

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOSOFICKÁ FAKULTA

Katedra sociologie

Ideologie liberalismu

aneb ideologie po svém konci

Ideology of Liberalism,

or ideology after its own End

Bakalářská práce

Tomáš Korda

Doktoru Sušovi děkuji za ochotu, trpělivost a „liberální“ toleranci při vzájemných disputacích.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 13.5. 2011

Tomáš Korda

Abstrakt:

Práce začíná Benjaminovým chápáním pravdy a jeho metodou konstelace, jež k ní vede. Metodu napojuji na akt pojmenování, který odvozují z pojetí subjektu v německém idealismu. Metoda je nutný předpoklad pro vlastní konstelaci liberální ideologie. Soudobý liberalismus tak nejen nesymbolizuje čas po „konci ideologie“, ale dokonce dobu, kdy ideologie nabyla své nejefektivnější formy. „Pravda se stala nejefektivnější formou lži.“ V tomto duchu pokračuji kritikou postmodernismu jako ideologie pozdního kapitalismu. Závěrem nastiňuji způsob překonání postmodernismu pomocí „rizikového myšlení“, které zůstává věrné dialektice. Jen imanentní kritika a nikoli normativní kritika postmodernismu rozhýbává ideologií způsobené strnulé poměry.

Klíčová slova: Bellův konec ideologie, Benjaminova konstelace, kapitalismus, cynismus, ideologie, liberalismus, postmodernismus, riziková společnost, myšlení, pravda.

Abstract:

The essay begins with Benjamin's comprehension of truth and his method of constellation which aims to the truth. I connect the method to the act of naming, which I derive from comprehension of subject in German idealism. Method is necessary condition for very constellation of liberal ideology. Contemporary liberalism thus does not only symbolize time after „the end ideology“, but even space of time, when the ideology acquire its own most effective form. „The truth became most effective form of lie.“ In this sense I continue in critique of postmodernism as the ideology of late capitalism. In fine I outline the way to postmodernism by force of „risk thinking“ which remains faithful to dialectic. Solely immanent critique which is far from normative critique of postmodernism sets in motion rigid conditions caused by omnipresent ideology.

Key Words: Bell's End of Ideology, Benjamin's Constellation, Capitalism, Cynicism, Ideology, Liberalism, Postmodernism, Risk Society, Thinking, Truth.

Anotace:

V práci si kladu několik otázek, které se točí z mnoha perspektiv kolem otázky jediné: skončila ideologie? Měl Bell pravdu nebo ne? Nikoli, ani nemůže a právě proto je nutné tu stávající ideologii překonat. Dnes se zdá, že vše skončilo, aniž by to skutečně skončilo, vše se mění, aniž by se skutečně něco změnilo, protože se vše zapomnělo. Práce nezapomněla na prošlý pojem ideologie, který se snaží oživit. Práce představuje sled myšlenek, které jsou věrné svému přednímu atributu – riziku. Na první otázku přirozeně navazuje druhá: jak překonat ideologii? Jen nekonečným pohybem myšlení. V úplném závěru jsem se dotkl traumatického problému, co zbylo z myšlení, když filosofie se vzdala svého úkolu a opravdové umění se zdá nemožné?

Annotation:

In submitted essay, I ask number of questions which from many perspectives circle around the only one: Did the ideology end? Was Bell right or not? No, even he can not be and this is the main reason for overcoming the contemporary ideology. Today it seems, that everything has ended. without truly ending, everything changes without leaving any traces of actual change, because all is being forgotten. This essay does not leave behind an old outdated conception of ideology, which “resurrection” is the subject of submitted essay. The essay is composed by succession of thoughts, which are still faithful to own prominent attribute – risk. Another question naturally ties together with first one: How to overcome ideology? Solely by unceasing motion of thoughts. In conclusion I touch traumatic issue, what has left from thinking, when the philosophy has withdrawn from its task and serious art seems to be impossible?

Obsah

Úvod	7
1. Metoda poznání a pravda	9
1.1 Hegel a Kant	9
1.2 Poznámka k ideologii	12
1.3 Reflexe reality obecně	13
1.4 Pravda a její znázornění	15
1.5 Pravda a akt pojmenování „transempirického“	17
2. Konstelace cynické ideologie liberalismu	22
2.2 K ideologii obecně	22
2.3 Obnažená realita a její cyničtí aktéři, jež ...	26
2.4 Kritika ideologie pozdního kapitalismu	35
2.5 Mýtus, aneb postmoderní „Denkverbot“	39
3. Mapování symptomů ideologie	52
3.2 Eagletonova a Žižkova operacionalizace ideologie	52
3.3 Švejkova odpověď na ideologickou rétoriku	56
4. Závěr, aneb v rizikové společnosti i myšlení musí být rizikové	60
Literatura	64

Úvod

O ideologii se dnes nemluví ani nepíše, proto o ni píšu. Ideologii jako předmět zkoumání nelze běžným způsobem vykázat, proto volím neobvyklou metodu, abych ji vykázal. I do české kotliny s třicetiletým zpožděním dovál vánek věčného jara, vánek diskurzu „konce“. Po konci je těžké řešit skutečně problémy, protože všechny již byly vyřešeny, po konci zbývá subjektu jen perverze, neboli vykastrovaný vztah k objektu, po konci se moci ujímá moralismus – krajní forma zla, která pouze plodí „božské násilí“. V časech po konci se uskutečnil sen, jenž se zvrátil v noční můru. Po konci lidstvo pozoruje své dějiny ve zpětném zrcátku a zdá se, že lidstvo již nic skutečně nového nepotká, snad pouze osud v podobě konce světa jako finální tečky za diskurzem „konce“. Práce nemá menšího cíle, než jen vzkřísit především jeden „starý-nový“ pojem, jenž pomůže uchopit svět tak, aby „konec“ a „noc“ světa se staly předmětem touhy chtějící samotné Nic, ve kterém jediném lze vidět paprsky nového dne. Onen staronový pojem je ideologie. Přiznání její existence nutí subjekt k myšlení, jež jediné je s to se přibližovat směrem, kde se nachází samotné Nic.

Práce nutně musí aplikovat opomíjenou metodu, aby dostála svého cíle – poznání ideologie. To znamená na samotném textu ukázat, jak metoda hledající pravdu (a jen taková metoda) může rozklíčovat fenomén ideologie. Metodu označme za filosofickou, vždyť kdysi se filozofům říkalo „lovci pravdy“. Pravda a ideologie stojí ve vzájemném intimním vztahu, neboť jakýmkoli narušením a vymaněním se z daného ideologického řádu věcí jedinec odhaluje díly pravdy. Cesta (metoda) k poznání pravdy je vedena „tušením“ či intuicí, které Benjamin chápe sice jako nedostatečný přesto však nutný předpoklad k poznání pravdy. „Tušení“ připodobněme slovy Benjamina: pravý kritik má sny o knize ještě dříve, než ji pozná. Kritik dokáže tušit a může tušit jen to, co ještě není, může tušit pouze možnost, zkrátka kritik se nevztahuje k objektu jako k nutnosti, nýbrž jako možnosti, která ještě není a je víc než objekt sám. Kritik má ideu, díky níž objekt pojímá jako nedokonalý, a jak píše Novalis: *„Jedině nedokonalé lze chápat, pouze nedokonalé nás může vést dál. Z dokonalého lze mít pouze požitek. Chceme-li [objekt] chápat, musíme [jej] klást jako nedokonal[ý].“*¹ Mít ve vědomí ideu, „tušit“ směr rozumové imaginace, vidět objekt skrze jeho možnost je nutnou podmínkou k vystihnutí a i narušení ideologického rámce. Jeho porušením či vniknutím do ideologické „pukliny“ se subjekt posouvá k poznání pravdy a práce tak může přinést tížený vědecký přínos.

1 pův.: *„Jedině nedokonalé lze chápat, pouze nedokonalé nás může vést dál. Z dokonalého lze mít pouze požitek. Chceme-li přírodu chápat, musíme ji klást jako nedokonalou.“* (Novalis, Schriften, str. 104 n)

Je hodno zde učinit jistý zpětný ohled za práci. Tyto řádky píše retrospektivně. Teprve po dopsání práce jsem si uvědomil, že „past“, která kapitolu „Konstelace...“ otevírá, se nakonec ukázala jako jedna z mnoha „pastí“ a „slepých uliček“, které ideologie nastražila. Krystalizace konstelace nemá jeden správný počátek a vyústění, naopak lze při ponechání původní myšlenkové linie z ní vypreparovat pohyb vědomí, který sám nese vypovídací hodnotu o validitě práce.

Předposlední glosa je spíše stylistického rázu a týká se záměny pojmů k vyjádření téhož významu. Účelem této stylistické obměny není zmatení čtenáře, aby dlouhosáhle rozjímal nad subtilní distinkcí mezi skutečností a realitou, věcí a objektem, výrazem, pojmem a termínem apod. Naopak, cíl užití lehce vágních (zaměnitelných) pojmů spočívá právě v tom, aby se na nich čtenář dogmaticky „nezasekl“. A právě význam vágnosti se zračí v protikladu k dnešní praxi pregnantního definování, které se tímto dostává do epistemologické pasti vyjádřené příslovím: „*skrze stromy nebyt s to vidět les.*“²

Práce rozhodně nepatří mezi čistě sociologické, nýbrž je psána na pomezí s filosofickou a politologickou disciplínou. Právě z „hraničních styků“ s jinými vědeckými disciplínami vyvěrají podle Heideggera popudy k novému kladení otázek.³ Práce se snaží klást otázky, provokovat a podněcovat k zamyšlení. Avšak když tázání zapomene samo na sebe, tak ztrácí charakter tázání a stane se prostou výpovědí.⁴ Myslet podél „hraniční oblasti“ zdůrazňoval i Louise Althusser, jenž ve svém životopise píše, že v průběhu svého života se snažil především o jedno: obohatit politiku o filosofii a zároveň filosofii o politiku.⁵ Mít neustále na paměti možnou hrozbu přeměny práce v nicneříkající šedou výpověď, respektive cílit k dotyku s „hraniční linií“ je základním stavebním kamenem práce.

2 V angličtině: „*can't see the wood for the trees.*“ Stejnou kritiku uplatňuje Hegel vůči Kantovy.

3 HEIDEGGER, Martin. Věda, technika a zamyšlení. Praha : Oikoymenth, 2004. 49 s.

4 Tamtéž 60 s.

5 ALTHUSSER, Louise. Budoucnost je dlouhá. Praha : Karolinum, 2001.

Metoda poznání a pravda

Hegel a Kant

Metoda je nutným předpokladem pro poznání pravdy, potažmo možný vědecký přínos. Užitá metoda vychází z Benjaminova pojetí pravdy, jež lze vzdáleně připodobnit ke středověkému traktátu. V metodě hrají významnou roli dva Benjaminovy termíny: „konstelace“ a „tušení“. O Benjaminově konstelaci se zmíním dále především v podkapitole „Pravda a její znázornění“. Pojem „tušení“ se významově blíží směru a tendenci, kterou se vydává sociologická imaginace (či ve filosofii spekulace). Princip imaginace (spontaneity a přísnosti rozumu) obecně nezakrývá snahu vyhnout se psaní „klasické vědecké práce“, kde autorův přínos de facto spočívá pouze v novém uspořádání zdrojů. Naopak, imaginace a s ní spřízněné principy myšlení zachovávají vědeckou dimenzi práce, neboť jsou nutnou podmínkou možného vědeckého přínosu práce a zároveň i skutečného myšlení. Zaručují myšlení kritičnost. Jinak řečeno, adjektivum v termínu „kritické myšlení“ neobohacuje spojení o nový poznatek, neboť kritičnost je již v samotném původním pojmu myšlení zakódována, stejně jako kulatost v kruhu. Imaginace zachovávající kritičnost myšlení ani zdaleka nepředstavuje, jak by se mohlo někomu vybavit, nějakou permanentní „střelbu“ (kvazi)myšlenek, naopak imaginace vytváří čas pro „nabíjení“, který generuje distanci, odstup a abstrakci nutnou pro kritiku a nazření celkové komplexity. Ve stejném duchu definoval Hegel myšlení: *„myšlení je zadržování nucené volby v myšlení totality, která ho předchází a podmiňuje ho. ... [Myšlení] do toho také zavádí stupeň prodlevy, umožňuje tak posun od Substance k Subjektu“*⁶

Soudobí akademici se zpravidla dogmaticky řídí často citovanou větou, že badatel potřebuje deset procent inspirace a devadesát procent potu, to jen nahrává zákazu myslet,⁷ jenž je zpravidla nepsanou podmínkou pro vstup do akademického provozu – organizované tautologie, jak ho nazval Adorno. Jeden jeho fragment z *Minima Moralia* důrazně odsuzuje případné načtení z intelektuální nepoctivosti.⁸ Existují v posledku dvě krajní polohy, ve kterých myšlenky mizí v propasti sterility. Nejprve vytane na mysl nepřiznání myšlenek cizích (plagiátorství), což však při dogmatickém čtení, že každá myšlenka musí mít svůj

6 *„thinking is the withholding of the forced choice in thinking the totality that precedes and conditions it. ... [Thinking] also introduces a kind of delay into it, makes it pass from Substance to Subject.“* (ŽIŽEK, Slavoj. Lacan.com [online]. 2006 [cit. 2011-04-04]. Hegel - Chesterton: German Idealism and Christianity. Dostupné z WWW: <<http://www.lacan.com/zizhegche.htm>>.)

7 ADORNO, Theodor, W. *Dialektika a sociologie*. Praha : Svoboda, 1967. 32 s.

8 ADORNO, Theodor, W. *Minima Moralia*. Praha : Academia, 2009. 80-1 s.

přesně vystopovatelný původ, může sklouznout k druhému extrému, jenž je dnes takřka úplně opomíjen, a to k nepřiznání či až sterilitě myšlenek vlastních. Mnohdy učencova práce plná odříkání spočívá v tom, že se vzdává myšlenek, které beztak neměl.⁹ V době ideologie kreativity, flexibility a individualismu se můžeme zpravidla setkat s jistou vyčpělostí kreativity těch, kteří by jí měli nejvíce hýřit. „*Žijeme ve světě, kde je více a více informací a stále méně významů,*“ napsal Baudrillard nebo v podobném duchu můžeme v *Minima Moralia* číst: hodnota myšlenky se měří jejím odstupem od kontinuity známého.¹⁰ To znamená: důležitost myšlení získává svou sílu ve vyvážené poloze mezi blízkostí a odstupem od reality. Takové myšlení je schopné chápat struktury, principy a prázdná místa dané skutečnosti. Teprve s kritickým myšlením přichází poznání, že přehršle informací a faktů nemají účel samy o sobě, nýbrž jsou jen prostředkem k tomu, co se nachází „za“ nimi.

Ve vztahu teorie a empirie je nutné klást důraz na nutnost abstrakce a imaginace. To nezračí pohrdání fakty, nýbrž opak – respekt a tudíž i kritickou distanci vůči nim.¹¹ Naopak ti empirici, kteří se bezmyšlenkovitě upínají k faktům a ztotožňují se s nimi, ztrácí od nich odstup nutný pro teorii dávající faktům význam. Vůbec tak nezachovávají žádný respekt ke svému předmětu zkoumání. Věda bez onoho respektu jemně řečeno zavání vivisekcí, kterou často se stejnou logikou praktikují lékaři domnívající se: „*kdovíjak pomáhají nemocnému, když dávají chorobě vhodné jméno*“ (Kant). S tímto přístupem vědy ke světu se pojí i silný tlak na objektivitu, která je přísně vzato se soudobou vědeckou logikou teoreticky nedosažitelná; neutralita vědy je ideologií hájící dané, statut quo. Dnes již lze pomalu rozpoznat obnažující se obrysy hranic této neteoretické vivisekce. Hegel kdysi stál při založení filosofického žurnálu, jehož prvořadým účelem bylo, aby věda přešla od triviální reflexe vnějšího empirického světa (protestantská filosofie, především Kant) k reflexi reflexe (rozpoznání struktur a principů, kterými subjekt poznává), dnes dvě stě let poté dává sama realita (empirický svět) Hegelovi za pravdu. Přírodní „tvrdé“ vědy dnes stojí na své nejzazší hranici poznání, na ní se doslova ocitla kvantová fyzika, která naráží na limity Kantovského uchopení světa, v němž je nejprve ustanoveno pevné na kategorie rozčleněné vědomí a teprve poté probíhá empirické poznání.¹² Limit Kantovy metody poznání ukazuje kvantová fyzika,

9 ADORNO, Theodor, W. *Dialektika a sociologie*. Praha : Svoboda, 1967. 32 s.

10 ADORNO, Theodor, W. *Minima Moralia*. Praha : Academia, 2009. 81 s.

11 WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. New York : The MIT Press, 1998, s. 238. Nabízí se i jiné vzpomenuť (S. Žižka), ve kterém jeden z britských historických marxistů (nebyl to Hobsbawm) přišel do továrny na debatu s dělníky a ptal se jich, jak se jim žije apod. (neteoretická identifikace s fakty), a jeden dělník pobouřeně zvolal něco v duchu: ať si odpustí liberální sentiment a namísto toho jim řekne, a mají dělat. K tomu je nutný odstup – teorie.

12 Metaforicky lze Kantovský subjekt přiblížit jako síto, které svým pohybem v empirickém světě prosívá pomocí svých kategorií (samotné sítky síta) do něj narážející fenomény.

před níž stojí dva elementární problémy – problém měření (aby se měřením nepozměňovalo měřené) a vztah vědomí a fyziky. Již Einstein byl skeptický ohledně vyřešení obou těchto problémů, ale nalézt řešení je nutné, pokud se samotná Kantovská metoda nechce rozpadnout. Stejně překážky – limity Kantova myšlení překonal německý idealismus obratem k dynamickému pojetí vědomí. Pokud se chtějí humanitní vědy včetně sociologie někde inspirovat u přírodních věd, doporučuji se zaměřit právě na jejich hranici reprezentovanou kvantovou fyzikou. Za hranicí empirie se rozprostírá sféra vědomí, jejíž poznání a porozumění si vytkly za cíl humanitní vědy, ale bez změny metody se jejich poznání nikdy nestřetne s pravdou. Naproti tomu metoda poznání fyzického světa stojí a padá s předpokladem nezávislého měření (kvantifikovatelnosti zkoumané věci), který samotná „hyperidentifikace“ s věcí činěná kvantovou fyzikou podkopává a bez onoho nutného předpokladu se metoda drolí. Limitem metody přírodních věd je totiž samotný předmět zkoumání (věc) a pro překonání limitu je nutné revidovat metodu. Sociologie jako humanitní věda se rozhodně nepodrobila metodologické sebereflexi, důkazem budiž existence asi tří set různých termínů snažících se uchopit dnešní dobu?¹³ Termíny pouze zůstávají stát na věcech a s růstem jejich počtu se z nich tká stále hustší pavučina, do níž vědci vkládají naivně naději, že se do ní zvnějšku lapí pravda podobně jako moucha.¹⁴ Pavučina velice přesně ztělesňuje dva rysy, jimiž humanitní vědy napodobují ty přírodní, jednak zhušťující se pavučina termínů vyvolává dojem, že se humanitní vědy stále cynicky řídí kumulativní logikou poznatků, jednak symbolizuje naivní snahu o neutralitu humanitních věd. Ve jménu neutrality a objektivnosti stále používají metody podobné těm v přírodních vědách, jakoby humanitní vědy cynicky ignorovaly rozdílný předmět poznání. Metoda selhává, protože se snaží najít netečný vnější pevný bod indiferentní k svému předmětu poznání. Aby se zamaskovala neexistence objektivního bodu, jsme konfrontováni se všemožnými expertními grafy, statistikami a jinými sofistikovanými expertízami nebo zmíněnou plejádou pojmů tvořící husté pavučiny. Snad jedinou záchranou pro humanitní vědy může být právě inspirace v přírodních vědách, avšak nikoli v metodě, nýbrž opět na jejich hranicích, kde například kvantová fyzika tvrdí, že „naše poznání bez určitého spojení fyziky a vědomí nemůže být zcela kompletní“¹⁵ či paradox „Schrödingerovy kočky“, jehož podstata je v tom, že „za určitých okolností – v interakci s vhodným kvantovým systémem – se kočka může dostat do stavu, kdy je jakoby živá i mrtvá

13 PETRUSEK, Miloslav. Společnosti pozdní doby. Praha : Slon, 2006.

14 BENJAMIN, Walter. Dílo a jeho zdroj. Praha : Odeon, 1979, s. 237-60. Pozn.: každá citace odkazující na tento zdroj nemusí s ním být v přesném souladu, neboť jsem vycházel z nového a ještě nevydaného překladu od M. Rittera

15 PENROSE, Rodger. The Emperor. New York : Oxford University Press, 1989. 200 s. Dostupné z WWW: <<http://natura.baf.cz/natura/1999/10/9910-7.html>>.

současně, a teprve vnější pozorovatel rozhodne, zda doopravdy žije, nebo ne.“¹⁶ Necht' se tím potvrzuje již Hegelovo stanovisko, že rozumění věci je součástí věci. Reflektuji tuto „lekcí“ kvantové fyziky, a proto v dalších podkapitolách k metodě načrtnu metodologický přístup, který vychází nikoli z indiferentního (neměnného a neměnicího) vědce – konečného Kantova subjektu, nýbrž z dynamického ne-konečného Hegelova subjektu. Jen tato reflexe může vrátit humanitním vědám jejich ztracenou sílu k poznání pravdy, neboť mohutnost poznání roste ruku v ruce s vlastním (subjektivním) rozuměním předmětu poznání. Již před více než dvěma sty lety Hegel překonává Kantův konečný subjekt a pro inspiraci šel k Jacobiho pojmu „salto motrale“ - smrtelném skoku rozumu, po kterém se postaví zpět na nohy a tím dospějeme k zjištění, že „*my nemáme rozum, ale rozum má nás.*“

Poznámka k ideologii

V práci jsou užity pojmy jako ideologie a jí „spřízněné“ výrazy, přestože mnohým (zvláště postmodernistům) připadají „staromódní“ a „prošlé“, neboť patří do dávno překonané doby, doby moderní.¹⁷ Rozhodně se tyto termíny nesnaží prvoplánově provokovat „opozdění antikomunisty,“ nýbrž jejich použití má čistě pragmatické důvody, neboť dokáží daleko přesněji uchopovat skutečnost.¹⁸ Snaha absolutně přesně (pojmově) uchopit skutečnost, respektive aby věc a pro ni přisouzený pojem byly ve vzájemné jednotě, je předem odsouzena k nezdaru, neboť právě v nejednotnosti, existenci mezery mezi pojmem a věcí, tkví příčina Hegelova dialektického pohybu. „Zastaralé“ termíny si nekladou nárok na absolutní přesnost, ale oproti těm dnešním alespoň ukazují rozpor v dané pojmem uchopené věci. Z identifikace rozporu (pnutí, nekoherence věci) lze „tušit“, kde „*postrčit to [věc], co chce spadnout*“ (Nietzsche). Pojem tak zaručuje opravdové poznání skutečnosti, protože umožňuje její překonání a teprve z pohybu věci lze věc skutečně poznat, neboť poznání přichází ex-post (Hegel). Na druhé straně není těžké vidět tendenci u dnešních výrazů, jež rezignují na tento svůj atribut „proniknutí“ věcí, jehož se vzdaly ve jménu neutrality, objektivitě a přesného definování¹⁹. Za zdánlivou objektivitu platí věda tvrdou daň. Neutralita (desubjektivizace) a

16 VRŠINSKÝ, Jan. Vtm.zive.cz [online]. 2010 [cit. 2011-04-04]. Záhady kvantové fyziky. Dostupné z WWW: <<http://vtm.zive.cz/clanek/zahady-quantove-fyziky>>.

17 EAGLETON, Terry. Ideology: An Introduction. London : Verso, 1991, s. XI.

18 „...social theory provides—as do Marxism or Freudianism—an extraordinary language with which men can become aware of the ideological usages of ordinary languages, and of the interests that these obscure and conceal.“ (GOULDNER, Alvin W. For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today. New York : Basic Books, 1973, S. 115-123.)

