

FILOSOFIA

Jsme stále v postmoderní situaci? Rozpadání liberální demokracie, sociálního státu a dalších prvků, které vytvářely náš svět po dobu několika desetiletí, svědčí o tom, že jsme mnohem spíše v situaci přechodu. Nadále však převažuje postmodernismus: kultura s roztržštěným vnímáním, myšlením, imaginací a vyjadřováním. *Cesty z postmodernismu* jsou jednak filosofickou diagnózou doby, jednak nástinem obrysů možné budoucí kultury.

ISBN 978-80-7007-382-7



9 788070 073827

MICHAEL HAUSER

CESTY Z POSTMODERNISMU



CESTY

Z POSTMODERNISMU



Vědečtí recenzenti:
prof. ThDr. et ThDr. Otakar A. Funda
Doc. PhDr. Ladislav Hohoš, Ph.D.

© Michael Hauser, 2012

Cover © Dominik Forman, 2012

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2012
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR

ISBN 978-80-7007-382-7

Obsah

Předmluva	11
První část: Situace přechodu	15
Dějiny postmodernismu	17
Raný postmodernismus	17
Postmodernismus jako abstraktní negace	19
Vrcholný postmodernismus	21
Postkomunistický postmodernismus	23
Pozdní postmodernismus	24
Epilog: Postmodernismus, neoliberalismus	25
Metamorfóza instrumentálního rozumu	27
Pluralita jako epistemologická překážka	27
Lukácsovské kořeny instrumentálního rozumu	28
Adorno a Horkheimer: instrumentální rozum a příroda	30
Na obhajobu instrumentálního rozumu	33
Nadinstrumentálně instrumentální rozum	33
Dvě proměny vzdělanosti	38
Návrat instrumentálního rozumu	38
První proměna: univerzita a rozříštěný duch (Adorno)	40
Znaky polovzdělanosti	42
Druhá proměna: univerzita a směna (Liessmann)	48
Znaky nevzdělanosti	51
Když slepý vede slepého...	53
Soumrak liberální demokracie	55
Fenomén, nebo symptom?	58
Proti konsenzu	62
Symptomální čtení depolitizace	66

Druhá část: Deficity postmarxistické filosofie**O diferenci mezi Marxem a Žižkem**

Psychoanalýza jako teorie všeho?

Tři Lacanovy řady

Antinomie lacanovské politické ekonomie

Zbožní fetišismus jako fantasma

Zboží jako signifikant?

Lacanova a Marxova nauka o potřebách

Neidentita, ne Reálno

Co chybí fantasmatu?

Chybění těla a materialistická teorie

Nadvláda somatického těla

Althusser jako kritik Feuerbachovy ideologie těla

Feuerbachova materialistická diference

Tělo a dvojí smrt

Caravaggio a traumatické znázornění těla**Jídlo jako ztracený výbuch života****Třetí část: Česká cesta. Kosík a Machovec****Kosíkova melancholie**

Tichá pošta

Přiznání barvy

Kosík jako duch doby

Kosíkova melancholie

Heideggerův stín

Ztracení bohové

Kosík a trauma praxe

Převrácení Descartova rozumu

Praxe polidšťující a praxe odlišťující

Genealogie Kosíkova pojetí praxe

Následky vyvanutí praxe

73

74

74

76

78

80

82

84

88

89

93

93

96

103

105

112

116

123

124

124

125

126

126

127

129

132

132

135

136

143

Machovcova filosofie ztracených počátků

Kletba patriarchátu

V limitech teoretického humanismu

Machovcův dialogický subjekt

Pražské jaro jako Althusserova záhada

Teoretické mijení antihumanismu a humanismu

Machovec a teoretický antihumanismus

Zázračná moc dialogu

Schéma dialogického subjektu

Dialogický subjekt a Lenin

146

146

148

153

153

156

159

161

164

167

Čtvrtá část: Prolamování**Odblokování idejí**

Čemu vůbec věříme? Převrácení problému hodnot

Dezidentifikace a past touhy

Rozpad Erótu

Spor o chybění

Konstitutivní výjimka a bludný kruh idejí

Žena jako cesta k idejím

V sebevražedném prostoru subjektu

Sebevražda jako moderní vášeň. Benjamin, Baudelaire, Marx

Sebevražedný prostor. Maurice Blanchot

Postmoderní nebo moderní subjekt? Blanchot a Žižek

Subjekt za hranicemi postmodernismu

Průlom č. 1: Alain Badiou

Otazníky...

Průlom č. 2: Slavoj Žižek

Otazníky...

Jak Althusser objevil latentní obsah?

