, nemá konzistenci o nic větší ani menší, než je konzistence tohoto souboru operací a tohoto zkušenostního pole.“⁴²⁰ Tím je zdůrazněno jednak to, že politický subjekt je v Rancièrově pojetí dynamické, konfliktní povahy, a dále také to, že tato procesualita jej *cele* definuje (v čemž bude také, jak uvidíme, spočívat jeden z nejproblematictějších aspektů Rancièrovy politické teorie).

416, „*Subjektivací* budeme rozumět vytvoření – prostřednictvím určité řady aktů – instance či schopnosti vypovídání, které v daném zkušenostním poli nebyly identifikovatelné a jejichž identifikace je tedy doprovázena přetvořením tohoto pole zkušenosti. (...) Politická subjektivace produkuje určitou mnohost, která v policejní konstituci společenství nebyla dána, mnohost, jejíž počítání se klade coby rozporné s policejní logikou.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 43.

417, „Moderní politický živočich je především živočich literární, uzavřený do okruhu jisté literárnosti, která ničí vztahy mezi řádem slov a řádem těl, jež určovaly místo každého jedince. Politická subjektivace je produktem těchto mnohačetných linií zlomu, jimiž jednotlivci a sítě jednotlivců subjektivují rozestup mezi svým postavením živočichů obdařených hlasem a náhlým setkáním s rovností *logu*.“ In: tamtéž, s. 44.

418 Srv DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombíček a T. Marvan. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 39.

419 RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 43.

420 Tamtéž.

Kromě toho, že se zde Rancière vrací k výše zmiňovanému příkladu „proletáře“ Augusta Blanquiho, zmiňuje ještě jiný příklad ilustrující, že „politická subjektivace je schopnost vytvářet ony polemické a paradoxní scény ukazující rozpornost obou logik (tj. logiky policejní, a politické, *pozn. OK*) tím, že kladou existence, které jsou zároveň neexistencemi, nebo neexistence, které jsou zároveň existencemi.“⁴²¹ Jistá Jeanne Deroiová poukazuje na rozpornost všeobecného volebního práva, když se v roce 1849 dostává k parlamentním volbám, jichž se ovšem jakožto žena ze zákona zúčastnit nemůže. Ocítá se tak ve výše zmiňovaném polemickém meziprostoru, v oblasti bytí mezi-dvojím: „Ukáže samu sebe i subjekt jménem 'ženy' jakožto nutně zahrnuté do svrchovaného francouzského lidu, který se těší všeobecnému volebnímu právu a rovnosti před zákonem, a zároveň jakožto radikálně vyloučené.“⁴²² Tak jako v každém případě politické subjektivace jsou i zde usouvztažněny dva řády bez aktuálně identifikovatelného vztahu, přičemž samotné toto usouvztažnění je zároveň poměřováním nesouměřitelnosti „mezi řádem nerovnostářské distribuce sociálních těl v určitém rozdělení smyslového a mezi řádem rovnocenné schopnosti mluvících bytostí obecně.“⁴²³ Pro politiku v rancièrovském slova smyslu má nicméně zakládající význam, že tyto dva nesouměřitelné řády se navzájem poměřují, čímž mění „vztahy podílů a stran, objektů schopných vyvolat při, subjektů schopných tuto při artikulovat.“⁴²⁴ Relativní neměnnost Rancièrova pojetí politického subjektu pak dokládá, že také v monografii *La Haine de la démocratie (Nenávist k demokracii)* z roku 2005 bude Rancière pracovat s obdobně projektovanou dynamikou.⁴²⁵ S v úvodu nastíněnou souhrnnou tezí o politické subjektivaci jakožto prostoru (hypotetické) existence neexistujícího pak souvisí také definice z monografie *Le*

421 Tamtéž, s. 48.

422 Tamtéž.

423 Tamtéž, s. 49.

424 Tamtéž.

425 „Demokratický proces znamená následující: činnost subjektů, které, operujíc v intervalu identit, rekonfigurují distribuci soukromého a veřejného, univerzálního a jednotlivého.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *La Haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005, s. 69.

Spectateur émancipé (Emancipovaný divák) z roku 2008, kde je jako účel politické subjektivace vyznačeno „vymezovat novou topografii možného“.⁴²⁶

5.3 Bezpráví

Zdůraznili jsme, že politika existuje tam, kde existuje politický subjekt. Ten politiku zakládá svou aktivitou, jejímiž charakteristikami jsme se zabývali v předchozí podkapitole. V té nynější se budeme detailněji věnovat tomu, k čemu je politická činnost zaměřena. Pozastavíme se tedy nad fenoménem bezpráví.

Rancièrovský pojem bezpráví patří mezi, které se významově odklání od běžně asociovaných obsahů. Neodkazuje totiž k jakési křivdě spočívající v absenci či narušení práva, jejíž náprava by si žádala opětovné, dokonalejší přimknutí se k jeho principům. Zavedením termínu bezpráví Rancière vytváří prostor pro preciznější rozvinutí pojmu politiky, přičemž orientovanost mechanismu bezpráví je v první řadě disociativního rázu: „Bezpráví, díky němuž existuje politika, není žádná chyba, která by si žádala nápravu. Je to zavedení nesouměřitelného do samotného srdce distribuce těl mluvících jedinců. Tato nesouměřitelnost nenarušuje jen rovnost zisků a ztrát. Předem rovněž ničí projekt obce uspořádané podle proporce, jíž se vyznačuje *kosmos*, a založené na *arché* společenství.“⁴²⁷ Aspektu narušování proporcí vzcházejících z principu *arché* jsme se již věnovali výše v textu. Novinkou je pro nás nyní ona nesouměřitelnost. Co jí má Rancière na mysli, a v jakém smyslu zakládá politiku?

Ve zkratce se dá říci, že bezpráví do politiky zavádí vztah nesouvztažnosti. Politika jo možná na základě existence čehosi, co Rancière označuje jako díl lidí bez podílu (*une*

⁴²⁶RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. c. d., s. 55.

⁴²⁷RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 29.

part des sans-part), jehož existenci politika zviditelňuje.⁴²⁸ Politická subjektivace totiž na intersubjektivní úrovni ústí k ustavení dílu lidí bez podílů, jež je situován do meziprostoru konstituovaného narušením policejního řádu. Tento meziprostor Rancière v *Neshodě* definuje jako vazbu vznikající v důsledku odstranění 'přirozených' vazeb: „Politika existuje tehdy, když je přirozený řád vládnutí narušen ustavením dílu lidí bez podílu. Toto ustavení je celkem politiky jakožto specifické formy vazby. Definuje společenskost společenství coby společenství politické, tj. rozštěpené, založené na bezpráví, které se vymyká aritmetice směn a odškodnění.“⁴²⁹ Politiku v rancièrovském slova smyslu je tedy nutné chápat jako tento „specifický“ druh vazby, neboť „mimo toto ustavení žádná politika neexistuje. Existuje jen řád ovládnutí nebo ne-řád revolty.“⁴³⁰

Tuto specifickou formu vazby pak Rancière dále v textu *Neshody* definuje jako „polemické univerzálné“, k jehož ustavení dochází tam, kde je bezpráví (tedy „způsob subjektivace, v němž ověření rovnosti nabývá politickou podobu“ neboli „prezentace rovnosti jakožto dílu lidí bez podílu“⁴³¹) propojeno s konfliktem mezi částmi společenství. Zdůraznění vazby na konflikt mezi částmi společenství by ovšem opět mohlo svádět k omylům. Rancière proto zdůrazňuje rozdíl mezi bezprávím a právní pří, jež je objektivně popsitelná jako vztah mezi vymezenými stranami, který lze urovnat patřičnými právními procedurami. Bezpráví se od takovéto pře liší především tím, že strany sporu před vyhlášením bezpráví neexistují.⁴³² S tím souvisí také fakt, že bezpráví nelze napravit, či urovnat, neboť „subjekty, které jsou politickým bezprávím uváděny do hry, nejsou nějaké entity, jimž by se nahodile dělo to či ono bezpráví, nýbrž subjekty, jejichž samotná

428,„Politika existuje tehdy, když je zde určitý díl lidí bez podílu (*une part des sans-part*), část (*une partie*) či strana (*un parti*) tvořená chudými. Politika neexistuje jednoduše proto, že chudí se postaví proti bohatým. Daleko třeba je spíše říci, že je to sama politika – tedy narušený prostých důsledků vlády bohatých –, která dává existovat chudým jakožto entitě. Přehnaný nárok lidu na to, že bude celkem společenství, pouze po svém způsobu – po způsobu strany – uskutečňuje podmínku politiky.“ In: tamtéž, s. 22.

429Tamtéž.

430Tamtéž.

431Tamtéž, s. 46.

432Tamtéž.

existence představuje způsob ukazování tohoto bezpráví.⁴³³ Z toho dále Rancière vyvozuje, že „přetrvávání tohoto bezpráví je nekonečné, protože i verifikace rovnosti je nekonečná a protože odpor jakéhokoli policejního řádu k této verifikaci je něčím principiálním.“⁴³⁴ Navzdory tomu všemu však toho bezpráví, které nelze urovnat, dle Rancière není nenapravitelné. Jeho náprava má co do činění s procesem subjektivace a tím, jaký má mechanismus bezpráví vliv na proměny prostoru, v němž dochází ke sporu mezi danými stranami (a zároveň také jejich konstitucí).⁴³⁵ Náprava bezpráví ovšem nemá charakter dialogu, porozumění či konsenzu. Nejedná se zde o prosazování zájmů, či boj o jejich uznání. K realizaci nápravy bezpráví dochází během procesu utváření politických subjektů, které bezpráví „berou na sebe“, pojmenovávají jej, vynalézají jeho nové formy a tím zároveň přeskupují vztah mezi promluvou a jejím „počítáním“.⁴³⁶ Toto přeskupování má podobu nového rozčlenění pole zkušenosti, v rámci kterého je každému přisouzena jeho identita, a zároveň nového vymezení poměru mezi tím, co je v jeho rámci viditelné, a tím, co není.⁴³⁷ Za předpokladu, že zde dojde k úspěšné konstituci politického subjektu (která zároveň restrukturalizuje pole vnímatelného), bychom mohli říci, že cílem či nápravou bezpráví je samotná další existence bezpráví.

433 Tamtéž, s. 47.

434 Tamtéž.

435 „Nesouměřitelné položky, jimiž jsou rovnost mluvících bytostí a rozmístění sociálních těles, se navzájem poměřují a toto poměřování má dopad na ono rozmístění samo.“ In: tamtéž.

436 Tamtéž. Politická subjektivace takto v rámci bezpráví „rozbíjí a znovu skládá vztahy mezi způsoby jednání, způsoby bytí a způsoby mluvení, které definují smyslové uspořádání společností, vztahy mezi prostory, v nichž se dělá jedna věc, a prostory, v nichž se se dělá nějaká jiná, schopnosti spojené s tímto jednáním a schopnosti vyžadované pro jednání jiné.“ In: tamtéž.

437 Tamtéž. Rancière v této souvislosti zdůrazňuje, že proti „obvyklé logice jednání“, která předpokládá jednajícího, jež je nadán určitou schopností umožňující mu působit na hmotu či předměty, a vyvolat tím tento a ne jiný důsledek, je třeba jeho koncepci nahlížet z hlediska logiky aristotelské. Ta hovoří o bytosti, jež je původcem činnosti, ale zároveň také jejím předmětem. Viz RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 227.

5.4 Započítávání

Prozatím jsme se zabývali některými dílčími, avšak přesto klíčovými, aspekty Rancièrova pojetí politiky, jako souvislost mezi politikou a kritikou principu arché, vztahem mezi rovnostářskou politickou logikou, hierarchickou logikou policejní a procesem konstituce politického subjektu, jež je nositelem střetu mezi oběma principy, tedy nositelem bezpráví. Obsahu rancièrovského pojmu politiky jsme se v podstatné míře dotkli již výše. Jeho nárys nyní doplníme o některé zatím nekomentované aspekty.

V předchozí podkapitole jsme spolu s Rancièrem tvrdili, že politika je možná díky existenci čehosi, co v *Neshodě* její autor označuje jako díl lidí bez podílu.⁴³⁸ K užití tohoto 'kvantitativního' slovníku se Rancière nepřiklání náhodou. Významně inspirován 'matematizovanou' ontologií Alaina Badiou a jeho doktrínou konstituce politického subjektu⁴³⁹, Rancière své pojetí politiky prostírá do oblasti paradigmatu částí a jejich započítávání. Nositelem bezpráví je na obecné úrovni *démos*, či lid. Avšak označení „lid“ u Rancièra neodkazuje k společenství jako takovému, nýbrž k jedné z jeho částí, neboli např. chudým. Chudí jsou pak vymezeni právě z hlediska paradigmatu částí a jejich započítávání. Termín chudí neoznačuje ekonomicky znevýhodněnou část populace, nýbrž „jednoduše lidi, se kterými se nepočítá, kteří nejsou oprávněni spravovat moc arché a být započítáni.“⁴⁴⁰ Tato nemožnost dále představuje určující charakteristiku politického subjektu také na strukturální úrovni; lid je u Rancièra definován z hlediska svého poměru ke společenské struktuře. Lid se objevuje tam, kde jakožto dodatečná, nezapočtená část usiluje o to, aby se tato část stala celkem společenství a proměnila tím podobu tohoto celku.⁴⁴¹ Právě tato dodatečná, nezapočítaná část je pro existenci politiky klíčová, neboť

438Viz RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 22.

439Tuto nikoliv v plném rozsahu přiznanou návaznost nenechává Badiou bez komentáře. Srv. BADIOU, A. *Abrégé de métapolitique*. c. d., s. 131nn. Vztahu mezi politickou teorií obou autorů se ještě budeme věnovat.

440RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 222-233.

441„Lid (...) je dodatečná část ve vztahu ke každém počítání částí populace, která umožňuje ztotožnit počet nepočtených s celkem společenství.“ In: tamtéž, s. 233-234.

odděluje společenství od sumy částí společenského těla, a zakládá tím politiku jakožto „činnost dodatečných subjektů, které se vepisují do nadbytku ve vztahu k celkovému počtu částí společnosti.“⁴⁴² Paradigma započítávání zde tedy hraje určující roli: politika je z jeho hlediska definovatelná jako jakožto to, co vyplývá z existence početní chyby v počítání částí celku.⁴⁴³

Pojem *míry* pak hraje určující roli také tam, kde Rancière reviduje platónskou, potažmo aristotelskou vazbu mezi založením obce a spravedlností jakožto jejím ustavujícím principem. Obec začíná tam, kde se již nejedná o pouhé rozdělování výhod a vyrovnávání zisků a ztrát; stejně tak spravedlnost ještě neexistuje tam, kde společně žijící lidé pouze usilují o zamezení vzájemného působení bezpráví. Obec vzniká teprve „když jde o to, co občané vlastní společně, a když se někdo stará o způsob, jímž jsou rozděleny formy uplatňování a kontroly uplatňování této společné moci.“⁴⁴⁴ Spravedlnost pak v Aristotelově pojetí nepředstavuje péči o rovnováhu či napravování jejího narušení. Jedná se o volbu „samotné míry, podle níž si každá strana bere jen tu část, která jí náleží“; je to „řád, který určuje rozdělení toho, co je společné.“⁴⁴⁵ Avšak Rancière namítá, že takto pojatý princip spravedlnosti je možný pouze díky tomu, že zde není žádný politický řád. Vyrovnávání zisků a ztrát, stejně jako rozdělení toho, co je společné, zde totiž vychází z „geometrického poměru“, oproti kterému Rancière staví princip „aritmetické rovnosti.“⁴⁴⁶ V rámci této opozice jsou proti sobě postaveny dva principy čehosi, co Rancière označuje jako rozdělení smyslového. Princip rovnosti geometrické (tedy ten, o něž opírají své pojetí společenské spravedlnosti antičtí „klasikové“) zohledňuje především hledisko společenské harmonie. V souladu s ním jsou zde určeny podíly na vlastnictví společné věci určeny proporčně, tedy vzhledem k podílu, jakým tato část přispívá společnému blahu. „Hrubá aritmetika“ naopak princip harmonie, geometrickou otázku proporcí, obětuje volnému

442Tamtéž, s. 235.

443RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 21.

444Tamtéž, s. 16.

445Tamtéž.

446Tamtéž, s. 16-17.

samopohybu sčítání, odčítání a jejich vzájemnému překřížování se. Matrice, jíž ustavuje opozice mezi geometrickým a aritmetickým přepočítáváním toho, co je společné, se v Rancièrově díle promítá do obsahu snad nejemblematičtějšího pojmu jeho myšlení obecně, tedy rozdělení smyslového.

5.5 Rozdělení smyslového: politika a policie

Viděli jsme, že s pojmem rozdělení (*partage*) Rancière pracuje již v některých textech z 80. let.⁴⁴⁷ Klíčové místo však explicitně zaujímá teprve počínaje texty z let 90., aby pak bylo sousloví rozdělení smyslového (*partage du sensible*) použito jako název klíčové monografie z roku 2000.⁴⁴⁸ S první definicí rozdělení smyslového se pak střetáváme v textu *Neshody*. Slovo rozdělení zde, jak jsme již naznačili výše, pojí úzká vazba s oběma významy francouzského *partage*: jedná se o sdílení i oddělení. Rozdělení smyslového by pak šlo definovat jako takovou formu sdílení, oddělení a rozvržení smyslového, která nabývá podobu sváru, v němž se jedná o proměnu celku smyslového, o samotný princip konstituce *aisthesis*.⁴⁴⁹ V rámci tohoto sporu se politické ve výše načrtnutém Rancièrovském smyslu protíná s estetickým, a tato vazbu bude určovat zásadní podloží celé Rancièrovy teoretické intervence až do dnešních dní.

Je důležité hned zpočátku zdůraznit, že kategorie smyslového u Rancièra neoznačuje pouze soubor smyslových koordinát skutečnosti, nýbrž zároveň soustavu prostředků, pomocí nichž se k této skutečnosti vztahujeme. Jak upozorňuje Christian Ruby, pojem smyslového Rancièrovi slouží k označení „imanentního módu, v němž dochází k organizaci společenské a politické nadvlády, a zároveň (k označení) politické zkušenosti, jež je neredukovatelná na to, co tradičně nazýváme pojmem (v tomto případě stát, vláda,

447Viz např. RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 67 nebo RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 121.

448RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*. Paris: Fabrique, 2000.

449RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 34.

policie, souhrn částí) ...⁴⁵⁰ Souvislost mezi prvním prvkem Rubyho definice (organizace společenské a politické nadvlády) a tím druhým (politická zkušenost) je nám poté, co jsme načrtli základní obrysy Rancièrova pojetí subjektu a jeho vazbu na bezpráví, zřejmá. Pokusme se objasnit zbývající dva aspekty: a) imanence smyslového a b) nepojmovost politického.

ad a): Rancière definuje v *Le partage du sensible (Rozdělení smyslového)* rozdělení smyslového jako „systém smyslových evidencí, které umožňují spatřit zároveň existenci společného, i předělů, kteří zde definují příslušná místa a jim náležející části.“⁴⁵¹ Tyto „smyslové evidence“ se tedy vztahují k celku společného těla. Veškerá politická aktivita je aktivitou usilující o přeskupení jeho podoby (a tedy rekonstituci *aisthésis*), avšak odehrává se v rámci tohoto paradoxního celku. Imanence způsobů vnímání celku společenského těla je u Rancièra zachována i tam, kde se jedná o principiální narušení jeho podoby. Toto narušení zde má totiž podobu přerozdělování: „Rozdělení smyslového tedy ustaluje zároveň sdílenou část společného (*un commun partagé*), i jeho části výlučné. Toto přerozdělování částí a míst má základ v rozdělení (*partage*) míst, časů a způsobů činnosti, které stanoví samotný způsob, kterým je možná účast na společném, a kterým mají jedni i druhí podíl na tomto rozdělení.“⁴⁵² V předchozích kapitolách jsme viděli, jakým způsobem byla možnost podílet se na přerozdělování tohoto společného, ale dokonce samotná účast na něm, několika filosofy definována hierarchickým způsobem. Imanentní pojetí smyslového u Rancièra souvisí s jeho „antiplatónskou“ (slovy Alaina Badiou) orientací. Setkáváme se zde s jakýmsi převrácením platónského poměru mezi smyslovým a ideálním (či rozumovým). Smyslové zde figuruje nikoliv jako odvozenina, ale jakožto apriorní základ každé politiky, potažmo každé činnosti jako takové.⁴⁵³ Poměr smyslového ke každé

450RUBY, Christian. *L'Interruption*. c. d., s. 18-19.

451RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*. c. d., s. 12.

452Tamtéž.

453,„V základu každé politiky je tedy 'estetika', která nemá nic společného s 'estetizací politiky'. (...) Tuto estetiku můžeme chápat jako systém apriorních forem stanovících to, co se nabízí našim smyslům.“ In: tamtéž, s. 13.

politice je vždy nutně vztahem imanence, neboť politická subjektivace představuje vždy ve svém počátku činnost nacházející se uvnitř i vně dané (policejní) formy rozdělení smyslového. Nachází-li se ovšem také vně, pak to, co staví proti dané formě uspořádání společenského těla, není *jiné* smyslové, nýbrž odlišná forma rozhraničení mezi tím, na čehož existenci jsme či naopak nejsme schopni v dostupném horizontu poukázat.

ab b): Paradigmatem úsilí o prosazení odlišné formy rozhraničení mezi viditelným a neviditelným, vypověditelným a nevypověditelným, je u Rancièra promluva či řeč. Politická promluva je v první řadě „pomluvou, která poměřuje samu odchylku mezi promluvou a jejím počítáním.“⁴⁵⁴ Právě tato odchylka zakládá a umožňuje poukázat na cosi, co jsme spolu s Christianem Rubym výše označili jako nepojmovost politického. Co toto sousloví znamená? Ruby poukazuje na klíčové napětí mezi pojmem, který, jak dovozuje, vždy ze své podstaty sjednocuje, a povahou politického procesu, jež je jakožto manifestace bezpráví vždy umožněn narušením jednoty daného smyslového pole a distribuce rolí, jež z představy takovéto jednoty vyplývá. Odchylka mezi promluvou a jejím počítáním je zároveň rozestupem mezi tím, co je jedinci dáno zakoušet jakožto obyvateli společenství strukturovaného policejní logikou, a tím, co vidí, zažívá a komunikuje jakožto nositel bezpráví, tedy jakožto (dočasný) 'obyvatel' a *účastník* polemické scény neshody. Politika je v Rubyho smyslu nepojmová proto, že otázka po tom, co je implikováno v chápání řeči, je v jejím poli vždy principiálně otevřená, a také proto, že politika je možná jen díky této otevřenosti.⁴⁵⁵ Dalo by se to vyjádřit také tak, že politika existuje díky nejednoznačnosti každé promluvy, která je zase možná jen díky nepojmovosti, tedy (za předpokladu, že se přikloníme k Rubyho interpretaci nepojmového chápaného nikoliv jako nevyslovitelné, nýbrž jako *neidentické*) nejen neukotvitelnosti významu, ale také nerozhodnosti otázky, zda zde nějaký význam vůbec je.

454RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 34.

455„V srdci veškeré politické argumentace a politické argumentativní pře je jakási prvotní hádka o to, co je implikováno v chápání řeči.“ In: tamtéž, s. 55.

Rancièere k tomu uvádí následující modelovou situaci. Z toho, že podřízený porozumí nějakému příkazu lze vyvodit dvojí. Buď jednoduše to, že příkaz byl dobře udělen, tedy že příkazující dobře vykonal svou práci, stejně jako ten, komu byl tento příkaz udělen. Zároveň z toho ale lze vyvodit důsledek „zcela obrácený“: podřízený porozuměl příkazu nadřízeného, protože se podílí na tomtéž společenství mluvících bytostí, a protože je v tomto ohledu svému nadřízenému roven. Druhý závěr by zároveň znamenal, že nerovnost existuje pouze za předpokladu rovnosti mluvících bytostí.⁴⁵⁶ To, ke kterému z důsledků se přikláníme, je dáno typem vztahu (či jeho absencí), který zavádíme mezi vnímání (*aisthésis*) a vlastnění (*hexis*). Rancièere se v této věci odráží od Aristotelovy konceptualizace vztahu mezi člověkem a otrokem. Vlastnost bytí otrokem či bytí člověkem je u Aristotela, podobně jako u Platóna, vyvozena z koncepce přirozenosti.⁴⁵⁷ Avšak jeden aspekt bytí otrokem je u filosofa ze Stageiry zvláště zdůrazněn: otrok, to je „právě někdo, kdo má schopnost pochopit *logos*, aniž by ovšem byl *logu* mocen.“⁴⁵⁸ Vztah otroka k rozumu je otázkou vnímání (*aisthésis*), ale nikoliv vlastnění (*hexis*).⁴⁵⁹ Rancièere k tomu dodává, že „Klasikové“ vymezují „prvotní rovnost *logu*, aniž ji však pojmenují.“⁴⁶⁰ Sám ji pak formuluje následovně: „K tomu, aby byl někdo poslušný nějakého příkazu, je zapotřebí alespoň dvou věcí: je třeba tomuto příkazu porozumět a je třeba porozumět tomu, že tento příkaz je nutno poslechnout. A k tomu je třeba, aby byl člověk již roven tomu, kdo

456Tamtéž.

457,„Neboť ten, kdo je s to svým myšlením předvídat, je svou přirozeností vládce a pán, kdo je však schopen pouze tělesné práce, je určen k ovládání a je svou přirozeností otrok.“ In: ARISTOTELÉS. *Politika I.* přel. M Mráz. Praha: OIKOYMENH, 1999, 1252a 33-35, s. 49.

458RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 27.

459Inkriminovaný fragment má v českém překladu následující znění: „Ti, co se liší od druhých natolik, jako duše od těla a člověk od zvířete (takový rozdíl je u všech, jejichž úkol spočívá ve využívání tělesných sil, a to je u nich to nejlepší, co mohou vykonat), jsou na základě přirozenosti otroky, pro něž je lepší, aby byli podrobeni takové vládě jako v právě uvedených příkladech. Neboť svou přirozeností je otrokem ten, kdo může náležet jinému (a proto mu i náleží) a kdo se podílí na rozumu jen tak, že ho vnímá (u jiných), ale sám ho nemá.“ In: ARISTOTELÉS. *Politika I.* c. d., 1254b 15-22, s. 59. Srv. RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 27.

460RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 28.

vám přikazuje.⁴⁶¹ Tento poznatek a důsledek, jež z něj Rancière vyvodí, představují jeden z osových momentů Rancièreovy teorie politiky. Tímto důsledkem je, že zde existuje vazba mezi chápáním řeči a způsobem, jakým definujeme společenský řád. Existence této vazby je pak založena na předpokladu, že nerovnost zde existuje jen kvůli rovnosti, jež v intencích argumentu o rovnosti logu vůči nerovnosti zaujímá prvotní postavení.⁴⁶²

Od tohoto kardinálního předpokladu se Rancière přesouvá k ustavení dvou základních forem distribuce vnímatelného, přičemž mezi jejich konstitucí a sporem o chápání řeči existuje nejužší souvislost.⁴⁶³ Z hlediska míry abstraktnosti představují tyto „dva způsoby lidského spolužití, dva typy rozdělení smyslového, které ve svém principu stojí proti sobě, a přece jsou vzájemně provázány,⁴⁶⁴ jakési 'vyústění' terminologického aparátu Rancièreova politického myšlení. První z nich představuje obecná forma distribuce, jež akcentuje „vlastnosti“ jedinců, v souladu s nimiž „tělům“ přisuzuje jejich místa a funkce.⁴⁶⁵ Určující roli zde hraje logika počítání podílu jednotlivých částí, která prostřednictvím tohoto rozpočítávání zavádí vazbu mezi způsoby bytí, jednání a mluvení, jež každému přináleží. Vedle (či spíše naproti) ní pak existuje logika odlišná. Ta proti harmonii staví aktualizaci nahodilost, jež je klíčovým znakem rovnosti, která nevychází z rozpočítávání, „rovnosti, která není ani aritmetická ani geometrická.“⁴⁶⁶ Rancière upozorňuje, že ačkoliv jsou oba tyto typy spolužití zpravidla směřovány pod označením politiky, je politika právě tím, co je rozděluje. Ocitujme v tomto kontextu příslušný fragment: „Slovem politika zpravidla označujeme soubor procesů, skrze něž se dosahuje

461Tamtéž, s. 26.

462Tamtéž, s. 55.

463,Říci, že existuje společná scéna promluvy, *protože* podřízený chápe, co říká nadřízený, je možné pouze díky nastolení nesouladu, principiálního střetu mezi dvěma tábory: jsou zde ti, kdo si myslí, že v chápání je přítomno chápání, tedy že všechny mluvící bytosti jsou si jakožto mluvící bytosti rovny. A jsou zde ti, kdo si to nemyslí.“ In: tamtéž, s. 55-56.

464Tamtéž, s. 35.

465,Princip tohoto spolužití je prostý: každému dává díl, který mu náleží, podle evidence toho, čím každý je.“ In: tamtéž, s. 35.

466Tamtéž, s. 36.

sdužování a souhlasu lidských kolektivů, skrze něž probíhá uspořádání moci, distribuce míst a funkcí, a díky nimž fungují systémy legitimizace této distribuce. Navrhují označit je jako 'policie'.⁴⁶⁷ Policii v běžném slova smyslu Rancière označuje za pouhou zvláštní formu obecnějšího řádu distribuce smyslového. Policie, jak jsme již naznačili v jedné z předchozích kapitol, není v rancièreovském slova smyslu totožná s represivní složkou státního aparátu. V nejobecnější definici Rancière obsah tohoto termínu formuluje následovně: „Policie je ve své podstatě zpravidla implicitním zákonem, jenž definuje podíl či absenci podílu jednotlivých částí. K tomu je však třeba nejprve definovat konfiguraci smyslového, do něž se podíly i části vpisují. Policie je takto nejprve uspořádáním těl, které definuje různé formy rozdělení mezi způsoby jednání, způsoby bytí a způsoby mluvení, které zajišťuje, že ta či ona těla jsou svým jménem přiřazena k tomu či onomu místu a tomu či onomu úkolu; jde o řád viditelného a vyslovitelného, jenž způsobuje, že ta či ona aktivita je viditelná, zatímco nějaká jiná viditelná není, že té či oné promluvě se naslouchá coby diskurzu, zatímco jiná promluva je vnímána jen jako šum.“⁴⁶⁸ Policejní forma rozdělení smyslového je tedy primárně definovatelná jakožto aktivita stanovící určitou konfiguraci smyslového, přičemž se jedná o takovou konfiguraci, v jejímž rámci jsou pevně započítány jednotlivé podíly a z tohoto rozpočítávání části jsou pak vyvozeny příslušné důsledky. V rozhovoru z roku 2000 Rancière policii ztotožňuje s principem nasycení: jedná se o „formu rozdělení smyslového, která nezná ani nedostatek ani nadbytek.“⁴⁶⁹ Důsledkem policejní realizace tohoto principu nasycenosti je pak obraz společnosti pojaté jako celek skupin plnicích předurčené funkce a obývajících stanovená místa.

Odlišnou dynamikou je pak u Rancière charakterizován pojem politiky. Jedná se o označení činnosti, „která narušuje smyslovou konfiguraci, v níž se definují části a podíly či nepřítomnosti podílů, a to na základě předpokladu, jenž v této konfiguraci ze své definice

467Tamtéž.

468Tamtéž, s. 37.

469RANCIÈRE, Jacques. Les mots de dissensus. Rozhovor s Davidem Panagiou. In: *Et tant pis pour les gens fatigués*. c. d., s. 187.

nemá místo: předpokladu dílu lidí bez podílu.⁴⁷⁰ Obsahu termínu 'díl lidí bez podílu' a jeho vztahu k subjektivaci jsme se věnovali výše. V citované definici se setkáváme s dalším z důsledků jeho zavedení: díl lidí bez podílu svou, třebaže křehkou, nejistou a paradoxní (hovořili jsme o 'bytí mezi-dvojím') existencí aktivně znemožňuje možnost nasycení ve výše zmíněném slova smyslu. Politika narušuje policejní konfiguraci smyslového tím, že do hry v podobě dílu lidí bez podílu zavádí nadbytek či nedostatek. Podstatou politiky je neshoda, kterou ovšem Rancière nechápe jako zájmový či názorový konflikt, nýbrž jako konflikt ohledně prvků formujících konkrétní situaci na úrovni konstituce prahu viditelnosti a vypověditelnosti. Předpoklad dílu lidí bez podílu nám umožňuje uchopit politiku jakožto „činnost specifických subjektů, jež jsou vzhledem k objektivnímu započítávání celku populace nadbytečné.“⁴⁷¹ Úběžníkem této činnosti je pak realizace dodatečné „vlastnosti“: rovnosti mluvících bytostí.⁴⁷² Způsobem, jímž se politická činnost snaží prosadit tuto rovnost, je v poslední instanci poukazování na „čistou nahodilost řádu, rovnost jakékoliv mluvící bytosti s jakoukoliv jinou mluvící bytostí.“⁴⁷³

Rancière ovšem zároveň s často zdůrazňovaným poukazem na heterogenní poměr mezi oběma obecnými formami rozdělení smyslového poukazuje na jejich vzájemnou provázanost. Ta u něj nabývá podobu předpokladu podmíněnosti politiky policií. K důsledkům toho, že politika je v Rancièreově myšlení již od svých prvotních předpokladů konstituována v nejpříkřejším protikladu k principu arché, a v souvislosti s tím také k předpokladu přirozených vlastností obecně, mimo jiné patří, že „politika nemá předměty ani otázky, které by jí byly vlastní.“⁴⁷⁴ Toto tvrzení může překvapit, neboť Rancière pokračuje tím, že jí „není vlastní“ ani její jediný princip, tedy princip rovnosti, který zároveň „sám o sobě není v ničem politický“. Politika je politikou tam, kde tento princip

470RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 27.

471RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués*. c. d., s. 187.

472Viz RANCIÈRE, Jacques. Biopolitique ou politique? (rozhovor s É. Alliezem). In: *Et tant pis pour les gens fatigués*. c. d., s. 216.

473RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 38.

474Tamtéž, s. 39.

aktualizuje v podobě konkrétních případů. Není tedy jeho nositelkou – konkrétních obsahů totiž rovnost, jak jsme zdůraznili výše, nabývá výlučně ve formě činnosti politických subjektů. Mimo ni, ani před ní žádná rovnost v rancièrovském slova smyslu neexistuje. Rancièrova definice politiky je tedy v poslední instanci formalistická.⁴⁷⁵ Politika se tedy „všude setkává s policií“, přičemž významné je, že forma tohoto střetnutí není nikdy ustavena předem – jedná se naopak vždy o konkrétní činnost konkrétních subjektů, jež tím a tím způsobem narušuje řád policejního rozdělení smyslového.

Je potřeba zdůraznit, že způsob, jímž Rancière teoretizuje koncepty policie a politiky, má své předchůdce. Sám jejich autor se při vícero příležitostech hlásí k zásadnímu vlivu, který mělo na utváření základních koncepcí jeho myšlení dílo Michaela Foucaulta. Tento vliv se pak vztahuje mimo jiné na koncept rozdělení smyslového.⁴⁷⁶ Rancière v *Neshodě*⁴⁷⁷ odkazuje na Foucaultův text *Omnes et singulatim: ke kritice politického rozumu*.⁴⁷⁸ Foucault zde poukazuje na to, že termín policie se již od 17. století objevuje v teoretických textech ve významu, který značně přesahuje oblast analýzy specializovaných mocenských institucí. Jakožto jedna ze dvou hlavních složek teoretických reflexí racionality státní moci doktrína policie „definuje povahu předmětů rozumné činnosti státu; definuje povahu cílů, které sleduje, obecnou podobu nástrojů, jichž používá.“⁴⁷⁹ Foucault na základě několika dobových textů ukazuje rozšířenou dosažnost konceptu policie, která

475, „To, co vytváří politický charakter nějakého aktu, není jeho předmět ani místo, kde probíhá, nýbrž výlučně jeho forma, která včleňuje prověřování rovnosti do nastolení určité pře, určitého společenství existujícího jen díky rozštěpení.“ (Stejně jako všechny neoznačené citáty z tohoto odstavce) in: tamtéž.

476, „Idea rozdělení smyslového nesporně představuje způsob, jakým jsem pro vlastní účely přeložit a vykloubit (*traduit et trahi*) genealogické myšlení Michela Foucaulta, to, jak systematizuje způsob, jímž dochází ke konstituci forem viditelnosti, vypověditelnosti a myslitelnosti.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Littérature, politique, esthétique. Aux bords de la mésentente démocratique*. (rozhovor se S. Guénoun a J. H. Kavanghem) In: *Et tant pis pour les gens fatigués*. c. d., s. 160.

477 RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 36.

478 FOUCAULT, Michel. *Omnes et singulatim: ke kritice politického rozumu*. (Přel. K. Thein) In: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové, 1996, s. 153-194.

479 Tamtéž, s. 177.

„bdí nad vším, co skrze předpisy upravuje společnost (společenské vztahy), která převládá nad nimi.“⁴⁸⁰ Jako úkol policie tedy bylo teoretiky státní moci již v 17. a 18. století vyznačeno rozvíjení konstitutivních prvků života jednotlivců, a to tak, aby jejich rozvoj zároveň upevňoval sílu státu.⁴⁸¹ V roce 2000 se ovšem Rancière od přílišného důrazu na paralely mezi jeho a Foucaultovým myšlením distancuje. Poukazuje na to, že tam, kde Foucault rozumí policii jako institucionálně zakotvenému dispozitivu, jenž se podílí na kontrole moci nad životem a těly, se Rancière namísto sledování institucionálního zakotvení policie zajímá o policejní princip rozdělení smyslového, na jehož základě lze teprve definovat strategie a techniky moci.⁴⁸² Hlavní rozdíl mezi myšlením obou autorů pak spočívá především v tom, jakou roli přisuzují analýze moci. Pokud Foucault činí principiálním předmětem svých analýz „těla a populace jakožto předměty (bio)moci,“⁴⁸³ Rancière naopak označuje pojem moci jako první z těch, jejichž užívání je třeba se vzdát.⁴⁸⁴ Foucaultovská biopolitika pojatá jako technologické prodloužení moci je dále v principu odlišná od Rancièreova vlastního pojetí policie. Tělo, k němuž se biopolitika vztahuje jakožto k předmětu moci, je beze zbytku situováno do rámce policejní logiky.⁴⁸⁵ Rancière z toho vyvozuje důsledek, že Foucault jakožto analytik moci se ve skutečnosti oblastí politického a problematikou politického subjektu nikdy na teoretické úrovni nezabýval.⁴⁸⁶ Rancière pak v jiném rozhovoru z roku 2001 dodává, že ačkoliv se od

480Tamtéž, s. 187.

481Tamtéž, s. 190.

482RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués*. c. d., s. 219.

483Tamtéž, s. 216. Srv. FOUCAULT, Michel. *Vůle k věděni*. c. d., s. 162nn.

484RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 39-40. Rancière upozorňuje na to, že analýzy, jež do svého středu umístily problém moci, ve svých důsledcích často vedly od předpokladu všudypřítomnosti moci přes tezi o tom, že „všechno je politické“, až k faktickému zablokování možnosti jakékoliv politiky.

485RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués*. c. d., s. 217. Foucault hovoří například o tom, že politické technologie obsazují „těla, zdraví, způsoby výživy a bydlení, podmínky života, celý prostor lidské existence.“ In: FOUCAULT, Michel. *Vůle k věděni*. c. d., s. 167.

486RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués*. c. d., s. 217. Foucault se samozřejmě problému subjektu věnoval, a to nikoliv podružně (srv. např.: „Obecným tématem mého výzkumu tedy není moc, nýbrž subjekt.“ FOUCAULT, Michel. *Subjekt a moc*. In: *Myšlení vnějšku*, c. d., s. 196.) Jeho analýzy však,

Foucaulta „hodně naučil“ ohledně způsobu kladení problémů mimo hranice disciplín a způsobu promyšlení vztahů mezi viditelným, vypověditelným a myslitelným, jeho vlastní cíle jsou odlišné.⁴⁸⁷

V přítomné podkapitole jsme se pokusili nastínit základní podobu pojmové sítě Rancièrova teoretického zpracování politiky v obecném slova smyslu. Od analýzy jednotlivých pojmů a vazeb mezi nimi se v kapitole následující přesuneme ke zkoumání toho, jakým způsobem se Rancièrovo myšlení a pojmy, jež jej zakládají, vztahují k politické filosofii, a jak s ní souvisí pojem demokracie.

zjednodušeně řečeno, pracují se subjektem jakožto průsečíkem mocenských praxí, které jej prostřednictvím vědění a moci konstituují. Rancièrův politický subjekt, jak jsme viděli, je definován nikoliv jako pasivní průsečík působení mocenských sil, nýbrž přesně naopak – prostřednictvím vlastní činnosti, která narušuje dané rozdělení vnímatelného, a tedy také dynamiku, z níž konkrétní podoba rozložení mocenských prvků teprve vyplývá. Celá otázka se ovšem zdá být značně diferencovanější, neboť také také u Foucaulta se setkáváme se s částí společenského těla, jež se mocenským relacím vymyká: „Ve společenském těle, v třídách, ve skupinách i v samotných jednotlivcích totiž vždy existuje cosi, co se v určitém smyslu vymyká mocenským vztahům (...)“. In: FOUCAULT, Michel. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon, 1980, s. 137-138. K rozdílu v pojetí subjektu a subjektivace u Rancièra a Foucaulta viz MAY, Todd. Rancière in South Carolina. In: ROCKHILL, G., WATTS, P. (eds.) *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*. London, Durham: Duke University Press, 2009, s. 114-115. Ke zdůraznění významu Rancièrovy návaznosti na Foucaultovo pojetí subjektu viz SIMONS, M., MASSCHELEIN, J. Governmental, Political, and Pedagogic Subjectivation: Foucault *with* Rancière. In: SIMONS, M., MASSCHELEIN, J. *Rancière. Public Education and the Taming of Democracy*. Oxford: Blackwell, 2011, s. 76-92.

487RANCIÈRE, Jacques. La politique n'est coextensive ni à la vie ni à l'État. (rozhovor s N. Poirierem). In: *Et tant pis pour les gens fatigués*. c. d., s. 244.

6 Politika, filosofie, demokracie

Způsobu, jakým se Rancièrova kritika filosofie (či spíše myšlení některých filosofů) promítá do textu *Le philosophe et ses pauvres*, jsme se věnovali ve třetí kapitole. Po převážně terminologicky orientované 'odbočce' z předchozí kapitoly, se nyní k problematice Rancièrova vztahu k filosofii vrátíme. Přesněji se na následujících řádcích budeme věnovat poměru mezi filosofii a politikou, jak jej Rancière komentuje především v textu *Neshody*. Dále navážeme se souhrnnou rekonstrukcí významu, jaký Rancière přisuzuje pojmu demokracie, a v závěru kapitoly se pozastavíme u námitek, jež byly vzneseny vůči některým aspektům Rancièrovy politické teorie.

6.1 Politika filosofů a neshoda

Pravděpodobně nás nepřekvapí, že moment ustavení výchozí struktury vztahů mezi politikou a filosofii Rancièrovi představuje Platónovo dílo. Již sám tento fakt ovšem, jak Rancière upozorňuje, není neproblematický. V *Aux bords du politique* čteme, že tam, kde jmenujeme *Ústavu* jako paradigmatické dílo politické filosofie, zároveň „pravděpodobně“

popíráme prvotní napětí, jež charakterizuje vztah mezi policií a politikou.⁴⁸⁸ Tím, co je zde popřeno v první řadě, je existence politiky v její „živelné“ podobě, tedy politiky demokratické, již Rancière vstupně charakterizuje jako „anarchickou autoregulaci mnohosti (*multiple*) prostřednictvím většinového rozhodování.“⁴⁸⁹ Z obsahu tezí komentovaných ve třetí kapitole lze snadno vyvodit, jakým způsobem k tomu dochází. V té míře, v níž je jako úkol politické filosofie chápáno ukotvení politického jednání v „adekvátním způsobu bytí“ tato filosofie zároveň maže při (*litige*), jež je pro politiku konstitutivní. Tento spor je v politické filosofii popřen již na úrovni samotného popisu „světa politiky“.⁴⁹⁰ Rozepře, jež charakterizuje vztah politiky a politické filosofie má podobu „prudkého střetu filosofie s politikou výjimkou ze zákona *arché*, a úsilím filosofie o opětovné podřazení politiky tomuto zákonu.“⁴⁹¹

Tato rozepře se stane jedním z hlavních témat Rancièreových reflexí také v *Neshodě*. Jako základní stavební kámen je zde položena opozice mezi „politikou politiků“ a „politikou filosofů“.⁴⁹² Rozdíl mezi nimi je ustaven již tam, kde Platón disciplínu politické situuje do rámce paradigmatu „radikální výjimečnosti“. Toto paradigma je ustaveno tam, kde je „pravá politika“, kterou dělá Sókrates, postavena do protikladu ke všemu, co se v Aténách pod názvem politika provozuje.⁴⁹³ Oba tyto druhy „politik“ pak nepojí vzájemný

488RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 35.

489Tamtéž.

490Tamtéž, s. 247. Rancière takovýto popis zpochybňuje především tam, kde si nárokuje normativní dimenzi. Srv. „Především není nějak zřejmé vykreslení filosofie jako něčeho, co svou reflexí zdvojuje nebo co svým zákonodárstvím zakládá jakoukoli velkou formu lidského jednání, ať už vědeckého, uměleckého, politického či jakéhokoliv jiného. Filosofie v sobě nenese žádná rozdělení, která by byla vypůjčena buď z jejího vlastního pojmu, nebo z oblastí, na něž se vztahuje její reflexe nebo zákonodárství.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 8.

491RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 247.

492„První setkání politiky a filosofie má formu alternativy: buď politika politiků, nebo politika filosofů.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 8.

493Tamtéž. Rancière cituje z Platónova *Gorgii*, kde se Sókrates obrací ke Kallikleovi, svému společníkovi s následujícími slovy: „Myslím, že já jsem jeden z mála Athéňanů, abych neřekl jediný, který pěstuje

vztah doplňování. Je tomu spíše tak, že filosofie se tam, kde „pěstuje politické umění v pravém smyslu toho slova“ snaží „realizovat skutečnou podstatu toho, o čem politika mluví.“⁴⁹⁴ Analýza tohoto pohybu je v *Neshodě* vlastním jádrem Rancièrova zájmu. V jejím *Úvodu* Rancière vytyčuje za svůj cíl ověření následující hypotézy: „To, co nazýváme 'politickou filosofií', by mohlo být souborem myšlenkových operací, jimiž se filosofie snaží skoncovat s politikou, potlačit něco, co je praktikování politiky vlastní a co myšlení pokládá za neslýchané.“⁴⁹⁵ Pro označení této výchozí situace Rancière zavádí pojem *neshody*. Je-li politika z hlediska politické filosofie nahlížena jako „skandální“, pak je za tím dle Rancièra fakt, že racionalitou politiky je racionalita neshody. Jaké charakteristiky jsou pro tento typ racionality určující?

Neshodu (*mésentente*) Rancière definuje jako takový typ mluvní situace, kdy jeden z mluvčích současně chápe i nechápe, co říká ten druhý.⁴⁹⁶ Neshoda se liší jak od neznalosti (*méconnaissance*), tak také od nedorozumění (*malentendu*). Pojem neznalosti totiž předpokládá, že minimálně jeden z mluvčích (a již v důsledku nevědomosti či záměrného předstírání) neví, co říká ten druhý, nebo čeho se promluva týká. Nedorozumění pak vzniká následkem nepřesného užití slov. Jak neznalost, tak nedorozumění vedou tam, kde jejich pomocí argumentujeme, k představě nutnosti užití jedné ze dvou forem jazykové „léčebné kúry“, které shodně spočívají v tom, že se „naučíme, co znamená mluvit.“⁴⁹⁷ S ničím z toho se v případech neshody nesetkáváme, neboť určujícím prvkem zde je, že dohadování se o tom, co znamená mluvit, zde tvoří politické umění v pravém smyslu toho slova, a že jediný z lidí naší doby provozuje pravou politiku.“ In: PLATÓN, *Gorgiás*. Přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2000, 521d, s. 111-112.

494RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 12.

495Tamtéž, s. 11.

496K tomu pak dodává: „Neshoda není konflikt mezi někým, kdo říká 'bílý', a někým, kdo říká 'černý'. Jde o konflikt mezi někým, kdo říká 'bílý', a někým, kdo říká rovněž 'bílý', ale nemá na mysli tutéž věc, anebo vůbec neví, že druhý slovem 'bělost' vyjadřuje totéž.“ In: tamtéž, s. 9.

497Dále k témuž pak Rancière vyznačuje limity obou forem této 'jazykové kúry': „První musí neustále předpokládat onu neznalost, jíž je opakem a vůči níž představuje vědění, které má od jí odstup. Druhá postihuje příliš mnoho oblastí určitým zákazem racionality.“ In: tamtéž, s. 10-11.

samotný základ racionality této situace. Takto zde mluvčí stejnými slovy „zároveň rozumějí i nerozumějí totéž.“⁴⁹⁸ Neshoda se ovšem, jak Rancière upozorňuje, nevztahuje pouze na slova, nýbrž na „samotnou situaci těch, kdo mluví.“⁴⁹⁹ Tuto její vlastnost staví do kontrastu s Lyotardovým pojmem rozepře (*différend*). Pojem rozepře je u Lyotarda charakterizován tím, že nemůže být spravedlivě rozřešen, neboť zde chybí pravidlo souzení, jež by bylo možno aplikovat na argumentaci obou stran sporu. To je důsledek Lyotardova obecného východiska, podle něž „nějaké univerzální pravidlo souzení mezi různorodými žánry obecně chybí.“⁵⁰⁰ S Lyotardem postulovanou radikální heterogenitou diskurzivních žánrů⁵⁰¹ se Rancièreův pojem neshody zásadně rozchází především proto, že politická neshoda otevírá jakousi platformu pro vytvoření společné scény konfliktu, v níž dochází ke konstituci subjektů neshody pod jurisdikcí hypotézy rovnosti. Je zde také skutečnost, že neshoda se netýká natolik samotné argumentace, jako spíše jejího předmětu, tedy toho, zda spolu mají X a Y o čem hovořit, a také schopnosti mluvčích tento předmět prezentovat.⁵⁰² Na průsečíku filosofie, politiky a poezie pak je vlastním obsahem neshody tázání po tom, „co znamená být bytostí používající promluvy za účelem diskuze.“⁵⁰³ Tato obsažnost pojmu neshody nabývá u Rancièrea zřetelně politické dosažnosti tam, kde v návaznosti na výše řečené hovoří o jeho struktuře: „Struktury neshody jsou takové, že diskuze o nějakém argumentu odkazuje ke při (*litige*) ohledně předmětu diskuze a ohledně

498 Tamtéž, s. 10. Rancière dále upřesňuje: „Existují všemožné důvody, proč by nějaké X mělo nějakému Y současně rozumět i nerozumět: třeba proto, že sice jasně rozumí tomu, co mu druhý říká, ale *nevidí* předmět, o němž druhý mluví; anebo proto, že za tímž slovem chápe a musí chápat, že za tímž slovem vidí a chce ukázat jiný předmět či jiné rozumové zdůvodnění v téže argumentaci.“ In: tamtéž.

499 Tamtéž, s. 11.

500 LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*. Přel. Jiří Pechar. Praha: Filosofía, 1998, s. 19.

501 „Diskurzivní žánr stanoví svým pravidlem soubor možných vět, z nichž každá patří k určitému větnému režimu. Avšak jiný diskurzivní žánr stanoví soubor jiných možných vět. Mezi soubory (anebo mezi žánry, kterými jsou tyto soubory dány) existuje rozepře, protože jsou heterogenní.“ In: tamtéž, s. 20.

502 „Krajní situací neshody je, když X nevidí společný předmět, který mu Y předkládá, protože nechápe, že zvuky, jež Y vydává, skládají slova a zřetězení slov podobná těm jeho.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 11.

503 Tamtéž.

vlastností těch, kdo z něho předmět činí.⁵⁰⁴ Na 'samotnou situaci těch, kdo mluví', se tedy neshoda vztahuje určujícím způsobem, neboť se zde jedná nejen o předmět samotného sporu, ale také 'vlastnosti' či konstituci těch, kde se tohoto sporu účastní. Pojem neshody tedy co nejužší souvisí s rancièrovskou koncepcí politiky jako takové. Dalo by se říci, že se jedná o jakýsi souhrnný či zastřešující pojmový nástroj, jehož prostřednictvím bude Rancière ustalovat podobu vazby mezi dílčími prvky politického procesu, jako jsou výše zmiňované bezpráví či subjektivace.

Rancière opatřuje *Neshodu* podtitulem „politika a filosofie“, aby zdůraznil napětí, které mezi oběma prvky již od počátků vzniku politické filosofie jakožto subdisciplíny filosofického myšlení panuje. V *Úvodu* pak toto napětí shrnuje tak, že samotná politika se ze strany filosofie stává předmětem neshody. Filosofie dle Rancièra již od svých prvopočátků usiluje o to vytvořit mezi sebou a mechanismem neshody jakousi hrázi. Filosofie „vytlačuje neshodu ze sebe samé“⁵⁰⁵ tím, že redukuje její racionalitu. Prostředkem, k němuž se filosofie za tímto účelem uchyluje, je opakující se schéma, v němž dochází k realizaci podstaty „toho, o čem politika mluví.“⁵⁰⁶ Filosofie prostřednictvím toho hledá a definuje sebe sama. Racionalitu neshody musí filosofie regulovat proto, aby ustavila to, co je jí vlastní.⁵⁰⁷

Typu racionality, jež charakterizuje neshodu, věnuje Rancière třetí kapitolu svého ústředního textu. Východiskem je zde teze, že „v srdci veškeré politické argumentace a politické argumentativní pře je jakási prvotní hádka o to, co je implikováno v chápání řeči.“⁵⁰⁸ Rancière vychází z aristotelské distinkce „mezi těmi, kdo mají pouze *aisthèsi*

504Tamtéž.

505Tamtéž, s. 11-12.

506Tamtéž, s. 12.

507Tamtéž, s. 12.

508Tamtéž, s. 55.

logu, a těmi, kdo mají jeho *hexi*.⁵⁰⁹ Rancière uvádí konkrétní příklad, totiž dva typy mluvní situace, jež mohou vzniknout, odpovídáme-li na otázku: „Rozuměli jste mi?“ Adresát tuto otázku v rámci své odpovědi reflektuje na několika úrovních. V odpovědi: „Rozumíme vám, protože vám rozumíme“ je již za určitých předpokladů zároveň obsaženo tvrzení: „Protože rozumíme vašim příkazům, sdílíme s vámi tutéž schopnost rozumění.“ Tato „tautologie“ je ovšem na druhém stupni komplikována, když je zviditelněna (či „vedena do jakéhosi sporného společného sdílení“) rozestup, který tvoří předpoklad zadání této otázky. Jedná se o rozestup mezi „jazykem příkazů a jazykem problémů“, neboli logu jako takovému vlastní rozestup mezi porozuměním nějakému výroku a počítáním promluvy každého jedince. V rámci této druhé úrovně je do rozmluvy zaveden poukaz na to, že samotná otázka implikuje určité rozdělení smyslového, neboli že již zde je vždy jakýmsi způsobem definována spoluúčast na tvorbě společně sdíleného světa (či popření jeho existence).⁵¹⁰

Situace je ovšem ještě komplikovanější. Ono porozumění druhého stupně je totiž možno pochopit a zobecnit dvěma odlišnými, a dokonce protikladnými způsoby. Tyto způsoby se liší v tom, jaký poměr mezi společenstvím a ne-společenstvím⁵¹¹ vyvozují z rozestupu mezi schopností mluvit a počítáním či započítáváním promluvy. První způsob se opírá o v poslední instanci partikularistický náhled. Rancière jej shrnuje do následující formule: „Rozumíme tomu, že používáte médium komunikace, abyste nám vnutil vaši řeč. Rozumíme, že lžete, když jako společný jazyk předkládáte jazyk vašich příkazů. Chápeme zkrátka, že veškerá univerzalita jazyka a komunikace je jen klam, že existují jen různé

509Tamtéž, s. 52. Srv. v předchozí kapitole komentovaný fragment z první knihy Aristotelovy *Politiky* (ARISTOTELÉS. *Politika I.* c. d., 1254b 15-22, s. 59.)

510Modelový typ odpovědi, který již zahrnuje obě úrovně, by dle Rancièra mohl znít následovně: „Rozumíme, co nám říkáte, když říkáte 'rozuměli jste mi?'. Rozumíme, že když říkáte 'rozuměli jste mi?', ve skutečnosti říkáte: 'Nemusíte mi rozumět, nemáte prostředky mi rozumět atd.'“ Tento a všechny neoznačené citáty RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 52.

511Ne-společenstvím zde má Rancière na mysli nezapočítané části společenství, ty jeho části, jež od starověkého otroka po moderního proletáře existují 'mezi-dvojím' (viz dvě předcházející kapitoly).

idiomy moci a že i my musíme utvořit svůj vlastní.⁵¹² Tento typ odpovědi popírá existenci univerzalistického jazyka, čímž zároveň uchovává dané, můžeme říci „policejní“, počítání promluvy. Započítávání je zde přese všechno odvozeno z instance schopností, jež jsou v dané mluvní situaci uchovány v podobě heterogenních idiomů moci. Jinak postupuje způsob druhý, který rozdělení smyslového, jež implikuje otázka: „Rozuměli jste mi?“ nahlíží tak, že schopnosti jsou podmíněny konkrétní formou započítávání. V druhém typu odpovědi je explicitně tematizován vztah mezi hierarchickou strukturou schopností a (ne)existencí společného jazyka: „Rozumíme, že nám chcete naznačit, že existují dva jazyky a že vám nemůžeme porozumět. Jsme si vědomi, že to děláte proto, abyste rozdělil svět mezi ty, kdo přikazují, a ty, kdo poslouchají. My naopak říkáme, že existuje jediná řeč, která je nám společná, a že vám v důsledku toho rozumíme, přestože to nechcete. Chápeme zkrátka, že lžete, když popíráte, že by existovala společná řeč.“⁵¹³ O neshodě pak, jak dovozujeme, můžeme hovořit pouze v případě posledního ze zmiňovaných typů odpovědi a mluvní situace, již implikuje. Na základě předpokladu existence společného jazyka zde totiž dochází k vytvoření specifické scény promluvy, která mezi rozmlouvající zavádí odlišný vztah tím, že projasňuje otázku pozice vypovídajícího. Tam, kde je otázka: „Rozuměli jste mi?“ konfrontována s předpokladem společného jazyka a jeho důsledky, dochází k jejímu vynětí z mluvní situace, v níž původně či „přirozeně“ fungovala. V rámci nové situace se stává předmětem zkoumání, protože jí je zde „navrácen status výpovědi ve společném jazyce.“⁵¹⁴

'Skandální' charakter neshody Rancière vyvozuje z předpokladu, že kontextem, v němž k ní dochází, je fakt, že existence společenství je již „drahně dlouho“ založena na myšlence, že chápání řeči nemá žádné důsledky pro definici společenského řádu.⁵¹⁵ Struktura neshody se ovšem přirozeně netýká pouze jakési předem vymezené oblasti témat, kupříkladu problematiky jazyka a komunikace. Nejen její obsah, ale také její dosažnost je

512Tamtéž, s. 53.

513Tamtéž.

514Tamtéž.

515Tamtéž, s. 55.

univerzální.⁵¹⁶ Deklarace společné scény promluvy je vždy zároveň deklarací společného světa, v němž dochází k převrácení legitimních komunikačních strategií a v souvislosti s tím vždy také k redistribuci či přerozdělení společenského těla. Obě sféry jsou zde úzce propojeny.⁵¹⁷ Stejně tak nezná neshoda privilegovaný jazykový nástroj. Rancière argumentuje, že „iracionální“ metafora může být pro neshodu stejně účinným nástrojem, jako „racionální“ argument. Univerzalita neshody jak co do jejích obsahů, tak také jejích prostředků, ústí k jednomu podstatnému poznatku. Tam, kde je cílem politické promluvy současně vytvářet argumentaci i scénu, na níž se rozmluva odehrává, se ukazuje, že „logika *dokazování* je neodlučně estetikou *ukazování*.“ Politická neshoda má nejen vždy zároveň estetický rozměr – tento rozměr představuje její „jádro.“⁵¹⁸ Autonomizovaná estetika takto tvoří neodlučnou součást moderní konfigurace politiky a potažmo také integrální součástí struktury neshody jako takové. Estetika se tak spolu s politikou podílí na argumentativním 'otevírání' společných, avšak nikoliv konsenzuálních světů, v nichž je subjekt přítomen jakožto ten, kdo má podíl na argumentaci. Tento subjekt, jenž je zde vždy *navíc*, je definován souhrnem úkonů, jež *dokazují* porozumění tím, že *ukazují* strukturu neshody či odchylky, jež se vždy týká poměru mezi společným a ne-společným.⁵¹⁹ Obecně chápané „poetično“ tedy není z hlediska racionality, již představuje neshoda, možné postavit do

516, „V jakékoli společenské diskuzi, kde skutečně existuje něco, o čem se dá diskutovat, je obsažena tato struktura, v níž jsou samo místo, objekt i subjekty diskuse něčím sporným a musí být nejprve prokázány. Před jakoukoli konfrontací zájmů a hodnot, před jakýmkoli podrobením různých tvrzení požadavkům platnosti mezi již ustavenými partnery existuje pře ohledně předmětu pře, pře ohledně existence pře a stran, které se v ní střetávají.“ In: tamtéž, s. 60.

517, „*Demonstrace* práva či *ukázání* spravedlnosti představují přeměnu rozdělení smyslového.“ In: tamtéž, s. 61.

518 Tamtéž, s. 62. Estetika je, jak Rancière píše dále v textu, mimo jiné „konstitucí jistého typu společného sdílení smyslového, jež funguje po způsobu předpokladu, po způsobu *jako by*, jež zahrnuje ty, kdo zahrnutí nejsou, a to tím, že dává vidět způsob existence smyslového, který se vymyká působení částí a podílů.“ In: tamtéž, s. 63.

519 Tamtéž, s. 63. Srv. „Moderní politika spočívá v rozvinutí dispozitivů subjektivace pře, které propojují počítání těch, kdo se nepočítají, se sebe-odchylkou jakéhokoliv subjektu, jenž o této při dokáže vypovídat.“ Tamtéž, s. 64.

protikladu k argumentaci. Politika naopak „existuje tehdy, pokud může kdykoli a díky komukoli nastat prolínání argumentační schopnosti a schopnosti metaforické.“⁵²⁰

6.2 Arche-politika, para-politika, meta-politika

Teprve po načrtnutí základních odstínů struktury neshody Rancière v monografii nesoucí její jméno přechází k vlastnímu jádru problematiky, kolem níž krouží celý text, neboli vztahu mezi filosofií a politikou. Základní charakteristikou tohoto vztahu je, že politika předchází filosofií. Rancière to vyjadřuje následovně: „Filosofie již od samého počátku 'přichází příliš pozdě', a to především ve vztahu k politice.“⁵²¹ To znamená, že fakticita politiky, politika ve své materiální existenci, je zde vždy dříve, než její principy.⁵²² První reakci na tuto, dle Rancièra z hlediska politické filosofie skandální, situaci bude představovat Sókratovo „politické umění v pravém slova smyslu“ z Platónova *Gorgii*.⁵²³ Jak ale upozorňuje Bruno Bosteels, o určitou negaci, popření či distancování se od faktické politiky budou usilovat všechny Rancièrem sledované politické filosofie.⁵²⁴ Předchůdnost faktické politiky budou politické filosofie v Rancièrově interpretaci nahlížet jako „diagnózu základní podstatné vady.“⁵²⁵ Na tuto situaci bude politická filosofie reagovat tak,

⁵²⁰Tamtéž, s. 65.

⁵²¹Tamtéž, s. 66.

⁵²²„V podobě demokracie je politika již zde, aniž čeká na svůj princip nebo na svoji *arché*, aniž čeká na dobrý počátek, jenž by jí dal vzniknout jakožto uskutečňování svého vlastního principu.“ In: tamtéž.

⁵²³Srv. PLATÓN, *Gorgiás*. c. d., 521d, s. 111-112.

⁵²⁴BOSTEELS, Bruno. Archipolitics, parapolitics, metapolitics. In: DERANTY, Jean-Philippe. *Jacques Rancière: Key Concepts*, c. d., s. 82.

⁵²⁵RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 67. S obdobně strukturovanou kritikou „politické filosofie“ pracuje také Alain Badiou. Svůj vlastní koncept metapolitiky Badiou staví do opozice vůči politické filosofii, jež předpokládá, že formy politiky nejsou formami myšlení, a vyvozuje z toho, že úkol promýšlení oblast politického náleží filosofii. V úvodní kapitole textu s příznačným názvem *Proti politické filosofii* pak čteme například: „Zásadním úkolem současného myšlení je skoncovat s politickou filosofii. Co je to politická filosofie? Je to program, který pojímá politiku – či ještě lépe sféru politického – jako objektivní veličinu, tedy

že se různými způsoby pokusí 'uskutečnit skutečnou podstatu politiky, jíž je politika faktická pouze zdáním'. Toto uskutečnění politiky se pak bude pokoušet realizovat prostřednictvím zrušení politiky, jejího nahrazení neboli uskutečněním sebe sama „na místě“ politiky.⁵²⁶ Privilegovaným prostředkem politiky filosofů dále bude zrušení napětí mezi politikou a policií prostřednictvím jejich ztotožnění.⁵²⁷ Ustavujícím prvkem této aktivity je platónská koncepce *politeia*. „Lžiústavy“, mezi něž jsou počítány demokracie, oligarchie a tyranida, nejsou v *Zákonech* hodny nést jméno „pravé ústavy“. Mnohem více je charakterizuje označení „vlády rozbroje“.⁵²⁸ Skutečná ústava je odpovědí na štěpení společenského uspořádání na tyto jeho různé a 'lživé' formy. Rancière to vyjadřuje tak, že „*politeia* stojí proti *politeím*, stejně jako Jedno, jež je vlastní společenství, stojí proti mnohosti kombinací bezpráví.“⁵²⁹ Platónský projekt ústavy dle Rancièra pojímá politiku jako život organismu, jež ovládá jemu vlastní zákon a který je ve svém celku i v každé ze svých částí určitým životním principem⁵³⁰. Je to, jinými slovy, „znemožněné bezpráví“.⁵³¹

Rancière jmenuje dva odlišné způsoby, jimiž filosofie ztotožňuje politiku s filosofií. Platónský projekt je paradigmatickým prvním z těchto způsobů, jenž je založen především na distribuci podílů a funkcí. Ty jsou pak hierarchicky uspořádány v rámci společenského celku. Logika jejich uspořádání je, jinými slovy, konstituována v „režimu Jednoho“. Od prostého jednostranného nastolení nadvlády policejní logiky se první modus ztotožnění politiky s policií liší právě proto, že politika je již zde, tedy že paradoxní existence dílu lidí

jako invariantu univerzální zkušenosti, a na základě toho nabízí, že v rejstříku filosofie poskytne myšlení o ní.“ In: BADIOU, Alain. *Abrégé de métapolitique*. c. d., s. 19. Vztah mezi filosofií a politikou ovšem u Badioua postupně nabírá odlišnou dynamiku od té, jež jej charakterizuje v Rancièrových textech.

526RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 67-68.

527„Principem politiky filosofů je ztotožnění principu politiky jakožto aktivity s principem policie, jakožto vymezování rozdělení smyslového, jež definuje podíly jednotlivců a částí.“ In: tamtéž, s. 68.

528PLATÓN. *Zákony*. c. d., 832c, s. 214.

529RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 68.

530Srv. PLATÓN. *Ústava*. c. d., 369c-370c, s. 93-94.

531RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 68.

bez podílu je tu kladena jakožto problém, odpovědí na nějž se filosofie snaží být. Druhá figura ztotožnění politiky s policií se pak opírá o „vybudování určité imitace politiky.“ Toto napodobování se ovšem, jak uvidíme, děje za cenu faktické negace politiky. Ať se již tedy pokouší politická filosofie vyrovnat s jí předcházející existencí paradoxu dílu lidí bez podílu nezapočítaného jakožto součást společenského těla (tedy existencí politiky jako takové) tím či oním způsobem, vždy se tím zároveň pokouší samotnou možnost politiky blokovat či negovat.⁵³² S ohledem na tuto podvojnou formu uskutečnění-zrušení politiky Rancière definuje tři velké podoby politické filosofie, jež objímají její formy od jejich počátků až po současnost: arche-politiku, para-politiku a meta-politiku.

Jak si snadno domyslíme, první z těchto zastřešujících kategorií, *arche-politika*, souvisí s Platónovým myšlením. Rancière arche-politiku definuje následovně: „Arche-politika, jejíž model předkládá Platón, ukazuje ve vší své radikalitě projekt společenství založeného na úplné realizaci *arché* společenství, která je plně učiněna smyslovou a která beze zbytku nahrazuje demokratickou konfiguraci politiky.“⁵³³ Mnohé z aspektů, které jsou pro Platónův arche-politický projekt charakteristické, jsme zmiňovali již v minulých kapitolách. Ve zkratce se jej dá charakterizovat tak, že se jedná o realizaci „skutečné“ politiky, jejíž výsadní postavení je dáno tím, že podobu společenského těla projektuje s vědomím 'aritmetického' principu rozdělení jeho částí. Členům společenství je pak jim vlastní místo v něm přiděleno na základě jejich podstaty a z ní vyvozených vlastností. S řečeným si lze dát snadno do souvislosti výše komentovanou Platónovu hypotézu o třech kovech, jíž se Rancière věnoval již v textu *Le philosophe et ses pauvres*.⁵³⁴ Jediná ctnost vlastní „lidem davu“ zde „není ničím jiným než jejich podrobením řádu, podle něhož jsou

532,„Politické filosofie, přinejmenším ty, které si toto pojmenování zasluhují, které si zasluhují jméno tohoto paradoxu, jsou takové filosofie, které navrhují řešení paradoxu dílu lidí bez podílu, a to buď tím, že jej nahrazují nějakou ekvivalentní funkcí, nebo tím, že vytvářejí jeho simulakrum, že uskutečňují určité napodobování politiky, zatímco dochází k její negaci.“ Tento a všechny předchozí neoznačené citáty in: tamtéž.

533Tamtéž.

534Srv. PLATÓN, *Ústava*, c. d., 415a, s. 150-151 a RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 37.

jen tím, čím jsou, a dělají jen to, co dělají.⁵³⁵ V *Neshodě* Rancièere dodává, že na rozdíl přání konformistů není počátkem politiky zákon, ale jeho duch. Má tím na mysli, že zákony vyjadřují v arche-politickém modelu především určitý způsob bytí nebo temperament, s čímž souvisí také to, že „rovnost zákona je především rovností určité povahy.“⁵³⁶ Geometrický řád kosmu se v žádoucím uspořádání obce „projevuje jako temperament organismu, v jehož rámci občan jedná nikoli podle zákona, nýbrž podle ducha zákona, životního dechu, jenž jím prostupuje.“⁵³⁷ Zákon společenství se v arche-politickém uspořádání jakožto jednota *fyse* a *nomu* stává smyslově vnímatelným, s čímž je provázán fakt, že „arche-politika je tedy také arche-policií, která bez přestání sladuje způsoby bytí a způsoby jednání, způsoby cítění a způsoby myšlení.“⁵³⁸ Platón tedy ve svém arche-politickém či arche-policejním projektu vypracovává nejen koncept řízené obce, ale také specifický režim interiorizace komunitárního pouta jak na individuální, tak na společenské úrovni, čímž dle Rancièerova názoru pokládá základní stavební kámen dvou věd o individuální a kolektivní duši, jež budou o staletí později známy jako psychologie a sociologie.⁵³⁹ Ústřední charakteristikou arche-politické formy politické filosofie nicméně zůstává, že prostřednictvím „celkového završení *fyse* a *nomu*“ uskutečňuje „zrušení prvků polemického dispozitivu politiky, jejich nahrazení způsoby, jimiž se komunitární zákon stává smyslově vnímatelným.“ Vyústěním tohoto procesu je pak „naprosté zrušení politiky jakožto specifické aktivity.“⁵⁴⁰ Namísto nejisté a paradoxní existence dílu lidí bez podílu se

535RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 71.

536Tamtéž.

537Tamtéž, s. 72.

538Tamtéž.

539Tamtéž. Rancièere k tomu dále: „'Republikánský' projekt, jak jej vypracovává platónská arche-politika, je souhrnnou psychologizací a sociologizací prvků politického dispozitivu. Na místo nejasných prvků politické subjektivace staví *politeiu* funkce, schopnosti a pocity společenství pojímaného jako tělo oživované jednotnou duší všeho: rozdělení řemesel, jednotu etických tropismů, sjednocení bájí a refrénů.“ In: tamtéž. Poukazem na ten aspekt Rancièere usiluje především o zdůraznění toho, že principy arche-politiky se neomezuje pouze na Platónovo dílo nebo na antický starověk. Srv. tamtéž, s. 73. K obdobnému pojetí arche-politiky jakožto eto-logie a socio-logie srv. RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c.d., s. 249-250.

540Tamtéž, s. 73-74.

zde setkáváme se zcela nasyceným společenským tělem, jež dýchá v rytmu, jež mu předurčuje jeho podstata, a namísto polemické univerzality neshody se zde setkáváme se zevšeobecněnou partikularizací způsobů bytí, mluvení a jednání.

Para-politika, druhý prvek Rancièrovy typologie politických filosofí, ústí stejně jako ostatní formy politické filosofie ke ztotožnění politiky s policií. Na rozdíl od platonské arche-politiky tak ovšem činí „z hlediska specifčnosti politiky.“⁵⁴¹ Aristotelés totiž akceptuje rovnost a konfliktní povahu vztahu mezi bohatými a chudými jako přirozené východisko projektu politické filosofie. Jeho politická filosofie „začíná rozbitím prosté tautologie, podle níž je dobré to, aby lepší zvítězil nad méně dobrým.“⁵⁴² Problémem, který před sebe klade para-politika, je smíření dvou logik: logiky, „podle níž tím nejlepším ze všeho má být vládnutí nejlepším“, s jí protikladnou logikou, „podle níž tím nejlepším, pokud jde o rovnost, má být právě rovnost.“⁵⁴³ Toto smíření se zde uskutečňuje prostřednictvím specifického „překrytí“: aktéři a formy politické pře se zde proměňují ve strany a způsoby distribuce v rámci policejního dispozitivu. Démos neboli díl lidí bez podílu se stává jednou ze stran politického konfliktu o obsazení „vládnoucích postů“. Aristotelés takto dle Rancièra situuje politickou filosofii na „určitý střed“, jímž je dispozitiv institucionálně zakotveného vládnutí⁵⁴⁴. Tento střed (pro jehož označení Aristotelés používá adjektivum *kyrion*) dostane v moderním období označení, jež se stane

541 Tamtéž, s. 74.

542 Tamtéž. Rancière zde i dále v textu vychází především z následující pasáže z druhé knihy Aristotelovy *Politiky*: „(...) Je patrně lépe, aby vládli stále titíž, je-li to možno. Tam však, kde to není možno, poněvadž od přírody jsou všichni rovni, jest zároveň také spravedливо, aby se vlády účastnili všichni, ať jest dobrá nebo špatná; to napodobuje zřízení, dle něhož rovni dle pořádku odstupují a podrobují se těm, kterým jest vláda svěřena. Neboť tak jedni vládnu a druzí poslouchají střídavě, jako by se stali jinými. Týmž způsobem také ti, kteří jsou v úřadech, spravují hned ten, hned onen úřad. Z toho tedy vysvítá, že obec netvoří od přírody takovou jednotnost, jak někteří praví, a že to, co bylo prohlášeno za největší dobro v obcích, obce ve skutečnosti hubí. A přece každou jednotlivou věc udržuje to, co je jejím dobrem.“ ARISTOTELÉS. *Politika*. Přel. A. Kříž. Praha: Rezek, 2009, 1261a 39-1261b 9, s. 65.

543 RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 75.

544 Viz např. ARISTOTELÉS. *Politika*. c. d., 1254a 30 – 1254b 39, s. 150-151.

namnoze privilegovaným nástrojem filosofických analýz politiky: moc. Para-politiku lze tedy zjednodušeně definovat jako takové zauzlení politické a policejní logiky, jež sice uznává existenci politické pře, avšak záhy ji depolitizuje, když z ní činí jednu ze stran mocenského sporu.⁵⁴⁵ Vztah politiky a police tak zde není nahlížen jakožto setkání dvou nesouměřitelných logik, nýbrž jako spor dvou homogenních prvků.⁵⁴⁶ Ve „správně smíšené“ ústavě na existenci obou těchto prvků zároveň lze i nelze poukázat.⁵⁴⁷ Tam, kde je za dobrý režim považován takový, v němž oligarchii vidí jen oligarchové a demokracii jen demos, je politika věcí zdání, tj. věcí estetickou. Bohatí i chudé části společnosti jsou v rámci této estetiky nuceny dělat tutéž „politiku“, totiž „nenalezitelnou politiku těch, kde nejsou ani bohatí ani chudí, oné střední třídy, která všude chybí nejen proto, že omezený rámec obce jí neposkytuje prostor k vývoji, ale v hlubším smyslu proto, že politika je záležitostí pouze bohatých a chudých.“⁵⁴⁸ Politická neshoda je tak zde spolu s nerovným počítáním lidu, dalším předpokladem existence politiky v rancièrovském slova smyslu, začleněna do mimetického procesu překrývání politiky a policie, jímž dochází k naplnění účelu (*telos*) společnosti.⁵⁴⁹

545, „Para-politika je v první řadě touto centrací myšlení politična do místa a způsobu rozdělování *archai*, čímž se definuje určitý režim v působení jistého *kyria*. Tato centrace se zdá být evidentní pro určité moderní myšlení, pro něž je otázka politična zcela přirozeně otázkou moci, principů, které ji legitimizují, podob, v nichž se distribuuje, a typů, jež ji specifikují.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 76.

546, „Teoretický paradox politična, totiž setkání nesouměřitelností, se zkrátka stává praktickým paradoxem vlády, nabývajícím podobu problému zajisté ošemetného, ale důsledně formulovatelného jakožto vztah mezi homogenními danostmi: vláda obce, instance, která ji řídí a udržuje, je vždy vládou jedné ze 'stran', jedné z frakcí, které tím, že vnucují svůj zákon nějaké jiné, uvalují na obec zákon rozštěpení.“ In: tamtéž.

547, „Ve ústavě správně smíšené se však mají jevit obě složky (tj. demokratická i oligarchická, *pozn. OK*) a současně žádná z nich, a musí se udržovat sama sebou a ne zvenčí, a to nikoli tím, že by si většina sousedů přála jejího zachování – neboť to by mohlo být také u ústavy špatné –, nýbrž tím, že by si žádná část obce vůbec jiné ústavy ani nepřála.“ In: ARISTOTELÉS. *Politika*. c. d., 1254b 35 - 39, s. 151.