19 Dílčí vědy (mj. sociologie) neberou v potaz námitky velké filosofie (Kant, Hegel, Nietzsche) proti praxi definování. Přesné definování někdy často hraničí s pojmovou esoterikou, která připomíná jakousi filosofickou masturbaci, o níž se již zmínil Marx v Německé ideologii: „Philosophy and the study of the

snaha o co nejpregnantnější definování věci sterilizuje pojem, neboť ten již nedokáže proniknout a rozpúlit skutečnost. Pojem se jen na skutečnosti zastaví, jak disciplinovaný řidič před červeně svítícím semaforem, a tím samu skutečnost ztrácí. Pojem se stává prázdným, bezpředmětným a nicneříkajícím, neboť sám o sobě (bez „proniknutí“ věci) nenesé význam, stejně jako věc bez pojmu. V protikladu ke vždy jen zdánlivé nehodnotící objektivitě stojí nezávislost a s ní spojená kritičnost vědy k danému a tu výrazy jako ideologie, třídní boj, kapitalismus, vykořisťování splňují, protože neslouží danému provozu. Teprve užití provozem nekooptovaných pojmů, které si zachovávají svůj atribut „pronikání“ věci a nestávají se pouze vykastrovanými pojmy, podmiňuje jejich kritičnost. Na druhé straně zmíněná dogmatická neutralita obnáší závislost, nekritičnost, tudíž i nevědeckost. Neutralita se stala ideologií provozu, jemuž otrocky slouží humanitní vědy, které: *„se staly domovinou statistických věd. Jsou samy pohlceny v koloběhu mínění a jeho neurčitosti, protože měří stupně a míry koloběhu. Toto je jejich účelem. Nakonec končí ve službách sčítání hlasů, volebních prognóz, demografických odhadů a průměrů, epidemiologických měřítek zálib a nechutí, a toto vše bezpochyby směřuje k zajímaví se o pracovní sílu“*²⁰ a které milovými kroky kráčí k Millovu „abstraktnímu empiricismu“: *„...teoreticky sterilní, naprosto neimaginativní popisování segmentů sociální skutečnosti prostřednictvím partikulárních, stereotypních a únavných průzkumů a sond.“*²¹

Reflexe reality obecně

Primárním důvodem k uvedení metody je obhajoba pohybu myšlení vedoucí k poznání pravdy, od které se soudobé filosofické proudy odvrátili a orientují se k mínění. Badiou k současným proudům myšlení řadí hermeneutický, analytický a postmoderní, všechny zmíněné proudy nahradily otázku po pravdě otázkou po mínění a zdůrazňují význam jazyka.²² Proti dnešnímu relativismu stavím metodu nerezignující na poznání pravdy, kterého lze docílit jen pomocí myšlení. Myšlení nenárokující si poznání pravdy a kritičnost není hodno svého názvu.

actual world have the same relation to one another as onanism and sexual love." (*The German Ideology*. Moscow: Progress Publishers, 1968, p.259)

20 „have become the home of statistical sciences. They are themselves caught up in the circulation of meaning and its equivocalness, because they measure the rates of circulation. This is their purpose. Finally they are in the service of polls, election predictions, demographic averages, epidemiological rates, of tastes and distastes, and all that makes certainly for interesting labor.“ (BADIOU, Alain. Lacan.com [online]. 2006 [cit. 2011-04-07]. The Desire for Philosophy and the Contemporary World. Dostupné z WWW: <<http://www.lacan.com/badesire.html>>.)

21 BELL, Daniel. Kulturní rozpory kapitalismu. Lukáš Gjurič. Praha : Sociologické nakladatelství, 1999, 325.

22 BADIOU, Alain. Lacan.com [online]. 2006 [cit. 2011-04-07]. The Desire for Philosophy and the Contemporary World. Dostupné z WWW: <<http://www.lacan.com/badesire.html>>.

Použitá metoda sice hledá pravdu, ale ona neutuchající snaha o její poznání je živena vědomím, že ji nelze nikdy zcela poznat či lapit (privatizovat řečeno dnešní terminologií). Jedna ze známých Wittgensteinových vět zní, že hranice našeho jazyka jsou hranice našeho světa. Přírodní „tvrdé“ vědy slučují fakta (fenomény) s pravdou,²³ kdežto humanitní „měkké“ vědy, jejichž symbolickou „matku“ nazýváme filosofií, si musí alespoň od dob Platóna plně uvědomit, že pravda leží za fenomény, za hranicí (empirické) zkušenosti. Byl to Platón, kdo napsal: „*my filosofové, nepovažujeme za náš výchozí bod slova, nýbrž věci.*“²⁴ Bez jazykového omezení mají přírodní vědy na rozdíl od humanitních přímý přístup k věcem. „Měkké“ vědy sice „oficiálně“ přiznaly, že pravdy nedosáhnou, pokud budou slepě následovat své „tvrdé“ vzory. Například Dilthey rozdělil oba typy věd podle určujícího principu na přírodní vědy, kde jde o objasnění (erklären), kdežto v duchovních vědách jde o porozumění (verstehen). V podobném duchu udělal distinkci Winch na „cause“ a „reason“ („motive“).²⁵ I když se na první pohled může zdát, že Diltheyova distinkce věd je posunem správným směrem, tak jeho hermeneutika (porozumění významu) je stále zatížena pozitivistickým přístupem, kde se pozice interpreta zasazuje mimo tradici (vně skutečnost), podobně jako u přírodních věd. Tuto Gadamerovu námitku²⁶ jakoby duchovní vědy ignorovaly,²⁷ což připomíná Freudovo cynické popření²⁸, které vystihuje věta: vím velmi dobře, ale přesto jedním tak, jako bych nevěděl. Dokud duchovní „měkké“ vědy nespátří v nemožnosti zbavení se interpretovy intervence (participace vědeckého subjektu) na poznání svou výhodu a dokud

23 „Často mluvíte o gravitaci jako inherentní bytostné vlastnosti matérie. Prosím, nepřipisujte toto pojetí mně, neboť jí nevznáším nárok na to, že znám příčinu gravitace“ (RÖD, Wolfgang. Novověká filosofie. Praha : Oikoymenh, 2004. 27 s.), což potvrzuje, že Newton si byl vědom nutnosti metafyzického rámce. Avšak Hegel předchozí tezi nejen potvrzuje, ale i doplňuje: „*Newton gave physics an express warning to beware of metaphysics, it is true, but to his honour be it said, he did not by any means obey his own warning.*“ (HEGEL, Friedrich. Shorter Logic. Berlin : [s.n.], 1930.)

24 „*we philosophers do not take as our point of departure words, but things.*“ (BADIOU, Alain. Lacan.com [online]. 2006 [cit. 2011-04-07]. The Desire for Philosophy and the Contemporary World. Dostupné z WWW: <<http://www.lacan.com/badesire.html>>.)

25 WINCH, Peter. The Idea of Social Science. London : Routledge & Kegan Paul, 1990. XI s., (preface).

26 Wilhelm Dilthey. In Wikipedia : the free encyclopedia [online]. St. Petersburg (Florida) : Wikipedia Foundation, [cit. 2011-04-04]. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Dilthey>.

27 I když dnes v sociologii existují přístupy např. zmíněný Peter Winch či Giddens a jeho „dvojitá hermeneutika“, které revidují vnější odcizenou „vivisekční“ metodu poznání, proti které staví metodu, kde badatel užívá stejného jazyka a životních forem zkoumaných a kde je důležitý průnik (zkoumaného) jazyka a (vědeckého) metajazyka, přesto se ani zdaleka nepřibližují Hegelově „reflexi reflexe“. Tu interpretuji jako porozumění a poznání vlastního uchopení skutečnosti, které samu skutečnost mění, protože rozumění skutečnosti je součástí skutečnosti. Tudíž zmíněné přístupy sice pracují s uvnitř začleněným badatelem, jenž užívá stejné jazykové hry jako zkoumaná osoba, ale badatel je stále uvězněn v dogmatech nezasahující metody. Zbývá jen marxistický přístup k poznání, jenž po vzoru romantické koncepce imanentní kritiky nechápe kritiku jako něco vnějšího a pozitivního vůči svému předmětu, nýbrž se marxistický kritický přístup v předmětu rozpouští a rozkládá jeho formu. Překonává se tím (morální) dilema současného vědeckého přístupu, který buď k předmětu přistupuje odcizeně, nebo se mu falešně snaží přiblížit, neboť obojí zachovává a spojuje v jednom aktu imanentní kritiky. (viz. pozn. 129)

28 FREUD, Sigmund. Spisy z let 1925-1931. Praha : Psychoanalytické nakladatelství, 2007. 15-18 s.

buď vytěsňují intervenci, nebo dychtí po vylepšení metody tak, aby se intervence omezila, a dokud převládá strach z nutného „salta mortale“, rezignují „měkké“ vědy na poznání pravdy a spokojují se s popisem daného. Nudnost zjištěných poznatků a apatie k nim nedokazují morální a individuální úpadek touhy jedinců po poznání, nýbrž dokládají rezignaci vědy na poznání pravdy, kterou Platon označuje za krásnou. Benjamin ve stejné linii pokračuje a dodává: „[pravda] *není krásná ani tak sama o sobě jako pro toho, kdo ji hledá, [tak jako] člověk je krásný pro milujícího, o sobě nikoli.*“ S apatií k pravdě ztrácí věda svou krásu a stává se nudnou a regresivní. „*Krásné získává své bytí z idejí ve svém znázornění kritikou. Nic nečiní znatelnějším rozdíl, do jak odlišných sfér patří na jedné straně pravda, na straně druhé předmět poznání, jež jsme si navykli s pravdou ztotožňovat, než vyložený vztah pravdy a krásy.*“²⁹ Je to stále věda, když pravda pro ni není krásnou?

Pravda a její znázornění

Stěžejní otázka zní, jak se jazykovým omezením dostat k pravdě věci, jinak řečeno, jak jazykem překonat hranice jazyka. Otázkou se tážeme po vhodné metodě. Metoda užitá v práci se inspiruje metodou znázornění a konstelace, kterou načrtl Walter Benjamin ve svém Úvodu k německé truchlohře.³⁰ Zde uvádím její stěžejní rysy:

1. Souhrnem veškeré metody je tedy v případě traktátu znázornění. Metoda je oklika. Znázornění jako oklika.
2. Zříká se donucovacích prostředků matematického důkazu ... jejím prvním znamením je naprosté zřeknutí se nepřerušného průběhu intence, jímž se vyznačuje matematické myšlení. Myšlenka se při každém novém pozvednutí vytrvale vrací k věci samé.
3. Kontemplace nezná konce. Nikoli v tom smyslu, v němž jsou i pro matematické myšlení nevyčerpatelné jeho předměty; je to naopak jedna určitá stránka, sebeurčitější otázka, jejíž poznání není pro kontemplativní myšlení nikdy uzavřené.
4. Pro nastínění metody uijme obrazu mozaiky: Na ní je nápadný především paradoxní vztah mikrologické techniky k často ohromným masám její kresby ... pravdivostní obsah předmětu lze uchopit pouze za předpokladu co možná nejjemnějšího pohroužení do jednotlivostí věcného obsahu. Znázornění

29 BENJAMIN, Walter. Dílo a jeho zdroj. Praha : Odeon, 1979. 237-60 s.

30 Tamtéž

nesleduje prostě velký tah kresby, vedení myšlenek, nýbrž spíše jej nechává vyvstat takříkajíc sestavením jednotlivých a jemu velmi disparátních myšlenek ... hodnota mozaiky je závislá na kvalitě roztaveného skla.³¹

5. Znázornění, pokud se chce prosadit jako vlastní metoda filosofického poznání, bude znázorněním idejí. Tím opět prokazuje svou odlišnost od matematické metody. Pojmová říše filosofie se nerozvíjí v nepřerušené linii dokazujících dedukcí, nýbrž jakožto terminologie popisu světa idejí. Takové popisování začíná s každou ideou znova od počátku. Ideje totiž tvoří neredukovatelnou mnohost.
6. Zatímco pojem vzniká ze spontaneity rozvažování, idea je rozjímání dána.
7. Soubor pojmů, jenž slouží k představování ideje, ji zpřítomňuje jako konfigurace těchto věčných prvků.
8. Pojmy mají funkcionální charakter. Odpovídá to jejich zprostředkující roli: v procesu poznání rozpojují fenomény a vztahují je k pravdě.
9. V nekonečném perspektivistickém prohloubení, jež filosofická intence odkrývá v jsoucnosti, se odemyká její totalita. Její vlastní bytnost se otevírá jedině tomu, komu se odhaluje řešení antinomie, kladoucí tuto totalitu jsoucnosti do protikladu k jí vlastní nezměrné diskontinuitě, resp. izolaci.

Pro Benjamin je pravda k danému (jazykem ohraničenému) světu diskontinuitní. Mezi pravdou a jazykovým světem absentuje přímá kontinuita, bezprostřednost.³² Pravda je nezávislá na našem světě, který jazykem uchopujeme, ale jen skrze jazykový svět pojmů, jež se uspořádají do určité konfigurace, lze pravdu rozpoznat. K jejímu odhalení musí být jazykový aparát přijímán nikoli jako omezení, nýbrž jako přednost. S pojmy sice nejsme schopni jít přímo k věcem, můžeme se však s pojmy dostat „za“ věci a jejich specifickou konstelací lze odhalit či alespoň přiblížit pravdivostní obsah věcí. Věcí nedosáhneme přímo, protože věc nikdy přesně neodpovídá myšlence (pojmu), neboť, jak již bylo zmíněno, není s ním identická. Nechápejme proto Benjaminovu metaforu s mozaikou staticky jako „nástěnku“ zobrazující svět, nýbrž ve smyslu určité dynamické „konstelace“³³ pojmů, ve které lze vidět

31 Tuto poslední tezi můžeme chápat tak, že formální styl práce, skrze nějž je práce (mozaika) vnímána, hraje významnou roli pro rozpoznání pravdivostního obsahu, jež se snaží dílo, text (mozaika) ukázat. Zkratka forma a obsah musí být ve vzájemném intimním vztahu.

32 „... člověk v pádu do hříchu opustil bezprostřednost ve sdělení konkrétního, jména, a upadl do propasti prostřednosti všeho sdělení, slova jako prostředku ...“ (BENJAMIN, Walter. Agesilaus Santander. Praha : Herrmann & synové, 1998, s. 27.)

33 Fredric Jameson poznamenává, že u Adorna, který od Benjaminu pojem konstelace převzal, přestává být konstelace nadčasová a stává se soudobou, dynamickou. Tento atribut konstelace je v práci udržen. viz: JAMESON, Fredric. Late Marxism : Adorno, Or, The Persistence of the Dialectic. [s.l.] : Verso, 2007, s. 60.

nejen věci, ale i to, co se nachází „za“ nimi. V dynamické „konstelaci“ se zračí pohyb pojmů, v němž věci ukazují svůj pravdivostní obsah, své „za“. Pokud bychom k mozaice přistupovali opačně a chápali ji staticky, dopouštíme se chyby, na kterou Benjamin upozornil, jednak se tím snažíme napevno „lapit“ pravdu a tímto přístupem k ní ji vždy mineme, jednak: *„původ [pravda] se nepozvedá z faktického nálezu [statické lapení věci], nýbrž postihuje také jeho pre- a post-historii.“* Vystřízlivění z iluze, že jsme pevně sevřeli pravdu a že jsme složili všechny „puzzle“ obrazu světa, nastane právě v okamžiku, kdy sama skutečnost (mnohost, ontologicky nikdy plně neredukovatelná pod Jedno, pod Identitu) nás usvědčí z lichého uchopení skutečnosti. Moment, kdy nám skutečnost dává „facku“ a podněcuje nás k sebereflexi našeho vztahu k ní, je momentem krize (soudu) tzn. i skutečné politiky. Ukázkou mylné a dogmatické víry v jeden vzorec, jímž se vztahujeme k realitě, vystihuje například výrok Marie Antoinetty, jež reagovala na vzpoury hladového lidu (ona „facka“) ohlašující Velkou Francouzskou revoluci zvoláním: „Proč nejedí koláče!“ Stejný princip se zračí i na příkladu ze současnosti, kdy západní multikulturalista vnímá narůstající fundamentalismus primárně jen jako následek jeho nedostatečné tolerance vůči extrémistům. Pro lichou reflexi reality máme jeden starý pojem – ideologie.

Pravda a akt pojmenování „transempirického“

Vrátíme-li se k Benjaminovi a jeho pojetí pravdy, jež se nachází „za“ empirickými fakty, tak hned zkraje se musí vyvrátit námitka, že jeho koncept představuje klasický náboženský dualismus našeho a onoho světa, kde právě v onom vyšším světě – jiné dimenzi „nad“ naším světem leží (boží) pravda. Co tedy znamená „za“ empirickými fakty? Pomozme si výrazem „ontologická neúplnost“, v němž se již nastiňuje význam „za“, neboť mizí dualismus a zůstává pouze jedna dimenze tohoto světa (ontologie) stojící ve stejné rovině se „za“ („transempírií“). Pro Benjaminu však prostor „za“, kde se ukazuje pravda, nenese význam zmíněného „za“ v transempirickém smyslu, nýbrž „za“ ve smyslu „konstelace“, kterou můžeme zjednodušeně připodobnit k teorii či Jamesonovu termínu „kognitivní mapování“. Benjamin svým pojmem „konstelace“ myslí určité uspořádání pojmů ukazující věci (např. v uměleckém díle). Pokud je vědec schopen specifického uspořádání jednotlivých prvků, lze v uspořádání rozpoznat pravdu. Utváření „konstelace“ je možné skrze destruování³⁴ empirického světa, a proto zračící se: *„pravda není ... mínění, jež by získávalo své určení*

34 Význam destrukce naznačuje podtržený text v bodu (4); (pojem nemá samozřejmě nic společného s postmoderní Derridovou dekonstrukcí)

skrze empirii, nýbrž moc, která teprve razí bytnost této empirie, aniž by jí v nejmenším činila násilí.“ Nenásilná destrukce činěná poznávajícím subjektem oživuje mrtvá fakta, protože je uvádí do vzájemného interakčního vztahu, v němž je vidět něco více než jen to, jak se věci jeví. V momentě propojení, vzniku nové vazby se posouváme „za“ empirická fakta. Ze subjektivního rozumění věcem a vlastní participace na nich plyne „tušení“ po neutuchajícím propojování věcí. Realita přestává být pro subjekt pouhou nutnou netečnou skutečností, které se může přizpůsobit nebo na ni případně provádět vivisekci, nýbrž získává pro subjekt specifický nenahodilý tvar či konturu. Skutečnosti postupně subjekt začíná rozumět, rozpoznává princip (můžeme ho ztotožnit s pravdou), z něhož kontura světa vyvěrá. Analogii k vnitřnímu principu definující kvality světa můžeme nalézt již u prvních presokratických myslitelů, jejichž filosofie se také zakládala na nalezení jednoho určovatele (prapočátku) všeho (arché). Vždy vnitřně rozporné (neidentické) pojmové uchopení reality není překážkou, nýbrž nutnou podmínkou uschopňující subjekt k poznání pravdy, nalezení inherentního pořádacího principu:

„Nyní přesně vidíme, v jakém smyslu zůstává Hegelova logika transcendentální“ ve strohém kantovském významu slova - tedy v jakém smyslu její pojmová síť není pouze formální, nýbrž ustavuje realitu samotnou, jejíž kategoriální strukturu popisuje. Dialektický postup v Hegelově Logice je do pohybu uveden vnitřním napětím ve statusu každé omezené kategorie: každý pojem je nutný (nenahraditelný, má-li být realita a její základová ontologická struktura pojmově uchopena) a zároveň nemožný (sebeopírající, nesoudržný: v okamžiku, kdy ho plně a důsledně „uplatníme“ na realitu, pojem ji zbaví celistvosti a/nebo ji převrátí v opak) [důsledek lapení věci jako pravdy]. Toto pojmové napětí/'rozpor' je nakonec zároveň spiritus movens reality samé: dalek toho, aby signalizoval neschopnost našeho myšlení uchopit realitu, vnitřní nesoudržnost našeho pojmového aparátu, je nakonec posledním důkazem toho, že naše myšlení není pouze rozehranou logickou hrou, nýbrž je schopno dosáhnout reality samé, a to tím, že vyjádří její vnitřní pořádací princip“³⁵

Následuje přepis znázorňující způsob pohybu subjektu skrze realitu, což je také východiskem pro porozumění realitě: tři schopnosti charakterizují moderní subjekt a byly koncipovány německým idealismem. (1) Subjekt je síla samovolné (dobrovolné) syntetizující aktivity, spojující dohromady smyslová data (empirická fakta), kterými jsme „bombardováni“. (2) Subjekt ztělesňuje sílu negativity zavádějící rozdíl/mezeru/řez do bezprostřední skutečné jednoty, představuje sílu diference a abstrakce trhající na části danou organickou jednotu. (3)

35 ŽIŽEK, Slavoj. Nepolapitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie . Chomutov : L.Marek, 2007. 110-1 s.

Subjekt dokáže obě předešlé aktivity učinit ve striktním slova smyslu jednotně – v jednom aktu.³⁶

Obě oddělené schopnosti subjektu (sjednocování a negativity) jsou sice nutným, nikoli však dostatečným předpokladem k zmíněnému oživení strnulých dat (destruaci), respektive konstelaci nastiňující pravdu. Oživení nastává teprve až užitím obou schopností zároveň v jednom identickém aktu. Užitím obou schopností odděleně nečiníme nic až tolik neobvyklého, často nejprve zjistíme relace mezi určitými fakty a následně fakta uvedeme do vztahu s jinými. Tímto způsobem sice můžeme do jisté míry fakta oživit a potažmo i osvětlit celkovou realitu. Otázkou ale zůstává, zda nově vzniklý vztah narušuje alespoň částečně naše celkové vnímání reality, zda se vymyká danému ideologickému rámci. Abychom skutečně „transcendovali“ fakta a dostali se „za“, nestačí jen vytvářet nové a rušit staré relace v rámci daného ideologického pole,³⁷ nýbrž relace musí vybočovat z daného ideologického uchopení reality čehož dosáhne, pokud se relace vztáhne k onomu „za“ v transempirickém smyslu. V situaci, kdy se neustále nově vznikající relace nevymanují z ideologického rámce a kdy se zdá, že nemůže přijít doopravdy nic nového, musí filosofie a jiné „měkké“ vědy přejít k jednomu identickému aktu, jenž v jedním momentem pojmenování realitu spojuje a zároveň rozděluje. Teprve tímto aktem se myšlení posunuje „za“ fakta ve svých obou významech, Teprve pak sama kontempace a myšlení získává svou legitimitu, neboť se stává kritickým. Až syntéza a negace učiněná jedním aktem myšlení nám ukazuje vzájemnou spojitost obou významů slova „za“ - jak transempirickém, tak Benjaminovy konstelace.

Vztah transempirické dimenze (1. „za“) ke konstelaci (2. „za“), ve které se rozpozná pravda, se ukáže po jednotném aktu pojmenování, jímž se pojmově uchopí transempirické

36 „Two features which cannot but appear opposed characterize the modern subject as it was conceptualized by German Idealism: (1) subject is the power of "spontaneous" (i.e., autonomous, starting-in-itself, irreducible to preceding causality) synthetic activity, the force of unification, of bringing together, linking, the manifold of sensual data we are bombarded with into a unified representations of objects; (2) subject is the power of negativity, of introducing a gap/cut into the given-immediate substantial unity, the power of differentiating, of "abstracting," of tearing apart and treating as self-standing what in reality is part of an organic unity. In order truly to understand German Idealism, it is crucial to think of these two features not only together (as the two aspects of one and the same activity - like claiming that the subject first tears apart natural unity and then brings these membra disjecta together into a new, his own ("subjective"), unity), but as *stricto sensu identical*: the very synthetic activity introduces a gap/difference into substantial reality, and/or the very differentiation consists in imposing a unity. How, exactly, are we to understand this? The subject's spontaneity emerges as a disturbing CUT into the substantial reality, since the unity that the transcendental synthesis imposes onto the natural manifold is precisely what this word means in everyday use, not in Kant: "synthetic," artificial, "unnatural." To evoke a common political experience: all great unifiers started with a divisive gesture - de Gaulle unified the Frenchmen by way of introducing an irreconcilable difference between those who wanted peace with Germany and those who did not recognize capitulation and wanted to go on fighting.“ (ŽIŽEK, Slavoj. Lacan.com [online]. 2006 [cit. 2011-04-04]. Hegel - Chesterton: German Idealism and Christianity. Dostupné z WWW: <<http://www.lacan.com/zizhegche.htm>>.)

37 Inherentní sebe-revolučnost kapitálu, permanentní negace a rekonfigurace vztahů v rámci daného rámce vyjadřují dva termíny od Deleuzeho a Guattariho: de-teritorializace a re-teritorializace.