Latentní obsah a symbolický řád: historizace Reálna

Nečitelnost symptomu

Subjekt poznání

173

176

176

178

180

181

184

186

189

190

202

206

209

210

215

216

223

224

227

230

232

Mácha v postmoderní krajině	239
Ciferník umění	239
Mácha jako cizorodý živel	240
Mezičas	241
Nekonečná touha	246
Noc světa jako střed <i>Máje</i>	247
Patočka a bizarní vesmír	250
Ne-místo	252
Mácha jako strážce	255
Vynucená láska	257
Ladislav Klíma jako Máchův pokračovatel	258
Až na dno!	260
Seznam literatury	263
Summary	273
Jmenný rejstřík	277

Předmluva

Na počátku sedmdesátých let se odehrála změna ve způsobu myšlení, vypovídání a senzitivity. Ve svých textech o postmodernismu ji zaznamenal Jean-François Lyotard. Můžeme si všimnout, že Lyotardovo psaní není prostoupeno optimismem nebo euforií, nýbrž *sine ira et studio* dokumentuje změněnou situaci. Klade nám otázku, zda je v naší moci, v našich silách a v naší kompetenci zajistit další trvání moderního projektu. Jeho texty v jistém ohledu připomínají historický materialismus: výchozím aktem není konstruovat etickou nebo politickou normativitu, nýbrž luštit hieroglyfy dané situace. Lyotarda lze číst jako autora, který rozvine svou vlastní teorii až poté, co pojmenoval proměnu společenského vnímání. Nehovoří nejprve jako Habermas o platnosti či neplatnosti moderních ideálů, nýbrž o jejich věrohodnosti. Použijeme-li výrazu Raymonda Williamse, jeho prvořadým tématem je změna ve „struktuře vnímání“.

Lyotard tvrdí, že idea univerzální emancipace a všechny emancipační příběhy devatenáctého i dvacátého století ztratily svou věrohodnost. Nejedná se však o výpověď chápanou jako výraz jednoho z mnoha postojů, nýbrž o pokus určit vztah společnosti k myšlence univerzální emancipace a jejího příběhu. Mezi tyto příběhy Lyotard zařadil nejen komunistický projekt jiné společnosti, ale i parlamentní a ekonomický liberalismus.¹ *Všechny* univerzalizující příběhy o sobě

¹ Lyotard, J.-F., *O postmodernismu*, přel. Jiří Pechar, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993, s. 37. Selhání parlamentní demokracie dokázal podle Lyotarda „květen 1968“, v němž zastupitelská instituce popřela zásadu, že „všechno, co je demokratické, se uskutečňuje skrze lid a pro něj“. Učení ekonomického liberalismu, podle něhož „všechno, co je svobodnou hrou nabídky a poptávky, je prospěšné obecnému obohacení, bylo vyvráceno několika ekonomickými krizemi (krizí z roku 1911, 1929 a z let 1974–1979). Tamt., s. 37. Lyotard tento text psal před vydáním Fukuyamovy knihy *Konec dějin a poslední člověk* (přel. Michal Prokop, Rybka Publishers, Praha 2002) a na začátku nástupu neoliberalismu („List k otázce univer-

prozradily, že jsou nedostatečné. Jejich selhání však není způsobeno tím, že čas jejich uskutečnění ještě nenastal. Není tomu tak, že ztroskotaly kvůli konkrétním historickým okolnostem, jako byla zaostalost Ruska v případě komunistického projektu. Jejich čas nepřijde nikdy. Lyotard až nyní podává teoretický výklad toho, co je součástí postmoderního vztahu k univerzalizujícím příběhům. Podle něho tyto příběhy narážejí na to, co označuje jako rezistenci „mnohosti světů jmen, tedy nepřekonatelnou různost kultur“, čímž se myslí nesouměřitelnost promluvových žánrů (kognitivních, přesvědčovacích, demonstrativních, tragických, komických, dithyrambických atd.).² Není to však konec příběhů vůbec. Po rozpadu velkých příběhů nám zůstávají příběhy drobné, které vytvářejí obsah našeho života.

Lyotard proměnu struktury vnímání vykládá jako následek historického ztroskotání univerzalizujících příběhů dvacátého století (Osvětim, Budapešť 1956, Československo 1968, Polsko 1980).³ Vypadá to, jako by Lyotard v tomto rozhodujícím bodu podlehl svodu monokauzálního vysvětlení. Existuje však jiný přístup k postmodernismu, který se snaží postihnout ještě jeden jev související se vznikem postmodernismu: změnu formy a obsahu života, která nastala s příchodem flexibilního kapitalismu, v němž se proloula ekonomická a estetická produkce. Jeho hlavním představitelem je Fredric Jameson. Příběh postmodernismu v jeho knize *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*⁴ je pestřejší než Lyotardův, a to ze tří důvodů: jednak Jameson vysvětluje vznik postmodernismu z celkových změn životního světa, v němž zkušenost ztroskotání velkých příběhů představuje pouze jeden z prvků. Druhým důvodem je to, že se zabývá postmodernismem ve všech jeho nejcharakterističtějších projevech (v kultuře, ideologii, vizuálním umění, architektuře, literatuře, časoprostorovém vnímání, teorii, ekonomice, filmu), a vytváří tak mnoho-
vrstevnatou typologii postmodernismu. A konečně třetím důvodem je

zálních dějin“ byl publikován v roce 1984). Fukuyama a neoliberalismus vyjadřují obnovenou víru v liberální demokracii a ve svobodný trh.

² Lyotard, J.-F., *O postmodernismu*, c. d., s. 39.

³ Tamt., s. 37.