548 RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 77.

549 Tamtéž.

Toto začlenění na sebe ovšem, bere podobu určitého zneprítomnění. Rancière toto tvrzení konkretizuje na příkladu Aristotelovy koncepce rolnické demokracie, jež je zde zároveň považována za demokracii „nejlepší“. Základní charakteristikou rolnictva je „nedostatek jmění“. Z této pro demokracii šťastné okolnosti vyplývá, že rolníci „nemají času k častému sněmování“. Proto, že tito lidé nemají „potřebné věci k životu“ si kromě toho „hledí své práce a nestarají se o cizí záležitosti.“⁵⁵⁰ Půda rolníků by se dále měla nacházet „teprve v určité vzdálenosti od města a obce.“⁵⁵¹ Rolníkovi, který se pro vzdálenost, jež jej dělí od politického centra obce, a pro nedostatek času nemůže účastnit obecních sněmů je takto zamezena možnost politické subjektivace. Společenství tím do sebe zahrnuje démos, aniž by ovšem muselo trpět jeho pří. Para-politický model rozdělení smyslového je založen na představě „realistické utopie středu“, jež vymezuje podobu politického středu negativně, tedy prostřednictvím těch, jež v něm absentují.⁵⁵² Je-li dle Rancièra v moderním období platónská arche-politika „transponována do podoby sociologie sociálního pouta a společných přesvědčení“, pak zde dochází také v případě para-politiky k její proměně na jistou formu „sociologie“. Ta naopak zdůrazňuje „rozptýlenost, která lidu zabraňuje, aby nějaké pouto utvořil“. Tam, kde cílí politická filosofie Platóna a jeho dědiců k nahrazení politické neshody „pravdou společenského těla oživovaného duší komunitárních funkcí“ navrhuji naopak teoretici para-politické politické filosofie „realizaci ideje dobra přesnou *mimésis* demokratické nejasnosti, která je jejímu uskutečnění na překážku.“⁵⁵³

Para-politika má však také svou moderní podobu, s níž se setkáváme v myšlení Thomase Hobbesa. Hobbes se staví proti starověkému předpokladu přirozené političnosti člověka. Činí tak proto, že z této koncepce vyplývá, že kdokoliv, kdo se namane, může na

550ARISTOTELÉS. *Politika*. c. d., 1318b 11-15, s. 214.

551Tamtéž, s. 1319a 9-10, s. 215.

552RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c.d., s. 43. K tomu srv. „Tam však, kde pozemky mají takovou polohu, že jsou od města značně vzdáleny, jest snadno zřídit řádnou demokracii i políteiu; lid jest totiž nucen usazovat se na venkově, takže i když je tu městský dav, v demokratických shromážděních lidu nesmí se sněmovat bez lidu venkovského. In: ARISTOTELÉS. *Politika*. c. d., 1319a 33-37, s. 215.

553RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 78.

základě této političnosti soudit, nakolik jí odpovídá daný režim uspořádání společnosti. Tímto se dle Rancièra Hobbes zařadil mezi ty, kdo jako první poukázali na provázanost politiky a filosofie. Ve své kritice Aristotela totiž realizuje jeden významný princip: nepřetržitou cirkulaci pojmů a způsobů jejich užívání napříč oběma oblastmi.⁵⁵⁴ Hobbesova kritika aristotelské koncepce je však ve svých důsledcích pro (ne)existenci politiky se samotnou touto koncepcí srovnatelná. Tam, kde je dle Rancièra primárním Hobbesovým zájmem zabránit tomu, aby se „soukromé osoby“ zabývaly rozhodováním o tom, co je spravedlivé, a co není, se ve skutečnosti setkáváme s přemístěním aristotelského uvažování z roviny „stran“ sporu na úroveň jednotlivců. Namísto teorie vlády je zde na para-politický dispozitiv naroubována teorie moci, čímž zároveň vzniká „privilegovaný předmět moderní politické filosofie – totiž původ moci.“⁵⁵⁵ Funkcí problematiky původu moci je pak likvidace dílu lidí bez podílu, neboť svoboda je zde nahlížena výhradně jako svoboda jednotlivců. Její existence v podobě „prázdné vlastnosti jakéhokoliv politického subjektu“ je nemyslitelná, neboť svoboda „musí být vším nebo ničím“: jediné dvě formy svobody, které hobbesovská politická filosofie připouští, jsou „vlastnost čistých asociálních jednotlivců“ nebo svoboda „ve své radikální odcizenosti coby suverenity panovníka.“⁵⁵⁶ Díl lidí bez podílu neexistuje jednoduše proto, že zde není místo, na němž by na jeho existenci bylo možno poukázat, neboť „existují pouze jednotlivci a státní moc.“⁵⁵⁷

V nejzávažnějším aspektu Hobbesovy politické filosofie, tedy „likvidaci dílu lidí bez podílu“ se s ní přes kritické námitky shoduje také myšlení Rousseauovo. Rancière uvádí, že para-politická dispozice myšlení obou autorů je založena na následující „tautologii suverenity“, již Rousseau od Hobbese přejímá: „suverenity spočívá jen na sobě samé, neboť mimo ni existují pouze jednotlivci.“⁵⁵⁸ Takto se v moderní formě para-politiky

554, „Pojmy, které politická filosofie vymaňuje z politiky, aby vypracovala pravidla společenství bez pře, politika naopak neustále přebírá zpět, aby z nich znovu učinila prvky pře nové.“ In: tamtéž, s. 79.

555Tamtéž, s. 80.

556Tamtéž.

557Tamtéž.

558Tamtéž, s. 81.

setkáváme s individualitou pojatou jakožto „specifickou přirozeností“, jež je pevně daným korelátem „absolutna suverenity“. Toto 'absolutno' ze sebe ze své definice vylučuje spory mezi frakcemi, podíly nebo stranami tím, že vychází z původní dekompozice lidu na jednotlivce, „která v podobě války všech proti všem naráz vymyjuje onu válku tříd, v níž spočívá politika.“⁵⁵⁹ Para-politický rozklad *demos* na jednotlivce zároveň vytváří „odchylku“ člověka od sebe sama, která poslouží jako základ „odchylky lidu od sebe sama.“⁵⁶⁰ Současně s pojmem svrchovaného lidu se totiž na scéně objevuje o před- či mimo-politický lid, a pro nějž existují různá označení (pracující či trpící obyvatelstvo, tupá masa, spoutaný či zuřivý dav atd.). Tento 'druhý' lid suverenitu popírá a brzdí její uskutečnění. Také v rámci dispozitivu vztahů mezi jednotlivci a suverénní mocí, který rozvinou moderní para-politické filosofie, se tedy střetáváme s částí společnosti bez účasti.

Závěrečný člen Rancièrovy typologie velkých politických filosofí nese označení *meta-politika*. Tam, kde arche-politika usilovala o zrušení falešné politiky prostřednictvím poukazu na 'přirozenou' proporcii částí obce, se meta-politika o totéž pokouší zdůrazněním radikální nespravedlnosti či nerovnosti, k jejímuž řešení či pouhému vyjádření jsou prostředky politiky nedostatečné. Meta-politika „afirmuje absolutní bezpráví, excés bezpráví, který ničí jakékoliv vedení rovnostářské argumentace na straně politiky.“⁵⁶¹ Faktickou politikou zastíraná pravda politiky již zde nemá podobu započítávání, na jehož základě by bylo možno nahradit 'lžiústavy' opravdovým, harmonickým společenstvím. Pravdou politiky je její falešnost, neboli „odchylka jakéhokoliv politického pojmenování a jakékoli politické inskripce ve vztahu ke skutečností, které stojí v jejich pozadí.“⁵⁶² K označení těchto skutečností přicházejí meta-politické filosofie s pojmy jako společenské třídy, skutečný pohyb společnosti, nebo sociálno. To je v rámci tohoto dispozitivu chápáno jako jméno pro „radikální falešnost“ politiky. Pravda politiky již zde není situována nad

559Tamtéž.

560Tamtéž.

561Tamtéž, s. 84.

562Tamtéž.

faktickou politiku, tedy to její ideje či podstaty, nýbrž pod ní či za ní. Nesetkáváme se zde s konfliktem dobrého modelu skutečné politiky stojícího proti pomíjivému simulakru, nýbrž s diskurzem, který zdůrazňováním principiální falešnosti politiky poukazuje, že tato politika není schopna nahlédnout vlastní realitu.⁵⁶³

Rancière zmiňuje základní figuru, již meta-politika pro toho poukazování používá. Jedná se o vyznačení odchylky „mezi jmény a věcmi, mezi tím, jak se vypovídá *logos* lidu, člověka či občanství, a způsobem, jakým se tento *logos* počítá.“⁵⁶⁴ V souvislosti s tím uvádí jakožto autora kanonické formulace meta-politické interpretace politiky Karla Marxe, a zvláště jeho krátký raný text *K židovské otázce*.⁵⁶⁵ Marx zde vychází z opozice mezi politickým státem a občanskou společností, potažmo mezi živým individuem a státním občanem. Stát svého občana zbavuje omezení pouze částečně a abstraktně. V protikladu k materiálnímu životu člověka představuje politický stát i ve své dovršené podobě pouze jeho druhový život.⁵⁶⁶ Politika není práva člověka v jeho celistvosti, neboť „život ve státě je jen zdáním nebo chvilkovou výjimkou z podstaty a pravidla.“⁵⁶⁷ Politická forma emancipace je tedy nutně pouze její dílčí formou.⁵⁶⁸ Úběžníkem, na cestě k němuž může být politická emancipace pouze jakýmsi ukazatelem, je emancipace *lidská*.⁵⁶⁹ Rancière tento první moment Marxovy kritiky shrnuje tak, že se zde ukazuje, že tato lidská emancipace je „pravdou svobodného lidství mimo meze politického občanství.“⁵⁷⁰ V závěru Marxova textu ovšem, dodává Rancière, tato pravda „mění místo“. Setkáváme se

563Tamtéž.

564Tamtéž.

565MARX, Karel. *K židovské otázce*. In: MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Spisy, sv. I*. Přel. B. Franěk a J. Bílý. Praha: SNPL, 1956, s. 371-400.

566Tamtéž, s. 378-379.

567Tamtéž, s. 379.

568Politickou emancipace Marx označuje jako „veliký pokrok“, avšak její nedostatečnost vyplývá z toho, že „je to poslední forma emancipace člověka v *mezích* dosavadního světového pořádku.“ In: tamtéž, s. 380.

569„(...) Politická emancipace sama o sobě není ještě lidská emancipace.“ In: tamtéž, s. 385

570RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 85.

zde totiž s tezí, že člověk je jakožto člen občanské společnosti základnou či předpokladem politického státu.⁵⁷¹ Cílem každé emancipace je tedy „návrat lidského světa k *člověku samému*“. Lidská emancipace bude provedena teprve „až skutečný individuální člověk znovu do sebe pojme abstraktního občana státu a stane se jakožto individuální člověk ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech *druhou bytostí*, teprve až člověk pozná a zorganizuje své 'vlastní síly' jakožto *společenské síly* a nebude už tedy *společenskou* sílu od sebe oddělovat jako *politickou* sílu.“⁵⁷² Klíčovým protikladem Marxova textu je tedy poměr mezi politickým povrchem či zdáním a člověkem jakožto „*druhou bytostí*“, která se skrývá pod tímto povrchem, tedy v oblasti společenského. Tuto formu zde tedy nabývá meta-politický poměr mezi vypovídáním a počítáním: předělem mezi obojím je zdání emancipace, jež představuje politika, která ovšem ve skutečnosti konstituuje lež na místě pravdy, jíž je společnost.⁵⁷³

Ještě významnější pojmovou figuru meta-politických filosofí představuje pojem třídy. Pro ten je z Rancièrova hlediska charakteristické jisté napětí. Jedná se o „homonymum“ k němuž se vztahuje jak policejní, tak také politická logika, avšak každá podstatně odlišným způsobem. Ve smyslu policejním se jedná o „uskupení lidí, jimž jejich původ či aktivita dávají specifický status a postavení.“ V politickém slova smyslu se naopak jedná o „operátor pře, jméno umožňující počítat ty, kdo se nepočítají, způsob subjektivace, který se navrhuje přes jakoukoli realitu společenských skupin.“⁵⁷⁴ Marxistická forma meta-politiky pak mezi tyto dva striktně antagonistické typy pojetí pojmu třídy zavádí nejednoznačnost, „v níž se soustřeďuje veškerá filosofická *neshoda* ohledně *neshody* politické.“⁵⁷⁵ V jakém slova smyslu v sobě tato nejednoznačnost soustředí onu

571MARX, Karel. *K židovské otázce*. c. d., s. 391

572Tamtéž, s. 393.

573„Politická 'participace' je pak čistým maskováním rozdělování podílů. Politika je lež ohledně určité pravdy, která se nazývá společností. Ale platí i naopak, že sociálně je v poslední instanci vždy redukovatelné na prostou ne-pravdu politiky.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 86.

574Tamtéž.

575Tamtéž, s. 86.

filosofickou neshodu? Rancièere cituje Marxovu definici proletariátu z *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva*.⁵⁷⁶ Toto označení zde na jedné straně slouží jako pojmenování pro ty, kdo se nepočítají, pro „způsob subjektivace, který uvádí díl lidí bez podílu do nové pře.“⁵⁷⁷ Avšak proletariát je zde vymezen jakožto třída, jež je zároveň ne-třídou. Proletariát se u Marxe stává proletariátem v důsledku rozkladu občanské společnosti. Podle Rancièera pak zde dochází k tomu, že z jedné politické kategorie (třída) se činí operátor ne-pravdy politiky jako takové. Proletariát jakožto třída na jedné straně představuje pravdu politiky, avšak zároveň je zde definován čistě negativně, jakožto ne-třída. Analogicky s tím politická filosofie sebe sama nazírá ve vztahu k politice dvojí optikou. Politická filosofie se chápe jednak jako oblast, jež vyhláší pravdu ohledně faktické politiky, ale zároveň také jako operátor výkonu skutečně politiky. Tím je završena dvojí podoba meta-politiky⁵⁷⁸, která v sobě v tomto smyslu obsahuje také předešlé formy politických filosofí, a v důsledku dále také otevírá cestu k otázce 'konce politiky'.⁵⁷⁹

Konec politiky dle Rancièera představuje jakožto „nejvyšší stadium meta-politického parasitismu, poslední stvrzení prázdnoty jeho pravdy“⁵⁸⁰ dovršení politické filosofie jako takové. V jeho rámci dochází k harmonizaci pro moderní období charakteristického napětí mezi politikou a meta-politikou. Osou tohoto napětí byl způsob, jakým oba proudy reagovaly na „rozdílnost lidu od sebe sama“, tedy existenci dílu lidí bez

576, „Třída občanské společnosti, která už není třídou občanské společnosti.“ In: MARX, Karel. *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*. In: MARX, Karel a ENGELS, Bedřich. *Spisy*, sv. 1, c. d., s. 412.

577 RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 87.

578, „Pojem třídy coby *pravdy* politické lži se tedy stává ústřední figurou meta-politiky, o níž se – v jednom ze dvou významů dané předpony – uvažuje jako o něčem, co je *mimo* politiku. Meta-politika se však současně chápe i ve druhém významu této předpony, jímž je *doprovázení*, tedy jako vědecký doplněk politiky, v němž redukce forem politiky na síly třídního boje znamená především *pravdu lži* nebo pravdu iluze, ale také jako 'politický' doplněk jakékoli formy subjektivace, která jako svou skrytou 'politickou' pravdu klade třídní boj, který opomíjí a který nemůže neopomíjet. Meta-politika se může připojit k jakémukoli jevu jakožto ukazování pravdy jeho falešnosti.“ In: tamtéž, s. 87-88.

579 Srv. tamtéž, s. 94.

580 Tamtéž, s. 89.

podílu. Meta-politická interpretace zde ústí ke kritice formální demokracie, jež stojí v protikladu ke skutečnosti moci, přičemž demokracie ukrývá pravdu o této skutečnosti. Marxistická forma meta-politiky nahlíží lid jakožto fenomén definovaný danými vlastnostmi (či jejich absencí), jenž je aktérem skutečného procesu, jehož cílem je zrušit politická zdání, která plodí demokracie.⁵⁸¹ Politika naopak nahlíží skutečnost, že se lid odlišuje od sebe sama, nikoli jako skandál, nýbrž jako první podmínku svého působení.⁵⁸² Takováto proměna optiky mění také celkovou orientovanost. Politika nepůsobí prostřednictvím kritiky zdání, naopak jej stvrzuje. Tam, kde dochází k jakkoliv nejistému vepsání dílu lidí bez podílu, dochází zároveň k vytvoření 'sféry jevení lidu', a setkáváme se zde s určitou mocí lidu. Úkolem politiky je pak tuto moc stvrzovat a rozšiřovat.

Dodejme závěrem, že Rancière opakovaně upozorňuje na fakt, že konec politiky, jenž byl spolu koncem dějin vyhlášen po pádu režimů Východního bloku, dle něj představuje jen jakousi 'liberální' podobu marxistické meta-politiky. Rancière tuto formu označuje jako „plíživý marxismus“⁵⁸³. Spojnicí mezi touto jeho formou a meta-politickým režimem marxistického myšlení je téma objektivní nutnosti, jejímž výrazem jsou především politiky rozpočtových škrťů a nepodmíněná role světového trhu. Politika je zde nahlížena jako jakýsi nástroj, který v rámci 'demokratického' režimu mocenské správy otevřeně zajišťuje reprodukci kapitálu.⁵⁸⁴ Pojem demokracie ovšem nemá ve smyslu, jenž mu přisoudí Rancière, s touto konsensuální sítí policejních úkonů nic společného.

581 Tamtéž.

582, „Politika je zde od okamžiku, kdy existuje sféra zdání subjektu jménem *lid*, jehož vlastností je, že se odlišuje od sebe sama. Výroky o rovnosti, které se objevují v Deklaraci lidských práv nebo v preambulích zákoníků a ústav (...) představují faktický způsob, jakým se lid jeví, jsou minimem rovnosti, které se vписuje do pole společné zkušenosti.“ In: tamtéž, s. 90.

583 Viz tamtéž s. 97.

584, „Druhdy skandální Marxova teze, že vlády jsou pouze obchodními zástupci mezinárodního kapitalismu, je v současnosti evidencí, na níž se shodují 'liberálové' i 'socialisté'. Absolutní splynutí politiky se správou kapitálu již není hanebným tajemstvím, které by bylo zakrýváno 'formální' demokracií, nýbrž otevřeně deklarovanou pravdou, již se naše vlády legitimizují.“ In: tamtéž, s. 110.

6.3 Post-demokracie, demokracie a konsensus

Rancièrè v páté kapitole *Neshody* předznamenává, že dodnes hojně frekventované sousloví „konsensuální demokracie“ dle něj představuje spojení dvou kontradiktorních termínů.⁵⁸⁵ Jako jedinou přijatelnou formu konsenzu ve spojení s pojmem demokracie pak v pozdějším textu označuje shodu ve věci jeho rozběžnosti či nevynevitelnosti.⁵⁸⁶ V souvislosti s tím navrhuje Rancièrè pro označení „konsensuálních demokracií“ termín post-demokracie. Jako charakteristické rysy post-demokratické konfigurace uvádí Rancièrè dva aspekty. Na jedné straně stojí fakt, že selhání „totalitárního systému“ umožňuje s nástupem 90. let ztotožnit „demokracii s právním státem, právní stát s liberalismem a rozpoznat v demokracii ideální podobu uskutečnění *fyse* podnikajícího a toužícího člověka v komunitárním *nomu*.“⁵⁸⁷ Tento aspekt je souběžný s nastolením neoliberální hegemonie na území tzv. západních zemí a bez podstatných změn charakterizuje dodnes převládající podobu statu quo na daném území. Pro post-demokracii v rancièrovském slova je dále konstitutivní také 'úspěch' spočívající v odstranění jisté 'závady', totiž ideje lidu. Mezi formy, jimiž se legitimizují soudobé vládní režimy, již dle Rancièra nepatří obraz vlád jakožto ztělesnění moci lidu. Lid je zde totiž nahlížen jako překážka stojící v cestě dosažení 'skutečné politické smlouvy', neboli právně kodifikovaného systému zajišťujícího formu kolektivní koexistence a „optimální participaci každého na výhodách kolektivity.“⁵⁸⁸ Účast na této kolektivitě je, jinými slovy, podmíněna jistými vlastnostmi, přičemž lid v rancièrovském slova smyslu, tedy díl lidí bez podílu, není do této konfigurace standardně zahrnován (jako příklad si lze představit lidi bez domova či aktuálně také „ilegální“ migranty, tedy lidi, jimž nenáleží žádný pozitivní právní status).

585Tamtéž, s. 95.

586RANCIÈRE, Jacques. Les démocraties contre la démocratie. In: AGAMBEN, Giorgio. BADIOU, Alain. BENSÂÏD, Daniel. BROWN, Wendy. NANCY, Jean-Luc. RANCIÈRE, Jacques. ROSS, Kristin. ŽIŽEK, Slavoj. *Démocratie, dans quel état?* Paris: Fabrique, 2009. s. 67.

587RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 96.

588Tamtéž.

Demokracie je u Rancièra co nejúžejji provázána s rovnostářskou či politickou formou rozdělení smyslového. Tuto vazbu ovšem nezprostředkovává jakýsi soubor institucí, nýbrž formy „ukazování“, jejichž prostřednictvím dochází ke konfrontaci logiky rovnosti s logikou policejního řádu. Termín post-demokracie naopak označuje paradoxní situaci, ve které dochází pod pojmem demokracie k „prosazování konsensuální praxe vymazávání demokratických forem jednání.“ Post-demokracie je „vládní praktikování a pojmová legitimizace demokracie, která následuje po dému (...).“⁵⁸⁹ Politická pře je v jejím rámci redukována na otázku řešenou na úrovni státních dispozitivů. Ty jsou pak zde identifikovány s rozložením stran a podílů ve společnosti, ve kterém tímto dochází k vymizení politických subjektů a demokratických forem jednání. V tomto smyslu je post-demokracie v posledku redukovatelná na „praktikování myšlení bezvýhradné adekvace mezi formami státu a stavem společenských vztahů.“⁵⁹⁰ Vidíme tedy, že se nejedná o dějinného nástupce demokracií, období následující po demokracii v temporálním smyslu. Zavedení termínu post-demokracie slouží v textu *Neshody* především jako nástroj problematizace vztahů mezi demokracií a konsensem.

Vlastnosti, jež u Rancièra charakterizují demokracii, se z převážné části protínají s těmi, které definují oblast politiky jako takové. Demokracie je tak na nejobecnější úrovni definována především jako narušení policejní formy distribuce smyslového.⁵⁹¹ S demokracií jako takovou se setkáváme tam, kde je splněna trojí podmínka: existence specifické sféry zjevování lidu; existence politických aktérů či kolektivů, jež nejsou částí státu ani dané formy společnosti; existence pře vedené ne-identitárními subjekty na scéně zviditelňování lidu.⁵⁹² S každým z těchto prvků jsme se setkali již tam, kde jsme se zabývali pojmy jako bezpráví, subjektivace či neshoda. V souvislosti se zastřešujícím pojmem demokracie Rancièrovi slouží obsah těchto pojmů mimo jiné jako poukaz na to, že demokracie není ztotožnitelná s tou či onou formou společenského uspořádání. V

589Oba cit. fragmenty tamtéž, s. 100.

590Tamtéž, s. 101.

591Tamtéž, s. 98.

592Viz tamtéž, s. 98-88.

návaznosti na řečené lze říci, že demokracie začíná tam, kde končí nepodmíněná vláda konsensu.

Podobně, jako lze na fenomén demokracie vztáhnout dynamiku politické logiky, lze asociovat konsensus v rancièrovském slova smyslu s logikou policejní. Konsensus je v první řadě určitým režimem smyslového, v němž je rozvržení stran považováno za jistou danost a společenství, do něhož jsou rozvržena, za cosi již hotového. Prvotním předpokladem konsensu je tedy neexistence či zrušení jakékoliv podoby odchylky mezi stranami pře a počítáním částí společnosti neboli jinými slovy absence neshody. Konsensus, to je „zmizení politiky“.⁵⁹³ Tento režim smyslového je založen na policejním obrazu světa, v němž zcela absentují tři výše zmiňované prvky demokracie.⁵⁹⁴ V textu *La haine de la démocratie (Nenávist k demokracii)* z roku 2005 Rancière za klíčovou ideu konsenzu označuje představu, že „globální ekonomické hnutí svědčí o dějinné nutnosti, jíž je potřeba se přizpůsobit, a kterou mohou popírat jen představitelé archaických zájmů a zastaralých ideologií.“⁵⁹⁵ Jinde, v monografii *Le spectateur émancipé* zase Rancière konsensus definuje jako shodu mezi smyslem a významem (*l'accord entre sens et sens*), tedy mezi formou smyslového znázorňování a příslušným interpretačním režimem.⁵⁹⁶ S tím souvisí jedna z primárních funkcí konsensuálního myšlení: jeho role při legitimizaci post-demokratického právního státu.

Všeprostopující rétorická cvičení na téma právního státu vykazují prvky policejní logiky již tam, kde se, jak se děje ve většině případů, opírají o předpoklad jasnosti a zřetelnosti obsahu pojmu „právo“. Rancière ovšem upozorňuje, že se jedná o homonymum, jež slouží k označení často dosti odlišných věcí: právního ustavení a způsobů jejich

⁵⁹³Tamtéž, s. 101.

⁵⁹⁴„Proti trojčlennému dispozitivu demokracie, tj. politiky, se důsledně staví představa světa, v němž je všechno vidět, v němž se strany počítají beze zbytku a v němž lze vše urovnat na základě objektivace problémů.“ In: tamtéž.

⁵⁹⁵RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: Fabrique, 2005, s. 95.

⁵⁹⁶RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. d., s. 75.

naplňování, ale kupříkladu také filosofické představy o základech společenství nebo struktury bezpráví.⁵⁹⁷ Konsensuální idea právního státu však všechny tyto významové roviny sjednocuje v rámci harmonické vize souručenství mezi legislativní činností veřejné moci, právy jednotlivců a kličkami advokátních kanceláří. Takto nastolená vláda režimu jednoty významu pojmu práva vede k ustavení sebe-identického společenství, tedy k odstranění politiky ve jménu práva. S tím je spojen nárůst moci expertů, kteří stanoví, co je v souladu s podstatou společenství, jež je definována prostřednictvím ústavy. Argumentační rozvíjení demokratického ukazování pře je zde znemožněno tím, že moc spadá do pravomoci vědouceho experta, který tuto při napodobuje v rámci ústavních sporů. Právo ovšem, analogicky k ekonomice, proniká do všech oblastí lidského života. Post-demokracie se tedy vypořádává s politikou tím, že blokuje poukazování na existenci lidu tím, že tento lid v rámci konceptu „slabého“ právního státu uzavírá do kleští mezi ekonomickou nutností a právním pravidlem.⁵⁹⁸

Analýzu post-demokratické společnosti Rancière uzavírá tezí, že potlačení bezpráví, jež je průvodním jevem nadvlády konsensuální logiky, je totožné s jeho absolutizací. Dokladem toho je míra, v níž v konsensuálních společnostech bují rozmanité formy rasismu a xenofobie. Způsob viditelnosti, jímž politická logika započítává existenci cizince, jeho jinakost buď neutralizuje, nebo ji označuje jako původce veškerého zla. To je jeden z důsledků konsensuálního popření politických forem subjektivace.⁵⁹⁹

597RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*. c. d., s. 106.

598Tamtéž. Srv.: „A síla práva se stále více ztotožňuje s onou spirálou nadměrné legitimizace vědeckého státu v narůstající ekvivalenci vytváření právních vztahů a spravování tržní rovnováhy a v neustálém vzájemném poukazování práva a skutečnosti, jehož posledním článkem je docela prostě ztotožnění demokratické 'formy' se správní praxí spočívající v nutnosti podrobení se trhu. Právní důkaz státní moci v posledku splývá s důkazem toho, že tato moc nečiní nic jiného, než co je jediné možné, nic jiného, než co je vyžadováno neúprosnou nutností v kontextu stále výraznějšího propletení různých ekonomik ve světovém trhu.“ Tamtéž, s. 110.

599„Současný přistěhovalce je především dělník, který přišel o své druhé jméno, který ztratil politickou formu své identity a své jinakosti, formu politické subjektivace, jíž je počítání těch, kdo se nepočítají. Zbývá mu pak již jen identita sociologická, která se převrací do antropologické obnaženosti rozdílu v rase a barvě pleti.“ In: tamtéž, s. 115.

„Přespočetnost“ či nezapočitatelnost jako taková představuje z hlediska konsensuální logiky jakousi „nemoc společenství“. Důsledkem toho je, že jinakost se do společenství navrácí ve své brutální, nesymbolizované formě: tam, kde je ze scény pod rouškou argumentu o konci archaických utopií typu třídního boje vymazáno pole viditelnosti politické neshody, se jeho obsahy navrácí v ještě archaičtější podobě „obnažené jinakosti“.⁶⁰⁰ Doplnkem post-demokratického řešení přistěhovaleckého problému je tak vznik absolutně odlišného předmětu radikální, „předpolitické nenávisti“, což vede k tomu, že „figura jiného se vyhrocuje v čistém rasistickém odmítnutí a zároveň se vytrácí v problematizování imigrace, a to v rámci jednoho a téhož pohybu.“⁶⁰¹ Nepřítomnost politiky, jinými slovy, na scénu nutně přivádí „monstrum radikální jinakosti“, jež je plodem konsensuálního započítávání společenství a jeho privilegovaného nástroje: průzkumů veřejného mínění.⁶⁰² Konsensuální zákon pomocí operátorů jako „ilegální přistěhovec“ konstituuje obraz svého vnějšku, čehosi „mnohočetného, co kypí a reprodukuje se bez zákona.“ V rámci post-demokratických společenství se takto setkáváme s 'předpolitickými' formami vztahování se k jinakosti, jež se stávají předmětem nenávisti. Konsensuální konfigurace přirozenosti a zákona je takto možná jen za cenu existence proti-přirozenosti, „která je přirozeností pociťována jako nesnesitelná.“⁶⁰³

6.4 Etika a post-kritická kritika

600V rozhovoru z roku 2000 Rancière dodává: „Takzvané dělnické hnutí a třídní boj ustavovaly formu symbolizace, jež umožňovala potlačení prosté nenávisti k druhému, nesouhlas s druhým či vnímání druhého jako hrozby. Tam, kde tato politická symbolizace schází, je spor jakoby opětovně převeden na otázky ekonomické konkurence nebo obtížného soužití. Nedochozí již ke zdvojení druhého do podoby proletáře a imigranta. Je to jednoduše druhý, jež je definován výlučně rysy jeho neslučitelnosti, které definují jeho jinakost a jeho přítomnost výlučně jakožto hrozbu.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Xénophobie et politique*. (rozhovor s Yvesem Sintomerem). In: *Et tant pis pour les gens fatigués*. c. d., s. 204-205.

601RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*. c. d., s. 116.

602„Subjekt vyslovující názor říká, co si myslí o černoších a Arabech, stejně reálným/simulovaným způsobem, v souladu s nímž je vyzýván, aby řekl vše o svých fantasmatech (...)“ In: tamtéž.

603Tamtéž, s. 117.

Rancière v samotném závěru *Neshody* uvádí ještě jinou podobu vztahu mezi myšlením a jinakostí. Evokuje zde téma „univerzální oběti“ a s ním provázanou tematiku nemyslitelného, toho, co je vůči myšlení vnější. Počínaje epizodou spojenou s vzestupem a pádem tzv. Nových filosofů se bezpráví sklání před oběťmi masakrů a myšlení ustupuje nemyslitelnému, čímž je znemožněna existence politické pře.⁶⁰⁴ Toto nemyslitelné je pak také v dalších desetiletích přítomno v myšlení především v souvislosti s holocaustem.⁶⁰⁵ Emblémem pro nemohoucnost myšlení tváří v tvář nacistickému projektu vyhlazení Židů je etika.

Etika, píše Rancière „je myšlení, které hyperbolizuje myšlenkový obsah zločinu, aby myšlení navrátilo vzpomínce na jeho vrozenou nemohoucnost. Etika je však také myšlení, které veškeré uvažování a veškerou politiku postihuje vlastní nemohoucností, neboť ze sebe činí strážce promýšlení určité katastrofy, před níž nás každopádně žádná etika nedokázala zachránit.“⁶⁰⁶ Obsahově tato definice významně těží z monografie Alaina Badiou, na níž ostatně Rancière odkazuje.⁶⁰⁷ Radikálnímu Zlu, jež představuje v „etických“ proudech myšlení holocaust, je vlastní jistý klíčový paradox: aby mohlo představovat míru a mezi každého soudobého zla (a tím si zajistit autoritativní funkci), musí být samo nezměrné a bezmezné.⁶⁰⁸ Ideologická funkce pojmového operátoru radikálního či

604„Politická pře je nemožná ze dvou důvodů: protože její násilnost brání rozumné dohodě mezi stranami a protože nicotnosti jejích konkrétních polemických podob uráží oběti absolutního bezpráví“ In: tamtéž, s. 122.

605Rancière odkazuje především k Lyotardově textu *Heidegger et „les juifs“* (Paris: Galilée. 1988), ale vazba mezi holocaustem a nevyhovitelností jeho podstaty představuje jeden z klíčových obsahů také v jeho *Rozepři*; srv. kupříkladu hned první paragraf: „Dovídáte se, že lidské bytosti vládnoucí řečí byly postaveny do takové situace, že žádná z nich vám nemůže nyní podat zprávu, čím tato situace byla. Většina z nich tehdy zahynula, ti, kdo přežili, mluví zřídka. Když o tom mluví, jejich svědectví se týká jen nepatrné části této situace.“ in: LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*. c.d., s. 27. K tomutě viz. BADIOU, Alain. *Manifest za filosofii a jiné texty*. Přel. O. Krochmalný. Praha: Herrmann a synové, 2015, s. 23-28.

606RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 129-130.

607BADIOU, Alain. *L'éthique*. Paris: Hatier, 1993.

608Tamtéž, s. 56-57.

absolutního Zla spočívá v tom, že znemožňuje promýšlet politiku, či že danou konkrétní formu politiky depolitizuje.⁶⁰⁹ To Rancière dává do souvislosti s charakteristikami politických filosofí jako takových. Etika představuje návrat „politické filosofie“ ke svým kořenům neboli představě uskutečnění filosofie za cenu zrušení politiky a tím i sebe samé. Etika vznáší požadavek na zrušení filosofie, když navrhuje myšlení delegovat na jeho vnějšek, „absolutně Jiného“, čímž dostane možnost odčinit 'totalitární' důsledky myšlení Stejného. Etickým modem myšlení je dispozitiv absolutní jinakosti, jež je jeho trestem za moderní snění o neodcizeném lidstvu a kladení nároku na panství filosofie. Z filosofie, která se rozhodla „přiznat vinu“⁶¹⁰ se stává „myšlení truchlení“.⁶¹¹

Problematika myšlení truchlení rezonuje především v estetickém plánu Rancièreova myšlení. Souvisí totiž primárně s Lyotardovou reinterpretací Kantova pojmu vznešeného, jíž se budeme věnovat v následujících kapitolách.⁶¹² Z hlediska bodu, v němž se nacházíme nyní, je však problematika myšlení truchlení či šířeji koncipovaného „etického obratu“ v myšlení rovněž významná. Svědčí totiž o dispozici, jež po jistou dobu stanovila dominantní směr kontinentální filosofie. Vlastní nemohoucnost, jíž myšlení konstatuje tváří v tvář katastrofě, blokuje podmínky pro vytváření politických forem neshody. V textu *Malaise dans l'esthétique (Nespokojenost v estetice)* z roku 2004 Rancière hovoří o dvou základních rysech „etického obratu“: za první je to především jakési převrácení toku času; „čas směřující k realizaci daného cíle – pokroku, emancipace či jiného – je nahrazen časem odvráceným ke katastrofě, která je za námi.“⁶¹³ Myšlení je myšlením truchlení, neboť spolu se zkrachováním emancipačních projektů, jež tím či oním způsobem vycházely z

609Tamtéž, s. 58-59.

610BADIOU, Alain. *Manifest za filosofii a jiné texty*. c. d., s. 24.

611RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 130.

612„Jsou to však texty Jean-François Lyotarda, které nejlépe ilustrují způsob, jímž se během posledních dvaceti let 'estetika' proměnila z tradičního útočiště kritického myšlení v myšlení truchlení. Jeho reinterpretace kantovské analýzy vznešeného vnesla do oblasti umění pojem, který Kant situoval mimo ní. Umění se tak mělo stát svědectvím o setkání s neprezentovatelným, které paralyzuje každé myšlení (...)“.

RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*. c. d., s. 8.

613RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. Paris: Galilée, 2004, s. 156-157.

osvícenského projektu, došlo zároveň k diskreditaci univerzalistických forem emancipační politiky⁶¹⁴. Myšlení se odvrací směrem ke katastrofě, jež jej paralyzovala, proto, aby tím neustále stvrzovalo vlastní nemožnost.⁶¹⁵ Druhým rysem etického myšlení v rancièrovském slova smyslu pak je, že vede k „nivelizaci samotných forem této katastrofy“. Vyhlazení evropských Židů se v rámci této optiky jeví jako manifestní forma obecné situace, jež je stejně tak charakteristická pro každodenní zkušenosti současných neoliberálních demokracií.⁶¹⁶ Všechny rozdíly jsou zde zahlazeny pod povrchem zákonů stanovících v globálním měřítku charakter situace, v níž se nalzáme a která představuje jakési ontologické završení osudu západních společností. Místo pro politickou při je zde nahrazeno očekáváním nejisté spásy, jež na sebe může vzít jedině formu jakési „ontologické revoluce“⁶¹⁷. Proti neodvratnosti této vize ovšem vystupují rozličné umělecké

614 Viz například Adornovo a Horkheimerovo pojetí dialektiky osvícenství a mytologie: „Stejně jako již mýty provádějí osvícenství, tak se osvícenství každým svým krokem hlouběji zaplétá do mytologie.“ In: ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialektika osvícenství*. Přel. M. Hauser a M. Váňa. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 25. Podobně Lyotard např.: Samotná idea modernity úzce souvisí s principem, že je možné a nezbytné skoncovat s tradicí a zavést naprosto nový způsob života a myšlení. Dnes tušíme, že toho 'skoncování' je spíše způsobem, jak minulost zapomenout nebo potlačit, to znamená opakovat ji, než jak ji překonat.“ LYOTARD, J.-F. Postmoderno vysvětlované dětem. In: *O postmodernismu*. Přel. J. Pechar. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 70.

615 S obdobnou diagnózou se setkáváme také u Alaina Badiou: „Filosofie je dnes paralyzována vztahem ke svým vlastním dějinám.“ In: BADIOU, Alain. *Manifest za filosofii a jiné texty*. c. d., s. 103.

616 Kupříkladu Giorgio Agamben hovoří v souvislosti s Osvětím o „bytí, jež nelze přijmout, ani se ho zbavit, které se nachází mimo věčnou minulost a věčnou přítomnost – událost, která se věčně navrácí a již z téhož důvodu nelze přijmout.“ In: AGAMBEN, G. *Co zůstane z Auschwitz?* Přel. S. Królak. Warszawa: Sic!, 2008, s. 104.

617 RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 158-159. Rancière zde naráží na ústřední tezi Heideggerova závětního rozhovoru: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“. In: HEIDEGGER, M. *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. Přel. I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 33. K témuž ještě pak ještě jednou obdobně Badiou: „Heidegger jistě neočekává nové náboženství. Chce říci, že záchrana myšlení nemůže spočívat v návaznosti na jeho dřívější filosofické úsilí. Je třeba, aby se *něco přihodilo*, a slovo 'bůh' označuje tuto nepředstavitelnou a nevypočitatelnou událost, která je napříště jako jediná schopna navrátit myšlení jeho původnímu určení. Filosofie se tedy zmítá mezi vyčerpáním své dějinné možnosti (*sa possibilité historique*) a příchodem spásonosného obratu, pro který nám chybí pojem.“ In: BADIOU, Alain. *Manifest za filosofii a jiné texty*. c. d., s. 104.

či politické proudy a iniciativy. Rancièere dovozuje, že paralýza, již má myšlení či politiku podrobovat dávná katastrofa, nikterak není výrazem dějinné nutnosti (mimo jiné proto, že nic takového jako dějinná nutnost dle něj neexistuje).⁶¹⁸ Vliv, který si myšlená truchlení dodnes ve svých různorodých formách uchovává (od adornovské estetiky až po soudobé války proti terorismu a jejich doplněk, etiku lidských práv) nepramení dle Rancièera z toho, nakolik dovede překódovat politickou neshodu v souladu s orientací policejních logik. Etika ve svých rozličných podobách svou sílu získává tím, že neshodu absolutizuje.⁶¹⁹ Osou se zde stává „jistá teleologie času“⁶²⁰, v jejímž rámci se dějiny jeví jako rozřáté vedví – mezi dávnou katastrofu a nejistý příchod spásné události, a která souhrnně obsahuje oba výše jmenované momenty etického obratu.⁶²¹

Analýzu fenoménu myšlení truchlení Rancièere rozšiřuje a prohlubuje v textu *Le spectateur émancipé (Emancipovaný divák)* z roku 2008. Používá zde označení postkritická kritika.⁶²² Tento termín označuje obecný jev, jehož ústřední charakteristikou je specifické převrácení záměrnosti a cílů, jež sledovaly myšlenkové proudy široce rozuměné kritické tradice. Pranýřování kritické tradice nabírá dle Rancièera na nejobecnější úrovni formu tvrzení, že jsme se stali oběťmi globální iluze, díky níž nejsme schopni nahlédnout, že proces „dematerializace bohatství“ na obecné úrovni znemožňuje formy odporu svázané

618RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 172.