„za“, což je to, co není a nemůže být v daném „řádu věcí“ re-prezentováno. V „řádu věcí“ jsou sice (většinou) všechny elementy prezentovány, nikoli však re-prezentovány – z-přítomněny (jako např. proletariát). Jaké jsou předpoklady pro pojmenování? Vlastní vědomí subjektu představuje pro použitou metodu východisko, počátek poznání, ale metoda se k němu nevztahuje jako k neměnnému pevnému karteziánskému bodu (pojetí Descarta či Kanta), nýbrž tak, že se samo vědomí neustále poznáváním reality mění, respektive i proměna rozumění skutečnosti mění samu skutečnost. Metoda tedy staví na Hegelovu stanovisku, ale toto její založení je nesouměřitelné s běžnou metodou humanitních věd, která provedla syntézu Kanta a Hegela, z prvního se vzala neměnnou jistotu a od druhého poznatek, že jistotu nenajdeme v subjektu, nazvěme ji pracovně „desubjektivizační“ metodou. Její fraškovitost tak vystihuje změna východiska, jímž není subjekt, ale vnější netečný objektivní bod. Protože neutrální objektivní bod odvozuje metoda z daného stavu, stává se tak slepou vůči transempirickému „za“ - tomu, co daný ideologický rámec přesahuje a co z daného není vyvoditelné. Metoda nevidí ve věci víc, než věc samu, slepota až ignorace k potencialitě a možnosti skrývající se ve věci ji činí na ni závislou. Badiou mluví o době servility intelektuálů k danému „stav-státu“. Naproti tomu užitá metoda znázornění vychází ze subjektu a ten se již nemusí stavět indiferentně k možnosti ve věci. Subjekt dokáže vidět v objektu víc, než je objekt sám. Uvědomění si tohoto dává subjektu jistou nezávislost na objektu a utváří se tak prostor pro svobodu subjektu, svobodu pojmenovat možnost objektu. „Tušit“ onu možnost, neúplnost a transempirické „za“ objektu umožňuje právě neustálá reflexe, proměnlivost vědomí a rozumění skutečnosti, aktivní sebereflektující pohyb realitou, při kterém je subjekt nejen s to negace a syntézy ve dvou oddělených aktech, ale i provést akt negace a syntézy zároveň – pojmenovat prostor, a tím ho i vytvořit. Akt pojmenování možnosti v objektu (transempirického „za“), překonává Wittgensteinův dualismus ze známé věty: „*To co se dá vůbec říci, se dá říci jasně a o čem člověk neumí mluvit, o tom se musí mlčet.*“ Pojmenování představuje onen identický akt, neboť jméno prostoru, který stojí „za“ daným „řádem věcí“, daný „řád věcí“ pŕlí, jelikož se s pojmem označujícím „za“ lze buď ztotožnit, nebo ho popřít. Pojem pro prostor „za“ všechny elementy reality (daného řádu) spojuje a zároveň i rozděluje. S aktem pojmenování nastává moment subjektivizace, neboť nový prostor je místem pro sám subjekt. všechny prvky daného „řádu věcí“ spojuje vztah k novému pojmu, ke kterému musí zaujmout určité stanovisko. K pojmu tudíž přísně vzato nelze být indiferentní. Můžeme sice po vzoru cynického subjektu pojem ignorovat, ale časem nás sama pozměňující se realita usvědčuje z nemožnosti dále setrvat na našem cynickém stanovisku. Nepředstavují náhodou současné krize (nejen ta ekonomická) následek

postmoderního indiferentního postoje k pojmu kapitál, respektive absenci snahy pojmenovat možnost vymykající se kapitálu, možnost vidět v kapitálu víc, než je sám kapitál. Jedině snaha o akt pojmenování transempirického „za“ dokáže legitimizovat myšlení a filosofii:

„Dnes velká většina lidí nemá jméno, k dispozici se nabízí jediné, exkludování; což je jméno těch, kteří nemají žádné jméno. Dnes velká většina humanismu je k ničemu. A filosofii neospravedlňuje žádný jiný cíl, než pomoci najít nová jména, jež přivedou v život neznámý svět, který pouze čeká na nás, protože my čekáme na něj“³⁸

„Dialectic is here understood in the grasping of opposites in their unity or of the positive in the negative.“³⁹ V tomto smyslu odpovídá akt pojmenování Hegelově dialektice a Benjamin pokračuje: *„úkolem pojmů je toto kompletní shromáždění prvků a rozdělení ..., [tím se] dokonává dvojitá dílo: záchrana fenoménů a znázornění idejí [pravdy].“* Aktem pojmenování transempirického „za“ se sice získává *„předmět poznání, [ale ten] se nekryje s pravdou. Poznatek je totiž dotazatelný, pravda nikoli.“* Poznatek získaný pojmenováním možnosti v objektu dotváří „konstelaci“, přesnější konturu skutečnosti, v níž se pravda zračí jako pečeť, kterou věc znázorňuje.⁴⁰

38 *„Today the great majority of people do not have a name; the only name available is „excluded;“ which is the name of those who do not have a name. Today the great majority of humanity counts for nothing. And philosophy has no other legitimate aim than to help find the new names that will bring into existence the unknown world that is only waiting for us because we are waiting for it.“* (HALLWARD, Peter. Badiou: a subject to truth. Minneapolis : Universit of Minnesota Press , 2003. 5 s.)

39 HEGEL, Friedrich. Science of Logic. London : George Allen & Unwin, 1969.

40 „Pravdivostní obsah ... nikdy nelze z věci odvodit, nýbrž ... je nutné uchopit jej jako pečeť, kterou věc znázorňuje“

Konstelace cynické ideologie liberalismu

K ideologii obecně

Past dnešní doby můžeme znázornit dvěma kanonickými knihami, na jedné straně se týčí Fukuyamův *Konec historie* a na druhé *Střet civilizací* od S. Huntingtona. S jistou jízlivostí lze chápat střet civilizací za stav světa po konci jeho dějin, respektive když nadšený multikulturní liberál uzavřel dějiny, jediný, kdo se vzdá, je přísný populistický neokonzervativce. Abychom mohli vysvětlit, proč mezi oněma politickými koncepcemi vzniká patová situace, proč každá z nich představuje jednu stranu té samé mince, musíme se na problematiku podívat z perspektivy kapitálu.

Tento posun, po němž se prizmatem stane kapitál, je však nutno objasnit, neboť se nabízí nařčení z redukcionismu⁴¹ – „zčernobílení“ barvami překypující reality. Avšak ona barevnost, respektive všední „sociologický názor, že se opomíjí ztráta opory v objektivním náboženství, rozpad posledních předkapitalistických reziduí, technická a sociální diference v kulturním chaosu – je každodenně usvědčován ze lži. Kultura dnes vše orazítkovává stejně. [Vše] tvoří jeden systém“⁴² Každý (i odporující) prvek se vlní v „ocelovém rytmu“ provozu, [pro kuře]⁴³ člověk představuje pouze lidský zdroj a tak dialekticky upadl do mýtu, od kterého se chtěl emancipovat. Není překvapivé, že „každý je pouze tím, čím může nahradit toho druhého: je funkční exemplář.“⁴⁴ Tato kritika byla vznesena již před více než šedesáti lety a dnešní podmínky „disorganized capitalism“, kde „bohatí nepotřebují své chudé“, Adornovo kritické ostří neotupují, nýbrž spíše přibrušují, neboť ne každý má tu čest ztělesnit flexibilně individualizovaný exemplář, mít tu čest být vykořisťován. Proto je svým způsobem dnešní situace optimističtější, než ta Adornova, protože jeho pochmurné „čekání“ se chýlí ke svému konci, neboť tento systém v dlouhém období není s to, aniž by prošel sebereflexí, odpovědět na otázku, co dělat s těmi, kteří třeba i chtějí být vykořisťováni, ale nemohou, co dělat s chronicky exkludovanými. I přes proběhlé strukturální proměny stále absentuje důvod nepokračovat „starou“ frankfurtskou kritikou, pro niž se ona barevnost i člověk staly ideologií

41 Vždyť existuje asi tři sta termínů, jak postihnout soudobou skutečnost a uvedená kniha Společnosti pozdní doby jich uvádí přes sto. Proč tedy vyzdvihovat pojem „kapitalistická společnost“?

42 ADORNO, Theodor, W.; HORKHEIMER, Max. Dialektika osvícenství. Praha : Oikoymenh, 2009. 123 s.

43 *A Lacanian joke is used to illustrate the nature of belief: a man is admitted to a psychiatric facility because he thinks he is a seed of grain: after much time, he no longer believes this and re-enters the outside world: but he immediately returns, trembling with fear because he thinks a large chicken is after him: the doctors say, "but you know that you are not a seed of grain": "yes," says the man, "but does the chicken know that?"* (Jahsonic 2006 -2009 [online]. 2006 [cit. 2011-03-27]. [Http://jahsonic.wordpress.com](http://jahsonic.wordpress.com). Dostupné z WWW: <<http://jahsonic.wordpress.com/2006/11/18/slavoj-zizek-and-the-chicke-joke/>>.)

44 ADORNO, Theodor, W.; HORKHEIMER, Max. Dialektika osvícenství. Praha : Oikoymenh, 2009. 146 s.

své vlastní absence.⁴⁵ Pokud je barevnost ideologií a pokud rozmanitost maskuje naprostou unifikací, tak se ruší i podmínka k nařčení z redukcionismu. Naopak. Teprve až ti, kdož propadli ideologii, kdož unifikovanou jednotu vnímají jako diverzitu, budou kritickým hledím usvědčeni z rozporu (třeba i nejzazší instancí - realitou samou), vznikne podmínka pro novou rozmanitost. Zkrátka pohled kritické teorie prizmatem kapitálu skutečnost neredukuje (není co), nýbrž narušuje falešné zdání reality, čímž se vytváří podmínky pro emancipaci – vymaňování se z daného.

Co je ideologie?⁴⁶ Vyděme z konvenční teze, že ideologie je „společensky nutné zdání“. Slovo „společensky“ vyjadřuje její nadindividuální dimenzi, neboť ideologie strukturuje vědomí vždy více lidí. Pokud větší počet osob sdílí určitý způsob uchopování reality, stávají se „něčím víc“ než jen pouhou sumou jednotlivců. Existence ideologie tak vyvrací známý bonmot (postmoderního konzervativce) Thatcherové: „*Neexistuje žádná taková věc jako společnost, jen individua, možná jejich rodiny.*“ Realita nikdy nemůže být jazykem uchopit přesně tak, jak je, neexistuje naprostá identita subjektu a objektu, nýbrž dialektický vztah.⁴⁷ Nutnost falešného zdání vyplývá ze samotné neidentity subjektu a objektu, protože je to právě ideologie, která dokáže danou „mnohost množin“ subsumovat pod jedno jako daný „state of things“. Toto deskriptivní chápání ideologie⁴⁸ nic neproblematizuje, pouze se konstatuje vcelku bezrozporný fakt. Také v neutrálním významu byl pojem ideologie poprvé užit⁴⁹ roku 1796 pro označení filosofie mysli (vědy o ideách), avšak vzápětí termín získal s Napoleonem pejorativní konotace, který ideologii často užíval k deklasování a zesměšnění soupeřů (především naivních osvícenských demokratů). Následně v průběhu devatenáctého století se konzervativci drželi tohoto významu ideologie. Za ideologické byly považovány ty názory odpůrců (plebsu), neboť se neopíraly ani o zkušenost ani o filosofii. S Marxem a Engelsem se posunul negativní smysl slova ideologie. Ta je již považována za falešné vědomí, zkreslené inverzní chápání skutečnosti, které je nutné (vědecky) narušit, protože hájí takový stav věcí, jehož doba již minula (např. „ancient

45 ADORNO, Theodor, W. *Minima Moralia*. Praha : Academia, 2009. 187 s.

46 Otázka si jistě zasluhuje odpověď v rozsahu, který mimo možnosti této práci, a proto uvedu pouze momenty, jenž mi přišly inspirativní a plodné pro pochopení fungování ideologie v době, která vyhlásila její konec.

47 HEGEL, Friedrich. *Science of Logic*. Berlin : [s.n.], 1931.

48 „...typically it [ideology] will include such things as the beliefs the members of the group hold, the concepts they use, the attitudes and psychological dispositions they exhibit, their motives, desires, values, predilections, works of art, religious rituals, gestures, etc“ (GUESS, Raymond. *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 5 s.)

49 „*Ideology first appeared in English in 1796, as a direct translation of the new French word ideologie which had been proposed in that year by the rationalist philosopher Destutt de Tracy. Taylor (1796): ‘Tracy read a paper and proposed to call the philosophy of mind, ideology’. Taylor (1797): ‘... ideology, or the science of ideas, in order to distinguish it from the ancient metaphysics’. In this scientific sense, ideology was used in epistemology and linguistic theory until 1819*“ (WILLIAMS, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Revised edition. New York: Oxford University Press, 1985.153-7 s.)

regime“).⁵⁰ Z toho lze odvodit univerzálně platný bytostný vztah ideologie a moci: síla ideologie se odvozuje od schopnosti ideologie pokrýt vědomí tak, aby se skutečnost i přes svou rozpornost jevila jako koherentní celek, měří se proto velikostí zakrývaného rozporu či antagonismu, který musí být ideologií zahlazen. Ideologický mechanismus funguje tak, že rozpory (trhliny) skutečnosti zakrývá či přesouvá pozornost na ty druhotné⁵¹ proto, aby daný stav („state of things“) byl vposledku považován za nutný, rozumný a bezrozporný, zkrátka „za nejlepší možný svět“.⁵² Celé devatenácté století se nese v duchu kritiky ideologie, která zabraňuje náboženské, politické a (od dob Marxe) i ekonomické emancipaci. Klasické stanovisko proti ideologii vystihuje nařčení: „král je nahý“. Dané panství tak ztrácí symbolickou moc a není již s to si ji udržet (zahladit rozpor) pomocí dosavadní formy ideologie. Nesrovnalosti s čistě a pouze negativním vnímáním ideologie se krystalizují právě v okamžiku, kdy kritika dané falešné vědomí usvědčí ze lži a prolomí ho. Aby kritika byla účinná, musí být založena opět na ideologii, určitém a jiném chápání reality.

Ale pak se nabízí konkrétní otázka, jaký je vlastně rozdíl mezi „buržoazní“ a „proletářskou“ ideologií? Obě totiž legitimizují určitou moc, která se obhazuje jistým uchopením skutečnosti. Na otázku, jaká ideologie je správná či přinejmenším přesnější a pravdivější, dá odpověď jen sama skutečnost (řekl by Hegel) a nikoli nějaký Mannheimův nezaujatý vědec, který určí jaká ideologie má „scientifically correct“ (objektivní a přesné) vysvětlení fungování kapitalistické společnosti (Lukács).⁵³ Když takto stavíme vedle sebe „proletářskou“ a „buržoazní“ ideologii, ztrácí pojem ideologie z objektivního úhlu pohledu negativní konotace. Pejorativní smysl zůstává jen v subjektivní rovině pro označení jedné ideologie zastáncem té druhé. Aby se marginální ideologie stala vládnoucí musí získat pozitivní význam vůči té druhé. Asi první nárys programu, kde se ideologie chápe v kladném slova smyslu, můžeme nalézt v Leninově spise *Co dělat*.⁵⁴ Ideologie tak nepředstavuje pouze objektivní nutnost (deskriptivní chápání), ani něco hodno jen zavržení (pejorativní chápání), nýbrž může lidem poskytnout i smysl života, jedinečnost a význam jejich vlastního bytí. Dokonce vzájemný ideologický střet lze reflektovat jako boj o všechno, o to stávat se

50 „Ideas, as they said specifically of the ruling ideas of an epoch, 'are nothing more than the ideal expression of the dominant material relationships, the dominant material relationships grasped as ideas'. Failure to realize this produced ideology: an upside-down version of reality.“ (tamtéž)

51 Příkladem druhotného problému (rozporu) budiž korupce, o které V. Bělohorský mluví jako morálním kých.

52 Tento ústřední funkcionální rys ideologie lze obohatit o přístupy vysvětlující ideologii skrze epistemologické selhání či vývojové podmínky určující vědomí (např. pro marxisty třídní postavení). viz. GUESS, Raymond. *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 12-22 s. Dostupné z WWW: <<http://www.autodidactproject.org/other/ideo9b.html>>.

53 LUKÁCS, Georg. *History & Class Consciousness*. Great Britain: Merlin Press, 1971, s. 87, 151, 357

54 GUESS, Raymond. *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p.23

svobodným,⁵⁵ což oponuje dnešní špatně položené otázce, jak se vyhnout ideologickému boji; vždyť ten, jak dokládá historická zkušenost, směřuje nutně k nesvobodě. Ideologičnost otázky spočívá v ignoranci Humeova poznatku ke vztahu mezi nutností a zkušeností. Hume v duchu kritiky „post hoc ergo propter hoc“ vyvrací, lidmi automaticky přijímané stanovisko, že v opakující se zkušenosti je nutně zakódováno nějaké pravidlo (zákon), na což upozorňuje jeho paradox: nejvyšší pravděpodobnost, že se ráno probudíme, nastává v den před naší smrtí. Z toho ideologie odvozuje následné psychologické vydírání, které je apologetikou daného stavu, protože emancipační iniciativy denuncuje z totalitarismu – prosazování ještě horšího. Otázka opouštějící ideologický rámec by se spíše tázala po teoretický příčinách a chybách, jež vedly k otřesné historické zkušenosti. Správná odpověď na ni přináší skutečnou lekci z historie a nikoli pouze tu, že lidé a vlády se z historie nic nenaučili.⁵⁶ V tomto spočívá rozdílnost obou otázek, neboť ta druhá předem nedefinuje omezené pole pro odpověď, v němž je beztak každá odpověď nutně špatná.

Ke zmíněné pozitivní ideologii a Humeově kritice „po tedy proto“⁵⁷ se nabízí jedna odbočka. V Třetí říši byl roku 1938 proveden sociologický výzkum⁵⁸ potvrzující, že Hitler dokázal vrátit lidem onen smysl žití. Fašismus do sebe dokázal zahrnout jak ideologii v pozitivním významu (vrátil lidem smysl života), tak i v negativním významu tím, že účelem vzkříšení umdlených duší pro ideu Třetí říše se stalo zakrytí traumatického rozporu společnosti, zkrátka zabíjení židů a jiných etnik oslňovalo natolik, že nebyl vidět třídní boj. Možná i proto si „uvědomělý“ fašista klade otázku, jaká bude naše identita, až zabijeme všechny židy, až budeme čistí. Nasnadě je otázka po příčinách „fašistické“ ideologie. Když vynecháme Hayekovu nutně chybnou odpověď, protože odpovídá na zcestnou otázku,⁵⁹ nabízí se jiné věrohodnější vysvětlení, které uvedme knihou *Umdléné duše*.⁶⁰ Ta nastiňuje přesně onen život moderního pasivního nihilisty, jenž vegetuje v duševní prázdnotě a má po materiální stránce vše, jen smysl jeho života absentuje. V časech ekonomické krize, kdy se snižuje hmotné zabezpečení, jež zaručuje neochvějnost „buržoazní ideologii“, vznikají podmínky pro nástup jiné ideologie. Inklinaci k té fašistické a nikoli proletářské nelze věrohodně vysvětlit jen pomocí historické analogie, nýbrž čistě rozumově a to v několika

55 Hegel: “To be free is nothing, to become free is everything.”

56 “What experience and history teaches us is that people and governments have never learned anything from history, or acted on principles deduced from it” (Hegel)

57 Tzn. připisovat časové následnosti fenoménů, příčinný vztah.

58 ABEL, Theodore. Why Hitler Came into Power. London : Harvard University Press, 1966.

59 Hayek našel příčinu Hitlerova vzestupu v neúspěšné socialistické revoluci 1919. Jeho odpověď je nutně chybná, protože ve své otázce předem vytěšňuje odpověď, že příčinou je především sama daná ekonomická struktura.

60 GARBORG, Arne. Umdlé duše. [s.l.] : [s.n.], 1895.

krocích. Východiskem budiž existence rozporu, na který upozornil německý idealismus (především Hegel) na filosofické úrovni (dialektika subjektu a objektu), Marx na společensko-ekonomických vztazích (třídní boj), Freud na jednotlivci (id, ego, nadjá), Einstein na hmotě (zakřivení prostoru). Einstein se následně ptá po příčinném a časovém vztahu mezi hmotou a zakřivením prostoru a dospěl k závěru, že hmota je až důsledkem, respektive i následkem zakřivení prostoru. A prioritu zakřivení (rozporu) jak „buržoazní“, tak „fašistická“ ideologie popírají, neboť společnost (hmotu) chápou jako předem harmonickou a její případné problémy (zakřivení) pochází zvnějšku ex post. Rozpor obě ideologie vytěsňují do nevědomí, ze kterého se čas od času dostává na povrch jako Freudův „návrat potlačeného“ v určité podobě (např. chudoba), kterou nelze vytěsnit. V tomto se obě ideologie neliší, tudíž jsou v principu identické. Liší se pouze v různém přístupu, jak rozpor vytěsnit, jedna artikuluje individuální způsob vykoupení pomocí konzumu a druhá kolektivní (národní) zabíjením židů. Oba dva přístupy se nevyklučují, ale spíše vzájemně doplňují. V Nespokojenosti v kultuře Freud píše: „*Osud je pokládán za náhradu rodičovské instance; když nás potká neštěstí, znamená to, že už nejsme touto nejvyšší mocí milováni a jsme ohroženi ztrátou lásky, což nás nutí, abychom se znovu sklonili před rodičovskou reprezentací v Nadjá, kterou jsme ve štěstí chtěli zanedbávat.*“⁶¹ Kapitalismus bytostně podlamuje rodičovskou instanci potažmo stát či „velkého Druhého“ a nahrazuje ji svou logikou, která je vnímaná jako osud, pokud individuum (americký sen) či kolektiv (konec světa) nejsou schopny reflexe. V situaci, kdy se štěstěna odkloní, vzniká prostor pro návrat „velkého druhého“, který se nutně nemusí dotknout logiky kapitálu – fašismus.

Obnažená realita a její cyničtí aktéři, jež ...

„*jednoho dne budou znát vše, a přesto budou tak bezmocní jako předtím.*“ (Byron, Žárovka)

Pokud se ptáme, jakým způsobem se ideologie adaptuje na nové poměry, pak se dostáváme postupně k dnešní logice fungování vládnoucí ideologie. S jistým zevšeobecněním můžeme tvrdit, že se kapitalismus od „belle epoque“ začínal s každou svou krizí socializovat a vrchol tohoto „polidšťování“ kapitalismu ztělesňoval západní sociální stát. Kniha N. Klein *Šoková doktrína* nám (na empirických faktech) dokládá, že dějiny rozhodně nejsou „na naší straně“, respektive mezi krizí (šokem) a oním polidštěním systému de facto nelze (alespoň za posledních čtyřicet let) vykázat pozitivní korelaci. Dnešní šoky připomínají Schupeterovy

61 FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. Ludvík Hošek. Praha : Hynek, 1998, s. 122.

„kreativní destrukce,“ tedy očistu od neefektivních parazitů brzdících hladké fungování systému. Oním zpomalujícím parazitem je sám nedostatečně flexibilní člověk a Klaus se snad nemohl více mýlit, když prohlásil, že měníme systém, ne lidi! Klausova teze odpovídá době, kdy se systém humanizoval, zatímco postupný „návrat třídního panství“⁶² je spojen se „zflexibilňováním“ lidského zdroje tak, aby věrně reprezentoval flexibilní ekonomickou dynamiku. Chápání skutečnosti „proletářskou“ ideologií vyvracela v době postupné socializace systému sama skutečnost. Otázka ale zní, zda tento historický empirický fakt dokazuje její chybnost na teoretické rovině, respektive jestli ono „polidšťování“ systému vyvrací zcela Marxovo učení?⁶³ Teprve snad s dnešní neutěšenou situací⁶⁴ začínáme střízlivět z postmoderní extáze, která se tak nadchla pro revoluci (technologickou, kulturní, sexuální...), avšak její nadšení a adorace změny zakrylo reálný fakt absence revoluce. Na okouzlení šedesátých let Adorno kontroval přednáškou, jejíž pointa zní: podmínky produkčních sil sice odpovídají postindustriální společnosti, avšak skutečnou revoluci (alespoň od dob Marxe) definuje změna v produkčních vztazích, ty zůstaly kapitalistické⁶⁵. S dvacetiletým zpožděním skoro totéž (na empirických faktech) dokládají autoři Lash & Urry v knize *The End of Organized Capitalism*: akumulace kapitálu hraje určující roli pro povahu současného systému. Postmoderna je („buržoazní“) ideologií pozdního kapitalismu⁶⁶ a její *New Spirit of Capitalism*,⁶⁷ zakrývá fakt nedotčených produkčních vztahů. Postmoderna však tváří tvář realitě („návratu třídního panství“) ztrácí dřívější schopnost zakrývání (nenarodila se nová generace *bobos* a *yuppie*) a „proletářská“ ideologie prodělává návrat potlačeného. Marx v *Grundrissech* píše: „...*anatomie člověka je klíčem k anatomii opice* ...“, tuto větu lze chápat tak, že teprve až s dnešní produkční formou pozdního kapitalismu se zcela otevírá celkový význam a logika fungování kapitalismu, jenž je předmětem Marxova díla. Literární analogie zní, teprve s Kafkou (jeho prizmatem) se plně otevírá dílo Dostojevského.

Ideologie se bezpochyby v šedesátých letech, v časech „revoluce bez revoluce“, diametrálně proměnila. Otázka ale zní: jak. Roku šedesát přichází „konec ideologie“⁶⁸, na

62 Termín vystihující důsledek hegemonie neoliberalismu viz. HARVEY, David. *Brief History of Neoliberalism*. New York : Oxford University Press Inc, 2005. např.:150-1 s.