⁴ Jameson, F., *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991.

to, že usiluje o celistvý pohled, v němž postmodernismus vystupuje jako určitá kulturně-historická epocha, vyznačující se tím, že odmítá samotný pojem epochy. A právě proto se opíráme o Jamesonovo pojetí postmodernismu.

V této knize jsme se pokusili o něco podobného jako Lyotard v sedmdesátých letech, použili jsme však metodu odvozenou od Fredrica Jamesona: zaznamenat současnou proměnu ve způsobu myšlení, vypovídání a senzitivity. Postupovali jsme jinak než Lyotard. Nehovoříme o ztrátě věrohodnosti postmodernismu, neboť si dobře uvědomujeme, že ztráta věrohodnosti je součástí postmodernismu samotného. Nejprve se snažíme osvětlit postupnou korozí institucí, které tvoří politický a sociální předpoklad postmodernismu, jako je liberální demokracie zajišťující postmoderní pluralitu nebo způsob fungování sociálního smíru, který na určitou dobu učinil z agendy společenských konfliktů anachronismus patřící do věku moderny. Postmoderní situace byla výsledkem konkrétní historické konstelace (propojení politických, sociálních, ekonomických i zkušenostních prvků). Historická konstelace se však proměňuje a mění se i vztah k idejím, které se jeví jako zastaralé, jako odbytá věc modernismu.

Jak dnešní situaci pojmenovat? Téma subjektu jako formy individuality i jako formy politické je opět zde; znovu přichází volání po nějakém projektu systémové změny, vyjádřené sloganem „jiný svět je možný“. Je naše situace stále postmoderní? Žijeme v období, které vykazuje známky historického intermezza, v němž se ustálený způsob myšlení, vypovídání a senzitivity rozpadá, ale nový způsob se dosud nevyhranil. Naše situace je situací přechodu. Tendence, jež povedou ke vzniku čitelnější situace, se utvářejí právě teď.

Naše kniha začíná částí věnovanou některým prvkům situace přechodu a končí částí nazvanou „Prolamování“. První část vypovídá o tom, že již nejsme v postmoderní situaci, nýbrž v situaci přechodu, kdežto poslední část hledá různé způsoby, jak prolomit postmodernismus jakožto vládnoucí formu myšlení a vnímání. To může působit jako vnitřní nesoudržnost celé knihy: proč chceš prolamovat to, co už je prolomené? Podle našeho pojetí je však zapotřebí odlišit postmoderní situaci a postmodernismus. Máme za to, že daná situace, zvláště situace přechodu, a vládnoucí způsob myšlení, vypovídání a senzitivity si nemusejí odpovídat. Pokud je situace v pohybu a proplétá se v ní

staré i nové, obvykle se nadále usazuje ta kulturní forma, která vznikla v situaci ustálené. A tak tu máme zvláštní rys dnešní doby: situace již není postmoderní, ale postmodernismus se jeví jako něco přirozeného; jako to, u čeho nemá smysl mluvit o alternativě.

Kniha se skládá ze čtyř částí rozdělených do čtyř kapitol. Tato struktura se na formální rovině pokouší zrcadlit charakter dnešní situace. Slavoj Žižek ukazuje, že v Hegelově systému se objevuje vnitřní nesoudržnost, spojená právě s problémem čtveřitosti. Hegel v závěrečných poznámkách své *Logiky* píše o tom, že střední moment dialektického procesu, moment mezi počáteční bezprostředností a závěrečnou zprostředkovanou bezprostředností, tj. moment negace, může být započítán dvakrát, a to jako bezprostřední negace a/nebo jako sebevztažná negace.⁵ Hegel tak stojí před dilematem, zda má kvůli zachování trojitého členění svých postupů jeden moment vypustit, anebo kvůli úplnosti momentů trojitě členění narušit a přijmout členění čtveřité.

Naše členění chce symbolicky vyjádřit to, že čtveřitost, která narušuje tradiční chápání dialektiky, lze považovat za výraz vnitřní nesoudržnosti situace přechodu. V ní již neplatí, že tu je lyotardovská heterogenita diskursivních režimů, tj. radikální nesoudržnost jednotlivých prvků situace. Objevují se stopy sjednocující perspektivy (aktualizace pojmů, jako je kapitalismus nebo jiný svět). Nevystačíme ani s klasickým trojitým schématem dialektiky, neboť určité prvky lze započítat dvakrát, např. liberální koncepci práv a svobod jako moment náležející k liberálnědemokratickému kapitalismu, nebo naopak jako moment, jenž je dnešním kapitalismem negován a náleží k postkapitalistickému světu.

Čtveřitá struktura knihy však zrcadlí také hledání nového řádu, který nebude represivní. Pokud moment nerepresivnosti vyjádříme čtveřinou, jež narušuje uzavřenost trojitého schématu, pak moment řádu má svůj výraz v opakování principu čtveřiny ve všech částech knihy.