619K této absolutizaci viz mezi jinými například Adornovo disonantní pojetí vztahu mezi uměleckým dílem a empirickou skutečností: „Cizost vůči světu je momentem umění: kdo je vnímá jinak, než jako něco cizího, nevnímá je ve skutečnosti vůbec.“ In: ADORNO, T. W. *Estetická teorie*. Přel. D. Prokop. Praha: Panglos, 1997, s. 241. Rancièerově komentáři k Adornovým textům se budeme podrobněji věnovat v následujících kapitolách. K válce proti terorismu jakožto způsobu, jímž do konsenzuální logika integruje politickou při srv. např. RANCIÈRE, Jacques. L'irreprésentable en question (rozhovor s J.-L. Déottem a P. Bayardem). In: *Et tant pis pour les gens fatigués*. c. d., s. 526.

620RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 172.

621K Rancièerově kritice „etického myšlení“ srv. studii Solange Guénoun: GUÉNOUN, S. Jacques Rancièere's Ethical Turn and the Thinking of Discontents. In: ROCKHILL, G., WATTS, PH. (eds.) *Jacques Rancièere: History, Politics, Aesthetics*. c. d., s. 176-192.

622RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. s., s. 46.

se starými formami kritického myšlení.⁶²³ Post-kritická kritika si vypůjčuje formuli z *Manifestu komunistické strany*, v níž autoři hovoří o tom, že vše pevné se vypařuje, aby ji obrátila proti „ideologům, kteří stále věří v reálnost skutečnosti, bídy a válek.“⁶²⁴ Tam, kde byla formulace z Marxova a Engelsova *Manifestu* prostřena do emancipačního horizontu, kde si kladla za úkol rozvíjet uvědomění vykořisťovaných a podněcovat revoluční činnost, je dnes od takového „snu“ zcela odloučena. Z marxismu, který, píše Rancière, byl v 60. letech minulého století považován za nemilosrdnou kritiku mechanismů společenské nadvlády, která poskytuje nové zbraně těm, kteří ji čelí, se dnes stalo „odkouzlené vědění o panství trhu a spektaklu, o ekvivalenci všeho se vším a všeho se svým vlastním obrazem.“⁶²⁵ V souvislosti s tím, bývá jakákoliv forma protestu označována za projev spektaklu, a v konečném důsledku také panství trhu.⁶²⁶ Rancière zde rozlišuje dva odlišně orientované proudy, jež mají nicméně společné to, že v té či oné míře vycházejí z výše zmíněných předpokladů. První z nich reaguje na tradiční levicovou kritiku vlády trhu a obrazů, když tvrdí, že se z této kritiky stala ironická či melancholická forma přitakání panství trhu. V rámci druhého proudu dle Ranciéra dochází k přesunu aktivistické činnosti směrem k pravicovým formám, v jejichž rámci je za nastalou situaci vinno působení „demokratických jedinců“.⁶²⁷

623Rancière odkazuje k textu Petera Sloterdijka *Écumes* (Paris: Maren Sell, 2005), ve kterém autor hovoří o „antigravitačním charakteru“ modernity. Cit. in: tamtéž, s. 36.

624V českém překladu věta zní: „Všechno stavovské a stojaté se vypařuje (...).“ In: MARX, K., ENGELS, F. Manifest komunistické strany. In: tíž, *Spisy*, sv. 4., s. 431. RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. s., s. 37.

625Tamtéž, s. 38-39.

626„Tato post-marxistická a post-situacionistická moudrost se nespokojuje s tím, že nám poskytuje fantasmagorický obraz o lidstva zavaleného zbytky po své frenetické konzumaci. Zobrazuje také zákon dominance jakožto síly, která si podmaňuje vše, co se jí pokouší konfrontovat. Z veškerého protestu činí spektakl a z veškerého spektaklu trh.“ In: tamtéž, s. 39. Dodejme, že samotný pojem spektakl definuje jeho autor Guy Debord jako „kapitál na takovém stupni akumulace, že se stává obrazem“. In: DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. Přel. J. Fulka a P. Siostrzonek. Praha: 2007, s. 12.

627Tamtéž.

První ze zmíněných tendencí charakterizuje obraz společenství lapeného v bezvýhodné pasti. Melancholický aspekt tohoto myšlení spočívá v předpokladu, že každá činnost usilující o svržení kapitalismu je bezpodmínečně odsouzena nejen k neúspěchu, ale, co více, také k tomu, že poslouží k obnovení či omlazení strategií dominance.⁶²⁸ Tato „melancholická verze levičáctví“ konstatuje nemožnost proměny běhu světa, v němž absentuje cokoliv „pevného“ co by bylo možno postavit proti tekuté, nehmotné realitě nadvlády.⁶²⁹ „Melancholickému myšlení“ se z Rancièrova hlediska jedná primárně o zdůraznění iluzornosti emancipačních příslibů a s ní související vlastní nemohoucnosti: „Melancholie se živí vlastní nemohoucností. Vystačí si s tím, že ji překřtí na nemohoucnost obecnou, a že jí vyhradí místo jasnozřivosti ducha, který vrhá odkouzlený pohled na svět, v němž se kritická interpretace systému stala prvkem samotného systému.“⁶³⁰

Vedle tohoto proudu Rancière jmenuje „novou formu pravicového běsnění“, jež reformuluje kritiku trhu, médií a spektaklu do podoby kritiky demokratického individua. Původem zel, za něž je odpovědný volný trh, není on sám, nýbrž egoističtí a nevědomí jedinci bezhlavě podléhající opojení konzumismem. Toto přemístění dle Rancièra souvisí s

628 Tamtéž, s. 40. Jako typický příklad tohoto myšlení Rancière uvádí monografii *Le nouvel esprit du capitalisme* Luca Boltanského a Eve Chiapellové (Paris: Gallimard, 1999).

629 Pro ilustraci Rancière (tamtéž, s. 42-43) obsáhle cituje z *Tekuté modernosti* Zygmunta Baumana: „Dnes je hlavní mocenskou technikou umění úniku, vyklouznutí, elize a vyhýbavosti – efektivní odmítnutí jakéhokoli omezení svobody územím s jeho těžkopádností, nepříjemnými důsledky budování a dodržování řádu a s odpovědností za všechny důsledky, stejně jako s nezbytností nést jejich náklady. (...) Údery neviditelnými bombardéry Stealth a 'chyrtyými' samonaváděcími střelami vyhledávajícími cíl – zasazené překvapivě, přicházející odnikud a ihned mizející z dohledu – nahradily pozemní postup pěchoty i snahu připravit nepřítele o jeho území (...). Vojenská síla a její válečný plán 'udeř a zmiz' předznamenávají, ztělesňují a jsou předzvěstí toho, co bylo v tomto novém typu války v éře tekuté modernosti v sázce: nikoli dobytí nového území, ale rozbití zdí, které překážejí toku nových, tekutých globálních sil (...).“ In: BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá modernost*. Přel. Blumfeld s. m. Praha: Mladá fronta, 2002, s. 25-26.

630 RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. s., s. 46. Srv: „Není možné proti sobě abstraktně stavět spektakl a skutečnou sociální činnost; toto zdvojení je samo zdvojeno. Spektákl, jenž převrací skutečnost, je fakticky produkován. Žitá skutečnost je zároveň materiálně zahlcena nazíráním spektaklu a sama o sobě přebírá spektakulární řád tím, že mu výslovně přitakává.“ In: DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. c. d., s. 5.

proměnou geopolitické mapy po roce 1989, kdy mizí tradiční opozice mezi západními demokraciemi a tzv. totalitarismy. Po jejich pádu již zde chybí instance, jež by korigovala neomezenou vládu volného trhu. V souvislosti s tím je pojem demokracie v rámci veřejných debat naplněn novým obsahem: v očích svých kritiků se stává prostorem, v němž jako jediný zákon platí neomezené naplňování egoistických tužeb, které v důsledku ohrožuje tradiční formy autority, jako jsou škola, náboženství či rodina. Rovnost, o níž usiluje demokratické individuum, je z hlediska těchto kritiků tržní logikou zastřešené rovné postavení mezi prodávajícím a nakupujícím. Přirozené společenské vazby tak ustupují nátlaku neomezeného konzumu.⁶³¹

Obě jmenované argumentační struktury ovšem dle Rancièra představují navzdory dílčím odlišnostem dvě strany téže mince. Oba hlavní proudy post-kritické kritiky totiž shodně pracují s převrácením kritického modelu, který usiloval o odhalení zákona trhu jakožto pravdy nalézající se pod povrchem zdání, přičemž toto odhalování bylo chápáno jako nástroj proměny statu quo. Obdobná dynamika, tedy princip odhalování skrytých pravd o chodu společnosti, charakterizuje také myšlení zástupců post-kritické kritiky. Její záměrnost již však není orientována k radikální společenské proměně. Levicově melancholické myšlení, píše Rancière, se nás snaží přesvědčit nejen, že alternativa neexistuje, ale také že jsme s tímto stavem věcí ve skutečnosti spokojeni. Pravicovou kritiku pak lze shrnout v tezi, že čím více bychom se pokoušeli zvrátit současnou nadvládu neomezeného trhu, tím více přispíváme k jejímu utužení. Oba tyto proudy se pak v konečném důsledku shodují v tom, že „nekončící kritika systému se v posledku ztotožňuje s demonstrací důvodů, pro které tato kritika postrádá jakýkoliv účinek.“⁶³² Zároveň pak tyto proudy pojí také fakt, že se shodně vymezují proti konceptu demokracie, a také proti demokratické politice.⁶³³

631 Tamtéž, s. 43-46.

632 Tamtéž, s. 46.

633 Rancière se této problematice věnoval již v *Aux bords du politique*, kde čteme: „Společensko-kritické myšlení bylo podivuhodným způsobem kontaminováno původně teokratickou a kontrarevoluční problematikou, jež pojímá vzestup demokracie jakožto ztrátu jednoty a protržení sociálního pouta. (...) Došlo zde k propojení dvou témat: tématu formální demokracie, jež je protikladná demokracii skutečné, a tématu

Rancière dále ukazuje, že původ tohoto myšlení sahá prostřednictvím tématu ztráty přirozených sociálních pout až k textům mladého Marxe, ve kterých se představa občanské společnosti jakožto přirozeného tkaniva společenství protíná s kritikou individualismu⁶³⁴ a buržoazní demokracie⁶³⁵. Kritické myšlení se tak dle Ranciéra ve své post-kritické variantě pouze vrací na tutéž půdu, na níž před časem vznikalo. Tímto prostorem je interpretace modernity jakožto individualistického prolomení společenské vazby, a demokracie jakožto masového individualismu. Pro kritickou tradici bylo dále od počátku charakteristické napětí mezi touto interpretací a logikou sociální emancipace. Současné rozpojení této interpretace a emancipačního horizontu tak není potřeba číst jakožto důkaz vyčerpanosti

iluze, jež je vlastní spontánnímu vědomí společenských aktérů, především spontánnímu vědomí vykořisťovaných, jež jsou separováni od smyslu své vlastní činnosti. Z toho se zrodil dvojitý diskurz: dogmatismus skryté pravdy a skepticismus nevyhnutelné neznalosti.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 82-83.

634Srv. např: „Ale protože potřeba jednoho individua nemá smysl, který by se pro jiné egoistické individuum, jež má prostředky k uspokojení této potřeby, rozuměl sám sebou, tedy nijak bezprostředně nesouvisí s uspokojením, musí si každé individuum tuto souvislost vytvářet tím, že se stane rovněž dohazovačem mezi cizí potřebou a předměty této potřeby. Tak tedy *přírodní nutnost, lidské bytostné vlastnosti*, nechť se jeví sebeodcizenější, *zájem*, udržují členy občanské společnosti pohromadě. *Reálným* svazkem mezi nimi je *občanský*, a ne *politický* život. (...) Jen *politická pověra* si ještě dnes namlouvá, že občanský život musí být udržován pohromadě státem, kdežto ve skutečnosti naopak stát je udržován pohromadě občanským životem.“ In: MARX, K. ENGELS, B. Svatá rodina aneb Kritika kritické Kritiky. In: *Spisy*, sv. 2. Přel. J. Bílý a B. Franěk. Praha: SNPL, 1957, s. 140.

635,„Členové politického státu jsou nábožní v důsledku dualismu mezi individuálním a druhovým životem, mezi životem občanské společnosti a druhovým životem; (...) jsou nábožní, pokud je zde náboženství duchem občanské společnosti, výrazem odtržení a vzdálení člověka od člověka. Politická demokracie je křesťanská potud, že člověk (...) v ní platí jako *svrchovaná*, nejvyšší bytost, ale je to člověk ve svém nekultivovaném, nesociálním projevu, člověk ve své náhodné existenci, člověk tak, jak je, člověk zkažený celou organizací naší společnosti, sám sobě ztracený, vydaný na pospas nelidským poměrům a živlům, zkrátka člověk, který ještě není skutečnou druhovou bytostí. Přelud, sen, postulát křesťanství – svrchovanost člověka, ale člověka jako cizí bytosti odlišné od skutečného člověka – je v demokracii smyslovou skutečností, přítomností, světským principem.“ In: MARX, K. *K židovské otázce*. c. d., s. 384.

kritické tradice, nýbrž jako příklon k jednomu z pólů, jež jsou pro ni již od jejich počátků charakteristické.⁶³⁶

Dalším motivem, který dle Rancièra předurčil osudy kritického myšlení, je Marxova kritika odcizení. Jedním z klíčových momentů, jež u Marxe charakterizují fenomén odcizení, je, že člověka vytrhává z jemu přirozené formy bytí, tedy bytí člověka jakožto druhové bytosti, a uvrhává jej do individualizované existence, v důsledku čehož jej odcizuje od druhých, stejně tak izolovaných existencí.⁶³⁷ V rámci této větve, která vychází z tohoto Marxova podnětu, a jež z Rancièrova hlediska určila dominantní argumentační způsob post-kritické kritiky, pak je emancipace představitelná výhradně jakožto obecné „opětovné přisvojení si ztraceného dobra“, jímž je jednotnost společenského vlákna. Toto opětovné přisvojení si pak pak je zde chápáno jako důsledek poznání procesu, který odděluje společnost od její pravdy.⁶³⁸ Emblémem tohoto úsilí je Rancièrovi Guy Debord a jeho koncept spektaklu⁶³⁹. Debord ustavuje rozhraní, v němž se vědění, jež je příslibem svobody, stává zároveň věděním o globálním procesu, mezi jehož důsledky patří, že nekonečně reprodukuje nevědomost o sobě samém. Toto rozhraní je pak nejen u Deborda (Rancière zmiňuje také *Mytologie* Rolanda Barthesa) neseno dynamikou ustavičného dešifrování matoucích obrazů, jež člověka zotročují. V 80. letech ovšem dochází k jistému zlomu. S nástupem baudrillardovské tematiky simulaker se dovídáme, že skutečnost již není od iluze rozlišitelná.⁶⁴⁰ Zůstává zde ovšem jeden významný prvek: čím více bychom se

636RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. s., s. 47-48

637Srv.: „Odcizená práce tedy (z) *rodové bytosti člověka*, a to z přírody i z jeho duchovní rodové způsobilosti, dělá bytost člověku *cizí*, prostředek jeho *individuální existence*. Odcizuje člověku jeho vlastní tělo i přírodu mimo něj, i jeho duchovní bytost, jeho *lidskou* podstatu. Bezprostředním důsledkem toho, že je člověk odcizen produktu své práce, své životní činnosti, své rodové bytosti, je *odcizení člověka člověku*.“ IN: MARX, K. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Přel. Z. Sekal. Praha: SNPL, 1961, s. 70.

638RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. s., s. 47-48.

639Srv. např.: „*Oddělenost* je alfou i omegou spektaklu.“ In: DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. c. d., s. 9.

640Srv. např. Baudrillardovu definici čtyř fází, během nichž se obraz odpoutává od skutečnosti, přičemž na konci tohoto procesu se nalézá „bez vztahu k jakékoliv skutečnosti“, když se stává „čistým simulakrem.“ In:

pokoušeli vymanit ze ztročující logiky spektaklu, tím více do ní zabředáme.⁶⁴¹ Poznat zákon spektaklu znamená poznat způsob, jímž donekonečna reprodukuje falsifikaci, jež je jeho pravdou.⁶⁴²

Významným důsledkem, jež Rancière z této genealogie (post-)kritického myšlení vyvozuje, je, že „takzvaný postmoderní obrat je pouze dalším převrácením v rámci téhož kruhu.“⁶⁴³ Je tedy dost dobře možné, tvrdí Rancière, že nihilismus, jež bývá vyčítán postmodernímu myšlení, je ve skutečnosti „tajemstvím“, jež je již od jeho počátků ukryto ve vědě, které si klade za cíl odhalovat tajemství moderní společnosti, a zároveň proklamuje nezničitelnost těchto tajemství a nekonečnou reprodukci procesu falsifikace, který kritizuje. Soudobé rozpojení mezi kritickými procedurami myšlení a emancipačními perspektivami tak z tohoto hlediska pouze odkazuje k disjunkci, jež charakterizuje kritické myšlení již od 19. století: toto myšlení se může posmívat iluzím, avšak zároveň tím reprodukuje jejich logiku.⁶⁴⁴

Kritika této kritiky, píše Rancière, pak nemůže mít přirozeně podobu dalšího převrácení kritické logiky.⁶⁴⁵ Rancière navrhuje změnit kurz a vyjít ze zcela odlišných předpokladů. Jedním z nich je předpoklad schopnosti neschopných, který nepředpokládá existenci žádného tajemství o pravdě společnosti, žádného osudného mechanismu, jež mění skutečnost v obraz, ani žádné jednotné formy společenství, k níž by bylo třeba se navrátit. Je třeba usilovat o „novou topografii možného“.⁶⁴⁶ Jednu z forem tohoto usilování

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981, s. 17.

641RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. s., s. 50-51.

642„V reálně převráceném světě je pravda momentem nepravdy.“ In: DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. c. d., s. 5.

643RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. s., s. 51.

644Tamtéž.

645Tamtéž.

646Tamtéž, s. 55.

představuje Rancièrova obrana konceptu demokracie. Té se věnuje v monografii *La haine de la démocratie*⁶⁴⁷, v níž se také podrobněji zabývá některými formami post-kritické kritiky demokracie.

6.5 Demokracie a její nepřátelé

„Každý stát je oligarchický“⁶⁴⁸

Chceme-li pochopit motivy, které Rancièra nutí opakovaně vystupovat na obranu pojmu demokracie, musíme si ujasnit jeho význam. Často (a oprávněně) zdůrazňovanou radikalitu Rancièrova pojetí demokracie vstupně ilustruje již jeho teze o tom, že nelze hovořit o v pravém slova smyslu demokratických vládách.⁶⁴⁹ Slovu „vláda“ přitom Rancière rozumí jak v běžném slova smyslu (zastupitelská vláda atd.), tak také ve významu arché. Již v *Deseti tezích o politice* (a ještě dříve také v textu *Aux bords du politique*) Rancière hovoří o demokracii jakožto „zvláštní situaci, v níž k vykonávání arché opravňuje absence oprávnění.“⁶⁵⁰ Tento moment si lze ostatně dát snadno do souvislosti s východiskem Rancièrovy kritiky arche-politických filosofí, která jsme prezentovali výše. Souvisí s ním pak také cosi, co Rancière označuje jako demokratický skandál. S tím se střetáváme tam, kde vychází najevo, že demokracie se neřídí žádným organickým či přirozeným principem.⁶⁵¹ Jediným principem demokracie je, že je neovladatelná

647RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. c. d.

648Tamtéž, s. 79.

649Tamtéž, s. 59.

650RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 231. Srv. tamtéž, s. 113-114.

651„Demokratický skandál spočívá jednoduše v odhalení následujícího: označení politika se nikdy nebude vztahovat k principu společenství, jež by legitimizoval činnost vlád vycházející ze zákonů vlastních shromážděním lidských společenství.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. c. d., s. 58.

(*ingouvernable*): „demokracie, to není ani společnost k ovládnutí, ani vláda společnosti, je to právě ono neovladatelné, čímž se musí v posledku ukázat podložená jakákoliv vláda.“⁶⁵²

Je zřejmé, že tyto teze jsou v příkrém rozporu s funkcemi, jež jsou pojmu demokracie přisuzovány v běžných formách mediálního, ale také odborného diskurzu. Ve třetí kapitole textu *La haine de la démocratie* se od nich Rancière přesouvá k explicitní kritice fenoménu tzv. zastupitelské demokracie. Zastupitelství (*la représentation*) nikterak nepředstavuje formu demokracie přizpůsobenou podmínkám moderních společností, jak by se obvykle dovozuje. Je to, píše Rancière, „v plném rozsahu oligarchická forma, zastupitelství menšiny těch, kteří mají oprávnění k tomu, aby se zabývali věcmi veřejnými.“⁶⁵³ S tím souvisí také Rancièreův náhled na fenomén (parlamentárních) voleb. Ty nechápe v souladu s dominantním míněním jako demokratickou formu, skrze niž dochází k vyjádření hlasu lidu. Volby jsou ve své podstatě v první řadě vyjádřením „odshora“ (tedy ze strany elit) stanovené formy „přítakání“, které by ovšem bylo skutečným přítakáním pouze pokud by bylo jednohlasné. Právě z tohoto důvodu, tedy kvůli faktu, že zastupitelství je vždy selektivním fenoménem, tj. že představuje moc vykonávanou menšinou elit, jež vždy zastupují zájmy konkrétního společenského segmentu, jsou u Rancière zastupitelské demokracie nahlíženy jako systémy živené policejní logikou, tedy systémy z principu nerovnostářské. Rancière dále, odvolávaje se na aktéry Americké revoluce a jejich francouzské stoupence, ukazuje, že zřejmost, s níž je dnes demokracie ztotožňována se zastupitelskou formou vlády, je relativně novým fenoménem. Zastupitelství bylo od svých počátků nahlíženo jako přímý protiklad

⁶⁵²Tamtéž, s. 56-57.

⁶⁵³Tamtéž, s. 60. Dále pak dodává, že tím, co bylo v dějinách zastupitelské demokracie zastupováno, a co zastupitelům zároveň propůjčovalo oprávnění vládnout, byly především stát, společenský řád a majetek. In: tamtéž.

demokracie,⁶⁵⁴ což Rancière shrne tak, že ačkoliv se dnes může sousloví „zastupitelská demokracie“ může jevit jako pleonasmus, dříve bylo považováno za oxymóron.⁶⁵⁵

Rancière se ovšem distancuje od opozice mezi formální demokracií a jejími přímými formami. Hledisko, z něž by bylo možné v silném slova smyslu postavit proti sobě přirozenou formu přímé demokracie a její zastupitelské formy, jež by zde představaly její pervertovanou formu, je mu zcela cizí.⁶⁵⁶ „Parlamentární systém“ (Rancière navrhované „přesnější“ označení tzv. zastupitelské demokracie) je smíšenou formou, na utváření jejíž podoby se podílejí obě formy. Stát zde ve svém běžném chodu osciluje mezi původním zakořeněním v privilegiích „přirozených“ elit a demokratickými boji, jež se pokoušejí krok po kroku prosazovat prvky rovnostářské politické logiky. Demokracie v rancièreovském smyslu nemá jakožto „zpretřhaná vazba mezi 'přirozenými vlastnostmi' a formami vládnutí“⁶⁵⁷ žádné 'přirozené' předpoklady ani důsledky. Nepatří mezi ně například ani všeobecné hlasovací právo, jehož dějiny jsou obdobným způsobem určovány napětím mezi demokratickými boji a oligarchickou uzurpací jejich výdobytků.⁶⁵⁸

Demokracii tedy nelze asociovat se žádnou právně-politickou formou, což ovšem neznamená, že by ji k těmto formám nepojil žádný vztah. Demokratická neovladatelnost se

654Za tímto účelem cituje Rancière výrok Johna Adamse, dle kterého neznamená demokracie nic jiného než „představu lidu, který nad sebou nemá žádnou vládu“. In: LANIEL, Bertlinde. *Le Mot „democracy“ et son histoire aux États-Unis de 1780 à 1856*. Saint-Étienne: Presses de l'Université de Saint-Étienne, 1995, s. 65. Cit. dle.: RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. c. d., s. 60.

655Tamtéž, s. 61.

656Z tohoto hlediska by bylo možné zpochybnit pokusy o rozsáhlejší zakotvení Rancièreova myšlení v anarchistické tradici, jejichž hlavním projevem je monografie Todda Maye (MAY, Todd. *The Political Thought of Jacques Rancière*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008). Slabinou takového čtení je především to, že potírá roli, jíž při konstituci politických forem subjektivace sehrává jejich dynamická a vzájemně určující vztaženost k nerovnostářské logice policejních společenství. K tomu srv. CHAMBERS, Samuel. *The Lessons of Rancière*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 75-76 nn.

657Tamtéž.

658Tamtéž, s. 61-62.

do těchto aktivit konstantně vplétá a narušuje tak dílčím způsobem jejich soudržnost. „Moc lidu“, píše Rancière, „je vždy situována jak *pod*, tak také *nad* tyto formy. *Pod* nimi se nalézají proto, že tyto formy nemohou fungovat, aniž by se v poslední instanci neodvolávaly na moc nekompetentních, jež zakládá moc kompetentních elit. *Nad* právně-politickými formami se pak moc lidu nachází v tom smyslu, že 'vládní stroj' během procesu vládnutí opětovně vepisuje formy, jimiž se projevuje moc lidu, do 'přirozené' logiky oprávnění k vládnutí.“⁶⁵⁹ Elity tedy onu moc nekompetentních, odvoláním na níž ponejprv legitimují svou existenci, v druhém kroku kastrují tím, že ji promítají do nerovnostářského horizontu částí a podílů a zbavují ji tak jejího politického charakteru. Demokratická činnost lidu neboli dílu lidí bez podílu ovšem neustále kontruje tím, že polemickým způsobem vrací do hry univerzální rozměr (*l'universel*), čímž otevírá onen „mezi-prostor“, do něž je situována každá politika. Demokratický proces spočívá právě v tomto navracení, ve vynalézání nových forem subjektivity a v případech rovnosti, které se staví proti tendenci k neustálé privatizaci veřejného života (tedy jeho rozčleňování do podoby částí majících dané místo ve společenském celku).⁶⁶⁰ Demokracie a její „neomezenost“ spočívají z tohoto hlediska v nekončícím pohybu, jež přemísťuje hranice mezi veřejným a soukromým.⁶⁶¹ Demokracii je tedy možno souhrnně označit jako takovou formu rozdělení smyslového, jejíž dynamika je v posledku totožná s politickou dynamikou přemísťování pozic a redefinice míst.⁶⁶² Klíčovou charakteristikou demokracie je tak její procesualnost či, jinými slovy, její vazba na fenomén subjektivace, který lze definovat jako ze své podstaty transgresivní a polemické nastolování rovnostářské logiky univerzálního⁶⁶³.

659Tamtéž, s. 62. Srv. tamtéž, s. 79.

660Jednou z pojmových opozicí, pomocí jichž Rancière definuje demokracii, je „univerzální-partikulární“. K tomuto aspektu viz. tamtéž s. 69-70.

661Tamtéž, s. 70.

662Srv. „Demokracii ve skutečnosti nelze definovat jako pouze jako jeden z mnoha politických systémů, pro něž je charakteristické odlišné rozdělení moci. Na podstatnější úrovni lze demokracii definovat jako určité rozdělení smyslového, určitou redistribuci míst.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *La chair des mots: politiques de l'écriture*. Paris: Galilée, 1998, s. 126.

663Srv.: „Demokracie, to je společenství rozdělení ve dvojím smyslu tohoto slova: nálezení k témuž světu, jež může být vyjádřeno jediné polemicky; shromáždění, k němuž může dojít pouze v rámci boje. Postulát společného smyslu je vždy transgresivní.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d. s. 92. Na

Jádrem Rancièrovy *La haine de la démocratie* je obrana takto pojatého konceptu demokracie. Rancière se v textu ovšem vymezuje nikoliv proti tradičním kritikám demokracie⁶⁶⁴ (jimž se ostatně více či méně explicitně věnuje ve většině námi doposud komentovaných textů), nýbrž vůči jisté „nové formě nenávisti k demokracii“, jež úzce souvisí s výše komentovaným fenoménem post-kritické kritiky. V očích svých kritiků již dnes demokracie nepředstavuje zkorumpovanou formu vlády atd. Ti demokracii v Rancièrově shrnutí nahlíží jako „civilizační krizi, která postihla společnost, a jejím prostřednictvím také stát.“⁶⁶⁵ Stát tedy není původcem, nýbrž obětí zla jménem demokracie. Novou formu nenávisti k demokracii Rancière v úvodu textu shrnuje do teze, že „jedinou dobrou formou demokracie je ta, která potlačuje katastrofu demokratické civilizace.“⁶⁶⁶

Toto nepřiliš průhledné tvrzení Rancière objasňuje na celé ploše textu. Hovoří především o jisté dvojí vazbě (*double bind*), která představuje jakési souhrnné východisko nových forem kritiky demokracie. Shrnuje ji do následující podoby: buď by měl mít demokratický život podobu rozsáhlé participace na diskutování věcí veřejných (což by bylo z hlediska policejní logiky „demokratických“ vlád špatně), anebo by se v jeho rámci mělo usilovat o přesměrování společenské energie k naplňování individuálních tužeb (což provázaností rancièrovského pojetí demokracie s polemickou figurou subjektivace, jež je zacílena k univerzálnímu, tedy rovnosti, se shodně drtivá většina komentátorů. Za všechny srv. např.: „Má-li být chápána jako demokratická, politická činnost musí rozbíhat či prohlubovat proces praktického ověření předpokladu rovnosti inteligencí, tedy proces subjektivace, v jehož rámci jsou všechny zúčastněné subjekty zplnomocněny k tomu, aby se pokusily zjistit, jak mohou zlepšit své životní podmínky.“ In: CITTON, Yves. „The Ignorant schoolmaster“: Knowledge and Authority. In: DERRANTY, Jean-Philippe. *Jacques Rancière: Key concepts*. c. d., s. 33; nebo také „Demokracii nejlépe charakterizuje forma subjektivace, v jehož rámci vznikají politické subjekty (...).“ In: RUBY, Christian. *L'Interruption*. c. d., s. 105.

664Ke „dvěma velkým historickým formám kritiky demokracie“ viz RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. c. d., s. 8.

665Tamtéž, s. 9.

666Tamtéž, s. 10.

by ovšem bylo dle některých kritiků také špatně).⁶⁶⁷ V rámci této *double bind* si musí vlády radit s dvojí formou excesu vycházejícího buď z aktivit demokratického kolektivu, nebo naopak s individuálním vzdálením se těmto aktivitám, jež je ovšem, jak píše Rancière, neodmyslitelnou součástí demokratického života.⁶⁶⁸ Výsledkem je jistý paradox: demokracie jakožto forma politického a společenského života je vládou excesu, který ovšem podrývá demokratické vlády, a ty se mu proto musí snažit zamezit. Jinými slovy: „To, že jsou demokracie 'neovladatelné', nadmíru jasně dokazuje, že je třeba je ovládat.“⁶⁶⁹ Podstatné je, že v souladu s touto často odlišným způsobem konstatovanou diagnózou dochází k pokusům odstranit ze slova demokracie jeho konstitutivní dvojznačnost: „(...) Jde o to ze slova 'demokracie' učinit nikoliv již souhrnné pojmenování zla i dobra, které je jeho lékem, nýbrž výlučně označení zla, jež nás korumpuje.“⁶⁷⁰ Rancière pak v textu poměrně detailně sleduje vývoj, jenž vedl k tomuto úsilí, a jeho formy, které zmíníme pouze stručně.

Souhrnným příkladem přemístění, jemuž byl od poloviny osmdesátých let podroben pojem demokracie, je Rancièreovi text jazykovědce a filosofa Jeana-Clauda Milnera *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*.⁶⁷¹ Klíčovou opozicí Milnerova textu je vztah mezi pojmy „Žid“ a „demokracie“. Ještě v období Šestidenní války byl Izrael vychvalován za svou demokratičnost, jejíž protiklad byl tehdy s oblibou označován nepřítel

667Tamtéž, s. 14.

668Tamtéž.

669Tamtéž, s. 15.

670Tamtéž.

671MILNER, Jean-Claude. *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*. Paris: Verdier, 2003. K Rancièreově shrnutí obsahu knihy viz RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. c. d., s. 15-16. Zločinnost evropských demokracií spočívá v jejich úsilí o dosažení mírového řešení izraelsko-palestinského konfliktu, neboť takovéto řešení může dle Milnera znamenat pouze jediné: zničení Izraele. Tuto situaci Milner promítá do kontextu situace v Evropě po II. sv. válce, přičemž dle něj tehdy jako dnes platí, že demokratický mír může být dnes, stejně jako dříve, dosažen pouze prostřednictvím vyhlazení Židů. Ti totiž představují pól přimykající se k pokrevnosti, zatímco demokratická Evropa (jejímž symbolem jsou dle Milnera plynové komory) je vystavěna na autodestruktivní zásadě neohraničenosti.

šťastným termínem „totalitarismus“. Milnerův text však tuto vazbu důsledně převrací. Jako přednost Izraele je zde nahlíženo to, že představuje „protiklad demokratického principu“. Právě demokraciím jsou zde totiž přisouzeny vlastnosti, které byly dříve asociovány s „totalitárními“ režimy (stát požírající společnost atd.).⁶⁷² Pojem totalitarismu, původně střížený na míru Studené válce, zde byl poté, co se již nehodí, předělán, aby sloužil k označení demokracie, tedy čehosi, co bylo původně považováno za jeho protiklad. Demokracie se tak stává jakýmsi „totalitarismem“ naruby, přičemž cílem tohoto převrácení je zbavit její pojem politických obsahů.

Tento proces má své kořeny již v 80. letech minulého století. V souvislosti s tehdejšími reinterpetacemi fenoménu Velké francouzské revoluce⁶⁷³ se setkáváme s tezí, že její fáze Teroru nebyla zapříčiněna revolučním kolektivismem, nýbrž jejím individualismem.⁶⁷⁴ V souvislosti s tímto trendem zde pak dochází k dalšímu přesunu. Od individuí jakožto nositelů lidských práv se v jeho rámci dostáváme přes „egoistické jedince“ až k „nenažraným konzumentům“, kteří jsou pak ztotožněni s „demokratickým člověkem“ jako takovým.⁶⁷⁵ Faktem provázaným s tímto přesunem byl rozvoje tendence, jež kritiku demokracie opírá o kritiku konzumerismu. Její nová forma, na rozdíl od kriticky orientovaného baudrillardovského dispozitivu, fakticky ztotožňuje demokracii s konzumem, když ji chápe jako „nic jiného než vládu narcistních konzumentů, kteří střídají své volební preference stejně tak, jako objekty svých intimních tužeb.“⁶⁷⁶ Rancière svůj komentář k těmto interpretacím uzavírá s tím, že se zde setkáváme s novým čtením demokratické dvojí vazby (*double bind*). Toto čtení upozaduje napětí mezi demokratickými vládami a podvojným demokratickým excesem. Život demokratických

⁶⁷²Tamtéž, s. 18.

⁶⁷³Rancière zmiňuje dvousvazkové Furetovy dějiny, které u nás vydalo ve dvou svazcích v letech 2004 a 2007 nakladatelství Argo.

⁶⁷⁴Tamtéž, s. 20.

⁶⁷⁵Tamtéž, s. 24.

⁶⁷⁶RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. c. d., s. 30. Ke shrnutí historických kořenů tohoto náhledu viz tamtéž, 31-34.

jedinců je zde nahlížen jako apolitický život lhostejných konzumentů zboží. Tento demokratický konzument pak tvoří „homogenní antropologickou konfiguraci“ jménem „moderní společnost“.⁶⁷⁷

Rancière ze svého hlediska oponuje s tím, že „demokratická nemíra (*démésure*) nemá nic společného s jakýmsi konzumním šílenstvím. Je to jednoduše ztráta míry, skrze kterou bylo možno prostřednictvím autority, jež strukturuje společenské tělo, uplatnit zákony přirozenosti na uměle vytvořené společenství.“⁶⁷⁸ Do explicitně normativní polohy se Rancièreův text posouvá teprve v závěrečné kapitole. Setkáváme se zde dokonce s pro Rancière silně netypicky konkrétními návrhy. Na tezi o tom, že každý stát je oligarchický, autor navazuje s tím, že oligarchie může demokracii poskytovat více nebo méně prostoru, že demokratická činnost ji může zasáhnout ve větší či menší míře. V tomto smyslu je pak možné konstituční a praktické formy oligarchických vlád označit jako více či méně demokratické. Za kritérium demokratičnosti toho kterého systému, píše Rancière, obvykle považujeme zastupitelský systém. Samotný tento systém však představuje křehký kompromis v rámci sporu dvou protikladných sil (viz výše). Zastupitelský systém směřuje k demokracii v té míře, v níž se přibližuje konceptu „moci kohokoliv“. Z tohoto hlediska pak je dle Rancière možno vyjmenovat prvky, jež představují minimum nutné k tomu, aby se mohl zastupitelský systém prohlásit za demokratický: krátké, nekumulovatelné a neobnovitelné volební mandáty; monopol představitelů lidu na vypracovávání zákonů; zákaz účasti ve volbách pro státní funkcionáře; redukce volebních kampaní a jejich nákladů na minimum a kontrola zasahování ekonomických sil do volebního procesu.⁶⁷⁹ Přestože tyto prvky v minulosti promýšleli mnozí myslitelé a zákonodárci, dle Rancière dnes, pokud je pouze vyslovíme, vyvoláme pobavení. Je tomu tak z dobrého důvodu: vlády, které označujeme jako demokratické, totiž fungují přesně naopak.⁶⁸⁰ Rancièreovo hledisko je takové, že „nežijeme v demokraciích, ale ani v koncentračních táborech, jak

⁶⁷⁷Tamtéž, s. 36-37. Rancière ovšem dále v textu upozorňuje, že již u Platóna představuje demokracie výraz svobody egoistických jedinců, „pro něž jsou jediným zákonem proměny jejich nálad a tužeb, a kteří jsou lhostejní k jakémukoliv společenskému řádu.“ In: tamtéž, s. 42.

⁶⁷⁸Tamtéž, s. 48.

⁶⁷⁹Tamtéž, s. 80.

soudí někteří autoři, z jejichž hlediska je vše podrobeno výjimečnému stavu vládní biopolitiky.⁶⁸¹

Tento otevřený horizont je ovšem manipulován novou formou antidemokratického diskurzu, který završuje konsensuální zapomenutost na demokracii, o níž usilují státní a ekonomické oligarchie. 'Nová nenávisť k demokracii' je takto jakýmsi doplňkem konsensuálních snažení vládnoucích elit. Je jím proto, že ze slova „demokracie“ činí ideologický pojmový operátor, jenž slouží k zastírání konkrétních forem společenské nadvlády, a tím také k faktické depolitizaci veřejného života. Avšak tuto úsilí má v dynamice demokratických bojů dílu lidí bez podílu svůj přirozený protipohyb: „Rozumět slovu demokracie znamená rozumět boji, jenž se v tomto slovu odehrává: nejen zbarvení hněvu a pohrdání, s nímž ho lze vyslovovat, ale podstatněji také proklouzávání a návraty smyslu, které umožňuje, nebo které lze s odvoláním na ni umožnit.“⁶⁸²

V samotném závěru se ozývá hluboce jacototovská dispozice Rancièrova myšlení, když je zde demokracie situována mimo kontext historických snah o zákonitý přechod k ideji nového rovnostářského společenství⁶⁸³, a naopak posazena do horizontu, v němž je takovéto společenství myslitelné pouze jako „souhrn rovnostářských vztahů, naznačených v daném místě a čase prostřednictvím jedinečné a nejisté činnosti.“⁶⁸⁴ Demokracie „není založena na žádné povaze věcí ani není garantována žádnou institucionální formou. Nenese

680 Viz tamtéž, s. 80-81.

681 Tamtéž, s. 81. Rancière zde naráží na texty Giorgia Agambena.

682 Tamtéž, s. 102.

683 „Požadavek demokracie byl po dlouhou dobu nesen či překrýván ideou nové společnosti, jejíž prvky by měly být zformovány již v lůně dnešní společnosti. (...) Tato vize ještě dnes živí naděje na jakousi formu komunismu či mnohostní demokracie (*démocratie des multitudes*). (...) Pochopit, co znamená demokracie znamená vzdát se této víry. (...) Nerovná společnost ve svém lůně nenosí žádnou rovnostářskou společnost.“
In: tamtéž, s. 105-106.