63 V tomto kontextu se sluší uvést hned tři citace: „*Neodpovídají-li fakta představám* [teorii], *tím hůře je pro fakta*“ (Hegel), druhá: „*Podstata souvislosti* [teorie] *zůstává tím, čím je, byť by nenašla vyjádření ve světě* *fakt*“ (Benjamin) a nakonec Louis Althusser, který nazval "Golden Rule" materialismu: „*Do not judge a given reality according to its self-understanding.*“

64 viz. knihy Jana Kellera (korupce, ekologická a sociální polarizace, byrokracie... atd.)

65 ADORNO, Theodor, W. Marxists.org [online]. 1968 [cit. 2011-04-04]. *Late Capitalism or Industrial Society?* Dostupné z WWW: <<http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1968/late-capitalism.htm>>.

66 JAMESON, Fredric. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham : Duke University Press, 1991.

67 BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. *The New Spirit of Capitalism*. London : Verso, 2005.

68 BELL, Daniel. *The End of Ideology*. New York : The Free Press, 1962.

který můžeme volně napojit Loytardův „konec velkých vyprávění“.⁶⁹ Ono ideologické sebepopření, vyjadřující nadbytečnost ideologie, jež nemusí již nic skrývat, zračí jakousi „lest dějin“. Za dob „velkých vyprávění“ ideologie zkreslovala realitu, kdežto dnes do reality samé se ideologie zakódovala, což představuje jakousi negaci negace klasické ideologie. „Pravda jako nejefektivnější forma lži.“⁷⁰ Říkat „král je nahý,“ když sám král se za svou nahotu nestydí,⁷¹ se mívá se svým původním záměrem (být subverzivní vůči moci). Jakou skutečnost skrývá dnešní ideologie? Naděje na odpověď poroste po položení přesnější otázky, otázky po moci, jež se táže, jaká moc profituje z nezakryté reality. Jediná možná odpověď je kapitál, ten představuje čistou formu moci,⁷² která je schopna znásilnit i ty, jež našli „ducha v bezduchých poměrech“. Lacan zmíněné nařčení moci („král je nahý“) podstatně doplňuje: král je nahý právě a pouze pod svým oblečením. Tezi vystihuje vtip, kde někdo ukáže prstem na ženu a začne vyděšeně pokřikovat: „*Koukněte, jaká to ostuda, ona je pod svými šaty totálně nahá.*“⁷³ Nařčení „král je nahý“ se znovu navrátí subverzivní dimenze, pokud zmizí veselost z „karnevalové společnosti“ tančící nad obnaženým královým tělem a pokud odložené královny šaty se stanou metaforou pro nejefektivnější cenzuru reality. Nařčení „král je nahý“ se stane opět subverzivním, pokud bude symbolizovat politickou snahu o nové „velký vyprávění“, o repolitizaci obnažené reality, neboť skutečnost nelze dlouhodobě cynicky ignorovat, jak činí například „západní budhisté“ učící New Age.⁷⁴ Skutečnost lze jen repolitizovat, znovu ji teoreticky uchopit, znovu začít „vyprávět“ a identifikovat určující strukturující princip, zkrátka stavět se k realitě kriticky nikoli cynicky, subverzně nikoli perverzně.⁷⁵ Tážeme-li se po nové skutečnosti, objektu, tážeme se po samotném myšlení (filosofii), jehož primárním cílem není řešit problémy skutečnosti, nýbrž samu skutečnost redefinovat – ukázat, jak

69 „...the end of the great narratives is the end of the great configurations that modern metaphysics has been associated with, on the theme of the subject and history.“ (BADIOU, Alain. Lacan.com [online]. 2006 [cit. 2011-04-07]. The Desire for Philosophy and the Contemporary World. Dostupné z WWW: <<http://www.lacan.com/badesire.html>>.)

70 ŽIŽEK, Slavoj. The Sublime Object of Ideology. London : Verso, 1989. 30 s.

71 viz. různé excesy volené garnitury: Berlusconi, Putin, Sarkozy či Bush

72 Vycházím z Weberovské definice moci: moc je šance přinutit druhého uskutečnit jednání, aniž by ho dotyčný vnímal jako nelegitimní, neboť násilí je znak impotence moci.

73 LACAN, Jacques. Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse. Paris : Les Editions du Seuil, 1986. 231 s.

74 „The corny exoticism of such decorative world views as the astonishingly consumable Zen Buddhist one casts light upon today's restorative philosophies. Like Zen, they simulate a thinking posture which the history stored in the subjects makes impossible to assume. Restricting the mind to thoughts open and attainable at the historical stage of its experience is an element of freedom; nonconceptual vagary represents the opposite of freedom. Doctrines which heedlessly run off from the subject to the universe, along with the philosophy of Being, are more easily brought into accord with the world's hardened condition and with the chances of success within it than is the tiniest bit of self-reflection by a subject pondering upon itself and its real captivity.“ (ADORNO, Theodor, W. Negative Dialectics. New York : The Seabury Press, 1973, s. 68.)

75 Žižek obrací Marcuseho postmoderní tezi, že perverze je subverze viz: ŽIŽEK, Slavoj. Nepochopitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie . Chomutov : L.Marek, 2007, s. 261-72.

způsob, kterým skutečnost uchopujeme, respektive jaké otázky na ni klademe, vytěšňují možné řešení (správnou odpověď). Byla zmíněna teze o kapitálu jako jménu pro čistou formu moci. Tato teze může být vyvozena z textů zmíněných autorů Lashe & Urryho a základní lekce z Foucaulta, jenž moc vnímá jako všudypřítomnou, kapilární či až (ve smyslu Nietzscheho) vepsanou a zakódovanou do skutečnosti. Sama zřejmá „tvrdá“ fakta reality zastíňují svou lež, všudypřítomnou a neviditelnou ideologii (tzn. i moc), která díky své neviditelnosti ještě zvyšuje autoritu své kontroly.⁷⁶ Jak nezkreslený empirický fakt maskuje lež? Fakt je čistý a nezkreslený, protože ideologie skončila, a jen sám o sobě samozřejmě nelže (je to přeci fakt), ale lež zakrývá tím, za co se vydává, jak se jeví a fenomenálně ukazuje. Lží je to, že se zračí jako pouhý obnažený fakt a moc ideologie nespočívá v ničem jiném než, aby fakt neobnažoval nic víc, než sám sebe ve své dokonalé čistotě. Tak se fakt stává ideologickým nástrojem.

Z opačného úhlu lze říci to samé: moc ideologie spočívá v tom, že subjekt přistupuje k věci odcizeně, tzn. jako k pouhému faktu. Tím se stává otrokem věci, protože ve věci nevidí nic víc, než věc samu, nevidí její možnost. Otrockému subjektu zbývá jen perverze, ve které shledává svou svobodu. Spolu s Hegelem, pro něhož jen fakt ztělesňuje jediný možný důkaz teorie, provedme operacionalizaci této nastíněné koncepce: ideologie (moc) tím, jak ukazuje realitu ve své nahotě, implicitně narušuje vědomí subjektu způsobem, že k obnažené realitě přistupuje s teorií, že žádnou teorii nepotřebuje (teorie bez teorie). Nabízí přehršle důkazů, například: „*Ve své neviditelnosti, ideologie je zde více, než kdy jindy: Jsme tu, se svými chlapci, poznáváme jejich strach a úzkost, místo abychom se na prvním místě tázali, co dělají ve válce.*“⁷⁷ Cenzura reality se lehce rozpozná ve filmech typu *Avatar*, kde realita je tak čistě obnažená a vykreslená, že subjekt naprosto opojený smyslovým požitkem (třetí rozměr, plné rozlišení, popřípadě zakoušení vjemů i dalšími smysly) již nepotřebuje žádnou teorii (stačí příběh na úrovni pohádky *Pokahontas*). Stejnou logikou lze nahlížet i na pornografický žánr, o kterém Žižek mluví jako nejkonzervativnějším, a kde postačuje, aby doslova obnaženou realitu doprovázel krajně primitivní narativ. Extrémní pozici zaujímá tzv. Gonzo pornografie,⁷⁸ kde cenzura dosáhla svého vrcholu tím, že naprosto zrušila příběh – hlavní

⁷⁶ Benjamin o účinnosti neviditelné autority mluví ve vztahu k filmovým hercům, kteří jsou kontrolováni neviditelnou masou: „*Nyní však [v době technické reprodukovatelnosti] lze tento zrcadlový obraz oddělit, přenášet. Kam je přenášen? Před masou. Herec si to přirozeně ani na okamžik nepřestává uvědomovat. Když stojí před aparaturou, ví, že má v poslední instanci co dělat s masou. Tato masa je tím, kdo jej bude kontrolovat. Při provádění uměleckého výkonu však právě tato masa, která jej bude kontrolovat, není vidět, ani není přítomná. Onou neviditelností se zvyšuje autorita této kontroly*“ (BENJAMIN, Walter. *Literárněvědné studie*. Praha : Oikymen, 2009. 312-3 s.)

⁷⁷ ŽIŽEK, Slavoj. "A soft focus on war: How Hollywood hides the horrors of war." in: *In These Times*. Vol. 34, No. 5, p. 30-32, May 2010

⁷⁸ Gonzo pornography. In Wikipedia : the free encyclopedia [online]. St. Petersburg (Florida) : Wikipedia

aktér má kameru připevněnou přímo na sobě, tudíž divákovi znemožňuje i minimální distanci od projekce, a tím ho přímo ztotožňuje s aktérem (realitou).⁷⁹ Ale tyto krajní příklady, na nichž byla provedena operacionalizace, lze zevšeobecnit na daleko běžnějším a přímo masovém fenoménu – fenoménu informací vůbec.

Informace ve věku technické reprodukovatelnosti definujeme velmi široce. Zvnějšku daný a již mediálně prefabrikovaný a zneutralizovaný jev je chápán jen jako prostý fakt, který se vydává za informaci. Ale jedná se o jaksi „vykastrovanou“ informaci, „informaci bez informace“, protože v jejich mediální záplavě subjekt ztratil schopnost informace využívat pro porozumění světu, na základě něhož vůbec může subjekt patřičně jednat. Toto nereflektují teorie „reflexivní modernizace“, neboť nereflektují zánik své podmínky existence – zánik moderního subjektu. Oproti němu ten dnešní subjekt jen uchopuje a rozumí skutečnosti ve smyslu prosté sumy faktů, která na něj vyvolává tlak způsobující úzkost, údiv či nespokojenost právě proto, že soudobý subjekt přestal skutečnosti rozumět jako své skutečnosti, v níž už není s to vidět její určující princip. Skutečnost je dnes pro subjekt pouhá suma faktů tzn. prostý součet vzájemně oddělených a nezávislých jevů. Důkazem přitom samotné současné pojetí vzdělání. Kniha *Teorie nevzdělanosti*⁸⁰ navazující na Adornovu *Teorii polovzdělanosti* jasně ukazuje, jak se soudobé vzdělávání liší od osvícenského pojetí, které se řídilo Kantovým imperativem *Sapere aude!* Nejvyšší umění, jak používat vlastní rozum a dostat osvícenskému ideálu vzdělání, spočívá spíše ve formulování otázek k realitě a nikoli hledání odpovědí v realitě. Posun od otázek k odpovědím cenzuruje realitu a Boloňská reforma vysokého školství budiž názornou ilustrací tohoto procesu. Jeho cílem je aplikovatelnost tzn. odpovídání namísto tázání, soukromé namísto veřejného užití rozumu (Kant), *techné* namísto *theorie*. Při plné aplikovatelnosti je skutečnost dokonale cenzurována, neboť zmizel subjekt schopný klást otázky, veřejně užívat rozumu a teoreticky nazírat celistvost světa. Nikdo se o cenzuře nezmíní, neboť se na ni neumí ani zeptat. Ve společnosti totální aplikovatelnosti, v níž *věda* už vůbec *nemyslí* (Heidegger), je tento stav zakrýván ideologickým eufemismem „společnost vědění“, kde vládne zákon povrchní zvědavosti po nových zajímavostech, jehož projevem je například dychtění po „just in time“ informacích z Wikipedie. Tato umělá touha⁸¹ roztěkaného subjektu je uspokojována a i tvořena informačním

Foundation, [cit. 2011-04-11]. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Gonzo_pornography>.

79 Stejná logika cenzury kolonizovala a to doslova samu politickou scénu, kde, jak ukazuje nedávný příklad z finských voleb, se kandidáti jedné strany pro získání důvěry a vyjádření, že před voliči nic neskrývají, plně obnažili.

80 LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti : omyly společnosti vědění*. Praha : Academia, 2008.

81 Naše touha pochází zvnějšku, neboť: „*Na rovině touhy znamená tento postoj kradení, že touha je vždy touhou Druhého, nikdy bezprostředně 'mojí' touhou (toužím po předmětu pouze do té míry, do jaké po něm touží Druhý) - takže jediný způsob, jak mohu sám 'toužit', pro mne spočívá v tom, že odmítnu všechny*

mediálním tlakem, jenž pompézně obnažuje zbylá skrytá místa reality, a tím samu realitu cenzuruje, zabraňuje jejímu poznání, protože tlak (detailně vykreslených informací) identifikující subjekt s realitou mu bere kritickou distanci nutnou pro teoretické uchopení skutečnosti, respektive i podmínku pro osvícenské vzdělání. Rozpadá se dialektický vztah mezi subjektem a objektem a obě kategorie protékají mezi prsty. S jejich absencí říká informace pravý opak toho, co chtěla říci.⁸² V informaci se materializuje ideologie a důkazem budiž její povšechná a neutrální tvář, jež maskuje svého zvláštního výrobce – kapitál jako vlastníka masových médií.⁸³ Informace je snad jediný produkt, ke kterému se výrobce vztahuje alibisticky jako pouhý zprostředkovatel.

Informační „mediální masáž“ kapitálu identifikuje a zatlačuje svého adresáta „do“ reality, na což adresát reaguje cynickým popřením, jež akorát zvětšuje jeho distanci od reality. Realitu pak vnímá jako pouhé odcizené „simulakrum“. O kritice rozdvojení na fenomenální (každodenně zakoušenou) skutečnost a simulakrum (ve významu obrazu skutečnosti vtištěného zvnějšku experty) mluví již Husserl ve své fenomenologii a na tento dualismus metodologicky navazuje v sociologii (jazykovým prizmatem) P. Winch či A. Giddens. Otázka zní, kdo je cynik? Člověk, v němž se spojují jak tendence k identifikaci (ztotožnění), tak distanci, což vystihuje jedna trefná definice: cynik je ten, kdo zná cenu všeho, ale ničeho hodnotu. Je schopen ocenit (finančně), protože se identifikuje, avšak pro velkou distanci není s to hodnotit.⁸⁴ Cynik je zvrácený kritik, neboť kritik se oproti němu dokáže udržet v napětí mezi póly radikální identifikace a distance. Kdo dnes personifikuje cynika, respektive ideální typ cynika? Jako příklad identifikuji těchto pět: západní multikulturní liberál, konzument New Age, racionální rasista, náboženský fundamentalista a expertní vědec⁸⁵. Všechny sjednocuje konzum, liší se jen různým druhem konzumu. Vygradované rysy multikulturalisty se zračí ve

'pozitivní' předměty touhy a toužím po samotné Nicoté“ (ŽIŽEK, Slavoj. Nepochopitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie . Chomutov : L.Marek, 2007. 123 s.)

82 *„Any one [zabřednut v ideologii] who, from want of familiarity with the categories of subjectivity and objectivity, seeks to retain them in their abstraction will find that the isolated categories slip through his fingers before he is aware, and that he says the exact contrary of what he wanted to say.“ (HEGEL, Friedrich. Science of Logic. London : George Allen & Unwin, 1969. \$194, 260 s. Dostupné z WWW: <<http://www.generation-online.org/p/fpfichte1.htm> >.*

83 K tomuto závěru lze dospět po přečtení pár knih například: Tichý převrat, Problém médií (McChesney, Robert) aj.

84 Co je hodnota? Hodnota není objektivně viditelná ani jednoduše měřitelná. Hodnota je ten prvek ve věci, který mu až dává subjekt, jenž se k ní vztahuje. Hegelovo tvrzení, že rozumění věci je její součástí, chápu tak, že rozumění představuje onu hodnotu, jež vzniká a je rozeznatelná teprve v momentě, když se k věci subjekt vztahuje. Hodnota a rozumění je subjektivní součást objektu. V angličtině odpovídá slovu hodnota *value*, jehož etymologický kořen sahá k latinskému slovu *valere*. Tento kořen sdílí se slovem *valence*, které je v chemii definováno jako schopnost (mocnost, síla) atomu se vázat. Síla vazby závisí na počtu valenčních elektronů. Dnes představuje cena (směnná hodnota) jediný „valenční elektron“, který tvoří vazbu objektu (zboží) a subjektu (spotřebitele).

85 Dokonce i sama filosofie se stává expertní vědou, kterou zosobňuje dekonstruktivní sofista. S postupnou expertizací přestává být myšlení univerzálně přístupné a je privatizováno specializovanými odborníky.

zkratkách typu *bobos* či *yuppies*, ti zažili svou „minutu slávy“ především v osmdesátých letech, kdy ještě nepocítili klesající tendenci „výťahu“⁸⁶, ale současně se již plně identifikovali s obnovující se tržní dynamikou. Jejich „minuta slávy“ již minula, neboť tendence, jak „výťahu“ tak trhu, jsou naprosto protichůdné, a oni zosobňují střet obou tendencí, jejichž protichůdnost dnes dokazuje zastáncům „třetí cesty“ sama realita. Druhý západní cynik konzumující východní spiritualismus a „astrální cestování“ stojí na první pohled v přímém protikladu k multikulturnímu hédonistovi, vždyť přeci odmítá dynamiku kapitálu. Ale důkladnější analýzou dojdeme k opačnému závěru, že samotný konzum New Age se ideálně doplňuje s jeho předmětným (materiálním) bytím, respektive s každou lekcí jógy, kterou si *yuppies* vynahrazuje koksem,⁸⁷ se stává ještě výkonnějším a efektivnějším. Doba, o které psal Max Weber v *Protestantské etice*, kde náboženství své věřící nutilo k askezi a disciplíně v práci a kde sama pracovní praxe je náboženským rituálem, minula a dnes v „postsekulární“ době se vrací víra ve zvrácené formě negace negace, kde funguje jako fetiš. „Symptomatický“ čtenář Webera by dnes svou knihu nazval asi *Taoistická etika a duch kapitalismu*. Další v řadě stojí racionální rasista – cynická pozice člověka, jenž sjel „výťahem“ dolů a nezachytil se „stoupajícího lana“ trhu. Protože se jeho materiální zabezpečení ani zdaleka nepřibližuje předchozím cynikům, které individuální konzum vykupuje z veřejného prostoru (automobil, suburbanizace, astrální cestování), nezbyvá jim, než se plně ztotožnit s politikou strachu. Cyničnost této politiky spočívá v nedůsledném odmítnutí multikulturního projektu, na nějž se racionální rasista nedívá prizmatem logiky pozdního kapitalismu⁸⁸ jako jeho ultimátní příčiny, ale sklouzává pouze k povrchní rezignaci na multikulturalismus, která je o to dogmatictější prosazována. Racionální rasista jako ideální adresát politiky strachu prosazuje stavbu „zdi“. Nejedná se o „hladové zdi“, o jejichž stavbu se někdy pokouší keynesiánství, aby se uměle snížila nezaměstnanost, nýbrž o zdi v původním smyslu jako materializované hranice mezi lidmi. Paradox a ideologii této politiky prosazující stavbu „zdi“ poznáme, ptáme-li se jménem čeho se obhajuje. Legitimizuje se obranou křesťanských hodnot, ale její nejvyšší hodnota a přínos křesťanství naopak spočívá v univerzalismu – ve zboření židovské zdi chránící jejich

86 Pojem výťahu zde nese stejný význam jako u J. Kellera, který ho často používá jako analogii ke stoupající a klesající úrovni sociálním státem garantovaného materiálního zabezpečení. Vzestupnou tendenci výťahu reprezentuje text dvou „*eminent social scientists, Robert Dahl and Charles Lindblom, published in 1953. Both capitalism and communism in their raw forms had failed, they argued. The only way ahead was to construct the right blend of state, market, and democratic institutions to guarantee peace, inclusion, well-being, and stability.*“ (HARVEY, David. *Brief History of Neoliberalism*. New York : Oxford University Press Inc, 2005. např.:10 s.)

87 Kokain je obecně považovaný za drogu vyšších vrstev, jejíž účel nespočívá jen v hédonistické slasti, ale i pro dosažení vyšší efektivity, proto ji berou i manažeři viz. např.: Adiktologie.cz [online]. 2008 [cit. 2011-04-21]. Kokain. Dostupné z WWW: <<http://www.adiktologie.cz/cz/articles/detail/59/1271/Kokain>>.

88 ŽIŽEK, Slavoj. Libcom [online]. 2007 [cit. 2011-03-30]. Libcom.org. Dostupné z WWW: <<http://libcom.org/library/multiculturalism-or-the-cultural-logic-of-multinational-capitalism-zizek>>.

vyvolenost.⁸⁹ Předposlední typ cynika nahrazuje racionalismus iracionalismem a reprezentují ho mnohé formy fundamentalismu, které nesmíme redukovat pouze na tu mediálně nejznámější – islámského teroristu, neboť takřka identické rysy se vyskytují i u křesťanských fundamentalistů (např. Amenité) nebo u různých sekt, u nichž platí pravidlo – čím bizarnější představa světa, tím dogmatictější víra v ní. U ideálního náboženského fundamentalisty nalezneme dualismus našeho a onoho světa, a protože zakouší neutěšený stav našeho „prohnilého“ světa, kde nemůže najít pravdu, začal a posléze ji i našel v onom světě, kde slyšel pravdu Boží. Mít svou subjektivní pravdu a přitom zakoušet bídný svět vyúsťuje v iracionální výbuchy násilí a znásilňování skutečnosti, čímž opět znemožňuje kritickou distanci vůči realitě. Fundamentalistovy násilné praktiky se v principu neliší od posledního cynika – soudobého expertního vědce, jenž neznásilňuje realitu „božským násilím“,⁹⁰ nýbrž svým expertním věděním. To nabývá podoby všemožných grafů, statistik a jiných esotericky sofistikovaných studií, jejíž racionálně se jevící maska zakrývá iracionální a nejistou pozici, ze které vědec přistupuje k realitě. Původní účel vědecké expertízy jako informace podněcující ke kritickému myšlení pervertuje ve svůj opak, neboť informace čtenáře již neiniciuje ke Kantovu imperativu „Odvaž se používat vlastní rozum!“, nýbrž u něj vyvolává letargii, netečnost či až strach vůči poznání. Z informace sevřené v ruku experta se vytrácí prvek universalismu a mění se v soukromý magický uhrančivý předmět, jenž přestává být podmínkou/příčinou touhy (jako „lásky k moudrosti“), ale stává se příčinou úzkosti podobně jako fundamentalistova subjektivní pravda.

U každého z pěti cyniků sice rozpoznáme jeho svébytné rysy, ale po důkladnějším a hlubším vhledu můžeme u všech identifikovat dva mody „patologického připojení“:

89 „Zásada „racionálního antisemitismu“ byla nejvýstižněji zformulována Robertem Brasillachem, který sám sebe líčil jako umírněného antisemitu: Vyhrazujeme si právo aplaudovat v kině Charliemu Chaplinovi, polovičnímu Židovi, obdivovat Prousta, rovněž polovičního Žida. Vždyť i Hitlerův hlas se nese na radiových vlnách pojmenovaných podle Žida Hertze? Nehodláme pozabíjet všechny, nehodláme pořádat pogromy. Domníváme se nicméně, že ten nejlepší způsob, jak předejít nepředvídatelným výstřelkům instinktivního antisemitismu, je organizovat racionální antisemitismus. Posuzováno v kontextu našich demokratických standardů, naše vlády právem odsuzují populistický rasismus jako „iracionální“ a raději podporují racionální rasistická bezpečnostní opatření. „Vyhrazujeme si právo aplaudovat africkým a východoevropským sportovcům, asijským lékařům, indickým programátorům,“ říkají nám naši dnešní Brasillachové, z nichž někteří jsou sociální demokraté. „Nehodláme pozabíjet všechny, nehodláme pořádat pogromy. Domníváme se nicméně, že ten nejlepší způsob, jak předejít nepředvídatelným, násilným výbuchům instinktivních proti přistěhovaleckých nálad, je zavádět racionální protipřistěhovalecká bezpečnostní opatření.“ Namísto bezprostředního barbarství nastupuje tedy Berlusconiho barbarství s lidskou tváří.“ (ŽIŽEK, Slavoj. Salon.eu.sk [online]. 2009 [cit. 2011-04-21]. Berlusconi v Teheránu. Dostupné z WWW: <http://salon.eu.sk/1235/berlusconi_v_teheranu__esej/>.)