První část Situace přechodu

Jak vůbec pojmenovat dobu, ve které žijeme? Každý název se ukazuje jako nedostatečný: liberální demokracie, postmoderní situace, neoliberální kapitalismus, postindustriální společnost... Každý název zohledňuje pouze určitou stránku a na jeho volbě se projevuje myšlenková a snad i politická pozice mluvčího. K povaze naší situace patří, že se vzpírá obecně přijímanému pojmenování. Ale nejde jen o to, že by tu proti sobě stála určitá pojmenování, jejichž uplatňování je politickým aktem. I pojmenování, které vychází z určité pozice, se jeho kritickým stoupencům jeví jako příliš úzké, jako pojmenování, které je třeba něčím doplnit. Když však připojíme další adjektivum, zjistíme, že ani to není ten pravý název. Kdybychom přidávali další a další adjektiva a kdybychom nakonec použili všech několika desítek označení, která jsou k dispozici, přesto bychom stáli před rozhodující otázkou: Které adjektivum má vystupovat jako substantivum? Demokracie, kapitalismus, neoliberalismus...? Snad by na místě substantiva mohl stát nějaký neutrální výraz, například „situace“. Pak bychom tu měli pojmenování skládající se z desítek adjektiv připnutých ke slovu situace. Vyjdeme-li jen z výše uvedených pojmenování, byla by to „postmoderní postindustriální liberálnědemokratická kapitalistická situace“. Možná že je to právě samotná operace pojmenování, která nejlépe vystihuje charakter dnešní doby.

Selhávání všech označení, která se dostanou na místo substantiva, svědčí o tom, že tyto pojmy jsou samy uvnitř rozpolcené, že v nich, jak by řekl Hegel, působí síla negativity. „Postmodernismus“, jenž je chápán jako osvobození od vnějších imperativů (společenských úkolů), se v poslední době projevuje jako kultura odpovídající požadavkům flexibilního neoliberálního kapitalismu, jak o tom bude řeč v první kapitole. „Kapitalismus“ se rozdvajil. Technologie, které vznikly na

⁵ Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, přel. Michael Hauser, Luboš Marek, Chomutov 2007, s. 87.

jeho bázi, jako je internet nebo manipulace s geny, vyvolávají požadavky na jeho omezení nebo překonání (omezení či zrušení vlastnických práv na obecně sdílené statky na internetu, práv, která se dostávají do konfliktu s právem na informace).⁶ „Neoliberalismus“, který vyhlásil potřebu minimalizovat stát, tento stát využívá, aby zajistil své trvání (státní finanční injekce do bankovního sektoru).

Toto vnitřní rozštěpení pojmů sloužících k pojmenování dnešní situace se dá považovat za svědectví toho, že sama tato situace je rozštěpená a neurčitá. Neurčitost je její součástí a nelze ji odstranit. Je to neurčitost, která se týká její substance, odpovědi na otázku, co je to, co je kolem nás. Tato dějinná neurčitost se objevila vždy, když se stabilizované ekonomické, sociální a politické struktury dostaly do zvláštní fáze, v níž jde sice stále o tytéž struktury, ale ty se přitom proměňují. Zachovávají si svou totožnost a zároveň ji ztrácejí. Tento stav se dá označit jako stav mezi-bytí, stav mezi dvěma ustálenými situacemi nebo dvěma určitými formami bytí. Naše situace již není postmoderní nebo liberálněkapitalistická, je to situace přechodu. V následujících kapitolách se tuto situaci pokusíme znázornit na tom, jakou metamorfózu prodělává postmodernismus, instrumentální rozum, univerzita, vzdělanost a liberální demokracie. V co tato situace může přejít? Chtěli jsme se vyvarovat té nejsnadnější odpovědi – totiž mlčení. Zároveň každý ví, že o budoucnosti nelze mluvit s jistotou a přesností. A tak se naše odpověď podobá té, o níž hovoří Héراكleitos: „... vládcе, jehož věštírna je v Delfách, ani nemluví jasně, ani nezakrývá, nýbrž naznačuje.“⁷

⁶ Dokonce i ti novináři, kteří donedávna měli jasno v otázce soukromého vlastnictví a nedokázali si představit, že by jej někdy zpochybnili, v souvislosti s dohodou ACTA, která má jménem vymahatelnosti práva na soukromé vlastnictví na internetu omezit právo na soukromí, přiznávají, že nevědí, pro které právo se mají rozhodnout. Viz komentář Josefa Klímy v *Lidových novinách* nazvaný „Kam se přidat?“ (*Lidové noviny* z 18. 2. 2012). Podobně je na tom ultraliberální Strana svobodných občanů. Ve svém politickém programu hlásá, že „vlastnické právo je právem absolutním“, ale její členové se účastnili demonstrací proti dohodě ACTA.

⁷ Héراكleitos, zlomek B 93.

Dějiny postmodernismu

Přichází doba, kdy se začínají psát dějiny postmodernismu. Jejich epilog však bude rozhodující, protože ten určí způsob, jímž se o něm bude psát. V každém případě se o postmodernismu bude hovořit jako o kultuře plné překvapivých paradoxů. Jeho historizace a periodizace předpokládá, že jsme už mimo postmodernismus, neboť, jak říká Fredric Jameson, postmodernismus je epocha, která odmítá pojem epochy, a proto je i její periodizace věc, pro kterou uvnitř samotného postmodernismu není místo. Pokud jsme ještě uvnitř, pak jeho periodizace je už cestou ven.