684 Tamtéž, s. 106.

ji žádná historická nutnost a ani ona s sebou žádnou nenese. Demokracie nedůvěřuje žádné stabilitě kromě stability vlastních aktivit.⁶⁸⁵

6.6 Ke kritice Rancièrovy koncepce

Je zcela přirozené, že Rancièrova koncepce se stala podnětem k rozličným diskuzím, v nichž zaznívají také hlasy kritické. V závěru části práce, v níž jsme se věnovali Rancièrově intervenci v oblasti politického myšlení, se krátce pozastavíme nad některými z nich.

Bruno Bosteels v jedné ze svých studií k Rancièrovu myšlení⁶⁸⁶ vznáší námitku týkající se ahistoričnosti Rancièrovy typologie politických filosofí (tedy rozčlenění dějin politického myšlení na arche-politiku, para-politiku a meta-politiku). Navzdory Rancièrově výslovnému zdůrazňování opaku⁶⁸⁷ se Bosteels domnívá, že lze z textu samotné *Neshody* vyvodit vlastní základ politiky. Ten pak spatřuje právě v tom, co je politice nevlastní (*impropre*)⁶⁸⁸. Zdá se tedy, píše Bosteels, že v Rancièrově politickém myšlení přece jen figuruje jakýsi základ, či racionální jádro politiky, jež je neměnné, k němuž se vztahují (primárně tak, že jej zastírají) všechny tři režimy politické filosofie.⁶⁸⁹ Toto racionální jádro

685Tamtéž.

686BOSTEELS, Bruno. La leçon de Rancière: Malaise dans la politique ou on a raison de mésestimer. In: CORNU, Laurence, VERMEREN, Patrice (eds.). *La philosophie déplacée: Autour de Jacques Rancière*, c. d., s. 49-71.

687Srv. např.: „Politika nemá předměty ani otázky, které by jí byly vlastní.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 39.

688Bosteels nijak nekonkretizuje, co přesně má na mysli, ale dá se předpokládat, že naráží na an-archickou podstatu rancièrovského konceptu politiky, která definuje jak jeho provázanost s rovnostářskou logikou, tak také absenci jemu přirozených vlastností.

689BOSTEELS, Bruno. *La leçon de Rancière: Malaise dans la politique ou on a raison de mésestimer*. c. d., s. 53.

je pak dle Bosteelse jakousi dějinnou invariantou, a představuje „ahistorickou a apolitickou podmínku politiky samotné.“⁶⁹⁰

S obdobnou námitkou přichází také Nick Hewlett: „Rancièrův pojem politiky je skutečně ahistorický v té míře, v níž dnes politika nabývá týchž forem jako v antickém Řecku.“⁶⁹¹ Tím však jeho výčet problematických aspektů Rancièrova myšlení nekončí. Rancièrova, z Hewlettova hlediska omezená, definice politiky nám neposkytuje nástroj k pochopení toho, co běžně nazýváme politikou (Rancièrovy analýzy policejní logiky z tohoto kontextu autor vyjímá). Omezenost Rancièrovy definice politiky vyplývá z faktu, že ji, jak jsme viděli, situuje mimo oblast spravování moci.⁶⁹² Je-li politika definována takto úzce, tedy jako občasné momenty narušení policejní logiky, jak pak, ptá se Hewlett, interpretovat to, co se děje v mezičase? Na možnou odpověď odkazující na analýzy policejních režimů Hewlett namítá, že v nich nejsme v rámci rancièrovského schématu schopni rozlišit a analyzovat progresivní politické prvky, jež ovšem nevedly až k otevřené vzpouře.⁶⁹³ Rancièrovská definice politiky dále neumožňuje dostatečně pochopit, jak spolu souvisí jednotlivé etapy politických bojů. Kromě toho zde pak, chápeme-li spolu s Rancièrem politiku jako dočasný a omezený výpad proti policejnímu statu quo, chybí naděje na „stabilní a trvanlivou formu společenského uspořádání, jež by nebylo nespravedlivé“.⁶⁹⁴

Námitka o ahistoričnosti rancièrovské koncepce politiky se zdá být oprávněná, neboť základní podoba, jíž nabývá Rancièrem popisovaný spor mezi policií a politikou, je skutečně napříč dějinami tataž. Na druhou stranu lze ovšem říci, že se jedná „pouze“ o jakýsi obecný rámeček, do nějž lze umístit velmi odlišné obsahy. Vzpouřa otroků v antické

690Tamtéž, s. 52-53.

691HEWLETT, Nick. *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation*. c. d., s. 106.

692Srv. např.: „Politika, to není spravování moci.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 223.

693HEWLETT, Nick. *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation*. c. d., s. 105.

694Tamtéž, s. 106.

Skythii⁶⁹⁵, pedagogická činnost Josepha Jacotota soudní obhajoba Augusta Blanquiho, aktivity francouzských feministek v 19. století nebo incidenty související s Alžírskou vykazují na jednu stranu obdobnou strukturu; zároveň se však dá namítnout, že tato struktura umožnila politickým aktérům artikulovat v radikálně odlišných podmínkách hypotézu rovnosti. „Ahistorický“ tedy neznamena nutně „apolitický“. Dále je zde poslední ze zmíněných námitek. Dá se ovšem předpokládat, že Rancière by ji v rámci vlastního myšlenkového dispozitivu za námitku nejspíše ani nepovažoval. Je jisté, že s vizí stabilní rovnostářské společnosti se u něj nesetkáváme.⁶⁹⁶ To má ovšem své důvody. Nelze si totiž snadno představit princip, který by měl garantovat společenskou stabilitu, a zároveň nevykazovat dynamiku totalizující orientovanosti policejní formy rozdělení smyslového. Absence dlouhodobého horizontu spojeného s obrazem trvanlivé rovnostářské společnosti tak z našeho hlediska představuje jakousi daň za důslednost, jež charakterizuje Rancièrovy analýzy forem nerovnosti. Politika je v rámci jeho koncepce nahlížena jako principiálně polemický druh činnosti, čímž je jakožto předpoklad její existence zároveň postulována existence činnosti orientované konsensuální aktivitou směřující k harmonickému rozdělení částí a celku společenského těla. Absenci naděje na 'stabilní' či spíše dlouhotrvající formu emancipovaného společenství lze jistě oprávněně vnímat jako jeden z nedostatků Rancièrovy koncepce. Rancière se ostatně touto problematikou opakovaně zabývá tam, kde hovoří o ideji „společenství rovných“. V *Aux bords du politique* svůj postoj k ní shrnuje následovně: „Společenství rovných, to je nesourodé společenství lidí pracujících na neustále prodlužované tvorbě rovnosti. Všechno další, co se může skrývat pod tímto označením, je jedině lest, škola anebo vojenský prapor, jež jsou různými způsoby přemalovány v barvách pokroku.“⁶⁹⁷ Nedá se tedy říci, že by Rancière možnost kontinuální existence rovnostářské společnosti přímo popíral. Z jeho hlediska se, zdá se, jako významné jeví, že je třeba zdůraznit její bodovou, žádným vůdčím či sjednocujícím principem nezastřešenou povahu. Právě toto zdůrazňování bodové, avšak svým obsahem

695 Viz RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, s. 22nn.

696 Viz například pasáž, v níž Rancière souhlasně shrnuje obsah Jacototova projektu intelektuální emancipace: „(...) Neexistuje princip společenství rovných, jenž by mohl být principem společenské organizace.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. c. d., s. 162.

697 Tamtéž, s. 163.

přesto univerzalistické povahy politiky Rancièrovi umožňuje vystupovat proti těm formám (post-)kritického myšlení, které popírají možnost emancipačního horizontu politiky jako takového.

S kritickou perspektivou se setkáváme také v textech, které Rancièrově myšlení věnoval Alain Badiou. Její nejdůležitější vyjádření nacházíme v již citované Badiouově monografii *Abrégé de Métapolitique*, v níž jsou Rancièrově politickému myšlení věnovány dvě kapitoly. V určitém kontrastu s „vlídnější“ perspektivou, již Badiou zaujal ve svém textu ze sborníku z Rancièrovské konference z Cerissy⁶⁹⁸ zde zaujímá výrazně kritičtější stanovisko. Badiou předně problematizuje statut Rancièrova myšlení jako takového. Jedním z imperativů, jimiž se řídí Rancièrovo myšlení, je snaha o to se „vždy nacházet v intervalu mezi vícero diskurzy, aniž by byl zvolen jeden z nich“, z čehož Badiou vyvozuje mimo jiné, že Rancièrovo dílo je navzdory jeho nesporné erudovanosti situováno mimo „dispozitiv vědění“.⁶⁹⁹ Badiou Rancièrovu „demokratickou antifilosofii“⁷⁰⁰ kontaktuje s „velkou antifilosofickou tradicí“, jež jej skrze téma radikálního odporu proti panství „navzdory všemu“ pojí až se „starou francouzskou anarchistickou a utopickou tradicí.“⁷⁰¹ Výrazem této ukotvenosti je právě Rancièrova kritika ideje společenství rovných. Badiou namítá, že poté, co Rancière zavrhl ideu společenství rovných jako falešný mýtus, nenabídl nic, co by jej v řádu reálné politiky nahradilo. Z tohoto důvodu pak dle něj rancièrovská kritika ideje společenství rovných ve skutečnosti funguje jako verdikt o nemožnosti radikální politiky (*d'une impossibilité militante*)⁷⁰².

698BADIOU, Alain. *Les leçons de Jacques Rancière: Savoir et pouvoir après la tempête*. c. d., s. 131-155.

699BADIOU, Alain. *Abrégé de Métapolitique*. c. d., s. 121.

700Tamtéž, s. 130.

701Tamtéž, s. 123-124.

702Tamtéž, s. 124-125.

Tatáž orientovanost nese také další Badiouovu námitku. Ta spočívá v tom, že Rancière nikdy nepřechází k vyvozování závěrů, a že jeho myšlení chybí normativní dimenze. Badiou k tomu píše: „Dovíte se, co by politika neměla být, dovíte se dokonce čím politika byla, a čím již není, avšak nikdy to, čím je ve skutečnosti, a tím méně to, co je třeba dělat, aby existovala. Co když Rancière v tomto bodě pouze opakuje podstatu naší doby? Co když tato podstata spočívá, pokud jde o politickou oblast, právě v nevyvozování závěrů, v tom, nic závazně nestanovovat?“⁷⁰³ Z našeho hlediska by těmto výtkám šlo pouze stěží oponovat. Bylo by ovšem potřeba dodat, že ani vlastní Badiouův výrazněji afirmativně či normativně orientovaný koncept nepřináší z hlediska hledání a nalézání konkrétních či praktických forem současné emancipační politiky zásadně lepší výsledky. Badiou pokračuje právě srovnáním klíčových momentů Rancièreova myšlení s těmi vlastními. Právem je zde zdůrazněna Rancièreova výše diskutovaná a ne vždy v dostatečném rozsahu přiznaná návaznost na Badiouův projekt.⁷⁰⁴ Myšlení obou autorů si je dle druhého z nich blízké především pokud jde o otázku jedinečného (*des singularités*). Jedinečné (tedy v Rancièreově slovníku zhruba konkrétní případ politické neshody) však u Rancièrea není konstituováno imanentně, nýbrž je, jak píše Badiou, jaksi „neseno“ nerovností, Státem neboli dějinami.⁷⁰⁵ Dalším bodem, v němž se myšlení obou autorů shoduje, je pak otázka deklarativní dimenze politiky (tedy, řečeno rancièreovským jazykem, aktivity pojmenovávání bezpráví jakožto principu umožňujícího vyjevení se dříve neexistující subjektivity).

Zásadnější jsou ovšem rozdíly mezi myšlením obou autorů. Kromě odlišností ve věcech vztahu filosofie a politiky⁷⁰⁶ se zde setkáváme především se závažným obviněním. Rancière dle Badioua „přebírá“ centrální ideu jeho ontologie, totiž že proti stavu situace a

⁷⁰³Tamtéž, s. 125-126.

⁷⁰⁴Konkrétněji viz tamtéž, s. 131 nn.

⁷⁰⁵Tamtéž, s. 132. Badiou zde odkazuje k provázanosti či dokonce podmíněnosti existenci politicky s policejním řádem. Naopak u Badioua je jedinečné „vymezeno ve svém bytí“ a s dějinným časem jej nepojí žádný vztah, neboť jedinečné konstituuje vlastní temporalitu. Srv. tamtéž.

⁷⁰⁶Tamtéž, s. 133-134.

jeho mocí nad započítáváním vystupuje prázdno této situace a událost.⁷⁰⁷ Kromě této ideje Rancière přebírá také podstatnou část s ní spojených důsledků.⁷⁰⁸ Zároveň se však Rancière, jak píše Badiou, vyhýbá slovu stát, což je z jeho hlediska symptomatický fakt, neboť „veškerá skutečná (tedy nikoliv filosofická) politika se dnes počítá podle toho, co pronáší na téma státu.“⁷⁰⁹ Tím, že se (Badiouův text vyšel v roce 1998, tedy 7 let před vydáním Rancièreovy *La haine de la démocratie*) explicitně nevyjadřuje na téma parlamentárního státu, Rancière v Badiouovi vzbuzuje „podezření“, že usiluje o to, aby nikdy nebyl podroben „smrtnému obvinění, že není demokrat.“ Rancière, jak čteme, za tímto účelem mění pojmy převzaté z Badiouovy terminologie „na ideologické motivy, u nichž nic nepoukazuje na to, že by nebyly započítatelné v rámci logiky parlamentárních stran.“⁷¹⁰ Tato obvinění vyvrací jednak mnohé z fragmentů pozdějších Rancièreových textů, jež jsme citovali výše. O nezapočítatelnosti rancièreovských kategorií v rámci logiky parlamentárních stran však svědčí také mnohé pasáže jak z textu *Aux bords du politique*, tak také z *Neshody*. Badiouovo čtení tak lze označit za poměrně manipulativní. Naopak za zcela oprávněné lze dle našeho názoru uznat dvě námitky, jimiž Badiou kapitoly věnované Rancièreovu myšlení uzavírá. Především je zde fakt, že Rancière v *Neshodě* (ale až na ojedinělou výše komentovanou výjimku také v pozdějších textech) pracuje se „striktně negativními“ tezemi. Badiou píše: „Ani identitářské sliby přizpůsobené konsensu (...) ani radikální zkušenost nelidského nám neumožňují 'založit' jakoukoliv pokrokovou politiku. Souhlas! Neočekáváme nic dobrého od 'politické korektnosti' ve společenství ani od věčného stínu Osvětlení. Ale co dál?“⁷¹¹ Odpověď na tuto otázku by se podle toho, který z autorů odpovídá, lišila poměrně zásadně. Především pak, uzavírá Badiou, v otázce organizovanosti. Badiou dle našeho názoru poukazuje na jednu z významných slabin Rancièreova konceptu, když mu vytýká, že opomíjí zdůraznit, že každý politický proces,

707Srv. Rancièreovu definici policie jakožto „absence prázdna a doplňku“. In: RANCIÈRE, Jacques. *Biopolitique ou politique? (rozhovor s É. Alliezem)*. c. d., s. 218.

708BADIOU, Alain. *Abrégé de Métapolitique*. c. d., s. 134.

709Tamtéž, s. 135.

710Tamtéž, s. 135-136.

711Tamtéž, s. 136.

„dokonce i ve smyslu, v němž ho chápe on sám“ je proces organizovaný.⁷¹² Rancièrovo politické myšlení představuje (navzdory Badiouově oprávněnému, ale zároveň také místy přečtenému poukazu na odvozenost Rancièrova politického myšlení z jeho vlastního) nesporně původní příspěvek k otázkám provázaným s ideou politické emancipace. Rancière klade (a umožňuje nám klást) otázky, jež jsou z hlediska emancipačních snah stejně tak významné, jako podstatnou částí (post-kritických) myslitelů co do své možnosti či oprávněnosti zpochybňované. Na druhou stranu mu lze spolu s Badiouem vyčítat přílišný důraz na an-archickou „čistotu“ politických forem rozdělování smyslového.

712Tamtéž, s. 137.

7 Rancièere a estetika

Až doposud jsme Rancièerovo myšlení sledovali se zvláštním zřetelem na způsob, jímž se v jeho středu konstituovaly kategorie politického myšlení. Od autorových raných textů jsme se tak na chronologické ose dostali až k monografiím z minulého desetiletí. Nejpozději v první polovině 90. let se však u Rancièera setkáváme také s čím dále výraznějším zaměřením na estetickou problematiku. V následující kapitole se pokusíme ukázat, jak Rancièere rozumí pojmu estetiky, z jakých tradic čerpá, a jakým způsobem je v jeho myšlení interpretována vazba mezi estetikou a politikou.

7.1 Pojem estetiky a jeho vztah k pojmu politiky

V první řadě je třeba zmínit, že by bylo chybné v Rancièerově případě hovořit o předělu či zlomu, který by měl jeho „estetické období“ oddělovat od období „politického“. Takovýto náhled by byl chybný jak chronologicky, tak také – a především – věcně. Opodstatněnost hledání takového zlomu Rancièere vyvrací již v *Neshodě*, v níž čteme: „V moderní době nedošlo k žádné 'estetizaci' politiky, protože politika je estetická ve svém principu.“⁷¹³ Náhled akcentující kontinuitu pak Rancièere ospravedlňuje mimo jiné v rozhovoru z roku 2007, v němž identifikuje společné jádro svého zájmu o obě oblasti: „Co více, spíše než politika nebo umění mě zajímá způsob, jímž se ustavují či ruší hranice, jež definují jistou praxi jako uměleckou nebo politickou.“⁷¹⁴ V předchozích kapitolách jsme se pokoušeli ukázat, jakých podob dle něj nabývá tento „způsob, jímž se ustavují nebo ruší hranice“ v oblasti politické teorie. Zdůraznili jsme přitom, že jedním z jednotlivých momentů, jež hrají podstatnou roli při definování pojmů jako neshoda, subjektivace či pojmového páru politika/policie, je otázka narušení systému smyslových koordinát definujících podobu společenského celku a ustavení nového pole viditelnosti. Když pak

713RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, c. d., s. 63.

714RANCIÈRE, Jacques. L'art du possible (rozhovor s Fulvií Carnevale a Johnem Kelseyem). In: týž, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretien*. c. d., s. 588.

Rancièrè v monografii *Le partage du sensible (Rozdělení smyslového)* z roku 2000 vstupně definuje pojem estetiky, pohybuje se stále na stejné půdě⁷¹⁵. V jiné často citované definici pak z tohoto textu pak Rancièrè definuje estetiku následovně: „Pokud podržíme analogii, můžeme (estetiku) chápat v kantovském – eventuálně Foucaultem revidovaném – smyslu jako systém apriorních forem stanovících, co se nabízí vnímání.“⁷¹⁶ Takto definovaná estetika pak na té nejpodstatnější úrovni souvisí s politikou, avšak odlišným způsobem, než předpokládaly analýzy Waltera Benjamina⁷¹⁷: „(Estetika) je protnutí (*découpage*) času a prostoru, viditelného a neviditelného, promluvy a šumu, jež definuje zároveň místo politiky jakožto formy zkušenosti, i to, o co se v ní jedná.“⁷¹⁸

Lze tedy říci, že motivem Rancièrova zájmu o oblast estetiky je způsob, jakým estetické myšlení formuje nikoliv pouze naše představy o umění, jeho charakteristikách či účincích, ale především to, jaké „formy obývání smyslového světa“⁷¹⁹ implikuje. „Idea

715„(Pojem estetiky neoznačuje) teorii umění obecně nebo teorii umění, jež by jej odkazovala k účinkům, které má na vnímání, nýbrž specifický režim identifikace a myšlení o umění: způsob artikulace mezi způsoby jednání, formami viditelnosti těchto způsobů jednání a způsoby promýšlení vztahů mezi nimi, který implikuje určitou ideu účinnosti myšlení.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 10.

716Tamtéž, s. 13.

717Srv. např. „Jeho (tj. lidstva; pozn. OK) sebeodcizení dosáhlo onoho stupně, který mu umožňuje zakusit své sebezničení jako estetický požitek prvního řádu. *Tak se to má s estetizací politiky, kterou provozuje fašismus. Komunistům odpovídá politizací umění*“; a celý text *Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti*. In: BENJAMIN, Walter. *Výbor z díla I. Literárněvědné studie*. Přel. M. Ritter. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 329 (a s. 299-326).

718RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 13-14. Srv. dále v textu: „Významné je, že právě na této úrovni. na úrovni smyslového protnutí toho, co je ve společenství společné, forem jeho viditelnosti a jeho uspořádání, je kladena otázka vztahu estetické/politické.“ In: tamtéž, s. 24-25.

719Srv. „Zajímá mě způsob, kterým, rýsujeme-li linie, rozmisťujeme-li slova nebo dělíme-li povrch, zároveň podáváme nárys rozdělení sdíleného prostoru. Je to způsob, jehož prostřednictvím tam, kde spojujeme slova nebo formy, nedefinujeme jednoduše formy umění, ale spíše určité konfigurace toho, co lze uvidět a myslet, určité formy obývání smyslového světa.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Le destin des images*. Paris: Fabrique, 2003. Cit. dle polského překladu: *Los obrazów*. In: RANCIÈRE, Jacques. *Estetyka jako polityka*. In: *Estetyka jako polityka*. Přel. J. Kutyla, P. Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2007, s.

estetiky“ není dle Rancièra totožná s předmětem, ke kterému se vztahuje filosofie, věda nebo teorie umění⁷²⁰. Zdálo by se tedy, že se v estetice nejedná o reflexi uměleckých děl, předpokladů či charakteru umělecké tvorby a její recepce, ani podmínek této reflexe samotné. Rancièrovo vydělení estetiky z dosahu jmenovaných disciplín však ve skutečnosti není možné chápat zcela doslovně. Jeho absolutní platnost zpochybňuje sám Rancière, když své pojetí ve výše citovaném fragmentu kontaktuje s jedním z dominantních novověkých paradigmat *filosofického* zpracování fenoménu umění a jeho předpokladů, Kantovou *Kritikou soudnosti*. Tento spodní proud pak skutečně živí půdu, na níž Rancière formuluje to, o co se v estetice jedná. S „kantovským“ akcentem se setkáváme již v „rané“ fázi Rancièrova estetického projektu. V rozhovoru z roku 1994 uvádí, že estetiku chápe jako *aisthesis*, tedy „způsob, jímž nás předměty afikují, projev, znázornění a způsob obývání smyslového.“⁷²¹ Kategorie smyslového či smyslově vnímatelného a jeho rozdělení (*le partage du sensible*) pak Rancièrovi poslouží nejen jako název již citovaného textu, ale také jako přemostění mezi oblastmi estetiky a politiky.

Estetika souvisí u Rancièra s politikou v té míře, v níž je jeho teoretizace obou oblastí vystavěna právě kolem pojmu rozdělení smyslového. Tato kategorie, s níž se, jak jsme viděli, setkáváme již v *Neshodě*⁷²², se v Rancièrových „estetických“ textech vrací, aby jejím prostřednictvím autor definoval orientovanost estetické zkušenosti, a zároveň poukázal na její souvislost s politickou praxí. V *Le partage du sensible* Rancière definuje rozdělení smyslového následovně: „Rozdělením smyslového nazývám takové uspořádání vnímatelných faktů, které odhaluje existenci jak toho, co je společné, tak zároveň také rozhraničení, která toto společné dělí na jednotlivá místa a části. Rozdělení smyslového tedy současně ustavuje to, co je ze společného sdílené, i jeho oddělené části. Toto

106 (dále citováno jako *Los obrazów*).

720 Viz. rozhovor s Hans-Ulrichem Obristem: Régimes, formes et passages des arts. In: Rancire, J. *Et tant pis pour les gens fatigués*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009. Str. 255.

721 Rancière, J. Histoire des mots, mots de l'histoire. (rozhovor s Martyne Pierrotovou a Martinem de la Soudière). In: *Et tant pis pour les gens fatigués*. op. cit. str. 78.

722 Viz RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*, c. d., s. 34.

přerozdělování částí a míst se zakládá na takové distribuci míst, časů a způsobů jednání, která určuje samotný způsob účasti na společném a také způsoby, jimiž se jedni i druzí tohoto rozdělení účastní.⁷²³ Klíčový význam tohoto (re)definování „způsobu účasti na společném“ trvá jak v oblasti estetiky, tak také politiky⁷²⁴. Estetika chápaná jako „systém apriorních forem stanovících, co se nabízí vnímání“ takto nesouvisí s politikou proto, že by politickým obsahům propůjčovala estetické formy (jak zhruba předpokládal např. koncept „angažovaného umění“). Vazba mezi estetikou a politikou je u Rancièra situována do nejspodnějších pater analýzy, neboť estetika je (obdobně jako politika) především formou konstituce toho, co lze uvidět či uslyšet, a tvorbou rámců viditelnosti či slyšitelnosti⁷²⁵.

Pojem estetiky je tedy u Rancièra v prvním kroku zakotven v oblasti redistribuce smyslového, čímž je zároveň umožněno zavedení jeho souvislosti s pojmem politiky. Z mnoha definic fenoménu estetiky, jež Rancière podává, lze pak na nejobecnější úrovni zhruba vydělit ještě druhou významovou vrstvu, která souvisí s problematikou identifikace uměleckých děl a předpokladů, za nichž jsou za taková považována⁷²⁶. Estetika v tomto slova smyslu představuje „předivo smyslové zkušenosti“, jež sestává zároveň z „čistě materiálních“ faktorů, ale také „způsobů vnímání a režimů citění, kategorií, jimiž je

723Viz např. RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 12.

724, (...) Umění a politika nepředstavují dvě neměnné a oddělené skutečnosti, v souvislosti s nimiž máme klást otázku, zda spolu *mohou* být sloučeny. Jsou to dvě formy rozdělení smyslového, jež jsou (jak jedna, tak i druhá) provázány s určitým identifikačním režimem.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Estetyka jako polityka*. In: *Estetyka jako polityka*. c. d., s. 26.

725Christian Ruby poukazuje na to, že Rancièrovy úvahy jsou v tomto bodě předznamenány obecnějším pohybem v oblasti francouzské filosofie druhé poloviny dvacátého století, v jehož rámci jsou pojmu smyslového v protikladu k veškeré dřívější filosofické tradici (jak Ruby, nikoliv nesporně, píše) přisuzovány pozitivní konotace. Srv. RUBY, Christian. *L'Interruption*. c. d., s. 16. K tomuto kontextu viz ŠEVČÍK, Miloš. *Aisthesis: Problém estetické události v myšlení E. Levinase, J.-F. Lyotarda a G. Deleuze a F. Guattariho*. Praha: Pavel Mervart, 2014.

726K explicitnímu zdůraznění obou významových vrstev termínu estetiky viz RANCIÈRE, Jacques. *Littérature, politique, esthétique. Aux bords de le mésentente démocratique* (Rozhovor se S. Guénounovou a J. K. Kavanaghem). In: *Tant pis pour les gens fatiguées*. c. d., s. 159, nebo dále *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 21.

identifikujeme, a myšlenkových schémat, v nichž je klasifikujeme a interpretujeme.⁷²⁷ V tomto druhém smyslu tak estetika nepředstavuje označení disciplíny, nýbrž specifický režim identifikace umění.⁷²⁸ Estetiku lze takto chápat jako „konkrétní historický režim myšlení o umění, ideu myšlení, podle nějž jsou předměty umění předměty myšlení.“⁷²⁹

Estetika je tedy co do své orientovanosti s politikou souběžná, a co do své povahy je s ní soupodstatná. Jak politiku, tak také estetický režim myšlení o umění charakterizuje odmítnutí představy pevně daných vlastností, z nichž by měly vyplývat „přirozené“ vlastnosti zkoumaných fenoménů. Takto strukturovaná vnitřní dynamika estetické analýzy pak zakládá také její aktuálnost. V textu *Malaise dans l'esthétique (Nespokojenost v estetice)* z roku 2004 Rancièr hovoří o „velkém antiestetickém konsenzu“, v jehož rámci je ve jménu sjednoceného pojmu umění, jež vychází z představy jeho přirozenosti, odmítána estetika jako taková. Estetika v rancièrovském slova smyslu totiž existenci „toho, co je umění vlastní“ a možnost jeho identifikace ze své podstaty problematizuje⁷³⁰. Estetika se zde protíná s politikou, která, jak jsme viděli, se objevuje tam, kde je nabourána představa podstaty či přirozenosti a její hierarchická funkce. Postupem času převládající zaměřenost na analýzy estetických fenoménů pak u Rancièra souvisí s tím, že právě na tomto poli se dle něj v posledních desetiletích primárně odehrávají boje o budoucnost emancipačního myšlení a praxe⁷³¹.

727RANCIÈRE, Jacques. *Aisthesis: Scènes du régime esthétique de l'art*. Paris: Galilée, 2011, s. 10.

728Viz RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. d., s. 17.

729RANCIÈRE, Jacques. *L'Inconscient esthétique*. Paris: Galilée, 2001, s. 12. Srv. „Má-li existovat umění, je k tomu potřeba pohledu, který jej identifikuje.“ In: RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. d., s. 15.

730RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 88.

731Srv.: „(...) To estetická oblast je dnes místem, na němž se ještě včera odehrávaly boje o emancipační přísliby a iluze a zklamání z dějin.“ RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 8.

7.2 Typologie identifikačních režimů umění

Zmínili jsme, že estetika představuje specifický režim identifikace umění. Také v této oblasti Rancièr vypracovává rozsáhlou typologii. Identifikační režimy obecně Rancièr definuje jako určitý vztah mezi praxemi, formami viditelnosti a typy srozumitelnosti, které nám umožňují identifikovat výstupy těchto praxí jakožto spadající do oblasti umění.⁷³² Do jisté míry paralelně ke třem výše komentovaným formám politických filosofí, tedy arche-politikou, para-politikou a meta-politikou, má rovněž tato typologie tři členy: etický režim obrazů, znázorňovací režim umění a estetický režim umění. Na otázku, do jaké míry jsou tyto velké typologie symetrické, pravděpodobně nelze odpovědět zcela jednoznačně. Na jednu stranu, jak ještě uvidíme, jsou tři členy „estetické“ typologie asociovány více méně s týmiž autory či historickými obdobími, jako tomu bylo u typologie politických filosofí, což svádí k náhledu akcentujícímu paralelnost. Bruno Bosteels však proti takovému pojetí vystupuje, když hovoří o „hluboké asymetrii mezi (Rancièrovým) pojmáním umění a politiky“⁷³³. Jeho hlavním argumentem je, že zatímco v případě politiky je její jádro ve vlastním slova smyslu přítomno ve všech dějinných obdobích, v oblasti umění se s žádnou takovou invariantou nesetkáváme.⁷³⁴ Jakkoliv lze Bosteelsův závěr o hluboké asymetričnosti označit za účelový⁷³⁵, s jeho argumentem nelze než souhlasit. Výše zdůrazňované průniky mezi oběma oblastmi tak lze zdůraznit jedině zároveň s poukazem na odlišnost vnitřní výstavby Rancièrovy estetické pojmové struktury vůči způsobu, jakým Rancièr rozvíjí svou typologii politických filosofí.

⁷³²RANCIÈRE, Jacques. *Estetyka jako polityka*, s. 28.

⁷³³BOSTEELS, Bruno. La leçon de Rancièr: Malaise dans la politique ou on a raison de se méseprendre. In: CORNU, Laurence, VERMEREN, Patrice (eds.). *La philosophie déplacée: Autour de Jacques Rancièr*, c. d., s. 53.

⁷³⁴Tamtéž, s. 53-54.

⁷³⁵Autor si jím primárně razí cestu k hlavní tezi svého textu o Rancièrově „umírněném nominalismu“, jež se vztahuje především k politickým vrstvám Rancièrova myšlení, a jež je naopak obtížně slučitelná s jeho charakterizací estetického módu myšlení.

Rancière, jak jsme již nakousli, hovoří o třech základních formách estetické distribuce vnímatelného, neboli třech velkých identifikačních režimech, v souladu s nimiž bylo v rámci západní tradice definováno, co je to umění⁷³⁶. V rámci *etického režimu obrazů* ještě nehovoříme o umění v plném slova smyslu. Veškerá tvorba je tu podrobena dvojímu kritériu: otázce po *původu* děl (a v souvislosti s tím také po pravdivosti způsobu, jímž o tomto svém původu svědčí), a po *účelu* jemuž slouží. Chybí tak zde dimenze autonomie, protože tvorba je poměřována kritériem ontologické věrnosti: měřítkem kvality „uměleckých“ děl je míra pravdivosti jejich zobrazení ideálního modelu⁷³⁷. Rancière uvádí následující příklad: tatáž socha může zároveň být i nebýt uměním, přičemž v rámci etického režimu je nahlížena výlučně jako obraz božstva. Před takovýmto obrazem pak klademe otázky jako: je povoleno zobrazovat bohy? Je zobrazený bůh bohem skutečným? A pokud ano, je zobrazen správně?⁷³⁸ Rancière takto zmiňuje jako charakteristické pobouření Plinia Staršího, jenž se nemohl smířit s aktivitami sběratelů, kteří hromadili sochy pro jejich umělecké hodnoty, aniž by měli ponětí o jejich skutečné funkci, která dle něj spočívá v tom, že jakožto jejich obrazy slouží k upamatování předků⁷³⁹. Kanonickým vyjádřením tohoto přístupu je Platónova *Ústava*, avšak s jeho prvky setkáváme také v moderním období⁷⁴⁰.

736 Jean-Philippe Deranty poukazuje na dvojí funkci, již rancièrovská typologie režimů umění sleduje: deskriptivní a polemickou. Srv. DERANTY, J-P. Regimes of the arts. In: Týž (ed.) *Jacques Rancière: Key concepts*. Durham: Acumen, 2010, s. 116 a 119. K rekapitulaci této typologie i nárysu obecné podoby Rancièrova estetického myšlení v češtině srv. STEJSKAL, Jakub. Rancière a estetika. In: *Sešity pro umění, teorii a příbuzné zóny*, č. 6-7, r. 2009, s. 109-124 (ke sledovanému jevu s. 114 nn.).

737RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 27.

738RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 43.

739RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. d., s. 121.

740Rancière se v Platónově případě obrací k témže motivům, kterým jsme se podrobně věnovali výše (problém psaného písma, divadlo, nemožnost dělat více věcí naráz.) Srv. RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 14-16, 67 a RANCIÈRE, Jacques. *L'Inconscient esthétique*. c. d., s. 34. K prvkům etického režimu obrazů v moderním období, a konkrétněji v díle Rolanda Barthes viz RANCIÈRE, Jacques.

Jako částečně autonomní začíná být umění chápáno teprve v *režimu znázorňovacím* (někdy také označovaném jako poetický), jehož ustavujícím textem je Aristotelova *Poetika*. Klíčové je zde odlišení norem řídících svět skutečný od těch, jež vládou světu fikčnímu, tedy princip *mimésis*. Zásada *mimésis* však, upozorňuje Rancière, nepředstavuje normativní princip, který by umění předepisoval tvorbu kopií, jež se podobají svým vzorům. Jedná se především o režim viditelnosti umění, který stanoví pravidla, podle kterých mohou být napodobeniny uznány jako náležející k oblasti umění a oceněny jako dobré či špatné, adekvátní či neadekvátní⁷⁴¹. Umění je zde, jak tomu bylo také u Platóna, sice chápáno jako nápodoba, avšak neznázorňuje již pouze skutečné, nýbrž zobrazuje také to, co je jen možné. Kritérium ontologické věrnosti je tak zde výrazně oslabeno. Rancière to vyjadřuje také tak, že tím, co zakládá specifčnost znázorňovacího režimu, je Aristotelovo oddělení ideje fikce od ideje klamu⁷⁴². Umění tak zde není hodnoceno prostřednictvím jemu vnějších kritérií, jež se tážou po původu a určení obrazů⁷⁴³. Obrazu – lhostejno či verbálního či vizuálního charakteru – je zde přisouzen statut „příběhu“, v němž divák nahlíží model určitého jednání. Cílem působení obrazu je pak vystupňovat působnost tohoto jednání (princip katarze)⁷⁴⁴.

Toto působení je však u Aristotela zprostředkováno systémem pravidel čitelnosti příběhů. Normativní dimenze Aristotelova projektu spočívá především v odlišení vysokých a nízkých, vhodných a nevhodných žánrů. Tuto dimenzi Rancière shrnuje do podoby třech omezení, jimiž jsou obrazy ve znázorňovacím režimu umění podrobeny. Za prvé je zde „model viditelnosti promluvy, který zároveň zakládá určitou vzdálenost vůči viditelnému“. Tím je míněno, že obraz můžeme jakožto koherentní prvek umělecké tvorby identifikovat pouze tam, kde jsme sto zároveň poukázat na fakt, že se liší od skutečnosti, již napodobuje.

Le spectateur émancipé. c. d., s. 61-62 a 121.

⁷⁴¹RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 28-29.

⁷⁴²Tamtéž, s. 55.

⁷⁴³Srv RANCIÈRE, Jacques. *Los obrazów*. c. d., s. 92-93.

⁷⁴⁴RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. d., s. 128.

Za druhé Rancière jmenuje „regulaci vztahů mezi působením vědění a působením *pathosu*, která stanoví primát 'dějovosti', jež ztotožňuje báseň nebo obraz s určitým příběhem“. Mechanismus katarze, v jehož rámci příběh z hlediska působení na diváka dochází k vyústění, je funkcí hierarchického režimu pravidel, jež akcentují kauzální řetězení (tedy onu „příběhovost“). Obrazům (v obecném smyslu, který zahrnuje také obrazy básnické) je ve znázorňujícím režimu propůjčena specifická „moc vyprávět“, přičemž takového vyprávění je, za třetí, možné pouze díky tomu, že tyto obrazy byly v prvním kroku vyňaty z jurisdikce kritérií autenticity či normativní užitečnosti, aby byly následně podrobeny (z hlediska umění) „vnitřním kritériím podobnosti a konvence“. „Oddělení racionality fikce od racionality empirické fakticity“⁷⁴⁵, které představuje páteř viditelnosti umělecké praxe ve znázorňovacím režimu, tedy konsoliduje do podoby řádu, který jednak definuje vztahy mezi vypověditelným a viditelným (tedy jakou část skutečnosti je vhodné znázorňovat a jaké prostředky jsou k tomu vhodné), a, za druhé, vztahy mezi věděním a konáním (jaké účinky na diváka jsou žádoucí a jakou cestou jich lze dosáhnout)⁷⁴⁶.

Závěrečný člen Rancièrovy typologie⁷⁴⁷, **estetický režim umění**, představuje formu rozdělení smyslového, jež definuje podobu umělecké praxe a jejích interpretačních rámců v období několika posledních století. Estetický režim umění předznamenává fenomén, který charakterizuje přechod od znázorňovacího režimu k režimu estetickému, a který Rancière nazývá estetickou revolucí. Estetická revoluce znamená „konec ustanovení

745Tento a všechny výše neoznačené citáty: RANCIÈRE, Jacques. *Los obrazów*. c. d., s. 125-126.