90 Ztotožňovat veškeré fundamentalistické násilí s Benjaminovým pojmem „divine violence“ bezpochyby nelze, ale jisté rysy násilí, které leží „mimo dobro a zlo“, lze u dnešních násilných výbuchů identifikovat (nejen u fundamentalistů). „Co se člověka týče, vede ho například hněv k nejviditelnějším výbuchům násilí, které se nevztahuje jako prostředek k žádnému uloženému účelu. Není prostředkem, nýbrž manifestací.“ (BENJAMIN, Walter. Agesilaus Santander. Praha : Herrmann & synové, 1998, s. 70.)

„...*'tvrdošijné připojení'* [stubborn attachment] ... veskrze dvojznačný pojem se uplatňuje v celé Hegelově Fenomenologii. Na jedné straně zastupuje patologické připojení k nějakému jedinečnému obsahu (zájmu, předmětu, rozkoši...), jímž moralistní soudící svědomí pohrdá. Hegel je vzdálen tomu, aby takové připojení jednoduše odsoudil: vždy znovu a znovu zdůrazňuje, že takové připojení je ontologickým a priori činu - čin hrdiny (činného subjektu), jehož prostřednictvím hrdina narušuje rovnováhu společensko-etické totality mores (mravů), je jeho pospolitostí nutně vnímán vždy jako zločin. Na druhé straně je mnohem nebezpečnější „tvrdošijné připojení“, připojení nečinného soudícího subjektu, který zůstává patologicky připojen ke svým abstraktním morálním měřítkům a kvůli nim odsuzuje každý čin jako zločinný: toto tvrdošijné lpění na abstraktních morálních měřítkách, která nám dávají oprávnění, abychom odsoudili každou činnou subjektivitu, je krajní formou zla.“⁹¹ Jaká „tvrdošijná připojení“ můžeme u pěti zmíněných cyniků rozpoznat? Na prvním místě u multikulturalisty stojí asi tolerance a lidská práva, druhý se identifikuje s transcendencí svého fyzického těla (asi proto o něj tolik pečuje), expert dogmaticky přitakává svým faktům, racionální rasista se upíná k nějaké partikulární identitě (dříve národ dnes spíše fotbalový klub) podobně jako fundamentalista, ale u něho předmět, jemuž přitakává, obnáší náboženské atributy. Poslední dva cynici patologicky přitakávají svému jedinečnému obsahu, kdežto ti první tři praktikují druhý nebezpečnější mód „tvrdošijného připojení“, při kterém přitakávají abstraktním morálním měřítkům a zosobňují tak „krajní formu zla“.

V tomto kontextu stojí za zmínku ideologická odbočka. Různá abstraktní měřítko, k nimž se cynický jedinec upíná a vztahuje, vyvolávají iluzi vymanění se z daných ideologických poměrů, individuum nabývá pocitu, že neztělesňuje pouhý ideologií plně determinovaný předmět, nýbrž svými měřítky naplňuje plně své lidství: „...*nakolik sám sebe vnímám jako 'plně lidskou osobu', kterou 'nelze změnit v loutku, v nástroj nějakého ideologického velkého Druhého'*, [nevyjadřuje ztroskotání ideologické výzvy, nýbrž její triumf.] *Výzva je úspěšná přesně tehdy, když se pojmám jako 'ne pouze toto', ale jako 'celistvá osoba, která mezi jiným je také toto' - zkrátka imaginární odstup vůči symbolické identifikaci je právě znamením jejího triumfu.*“⁹² Nejilustrativnějším důkazem triumfu ideologie budiž rostoucí množství konspiračních teorií, jež „říkají praví opak toho, co chtěli říci“ - říkají, že bojují za pravdu proti danému ideologickému rámci, například upozorňováním na projekty „očipování“ populace, čímž nenarušují daný řád věcí, nýbrž tím

91 ŽIŽEK, Slavoj. Nepochopitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie . Chomutov : L.Marek, 2007. 116 s.

92 ŽIŽEK, Slavoj. Nepochopitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie . Chomutov : L.Marek, 2007. 274 s.

pouze vyvolávají panoptický strach ze státu. Ztělesňují triumfální vítězství ideologie a moci hájící daný řád – daný produkční způsob.

Kritika ideologie pozdního kapitalismu

V předchozích odstavcích byla zmíněna úzkost a politika strachu.⁹³ Za příčinu úzkosti byli konkrétně jmenováni jen fundamentalisté a expertní vědci provádějící neustálou „masáž“. Na obecnější a hlubší rovině rozpoznáme příčinu úzkosti v samotné ideologii, která přímo nutí k zakoušení svobody, jak trefně vystihuje J. Gray: „*Jsmo přinuceni žít, jako bychom byli svobodní*“⁹⁴ ale svoboda zahrnuje i odpovědnost, jak říká Freud: „*Většina lidí doopravdy nechce svobodu, protože svoboda obnáší odpovědnost, a většina lidí je vystrašena z odpovědnosti*“⁹⁵ a v podobném duchu mluví i existencialismus se svým „odsouzením ke svobodě“.⁹⁶ Tímto vnitřním pnutím a zakoušenou nejistotou definujeme úzkost, která je úzce napojena na fenomén strachu, ale pro porozumění vzájemné provázanosti a rozdílnosti obou fenoménů si nasadíme Freudovské brýle. S nimi docházíme k základnímu poznatku: jediným emocionálním stavem, jímž si může být jedinec skutečně jist, že ho neklame, je pouze úzkost, protože je nereflexivní, nevstupuje do vědomé racionální sféry, nýbrž je pouze nereflektovaně zakoušena jako mrazivé chvění. Ostatní stavy mohou být falešné a uměle vyvolané, čímž se dostáváme k rozdílu mezi úzkostí a druhým fenoménem – strachem. Strach je již reflektovaná (pojmově uspořádaná) úzkost, a proto o něm můžeme prohlásit jen jednu jedinou jistotu, že si jím nemůžeme být nikdy jisti. Důvodem budiž samotná první reflexe, kdy se ptáme po příčině strachu a jsme vystaveni tlaku ideologického pole zkreslujícího naše poznání. Teprve až druhou Hegelovskou reflexí⁹⁷ překonáváme ideologické pole. Proto Althusser prohlásil: „*Hegel byl teoretikem ideologie, ale nevěděl o tom.*“ K druhé reflexi jako jistějšího poznání

93 „*The term 'politics of fear' contains the implication that politicians self-consciously manipulate people's anxieties in order to realize their objectives.*“ (FUREDI, Frank. *Politics of Fear*. New York : Continuum, 2005. 123 s.) Na rizika plynoucí z této politiky v mnoha textech upozorňuje Agamben: „*The Western political system thus seems to be a double apparatus, [...] as it were, antithetical elements; nomos and anomy, legal right and pure violence, the law and the forms of life whose articulation is to be guaranteed by the state of emergency. [...] when the state of emergency becomes the rule, the political system transforms into an apparatus of death*“ (AGAMBEN, Giorgio. *Generation-online.org* [online]. 2002 [cit. 2011-04-13]. *The State of Emergency*. Dostupné z WWW: <<http://www.generation-online.org/p/fpagambenschmitt.htm>>.)

94 „*We are forced to live as if we were free,*“ (ŽIŽEK, Slavoj. *London Review of Books* [online]. 2008 [cit. 2011-03-31]. *Lrb.co.uk*. Dostupné z WWW: <<http://www.lrb.co.uk/2008/10/10/slavoj-zizek/dont-just-do-something-talk>>.)

95 „*Most people do not really want freedom, because freedom involves responsibility, and most people are frightened of responsibility.*“

96 „*We are left alone, without excuse. That is what I mean when I say that man is condemned to be free. Condemned, because he did not create himself, yet is nevertheless at liberty, and from the moment that he is thrown into this world he is responsible for everything he does.*“

97 Druhou reflexí poznáváme, jak probíhá první reflexe.

nás tlačí sama „ideologická nervozita“ projevující se neustálou záměnou objektů, na které se strach váže. Tato vlastnost strachu „měnit své zaměření“ z něj činí takřka jediný politický artikl, jenž ještě dokáže účinně celospolečensky působit na masu „otrávených“ voličů, jimž dějiny skončily. Úzkost představuje životodárnou energii pro „politiku strachu“, která příčiny úzkosti neřeší, nýbrž mocensky zneužívá přeměnou v umělý strach (fundamentalisté, rizika, moderna, komunisté, imigranti, exkludování, cikáni, EU, Řecko, konspirační teorie, obchodní slevy...). Tak jako na příkladu médií (informací) i zde se nabízí otázka po původu neutěšené situace, v níž původní ideál politiky jakožto instance definující obecné dobro a reprezentující univerzalitu ustupuje tlaku partikulárních (soukromých, zvláštních) zájmů. Vyjádřeno jazykem Habermase: dochází ke kolonizaci politické sféry (univerzality) sférou ekonomickou (zvláštní) - systémem, což potvrzuje všudypřítomná jak nelegální, tak legální korupce, kterou nazýváme lobbíngem. Vzájemný rozdíl obou korupcí náramně vystihl Bertolt Brecht: „*Co je vyloupení banky, ve srovnání se založením nové?*“ Vrchol prorůstání tržní logiky do politické sféry na rovině myšlení ilustrují různé koncepce⁹⁸ ze soudobé ekonomické teorie, jež „politično“ chápou jako specifický segment trhu, kde mezi politickými stranami a voliči nastává ve čtyřletých cyklech směnný vztah. Dochází k intimní zacyklené spojitosti mezi politikou a ekonomikou, obecným a zvláštním, zákonem a zločinem, legální a nelegální korupcí a každá dvojice tvoří nerozlučný svazek, který již znovu nelze rozdělit podél jasné hranice. Z tohoto důvodu přisoudil Alain Badiou spřízněnému svazku výstižný název „parlamento-kapitalismus“⁹⁹. Stát rezignoval na politiku univerzalizmu a nahradil jí politikou strachu, která transformací úzkosti ve strach řeší hned dvojí – jednak tím brání skutečné (univerzální) politice, neboť mj. strach zakazuje myslet, jednak následně vyvolává umělou poptávku po zboží zmenšující strach a riziko (avšak pouze na individuální rovině).¹⁰⁰ Výsledkem budiž taková ekonomická dynamika, pro kterou politika strachu vytváří umělou poptávku s daleko vyšší účinností než zastaralé keynesiánství, protože strach nezvyšuje relativně rovnoměrně kupní sílu mezi spotřebitele, nýbrž je vybízí k vlastní spontánní ekonomické aktivitě, po níž následuje individuální konzum, jehož spotřeba krátkodobě tlumí a umenšuje úzkost i strach. Vytěsněná „totalitární“ otázka zní, jak nesnesitelnou úzkost snesou ti, kdož dynamice trhu nestačí a z úzkosti se tak nemohou vykoupit konzumem. „Ti exkludování, kteří nestačí,“ ztělesňují samotnou možnost existence univerzalizmu a potažmo

98 „Paradox středového voliče“, nejen ekonomické, ale i politické cykly apod., dokonce i láska je převedena na instrumentální logiku viz. „sňatkový trh“ aj.

99 BADIOU, Alain. *The Communist Hypothesis*. London : Verso, 2010. 38, 100 s.

100 Například Badiou vystihuje poslední francouzské volby jako střet dvou typů strachu: strachu (N. Sarkozy) a „strachu ze strachu“ (S. Royal). viz: BADIOU, Alain. *The Meaning of Sarkozy*. London : Verso, 2008. Výtah dostupný z WWW: <http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=291&Itemid=49>.

politiky v původním plném smyslu, protože na nich stojí a padá: „skutečný levicový univerzalizmus, [který] v sobě nezahrnuje nějaký návrat k neutrálnímu univerzálnímu obsahu (obecnému pojmu humanity atd.); spíše odkazuje na obecnost, které začíná existovat (které se stává ‚pro sebe‘, abychom to řekli hegelovsky) pouze v partikulárním prvku, který je strukturálně vytlačen, ‚vymknut‘: v daném společenském celku je to právě ten partikulární prvek, kterému se brání, aby uskutečnil svou plnou partikulární totožnost, která představuje jeho obecnou dimenzi. Řecký démos představoval obecnost ne proto, že zahrnoval většinu obyvatel, ani že ve společenské hierarchii zaujímal nejnižší místo, ale proto, že v této hierarchii žádné vlastní místo neměl, přesto byl plochou pro střetávající se určení, které popírá sebe sama - nebo, abychom to řekli současnou terminologií, plochou performativních protikladů (příslušníci dému byli nazýváni rovnými - účastníky společenství logu - aby se dozvěděli, že jsou z tohoto společenství vyloučeni...). Vezměme si klasický Marxův příklad, ‚proletariát‘ zastupuje obecné lidstvo ne proto, že je nejnižší, nejvíce vykořisťovanou třídou, ale proto, že sama jeho existence je ‚živoucí protiklad‘ - totiž ztělesňuje fundamentální nerovnováhu a nesoudržnost kapitalistického společenského celku. Nyní můžeme vidět, v jakém přesném smyslu je dimenze obecná protikladná globalismu: obecná dimenze ‚prosvítá‘ symptomatickým, neumístěným prvkem, který náleží k celku, a přesto není jeho částí.“¹⁰¹ Tato „část-bez-účasti“¹⁰², prezence (přítomnost) bez své re-prezence (z-přítomnění) ztělesňuje pro Benjamina naději „[ta] je nám dána jen kvůli těm, kdo ji nemají.“¹⁰³ „Parlamento-kapitalismus“ se jeví jako koherentní identický systém, kde naděje na jeho překonání leží sice vně systému, ale ideologické pole se jí snaží zahrnout pod sebe, dovnitř systému (například pomocí „politiky identit“).

Příčinou vnímání situace jako bezvýhodné je tedy ideologie. Ta používá různé metody a techniky, které Žižek rozděljuje na doktríny, víry a rituály,¹⁰⁴ pomocí nichž ideologie strukturuje vědomí tak, aby byl daný systém brán jako beznadějný. Vyvolaná úzkost zakrývá možnost poznání místa, ze kterého lze nahlížet objekt („parlamento-kapitalismus“) z hlediska jeho vykoupění.¹⁰⁵ Ideologie hájící „parlamento-kapitalismus“ se jmenuje liberalismus.

101 ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie*. Chomutov : L.Marek, 2007. 243 s.

102 RANCIERE, Jacques. SOK [online]. 2008 [cit. 2011-04-07]. Jacques Ranciere: Nesouhlas. Dostupné z WWW: <http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=263&Itemid=49>.

103 BENJAMIN, Walter. *Literárněvědné studie*. Praha : Oikoyomenh, 2009. 231 s.

104 MYERS, Tony. Lacan.com [online]. 2006 [cit. 2011-03-31]. Slavoj Žižek - Key Ideas. Dostupné z WWW: <<http://www.lacan.com/zizekchro1.htm>>.

105 „Filosofie [poznání], kterou lze tvář v tvář zoufalství jedině ospravedlnit, by byl pokus pojímat všechny věci tak, jak by se ukazovaly z hlediska vykoupění. Poznání nemá žádné jiné světlo než to, které na svět dopadá z vykoupění: vše ostatní se vyčerpává v dodatečné konstrukci a zůstává kusem techniky. Je třeba vytvořit takové perspektivy, v nichž se svět vychyluje ze své osy, odcizuje se, zjevuje své pukliny a trhliny - tak se bude jednat, nutný a znetvořený, ukazovat v mesiánském světle.“ (ADORNO, Theodor, W. *Minima Moralia*).

Doktrína obecně se zabývá různými teoretickými a ideovými koncepcemi a konkrétně liberální vyzdvihuje například koncepcce od autorů jako byli J. Locke či F. Hayek. Doktrína se manifestuje skrze (ideologickou) víru v externí materializované aparáty, které v případě liberalismu ztělesňují volný trh, demokratické volby, nezávislý tisk. Víra v tyto mechanismy je praktikována s cynickou distancí, neboť liberál si upřímně uvědomuje jejich zkorumpovanost (tím intenzivněji, čím více ignoruje skutečnou příčinu zkaženosti). Navzdory tomu však stále jedná s „upřímnou“ cynickou distancí, s jejíž délkou sílí i víra ve fungování mechanismů, přestože v ně skutečně nevěří. Víra jako manifestace doktríny je ještě utvrzována každodenními rituály, jež upevňují pozici věřícího vytěsněním obrazu zpochybňujícího jeho víru v realitu. Základním rituálem liberálů je zautomatizované chápání sebe samých jako svobodných nezávislých jednotlivců.¹⁰⁶ Liberální praktiky třeba v své konzervativní podobě nabývají někdy až směšných podob (viz. u některých „přísná protestantská image“), ale pozornost si zaslouží jiný, daleko fundamentálnější paradox: vzkříšení překonané doktríny, jež dogmaticky věří ve spásu materializovanou v aparátu volného trhu. Objasnění paradoxu vyžaduje promyslet slovo „překonané“. Kritici víry ve volný trh často sklouzávají do stejné cynické pozice jako její zastánci, neboť jen povrchně denuncují liberály z víry v dávno překonané mechanismy, ale pouhým nařknutím z falešné víry si cynický kritik a jeho „kritika bez kritiky“ uzavírají cestu k poznání příčiny traumatického momentu: sama existence víry dokládá, že předmět víry (volný trh) rozhodně není „překonaný“. Tím se dostáváme k fungování ideologického pole, které se neustále zaceľuje, i když ho mnoho velkých myslitelů narušilo. „... nejenže předchází každé vědě, ale ideologie přetrvává po ustanovení vědy, navzdory její existenci. Proto teorie musí udržet své nástroje ve svých rukou. Řez teorie poznání musí být učiněn znovu a znovu. Její protivník je příliš tvrdošijný, než aby nechal vědu nechal svému osudu. Blaise Pascal zjistil tuto nutnost opakovaného úsilí a pronesl krásnou formuli: Toto slavné myšlenkové úsilí, při kterém se duch příležitostně osvíti nejsou věci, kde by mohl pobývat; Duch tam pouze skočí na jeden moment, nikoli navždy jako na trůn.“¹⁰⁷ Pokud si kritik ideologie neuvědomuje tuto její

Praha : Academia, 2009. 244 s.)

106Liberální rituály jsou praktikovány na individuální úrovni, na níž se přesunuly z masové sféry „civil religion“, o které psal R. Bellah.

107„...not only does ideology precede every science, but ideology survives after the constitution of science, and despite its existence. (Althusser 1994: 22) Therefore theory has got to keep its instruments in its hands. The "epistemological cut" has to be made again and again. Its opponent is too sticky to let science go alone. Blaise Pascal has observed this necessity of the repeated effort and gave a beautiful formula to it: "These great mental efforts on which the soul occasionally lights are not things on which it dwells; it only jumps there for a moment, not for ever; as on the throne." (Pascal 1995: 251 [§ 829])“ (PFALLER, Robert. Zizekstudies.org [online]. 2007 [cit. 2011-04-01]. International Journal of Žižek Studies. Dostupné z WWW: <<http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/19>>.)

schopnost a nepoloží si otázku, za jakých podmínek se dokáže ideologické pole zacelit, mine se jeho kritika účinkem, protože se stane pouhým větrem roztácejícím mlýnek liberálních dogmat a věr, který zajišťuje svým otáčením liberálovu cynickou distanci a dogmatickou víru ve svou ideologii.¹⁰⁸ Symbolicky vyjádřeno, „jedenáctá otázka“¹⁰⁹ kritika liberální ideologie by se měla ptát, jak někdo může obhajovat své stanovisko Smithem a jinými a zároveň ignorovat kritiku, vyvrácení či překonání jím hájených koncepcí; proč někdo věří v „neviditelného ducha trhu“ v bezduchých poměrech nastolených samotnou cynickou vírou v ducha trhu, respektive proč věří mechanismu, jenž si kope svůj vlastní hrob.¹¹⁰ Otázkou se vyjadřuje neuspokojenost s pouhým tvrzením, že neoliberalismus (ekonomicky dogmatictější liberalismus) tak představuje nejefektivnější formu ideologie, protože dokáže udržet koherentně uzavřené své ideologické pole pomocí Smithe, Hayeka, Freedmana aj. navzdory tlaku celé řady velkých myslitelů posledních dvou set let. Odpověď na otázku směřujme ke zmíněnému cynickému kritikovi, jenž sice svírá v rukou ostrou zbraň (kritiku posledních dvou set let), ale neumí s ní zacházet tak, aby s ní ohrozil ideologické pole. Následně je ale nutné objasnit důvod, proč kritik ztratil schopnost využít své zbraně k narušení ideologického pole, proč se z jeho pojmů vytrácí atribut, díky němuž pojem je s to „proniknout“ věci, Odpověď nalezneme v analýze přelomu mezi moderní a postmoderní dobou.

Mýtus, aneb postmoderní „Denkverbot“

Vraťme se pro odpověď zpět do šedesátých let, ty bezesporu vystihuje kanonická kniha Daniela Bella *The End of Ideology*. Velké ideologie moderny skončily. Aktivizovaly k akci a k participaci na sporu o definování veřejného prostoru, který mnohým determinoval život soukromý.¹¹¹ Mizela tak dnes stále sílí hranice mezi soukromým a veřejným životem. Bellova kniha vlastně zvráceně čte Lukácsovo trefné vystižení Říjnové revoluce: „*plavba je u konce, cesta začíná*“. Bell chápe „doplutí“ diametrálně jinak, představuje pro něj událost, po které naopak můžeme přestat aktivně participovat na veřejném prostoru, protože spor o definici „veřejna“ byl vyřešen. Výbuchy a všemožné „malé“ revoluce (sexuální, kulturní...) zračí naivní vzpouru proti stále přetrvávajícímu etatistickému státu, neboť převládl pocit zbytnosti jeho ochrany proti dynamice kapitálu. S jízlivostí můžeme tvrdit, že dnes v podobě

108srov.: ŽIŽEK, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London : Verso, 1989. 31,32 s.

109Myslí se tím otázka, která je naprosto rozhodující viz: Marxova jedenáctá teze o Feuerbachovi.

110V Manifestu komunistické strany se píše: „Buržoazie produkuje především svého vlastního hrobaře“

1110 mizení hranice mezi soukromou a veřejnou sférou z Československého prostředí dokládají historické záznamy; například viz. HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie : Sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. Plzeň : Západočeská univerzita v Plzni, 2010.

neoliberální ideologie platíme tvrdou daň za špatné postmoderní čtení Lenina, neboť postmoderna, sice stejně jako Lenin, chtěla mj. zničit stát, ale „zapomněla“ se předtím vymanit z logiky kapitálu. Teorii kapitalismu a jeho antagonismy (třídní boj) není složité zapomenout, když člověk žije ve *společnosti hojnosti*,¹¹² kde bohatost a zdánlivá „barevnost“ reality (empirie) umožňuje pohodlné vytěsnění teorie – především té teorie, která dané podmínky i přes „odpor“ empirie problematizuje.¹¹³ Následná hegemonie neoliberalismu a její uchopení reality (například dogmatickým návratem k volnému trhu), které rozpor reality nepřekonává, nýbrž ignoruje, vyvolává nutně časem Freudův „návrat potlačeného“. Ve skutečnosti se znovu „pukliny“ (např. krize, stávky, přítomnost exkludovaných), jež oživují vytěsněnou teorii, teorii opět pojímající naši společnost jako kapitalistickou a nikoli *postkapitalistickou*.¹¹⁴ Neoliberální pojetí světa či sama Bellova další kniha *Kulturní rozpory kapitalismu* vyvrací jeho „konec ideologie“, protože je to přeci právě ideologie, jež rozpory maskuje. Jak? Příkladem budiž krásný ideologický výrok, že krize je pouhou přirozenou chřípkou, kterou vánek věčného jara odváne. Zmíněnou Žižkovu tezi, že sama pravda (reality) je nejefektivnější formou lži, osvětluje Hegel větou: „*Just as little is seen in pure light as in pure darkness.*“¹¹⁵ Dnešní oslnivé světlo neskryté skutečnosti zabraňuje vidět a rozpoznat, jak kapitalistická logika v neoliberálním hávu funguje. Hegemonie neoliberalismu a z ní vyplývající restaurace „třídního panství“ umožnila předešlá postmoderní změna, která sice onu restauraci nelegitimizovala přímo (vždyť hipík autoritu a hegemonii „třídního panství“ odmítá), ale daleko efektivnějším nepřímým způsobem tak, že obnovu panství není potřeba legitimizovat. Neoliberalismus dosáhl hegemonního postavení právě proto, že svou pozici nepovažuje za hegemonní a neutěšenost žitých podmínek, ze kterých je obviňován, neobhazuje „postaru“ jako nutný přechod přes „ohromnou řeku sraček“, po níž se ocitneme na slunné pláži, nýbrž jako nutnost samu o sobě (TINA),¹¹⁶ která se již nepotřebuje obhajovat lepším zítřkem. Lepší zítřek již nastal, proto pouze zbývá se vyvarovat nejhoršího. S neoliberální zkušeností můžeme zmíněné Althusserovy vulgarismy ještě doplnit: bez ideje komunismu, který je sice „na hovno“, protože legitimizuje „řeku sraček“ (tzn. socialistické přechodné období), se „řeka sraček“ nejen neustále, ale ještě rychleji rozšiřuje, neboť opalování na pláži je minulostí.¹¹⁷

112Společnost, kde zmizely třídy s jejími konflikty, kde není potřeba ideologie a intelektuálů, kteří nakonec postupně střízlívi ze svého opiové závislosti (Aron). GALBRAITH, John. Společnost hojnosti. Praha : Svoboda, 1967.