Raný postmodernismus

Postmodernismus lze rozdělit do tří období. První období nazvěme raný postmodernismus. Jeho vznik můžeme datovat na začátek sedmdesátých let.⁸ Je zajímavé pozorovat ty rysy, které se odvíjejí od jistých reakcí na historické události nebo na socio-politické fenomény. V raném poststrukturalismu je slyšet traumatickou zkušenost s katastrofami a prohrami dvacátého století, Osvětami, Budapeští 1956, Československem 1968, Paříží 1968.⁹ Jak to čteme v jednom z Lyotardových kanonických textů, postmoderní situace se vyznačuje únavou z velkých emancipačních projektů humanismu, osvícenství a marxismu. Začátek postmodernismu byl ale spojen s celým komplexem dalších událostí – koncem boje za národní osvobození ve třetím světě, byrokratizací a stagnací sociálního státu, zrušením zlatého standardu, ropnou krizí v roce 1973, zaváděním nových technologií. Postmoderní levice zaznamenává krizi staré levice, opouští její „totalizující pojmy“ (třídy, kapitalismus, socialismus) a přesměrovává se na kritiku univerzality, v níž spatřuje kulturní nástroj kolonialismu

⁸ Perry Anderson označuje za jeho symbolický začátek podzim roku 1972, kdy vyšlo první číslo amerického časopisu *boundary 2* s podtitulem „Journal of Postmodern Literature and Culture“. Anderson, P., *The Origins of Postmodernity*, Verso, London - New York 1998, s. 15.

⁹ Lyotard, J.-F., „List k otázce univerzálních dějin“, in: týž, *O postmodernismu*, c. d., s. 37.

a imperialismu.¹⁰ Politický neúspěch staré levice a debakl reálného socialismu byl jedním z podnětů, proč se obecné pojmy staly předmětem podezření: jejich jádrem je moc, útlak, násilí. Postmoderní levice tak souzní s derridovskou dekonstrukcí a foucaultovskou analýzou moci a čerpá z nich své argumenty.

Na začátku není okamžik objevu, převratu, zjevení nového jako u renesance nebo modernismu, nýbrž ztráta, stav vyprázdnění, nebo jak říká Ihab Hassan, „unmaking“, tedy anulování a odstavení. Postmodernismus je zvláštní tím, že nezačíná tvůrčím vzmachem a zápasem za Věc, na níž záleží, jak to bývá u jiných kulturních epoch, nýbrž únavou. Na začátku jiných epoch bývá také únava z vyprázdněné kultury, nicméně se vyhraňuje kultura nová, program, styl, forma života, která si žádá rozchod s minulostí. Postmodernismus je jistě také nová kultura, styl, forma života, ale to vše je zvláštním způsobem utajené, nevslovované, neurčité.

Vedle únavy je tu další určující rozpoložení, a tím je úleva poté, co byla zlomena moc vysokého umění. Na přelomu padesátých a šedesátých let se avantgardní a modernistické umění (které tehdy dostává nálepkou umění „vysokého“ nebo „elitářského“) stalo součástí akademických institucí a bylo „začleněno do systému“. Přednáší se o něm na univerzitách, modernistická díla se prodávají za astronomické částky a jejich reprodukce se vyrábějí v masovém měřítku. Díla kdysi zavrhaných umělců, van Gogha nebo Picassa, zdobí pokoje středostavovských rodin. Tato „institucionalizace modernismu“ (Jameson) přiměla umělce v sedmdesátých letech k odvratu od „vysokého“ umění, které se i přes jeho masovou reprodukci jevílo jako elitářské. Jak říká Jameson, modernističtí umělci se stali školskými klasiky a jejich originalita byla vydávána za projev geniality.¹¹ V tomto ohledu mělo postmoderní antielitářství autentický protestní náboj.

Dalším rozpoložením, které působilo při vzniku postmodernismu, byla euforie vyvolaná novými technologiemi. Jameson ji popisuje tak, že v ní není rozhodující obsah, nýbrž sám technologický proces, který

¹⁰ Butler, J. - Laclau, E. - Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso London - New York 2000, s. 15.

¹¹ Jameson, F., *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d., s. 317.

je spojen s high-tech informatizací.¹² Je to vlastně opojení z nového, z nového technologického světa, připomínající nadšení futuristů z automobilů a letadel poskytujících dosud neznámé estetické zkušenosti (rychlost, změnu). V tom je postmodernismus prodloužením jistých tendencí v samotném modernismu. Postmoderní technologická euforie je vyvolána především médii rušícími hranice mezi kulturou a spotřebou či trhem. Jameson to vyjadřuje tak, že např. u seriálů jako *Dynastie* přestává být jasné, kdy končí narativní segment a začíná segment komerční, protože se v obou segmentech objevují titíž herci.¹³ Když Jameson charakterizuje postmodernismus jako rušení hranic mezi kulturou a produkcí, tj. jako akulturaci produkce, pak toto rušení hranic a diferencí nepůsobí jako násilná kolonizace, jako podrobení kultury trhem, ale naopak je spojeno s úlevou a euforií.