746Tamtéž, s. 21-22. Srv. např. provázanost Rancièrem jmenovaných prvků v Aristotelově definici tragédie: „Jest tedy tragédie napodobení děje vážného a uceleného, určitý rozsah mající, řečí vyzdobenou v jednotlivých částech různým druhem ozdob, ve formě jednání, nikoliv (pouhého) vypravování; napodobení, jež soustrastí a strachem působí očištění takových vášní.“ In: ARISTOTELÉS. *Poetika*. Přel. F. Groh. Praha: Gryf, 1993, s. 15.

747Dodejme ovšem, že Rancière hovoří také o přechodných či smíšených formách. Kupříkladu ve znázorňovacím režimu umění rozpoznává v Rousseauově díle jeho etickou variantu, přičemž jako etickou označuje takovou alternativu ke znázorňovací logice, „která předkládá proměnu znázorňovacích forem ve způsobu bytí kolektivu“. In: RANCIÈRE, Jacques. *Aisthesis*. c. d., s. 37.

vztahů mezi viditelným a vypověditelným, věděním a konáním, aktivitou a pasivitou⁷⁴⁸. Jedním ze způsobů, kterými dochází k artikulaci tohoto převratu, je popření „systému, v němž důstojnost námětů určuje důstojnost znázorňovacích žánrů (tragédii vznešeným, komedii prostému lidu; historická malba proti malbě žánrové atd.)“⁷⁴⁹. Ruku v ruce s tímto pohybem pak jde zároveň také zrušení hierarchických vazeb mezi vyjadřovacími prostředky vlastními jednotlivým uměním.⁷⁵⁰ Stejně tak zde dochází k rozpojení kauzální souvislosti mezi záměrem tvůrce a účinkem díla na divákovo vnímání, proti které je postaven předpoklad diskontinuity mezi smyslovými formami umělecké tvorby a smyslovými formami, pomocí nichž se k této tvorbě vztahují diváci, čtenáři či posluchači.⁷⁵¹ Je však potřeba zdůraznit, že se nejedná o to, že umění by v této konfiguraci objevilo či dosáhlo jakési své podstaty. Jedná se především o odlišnou formu provázání tvůrčí praxe, způsobů její viditelnosti, a podmínek její srozumitelnosti.⁷⁵²

V jedné z definicí této nové formy Rancière píše, že obraz již zde není chápán jako kodifikovaný výraz myšlenky nebo pocitu, jako jejich zdvojení nebo překlad. Estetický režim umění představuje „způsob, jímž věci samotné promlouvají, či mlčí. Obraz se zde v určitém smyslu usídlil v samém středu věcí jako jejich němá promluva.“⁷⁵³ Rancière stopuje genealogii termínu estetiky až k jeho baumgartenovské definici, která jím označuje smyslovou formu poznání, již charakterizuje v protikladu k jasným a zřetelným formám logicky strukturovaného poznávání jistá „zmatenost“. Také u Kanta pak směřuje

748RANCIÈRE, Jacques. *L'inconscient esthétique*. c. d., s. 25.

749RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 48.

750Viz tamtéž, s. 20.

751Principem působení tvorby v estetickém režimu umění je „zavržení veškeré vymežitelné vazby mezi záměrem umělce, formou vnímání charakteristickou pro umělecký prostor, pohledem diváka a stavem společnosti“. In: RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. c. d., s. 62-63.

752RANCIÈRE, Jacques. *Los obrazów*. c. d., s. 95.

753Tamtéž, s. 52. K samotnému termínu němé promluvy a roli, již tento fenomén sehrál v oblasti literatury během přechodu k estetickému režimu umění viz RANCIÈRE, Jacques. *La Parole muette*. Paris: Hachette, 1998.

adjektivum „estetický“ k označení forem senzibility.⁷⁵⁴ Obě tyto definice estetiky jsou tedy situovány spíše od oblasti noetické, než že by sloužily k interpretaci fenoménů z oblasti umění. Tohoto zacílení se pojmu estetiky dostává teprve v období romantismu, kdy pod tímto označením dochází ke „sjednocení myšlení o umění – myšlení uskutečňovaného v uměleckých dílech – a určitou ideou 'zmateného poznávání'“. Toto sjednocení se uskutečňuje ve formě nové a paradoxní ideje, jež toto „zmatené poznávání“ pojímá nikoliv jako nejnižší formu poznávání, nýbrž jako „myšlení, které nemyslí“.⁷⁵⁵ Paradigmatickým zpracováním tohoto myšlení je Kantova teorie génia. Rancièrè ji shrnuje tak, že génius představuje moc přírody, která se obrací proti každému předem ustavenému modelu. Její nositel si ale zároveň není vědom toho, co činí, a není schopen (si) to vysvětlit.⁷⁵⁶ Totožnost aktivity a pasivity, vědění a nevědění, kterou Kant ustavuje svým dílem, bude v estetickém režimu představovat samou podstatu umění.

Genealogii „myšlení, které nemyslí“, však Rancièrè stopuje až do období 18 století. U samotných počátků estetické revoluce dle něj stojí *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů* Giambattisty Vica⁷⁵⁷. Vico zde podává obraz „pravého Homéra“, jehož rysy se významně liší od východisek Aristotelovy *Poetiky*.⁷⁵⁸ Vico dle Rancièrè

754Není ovšem pravda, že bychom se v Kritice soudnosti s adjektivem „estetický“ v souvislosti s uměním nesetkali; viz KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. c. d., s. 124

755RANCIÈRE, Jacques. *L'inconscient esthétique*. c. d., s. 12-14.

756Tamtéž, s. 27. K tomu srv.: „Génius je talent (přírodní dar), který dává umění pravidlo. Poněvadž talent jakožto vrozená produktivní schopnost umělce sám patří k přírodě, mohli bychom se vyjádřit také tak: génius je vrozená duševní vloha (ingenium), kterou dává příroda umění pravidlo. (...) Je patrné, že génius je 1) *talent* vytvářet to, čemu se nedá dát žádné určité pravidlo, nikoli vloha dovednosti k tomu, co může být podle nějakého pravidla naučeno. (...) 3) Že to, jak vytváří svůj produkt, nedovede sám popsat nebo vědecky vysvětlit, nýbrž že dává pravidlo jako příroda (...)“ In: KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. c. d., s. 125-126.

757VICO, Giambattista. *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Přel. M. Quotidian. Praha: Academia, 1991.

758Vico zde hovoří kupříkladu o „monstru v umění poetiky“, jež charakterizuje, že „tentýž verš prudký, rychlý a vzrušený se hodí básni tak velké, jako je tragédie, již pokládá Platón za větší než epos, i básni tak delikátní, jako je komedie; a že stejná stopa, příhodná, jak řečeno, k vyjádřením hněvu a vzteku, jejichž

vypracovává zcela novou hermeneutickou metodu, jejíž novost spočívá především v tom, že obraz nevztahuje k jeho významu, nýbrž k podmínkám, v nichž byl vytvořen. Tradiční privilegia básníka-vynálezce⁷⁵⁹ jsou u Vica nahlédnuty jako vlastnosti jazyka, který básník používá, avšak který mu zároveň nepatří. Dynamismus Homérova básnictví jak tak dle (Rancièrem interpretovaného) Vica založen na jednotě záměrného a nezáměrného, vyřčeného a nevyřčeného. Vztah promluvy k tomu, co je jejím prostřednictvím řečeno, je zde poprvé charakterizován jako vztah rozluky, která je dílem procesu, který do přímo promluvy vepisuje způsob, jímž byla zkomponována.⁷⁶⁰

Rancière svou analýzu dále prohlubuje, když jako jádro estetické revoluce identifikuje tendenci ke ztotožnění vědomých a nevědomých složek působících při tvorbě uměleckých děl, neboli „identitu *logos* a *pathos*“.⁷⁶¹ Způsoby, jimiž byla tato identita promyšlena, Rancière dělí do dvou protikladných přístupů, které se odlišují tím, jakým způsobem reflektují moment, v němž vzniká promluva, v němž se z nerozlišeného nakupení symbolů stává cosi srozumitelného. Prvním z těchto přístupů je „imanence *logos* v *pathos*“, neboli přítomnost myšlení v nemyšlení. Pro toto pojetí, jehož nejcharakterističtější výrazem na teoretické úrovni je Hegelova *Estetika* a v ní obsažená teorie krásy jako smyslového zjevení ideje⁷⁶², je klíčová teze o tom že promluva se rodí uvnitř věcí samých⁷⁶³. Roli čehosi, co bychom mohli nazvat jako „metodickou konstantu“ hraje v rámci tohoto přístupu proces transkripce a interpretace „němých“ znaků. Každá ze nejprudší výbuchy nám podává tragédie, je stejně dobrá k podání žertů, her a něžnosti lásky, které dávají veškerý půvab a kouzlo komedii.“ In: tamtéž, s. 359.

759K Rancièrově shrnutí Vicova textu viz RANCIÈRE, Jacques. *L'inconscient esthétique*. c. d., s. 28-30.

760Tamtéž, s. 30.

761Tamtéž, s. 31.

762Srv. např.: „Ježto má svým úkolem vyjádřit ideu pro bezprostřední názor ve smyslové podobě, (...) a poněvadž toto vyjádření má svou hodnotu a důstojenství v tom, jak si obě strany, idea a její podoba, odpovídají a jaká je jejich jednota, bude úroveň a výtečnost umění v realitě, odpovídající jeho pojmu, záviset na stupni intimnosti a jednoty, v níž idea a její podoba se ukazují navzájem do sebe vpraveny.“ In: HEGEL, G. W. F. *Estetika. Sv. I*. Přel. J. Patočka. Praha: Odeon, 1966, s. 100.

763Tamtéž, s. 35

složek smyslové skutečnosti je zde v intencích Novalisova „vše hovoří“, Baudelairova temného hvozdu symbolů⁷⁶⁴, ale také Freudovy metody interpretace snů nebo marxistické analýzy zbožího fetišismu⁷⁶⁵ chápána jako šifrovaný fragment, sedlina historie, jež může být dešifrována během interpretačním procesem. Tento objev sehrává zásadní roli při zpochybňování norem vlastních znázorňovacímu režimu: „Neexistují náměty vznešené, a náměty vulgární, neexistují ani významné narativní epizody, a podružné epizody deskriptivní. Neexistují epizoda, popis, či věta, které by v sobě nenesly moc díla. Neexistuje totiž nic, co by v sobě neneslo moc jazyka.“⁷⁶⁶

Vedle tohoto proudu dále Rancière hovoří také o druhé tendenci, která akcentuje „imanenci *pathos* v *logos*“, tedy nemyšlení v myšlení. Charakteristické jsou pro ni texty Arthura Schopenhauera, Friedricha Nietzscheho nebo Maurice Maeterlincka.⁷⁶⁷ Krása v tomto druhém pojetí není smyslově znázornitelná. Setkání s ní je možné pouze v kontaktu s bezsmyslným světem věci o sobě. Promluva se v rámci této orientace rodí na cestě od toho, co je jasné a racionální, k „nediskurzivnímu“ zakoušení bezsmyslnosti života a utrpení, jímž je existence.⁷⁶⁸ Promluva zde již zároveň nemá povahu hieroglyfu vepsaného do samotných předmětů, který je třeba dešifrovat. Jedná se o jakousi „samomluvu, která nepromlouvá k nikomu a nesděluje nic, s výjimkou neosobních, nevědomých podmínek samotné promluvy.“⁷⁶⁹ Rancièrova distinkce dvou forem „myšlení, které nemyslí“ či „estetického nevědomí, jež je soupodstatné s estetickým režimem

764Srv.: „Je chrámem příroda s živými pilíři, / jež slovy zmatenými někdy zahovoří; / v symbolů černé hvozdy se tu člověk noří, / jež na něj důvěrně svůj pohled zamíří. / Jak táhlé ozvěny, jež zdaleka se mísí / v jednotě hluboké, dálné a temnotné, / rozsáhlé jako noc a jako světlo dne, / tak vůně, barvy, zvuky, odpovídají si.“ In: BAUDELAIRE, Charles. Vztahy. Přel. K. Čapek. In: Týž. *Hořké propasti*. Praha: Československý spisovatel, 1966. Str. 43.

765 RANCIÈRE, Jacques. *L'inconscient esthétique*. c. d., s. 38.

766Tamtéž, s. 37.

767Tamtéž, s. 31-32.

768 Tamtéž, str. 39.

769Tamtéž, s. 39-40.

umění⁷⁷⁰ je významná jednak pro svou původnost, a dále pak také proto, že poukazuje na dosažnost jeho typologie identifikačních režimů umění, v jejímž rámci je autor schopen poukázat na dříve nereflktované aspekty z dějin umělecké praxe a myšlení o ní. Toto obecné východisko mu, jak uvidíme, mimo jiné umožňuje rozvinout nové hledisko v otázce politického charakteru umělecké intervence.

7.3 Estetika a politika v estetickém režimu umění

Zmiňovali jsme již, že ustavující podobu rozdělení smyslového, jež je typická pro estetický režim umění, nalézáme v textech Immanuela Kanta a Friedricha Schillera. Ty zároveň definují specifickou formu politiky, jež spoluurčuje souřadnice, jejichž prostřednictvím identifikujeme umění v jeho estetickém režimu. Rancière poukazuje na to, že tato vazba úzce souvisí s ustavením pro estetický režim typického módu totožnosti myšlení s nemyšlením, aktivity s pasivitou. Za exemplární příklad tohoto ztotožnění Rancière považuje Schillerovu analýzu plastiky Junony Ludovisi ze závěru 15. dopisu z *Listů o estetické výchově*.⁷⁷¹ Socha Schillerovi neznázorňuje pouze půvab (náležející k věčnému pudu situovanému do oblasti konečného a smyslového), či výlučně důstojnost (asociovanou s pudem k formě, jenž působí v k neohraničenosti směřující oblasti rozumové), nýbrž obojí zároveň, čímž pozorovatele vrhá do pole působnosti pudu hravého, který působnost obou jmenovaných pudů usmíruje a prodlužuje.⁷⁷² Stav, do něž nás hravý pud vrhá, je stavem, v němž aktivita i pasivita, 'nejvyšší klid' i 'nejkrajnější nepokoj', působí v témže směru: „V sobě samém spočívá a sídlí dokonalý tvar, zcela dovršený výtvar, jakoby mimo prostor, bez povolnosti a bez odporu; není tu žádná síla, která by zápolila se silami, není tu slabina, jíž by mohla vníknout časovost. Jedním neodolatelně uchvácení a přitahování, druhým udržování v odstupu, nacházíme se zároveň ve stavu nejvyššího klidu i nejkrajnějšího nepokoje, a nastává ono podivuhodné pohnutí, pro něž

770Tamtéž, s. 41-42.

771SCHILLER, Friedrich. Listy o estetické výchově. In: *Výbor z filosofických spisů*. Přel. F. Demel. Praha: Svoboda, 1992, s. 175-176.

772K hravému pudu a jeho poměru k pudu věčnému a pudu k formě srv. tamtéž, s. 170-171.

rozum nemá žádný pojem a řeč žádné pojmenování.⁷⁷³ Schiller touto expozicí pozorovatele přesouvá, komentuje Rancière, do „smyslového milieu, jedinečného *sensorium*, jež je cizí obvyklým formám smyslové zkušenosti“⁷⁷⁴. Divák je zde situován mimo souřadnice, na kterých bylo dílo identifikovatelné jakožto dílo umělecké v obou předchozích režimech. Schiller se netáže po původu a účelu sochy, ani ji neposuzuje z mimeticky orientovaných hledisek. Pohnutí, jež plastika podněcuje, je funkcí stavu, jenž je zcela osvobozen od paradigmatu cílů a prostředků vhodných k jejich dosažení. Schillerův pojem hry dle Rancièra představuje novou formu distribuce vnímatelného, v jejímž rámci jsou díla charakterizována jakožto umělecká náležením k určité formě jejich smyslového osvojování.⁷⁷⁵

Působnost sjednocujícího úsilí hravého pudu se však nevztahuje pouze na interpretační mechanismy v oblasti umění. Po tom, co formuluje ústřední tezi svých *Listů* – „(...) Člověk si hraje jen tehdy, když je v plném významu člověkem, a je jen tam zcela člověkem, kde si hraje“ –, nás Schiller ujišťuje, že tento zdánlivý paradox „ponese (...) celou stavbu estetického umění a ještě těžšího umění žít“⁷⁷⁶. Již zde je tedy, píše Rancière, položena pro vztah mezi politikou a estetikou v estetickém režimu umění klíčová otázka po tom, „jak může 'zájmuprostá' (*gratuite*) hravá činnost zakládat zároveň autonomii vlastní oblasti umění i tvorbu nových forem kolektivního života“⁷⁷⁷.

773Tamtéž, s. 175-176.

774RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 41.

775Tamtéž, s. 44.

776SCHILLER, Friedrich. *Listy o estetické výchově*. c. d., s. 175.

777RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 42-43.

Schillerův termín hry⁷⁷⁸ dává Rancière do souvislosti s Kantovou analýzou estetické zkušenosti. Je známo, že estetická soudnost je v *Kritice soudnosti* situována do oblasti kritiky soudícího subjektu a jeho poznávacích schopností⁷⁷⁹. Estetický soud v kantovském smyslu se nezakládá na žádném pojmu o předmětu souzení, a ani o něm žádný neutváří⁷⁸⁰. Stav, v němž posuzující vynáší estetické soudy, Kant nazývá stavem *svobodné činnosti* poznávacích schopností⁷⁸¹. Tou je míněna „uvolněná“ činnost „obou vzájemným souladem oživených duševních sil (obrazotvornosti a rozvažování)“⁷⁸². Estetický soud nám nedává poznat nic o daném objektu, a představu, jíž je nám dán, vztahuje výlučně k subjektu. Jeho vlastním motivem tedy není pojem (tehdy by se jednalo o soud logický), nýbrž „pocit (vnitřního smyslu) oné jednomyslnosti ve hře duševních sil“⁷⁸³. Kant tedy ve svých analýzách estetické soudnosti ruší podrobené postavení obrazotvornosti ve vztahu k rozvažovací schopnosti. Obrazotvornost musí být v soudu vkusu zkoumána jakožto svobodná, neboť zde „není v první řadě považována za reproduktivní, tak jak podléhá asociačním zákonům, nýbrž za produktivní a samočinnou (jako původkyně libovolných forem možných názorů) (...)“⁷⁸⁴.

Na tento aspekt, tedy moment kantovského osvobození obrazotvornosti, které je zároveň vstupní branou k možnosti teoretizace „uvolněné činnosti“, v níž dochází k harmonizaci působení obrazotvornosti a rozvažování, Schiller naváže. Teprve hravý pud tím, že sjednocuje realitu s formou, náhodnost s nutností a trpnost se svobodou „dovršuje pojem lidství“⁷⁸⁵. Výše zmiňovanou estetickou formu smyslového osvojování uměleckých

⁷⁷⁸Rancière za sebe podává jeho následující „minimální definici“: „Hra je činnost, jež má účel pouze v sobě samotné, která nenabízí žádnou možnost působení a zacházení s věcmi a lidmi.“ In: tamtéž, s. 45.

⁷⁷⁹KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. c. d., s. 42.

⁷⁸⁰Tamtéž, s. 40.

⁷⁸¹Tamtéž, s. 61

⁷⁸²Tamtéž, s. 63.

⁷⁸³Tamtéž, s. 69.

⁷⁸⁴Tamtéž, s. 78.

⁷⁸⁵SCHILLER, Friedrich. *Listy o estetické výchově*. c. d., s. 172.

děl Schiller označuje jako estetický stav mysli. V něm dochází ke zrušení určující moci rozumu nebo smyslovosti, neboť obojí v něm působí *zároveň*. Jedná se tak o „střední vyladění, v němž je mysl prosta jak fyzického, tak i morálního nutkání, podržujíc si však oboustrannou činnost (...)⁷⁸⁶. Teprve v tomto módu lze hovořit o svobodné formě vzájemného působení duševních mohutností, které nám zprostředkovává výhradně krása.⁷⁸⁷ Tam, kde se duch oddává zalíbení v kráse, nepanuje mezi činností a trpností vztah následnosti (jako u potěšení z poznávání); trpná reflexe zde „dokonale“ splývá s činem, takže platí, že „krása je (...) jak naším činem, tak naším stavem“⁷⁸⁸. Schiller touto argumentační linií cílí k tvrzení, že právě v existenci estetického stavu mysli je s ohledem na jeho charakteristiky prokázána jak možnosti slučitelnosti smyslové i rozumové stránky člověka, tak také oprávněnost směřování ke „vznešenějším“ formám lidství⁷⁸⁹.

Schiller takto dle Rancièra kantovskou analýzu estetické soudnosti přetavuje do podoby politického rozdělení (*partage*), jež tvoří klíčový prvek politiky estetiky v estetickém režimu umění.⁷⁹⁰ Vyústění tohoto směřování představuje v závěru *Listů o estetické výchově* idea „totální revoluce“, jež by se dotýkala „celého způsobu vnímání“ člověka.⁷⁹¹ Tato vize má kořeny v Schillerově kritice Velké francouzské revoluce a osvícenství obecně, jež se proplétá celými *Listy*. Osvícenství svou z Schillerova hlediska jednostrannou orientací na racionální složku lidské přirozenosti člověka uvrhuje do ještě hlubší formy otroctví, než kterým byl podroben dříve.⁷⁹² Emancipační impuls osvícenství nemohl být realizován kvůli přílišné spokojenosti s prvními z jeho výdobytků, což Schiller

786Tamtéž, s. 190.

787,„Pokud jsme se naproti tomu oddali požitku ryzí krásy, okamžitě ovládneme naše trpné i činné síly ve stejném stupni a stejně snadno se obrátíme k vážnosti i ke hře, ke klidu i pohybu, k poddajnosti i k odporu, k abstraktnímu myšlení i k nazírání.“ In: tamtéž, s. 194.

788Tamtéž, s. 210.

789,„Protože však při počátku z krásy či z estetické shody probíhá skutečně sjednocení a střídání matérie s formou a trpností s činností, je právě tím dokázána *slučitelnost* obou přirozeností, uskutečnitelnost nekonečného v konečném, a tedy možnost vznešenějšího lidství.“ In: tamtéž, s. 211.

790RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 69.

791SCHILLER, Friedrich. *Listy o estetické výchově*. c. d., s. 218.

formuluje tak, že „první projev rozumu v člověku není ještě proto počátkem jeho lidskosti“⁷⁹³. Na tuto cestu se lidstvo, jak jsme viděli, vydává teprve tam, kde estetický stav usmiřuje působení rozumové a smyslové složky, neboli tam, kde „objevíme stopy nezaujatého, svobodného hodnocení čistého zdání“⁷⁹⁴. Završením celé Schillerovy kritické koncepce je idea estetického státu. Ten je z jeho hlediska ve srovnání s osvícenskými koncepcemi radikálnější proto, že člověka zbavuje útlaku zároveň ve fyzickém i morálním světě⁷⁹⁵, neboť se vztahuje na přirozenost člověka zároveň jakožto individua, i jako druhu.

Z námi sledovaného hlediska je významné, že schillerovský koncept estetického stavu/státu (v návaznosti na Kantovu teorii estetické soudnosti) zneplatňuje opozici mezi aktivní rozvažovací a pasivní smyslovou složkou. Kromě toho, že jsou tímto nabourány základní předpoklady znázorňovacího umění, patří mezi důsledky tohoto myšlenkového pohybu také zpochybnění představy společnosti založené na opozici mezi těmi, kteří myslí, a jimž je přisouzeno rozhodovací právo, a těmi, kdo jsou předurčení k manuální práci.⁷⁹⁶ V souvislosti s Kantovým a Schillerovým zakládajícím gestem Rancière klade otázku: „V čem je určitá 'politika' soupodstatná se samotnou definicí specifčnosti umění v tomto (estetickém; pozn. OK) režimu?“ Odpověď na nejobecnější úrovni pak zní: „Protože definuje umělecké předměty (*les choses de l'art*) tím, že náleží senzoriu odlišnému od sensoria dominance.“⁷⁹⁷ Kantovské zdání nebo Schillerova hra otevírají průzor k novému

792, „Osvícenství rozumu, kterým se ne zcela neprávem honosí zjemnělé stavy, má celkem tak nepatrný zušlechťující vliv na smýšlení, že spíše zhoubu ještě upevňuje pravidly. Popíráme přírodu v její oprávněné oblasti, abychom v oblasti morální zakoušeli její tyranii, a vzpírajíce se jejím účinkům, přijímáme od ní své zásady.“ In: tamtéž, s. 138.

793 Tamtéž, s. 204.

794 Tamtéž, s. 218.

795, „Uprostřed strašné říše sil a uprostřed posvátné říše zákonů buduje estetický tvořivý pud nepozorovaně třetí třetí radostnou říši hry a zdání, v níž snímá člověku pouta všech vztahů a zbavuje ho všeho, co se jak ve fyzickém, tak i v morálním světě nazývá nátlak.“ In: tamtéž, s. 223.

796 RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 70.

797 RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 46. Pojem „sensorium“ zde označuje zhruba „systém smyslových souřadnic“.

společenství tím, že na úrovni smyslového odmítají opozici mezi rozumovou formou a smyslovým obsahem, jež je zároveň opozicí mezi dvojím lidstvem. Tyto pojmy stály u zrodu nové formy rozdělení smyslového, jež výše naznačeným způsobem zpochybňuje legitimitu dominance. Osvobozená obrazotvornost spolu s volnou hrou zakládají rozdělení smyslového, pro něž je typické, že nabourává dosavadní formu tohoto rozdělení, která ztotožňovala „řád dominance s rozdílem mezi dvojím lidstvím“⁷⁹⁸, tedy lidstvím těch, kteří vládnu, jednají a rozumějí, a lidstvím těch, jež jsou ovládáni, jsou pasivní a jejichž promluva je pokládána za pouhý šum.

Z Rancièrova hlediska je pak významné, že Schillerova „totální revoluce“ se týká smyslové existence jako takové, nikoliv pouze státních forem (jako tomu bylo v případě Velké francouzské revoluce).⁷⁹⁹ Tato vlastnost je charakteristická pro estetickou revoluci jako takovou. Ta má tendenci transformovat estetické popření vztahů dominance do principu, na jehož základě je myslitelná tvorba světa, který nestrukturují právě vztahy dominance. Tento princip, opakuje dále v textu *Malaise dans l'esthétique* Rancièr, staví proti politické revoluci, jež od sebe jakožto revoluce etatistická ve svých důsledcích opětovně odděluje dvojí lidství, revoluci pojatou jako formování společenství pocitování (*communauté du sentir*).⁸⁰⁰ Tato výchozí opozice charakterizuje kromě textů Schillerových také *Nejstarší program systému německého idealismu*, krátký text, na němž se spolupodíleli mladý Hegel, Hölderlin a Schelling.⁸⁰¹ Trojjediný autor nám v tomto textu

798Tamtéž, s. 47.

799Tamtéž, s. 48. Rancièr dále v textu ukazuje, nakolik je do tohoto kontextu zasazen také marxistický projekt proletářské revoluce

800Tamtéž, s. 54.

801HEGEL, G. W. F., HÖLDERLIN, F., SCHELLING, F. W. J. Nejstarší program systému německého idealismu. In: SCHELLING, F. W. J. *Drobné spisy a fragmenty*. Přel. P. Babka. Praha: Vyšehrad, 2004. K souvislosti mezi *Listy o estetické výchově* a *Nejstarším programem* viz také RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 40.

ohlašuje nutnost zániku státu⁸⁰² ve jménu sjednocujícího působení ideje krásy⁸⁰³, či, jak napíše Rancière, nutnost postavit proti mrtvolnému mechanismu státu živoucí moc společnosti živého smyslovým vtělením jemu vlastní ideje. Zde se však věci začínají komplikovat. Za zmíněnou opozicí se totiž, upozorňuje Rancière, skrývá dvojí potlačení. Za prvé zde z politiky mizí její „estetická“ dimenze, jež spočívá v praxi politické neshody. Ta je zde nahrazena projektem založení „konsenzuální“ formy společnosti pocíťování. Schillerovský princip volné hry je pak zde, za druhé, proměněn ve svůj opak neboli činnost, jež popírá autonomii estetického zdání a veškeré jeho smyslové projevy mění v projev své vlastní autonomie. Rancière uzavírá, že úkolem „estetické výchovy“, jak ji prosazuje *Nejstarší program*, je smyslové vtělení idejí, jež takto nahradí mytologie starověku.⁸⁰⁴ Ve skutečnosti se tedy jedná o estetickou variantu metapolitiky.⁸⁰⁵

Není pak překvapivé, že do souvislosti s tímto nejednoznačným proudem estetické revoluce dává Rancière také Marxova člověka, jež je zároveň tvůrcem jak předmětů, tak také společenských vztahů, v jejichž rámci jsou produkovány. Svou svůdnost si tato forma estetické metapolitiky ponechává až do dvacátých let minulého století, kdy v podobě široce sdíleného avantgardního snu o „umění, jež se stává životní formou“ (připomeňme v tomto kontextu u nás především Karlem Honzíkem ražený termín „životní sloh“⁸⁰⁶) dochází k obnovení pokusů o vzájemně související potlačení politické praxe neshody a estetické heterogenity ve jménu konstrukce nových životních forem. Rancière se v tomto ohledu snaží zdůraznit jednak to, že toto úsilí je ve své podstatě staré jako moderní estetika samotná, ale především, že fenomén estetické revoluce nepředstavuje jednoduše či

802,„Neboť stát musí se svobodnými lidmi zacházet jako s mechanickým soukolím; a to dělat nemá; a tudíž musí *zaniknout*.“ In: HEGEL, G. W. F., HÖLDERLIN, F., SCHELLING, F. W. J. *Nejstarší program systému německého idealismu*. c. d., s. 14.

803,„Nuže, jsem přesvědčen, že nejvyšší akt rozumu, toho, jenž objímá všechny ideje, je akt estetický, a že *pravda a dobro* jsou sourozenci *jedině v kráse*.“ In: tamtéž.

804Srv. „... Musíme mít novou mytologii, tato mytologie ale musí sloužit idejím, musí se stát mytologií *rozumu*.“ In: tamtéž, s. 15.

805RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 54-55.

806Viz HONZÍK, Karel. *Tvorba životního slohu*. Praha: Václav Petr, 1947.

homogenní proud, nýbrž důsledek neustálého vzájemného potírání i prolínání protikladných tendencí.⁸⁰⁷ V závislosti na tom, který ze dvou pólů na ose estetická heterogenita/autonomie zaujímají, Rancière rozlišuje dvě základní podoby provázání estetiky a politiky v estetickém režimu umění.

Estetickou autonomii umění získává spolu s nástupem svého estetického režimu, tedy když je posuzováno dle kritérií, jež nejsou odvozeny ani od ontologických, ani úzce vymezených znázorňovacích požadavků. Počínaje kantovským osvobozením smyslové složky z jednostranné podrobenosti složce rozvažovací dochází k utvoření nové formy rozdělení smyslového, která vztahuje umění k téže rovině smyslového, v níž dochází k tvorbě společenství. Estetice je takto propůjčena autonomie nikoliv (výlučně) ve smyslu neodvislosti umělecké tvorby, ale především ve smyslu autonomní, žádnými vnějšími zřeteli nepodmíněné formy smyslové zkušenosti.⁸⁰⁸ Za účelem odlišení obou výše zmíněných pólů se Rancière opět obrací k Schillerovi a jeho výše zmiňované analýze plastiky Junony Ludovisi.⁸⁰⁹ Tu lze číst dvěma způsoby, které jsou zároveň do určité míry analogické s dvěma námi sledovanými pozicemi v rámci estetické (meta)politiky. Z prvního hlediska socha svědčí o „moci smyslově heterogenního“. Představuje prvek, jenž odolává každé vůli, jež se na něj obrací, každému kauzálnímu rámci, který by jej do sebe chtěl zahrnout. Klíčovou vlastností plastiky je, že se „uzavírá do sebe sama“, nepřístupna jakémukoliv myšlení, touhám či záměrům subjektu, který se k ní vztahuje. Právě tato radikální nepřístupnost z ní činí příslib budoucího lidstva, jež má být (jako kupříkladu v citovaném *Nejstarším programu*) uvedeno do souladu se svou ideální podstatou. V rámci takto pojaté „estetické výchovy“ je tedy soše přisouzena kvalita příslibu díky vzdálenosti, jež jej odděluje od dominantní formy rozdělení smyslového, díky heterogenitě, která tento vztah charakterizuje.⁸¹⁰ Je zde ovšem také opačné čtení. Svou autonomii v jeho rámci dílo odvozuje paradoxně z kontextu, v němž bylo stvořeno. Svobodné společenství

807RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 55-56.

808Tamtéž, s. 48.

809Srv. SCHILLER, Friedrich. *Listy o estetické výchově*. c. d., s. 175 - 176.

810RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 51.

charakterizuje taková forma zkušenosti, která se neštěpí na oddělené sféry, která nezná rozdíl mezi každodenním životem a oblastmi umění, politiky nebo náboženství. V rámci této nesamozřejmé logiky považujeme dílo antického autora za umělecké právě proto, že on ho za něj považovat nemohl, proto, že cílem jeho úsilí nebylo vytvořit „umělecké dílo“, nýbrž svěřit kameni přesvědčení vlastní celému společenství, přesvědčení, jež organicky vyplývá ze samotného způsobu bytí tohoto společenství. Společenství, o němž socha svědčí v rámci tohoto druhého čtení, bude svobodné v té míře, v níž ani v něm nebude existovat rozštěpení zkušenosti na oddělené sféry, tedy ani umění jakožto zvláštní sféra žité skutečnosti. Setkáváme se zde tedy s dvojitým možným přístupem. Plastika Junony Ludovisi je v rámci prvního způsobu čtení příslibem budoucího společenství proto, že spadá do oblasti umění, jež je vůči aktuální formě smyslové zkušenosti heterogenní. Logika druhého ze zmíněných přístupů pak postupuje přesně opačně: obraz budoucího společenství může dílo nést výlučně díky tomu, že na něj nenahlížíme jakožto na dílo umělecké. Má-li mít tuto vlastnost, pak jej musíme chápat jako výraz konkrétního způsobu obývání sdíleného prostoru, způsobu života, jemuž je cizí vize zkušenost rozdělené do vzájemně oddělených sfér.⁸¹¹ Rancière svůj komentář uzavírá zakládajícím paradoxem estetické (meta)politiky: „umění je v tomto režimu uměním, pokud je také ne-uměním, čímsi od umění odlišným.“⁸¹² „Osamělost“ uměleckého díla je na jedné straně nositelkou emancipačního příslibu, avšak završení tohoto příslibu spočívá v odstranění umění jakožto oddělené sféry života, jeho proměně ve formu života.⁸¹³

Druhý z přístupů, jak jsme zmínili, vyústí skrze *Nejstarší program* a Marxovo myšlení (či spíše některé jeho aspekty) ve dvacátém století do podoby avantgardního programu „umění, jež se stává životem“, přičemž také historicky blíže k nám Rancière identifikuje jeho prvky v urbanistických projektech situacionistů nebo v díle Josepha

811 Tamtéž, s. 51-52. Rancière upozorňuje, že samotná struktura Schillerových *Listů o estetické výchově* vykazuje známky kolísání mezi oběma zmíněnými typy racionality. Srv. tamtéž, s. 53.

812 Tamtéž.

813 Tamtéž.

Beuyse.⁸¹⁴ Logiku této formy estetické metapolitiky Rancière formuluje v podobě určitého paradoxu: příslib budoucího ztělesnění pravdy, jež estetická metapolitika spatřuje v estetickém popření konsenzuálního rozdělení smyslového, lze realizovat pouze za cenu zrušení samotného tohoto estetického popření, pouze tak, že estetickou formu promění ve formu samotné zkušenosti.⁸¹⁵ S touto transformací je pak zrušen také heterogenní charakter smyslového, jenž byl zakotven právě v tomto popření. Ten je naopak akcentován v druhé tendenci estetické metapolitiky. Ta ve dvacátém století našla v teoretické rovině své hlavní zastánce a pokračovatele v Theodoru Adornovi a Jean-François Lyotardovi.

Rancière tento typ politiky vlastní estetickému režimu označuje jako „politiku rezistenční formy“. První z jejích dvou velkých podob představuje dílo T. W. Adorna, především pak jeho *Estetická teorie*⁸¹⁶. Rancière shrnuje závěr Adornových analýz tak, že „společenská funkce umění spočívá v tom, že žádnou nemá“⁸¹⁷. Heterogenní charakter u Adorna charakterizuje nejen vztah uměleckého díla a empirické skutečnosti, ale také povahu vlastní konstrukce díla samotného⁸¹⁸. Adorno píše, že '*promesse du bonheur*', tedy příslib budoucího štěstí, jehož nositelem umění navzdory všemu je, „znamená více než to, že dosavadní praxe blokuje štěstí: štěstí je mimo praxi“⁸¹⁹; z této výchozí pozice Adorno kritizuje a odmítá snahy o začlenění umění do sféry života, které jsou „subjektivní základnou pro začlenění umění mezi konzumní statky (...)“⁸²⁰. Nejpozději počínaje Baudelaireovým dílem je dle Adorna pro osudy umění charakteristický fakt, že „může v

814Tamtéž, s. 55-56.

815Tamtéž, s. 56-57.

816ADORNO, T. W. *Estetická teorie*. Přel. D. Prokop. Praha: Panglos, 1997.

817RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 57. Srv. ADORNO, T. W. *Estetická teorie*. c. d., s. 294-295 a 303-304.

818„Kritérium uměleckých děl je dvojnásobné: zde se jim podaří integrovat své látkové vrstvy a detaily se svým imanentním formovým zákonem a v této integraci pak udržet to, co jí odporuje, byť by to bylo i s jízvami.“ In: tamtéž, s. 17.

819Tamtéž, s. 24.

820Tamtéž, s. 29-30.

plně rozvinuté tržní společnosti pouze bezmocně ignorovat její tendenci“, že „přesáhnout trh“ může umění pouze tam, kde je vůči němu „heteronomní“⁸²¹. Kvalita příslibu, konfliktní charakter, je uměleckému dílu vlastní proto, že již svou existencí odkazuje, řečeno rancièrovsky, mimo sensorium dominance⁸²². Tuto „cizost“⁸²³ v umění nezprostředkovává diskurzivní obsah díla, nýbrž samotná jeho forma⁸²⁴: proto Rancière hovoří o politice „rezistentní formy“⁸²⁵. Adornova *Estetická teorie* Rancièrovi svědčí o tom, že cíl jejího autora se shoduje se záměrností Schillerových *Listů*: usilovat o zrušení dělby práce, jež od sebe odděluje práci a slast, lidi spadající do sféry (materiální) nutnosti, a ty, jež se zabývají kulturou. Toto usmíření, jehož příslibem by umění mělo být, je ovšem možné jen za cenu disonance, „estetická scéna se takto jeví jako scéna nesmiřitelného“⁸²⁶.

Druhou variantu estetické 'politiky' heterogenního představuje Lyotardova estetika vznešeného. Také v jejím rámci je úkolem avantgardy stopovat hranici, jež v od sebe v rovině smyslového odděluje umělecká díla a produkty kulturního průmyslu. Přesto se však od té Adornovy v čemsi podstatném liší. Tím, co umělec vtiskuje svému dílu, již není kontradikce, 'cizost' či 'heteronomie'; je to „šok z *aisthethon*“, který svědčí o podrobení

821 Tamtéž, s. 36.

822, „Tím, že umělecká díla jsou, postulují jsoucno něčeho nejsoucío, a ocitají se proto v konfliktu s jeho aktuální nepřítomností.“ In: tamtéž, s. 83. Srv. také „Umělecká díla extrémně rozšiřují sféru vlády lidstva, ne však doslovně, nýbrž díky tomu, že kladou pro sebe sféru, která se právě pro svou kladenou imanenci liší od vlády reálné, a tím ji v její heteronomii neguje.“ In: tamtéž, s. 106 aj.

823, „Cizost vůči světu je momentem umění: kdo je vnímá jinak, než jako něco cizího, nevnímá je ve skutečnosti vůbec.“ In: tamtéž, s. 241.

824, „Umění již svou pouhou formou slibuje to, co není (...).“ In: tamtéž, s. 113. K „formové“ orientovanosti Adornovy *Estetické teorie* dále srv. např. „V osvobození formy, jak je chce každé nové ryzí umění, se dešifruje především osvobození společnosti, neboť forma, estetická souvislost všeho jednotlivého, zastupuje v uměleckém díle sociální vztah (...).“ In: tamtéž, s. 333; dále viz tamtéž, s. 188nn, 296.