113Mám na mysli především Marxismus, proti němuž se kniha *The End of Ideology* mj. vymezuje.

114DRUCKER, Peter. Postkapitalistická společnost. Praha : Management Press, 1993.

115HEGEL, Friedrich. Science of Logic. London : George Allen & Unwin, 1969.

116Zkratka sloganu Margaret Thatcherové: *There is no alternative.*

117srov. ALTHUSSER, Louise. Budoucnost je dlouhá. Praha : Karolinum, 2001. 215 s.

Bellovo „kvazi-doplutí“ a následující postmoderní změna zakrývají svou vlastní absenci. Tato interpretace Bellova spisu byla již anticipována dva roky před jejím vydáním knihou Leopard.¹¹⁸ Její pointa mluví jasně: musí se proměnit úplně vše, aby se ve skutečnosti nezměnilo vůbec nic. V časech, kdy se vše rychle mění, myšlení je v pokušení „ztrácet nervy“, upnout se a věřit v iluzi změny, že moderna skončila a spolu s ní i velké narace. Kolem roku šedesát prožil svět kolaps myšlení. Jeho důkazem budiž samotný název: postmoderna. Ta je z kritického pohledu uchopována jako „kulturní logika pozdního kapitalismu“. Uskutečnění návratu ideologie volného trhu vyvrací iluzi „doplutí“ - překonání moderny jako projektu, v němž se mj. odehrával spor o definici úlohy (volného) trhu ve společnosti. Dnes opět zakoušíme vytěsněné trauma, které nejsme s to pomoci bezpočtu „žurnalistických“¹¹⁹ výrazů uchopit, ale „žurnalisticky“ uchopená realita nás nutí (např. krizí) se znovu učit mrtvé termíny moderny, vytrhává nás z uskutečněného snu (tzn. noční můry) zpět k sobě, podněcuje k uchopení „společnosti nevolnosti“ starým moderním termínem par excellence – termínem kapitalismus. Ale zpátky ke zdánlivě nemožnému návratu o dvě stě let zpět. Ten mohl být uskutečněn teprve po zpochybnění a relativizování moderny samotnou modernou, postmoderna představuje vyvrcholení a radikalizaci vnitřního patologického principu moderny. Moderna je bytostně spjata s ideologií, proto Bellovo vyhlášení jejího konce znejistělo její jedinou jistotu, relativizovalo samu gramatiku jazyka moderny. Bez gramatiky se vytrácí význam slov, čímž mizí nejen podmínky pro Habermasovu dialogickou racionalitu, ale i význam slov jako emancipace, rozum a pokrok, které právě moderna hájila a prosazovala. V „pozdním večeru“,¹²⁰ kdy se ztrácí onen význam slov a kdy dochází k dezintegraci jasných kontur „dne světa“, se vlády ujímá vnitřní patologický princip a „ne-čas“ jeho vlády nazýváme dobou postmoderní, v níž se původní slova snadno převrací ve svůj opak – v otroctví, iracionalitu a úpadek. Analogii ke ztrátě pravidel řeči v postmoderně můžeme rozpoznat již v první světové válce, v níž poprvé zmizela pravidla války.¹²¹ Se ztrátou gramatiky ve smyslu poslední vnější regulativní instance se rozvolňuje pevná vazba mezi pojmem a jeho významem a za této situace vyhlášení „konce ideologie“ či psaní

118The Leopard. In Wikipedia : the free encyclopedia [online]. St. Petersburg (Florida): Wikipedia Foundation, , last modified on 2011 [cit. 2011-03-31]. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/The_Leopard>.

119Přes sto z asi tří set pojmenování nalezneme v: PETRUSEK, Miloslav. Společnosti pozdní doby. Praha : Slon, 2006.

120HAUSER, Michael. SOK [online]. 2010 [cit. 2011-04-07]. Mácha a naše budoucnost. Dostupné z WWW: <http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=417&Itemid=49>.

121Mizení pravidla války dokazuje například, jak s každou válkou stoupá počet obětí na civilním obyvatelstvu. Vrcholem tendence pak budiž dnešní válka proti terorismu, kterou Žižek označuje „war without war“, válka bez obětí samozřejmě jen na jedné straně.

„antikomunistických manifestů“¹²² nesymbolizuje subverzivní čin proti ideologii, nýbrž naopak podněcuje a ujišťuje domnělou iluzi změny způsobující „denkverbot“ (nutný doplněk k „berufsverbot“). Název knihy *Konec ideologie* si sám sobě protiřečí, pokud se na něj podíváme Lacanovým prizmatem rozdílu mezi subjektem „výpovědi“ a „vypovídání“. Následný „Denkverbot“ je jen jiné jméno pro triumf ideologie, protože absence gramatiky znemožňuje uchopovat realitu, čímž mizí pro moc i jediný nutný důvod realitu zakrývat. Bez gramatiky, jazykového pravidla se každé slovo (člověk, svoboda, humanita...) ¹²³ stává ideologií své vlastní absence. Gramatika představuje regulativní instanci podmiňující rozumění světu jako mému (našemu) světu a bez ni dochází ke zvnějšnění světa, který se stává odcizenou věcí. S absencí gramatiky se vytrácí dialektický vztah mezi subjektem a objektem a oboje protéká skrze prsty. Postmodernista paradoxně zkraje tuto situaci oslavuje, ve které se sen stal skutečností a poslední Pán (gramatika) se rozplynul. Přestože se na první pohled zdá logické, že neutěšená realita pozdní doby by měla subjekt probouzet z jeho snu, děje se, jak již psal Freud ve *Výkladu snů*, spíše pravý opak. Soudobý postmoderní subjekt si „naráz“ zvnějšku automaticky začleňuje do svého snu právě proto, aby se nemusel přestat snít. Všechny krize postmoderní subjekt nevytrhávají zpět do reality, neboť pro něj neznamenaají předvoj tuhé zimy, ale spíše jen podzimní chřipku. Gramatika hrála kdysi roli instance, jež vytrhává ze snu a jež spojuje subjekt s realitou. Když gramatika absentuje, vládne dualismus, kde na jedné straně stojí snící subjekt a na druhé neutěšený stav reality bez Pána a bez státu, ve kterém je člověk člověku vlkem a každé jednání ve stavu bez gramatických pravidel plodí bezpočet rizik a jejich externalizace „*even include those not yet alive at the time or in the place where the accident occurred but born years later and long distances away. ... [I]n the risk society the unknown and unintended consequences come to be a dominant force in history and society.*“¹²⁴

Přestože se nejedná o pravidlo, nastávají výjimky, jež ho potvrzují, nastává moment, kdy subjekt je vytržen ze svého snu neutěšenou realitou pozdního kapitalismu. Při tomto střetu s „reálnem“, v němž je subjekt konfrontován s vytěsněným rozporem, nastává moment subjektivizace. Moment, kdy musí daný subjekt k pojmům, které uchopují rozpory (problémy...), zaujmout stanovisko. Avšak zcela běžným pravidlem je spíše stanovisko

122viz. FLEMING, John. *The Anti-Communist Manifestos: Four Books That Shaped the Cold War*. London : W. W. Norton & Company, 2009.

123S těmito a podobnými pojmy pracuje ideologie, která jich využívá jako prostředku, neboť stále ještě přetrvává jejich význam z moderny, k politice, jejímž účinkem je de facto pravý opak. V části „Mapování symptomů...“ se na jednotlivých slovech (spíše než pojmech) pokusím ukázat logiku fungování ideologie.

124BECK, Ulrich. *Riziková společnost : na cestě k jiné moderně*. Otakar Vochoč. Praha : Sociologické nakladatelství, 2004. In: *Risk society : Towards a new modernity*. London : Sage, 1992. 22 s.

ignorance, která rozpor začleňuje do snu a může subjekt dokonce uvrhnout do ještě tvrdšího spánku. To znamená, že se subjekt při střetu s excesem reality (problémem) neodchýlí od zautomatizovaného principu vytěšňování. Zkrátka ve vědomí subjektu neproběhne hlubší sebereflexe. Jak bylo dokázáno, fašismus a kapitalismus jsou identické a nerozlišitelné skrze prizma vytěšňování, nicméně se nabízí jiná otázka, jak se různé teoretické přístupy vypořádávají s konfrontací s „reálnem“. Vyzdvihnutí si zaslouží minimálně tyto: postmodernistická dekonstrukce (Derrida), koncepce moderny jako nedokončeného projektu (Habermas) a dialektika osvícenství (Adorno).

Jaký postoj zaujme dekonstruktivista ve střetu s vytěšněným rozparem (Událost-pravdy), objasní načrtnutí jeho filosofické budovy a zároveň se odhalí i důvod, proč postmodernisté oslavují rozpad gramatiky. V základu Derridovi pozice stojí pojmy jako dekonstrukce (každé metafyzické koncepce) či *differance*, s níž se pojí i nutná „vymknutost“ každé identity a subjektivita se může prosadit jen skrze získání odstupů a distance (difference), nikoli pomocí „vášnivého připojení“. Z těchto základů lze odvodit i odpor vůči společenskému „diktátu“ - gramatice, která je postmodernistickým prizmatem uchopována jen jako vnější pravidlo či instance, jež disciplinuje,¹²⁵ reguluje a strukturuje život, a tím znemožňuje získat odstup nutný pro svobodu. Gramatika pro postmodernisty hraje podobnou roli jako Bůh pro kritiky náboženství, symbolizuje „Pána“ či „Velkého Druhého“ (řeceno Lacanovou terminologií). Na problém této filosofické pozice upozornil Laclau.¹²⁶ Problém nastává právě v momentě střetu s rozparem (Událostí), s nímž se bojí postmodernista ztotožnit, protože střet může být falešný a neautentický, zaujímá proto povšechnou, distancovanou pozici, z níž moralizuje politikou „budoucí demokracie“ a straší „black listem“ *Marxových strašidel*¹²⁷. Zkrátka postmodernisté nutně sklouzávají při střetu s Událostí do dualismu antikapitalistické etické pozice a vlastní myšlenkové soustavy, která je naprosto kompatibilní s logikou pozdního kapitalismu. Při střetu dekonstruktivista není s to svou myšlenkovou koncepcí operacionalizovat.¹²⁸ Pokud se s touto „impotencí“ svého myšlení postmoderní dekonstruktivista ztotožní (tzn. proti principům své filosofie), lze pozorovat, jak s rostoucí neutěšeností reality ztrácí nervy – i takto lze symptomaticky číst „výkřik“ Derridy v jeho posledním rozhovoru: „*I am at war with myself*,“¹²⁹ nebo marnou Foucaultovu obhajobu

125Žižek mluví o Foucaultovi jako perverzním filosofovi

126LACLAU, Ernesto. *The Time is Out of Joint*. London : Verso, 1996. 123 s.

127DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx*. London : Routledge , 1994. 101-3 s.

128Paradoxně podobný problém s „operacionalizací“ řešila i Frankfurtská kritická škola (Humanismus nestačí), ale z opačného důvodu než Derrida a jiní postmodernisté, neboť jejich „ultra“ kritická teorie nešla spojit s praxí (operacionalizovat), protože se muselo „čekat“ na jiné podmínky, kdy vtrhnutí Události „oživí“ teorii.

129DERRIDA, Jacques. *The Last Interview*. [s.l.] : Melville House, 2007.

aktivismu: „*Mou pointou není, že vše je špatné, ale že vše je nebezpečné, což neznamená přesně to samé. Pokud vše je nebezpečné, pak musíme vždy něco dělat. Takže má pozice nesměruje k apatii, ale naopak k hyper-pesimistickému aktivismu.*“¹³⁰

Kniha *Filozofie v době teroru*¹³¹ symbolizuje výjimečný rozcestník, kde se střetly dvě na první pohled naprosto antagonistické myšlenkové cesty, které teror (a jiné násilí) alespoň v „něčem“ sjednotil. Ono „něco“ je opět neschopnost jak postmodernistů, tak teoretiků „reflexivní modernizace“ zabránit drolení základů jejich filosofické budovy tváří v tvář gradující nespokojenosti v kultuře rizikové společnosti. Obě teorie v ní nelze operacionalizovat: jak lze dospět k řešení dialogickou racionalitou v asymetrickém vztahu (teroristy a multikulturalisty), nebo jak získat nutný odstup (*in*)diferenci k realitě po intimní zkušenosti s teroristickým výbuchem. Teror však nepředstavuje náhodný empirický jev, na němž se obě cesty (omylem) spojí, nýbrž důkaz hlubší teoretické shody, kterou zakrývá vzájemná „nenávisť“ obou neslučitelných postmodernistických cest (dvě strany stejné mince). Postmodernisté „oslavují“ vyvrcholení moderny – rozpad posledního Pána (gramatiky) a případné úsilí o jeho *re-konstrukci* dekonstrukce zmaří, za což jsou z druhé strany (sice oprávněně) kritizováni teoretiky *druhé, nedokončené, reflexivní, nové, poloviční* moderny. Všechny spojuje shoda na nutnosti znovu nastartovat „zrazený“ projekt moderny v podmínkách rizikové společnosti. Ale tato kritika postmodernistů teoretiky „reflexivní modernizace“ je předem marná a to ze dvou důvodů: na jedné straně stojí předpoklad moderního subjektu: „*Co je tudíž špatného na teorii rizikové společnosti? Nepřítakává plně neexistenci velkého Druhého a nevyvozuje z toho všechny eticko-politické důsledky? ... [S] příchodem rizikové společnosti je potenciálně podkopána symbolická důvěra a věrnost. Teoretikové rizikové společností ale bohužel podceňují radikální povahu této změny: při všem svém důrazu na to, jak se v dnešní rizikové společnosti zobecnila reflexivita, takže Příroda a Tradice už neexistuje, při všech jejich řečech o 'druhém osvícenství', které se vypořádává s naivními jistotami první vlny modernizace, ponechávají fundamentální modus subjektivity subjektu netknuty: jejich subjekt je nadále subjektem moderním, schopným svobodně myslet a uvažovat, volit a vybírat vlastní soubor norem a další. ... [S]amotní teoretikové rizikové společnosti jednoduše spoléhají na to, že reflexivní subjekt osvícenství nějakým nevysvětlitelným způsobem přežije bez úhony v podmínkách rozkladu symbolické důvěry*

130, „*My point is not that everything is bad, but that everything is dangerous, which is not exactly the same as bad. If everything is dangerous, then we always have something to do. So my position leads not to apathy but to hyper- and pessimistic – activism.*“ (The Cambridge Companion to FOUCAULT. New York : Cambridge University Press, 2005. 115 s.)

131BORRADORI, Giovanna; HABERMAS, Jürgen ; DERRIDA, Jacques . *Filozofie v době teroru*. Praha : Karolinum, 2005.

[gramatiky], ¹³² který z druhé strany doplňuje odmítnutí dialektiky: „*Takže (řeceno slovníkem frankfurtské školy) volba, před níž stojíme s ohledem na druhou modernu, je opět volba mezi Adornem/Horkheimerem a Habermasem. Rozhodujícím bodem, v němž se Habermas rozchází s Adornem a Horkheimerem, je odmítnutí jejich fundamentálního pojmu dialektiky osvícenství: pro Habermase vznikají jevy, jako jsou totalitní politické režimy nebo takzvané odcizení moderního života, nakonec nikoliv inherentní dialektikou samotného projektu moderny a osvícenství, nýbrž jeho nedůsledným uskutečněním - tyto jevy svědčí o tom, že moderna zůstala nedokončeným projektem. Adorno a Horkheimer naopak zůstali věrni starému hegelovskému a marxistickému dialektickému pojetí znepokojivého excesu, který se objevuje při uskutečňování globálních projektů jako symptomatický bod, v němž se ukazuje pravda celého projektu: jediná cesta, jak objevit pravdu nějaké koncepce nebo projektu, je zaměřit se na místo, kde tento projekt naráží na problém.*“¹³³

Sebedestruktivní princip uvedu naposled na příkladu gramatiky a to ve dvou jejích významech. Osu osvícenství (moderny) ztělesňuje rozum¹³⁴, jenž je univerzální (přístupný každému subjektu), a jen rozumu se zodpovídají vnější instance jako náboženství, politické síly a jiná „opia lidstva“. Jak prohlásil Marx: „*Nejprve je naší zbraní kritika...*“, zbraň kritiky je ukovaná rozumem, podlehnutí vnější instance této zbraní rozumu je vystiženo známým Dostojevského zvoláním: „*Bůh je mrtev a vše je dovoleno.*“ Osvícenství se legitimizovalo právě touto svou schopností kritizovat a destruovat dané vnější instituce, „pány“, a s onou schopností kritiky se uskutečňovala emancipace, osvobození od daného. Osvobození rozumem probíhá univerzálně a rozhodně se nejedná o dnešní individuální vykoupení z daného pomocí konzumu. Onu univerzální emancipaci definovala Simone de Beauvoir maximou: „*Chtít být sám svobodný znamená chtít, aby ostatní byli svobodní.*“ Avšak když stejnou logiku kritiky „pána“ vztáhneme na samotnou univerzální gramatiku moderny, která je nutnou podmínkou alespoň teoretického naplnění uvedené maximy svobody, emancipujeme se od podmínky emancipace. Proto postmoderna představuje sebedestruktivní vyvrcholení moderny, kdy moderna začala svou vlastní logikou kritizovat sebe samu, což je vnitřní dvojznačný jev moderny vedoucí jak k pokroku, tak k sebedestrukcii (pro níž mají lékaři termín patologie). Nabízí se analogie k *Dialektice osvícenství*, ta se dotýká stejného

132 ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie*. Chomutov : L.Marek, 2007. 364-5 s.

133 Tamtéž. 371 s. Mimochodem člověk je v pokušení, když teoretici „druhé moderny“ k vysvětlení problematických jevů ve společnosti užívají pojmy jako „zrada“ a „nedokončenost“, si vzpomenout na tržní fundamentalisty, kteří na stejném duchu obhajují „trh“ a ekonomickou krizi chápou jako důsledek „nedokončeného projektu čistoty trhu“.

134 Rozum ve svém substanciálním smyslu, nikoli kalkulujícím instrumentálním, s nímž pracují koncepce typu „homo economicus“.

sebedestruktivního principu, který pracuje s (cynickým) popřením a vytěsněním rozporu (např. třídní boj) pomocí vnějšího objektu (žid). Identita moderního osvícenského myšlení se utvářela ve vztahu k rozporům, problémům, které musela řešit: vlastní kritiku¹³⁵ (Kant), náboženství (Feuerbach), ekonomický systém (Marx), lidská psychika (Freud). V okamžiku, kdy je rozumu odepřen jeho vnitřní kód univerzality a jsou mu přisouzeny k řešení pouze dílčí rozpory, může ztratit svou legitimitu a degraduje v pouhý instrumentální kalkulující „přívěšek“ daného. Tuto rezignaci rozumu na svou univerzalitu nazývá Kant přechodem od veřejného k soukromému užití rozumu.¹³⁶ O dezintegraci gramatiky se doposud mluvilo v širokém slova smyslu (Bůh, národní stát apod.), ale i v úzkém jazykovém významu lze rozpoznat patologické prvky. Ty se nejostřeji ukazují na soudobém úsilí o přesné definování, jež je třeba i vedeno chválihodným úmyslem, ale nutně se jako Mertonův nezamýšlený důsledek či Hegelův „the Cunning of Reason“ při dogmatickém čtení zvrací ve svůj vlastní opak. Posun k přesnému definování se dnes spojuje s lingvistickým obratem, který symbolizuje známá věta: „*to co se dá vůbec říci, se dá říci jasně...*“ Avšak přísně vzato nic nelze říci úplně přesně a jasně, neexistuje žádná přesně definovatelná věc, neboť již od Hegela víme, že v každém pojmu existuje „mezera“, „otvor“ pro subjektivní rozumění věci, které je zároveň součástí věci samé, a tato mezera uvádí v chod dialektický pohyb. Dovolím si biblický obraz stavby Babylonské věže. Ten lze číst jako marnou snahu o dotyk a lapení Boha a Pravdy. Ve stejném duchu funguje novopozitivistické dogma usilující o naprosto přesně definovaný pojem, jenž lapí svou věc.

Na obou uvedených příkladech se ukazuje, že sebedestruktivní princip (faktor) nelze chápat ve smyslu „zrady“ či „nevěrnosti“ k modernímu pohybu dějin, jak se o to pokouší teorie „druhé moderny“, nýbrž je nutné atribut sebedestrukce považovat za vnitřně zakódovaný v projektu moderny, který naopak převládne po radikálním (švejkovském) ztotožnění s modernou. Faktory jak pokroku, tak sebedestrukce sdílejí důležitost rozumu. Ten představuje osu moderny, ale zároveň je nutné rozlišit rozum substanciální (univerzita, stát,¹³⁷ – veřejné užití rozumu), jenž definuje a tvoří podmínky pro fungování rozumu instrumentálního (trh – soukromé užití rozumu). Pokud naplno převládne identifikace s tímto druhým kalkulujícím modelem rozumu, začnou se porušovat hranice dané substanciálním rozumem – hranice zaručující legitimitu kalkulujícímu rozumu.¹³⁸ Okamžik přechodu od

135Pojem kritika nese u Kanta tento význam: podmínka možnosti existence

136A přesně tento přechod od veřejného k soukromému užití rozumu se uskutečňuje v *boloňském procesu* reformy veřejných škol.

137Stát Hegelově smyslu, jak se jej užívá v citátu „97“

138Ten bez svého substanciálního základu nabývá iracionálních rysů, pro tento jev existuje pojem „rational irrationality“

jednoho faktoru k druhému, kdy se porušování hranic stalo „zákonem“ všedního dne, předeslal již Hegel a odpovídá přelomu symbolicky datovaného do roku 1960, kdy vyšla kniha *The End of Ideology*: „*In the course of history two factors are important. One is the preservation of a people, a state, of the well-ordered spheres of life. This is the activity of individuals participating in the common effort and helping to bring about its particular manifestations. The other important factor, however, is the decline of a state. The existence of a national spirit is broken when it has used up and exhausted itself. This development is connected with the degradation, destruction, annihilation of the preceding mode of actuality which the concept of the Spirit had evolved. This is the result, on the one hand, of the inner development of the Idea and, on the other, of the activity of individuals, who are its agents and bring about its actualization. It is at this point that appear those momentous collisions between existing, acknowledged duties, laws, and rights and those possibilities which are adverse to this system, violate it, and even destroy its foundations and existence.*“¹³⁹ Přesně zde se ukazuje, jak Adorno a Horkheimer zůstali věrní Hegelově dialektice, epistemologickému a i ontologickému vrcholu moderny, jehož zavržením se kritika objektu stává sterilní. I u Adorna lze najít symptomy nedůslednosti vůči Hegelovu myšlení, ale naprostou rezignaci na dialektiku ztělesňují dva vzájemně nepřátelské proudy, které oba z Adorna vycházejí. Na jedné straně „*Adorno's concern for totalization in social theory has been expanded upon by Lyotard and Foucault, among others* [a na druhé straně Adorno's] *insistence on dialectics and theory capable of addressing social totalities, most specifically modern capitalism, has been retained by Jürgen Habermas.*“¹⁴⁰ Habermas sice odsuzuje systém pozdního kapitalismu (v tomto je věrný kritické teorii a moderně), který kolonizuje náš *Lebenswelt*, ale jedná se o „kritiku bez kritiky“, neboť dialekticky neidentifikuje vnitřní vytěsněné rozpory objektu, z jejichž pohledu lze objekt nazřít jen jako určitý moment dějinného pohybu, nýbrž si staví vlastní teorii komunikativního jednání, se kterou normativně zevnějšku kritizuje nedostatky objektu (kapitalismu). Z odmítnutí dialektiky nahrazené normativní kritikou pramení sterilita Habermasovy kritiky, jež se rozpozná daleko lépe ve vztahu k Marxovi, než Adornovi. Síla Marxovy imanentní kritiky¹⁴¹ je postavena na

139HEGEL, Friedrich. Reason in history : a general introduction to the philosophy of history. New York : Liberal Arts Press, 1953.

140PHELAN, Shane. Interpretation & Domination: Adorno & the Habermas-Lyotard Debate. Polity. 1993, 25, 4, s. 597-616.