Postmodernismus jako abstraktní negace

S počátky postmoderny to není tak jednoduché, abychom vystačili s prostým pojmem negace (odmítnutí modernismu a osvícenství) nebo dekadence (prodloužení modernismu, ale v pervertované formě). Je to vidět i na tom, že mnozí teoretici vytvářejí novotvary, aby zachytili tyto i jiné zvláštnosti postmodernismu (undoing, dekonstrukce, simulakrum). Postmodernismus však jistou negací je, neboť mezi postmodernismem a modernismem je kulturní zlom.

Postmodernismus nicméně neprovádí to, co hegelovsko-adornovská tradice označuje jako určitou negaci.¹⁴ Ta se vyznačuje tím, že u každé partikulární věci objevuje její neúplnost, která vzniká tím, že součástí její identity je jinakost: že věc je určena tím, čím není.¹⁵ Určitá negace brání tomu, aby věc byla izolována ve své bezprostřední

¹² Srov. tamt., s. 276.

¹³ Tamt., s. 275.

¹⁴ Adorno je často považován za předchůdce postmoderny. O zvláštní souhře Habermase a poststrukturalistů v tomto pojetí Adorna viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, Filosofie, Praha 2005, s. 18 n.

¹⁵ Hegel, G. W. F., *Malá logika*, přel. Jaromír Loužil, Svoboda, Praha 1992, s. 178.

danosti nebo převedena v prázdnou abstrakci. Určitá negace je hlavní prostředek, který pojem posunuje k jeho radikální sebereflexi, k jeho spojení s tím, co mu je vnější, tedy se zkušeností a obsahem. Jak říká Adorno, Hegel se pojmem určité negace „obrací nejen proti abstraktním obecným pojmům, ale i proti pojmu negace samé. Negace zároveň zasahuje do oné reality, v níž sám sebe kritizující pojem má vůbec svůj obsah, do společnosti.“¹⁶ Určitá negace je tím, co způsobuje, že jedna věc není lhostejná vůči druhé, protože to jiné již je v ní.¹⁷ Jinými slovy, určitá negace je spojena s hranicemi, které nejsou vnější, nýbrž jsou vnitřní. Toto sebeomezení, které je určujícím rysem každé věci, se pak u Hegela vztahuje i k bytí a k životu. Hegel to shrnuje takto: „Chce-li člověk skutečně být, musí mít jsoucno, a aby toho dosáhl, musí se omezit. Komu se konečno oškliví, ten nedojde nikdy ke skutečnosti, nýbrž uvázne v abstraktnu a vyhasne sám v sobě.“¹⁸

Přesně v tom se liší určitá negace od negace abstraktní, která znamená pojem negace bez konkrétního určení, obsahu a bez omezení. V *Prolegomenech k filosofii současnosti* jsme se snažili vyloučit, že v postmoderním subjektu působí nekonečná touha, která se právě pro svou nekonečnost nemůže s ničím ztotožnit, a projevuje se jako postmoderní titanismus.¹⁹ Z hlediska hegelovské terminologie by se zde dalo hovořit právě o neschopnosti určité negace a o uvíznutí v negaci abstraktní, která je jaksi vnější, ne vnitřní. Na jednotlivou věc se uplatňuje sám prázdný pojem negace, který brání tomu, aby východiskem myšlení byl vnitřní obsah věci obsahující rozpory a vnějšek, tedy konkrétní analýza věci ve vztahu k jejímu místu v celku, Jamesonovo „kognitivní mapování“.

Tato abstraktní negace je však v postmodernismu zvláštním způsobem spojena s technologickou euforií. Ta, jak bylo řečeno, vzniká ze zkušenosti s novými technologiemi, při nichž se v analogii s trhem používání jednotlivých médií projevuje jako sjednocený proces, jako

médium obecně.²⁰ Zkušenost s médii jako sjednoceným technologickým procesem vystupuje jako síla, která formuje a energeticky napájí proces abstraktní negace. Ta se pak projevuje v tom, jak postmoderní teoretik zachází s obecným pojmem: dekonstrukce se nezabývá vnitřním životem pojmu nebo imanentní kritikou, nýbrž tím, že se jeden pojem spojuje s jinými pojmy, souvislostmi nebo obrazy, které mají narušit a znemožnit ztotožnění s ním. Např. na filosofický pojem totality (vnitřně diferencovaného celku) postmodernismus reaguje tak, jak to pregnantně vyjádřil Ihab Hassan: „... totalizace jakéhokoli lidského snažení je potenciálně totalitářská.“²¹ Dekonstrukce tuto *technologickou abstraktní negaci* předpokládá a zároveň je její exekutivou.

Vrcholný postmodernismus

Druhé období můžeme označit jako vrcholný postmodernismus. Jeho začátek spadá zhruba do konce osmdesátých let, kdy se definitivně rozpadl reálný socialismus. Byla to symbolická tečka za všemi sny dvacátého století o jiném světě. Konec velkých vyprávění, o němž psal Lyotard v *Postmoderní situaci* na konci sedmdesátých let, se naplnil na konci let osmdesátých. V první polovině devadesátých let se pak politicky uskutečňuje další prvek postmoderního diskursu – partikularismus. Je to doba rozmachu politických partikularismů, o němž Ernesto Laclau hovoří jako o vzpouře partikularismů vůči univerzalizmu. Obecné vyvanulo a projekt univerzální emancipace byl vytlačen partikularismy sexuálními, kulturními, ale i rasovými, národními a etnickými.²² Ale objevují se také temné stránky partikularismu, protože partikularismus sám o sobě nemusí představovat cestu k osvobození, nýbrž naopak agresivní regresí, nebo jak to nazval Raymond Williams, „militantní partikularismus“.²³ Kromě toho vychází najevo, že subverzivní

¹⁶ Adorno, Th. W., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963, s. 94.