825 K Rancièrově shrnutí Adornova estetického myšlení viz RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 57-60.

826 Tamtéž, s. 138.

ducha síle neurčité jinakosti⁸²⁷. Smyslová heterogenita díla již zde nesehrává roli garanta emancipačního příslibu. Podobný příslib Lyotard naopak obětuje na oltáři neodvolatelné podrobenosti ducha Jinému⁸²⁸. Umění se tak stává svědectvím⁸²⁹ o katastrofě (kterou je myšlen holocaust) a zároveň prostředkem, který brání, aby byla zapomenuta. Také politika rezistenční formy se tedy v určitém smyslu naplňuje až tam, kde ruší sebe sama, tam, kde dochází ke „ztotožnění působení umění a etické úlohy svědectví, v jehož rámci jsou umění a politika opět vzájemně vyrušeny.“⁸³⁰ Toto „etické rozpuštění estetické heterogenity“⁸³¹ jde pak dle Rancièra ruku v ruce se soudobým (Rancièrův text vychází v roce 2004) proudem v myšlení, jenž rozpouští politické formy neshody v arche-politice výjimky, a veškerou problematiku dominance a emancipace vztahuje k obecně projektované ontologické katastrofě, před níž *už nás může zachránit jedině nějaký Bůh*.⁸³² Této vazbě se, stejně jako etické dimenzi Lyotardova myšlení o umění, budeme věnovat dále v textu. Nyní však shrňme. V obecné rovině lze říci, že obě tendence politiky rezistenční formy mají společné to, že se v té či oné míře opírají o ideu uměleckého díla jako jakéhosi záblesku heterogenního, jenž je zároveň nositelem obrazu a příslibu emancipovaného společenství, které je ve své podstatě společenstvím „etickým“, tj. společenstvím, jež zároveň odmítá

827Tamtéž, s. 61. Srv. např: „S estetikou vznešena se hlavním cílem umění v 19. a 20. století stává úkol svědčit o neurčitosti.“ In: LYOTARD, Jean-François. Vznešené a avantgarda. In: *Putování a jiné eseje*. Přel. M. Petříček. Praha: Herrmann a synové, 2001, s. 140. *Aistheton* zde chápeme jako cosi, co je vnímáno smysly. Lyotard, jak ještě uvidíme, značně vyostřuje platónskou opozici mezi *asitheton* a *noeton*, neboli tím, k čemu se vztahujeme prostřednictvím rozumu.

828RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 61.

829K paradoxní povaze svědecké funkce umění srv. LYOTARD, Jean-François. Malířství, anamnéza viditelného. In: *Návrat a jiné eseje*. Přel. L. Šerý a M. Petříček. Praha: Herrmann a synové, 2002, s. 43.

830RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 62.

831Srv. Lyotardovo pojetí Kantova vznešeného jako „obětní zvěstování etiky v oblasti estetiky“, které zároveň předznamenává „konec určité estetiky, estetiky krásna“. In: LYOTARD, Jean-François. *Après le sublime, état de l'esthétique*. In: *L'Inhumain. Causeries sur le temps*. Paris: Galilée, 1988, s. 149.

832Rancière zde naráží na výše v textu citovaný Heideggerův závětní rozhovor *Už jenom nějaký Bůh nás může zachránit* a jeho širokou odezvu ve francouzském myšlení za několik posledních desetiletí. Hlavním tvůrcem soudobé eticko-politické varianty Heideggerovy ústřední teze je právě Lyotard. K této problematice srv. také BADIOU, Alain. *Manifest za filosofii*, c. d., s. 46-47 a s. 104.

jakoukoliv podobu projektu kolektivní emancipace⁸³³. Rancière však zároveň cítí opakovaně potřebu zdůraznit posun, který mezi Adornem a Lyotardem politika rezistenční formy prodělala. Zatímco u Adorna je vztah mezi uměleckým dílem a empirickou realitou kontradiktorního rázu, u Lyotarda se setkáváme s heideggeriánským pojmem katastrofy svědčící o jistém odcizení. To se však již nevztahuje ke kapitalistické separaci práce a slasti, nýbrž k osudu, jež je předurčen všem lidským bytostem⁸³⁴.

Optika, již Rancière nahlíží vztah mezi estetikou a politikou v estetickém režimu umění, stejně tak jako spojnice i dělící linie, jež v rámci svého náhledu načrtává, otevírají nový horizont, na jehož pozadí lze zkoumané fenomény nahlédnout. Významným prvkem tohoto náhledu je určitá paradoxnost, jež formy konfigurace estetického a politického již od zakládajících textů moderní estetiky charakterizuje. Její zdůraznění Rancièreovi umožňuje poukázat na dříve nezdůrazňované souvislosti, stejně tak jako zpochybnit některé opozice, jež byly po jistou dobu pokládány za konstitutivní. Mezi ně patří například opozice mezi avantgardou a postmodernou nebo mezi uměním pro umění a uměním angažovaným⁸³⁵. Jejich oprávněnost z Rancièreova hlediska zpochybňují především

833RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 33. Lyotard sám ovšem v této věci do jisté míry diferencuje. Bezvýhradné ztotožnění „poetičnosti (spíše než estetičnosti) s etickou praxí“ odmítá na základě rozlišení mezi pojmem „hlasu“, který přikazuje, a do oblasti tvorby situovaným pojmem „věci“, jež sice „nařizuje, ale nic nepožaduje“. In: LYOTARD, Jean-François. *Malířství, anamnéza viditelného*. c. d., s. 40-41. Na obecném vyznění „normativního“ aspektu jeho myšlení, s nímž pracuje Rancière, to ovšem nic podstatného nemění.

834RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 129-130.

835Hlavní Rancièreův argument proti opozici moderna/postmoderna má podobu tvrzení, že jsou v jejím rámci do podoby časové následnosti projektovány antagonistické prvky, které však charakterizují estetický režim umění jako takový již od jeho počátků. „Postmoderní zvrát neexistuje. Existuje však dialektika 'apoliticky politického' díla.“ In: tamtéž, s. 60. Je ovšem třeba dodat, že ani v Lyotardových textech není vztah moderny a postmoderny chápán na způsobem časové následnosti či opozice. Lyotard na otázku „Co je pak tedy postmoderno?“ odpovídá „Je rozhodně částí moderna. (...) Nějaké dílo se může stát moderním, jen když je nejprve postmoderním. Takto chápáný postmodernismus není modernismus dospívající ke svému konci, nýbrž modernismus ve stavu zrodu, a tento stav je stálý.“ In: LYOTARD, Jean-François. *Postmoderno vysvětlované dětem*. In: *O postmodernismu*. c. d., s. 26.

závěry ze Schillerových *Listů o estetické výchově*, v nichž je identifikováno působení dvou, vzájemně k sobě paradoxním způsobem vztažených, tendencí. Tyto tendence se pak dále rozvinou do podoby dvou základních koncepcí: projektu umění, jež se stává životem samotným, a koncepcie estetické (meta)politiky rezistenční formy (jež se dále dělí na dvě tendence)⁸³⁶. Zásadním Rancièrovým tvrzením pak je, že obě tyto ústřední formy jsou ve skutečnosti implikovány již v samotném způsobu, jímž identifikujeme předmět jakožto náležející k oblasti umění, neboli že jsou vnitřně provázány s fenoménem estetické revoluce a režimem, k jehož ustavení vede⁸³⁷. Poté, co se v následující podkapitole ještě pozastavíme nad Rancièrovou kritikou myšlení Jean-François Lyotarda, práci uzavřeme pokusem o shrnutí toho, jak se Rancièrova teoretizace výše zmíněných fenoménů promítá do jeho analýz kriticky orientovaného umění, a jaká dynamika jej charakterizuje.

7.4 Etický obrat: Rancièrova kritika Lyotarda

Výše v textu jsme odkazovali na fragment, v němž Rancière označuje estetiku za oblast, v níž se dnes primárně odehrávají boje o dědictví a budoucnost emancipačního myšlení.⁸³⁸ Míra pozornosti, jíž věnuje myšlení Jean-François Lyotarda, úzce souvisí s tímto Rancièrovým přesvědčením. Jeho kritika Lyotardova „estetického“ myšlení nabývá širší dosažnosti proto, že dále prohlubuje a dynamizuje témata, jež jsou klíčová pro jeho vlastní promýšlení vztahů mezi estetikou a politikou a povahou především prvního z obou pojmů.

836Dodejme, že ačkoliv jsme se v přítomné podkapitole věnovali výlučně teoretickým projevům, Rancière samozřejmě prvky své typologie asociuje také s konkrétními projevy „tvůrčími“. K tomu viz tamtéž, s. 32-33.

837Tamtéž, s. 62-63.

838 „(...) To estetická oblast je dnes místem, na němž se ještě včera odehrávaly boje o emancipační přísliby a iluze a zklamání z dějin.“ RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible*, c. d., s. 8.

Lyotard charakterizuje osudy umění počínaje nejpozději přelomem 19. a 20. století jako realizaci přechodu od estetiky krásna k estetice vznešeného. Tento pohyb Lyotard jazykem Kantových pojmů ztotožňuje s přechodem od paradigmatické úlohy svobodné syntézy forem prostřednictvím obrazotvornosti k selhání těchto syntéz⁸³⁹. V oblasti umění (Lyotard uvádí příklad soudobé abstrakce a minimalismu) pak významně převažuje tematizace faktu že „obrazotvornost nedokáže odpovídat tomu, oč toto umění usiluje, a poskytnout mu formy, jichž je schopna“⁸⁴⁰. Tvorbu svého oblíbence Barnetta Newmana pak Lyotard charakterizuje opět s odkazem na kategorii vznešeného například těmito slovy: „Zakoušíme možnost toho, že záhy již nebude nastávání. Vznešené spočívá v tom, že ze samého středu této hrozící nicoty přesto něco nastane, že přesto něco 'přichází' a dá na vědomí, že neskončilo vše. Co takto vyvstává, ona minimální událost, je prostě *zde*.“⁸⁴¹ Na jiném místě pak Lyotard tuto strukturu kontaktuje s dalším z klíčových pojmů jeho myšlení, nevyjádřitelným: „Nevyjádřitelné nespočívá v nějakém 'tam', v jiném světě či v jiném čase, nýbrž právě v tomto: že přijde (něco). Toto 'přichází', toto neurčené je v určitosti obrazového umění barva, obraz. Barva či obraz jakožto událost, vyvstání, je nevyjádřitelné, ale právě o tom má svědčit.“⁸⁴² Podstatou moderního umění je tedy díky roli, jíž v jeho rozvoji sehrála estetika vznešeného, usilovat o to, „aby převedlo, že existuje to, co je neprezentovatelné. Aby ukázalo, že existuje něco, co lze myslet a co nelze vidět ani ukázat (...).“⁸⁴³

Rancière v *Malaise dans l'esthétique* nejdříve rámcově shrnuje vlastní Kantovu teoretizaci fenoménu vznešeného, aby poukázal na fakt, že idea vznešeného umění se z Kantova vlastního hlediska jeví jako problematická⁸⁴⁴. Dochází pak k názoru, že Lyotard

839viz LYOTARD, Jean-François. Putování. In: *Putování a jiné eseje*. c. d., s. 63.

840Tamtéž, s. 65.

841LYOTARD, Jean-François. *Okamžik, Newman*. In: tamtéž, s. 117.

842LYOTARD, Jean-François. *Vznešené a avantgarda*. In: tamtéž, s. 128-129.

843LYOTARD, Jean-François. *Postmoderno vysvětlované dětem*, c. d., s. 24.

844Srv. např.: „(...) Má-li být soud *čistý* (*nesmíšený s žádným teleologickým* jakožto rozumovým soudem) a má-li být dán jeho příklad, zcela přiměřený kritice *estetické* soudnosti, nesmí být vznešenost ukázána v

(který si je nicméně této problematičnosti vědom⁸⁴⁵) zaměňuje „otázku, již bychom očekávali“ („je možné umění v rámci kategorie vznešeného?“) za otázku po tom, „které umění je v rámci této kategorie možné“, a které vlastnosti by toto umění měly charakterizovat⁸⁴⁶. Vztažení kategorie vznešeného na oblast umění ovšem nepředstavuje žádné novum. Rancière poukazuje na to, že se s ním setkáváme již v Hegelově *Estetice*. Nesoulad mezi možností smyslového znázornění a ideou zde představuje samotný princip symbolického umění⁸⁴⁷. Avšak také zde pojem vznešeného do značné míry odpovídá tomu, co jím rozuměl Kant⁸⁴⁸. Lyotard se s oběma teoretiky vznešeného rozchází tam, kde na rozdíl od nich vznešené nechápe jako výraz na úroveň subjektu projektovaného pocíťování nepřiměřenosti smyslového světa pro vyjádření světa nadsmyslového (Kant), ani jako absolutní substanci přisouzený ideální obsah, jenž nemůže být ze své podstaty adekvátně znázorněn (Hegel)⁸⁴⁹, nýbrž jakožto jednoduše jako charakteristiku smyslového. Poté, píše Lyotard, co kantovská analytika vznešena odsoudila k záhubě představu přirozené adekvace mezi obsahem a formou, se stalo úkolem umění (především pak malby a hudby) „přistupovat k materii (*approcher la matière*)“ neboli „přistupovat k přítomnosti, aniž by se (umění) uchýlovalo k prostředkům znázornění“⁸⁵⁰. Tato hmota (*la matière*) je dále – „promýšlíme-li ji v režimu vnímavosti nebo intelektu“ – nutně nedostupná neboli produktech umění (např. stavebách, sloupech atd.), kde určuje formu i velikost nějaký lidský účel, ani v přírodních věcech, *jejichž pojem již obsahuje určitý účel* (např. na zvířatech známého přírodního určení), nýbrž v surové přírodě (a v ní také jen potud, pokud neobsahuje ani půvab, ani vzrušení ze skutečného nebezpečí), pouze pokud obsahuje velikost.“ In: KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. c. d., s. 87.

845Ke způsobu, jakým moderní umění pracuje s dynamikou vznešeného, Lyotard dodává: „Vždy je to vznešené ve smyslu Burkově a Kantově, ale není to už jejich vznešeno.“ In: LYOTARD, Jean-François. *Vznešené a avantgarda*. c. d., s. 129.

846RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 121. Srv. LYOTARD, Jean-François. *Après le sublime, état de l'esthétique*. c. d., s. 150.

847Viz HEGEL, G. W. F. *Estetika, sv. I*. c. d., s. 285.

848Srv. např.: „Vznešenost je vůbec pokus, jak vyjádřit nekonečno, i když se v oboru zjevů nenajde předmět, který by se prokázal vhodný k tomuto znázornění.“ In: tamtéž, s. 278-279.

849Ke vztahu Lyotardovy koncepce a Hegelově pojetí vznešeného viz RANCIÈRE, Jacques. *Los obrazów*. c. d., s. 136-137.

850LYOTARD, Jean-François. *Après le sublime, état de l'esthétique*. c. d., s. 151.

„nehmotná“. „Objevuje“ se totiž pouze mimo jurisdikci obou „aktivních“ kantovských forem, tedy rozvažování a rozumu⁸⁵¹. Rancière poukazuje na to, že Lyotard zde oné nehmotné materii připisuje tytéž vlastnosti, které Kant v analytice krásna přisuzuje formě. Forma, k níž se vztahuje estetický soud, již zde není pochopena jako forma pojmová, jež by sjednocovala rozmanité vjemy⁸⁵². Krásno zde, shrnuje Rancière, není „ani předmětem poznání, který by podroboval vjem zákonu rozvažování, ani objektem žádostivosti, který by podroboval rozum anarchii vjemů.“⁸⁵³ To je významný moment. Figura „ani... ani...“, která označuje nedostupnost formy jak pro schopnost poznávací, tak pro schopnost žádací, subjekt vrhá vstříc volné hře schopností, jež zároveň představuje novou formu autonomie.⁸⁵⁴ Tato konfigurace pak, jak jsme viděli, vede v Rancièreově interpretaci k ustavení ústřední matrice estetické metapolitiky, která subjekt vrhá mimo sensorium dominance.

Lyotard však autonomii, již zakouší kantovský subjekt, situuje na úroveň události, již je smyslový vjem jako takový. Tuto událost charakterizuje absence aktivity ve výše zmíněném slova smyslu⁸⁵⁵. Skrze zdůraznění druhé kvality, již Lyotard přisuzuje materii, tedy schopnosti vyvolávat úzkostný pocit dluhu⁸⁵⁶, se pak Rancière dostává ke shrnutí

851LYOTARD, Jean-François. *Après le sublime, état de l'esthétique*. c. d., s. 152.

852K formě u Kanta srv. např. KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. c. d., s. 68-69.

853RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 123.

854Tamtéž.

855„Události bez barikád. (...) Máme-li být vnímaví k jejich kvalitě jakožto událostí, musíme moci zaslechnout zvláštní tón v jejich mlčení a jejich šumotu. Je třeba být stržen oním 'přihází se', a nikoli tím, 'co se přihází'. (...) Máme-li se v tomto stavu ocitnout, je třeba pasivity, pasivity bez patosu, pravého opaku aktivity kontrolované duchem, dokonce i nevědomé afektivity.“ In: LYOTARD, Jean-François. *Putování*. c. d., s. 29-30.

856Viz LYOTARD, Jean-François. *Après le sublime, état de l'esthétique*. c. d., s. 153. Tento druhý moment vychází ze způsobu, jakým kategorii vznešeného promýšlel Edmund Burke. Ten jako „základ vznešeného“ identifikuje „všechny věci, které jsou schopny vyvolat hrůzu“, přičemž distinkci mezi vznešeným a krásným, jehož nositelem může naopak být „vše, co vyvolává slast, a to pozitivní a původní slast“, situuje na úroveň

klíčového aspektu své kritiky. Ta má v úvodní fázi podobu poukazu na Lyotardův interpretační posun při čtení Kanta, a na důsledky tohoto čtení. V Rancièrově interpretaci svědčí u Kanta nemohoucnost obrazotvornosti konfrontované s formou, neboli „smyslovou mocí výjimky“⁸⁵⁷, o dvojí moci rozumu. Zkušenost vznešenosti nám, za prvé, „činí názornou převahu rozumového určení našich poznávacích schopností nad nejvyšší schopností smyslovosti“⁸⁵⁸. Tím nám, komentuje Rancière, umožňuje „překročit meze smyslové zkušenosti a požadovat na obrazotvornosti cosi, co není v její moci“. Avšak tato subjektivní nemohoucnost zároveň, opět Kantovými slovy, „odkrývá vědomí neomezené schopnosti téhož subjektu“⁸⁵⁹. Toto zmatení obrazotvornosti pak dle Rancièra subjektu ozřejmuje jeho 'nadsmyslné' poslání. Autonomie estetické volné hry duševních sil tak vede k vyššímu typu autonomie: k autonomii zákonodárného rozumu v 'nadsmyslném' řádu morálky⁸⁶⁰. U Lyotarda je tomu ovšem jinak: zkušenost vznešeného svědčí o nemohoucnosti nikoliv obrazotvornosti, nýbrž rozumu, jehož prostřednictvím nelze 'přistoupit k matérii'. Rancière k tomu cituje: „Duše nabývá bytí v podřízenosti smyslovému vnímání, znásilněná a ponížená. Estetický úděl znamená podrobení se *aisthèton*, bez toho je anestetický. Buď je oživen údivem jiného, nebo zničen. (...) (Duše) je nejistá a nepřipravená, podobně jako smyslová událost, která ji oživuje; uvádí ji do středu dění, do středu bolesti a/nebo radosti, vrhá ji bezvládnou mezi děs z hrozící smrti a hrůzu z podřízeného bytí.“⁸⁶¹ Smyslová zkušenost vznešeného zde, stejně jako u Kanta, afektů, tedy – podobně jako Kant - subjektu a jeho duševních sil. Viz BURKE, Edmund. *O vkuse, vznešenom a krásnom*. Přel. M. Weigelová-Molnárová. Bratislava: Tatran, 1981, s. 116-117.

857RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 125.

858KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. c. d., s. 90.

859KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. c. d., s. 91.

860RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 125. Srv. např.: „Pojem soudnosti o nějaké účelnosti přírody patří ještě k pojmům přírody, ale jen jako regulativní princip poznávací schopnosti, ačkoli estetický soud o jistých předmětech (přírody nebo umění), který jej způsobuje, je vzhledem k pocitu libosti či nelibosti principem konstitutivním. Spontaneita v činnosti poznávacích schopností, jejichž soulad obsahuje základ této libosti, uschopňuje myšlený pojem ke zprostředkování spojení oblastí pojmu přírody s pojmem svobody tím, že tato spontaneita zároveň podporuje vnímavost mysli pro morální cit.“ In: KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. c. d., s. 45.

861LYOTARD, Jean-François. *Anima minima*. In: *Návrat a jiné eseje*. c. d., s. 199.

poukazuje k čemusi dalšímu. V obou případech se jedná o vztah mezi subjektem a zákonem. Tam, kde ovšem tento vztah u Kanta ústí k autonomnímu zákonodárství, znamená lyotardovské 'podrobení se aisthéton' „podrobení se zákonu jiného“, ⁸⁶² neboli toho, co je cizí rozumu, a co se vzpírá každému pokusu o znázornění ⁸⁶³.

Rancière přirovnává Lyotardovu interpretaci Kanta k palimpsestu, jehož účelem je ovšem „vymazat“ v předchozí podkapitole shrnutý způsob, kterým Kanta četl Friedrich Schiller, a zároveň tak pomínout jemu vlastní „politiku“ ⁸⁶⁴. Schiller do středu svého projektu umístil kantovskou estetickou figuru „*ani... ani...*“, která svým podvojným působením narušuje působnost mocenských vztahů, jež běžně strukturují zkušenost poznávajícího, jednajícího či žádostivého subjektu. ⁸⁶⁵ Také Lyotardově „deskriptivní a diagnostické“ kategorii postmodernismu je dle Rancièra vlastní funkce vedoucí k úsilí vydělit uměleckou modernu z horizontu politické emancipace. Teze o konci velkých vyprávění je z Rancièrova hlediska jednoduše proměnou samotného „velkého vyprávění“, v němž hraje nyní paradigmatickou roli nikoliv proletářská emancipace, nýbrž nacistický projekt systematického vyhlazení Židů ⁸⁶⁶. Umění, které již nesvědčí o vnitřním napětí à la Adorno, nýbrž o zkušenosti šoku, je vyjádřením neredukovatelného odcizení. Estetický *double bind* již zde nemá podobu schillerovského či kantovského „*ani... ani...*“, není již vlastností díla či subjektu, nýbrž charakteristikou situace, v níž je bytí neodvratně podrobena smyslovému. Mění se zde na „*bud'... anebo...*“: bud' podvolení *aistheton*, jež na nás páchá násilí, anebo jeho absence, jež je totožná se smrtí ⁸⁶⁷. Tam, kde bylo Schillerovské „*ani... ani...*“ postaveno do opozice vůči revolučnímu „svobodu nebo smrt“, nabývá lyotardovské „*bud'... anebo...*“ podobu „bud' podvolení, anebo smrt“ (neboli, jak Rancière

862RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 126.

863K témuž srv. tamtéž, s. 167nn.

864Tamtéž, s. 130.

865Tatěž, s. 131.

866Tamtéž, s. 138-139. Srv. např. „Jako vzorové jméno pro tragické 'nedokončení' modernosti může sloužit slovo Osvětím.“ In: LYOTARD, Jean-François. *Postmoderno vysvětlované dětem*. c. d., s. 29.

867RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 139.

říká v žertovné hyperbole narážející na bonmot Jean-Luca Godarda: „bud' Mojžíš, anebo McDonald's“). Šok ze smyslového, jenž byl u Kanta považován za „znamení ohlašující svobodu“, a u Schillera za samotný emancipační příslib, se stává znakem závislosti, který nám stanoví poslušnost zákonu odcizení. Z umění se tak zároveň stává specifická forma splácení dluhu, anamnéza „věci“⁸⁶⁸, jejímž rámcem je podrobenost subjektu zákonu Jiného. „Bud'... anebo...“; tuto podobu mají „poslední slova, jež estetika vznešeného odkazuje estetické metapolitice“. Problém ovšem, píše Rancièr, spočívá v tom, že není zdaleka tak jasné, zda je tento nový Mojžíšův zákon skutečně protikladný zákonu McDonald's. Jasné je však dle něj naopak to, že završuje odstranění souvztažnosti politiky a estetiky ve prospěch jedinečného zákona, který se dnes jmenuje etika⁸⁶⁹.

Druhá vrstva Rancièrovy kritiky Lyotardova myšlení se týká kategorie neprezentovatelného. Rancièr klade v monografii *Le destin des images (Osud obrazů)* otázku: kdy můžeme o jsovcu, události či situaci říct, že jsou neprezentovatelné? V zásadě se nabízí dvě odpovědi. Jednak můžeme říci, že nelze zobecnit podstatu dané věci; to proto, že nelze nalézt buď smyslové znázornění adekvátní dané ideji, nebo naopak interpretační schéma, které by bylo schopno obsáhnout „smyslovou moc zobrazeného“. Toto první schéma postuluje ontologickou nemožnost umění. Schéma druhé by nemožnost znázornění vyvozovalo z povahy prostředků, jež jsou umění k dispozici⁸⁷⁰. Ve formě umění, ke které toto druhé schéma směřuje, by nešlo o vyprávění jakési události, nýbrž spíše o svědectví o tom, že to, co se přihodilo, přesahuje myšlení nejen pro svůj excesivní charakter, ale především proto, že přesahovat rámec myšlení je obecnou

868Srv. např. „Dluh předpokládá důvěru jiného vůči mně. Nazval jsem tohoto věřitele *věcí*. Věc je skryta v nevědomí, nikoliv ale malíře nebo spisovatele, nýbrž jazyka malířství nebo psaní. Tady narážíme na problém. Pokud je potřeba psát nebo malovat vyvolána věcí, nevědomím skrytým v jazyce slov nebo barev, v čem se tato potřeba liší od morálního závazku? Vyžaduje taková věc *báseň*, podobně jako zákon vyžaduje *spravedlnost*? Je umění psát nebo malovat etikou, nikoliv kvůli zpřítomněným motivům, ani kvůli konečnému cíli, ale protože je zevnitř hnáno nějakým závazkem?“ In: LYOTARD, Jean-François. *Malířství, anamnéza viditelného*. c. d., s. 39.

869RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 141.

870RANCIÈRE, Jacques. *Los obrazów*. c. d., s. 118.

vlastností toho, co se přihází. To je dle Rancièra klíčový předpoklad 'lyotardovského' vznešeného umění⁸⁷¹. Jeho námitka má ovšem tu podobu, že neprezentovatelné je ve výše uvedeném slova smyslu myslitelné pouze v rámci znázorňovacího režimu umění. V rámci estetického režimu „již totiž neexistuje pravidlo adekvátnosti mezi námětem a formou, nýbrž obecná dostupnost všech námětů pro jakoukoliv uměleckou formu“⁸⁷². Pojem neprezentovatelného zde může nabýt význam, pokud by „označoval rozdíl mezi dvěma režimy umění, vynětí objektů umění ze systému znázornění“⁸⁷³. Nemůže ovšem označovat pravidlo adekvátního znázornění opřené tvrzení o nemožnosti prezentovat jakýkoliv námět. Oslabení znázorňovacích pravidel totiž znamená především, že „ukazování a význam se mohou do nekonečna střetávat (...)“⁸⁷⁴. S tím jde pak ruku v ruce Rancièrův závěr, že neprezentovatelnost jakožto vlastnost události neexistuje, že „událost samotná žádnému uměleckému prostředku nic nepřikazuje, ani nic nezakazuje. Stejně tak umění nevnucuje žádnou nevyhnutelnost znázornění či neznázornění ani tím, ani oním způsobem.“⁸⁷⁵

Rancière tváří v tvář tomu vyvozuje, že Lyotardovské neprezentovatelné ve skutečnosti „existuje jako souhrn podmínek, kterým musí být podroben zobrazený námět, aby vstoupil do definovaného režimu umění, definovaného režimu vztahů mezi zobrazením a významem“⁸⁷⁶. Tím se ovšem Lyotard vrací k dynamice, jež charakterizovala znázorňovací umění. „Antiznázorňovací“ umění (tedy umění v estetickém režimu), to není umění neprezentovatelného, nýbrž umění, jemuž je neprezentovatelné ve skutečnosti cizí, neboť zde, jak bylo řečeno, neexistují normy ustavující vztahy mezi obsahem a jeho

871 Tamtéž, s. 119. Srv. „Vznešené je to, že teď a tady je tento obraz spíše než nic. Přísným určením avantgardy je právě tato odevzdanost rozumu, který chápe, jeho bezbrannost, doznání, že toto, tato událost malby nebyla ani nutná, ani předvídatelná, jeho nouze vzhledem k otázce *Přijde to?*(...)“ In: LYOTARD, Jean-François. *Vznešené a avantgarda*. c. d., s. 129.

872 RANCIÈRE, Jacques. *Los obrazów*. c. d., s. 123-124.

873 Tamtéž, s. 127-128.

874 Tamtéž, s. 128.

875 Tamtéž, s. 133.

876 Tamtéž, s. 137.

znázorněním. Lyotardova idea neprezentovatelného je tak výrazem paradoxní touhy, aby v režimu, který vylučuje znázorňovací adekvátnost forem a námětů, stále existovaly odpovídající formy pro odpovídající náměty. Tato touha je tam, kde usiluje o prosazení vize umění reflektujícího prožitek události ve své podstatě etického rázu.⁸⁷⁷ K tomu se Rancière vrací také v závěrečné kapitole textu *Malaise dans l'esthétique*, kde věc pojímá tak, že pojem neprezentovatelného v sobě ve skutečnosti mísí dva pojmy: nemožnost a zákaz⁸⁷⁸. Do oblasti umění je v jeho rámci situován zákaz náboženského charakteru; příkázání zakazující znázornění židovského Boha se mění v nemožnost znázornění pokusu o vyhlazení židovského lidu⁸⁷⁹. S tím pak také souvisí Lyotardova konstrukce pojmu umělecké moderny, v jehož rámci je jejím výlučným úkolem podávat svědectví o neprezentovatelném⁸⁸⁰. Tato „etická“ transformace kategorie vznešeného znamená „zároveň uskutečněnou proměnu kantovské estetické autonomie a autonomie morální v jeden a tentýž zákon heteronomie, v jeden a tentýž zákon, v němž je jednoznačné přikázání ztotožněno s radikální fakticitou.“⁸⁸¹

Estetika se tedy stává „bitevním polem“ v té míře, v níž je její emancipační náboj podrobován pokusům o jeho rozpuštění v oblasti etického. Za symptomatický výraz této tendence Rancière považuje myšlení Jean-Françoise Lyotarda, jehož analýzy pojmů vznešeného a neprezentovatelného dle něj ústí v kritiku estetiky (a její emancipační dimenze) jako takové. Setkáváme se zde s ozvukem modernistického radikalismu, jenž má podobu koncepce času, který určitá událost rozhodujícího významu přetíná vedví. Za tuto událost byla dlouhou dobu považována nadcházející revoluce. To, co Rancière označuje

877Tamtéž, s. 138.

878RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 161.

879V kontextu polemiky, která se ve Francii rozvinula mezi Georgesem Didi-Hubermanem a Gérardem Wajcmanem se k tomuto tématu Rancière vrací také v rozhovoru zahrnutém do monografie Michaely Fišerové *Obraz a moc*. Viz FIŠEROVÁ, Michaela. *Obraz a moc. Rozhovory s francouzskými mysliteli*. Praha: Karolinum, 2015, s. 105-106.

880RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 167.

881Tamtéž, s. 168.

jako „etický obrat“ však charakterizuje orientace opačná: nyní jsou dějiny pořádaný radikální událostí, jež je situuje zpátky v čase, tedy k období nacistických hrůz⁸⁸². Je však významné si uvědomit, že ani tento etický obrat „není dějinnou nutností“, a to „z prostého důvodu, že žádná dějinná nutnost neexistuje“⁸⁸³. Vystoupení z etické konfigurace je pak nejen žádoucí, ale také možné. Pro začátek by dle Rancièra stačilo, kdybychom politické a umělecké objevy ponechali jejich nejednoznačnosti, jejich vždy dvojznačné, nejisté a sporné povaze, což by nutně znamenalo vymanit je z područí jakékoliv teologie času, jakéhokoliv myšlení prvotního traumatu nebo nadcházející spásy⁸⁸⁴.

7.5 Emancipace a umělecká praxe

Rancière v úvodní kapitole monografie *Le Spectateur émancipé* přichází s tvrzením, že počínaje obdobím německého romantismu představuje divadlo formu, jež byla nejčastěji asociována s ideou estetické revoluce, jež usiluje nikoliv o proměnu státní formy a zákonů, nýbrž smyslových forem lidské zkušenosti⁸⁸⁵. Také z tohoto důvodu mu věnuje pozornost v textu, v němž ohlašuje možnost „radikálního rozchodu s teoretickými a politickým předpoklady, o které se opírá podstata diskuzí o divadle, performance a divákovi, a to rovněž v jejich postmoderní podobě“⁸⁸⁶. Východiskem je teze, že část kritiky, již bylo divadlo během celé své existence podrobováno, je možné do několika základních tezí. Byt divákem v očích kritiků divadla není nic záviděníhodného, a to primárně ze dvou důvodů. Jednak proto, že sledování je protikladem poznávání: divák je konfrontován se zdáním, aniž by byl obeznámen s procesem jeho tvorby nebo realitou, jež se za ním ukrývá. Sledování je dále, za druhé, protikladem jednání: jeho doménou je pasivita. Rancière shrnuje, že „být divákem znamená být zcela odtržen zároveň od schopnosti

882Tamtéž, s. 171.

883Tamtéž, s. 172.

884Tamtéž, s. 173.

885RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. c. d., s. 12.

886Tamtéž, s. 7-8.

poznávat i možnosti jednat⁸⁸⁷. Tato diagnóza pak vede k možnosti vyvození dvou závěrů. První, jehož kanonické platónské verzi jsme již věnovali v předchozích kapitolách, ve zkratce tvrdí, že divadlo je jakožto nositel iluzí a pasivity zcela zavrženíhodné a jako takové bychom jej měli opustit ve jménu poznávání a jednání vedeného tímto poznáním⁸⁸⁸. V dějinách kritiky divadelního napodobování však převážil odlišný proud, který nejčastěji zachoval premisy, avšak vyvodil z nich odlišný závěr. Také podle nich nesnáz s divadlem spočívá v tom, že „kdo říká divadlo, říká divák“⁸⁸⁹. A tak je třeba vynalézt novou formu divadla, divadlo bez diváků. Takováto vize však nemá na mysli prázdná hlediště, nýbrž divadlo, v němž by byl pasivně-optický vztah mezi nahrazen vztahem dramatickým, neboli aktivním. Přihlízející by se zde měli vzdělávat, namísto toho, aby podléhali okouzlení divadelními obrazy; měli by se stát aktivními účastníky namísto pasivních svědků.⁸⁹⁰

Rancière v rámci tohoto druhého přístupu identifikuje jeho dvě základní podoby. První z těchto strategií prosazuje, že diváka je třeba vytrhnout z otupělé fascinace zdáním, stejně jako z empatické oddanosti, v jejímž rámci se ztotožňuje s postavami na pódiu. Namísto toho by mu měla být předložena podívaná, jejíž odcizenost a neobvyklost by jej nutila hledat její smysl. Místo pasivního diváka bych tak zaujal aktivní vyšetřovatel či vědecký pozorovatel, který hledá příčiny sledovaných jevů. Divadlo by tak vedlo k utváření a rozvíjení schopnosti vlastního úsudku⁸⁹¹. Paradigmatickým příkladem tohoto přístupu je koncept epického divadla Bertolta Brechta⁸⁹². Druhá velká koncepce divadla

887Tamtéž, s. 8.

888Tamtéž.

889Tamtéž, s. 9.

890Tamtéž, s. 9-10.

891Tamtéž, s. 10.

892Srv. např.: „Pojďme do jednoho z těchto domů (tj. divadel; pozn. OK) a pozorujme účín, jež vyvolává u diváků. Rozhlédneme-li se, vidíme téměř nehybné postavy v podivném stavu: zdá se, že s těžkou námahou napínají všechny svaly. pokud těžkým vyčerpáním neochably. Sotva vědí jeden o druhém, jejich shromáždění jako by bylo shromážděním samých spáčů, ale takových, kteří mají neklidné sny protože – jak se říká o spáčích, jež tlačí noční můra – leží na zádech. Mají ovšem otevřené oči, ale neřívají se nýbrž civějí, stejně jako neslyší, nýbrž naslouchají.“ In: BRECHT, Bertolt. *Myšlenky*. Přel. L. Kundera a M. Staňková. Praha:

naopak tvrdí, že tím, co by mělo být překonáno, je právě takovýto „rozumářský odstup“. Divák nesmí být stavěn do pozice pozorovatele, který pokojně zkoumá odehrávající se představení, měl by naopak opustit pozici přihlížejícího a překonat veškerou vzdálenost, jež ho dělí od odehrávajícího se děje.⁸⁹³ Rancière upozorňuje, že obě tyto strategie přebírají rovněž pozitivní aspekt Platónovy kritiky divadla. Ten proti nevědoucímu a demokratickému divadelnímu společenství stavěl „choreografické společenství, v němž není žádných nehybných diváků, v němž je každý nucen pohybovat se v souladu se sdíleným rytmem stanoveným matematickou proporcí (...)“⁸⁹⁴. V tom z Rancièrova hlediska spočívá jejich problematický aspekt. Moderní divadlo tedy dokonce i tam, kde se snaží o zrušení či překonání fenoménu divákova odcizení, bezděčně reprodukuje opozice jako: sledování/pasivita, činnost/trpnost, kolektiv/jedinec, obraz/živoucí skutečnost atd.

Když Rancière úsilí divadelních reformátorů nahlíží optikou, již rozvinul v textu *Le Maître ignorant*, dochází k závěru, že moderní divadelní reformátoři se v jednom zásadním bodě shodují s pedagogy otupování⁸⁹⁵. Vycházejí totiž z předpokladu, který klade propast mezi dvěma pozicemi: „Přestože dramaturg nebo režisér nevědí, co by měl divák dělat, vědí přinejmenším jedno: vědí, že musí *udělat jedno*: překročit propast zející mezi aktivitou a pasivitou“⁸⁹⁶. Podle Rancièra se ale věc má spíše tak, že onu propast ustavuje právě tato vůle k jejímu překonání. Výše jmenované opozice totiž nepředstavují logický odraz vztahů mezi pevně definovanými pojmy. Ve skutečnosti definují „rozdělení smyslového, apriorní distribuci pozic a jim připisovaných schopností a neschopností. Jsou to ztělesněné alegorie nerovnosti.“ Snahy divadelních reformátorů tak svědčí především o tom, že můžeme měnit hodnotové obsahy pojmů, aniž bychom proměnili působení

Československý spisovatel, 1958, s. 98. Dále srv. např. tamtéž, s. 32.

893RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. c. d., s. 10-11. S touto druhou pozicí Rancière asociuje koncept divadla krutosti Antonina Artauda.

894Tamtéž, s. 11.

895Srv. druhou kapitolu této práce.

896Tamtéž, s. 17-18.

samotné opozice, v jejímž rámci jsou ustaveny⁸⁹⁷. Emancipace v Rancièrově pojetí pak začíná teprve tam, kde jsou zpochybněny kauzální relace, které působí v jádru těchto opozicí, kde poukážeme na to, že domnělá samozřejmost, jež jejich prostřednictvím strukturuje vztahy mezi mluvou, viděním a činností, náleží jako taková ke struktuře nadvlády a podrobení. O emancipaci můžeme hovořit, pokud si uvědomíme, že již samotné sledování je druhem činnosti, která tuto distribuci pozicí stvrzuje, nebo naopak mění. Divák je jakožto ten, kdo pozoruje, vyhodnocuje, srovnává a interpretuje vždy již aktivní. Z toho, co uviděl, pocítil a pochopil divák „skládá svou vlastní báseň z prvků básně, jíž přihlíží“, stejně jako to na svůj způsob dělají herci, dramaturgové nebo režiséři⁸⁹⁸.