141Imanentní kritiku vystihuje Marxova věta, že „*zkamenělé poměry je nutno přinutit k tanci tím, že se jim zapívá jejich vlastní melodie!*“ Navazuje na romantické kritiky (především Schlegela a Novalise), pro něž kardinální zásadou kritické činnosti bylo posuzovat dílo podle jeho imanentních kritérií to znamená neklást autorovy žádné jiné otázky než ty, které si položil on sám. (viz: s 115). Schlegel píše: „*Poezii lze kritizovat pouze poezií...*“ ale Marxova kritika i přes diametrální rozdílnost svého předmětu sdílí s tou romantickou i daleko fundamentálnější atribut: „*Hlavním záměrem kritiky tedy není, zcela v protikladu k dnešnímu chápání*

Hegelovské dialektice, tudíž je ke kapitalismu přistupováno jako k pouhému momentu dějin, specifickému výrobnímu způsobu, který si „kope vlastní hrob“, a termíny jako vykořisťování či třídní boj nenesou normativní význam. Zatímco Marx je obezřetný v pozitivním vymezení komunismu, což jeho kritiku posiluje a nikoli oslabuje, tak Habermas „*potřebuje ideální řečovou situaci, aby mohl znovu postavit normativní základy kritické teorie.*“¹⁴² Přestože Habermas s Adornem: „*do značné míry či plně sdílí zájem o kritickou teorii, jsou v principiálním rozporu na rovině metodologie a ontologie.*“¹⁴³ Z důvodu tohoto rozdílu Habermasovo pouhé normativní odmítnutí kapitalismu, jež se odráží v jeho terminologii,¹⁴⁴ vposledku daný stav legitimizuje, přestože je jím kritizován. U postmoderních autorů převládla totalita systému symbolizovaná návratem ke Spinozovi, kde subjektu je přisouzena jen perverzní role.¹⁴⁵ Tato totalita je buď přijata cynicky, jak to učinil například Lyotard: „*máme výhodu oproti Adornovi, neboť žijeme v kapitalismu, který je více energický a více cynický, ale méně tragický,*“¹⁴⁶ nebo Foucaultovsky s pesimistickým hledím, kde moc je všudypřítomná. Vzájemná nesmířlivost postmoderního proudu s „druhou modernou“ zastírá jejich jednotnost v jiné rovině, neboť ani jeden proud se nedokázal vyrovnat se skutečným šokem z moderny, oba se vyhýbají problému, místo aby ho překonaly a oba proudy tak „zrazují“ modernu. Postmoderní zrada tkví v cynickém udržování rozporu mezi vlastní představou ztělesnění vrcholu moderny, kde ideologie, kapitalismus atd. jsou překonány, a reálným stavem věcí, kde vládne zákon bídy, rizik, krizí, zkrátka kapitálu. Tato nesouměřitelnost vlastní iluzorní představy o světě a skutečného světa je patologickým vyústěním dialektiky subjektu a objektu, kdy subjekt místo pojmové konfrontace s objektem

její podstaty, dílo posoudit [jako Habermasovští modernisté, komunitaristé či postmodernisté], nýbrž na jedné straně je dovršit, doplnit, systematizovat, na straně druhé je rozpustit v absolutnu. Jak se ještě ukáže, oba procesy nakonec splývají. Problém imanentní kritiky ztrácí svou paradoxnost“ (s. 121). Stojí za zmínku uvést další atributy romantického pojetí (imanentní) kritiky, na nichž je vidět rozdíl oproti dnešnímu morálnímu odsuzování, které se honosí jménem kritiky „Umělecká kritika znázorňuje tuto symbolickou formu v její čistotě; očišťuje ji od všech cizorodých momentů, k nimž se může v díle upínat, a končí rozpuštěním díla.“ (s. 138) „...Schlegel jasně vyjádřil to, co je na kritice ničující, její rozklad umělecké formy“ (s. 127) „Soud o díle nevynáší kritik, nýbrž samo umění tím, že v médiu kritiky do sebe dílo buď pojímá, nebo je od sebe odvrhuje, a právě tím je při vši kritice oceňuje.“ „Je zřejmé, že pro romantiky je kritika mnohem méně věcí posouzení díla než metodou jeho dovršení.“ (s. 113) „Kritika je tedy takřkajíc experiment na uměleckém díle, jenž vyvolává jeho reflexi, čímž dílo přivádí k vědomí a poznání sebe sama“ (s. 110) (BENJAMIN, Walter. Literárněvědné studie . Praha : Oikoymenh, 2009.)

142 „*need[s] the ideal speech situation in order to reconstruct the normative foundations of a Critical Theory.*” (Interview with Jürgen Habermas Starnberg, March 23, 1979.)

143 „*shared substantive concerns or even their shared relation to critical theory, they are fundamentally opposed at the levels of methodology and ontology.*” (PHELAN, Shane. Interpretation & Domination: Adorno & the Habermas-Lyotard Debate. Polity. 1993, 25, 4, s. 597-616.)

144 Např.: „systematicky překroucená komunikace“, „kolonizace Lebesweltu“,

145 ŽIŽEK, Slavoj. Nepolapitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie . Chomutov : L.Marek, 2007, s. 265.

146 „*we have the advantage over Adorno of living in a capitalism that is more energetic, more cynical, less tragic,*” (LYOTARD, Jean-Francois. Adorno as the Devil. [s.l.] : Telos, 1974, s. 128.)

(věcí) utíká do svého soukromého světa představ a bludů. Naproti tomu „druhá moderna“ je vůči moderně až krajně nevěrná, protože „nezastavuje pohyb“ jako postmoderna, nýbrž se dokonce otáčí zpět k překonanému subjektu moderny jako k věci, která dějinám na cestě vypadla z kapsy. Ano, postmoderna nedokončila projekt moderny, ale *Der Weg in eine andere Moderne*¹⁴⁷ stěží nezapočne zařazením „zpětného chodu“ - chodu, jenž odmítá dialektiku, očišťuje rozum od své iracionality, vrací se k normativní kritice a oživuje zaniklý subjekt moderny (Habermas),¹⁴⁸ nebo postmoderní cynickou obhajobou daného, kde se přijímá cynismus pozdního kapitalismus (Lyotard). Přesně naopak: být „absolutně moderní“ a „begin from the beginning“ lze jen rážbou cesty plně přitakávající dialektice, kde kritika identifikuje a vyzdvihuje rozpory a nekoherenci daného, a tím dané překonává. Kritika je s to překonat postmodernismus nikoli normativní kritikou zvnějšku („druhá moderna“), nýbrž určením rozporu a nekoherence postmoderny samé, nalezením místa, kde postmoderna není dostatečně postmoderní a sama sobě věrná a odkud postmoderna dostane od reality „facku“. Past postmoderny se překoná jen samou logikou postmoderny a jen touto její radikalizací a plným přitakáním její logice se krystalizuje subjekt z ní se vymaňující a pouze tento subjekt, který projde „nocí světa“, kde se všechny opěrné body reality ztrácí ve tmě, jen ten může zakusit nový den a poznat postmodernu a vymanit se z jejího ideologického pole.

Co znamená zakusit „noc světa“ a radikalizovat postmodernu? Nic jiného, než že radikalizací („z-postmoderněním“) vystavíme samotnou postmodernu tváří v tvář pravdě, kterou vehementně relativizuje a popírá (dekonstruuje). Hegel definuje pravdu takto: „*truth in philosophy means that concept and external reality correspond.*“ Ideologie není nic jiného, než název pro příčinu mezery mezi pojmem (konceptem) a věcí (externí realitou). Ideologie stojí v cestě za poznáním pravdy. Na otázku, jak se vztahuje postmoderna k pravdě, odpovídá následný dlouhý citát, kde Benjamin peprně cupuje mytický obraz Goethova díla, do kterého ho zaklel Gundolf, a kde je záměrně nahrazeno slovo mýtus slovem postmoderna: „*Vůči chimérické povaze [postmoderního myšlení] se lze prosadit jen tehdy, budeme-li vytrvale pronásledovat jeho metodiku. Bez této zbraně je boj s jednotlivostmi marný. Jejich korunýřem je totiž téměř neproniknutelná terminologie. Na ní se ukazuje fundamentální význam, jenž má pro veškeré poznání vztah [postmoderny] a pravdy. Jde o vztah vzájemného vyloučení. V [postmoderně] neexistuje pravda, neboť tu není jednoznačnost, takže zde nemůže být ani omyl. Ale protože lze o [postmoderně] stejně málo předložit pravdu (pravda totiž existuje*

147BECK, Ulrich. *Risikogesellschaft : Auf dem Weg in eine andere Moderne.* Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1986

148Subjekt mající svůj kořen u Descarta: „the individual self-consciousness and cogito,“ na který Kant navázal: to define this subject as the sovereign individual, the “free subjectivity, a centre of initiatives, author of and responsible for its actions.”

pouze ve věcech, stejně jako věcnost tkví v pravdě), existuje, pokud jde o ducha [postmoderny], pouze a jedině jeho poznání. A má-li být možná přítomnost pravdy, pak jedině za předpokladu poznání [postmoderny], tedy poznání, že je vůči pravdě zhoubně indiferentní. V Řecku proto začíná vlastní umění, vlastní filosofie - na rozdíl od jejich nevlastního, theurgického stadia - tím, že vystupuje z mýtu, poněvadž umění nespočívá na pravdě méně než filosofie a filosofie na ní nespočívá o nic více než umění. Zmatek způsobilý ztotožněním pravdy a [postmoderny] je však natolik propastný, že skryté působení této první deformace hrozí tím, že uchrání téměř každou jednotlivou větu [z postmoderních děl] před jakýmkoli kritickým podezřením. A přesto celé umění kritika nespočívá v ničem jiném, než aby, co druhý Gulliver, polapil jednu jedinou z těchto trpasličích větiček a navzdory kluzkým sofismatům si ji v naprostém klidu prohlédl. [Postmoderna si uzavírá] cestu logu poukazujícímu na moment božský [...]. Vpravdě božskému je totiž vlastní logos, božské nezakládá život bez pravdy, ani ritus bez theologie. Veškerému pohanskému nazírání je naproti tomu společný primát kultu před naukou, která své pohanství nejbezpečněji projevuje tím, že je pouze a jedině esoterikou. [Postmoderní díla], tento neformální podstavec vlastní sošky, prozrazuj[í], že [jejich autor] je zasvěcen do esoteriky a že shovívavě snáší, jak filosofie usiluje o tajemství, jehož klíč on drží v ruce. Neexistuje však osudovější způsob myšlení než ten, který dokonce i to, co zvolna odrůstá mýtu, do něho matoucím způsobem vrací. Tento způsob myšlení by měl ostatně takto vynuceným sklonem k monstrozitě ihned varovat každého, kdo rozvažuje a jemuž právě neprospívá divočina tropů, prales, kde slova co užvaněné opice přeskakují od nabubřelosti k bombastu, jen aby se nemusela dotknout země, která by prozradila, že neumí stát, tj. logu, na němž by měla stát a jemuž by se měla zodpovídat. Logu se však prostřednictvím zdání vyhýbají, protože vůči každému, i vyloučenému [postmodernímu] myšlení, je otázka po pravdě marná. [Postmodernímu] myšlení nic nebrání považovat přízemní vrstvu pouhého věcného obsahu za pravdivostní obsah [svého díla], a místo toho, aby z představy, jako je např. představa osudu, tříbilo prostřednictvím poznání pravý obsah, kazí jej tím, že se do představy vciťuje sentimentalita. Ve vylhané monumentalitě [obrazu postmoderního díla] se tak projevuje falešná legalita jeho poznání a zkoumání logu tohoto způsobu myšlení se tím, že poznává jeho metodickou křehkost, dostává k jeho jazykové aroganci, a tím do centra. Jeho pojmy jsou jména, jeho soudy formule. Neboť právě jimi má jazyk, v němž ani ten nejhorší koktal nedokáže zadusit paprsek racia, rozšířit temnotu, kterou dokáže prosvětlit jedině on. [...] Filosofickému přístupu však ani téměř nepostižitelná zvrácenost [postmoderního] myšlení nezakryje jeho úsilí, jež by odsuzovalo samo sebe, i kdyby nešálil zvrhlým zdáním

úspěchu.¹⁴⁹

Ústřední pointa citace zní vcelku jasně: postmoderna stojí ve stejném protikladu k pravdě jako mýtus, s nímž ji můžeme ztotožnit, neboť: „*Mýtus nepopírá věci, jeho funkcí je naopak o nich mluvit: mýtus je jednoduše očišťuje, činí je nevinnými, zakořeňuje je v přirozenosti a věčnosti, dodává jim jasnost, která není jasností vysvětlení, nýbrž konstatování. ... mýtus je depolitizovaná promluva,*“¹⁵⁰ která bez ustání aktualizuje zrušení politiky v hlubokém slova smyslu jako lidskému vztahu k reálné sociální struktuře. Neutralizace a depolitizace jsou významnými atributy ideologie v době postmoderní. Době velkého návratu k mýtu, z něhož nabízí vymanění snad jen Švejkovské radikální přitakání mýtu samému, respektive postmoderně a její ideologii. Přitakání vystaví postmodernu pravdě, dotyku země a věci, na níž prozrazuje, že neumí stát. Jedině její radikalizací lze postmodernu překonat a tzn.: „pro představení si jiného systému je nutné prohloubit naši angažovanost v tom současném“¹⁵¹

149srov.:BENJAMIN, Walter. Literárněvědné studie . Praha : Oikoymenh, 2009. 195-7 s.

150BARTHES, Roland. Mytologie. Josef Fulka. Praha : Dokořán, 2004, s. 141.

151, „to imagine another system is to extend our participation in the present system.“ (FOUCAULT, Michel. Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, ed. Donald F. Bouchard Ithaca: Cornell University Press, 1977, s. 230.)

Mapování symptomů ideologie

Eagletonova a Žižkova operacionalizace ideologie

Posunout se k poznání pravdy o bytí (existenci) vůbec lze pouze položením otázky po projevech bytí – jeho symptomech. Ale pokud chceme poznat ideologii, musíme nejprve ověřit její existenci, tu dokážeme z rozporu dvou odpovědí, jednak na zmíněnou otázku po symptomech, jednak po vědomí bytí o sobě samém.¹⁵² Nejčastěji s těmito rozpory dokládajícími existenci ideologie přichází do styku sociologové, ale „nevědí o tom“ - neustále si „lámou hlavu“ nad propastí mezi smýšlením respondenta o sobě samém (chápe se jako vzdělané svobodné individuum střední třídy) a projevy jeho bytí (jazykový kód vulgárního alkoholika s hrubou mzdou deset tisíc). Ideologie je pojem pro příčinu rozporu, rozporu mezi subjektivním vnímáním skutečnosti a skutečností samotnou, mezi pojmem a jím uchopenou věcí. V kontrastu s tím stojí zmíněná citace Hegela: „*truth in philosophy means that concept and external reality correspond.*“ Učinně proto závěr, že ideologie způsobuje onen rozpor, kdy si koncept (pojem) a vnější realita neodpovídají, a přímo tím zabraňuje poznání pravdy. Dnes plně platí Bellova odpověď na otázku, co si sociální aktéři myslí o ideologii: ideologie neexistuje. Aby byla tato reflexe sebe sama usvědčena ze lži, musí se zodpovědět ještě druhá otázka ptající se po symptomech ideologie a následně nazřít rozpor mezi oběma odpověďmi. Předně je ale potřeba ideologii definovat a teprve poté lze z definice odvozovat symptomy.

V části „Konstelace...“ byly uvedeny dvě různé definice, jedna rozdělovala ideologii na pozitivní, pejorativní a deskriptivní a druhá Žižkova na doktríny, víry, rituály, ve které byly uvedeny i projevy (symptomy) liberální ideologie. Zde vyjdu z Eagletonovy široké definice či spíše seznamu různých konceptů a přístupů k ideologii.¹⁵³ Ke každému konceptu doplním pokud možno co nejzřejmější příklad (projev, symptom), případně komentář:

- a) the process of production of meanings, signs and value in social life: televizní seriály (Dallas)
- b) a body of ideas characteristic of a particular social group or class: racionální rasismus u (nižších) středních vrstev
- c) ideas which help to legitimate a dominant political power: multikulturalismus – ideje těch,

¹⁵²Tato druhá otázka sama o sobě nenesé žádnou validitu, a právě proto je nutná viz: „our particular or subjective opinions and desires have no truth and no validity“ (HEGEL, Friedrich. Science of Logic. London : George Allen & Unwin, 1969. \$194, 260 s.)

¹⁵³EAGLETON, Terry. Ideology: An Introduction. London : Verso, 1991, 1-2 s.

kteří nepřichází do styku s imigranty jako nižší vrstvy

d) false ideas which help to legitimate a dominant political power: podle mne otázka, zda jsou vládnoucí ideje špatné, je irelevantní, přísně vzato každá idea jako specifická interpretace skutečnosti musí být pokřivená a zbývá se tak jen ptát, zda idea je natolik zcestná, že ji sama realita usvědčí z mylnosti. Dnes realita usvědčuje ideu multikulturalismu a např. německá kancléřka vyhlásila její konec.

e) systematically distorted communication: mediální bombardování fakty, které narušují komunikaci tím, že subjekt ztrácí schopnost rozlišení relevance věci

f) that which offers a position for a subject: kooptace moci, kdy ztrácí původní ideje (vědec, ekolog, poslanec)

g) forms of thought motivated by social interests: stávkový odborů, nezaměstnaných...

h) identity thinking: soudobá politika identit, kde mizí apriorní univerzalita (předně jsem člověk) ve prospěch jedinečné partikulární kvality určující pozici subjektu v daném řádu věcí: Rom, bezdětná matka, sirotek, podnikatel apod.

i) socially necessary illusion: vláda práva, rozpočtové odpovědnosti, boje proti korupci, fungující lidská práva

j) the conjuncture of discourse and power: od moderny k postmoderně a od státu k trhu (s. 56)

k) the medium in which conscious social actors make sense of their world: vysokoškolský titul jako cesta k uplatnění; nebo to, co Lyotard nazýval „*matanarace emancipace*“¹⁵⁴

l) action-oriented sets of beliefs: boj některých věřících proti interrupcím

m) the confusion of linguistic and phenomenal reality: ekonomická krize je jako „chřipka“, izraelsko-palestinská válka jako „napětí“ na blízkém východě

n) semiotic closure: jako m) nebo cikáni nám berou sociální dávky (psychoanalyticky: uzurpují si pro sebe naši slast)

o) the indispensable medium in which individuals live out their relation to a social structure: jedná se o Althusserovy „Ideologické státní aparáty“ (ISA), např. škola či tzv. bezprostřední jednání

p) the process whereby said life is converted to a natural reality: Marx v prvním dílu Kapitálu, když popisuje zbožní fetišismus, říká: „*nejsou si toho vědomi, ale dělají to.*“¹⁵⁵ Podle Žižky tato věta nejlépe definuje ideologii, kdy jednání je konáno automaticky bez reflexe a přeměňuje se v přirozenost.

154Ty kritizoval mj. Adorno například ve známé větě: "no universal history leads from savagery to humanitarianism but there is one leading from the slingshot to the atom bomb."

155MARX, Karel. Kapitál I. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1954, s. 92.

„Pokud dokážete lidi dovést k tomu, aby kladli špatné otázky, nemusíte se starat o odpovědi.“ (Pynchon) Ideologii můžeme podle Žižka vystopovat právě podle špatně položených otázek, na něž nelze najít adekvátní odpověď, protože dostávají tazajícího do rozpaků, jenž není s to v daném rámci vymezeného otázkou (ideologií) správně odpovědět. Althusser tvrdí, že ISA (Ideological State Apparatuses) získávají svou účinnost právě v okamžiku, kdy dotčený na ideologickou výzvu (otázku) reaguje, bere ji v potaz. Pro Žižka asi jednu z nejnázornějších politických pozic, která bez reflexe přijímá ideologickou výzvu a zároveň na ni není schopna patřičně odpovědět, představuje pozice multikulturalisty. Ten na kritiku svého stanoviska odpovídá: „zoufalou obhajobou: „Ať udělám cokoli, je to špatné - buď jsem vůči nespravedlnosti, kterou zakouší Druhý, příliš tolerantní, anebo Druhému vnucuji své vlastní hodnoty - tak co mám podle tebe dělat?“, naše odpověď by měla znít: „Nic! Dokud nadále lpíš na nesprávných předpokladech [a odpovídáš na špatné otázky], nemůžeš dělat nic!“ Liberální multikulturalista si nevšímá toho [špatně položené ideologické otázky], že každá ze dvou kultur zapojených do 'komunikace' vězí ve svém vlastním antagonismu, který jí brání, aby se 'stala plně sama sebou' - a že jediná vpravdě autentická komunikace je komunikace 'solidarity ve společném zápase', kdy objevují, že mrtvý bod, který mě ochromuje, ochromuje i Druhého.“¹⁵⁶ V této podkapitole uvedu tři příklady (symptomy) ideologie – špatně položených otázek. První se týká vztahu člověka k přírodě, druhá ekonomické teorie a třetí globální politiky.

První ideologická otázka strukturuje relaci jedince k přírodě do dvou krajních pozic (dvou možných odpovědí), na jedné straně stojí hlubinný ekolog dýchající v harmonii s přírodou a v kontrastu k němu se tyčí postava instrumentálně kalkulujícího ekonomy, jenž v přírodě (hmotě) spatřuje pouhou hmotu, zdroj k vytěžení. Ideologie spočívá v percepci otázky jako otázky nabízející dvě antagonistické odpovědi, jež ohraničují celé spektrum možných odpovědí. Ve skutečnosti však nesmiřitelnost obou krajních odpovědí se na hlubší rovině ukazuje jako iluzorní. Ideologie principiální jednotu odpovědí transformuje v jejich vzájemnou protikladnost. Na rovině nejpřísnější filosofické distinkce (subjekt a objekt) obě odpovědi hájí stanovisko vulgárního materialismu a popírají dialektiku. Ekonom objekt (přírodu) vnímá statickým prizmatem zdroje, a proto v objektu nevidí víc, než jen objekt, nerozpozná v něm, jak se do něj „vylévá“ subjekt, respektive subjektivní rozumění věci. Ekonom zaujímá statické instrumentální stanovisko k objektu, ve kterém pouze hledá „prostory“ pro zvýšení efektivity těžení objektu, a tím rezignuje na reflexi svého stanoviska a

156 ŽIŽEK, Slavoj. Nepolapitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie . Chomutov : L.Marek, 2007, s. 238.

stává se otrokem svého vlastního objektu. Alternativa v podobě hlubinného ekologa je po první reflexi usvědčena se lži. Ekolog popírá subjekt „sentimentálně charitativním“ ponořením a oddáním se objektu, což znemožňuje sebereflexi vlastní pozice a také se stává otrokem svého objektu. Pokud se ptáme, kde leží skutečná alternativa k současnému neutěšenému vztahu člověka k přírodě, nabízí se jediná odpověď: popření stávajícího vztahu. Nikoli hlubinným návratem zpět do primordiálního vztahu, nýbrž radikalizací stávajícího, tzn. stát se skutečně nezávislým na přírodě a jejích excesech,¹⁵⁷ roztrhnout stávající vazbu k ní. Jen tímto antiideologickým absolutně moderním aktem lze zachránit subjekt i objekt (přírodu).

Druhá falešná volba, týkající se pohledu na ekonomiku, kmitá mezi dvěma pozicemi, jednu reprezentuje chicagské volnotržní smýšlení, kterému oponuje keynesiánský přístup hájící státní zásahy. Obě zmíněné odpovědi na otázku, jakou úlohu má hrát stát v tržní ekonomice, jsou usvědčeny z mylnosti v momentě, kdy tváří v tvář stojí ekonomické krizi, respektive kdy jsou konfrontovány s navracenou realitou, kterou vytěsnila. Zkrátka oba přístupy sdílí odmítnutí dialektiky, potažmo Marxe, protože přistupují k ekonomice jako k doméně, kde „capitalism is the only game in town.“ Oba přístupy spojuje neschopnost nalézt patřičnou odpověď na krizi, neboť ta je ideologií z otázky vytěsněna.

Ve třetí otázce se vracíme zpět ke zmíněné falešné volbě mezi *koncem historie* a *střetem civilizací*. Volbu symbolizovanou dvěma kanonickými knihami Žižek opisuje jako volbu mezi středovým liberálním prokapitalistickým mainstreamem a neokonzervativní populistickou pravicí, která jediná dnes dokáže artikulovat a zaměřovat se na problémy „obyčejných“ lidí. A opět je na první pohled diametrálně rozdílná pozice mezi liberálem a neokonzervativcem pouhou ideologickou fikcí, neboť obě politická stanoviska se vzájemně doplňují, obě politiky pouze reagují na defekty té druhé (jedna např. proti dalšímu omezení lidských práv, druhá např. proti přílivu imigrantů). Jednu i druhou spojuje rezignace na politiku v původním antickém smyslu slova – politika jako jméno pro prostor, kde se definuje dobro. Vůči ní stojí soudobá politika bez politiky, jež přijímá nereflexivně dané, ve kterém najmutí političtí žoldáci (experti) hledají instrumentálně vykalkulovanou nejefektivnější cestu, jak se vyvarovat dvou krajností, a kteří jsou vzápětí nahrazeni vášnivým bez reflexe jednajícím populistou.