¹⁷ Tento moment rozvíjí Žižek ve své lacanovské interpretaci Hegelovy „Logiky“ v knize *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London - New York 1991.

¹⁸ Hegel, G. W. F., *Malá logika*, c. d., s. 178.

¹⁹ Viz Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, Filosofia, Praha 2007, s. 174 nn.

²⁰ Jameson, F., *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d., s. 276.

²¹ Cit. dle Wellmer, A., „K dialektice moderny a postmoderny“, I. část, přel. David Mik, *Aluze*, 1998, č. 4, s. 132.

²² Laclau, E., *Emantipation(s)*, Verso, London - New York 1996, s. vii.

²³ Cit. dle Eagleton, T., *Die Illusionen der Postmoderne*, J. B. Metzler, Stuttgart - Weimar 1997, s. 162.

a antitotalitní síla postmodernismu je nejspíš iluzorní, protože postmodernismus nachází oblibu i v diktátorských zemích. Čína importuje Derridu a na Pekingské univerzitě je Institut postmoderních studií.²⁴

V samotném postmodernismu se naplno rozvíjí proces, který lze s Jamesonem nazvat textualizací vnějšího světa: tělo, událost, dějiny se mění v text.²⁵ Tento proces lze stejně tak označit jako simulakrizaci: vnější svět získává charakter simulakra. S tím souvisí další pohyb, který by se dal nazvat zatmění Reálna, při němž z obzoru textualizovaného světa mizí to, co mu je vnější a co nelze textualizovat. Týká se to např. utrpení: válka, nemoci či hlad jsou pouhými prvky textu nebo simulaker a jejich realita je nakonec stejná jako utrpení, které zažívají postavky v kreslených příbězích Walta Disneye. Rozpadl se vztah mezi signifikantem a signifikátem, znak se odpoutal od obsahu. Trajektorie signifikantu se stala nahodilou a signifikát jako takový byl zproblematizován.

Postmodernismus je nicméně výjimečný v tom, že svůj politický úspěch nereflktuje. Tato reflexe by znamenala vybočení z jeho dráhy, protože by vyžadovala režim reprezentace, který odporuje jeho základním myšlenkovým figurám, jako je simulakrum (vzájemné překrytí obrazu a reality). Svůj politický úspěch by postmodernismus spatřil jen otvorem, který by se objevil po roztržení simulakra. Postmodernismus je úspěšná kultura, která nemůže ocenit svou úspěšnost.

V tomto období se postmodernismus mění v akademickou mocnost (Žižek), a ztrácí se novost. Místo ní přichází kulturní hegemonie: stačí vyslovit slovo, které získalo čarovnou moc, a toto slovo působí jako bod, kolem něhož se organizuje pojmový diskurs. Jako každá jiná terminologie, která se stala hegemonickou, je i terminologie postmoderní přitažlivá především pro svou zvučnost. Určitá terminologie dosahuje hegemonického postavení tím, že je spojena s kolektivní představou nebo komplexem sociálně sdílených asociací, které generují magnetismus pojmů. Jakmile se tento komplex rozpadá, zaniká jejich bezprostřední účinnost - jejich magnetismus, který je činí středem myšlenkového světa. Je to podobné jako se slovem

²⁴ Tamt.

²⁵ Jameson, F., *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d., s. 158. Jameson objevuje, že v postmodernismu je základní dimenzí prostor a že textualizace je základní formou postmoderní prostorovosti.

odcizení nebo strukturalismus, které v šedesátých a sedmdesátých letech mělo podobné postavení, ale postupně ztratilo spojení s asociativním komplexem a „vyšlo z módy“.

Postkomunistický postmodernismus

Pozoruhodný je fenomén postmodernismu v postkomunistických zemích po roce 1989. Zde se překryla první a druhá fáze, tj. únava, úleva, euforie spojené s abstraktní negací minulosti (první fáze) se proplétají se vznikem kolektivního asociativního komplexu (s druhou fází). Postmodernismus se tu setkává s mentalitou, která má stejné základní ladění, s postkomunismem - s mentalitou, která je rovněž spjata s abstraktní negací, ale s tím, že tato negace vzniká jiným způsobem: je to zrcadlově převrácená determinace reálným socialismem. Postmodernismus a postkomunismus vytvářejí zvláštní směs, v níž jedno posiluje druhé. V postkomunistických zemích zesiluje postismus - dějiny už skončily a konečně přišel věk apolitický. Právo na apolitičnost působí jako úleva po přepolitizované době, ve které i konceptuální instalace mohla získat politický náboj jakožto projev nehumánní a antisocialistické kultury, aniž autor původně sledoval jakékoli politické intence. Tato autorem nechtěná politizace jeho umění se dá označit jako pasivní angažovanost: jeho umělecká činnost, pokud je označena jako výraz politické opozice, získává jaksi zvnějšku význam angažovaného umění.