Navzdory faktu, že dnes již není divadelní scéna nahlížena jako prostor, v němž autor udílí divákovi lekci, zde stále zůstává zachována kauzální vazba, která nabývá podobu předpokladu, že autor zná vzdálenost, jež autora od diváka dělí, a zároveň také prostředky k jejímu překonání. Tato vzdálenost v sobě ovšem směšuje dvojí: odlehlost mezi autorem a divákem, a vzdálenost vlastní samotnému představení, pokud jej pojmáme „autonomně“, tedy vzdálenost mezi autorovou myšlenkou a vjemy či poznatky, které vzbuzuje u diváka. Rancière však vychází z předpokladu, že v případě vzdělávání stejně jako u divadelního představení existuje v rámci emancipační logiky vždy ještě blíže neidentifikovaný třetí člen, který je stejně cizí jak učiteli/autorovi, tak diváku/žákovi. Oba se k němu mohou kdykoliv odvolat, aby společně ověřili, co student/divák uvidět, co o tom vypráví a co si o tom myslí. Žádný z nich přitom tuto instanci 'nevlastní', ani není výlučným garantem či nositelem jejího smyslu. V tomto pojetí je tedy idea emancipace protikladná „politice reformovaného divadla“⁸⁹⁹. Každé odmítnutí tohoto třetího prvku a jeho zprostředkovací role dle Rancièra vede ke konstituci předpokladu, že divadlu je vlastní jakási podstata, a že díky této podstatě je divadlo jako takové nadáno mocí konstituce společnosti. Avšak v divadle, stejně jako ve škole či na ulici, se vždy setkáváme pouze s „jednotlivci, kteří sledují svou vlastní cestu v lese věcí, činů a znaků,

⁸⁹⁷Tamtéž, s. 18.

⁸⁹⁸Tamtéž, s. 19.

⁸⁹⁹Tamtéž, s. 20-21.

jimž čelí, nebo které je obklopují⁹⁰⁰. Rancière v souvislosti s tím hovoří o moci, jež je vlastní komukoliv, a která spočívá vtom, že vlastním způsobem překládá to, co uviděl či uviděla, a že spatřené pojí se svým vlastním intelektuálním dobrodružstvím, čímž se podobá všem ostatním právě v té míře, v níž je toto dobrodružství jedinečné.

Toto dobrodružství pak má specifickou formu. „V rámci těchto našich výkonů – ať již se jedná o výuku nebo hru, o mluvení, psaní, uměleckou tvorbu nebo její sledování – nedochází k ověření naší účasti na moci ztělesněné ve společenství. Ověřována je zde anonymní způsobilost, jež zakládá rovnost každého a každé se všemi ostatními. Tato způsobilost se uskutečňuje napříč neredukovatelnými vzdálenostmi a prostřednictvím nepředvídatelné hry asociací a disociací.“⁹⁰¹ Možnost divákovy emancipace spočívá právě v této jeho moci disociovat a asociovat. Tato forma emancipace se pak týká každého z nás⁹⁰². Pokud se vzdáme předpokladů radikální vzdálenosti, nutnosti distribuce rolí a hranice mezi jednotlivými oblastmi, můžeme si dle Rancière povšimnout, že se zároveň učíme i vyučujeme neustále, že nepřetržitě jednáme jakožto diváci, kteří pojí to, co vidí, s tím, co viděli, vyslovili nebo o čem snili již dříve. Významné je, že u této neexistuje žádné privilegovaná forma, ani žádné privilegované východiska. Ta nalézáme všude kolem nás. Proto „nemusíme proměnit diváky v herce a nevědoucí ve znalé. Musíme uznat vědění působící u nevědoucího a činnost, jež je vlastní divákovi. Každý divák je vždy již hercem ve svém vlastním příběhu a každý herec, každý jednající člověk je divákem téhož příběhu“⁹⁰³.

900Tamtéž, s. 22-23.

901Tamtéž, s. 23.

902„Být divákem, to není pasivní postavení, které musíme proměnit v aktivitu. Je to náš obvyklý stav.“ In: Tamtéž, s. 23.

903Tamtéž, s. 24. Dodejme na okraj, že z našeho hlediska jsou tyto pasáže, v nichž se (u Rancière spíše výjimečně) vrací entuziastický tón *Le Maître ignorant*, nejsou zdaleka nesporné. Nabízí se kupříkladu námitka, že ekonomická situovanost mnohých má tak zásadní vliv na výchozí pozici, z níž se na podobné dobrodružství vydávají, že zároveň výrazně ovlivňuje dynamismus této cesty, a snad i její dostupnost obecně. To však je obecný problém Rancièreova emancipačního projektu, jež ve svém „horizontálním“ zaměření záměrně pomíjí ekonomické prvky, které ne-li strukturují, pak minimálně výrazně ovlivňují podobu systému

Rancière i dále v textu *Le Spectateur émancipé* zdůrazňuje, že působení uměleckých děl v estetickém režimu umění znamená především „zavržení veškeré bezprostřední vazby mezi tvorbou uměleckých forem a tvorbou daného účinku na dané publikum.“⁹⁰⁴ Mezi určujícími charakteristikami estetického režimu umění tak Rancière mezi jinými jmenuje také ztrátu zacílenosti děl a jejich neomezenou dostupnost nebo anonymitu těch, ke kterým se díla obracejí. Obecnou zásadou zde je, že takto definovaný „estetický demokratismus není závislý na vůli umělců“⁹⁰⁵.

Z hlediska tohoto předpokladu se pak Rancière analyzuje fenomén tzv. kritického umění⁹⁰⁶. To se v jeho brechtovské podobě charakterizuje strategie zcizování či odcizení⁹⁰⁷, jejíž dynamismus, založený na šoku ze střetnutí s heterogenním, měl dle Rancière vést ke dvojímu účinku. Pociťovaná odcizenost se měla, za prvé, rozplynout v procesu rozpoznání jejích důvodů; na druhou stranu však si však měla tatáž odcizenost zachovat moc, která ji umožňovala proměnit ono poznání v podvratnou energii. V tomtéž momentu procesu tak měl být obsažen jako estetický šok, tak také mechanismus (svým původem patřící ke znázorňovacímu režimu umění) korelace mezi jím a účinkem, k němuž vede. Tato, z Rancièreova hlediska kontradiktorní povaha by však tuto strategii nemusela nutně dominovat, a způsoby jeho konfrontace. Fakt, že redukuje ekonomii na ontickou úroveň, jež je ovšem pozbavena ontologické vznešenosti Rancièreovi (a dalším francouzským postalthusseriánům) vyčítá Slavoj Žižek. Srv. ŽIŽEK, Slavoj. *The Lesson of Rancière*. cit. dle polského překladu In: *Los obrazów*, c. d., s. 201.

904RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. c. d., s. 64.

905Tamtéž, s. 71-72.

906Kritické umění v tomto smyslu Rancière na jiném místě definuje v jeho nejobecnější formuli jako takové umění, „nabízí, že poskytne vědomím o mechanismem dominance, aby tak divák proměnilo v uvědomělého aktéra proměny světa“. In: RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 65.

907K projektu epického divadla Brecht píše kupříkladu: „V žádném směru se divákovi neumožňovalo, aby se prostým vcitěním do dramatických postav oddal bez kritiky (a prakticky bez důsledků) svým zážitkům. Představení dávalo látky a jevy napospas odcizovacímu procesu. Bylo to odcizení, jakého je třeba, aby člověk pochopil. Při všem 'samozřejmém' se od pochopení prostě upouští.“ In: BRECHT, Bertolt. *Myslenky*, c. d., s. 31.

pozbavovat veškeré účinnosti. Také ona by se mohla účastnit proměny mapy viditelného a myslitelného, stejně tak jako tvorby nových forem smyslové zkušenosti. Musela by se ovšem vzdát předpokladu předem definovatelného přechodu od smyslového šoku k politickému uvědomění a politické mobilizaci. Cesta totiž nevede od zdání k pochopení světa a dále k rozhodnutí jednat, nýbrž od jednoho smyslového světa k druhému, který definuje možnost a nemožnost odlišným způsobem⁹⁰⁸. Tento rozestup mezi cíli kritického umění a skutečnými formami jeho působnosti je patrný od doby, kdy systém, jehož prostřednictvím toto umění chápalo svět, ztratil své opodstatnění, a formy politické mobilizace, k nimž se obracelo, svou sílu. 'Heterogenní' momenty, jež toto umění propojovalo, jsou dnes již propojeny v rámci existujících interpretačních schémat⁹⁰⁹. Problém však spočívá v tom, že záměry, procedury a rétorika kritického dispozitivu v umění se již několik desetiletí výrazně nemění. Důsledkem tak je, že kritické umění se čím dále, tím více opírá o ekvivalenci mezi parodií jakožto kritikou a parodií kritiky, o nerozhodnutelnost ohledně povahy vztahu mezi obojím⁹¹⁰.

Otázku (ne)možnosti nalezení východiska z této situace Rancièere otevírá v druhé kapitole monografie *Malaise dans l'esthétique*. Jednou ze zásadních otázek dneška je, zda mohou strategie současného umění také v nyní panující „konsenzuální době“ zastat funkci „politické vynalézavosti“, nebo jestli se musí spokojit s jejím parodováním⁹¹¹. Aby se na ni Rancièere pokusil odpovědět, otevírá znovu problematiku střetávání (či pronikání) heterogenních prvků. Vedle v předchozích podkapitolách komentovaných paradigmat a) umění, které se stává životem samým, a b) umění jako rezistenční formy zde Rancièere zmiňuje také třetí formu estetické politiky. Ta souvisí s fenoménem koláže, pojímaným v

908RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. c. d., s. 74.

909Tamtéž, s. 75. K tomu srv. také RANCIÈRE, Jacques. *Los obrazów*. c. d., s. 87.

910RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. c. d., s. 76. Spisovatel a teoretik Mehdi Belhaj Kacem, dnes již značně kritický žák Alaina Badiou, dochází k podobnému závěru. Ten formuluje do podoby teze, že pohyb umění za zhruba poslední tři desetiletí lze charakterizovat jako kontaminaci transgresivního parodickým. Srv. BELHAJ KACEM, Mehdi. *Inesthétique et mimésis. Badiou, Lacoue-Labarthe et la question de l'art*. Paris: Lignes, 2010, s. 18.

911RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 84.

nejobecnějším slova smyslu. Koláž je zde chápána jako „čisté setkání heterogenních prvků, které svědčí o neslučitelnosti dvou světů“⁹¹². Funkcí neslučitelnosti však v tomto případě není vzbuzovat pocit nepřipustnosti (jako tomu bylo u Lyotardovy koncepce vznešeného umění), nýbrž naopak ozřejmovat kauzální vazbu mezi dvěma heterogenními světy⁹¹³. Vrcholný moment politiky koláže pak Rancière spatřuje tam, kde zároveň dochází k akcentaci nerozlišitelnosti mezi silou čitelnosti smyslu a odcizenou silou nesmyslu. Tato nerozlišitelnost totiž předpokládá, že jsme v intencích výše komentované opozice schopni pracovat zároveň s představou radikální autonomie světa umění, ale také umíme nahlédnout hranice, jež je vydělují ze světa běžného, jako prostupné⁹¹⁴. Tento typ estetické politiky Rancière nazývá „mikropolitikou umění“, a je to právě ona, která zakládá možnost hledání (a nalézání) současných forem vazeb mezi estetikou a politikou⁹¹⁵.

Oproti formám, jež tato „třetí cesta“ nabývala v období mezi dadaismem a šedesátými léty (a pro něž byla charakteristická právě figura šoku svědčící o existenci jiného světa ukrytého pod tím naším) však došlo v otázce její polemické funkce k zásadní proměně. Tento posun se dá na obecné úrovni nejlépe charakterizovat tak, že strategie šoku a provokace nahradily postupy vycházející z humorného odstupů. Rancière v rámci této proměny identifikuje čtyři velké figury, se kterými pracuje současné umění⁹¹⁶. Jsou jimi: **hra, inventarizace, setkání a tajemství**.

Ve způsobu, kterým současné umění⁹¹⁷ pracuje s figurou **hry**, již nejsme vybízeni k tomu, abychom ve významově lehce posunutých zdvojeních předmětů běžného užitku četli

912Tamtéž, s. 67.

913Jako příklad Rancière uvádí surrealismem převzaté Lautréamontovo dictum o deštníku a šicím stroji na pitevním stole, fotomontáže Johna Hertfielda ukazující kapitalistické zlato v Hitlerových útrobách, nebo koláže Marty Roslerové cyklu nazvaného *Bringing the War Back Home*, na nichž jsou výřezy otřesných záběrů z Války ve Vietnamu umístěny do kontextu fotografií luxusně zařízených amerických domácností.

914Tamtéž, s. 68.

915Tamtéž, s. 72.

916Tamtéž, s. 74.

znaky umožňující pochopit, kam kráčí dnešní svět. Tato zdvojení usilují o to, vyostřit zároveň naši schopnost vnímat hru se znaky, naše povědomí o křehkosti procedury četby samotných znaků, i naši schopnost čerpat slast ze hry s nerozhodnutelným. Delegitimační procedury, s nimiž současné umění pracuje, jsou takto přemístěny z registru kritického do registru ludického. V této podobě jsou zároveň téměř k nerozlišení od tržních a mediálních strategií, anebo je přímo využívají. Humor se totiž zároveň stal převládajícím prvkem také v oblasti zboží prezentace, čehož umění využívá k tomu, aby do své hry zakomponovalo nerozhodnutelnost mezi užitnou hodnotou tohoto zboží, a jeho schopností být nositelem obrazů a znaků. Ve společnosti fungující na bázi akcelerovaného konzumu se tak dle některých autorů stává hra se zmíněnou nerozhodnutelností spolu s rezignací na pokusy o čtení znaků jakožto symbolů jedinou přeživší subverzí⁹¹⁸. Související figura **inventarizace** pak reflektuje a dále akcentuje přesvědčení, že střetnutí heterogenních prvků již neživí dynamika šoku. Tytéž materiály, obrazy a poselství, na něž dřívější kritické umění vrhalo podezřívavý pohled, jsou dnes předmětem operace s převráceným smyslem. Jejich úkolem je „opětovně zalidňovat svět věcí“, znovu se zmocňovat jejich potenciálu sloužit k vyprávění sdílených příběhů. Strategie, která čisté střetávání heterogenních materiálů mění na jejich pozitivně nahlížené sestavení, má primárně podobu, kterou Rancière označuje jako „inventarizaci dějinných stop“⁹¹⁹. Umělec se v jejím rámci stává archivářem života kolektivu, sběratelem a svědkem sdílené schopnosti. Zdůrazňuje tak příbuznost mezi tvůrčím uměleckým gestem a různými tvůrčími postupy v rámci, jež konstituují sdílený svět v 'běžném životě'. Politicko-polemické poslání kritického umění tímto způsobem směřuje k proměně v poslání společensko-komunitní (*sociale/communautaire*)⁹²⁰. Pro třetí ze strategií Rancière používá souhrnné označení **setkání**, nebo také vyzvání. Umělec v jejím rámci vytváří prostor, jehož primární funkcí je vyzvat kolemjdoucího, aby v něm

917Rancière jako příklad uvádí výstavu, která proběhla v Minneapolis pod názvem *Let's entertain* a v Paříži byla překřtěna na *Au-delà du spectacle*. In: tamtéž, s. 74-75.

918RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 76.

919Rancière tuto strategii ilustruje na příkladu výstavy s titulem *Voilà. Le monde dans la tête*, která proběhla v Paříži v roce 2000. Viz tamtéž, s. 77-78.

920Tamtéž, s. 78. „Communautaire“ v tomto případě výjimečně ze zřejmého důvodu překládáme jako „komunitní“. „Communauté“ a jeho odvozeniny jsme na ploše celé práce překládali jako „společenství“ atd.

zakusil dříve nepoznaný typ vztahu. Takto jsou zde zmíněny instalace Dominiqua Gonzales-Foerstera, který vybízel k tomu, aby si návštěvník vybral jednu z jím nabízených knih a posadil se s ní na koberec zobrazující opuštěný ostrov našich dětských snů, ale také různé typy intervencí do veřejného prostoru. Pro tento typ strategie se vžilo s odkazem na text Nicolase Bourriauda⁹²¹ označení „relační umění“. Jeho hlavním prostředkem je tvorba nikoliv objektů, nýbrž situací a setkání. Avšak tato opozice je dle Rancièra příliš zjednodušující. Ve skutečnosti zde dle něj dochází proměně prostoru, který konceptuální umění stavělo do opozice s tržní logikou poznamenanou tvorbou uměleckých objektů⁹²². Vzdálenost, jež byla dříve kladena mezi umění a trh, se tak nyní stává pobídkou k tvorbě nových forem společenských vztahů. Umění se již nevyrovnává se zamořeností trhem a znaky, nýbrž s nedostatkem vazeb. Tato strategie je racionální fakt, že jsme ztratili přístup ke smyslu přítomnosti sdílené mezi bytostmi a věcmi, která tvoří náš svět⁹²³. Posledním Rancièrem jmenovaným způsobem provázání heterogenního je **tajemství**. Jeho principem je strategie vychýlení, jež zde ovšem postrádá funkci politické kritiky vysokého umění. Proti dialektické formě, která usilovala o to, vyprovokovat akcentací heterogenního šok svědčící o reálné povaze antagonismu, zdůrazňuje taktika tajemství jejich příbuznost. Prostřednictvím hry analogií je zde konstituováno svědectví o sdíleném světě, v němž mohou být i ty nejbzdálenější prvky identifikovány jako náležející k témuž smyslovému předivu⁹²⁴. Koncept tajemství hrál dle Rancièra klíčovou roli v symbolismu, který se skrze oživení této strategie prožívá určitý návrat. Rancière jako příklad uvádí výstavu s názvem *Moving Pictures*, která proběhla v roce 2002 v newyorském muzeu Guggenheim⁹²⁵. V dílech a projektech vystavovaných autorů Rancière spatřuje posun od průzkumu stereotypů vnímání k zkoumání nejasných hranic mezi důvěrně známým a neznámým, skutečným a

921Srv. BOURRIAUD, Nicolas. *Esthétique Relationnelle*. Dijon: Les Presses du Réel, 1998. Ke kritice Bourriaudova konceptu srv. také RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. c. d., s. 77nn.

922RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 78-79.

923Tamtéž, s. 80.

924Tamtéž, s. 80-81.

925K zevrubnějšímu komentáři k výstavě srv. RANCIÈRE, Jacques. *Le Destin des images*. Paris: Fabrique, 2003, s. 74-75.

symbolickým, se kterým se střetáváme již v symbolické a metafyzické malbě nebo v magickém realismu⁹²⁶.

Sám Rancière zdůrazňuje schematičnost této typologie. Platí ovšem, že soudobé výstavy a instalace povětšinou pracují s pohyblivou hranicí mezi kritickou provokací a nerozhodnutelností jejího smyslu, mezi formou vystavovaného díla a podobou prostoru, v němž dochází k interakci s ním. Souhrnným momentem pro jejich převážnou část je úsilí spočívající v kultivaci smyslu pro takovou polyvalenci. Ta pak často svědčí o určité „demokratičnosti umění“, jejíž ústřední vlastností je, že odmítá projasňovat či zjednodušovat jak komplexní povahu tvůrčích a interpretačních přístupů, tak také labilitu samotných hranic, které odráží složitost světa jako takového⁹²⁷. Vzájemně související i protikladné přístupy, které definují současnou podobu velkých estetických paradigmat, zároveň vyjadřují hlouběji situovanou nerozhodnutelnost ohledně politického charakteru umění. Jedním z důsledků této „estetické nejistoty“ je, že politické možnosti umění jsou vždy plně realizovatelné pouze za cenu odvržení představy jedinečnosti umění, výlučnosti politiky, nebo obojího zároveň. Uvědomění si této nejasnosti a jejích důsledků dnes dle Rancière vzbuzuje rozličné pocity. Jedny zachvacuje melancholie po sdíleném světě, za jehož nositele bylo umění dříve, než podlehl svodům politiky či trhu, považováno. U druhých pak vědomí limitů umění vede k tendenci zasazovat je do ludických rámců a prověřovat jak jeho moc, tak také neurčitelnost jeho účinků⁹²⁸. Obecně lze tedy shrnout, že Rancièreova koncepce soudobých forem kritického umění akcentuje zpochybňování dělicích linií jak mezi vyjadřovacími režimy, tak také mezi záměrem a účinkem. Současné kritické umění si z Rancièreova hlediska vzhledem k jeho dřívějším formám především uvědomuje své meze, avšak dokáže s tímto vědomím pracovat⁹²⁹.

926Tamtéž, s. 82.

927Tamtéž, s. 83.

928Tamtéž, s. 84.

929Srv. RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. c. d., 85.

8 Závěr

V předkládané práci s názvem *Estetika a politika: pojetí Jacquese Rancièra* jsme si vytyčili za úkol podat nárys způsobu, jakým autor oba fenomény a vztah mezi nimi pojímá. Je třeba zdůraznit, že předložená analýza si nikterak nenárokuje vyčerpávající charakter. S ohledem na rozsah, ucelenost a přehlednost textu jsme takto více či méně pominuli některé, co do jejich významu nikoli podružné oblasti Rancièrova myšlení, jako jsou kupříkladu jeho historiologické práce či úžeji zaměřené analýzy literárních nebo filmových děl. Navzdory tomuto faktu bychom však rádi doufali, že se nám podařilo pojednávané téma zachytit s dostatečnou plastičností. Za tímto účelem jsme se v úvodní kapitole zaměřili na historický a intelektuální kontext. Ten sehrál podstatnou roli především v období, kdy Rancièrovo myšlení vlastní témata a výraz teprve spíše hledalo. Takto jsme zdůraznili určující význam, jenž měly fenomény jako Válka v Alžírsku nebo Květen '68 pro utváření myšlenkového horizontu nastupující generace intelektuálů v 60. letech minulého století. Díky tomu jsme byli schopni naznačit charakter některých z ústředních opozicí Rancièrova myšlení (politika/politické) či termínů (subjektivace) prostřednictvím poukazu na konkrétní historické příklady. Fázi, v jejímž rámci docházelo teprve ke konstituci vlastního jádra Rancièrova myšlení, jsme se pak dále věnovali prostřednictvím shrnutí Rancièrových aktivit souvisejících s revue *Les Révoltes Logiques*. Zde jsme například viděli, jakým způsobem a z jakých důvodů Rancière kritizuje myšlení Andrého Glucksmanna, a do jaké míry tato kritika předznamenává jeho budoucí orientaci.

V druhé kapitole jsme se pozastavili primárně nad dvěma monografiemi, ve kterých Rancière tematizuje vztahy mezi věděním, mocí a rovností. V první z nich, *La Leçon d'Althusser*, Rancière kritizuje politické důsledky koncepce svého bývalého učitele, Louise Althussera. Tato kritika Rancièrovi otevírá cestu k artikulaci vlastního způsobu kritiky nerovnostářských forem myšlení. Předpoklady takového myšlení se Rancière zabývá v

monografii *Le Maître ignorant*, v níž se věnuje koncepci intelektuální emancipace francouzského teoretika a pedagoga Josepha Jacotota. V rámci komentáře k ní jsme se pozastavili především u vztahu výchov a rovnosti.

V kapitole třetí jsme se dále pokusili uchopit rovnostářský impuls Rancièrova myšlení prostřednictvím jeho průmětu do oblasti filosofie jako takové. Takto jsme se věnovali Rancièrově kritice myslitelů jako Platón, Karel Marx nebo Pierre Bourdieu. V podobě, v níž je tato kritika rozvíjena v monografii *Le philosophe et ses pauvres*, totiž dochází k ustavení jakési matrice, jež bude v budoucnu Rancièrovi představovat jak východisko pro mnohé dílčí analýzy, ať již politického či estetického rázu, tak také zásadní opěrný bod pro zdůraznění soupodstatnosti estetiky a politiky. Ta je předznamenána již tam, kde Rancière komentuje platónskou kritiku napodobování. Skutečným předmětem Platónovy kritiky napodobování dle něj totiž není samotné básnictví, nýbrž (v širším slova smyslu) řemeslo jako takové. To jde totiž ze své podstaty vždy proti filosofem nadekretované podobě vazby mezi ontologickou strukturou veškerenstva, a z ní „zákonitě“ vyplývající 'dělbou práce'. Řemeslo s básnictvím souvisí proto, že je to „neznalost svého vlastního účelu, je to moc kohokoliv, padělání a lež. Dílo básníka, malíře nebo rétora svým neregulovaným vytvářením napodobenin pouze radikalizuje tuto možnost.“⁹³⁰ Tyto napodobeniny, ať již uměleckého či užitkového rázu, pak samotnou svou existencí nabourávají představu hierarchizovaného univerza a z ní vyplývající rozdělení společenského prostoru a rolí v něm zaujímaných.

Jak politika, tak také estetika se takto z rancièrovského hlediska v principu podílí na tomtéž: na nabourávání hranic mezi tím, co je komu vlastní, a tím, co je mu zamezeno; na zpochybňování a redefinování časoprostorového předi, v jehož rámci je takovéto přisuzování rolí a míst vůbec možné. Každá z obou oblastí však otevírá pole pro takto orientovanou aktivitu odlišným způsobem. Za účelem konkretizace obou těchto způsobů jsme se pokusili v obou případech sledovat postup od „abstraktnějších“ vrstev (základní pojmy a opozice jako: arché, politika, policie, demokracie, bezpráví, subjektivace aj. v

930RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*, c. d., s. 35-36.

oblasti politiky; pojem estetiky a obecná typologie režimů umění v případě estetiky) k rovinám „konkrétnějším“ (kritika parlamentární demokracie; teoretizace kritických strategií moderního a soudobého umění)⁹³¹.

Klíčovým předpokladem, který si práce kladla za cíl ověřit, bylo, že oblasti estetiky a politiky pojí v myšlení Jacquese Rancièra hluboká provázanost. Teoretický emblém této provázanosti pak dle našeho názoru představuje především pojem rozdělení smyslového, jenž sehrává klíčovou roli na obou úrovních. Jak politika, tak také estetika jsou v rancièrovské perspektivě především věcí toho, co lze uvidět či vyslovit, kdo je k tomu oprávněn, a za jakých předpokladů mu to bude či nebude umožněno. V politické vrstvě Rancièrova projektu lze za souhrnné vyústění této orientovanosti označit mezi jinými pojem subjektivace. Ta představuje, souhrnně řečeno, typ aktivity, která situuje aktivity politických subjektů do emancipační perspektivy, v jejímž rámci nabourává manifestace rovnostářské politické logiky způsob, jímž konjunkturální logika policejní strukturuje pole (ne)viditelného a (ne)vypověditelného. Avšak také v moderní estetice (především v díle Immanuela Kanta a Friedricha Schillera) Rancière sleduje primárně ty její proudy, které se podílejí na utváření horizontu emancipované společnosti. Rancière poukazuje na to, že nejpozději od Kantovy *Kritiky soudnosti* se až k současným formám kriticky orientované umělecké praxe táhne (ovšemže nejednoznačný a často vnitřně protikladný) proud, který mnohdy disparátními metodami usiluje o totéž, tedy o ustavení „senzoria odlišného od senzoria dominance“⁹³². V kapitolách věnovaných politice jsme pak viděli, že s toutéž dynamikou pracuje Rancière také v této oblasti (pojem bezpráví aj.). V rámci shrnutí lze pracovně vyznačit dvojí – vnitřní a vnější – transgresivní orientovanost politické i estetické praxe. V rámci směřování dovnitř se obojí protíná tam, kde směřuje k možnosti redefinovat, za jakých podmínek náleží daná činnost do oblasti politiky či umění. Vnější směřování obou (do významné míry vzájemně souběžných) typů praxe lze charakterizovat poukazem na jejich principiální zakotvenost v rovnostářské aktivitě neustálého ověřování hypotézy rovnosti kohokoliv s kýmkoliv.

931 Naznačenou orientaci je potřeba brát s určitou rezervou. Při postupu práce jsme samozřejmě kladli důraz také na specifčnost obou oblastí.

932 RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. c. d., s. 46.

Tímto způsobem promyšlená relace mezi estetikou a politikou je z našeho hlediska významná z několika důvodů. Rancièrovy analýzy zdůrazňují mnohdy opomíjené či nedostatečně rozpracované momenty dílčích problematik, jimž se věnuje. Politická dimenze jeho myšlení takto umožňuje na nejobecnější úrovni promýšlet koncept demokracie ve světle radikálních obsahů, jež charakterizovaly emancipační hnutí či aktivity napříč dějinami. Rancièrova kritika konsensuálních forem rozdělení smyslového představuje zásadní příspěvek mj. k debatám o zásadní nedostatečnosti rámce parlamentární demokracie a možnostem jeho prolomení. Na úrovni estetického myšlení pak kupříkladu Rancièrova typologie uměleckých režimů umožňuje uchopit některé z problémů, jež po desetiletí zaměstnávaly řadu autorů, novým a inspirativním způsobem. V práci jsme se v tomto kontextu věnovali například vztahu moderního a postmoderního (či kritického a postkritického) umění, nebo Rancièrově pokusu podat typologii metapolitických strategií současného umění. Tyto nově prosvětlené teoretické prostory pak zároveň umožňují konstituci nových a překvapivých hledisek, ze kterých můžeme nahlížet myšlení mnohých u nás hojně čtených a komentovaných autorů. Předkládaná práce si neklade jiný cíl, než (jakkoliv skromně) napomoci takovéto činnosti.

9 Seznam použitých informačních zdrojů

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. Dialektika osvícenství. Přel. M. Hauser a M. Váňa.
Praha: OIKOYMENH, 2009

ADORNO, T. W. *Estetická teorie*. Přel. D. Prokop. Praha: Panglos, 1997

AGAMBEN, Giorgio. BADIOU, Alain. BENZAÏD, Daniel. BROWN, Wendy. NANCY, Jean-Luc. RANCIÈRE, Jacques. ROSS, Kristin. ŽIŽEK, Slavoj.
Démocratie, dans quel état? Paris: Fabrique, 2009

AGAMBEN, G. *Co zostaje z Auschwitz?* Přel. S. Królak. Warszawa: Sic!, 2008

ALTHUSSER, Louis. *Positions*, Paris: Editions sociales, 1976

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1975

ALTHUSSER, Louis. Problèmes étudiants. *La Nouvelle Critique*, č. 152, leden 1964

ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspero, 1973

ARISTOTELÉS. *Poetika*. Přel. F. Groh. Praha: Gryf, 1993

ARISTOTELÉS. *Politika I.* přel. M Mráz. Praha: OIKOYMENH, 1999

BACHELARD, Gaston. *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1970

BADIOU, Alain. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil, 1998

BADIOU, Alain. *Manifest za filosofii a jiné texty*. Přel. O. Krochmalný. Praha: Herrmann a synové, 2015

BADIOU, Alain. *L'éthique*. Paris: Hatier, 1993

BAUDELAIRE, Charles. *Hořké propasti*. Přel. K. Čapek a další. Praha: Československý spisovatel, 1966

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981

- BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá modernost*. Přel. Blumfeld s. m. Praha: Mladá fronta, 2002
- BEJNAMIN, Walter. *Výbor z díla I. Literárněvědné studie*. Přel. M. Ritter. Praha: OIKOYMENH, 2009
- BELHAJ KACEM, Mehdi. *Inesthétique et mimésis. Badiou, Lacoue-Labarthe et la question de l'art*. Paris: Lignes, 2010
- BINGHAM, Charles, BIESTA, Gert J. J. , RANCIÈRE, Jacques. *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. London, New York: Continuum, 2010
- BORREIL, Jean, FRAISSE, Geneviève, RANCIÈRE, Jacques. *Le Centre de recherches sur les idéologies de la révolte (Définition des objectifs et projets de recherche pour l'année 1975)*. Zdroj dostupný online na adrese: (14. 6. 2016)
- BOSTEELS, Bruno. *Reviewing Rancière or, the Persistence of Discrepancies*. *Radical Philosophy*, č. 170, listopad/prosinec 2011
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minut, 1980

BOWMAN, P., STAMP, R. (eds.). *Reading Rancière: Critical Dissensus*. London, New York: Continuum, 2011

BRECHT, Bertolt. *Myšlenky*. Přel. L. Kundera a M. Staňková. Praha: Československý spisovatel, 1958

BROWN, Nathan. *Red Years: Althusser's Lesson, Rancière's Error and the Real Movement of History*, in: *Radical Philosophy*, č. 170, listopad-prosinec 2011

BURKE, Edmund. *O vkuse, vznešenom a krásnom*. Přel. M. Weigelová-Molnárová. Bratislava: Tatran, 1981

CORNU, Laurence, VERMEREN, Patrice. *La Philosophie Déplacée: Autour de Jacques Rancière: Colloque de Cerisy*. Paris: Horlieu, 2006

CHAMBERS, Samuel, A. *The Lessons of Rancière*. Oxford: Oxford University Press, 2013

DAVIS, Oliver. *Jacques Rancière*. Cambridge, Malden: Polity Press, 2010

DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. Přel. J. Fulka a P. Siostrzonek. Praha: 2007

DERRANTY, Jean-Philippe. (ed.). *Jacques Rancière: Key Concepts*. Durham: Acumen, 2010

DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombíček a T. Marvan. Praha: OIKOYMENH, 2001

FIŠEROVÁ, Michaela. *Obraz a moc. Rozhovory s francouzskými mysliteli*. Praha: Karolinum, 2015

FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*. Přel. Č. Pelikán a K. Thein. Praha: Herrmann a synové, 1996

FOUCAULT, Michel. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon, 1980

FOUCAULT, Michel. *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I*. Přel. Č. Pelikán. Praha: Herrmann a synové, 1999

GILCHER-HOLTEYOVÁ, Ingrid. *Hnutí '68 na Západě*. přel. V. Drbal. Praha: Vyšehrad, 2004

HALLWARD, Peter. PEDEN, Knox (eds.). *Concept and Form*. sv. 2. London, New York: Verso, 2012

HAMON, Hervé. ROTMAN, Patrick. *Génération 1. Les Années de rêve*. Paris: Seuil, 1998.

HEGEL, G. W. F. *Estetika*. Sv. 1. Přel. J. Patočka. Praha: Odeon, 1966

HEIDEGGER, M. *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. Přel. I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2012

HEWLETT, Nick. *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation*. London, New York: Continuum, 2007

HONZÍK, Karel. *Tvorba životního slohu*. Praha: Václav Petr, 1947

KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek a W. Hansel. Praha: Odeon, 1975

kolektiv Les Révoltes Logiques, *Deux ou trois choses que l'historien social ne veut pas savoir*. In: *Le Mouvement social*, č. 100, červenec-září 1977

KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera: O filosofii, která chtěla změnit svět*. Praha: Filosofia, 2014

LENIN, Vladimír Iljič. *Spisy 1*, Praha: Svoboda, 1951

LENIN, Vladimír Iljič. *Spisy 2*, Praha: SNPL, 1953

LYOTARD, Jean-François. *L'Inhumain. Causeries sur le temps*. Paris: Galilée, 1988

LYOTARD, Jean-François. *Návrat a jiné eseje*. Přel. L. Šerý a M. Petříček. Praha: Herrmann a synové, 2002

LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*. Přel. J. Pechar. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993

LYOTARD, Jean-François. *Putování a jiné eseje*. Přel. M. Petříček. Praha: Herrmann a synové, 2001

LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*. Přel. Jiří Pechar. Praha: Filosofia, 1998

MAO CE-TUNG. *Vybrané spisy, sv. 4*. Praha: SNPL, 1965

MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Spisy, sv. 1*. Přel. B. Franěk a J. Bílý. Praha: SNPL, 1956

MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Spisy, sv. 2*, Praha: SNPL, 1957

MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Spisy, sv. 3*. Praha: SNPL, 1958

MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Spisy, sv. 4*. Praha: SNPL, 1958

MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Vybrané dopisy*. Praha: SNPL, 1952

MARX, K. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Přel. Z. Sekal. Praha: SNPL, 1961

MAY, Todd. *The Political Thought of Jacques Rancière*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008

MONTAG, Warren. *Introduction to Althusser's 'Student Problems'*, *Radical Philosophy*, č. 170, listopad-prosinec 2011

NORDMANN, Charlotte. *Bourdieu / Rancière: La politique entre sociologie et philosophie*. Paris: Editions Amsterdam, 2008

PESSOA, Fernando. *Opiárium a jiné básně Álvaro de Campos*. Přel. J. Hiršal a P. Lidmilová. Praha: Paseka, 2003

PLATÓN. *Faidros*. Přel. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2014

PLATÓN, *Gorgiás*. Přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2000

PLATÓN. *Ústava*. Přel. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2014

PLATÓN. *Zákony*. Přel. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 1997

RANCIÈRE, Danielle a RANCIÈRE, Jacques. *La légende des philosophes (les intellectuels et la traversée du gauchisme). Les Révoltes logiques. zvl. číslo, leden 1978*, Paris: Solin, 1978

RANCIÈRE, Jacques. *Aisthesis: Scènes du régime esthétique de l'art*. Paris: Galilée, 2011

RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2007

RANCIÈRE, Jacques. Afterword to the English-Language Edition. In: RANCIÈRE, Jacques. *The Philosopher and His Poor*. přel. J. Drury, C. Oster a A. Parker. Durham, London: Duke University Press, 2003

RANCIÈRE, Jacques. Democracy Means Equality: Jacques Ranciere Interviewed by Passages. *Radical Philosophy*, č. 82, břez-en-duben 1997

RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009

RANCIÈRE, Jacques. *Estetyka jako politka*. Přel. J. Kutyla, P. Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2007

RANCIÈRE, Jacques. Foreword to the English Edition. in: *Althusser's Lesson*. Přel. E. Battista. London, New York: Continuum, 2011

RANCIÈRE, Jacques. *La bergère au Goulag (Sur 'La cuisinière et le mangeur d'hommes')*. In: *Les Révoltes Logiques*, č. 1, zima 1975, Paris: Solin, 1975

RANCIÈRE, Jacques. *La chair des mots: politiques de l'écriture*. Paris: Galilée, 1998

RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: Fabrique, 2005

RANCIÈRE, Jacques. *La Leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard, 1974

RANCIÈRE, Jacques. *Le Destin des images*. Paris: Fabrique, 2003

RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant*. Paris: Fayard, 1987

RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique, 2000

RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Fayard, 1983

RANCIÈRE, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique, 2008

RANCIÈRE, Jacques. *L'Inconscient esthétique*. Paris: Galilée, 2001

RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. Paris: Galilée, 2004

RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda: Politika a filosofie*. Přel. J. Fulka. Praha: Svoboda servis, 2011

RIMBAUD, Arthur. *Má bohéma*. přel. V. Nezval, Praha: Československý spisovatel, 1977

ROCKHILL, G., WATTS, P. (eds.) *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*. London, Durham: Duke University Press, 2009

ROSS, Kristin. *May '68 and Its Afterlives*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2002

RUBY, Christian. *L'Interruption: Jacques Rancière et la politique*. Paris: La Fabrique, 2009

SCHELLING, F. W. J. *Drobné spisy a fragmenty*. Přel. P. Babka. Praha: Vyšehrad, 2004

SCHILLER, Friedrich. *Výbor z filosofických spisů*. Přel. F. Demel, I. Ozarčuk. Praha: Svoboda, 1992

SIMONS, M., MASSCHELEIN, J. *Rancière. Public Education and the Taming of Democracy*. Oxford: Blackwell, 2011

STARR, Peter. *Logics of Failed Revolt: French Theory After May '68*. Stanford: Stanford University press, 1995

STEJSKAL, Jakub. *Rancière a estetika*. In: *Sešity pro umění, teorii a příbuzné zóny*, č. 6-7, r. 2009

ŠEVČÍK, Miloš. *Aisthesis: Problém estetické události v myšlení E. Levinase, J.-F. Lyotarda a G. Deleuze a F. Guattariho*. Praha: Pavel Mervart, 2014

TANKE. Joseph J. *Jacques Rancière: An Introduction*. London, New York: Continuum, 2011

VICO, Giambattista. *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Přel. M. Quotidian. Praha: Academia, 1991