Při důsledném myšlení zjistíme, že ze žádné špatně položené ideologické otázky není úniku zaujetím středového postoje mezi dvěma krajními odpověďmi. Vzepřít se ideologické

¹⁵⁷Žižek si všiml zajímavého paradoxu, jak nás technologický vývoj dialekticky svrhává zpět do závislosti na přírodě: „*Technological development has made us more independent from nature and, at the same time, on a different level, more dependent on nature's whims.*“

(ŽIŽEK, Slavoj. Newstatesman.com [online]. 2010 [cit. 2011-04-20]. Joe Public v the volcano. Dostupné z WWW: <<http://www.newstatesman.com/environment/2010/05/essay-nature-catastrophe>>.)

výzvě (otázce) znamená odmítnout samotnou otázku, neboť stojí na špatných předpokladech, které nutně determinují i lichost odpovědi.

Švejtkova odpověď na ideologickou rétoriku

„We may learn from the present discussion the mistake of regarding the antithesis of subjectivity and objectivity as an abstract and permanent one. The two are wholly dialectical. [...] Any one who, from want of familiarity with the categories of subjectivity and objectivity, seeks to retain them in their abstraction will find that the isolated categories slip through his fingers before he is aware, and that he says the exact contrary of what he wanted to say.“¹⁵⁸

Hegel, „aniž by to věděl,“ se v citátu dotýká dalšího atributu ideologie, z něhož lze vypreparovat tuto definici: ideologie izoluje obě kategorie a činí (říká) pravý protiklad toho, čím se legitimizuje, co původně chtěla říci. Příklady toho, co „ideologie říká“ výmluvně ukazují dvě následné tabulky,¹⁵⁹ ze kterých lze vyčíst nejen konkrétní obsah ideologické rétoriky, ale i formu dějinné nutnosti, s níž teprve obsah nabývá účinnosti.

Elementary forms of neoliberal thought: → → → → → globalisation → → → → →		Elementary forms of (Americanised) “postmodern” thought: deconstruction / individualisation / globalisation	
STATE	MARKET	MODERNITY	POSTMODERNITY
Constraint	Freedom	Constraint	Freedom
Closed	Open	Closed	Open
Rigid	Flexible	Rigid	Flexible
Immobile, fossilised	Dynamic, self-transforming	Immobile, fossilised	Dynamic, self-transforming
Past, outdated	Future, novelty	Past, outdated	Future, novelty
Stasis	Growth	Stasis	Growth
Group, holism, collectivism	Individual, individualism	Group, holism, collectivism	Individual, individualism
Uniformity, artificiality	Diversity, authenticity	Uniformity, artificiality	Diversity, authenticity
Autocratic (“totalitarian”)	Democratic	Truth	Incomprehensibility

Problém se zmíněnými slovy nastává při položení otázky, čím jsou ta slova. Neboť zmíněná slova nejsou pojmy, u nichž si můžeme být jisti, že jsou to naše pojmy,¹⁶⁰ nýbrž tato slova jsou pouhé představy či iluze.¹⁶¹ S představou se musí nakládat obezřetně podobně jako

158HEGEL, Friedrich. Science of Logic. London : George Allen & Unwin, 1969. \$194, 260 s. Dostupné z WWW: <<http://www.generation-online.org/p/fpfichte1.htm>>.

159MARSDAL, Magnus E. Autodidactproject.org [online]. 2005 [cit. 2011-04-12]. Socialist Individualism?. Dostupné z WWW: <<http://www.autodidactproject.org/other/marxind2.html>>.

160„Co si představujeme, co má podobu, co má bytí jako takové, má tu formu, že je čímsi jiným nežli vědomí; pojem je však současně něco, co má jsoucno, a tento rozdíl, pokud je ve vědomí samém o sobě, je jeho určitý obsah — ale v tom, že tento obsah je zároveň pochopený obsah, zůstává si vědomí bezprostředně vědomo své jednoty s tímto určitým a odlišným jsoucnem, ne tak jako u představy, kde si musí napřed ještě zvlášť vzpomenout , že je to jeho představa; nýbrž pojem je mi bezprostředně mým pojmem.“ (HEGEL, Friedrich. Fenomenologie ducha. Praha : ČSAV, 1960, s. 162.)

161„Iluze není totéž, co omyl, nemusí také nutně být omylem. ... Označujme tedy víru jako iluzi tehdy, když v

s touhou, neboť u ni si také nikdy nemůžeme být jisti, že se jedná o naši vlastní touhu. V momentě ztráty obezřetnosti, kdy přistupujeme k abstraktním představám, po nichž toužíme, jako našem pojímům, vlamuje se ideologie, jejíž účinnost roste s vyprázdněností představy, kterou i přes svou neuchopitelnost jedinec vnímá jako svou vlastní, a stává se tak otrokem cizí touhy. Zmíněná reflexe, když si jedinec ptá, či jsou ta slova, však sama osobě nezaručuje vymanění jedince z ideologického pole, neboť z reflexe může vyvodit dva zcestné závěry, které jedince tím více upevní v ideologickém rámci, čím pevnější bude jeho přesvědčení, že se od něj odpoutal. První závěr činí „ultralevicový konzervatívec“, jenž pouze bez reflexe nahradí druhý sloupec prvním. Zdánlivě nadějnější přesto marný závěr vyvozuje spiritualista, který bezmyšlenkovitě odmítá oba sloupce, všechnu ideologickou rétoriku, tímto aktem však pouze účinnost ideologického rámce stvrzuje. Zbývá „švejkovská“ možnost, při níž jedinec zaujímá jedinec subverzivní stanovisko vůči ideologii, mnohokrát jako Švejk, aniž by si toho byl sám vědom. Švejk se vůči autoritě ideologie nestaví odmítavě, nýbrž naopak se s ní plně ztotožňuje, čímž ji podkopává. Svým jednáním ji vystavuje tváří tvář skutečnosti, která jediná ideologii usvědčí ze lži. Jedině styk se skutečností přivede ideologii k uvědomění, že říká pravý opak toho, čím se obhajuje.

Ideologie vyzdvihuje flexibilitu, ale při styku s realitou představa flexibility pervertuje v rigiditu subjektu definovaného tržní dynamikou a naopak ten, kdo se nachází mimo tržní nutnost, je skutečně flexibilní, pokud se zrovna nejedná o člověka definovaného biologickou nutností. Ideologie tyranizuje představou demokracie, ale v momentě, kdy tato představa stojí tváří tvář realitě a kdy se skutečně rozhoduje, tak se ideál demokracie rozpouští v prostý totalitarismus, neboť parlament jako orgán demokracie se například při ekonomické krizi mění v autoritářskou instituci,¹⁶² kde najednou není prostor pro demokratické handrkování a kde se zčistajasna všichni schodnou. Obě doposavad nepřátelské strany volají: „bailout banks, they are too big to fail.“ Dalším příkladem, na kterém se jasně zračí odpověď na otázku, či jsou ony představy, či je obsah ideologické rétoriky, je představa, že žijeme v globalizovaném světě. Jistě, ale, aby byl fenomén globalizace pochopen, je nutné položit přesnější otázku: kdo dnes nejvíce těží z propojeného světa, kdo je globální aktér par excellence. V kapitalismu může být prvořadým globálním aktérem jen sám kapitál a volný pohyb lidských zdrojů (osob) je umožněn jen jako nutný druhotný doplněk pohybu kapitálu, který musí na rozdíl od kapitálu překonávat zdi, buď v podobě kufkovské byrokracie (dnešní Libyjští utečenci), nebo

motivaci převažuje touha po splnění přání, a nepřihlížíme přitom k jejímu vztahu ke skutečnosti, stejně jako se iluze sama vzdává svého potvrzení.“ (FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. Ludvík Hošek. Praha : Hynek, 1998, s. 31.)

162AGAMBEN, Giorgio, et al. Democracy in what state?. New York : COLUMBIA UNIVERSITY PRESS , 2009.

přímo těch fyzických (Mexiko, Izrael, apartheid v JAR, Sao Paulo).¹⁶³ Poslední zoufalou ideologickou rétoriku symbolizuje žargon udržitelnosti (tříd' odpad, jez biopotraviny a nikoli maso, nejezdí autem, soucit' s utrpením chudých...), po kterém stoupá poptávka přímo úměrně s tím, jak se snižuje cena a rozšiřuje nabídka. Růst množství nabízeného sortimentu zboží se „značkou udržitelnosti“ generuje samotný kapitalismus eskalací své bytostné neudržitelnosti. Jinými slovy řečeno: dialektiku subjektu a objektu ideologie převádí v organizovanou tautologii poptávky a nabídky.

Pokud bychom dále pokračovali v důkladné analýze žargonu ideologie z uvedené tabulky a vytrvale se tázali, komu patří ony představy, tak dojdeme až k pojetí „proto“ kritika ideologie – F.W. J. Schellinga, ten: „*byl první, kdo vypracoval pojem 'falešné' jednoty a/nebo obecnosti. 'Zlo' pro něho nespočívá v rozštěpu (na obecné a zvláštní) jako takovém, ale spíše ve 'falešné'/pokřivené jednotě obecného a zvláštního, tedy v obecnosti, která ve skutečnosti upřednostňuje nějaký úzce vymezený zvláštní obsah a v tomto obsahu natrvalo 'zakotví'*“.¹⁶⁴ Identifikuji pozitivní a negativní způsob ideologického pokřivení, kterým daná hegemonie kontaminuje nějaký obecný (doposud neutrální) obsah svým zvláštní obsahem. Pro názornost uvádím následující tabulku s různými příklady:

způsob obsah	pozitivní		negativní	
	obecný	zvláštní	obecný	zvláštní
příklady:	lidská práva vysokoškolské vzdělání globalizace parlamentní demokracie	bílý muž vyšších vrstev kvalifikace globalizace kapitálu „parlamento-kapitalismus“	sociální stát veřejná doprava „levičák“ demokracie	početná cikánská rodina zapáchající bezdomovec „totalarista“ populismus

Subverzivní nikoli perverzní¹⁶⁵ lekce Švejka zní: dogmaticky vytrvat a nikoli se cynicky distancovat od vágních představ, jimiž ideologie masíruje. Neustále se ptát, či jsou

163, „So where does this limitation of democracy become directly palpable? One cannot miss the irony of the fact that the name of the emancipatory political movement that suffered this international pressure is Lavalas —“flood” in Creole: it is the flood of the expropriated overflowing the gated communities. This is why the title of Peter Hallward's book on the overthrow of Aristide—*Damming the Flood*—is quite appropriate, inscribing the Haitian events into the global tendency of new dams and walls popping out everywhere after 9/11, confronting us with the truth of “globalization,” the inner lines of division that sustain it.“ (AGAMBEN, Giorgio, et al. *Democracy in what state?*. New York : COLUMBIA UNIVERSITY PRESS , 2009, s. 107-8.)

164ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie*. Chomutov : L.Marek, 2007, s. 186-7.

165Subverzivní příklad z knihy zní: „Mně na pár krocích nezáleží“ či „Pokud chcete abych to podepsal, tak to podepíšu, a pokud ne, tak se za to budu rvát do roztrhání těla.“ Kdežto ten perverzní: „Jsem nevinen, já nic neprovedl,“ vykřikuje dotyčný ve vazbě předtím, než se Švejk vrátí z výslechu, kde (subverzivně) podepsal, že atentát na Ferdinanda spáchal on.

ony představy, a tím tisknout představy do praxe, do skutečnosti, po které představy neumí „chodit“, a kde jedině odhalují svou pravou tvář, neboť musí shodit ze sebe svou ideologickou masku a ukázat svůj zvláštní obsah. Jen dogmatickým vytrváním na nutnosti permanentního střetu představy s realitou lze dosáhnout poznání, jež trhá ideologický kostým.

Závěr aneb v rizikové společnosti i myšlení musí podstupovat riziko

Mallarmého aforismus zní: „*Every Thought emits a Dice Throw*“ a jeho posmrtně vydaný spis nese název „*A Dice Throw At Any Time Never Will Abolish Chance.*“ Myšlení neexistuje bez kapky rizika, kterého se spekulace nejistá svého výsledku nemůže nikdy zbavit. Riziko je nutně atributem myšlení, neboť se vytrhává z dané substance, a tím konstituuje subjekt. V *rizikové společnosti* člověk pasivně zakouší rizika, která se snaží co nejeфекtivněji umenšit, ale tento přístup má své kořeny v úzkosti samotného myšlení podstoupit riziko. Strach z neúspěchu vytýkali již Hegel teoretikům subjektivity. Bez rizika degraduje myšlení na pouhou statistickou kalkulaci a stává se „konečně“ pouhým „přívěškem stroje“, ve který dogmaticky věří, že bude myslet místo něj. Myšlení, jež neriskuje, zůstává nutně zabřednuto ve své substanci a ve své touze vyvarovat se rizikům připomíná „krásné duše“. Nejen ty Schillerovy „krásné duše“, jež nejednají, neboť si uvědomují riziko z možné chybnosti svého jednání, ale i Goethovy, které udržuje v letargickém nicnedělání riziko z možných nezamýšlených důsledků jednání. Přestože Goethovy „krásné duše“ vědí, jak jednat správně, žádný čin neuskuteční právě kvůli strachu z rizika plynoucího z oněch nezamýšlených důsledků, které však nelze nikdy zcela instrumentálním kalkulem rozumu anihilovat. Různé linie myšlení v práci plně přitakaly nutnosti přijetí rizika, aby si vůbec mohly činit nárok na svůj název – myšlení. Práce se dotýká mnoha témat a u každého jsem vypreparoval jen takové rysy, jež neotupují kritické ostří konstelace. Nabízí se nařčení práce z myšlenkové nedůslednosti a opominutí mnoha stránek a poloh, z nichž se dalo na jednotlivá témata pohlížet. Tento fakt přijímám, ale zároveň jeho ostří otupuji, neboť fakt opominutí mnoha stránek není symptomem myšlenkové nedůslednosti, jak by se mohlo na první pohled zdát, nýbrž je nutnou podmínkou myšlení vůbec. Jedině myšlení může vykoupit a ospravedlnit svou vlastní podmínku existence. Jen ostrá záře kritické konstelace, z níž lze nazřít pravdu a ideu, vykupuje svou podmínku – fakt, že fenomén musel být zkreslen, aby zapadl do konstelace. Jen poznání ideje a pravdy může fenomén vykoupit, neboť sám o sobě, bez vztahu k pravdě, je nudný jako veskrze celý liberalismus (Adorno), jenž pravdu musí ideologicky zakrývat nudnými fenomény, aby zastřel její revolučnost (Gramsci).

Vyzdvihuji zde tyto fundamenty „rizikového myšlení“, které byly prací traktovány:

1. Hodnotící přístup k ideologii rozlišující ji na neutrální, pejorativní a pozitivní považují za bezpředmětný pro hlubší poznání fenoménu ideologie, kterou v práci pojmám jako ontologickou nutnost pro zajištění fungování daného řádu. Chod provozu ideologie umožní tím, že jinak zadržávající se chod stroje je vnímán jako hladký, bez větších

defektů, řečeno spolu s Badiouem: nesourodá mnohost množin je různými ideologickými metodami a technikami podřazena pod jednu jednotku – jeden systém.

2. Musíme přehodnotit chápání ideologie, neboť i přes manifestaci jejího konce lze ve světě rozpoznat bezpočet symptomů dokazujících její existenci. Přehodnotit musíme předmět, který ideologie zastírá, protože dnes si již nevystačíme s moderním pojetím, kde předmět zastírání ztělesňuje fenomenální realita. Proto navrhuji zpřesnění: předmět, jenž je ideologickým závojem zastřen, je samotná pravda.
3. Intelektuální manýrou postmoderny budiž manifestace „konce“: konce filosofie, konce metafyziky, konce ideologie, konce moderny, konce velkých vyprávění, konce dějin, konce kapitalismu. Tento seznam všech možných „konců“ vypovídá o dvou attributech soudobého „myšlení bez myšlení“. Jednak rezignovalo na poznání pravdy, jednak samo se stalo ideologií své vlastní absence. Radikalizovat postmoderní myšlení, konfrontovat ho s logem („zemí“), na němž se drolí, představuje jedinou účinnou rážbu cesty směřující ke konci postmoderny a vybědnutí z jejího ideologického pole. Negovat postmoderní manifestace všemožných konců znamená razit cestu ke skutečnému konci, konci postmoderny, ke kterému člověk žijící v jemně apokalyptickém čase konců dospěje, pokud obrátí (nikoli významově) Schellingovu větu a prohlásí: „Konec je negací toho, co jím končí.“¹⁶⁶
4. Stavím proti ideologii myšlení, což není přelomové: Mannheim staví „*scientific knowledge*“, Gouldner „*teorii*“. Práce sice na autory principiálně navazuje, ale, jak by řekl Žižek, pouze principiálně,¹⁶⁷ neboť je nutno zde v tomto ohledu zmínit přinejmenším dva zásadní body. První, v práci rozhodně naivně nepředpokládám existenci „čistého“, ideologií nedotčeného místa, kterého lze dosáhnout teoretickou spekulací, a kde člověk může prohlásit: „jsem mimo ideologii.“ Když znovu zopakujeme Hegela: „*Být svoboděn neznamena nic, ale stávat se svobodným všechno*“ ve spojení s další jeho tezí: „... *v myšlení jsem svoboděn, poněvadž nejsem v něčem jiném...*“, a obě jeho věty uvedeme do vztahu k ideologii, tak nejen potvrzujeme iluzornost a absenci „čistého“ místa, ale zároveň se tím tvrdí, že stávat se svobodným narušováním ideologie pomocí myšlení je možné jen v nekonečném pohybu myšlení směrem mimo ideologii, nikoli zaujetím statického místa. A druhým bodem je nutno učinit zpětně poznámku k podkapitole o metodě (s. 17), kde jsem přirovnal konstelaci k teorii a potažmo Jamesonovu termínu „kognitivní mapování“. A

166Původní Schellingova věta zní: „Začátek je negací toho, co jím začíná.“

167, „*Vyhrál Rabinovič ve státní loterii nové auto? - „V podstatě ano [principiálně], vyhrál. Nebylo to ovšem auto, ale kolo, nebylo nové, ale staré a nevyhrál ho, ale někdo mu ho ukradl!*“

právě ve vztahu k ideologii se odlišuje teorie (vědy, science) od „kognitivního mapování“, které je především problémem estetiky a nikoli kritické společenské vědy. Na otázku Nancy Fraser, proč pouze estetiky, Jameson odpovídá slovy, že diskurz sociálních věd je diskurz bez subjektu, kterému se subjekt musí teprve učit. Subjekt se musí naučit jazyku diskurzu, jak ten a ten diskurz koncipuje svůj pohled na svět. Postupně však roste obtížnost „napojení“ vědeckého diskurzu na vlastní individuální zkušenost psychologického subjektu a v momentě, kdy distance přeroste určitou míru, stávají se samy sociální vědy ideologií.¹⁶⁸ Z tohoto důvodu považují Jamesonovo „kognitivní mapování“ za výstižnější než pojem teorie, přesněji odpovídá významu konstelace.

5. Myšlení nutně narušuje ideologické pole, pokud po vzoru Hegela provádí „druhou reflexi“ (reflexi první Kantovské reflexe). Teprve druhou reflexí se subjekt přibližuje poznání pravdy. Poznávání pravdy je nejnáročnějším aktem myšlení a stojí v opozici vůči ideologii, jejíž dnešní projevy jsou jak postmoderní moralizování, tak netečné vědecké pojetí věci (substance): „*To judge a thing that has substance and solid worth is quite easy, to comprehend it is much harder, and to blend judgement and comprehension in a definitive description is the hardest thing of all.*“¹⁶⁹ První nejnižší stupeň vědomí vystihuje zvolání: svět je špatný! Daleko náročnější je však pochopení, že žijeme v kapitalismu. Třetí nejobtížněji dosažitelný stupeň vědomí snad více než kdy jindy hájí jeden konečný pojem, v němž se vzájemně prolíná soud i porozumění věci. Hájí pojem, který se od Marxe odráží ve slově *Komunismus*. Jen na stanovisku *Komunismu*, na rozdíl od předešlých stupňů vědomí, se *Das Kapital* a jeho logika pojímá jako vnitřně určující rozporný princip utvářející kontury světa. Jen na stanovisku *Komunismu* je ústředním předmětem imanentní kritiky *Das Kapital*. Především *Das Kapital* je hoden býti předmětem imanentní kritiky, neboť tato „kritika by měla díla [svůj předmět] třídit tím, o čem pojednává. ... V zásadě nekritizovatelnosti špatného [tzv. „anihilování“] se skrývá jeden z nejcharakterističtějších výrazů romantické koncepce umění a jeho kritiky.“¹⁷⁰ Melodie imanentní kritiky rozhýbává strnulé poměry do dialektického pohybu, jenž stojí „mimo dobro a zlo“.
6. Badiou kromě rizika jmenuje i další ústřední atributy myšlení (dimenze filosofie):

168Marxism and the Interpretation of Culture. Edited by Cary Nelson, Lawrence Grossberg. USA : University of Illinois Press, 1988, s. 358-60.

169HEGEL, Friedrich. Phenomenology of Spirit. Oxford : Oxford University Press, 1977, s. 3.

170BENJAMIN, Walter. Literárněvědné studie. Praha : Oikoymenh, 2009, s. 122-3.

revoltu, rozum (logiku) a univerzalitu, proti kterým stojí čtyři překážky: zbožní cirkulace, komunikace, technická členitost a nakonec proti „rizikovému myšlení“ stojí posedlost spolehlivostí.¹⁷¹ Překážky nejsou překonatelné v rámci současné hermeneutiky, analytické a postmoderní filosofie. Práce bere na zřetel všechny zmíněné dimenze filosofie a dává je do vztahu k ideologii, která se svou všudypřítomností stala zákonem všedního dne, v němž: „*the might of union vanishes from the life of people, and the oppositions lose their living connection and reciprocity and gain independence, the need of philosophy arises.*“¹⁷² Co zbývá z filosofie v časech, „*kdy byl vztyčen náhrobek vědce a kdy umělcův popel byl rozptýlen do moře? Zcela zřejmě, marxismus, respektive Marxovy myšlenky.*“¹⁷³

171., *Can the four dimensions of the desire for philosophy be maintained in the world such as it is? Can we maintain the dimensions of revolt, logic, universality and risk against the four contemporary obstacles: merchandise, communication, technical division and the obsession with security?*“ (BADIOU, Alain. Lacan.com [online]. 2006 [cit. 2011-04-07]. The Desire for Philosophy and the Contemporary World. Dostupné z WWW: <<http://www.lacan.com/badesire.html>>.)

172HEGEL, Friedrich. The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy. New York : State University of New York Press, 1977, s. 91.

173., *What remains when the tomb of the scientist [DU sauant] has been erected and the artist's ashes thrown into the sea? Very obviously, Marxism. Though not, to be sure, Marx's thought. Marxism is what remains when the creator has withdrawn from his work, when we find annulled the imperceptible distance, the accepted share of non-sense, the humor whereby the philosopher escapes the status of the objects of his science and the enumeration of the members of his party.*“ (RANCIERE, Jacques. The Philosopher and His Poor. Durrham & London: Duke University Press, 2003, s. 127.

Literatura (stěžejní)

- ADORNO, Theodor, W.; HORKHEIMER, Max. Dialektika osvícenství. Praha : Oikoymenh, 2009.
- ADORNO, Theodor, W. Minima Moralia. Praha : Academia, 2009.
- BECK, Ulrich. Riziková společnost : na cestě k jiné moderně. Otakar Vochoč. Praha : Sociologické nakladatelství, 2004.
- BENJAMIN, Walter. Dílo a jeho zdroj. Praha : Odeon, 1979.
- BENJAMIN, Walter. Literárněvědné studie . Praha : Oikoymenh, 2009.
- EAGLETON, Terry. Ideology: An Introduction. London : Verso, 1991.
- FREUD, Sigmund. Spisy z let 1925-1931. Praha : Psychoanalytické nakladatelství, 2007.
- JAMESON, Fredric. Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham : Duke University Press, 1991.
- PETRUSEK, Miloslav. Společnosti pozdní doby. Praha : Slon, 2006.
- MARX, K.: Emancipace a odcizení člověka. Praha, 1967.
- ŽIŽEK, Slavoj. Nepochopitelný subjekt : Chybějící střed politické ontologie . Chomutov : L.Marek, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj. The Sublime Object of Ideology. London : Verso, 1989.