Ve Francii, zvláště u Derridy, však již nastává opačný pohyb, snaha o politizaci dekonstrukce. Derrida hned na začátku devadesátých let píše knihu *Marxova strašidla*, v níž sestavuje seznam deseti druhů moru globálního kapitalismu a poukazuje tím na závažné problémy liberálnědemokratického světa, který Fukuyama vyhlásil za konec historie. Vyzývá k vytvoření nového aktivistického seskupení s názvem Nová internacionála. Hovoří o tom, že předpokladem dekonstrukce je mesianismus bez mesiáše, věčně přicházející, ale nikdy zcela přítomná spravedlivá společnost (komunismus). Politizace postmoderny byla pro postkomunistický postmodernismus nepochopitelná. Západní a středoevropská postmoderna se začaly mýjet a toto mýjení se dá mimo jiné vysvětlit právě rozdílem mezi aktivní a pasivní angažovaností, resp. jejím následkem, euforickou apolitičností.

Pozdní postmodernismus

Ve třetím období, které lze označit jako pozdní postmodernismus, se začínají projevovat antinomie a paradoxy postmodernismu. Euforie je nahrazena pocitem, že tato kultura vyvanula, tedy únavou z postmodernismu. Začátkem pozdního postmodernismu je bezesporu 11. září 2001, kdy se objevuje blízkost Reálna, dosud neviditelného. Nyní se Reálno začalo projevovat v řádu simulaker: zkáza WTC představuje průnik Reálna do virtuálního prostoru. Reálno vstoupilo do mediálního světa.²⁶ Pozdní postmodernismus je ve své političnosti také zčásti ovlivněn vznikem nových sociálních hnutí – nebo jak to nazývá Immanuel Wallerstein „duchem Porto Alegre“ –, která se snaží čelit destruktivním stránkám ekonomické globalizace a znovu kladou otázku jiného světa („jiný svět je možný“). Postmodernismus se v širším měřítku politizuje, jak je to nejlépe vidět u postmoderního umění zvláště po výstavě *documenta X* v roce 1997 v Kasselu, považované za symbolický mezník na cestě k politizaci postmoderního umění.

V této době umírají poslední zakladatelé francouzského poststrukturalismu Derrida (2004) a Baudrillard (2007). Postmoderní filosofie se nyní stává věcí interpretů, kteří rozvádějí dílo zakladatelů. Ale zároveň se postmodernismus dostává jaksi do nitra společnosti, je to tedy kulturní forma, která je sociálně i individuálně internalizována, nebo jak by řekl Lukács, stává se druhou přirozeností: jeví se jako něco přirozeného, ač je to kulturní produkt. Snad až v tomto pozdním období, v době přibývajících paradoxů, antinomií a indexů jeho nepravdy,²⁷ v době, kdy se zároveň uplatňuje sociálně, se učíme rozeznávat jeho možný epilóg.

Epilog: Postmodernismus, neoliberalismus

V českém prostředí jsme byli v r. 2008 v kauze rozdělování pražských grantů na kulturu, spojené se jménem radního Richtera (ODS), svědky pozoruhodného jevu: prolnutí postmodernismu a neoliberalismu. Tento radní v něčem připomínal postavu Kallikla z Platónova dialogu *Gorgias*, neboť podobně jako on „vyslovuje to, co si jiní myslí, ale nechťejí to říci“.²⁸ Právě to, jak si všimá Sókratés, je začátek objevování toho, jaká je daná pozice. V rozhovoru s Renatou Kalenskou v *Lidových novinách* například zaznělo:

LN: Není termín umělecká soutěž nesmysl? Ty podmínky jsou nerovné. Většinová společnost půjde na „koukavější“ žánry se známými tvářemi. To je nerovná startovací pozice s těmi, co se věnují menšinovým žánrům.

MR: Máte pravdu, ale o tom musí rozhodnout odborníci. Umění je založeno na subjektivních kritériích, tedy líbí–nelíbí. Dotace na vstupenku je jediné objektivní kritérium.²⁹

V těchto a podobných projevech lze objevit základní rysy postmodernismu: zrušení hranic mezi vysokým a nízkým uměním, antielitářství, odmítnutí univerzalizmu. Richter však z toho vyvozuje logické důsledky: pokud v umění neexistují univerzální měřítka, pak tu jsou jen subjektivní kritéria „líbí–nelíbí“, tj. to, co si nakonec myslí i mnozí postmoderní teoretici, ale neřikají to nahlas. To bylo vidět i na tom, že reakce teoretiků a kritiků na zmíněnou kauzu působily poněkud bezradným dojmem. Teoretici a kritici se najednou dostali do situace, kdy v zájmu přežití nekomerčních divadel bylo zapotřebí polemizovat s de facto postmoderní rétorikou.

Ale Richterovy argumenty se dají zároveň chápat jako neoliberalismus. Anebo je neoliberalismus do důsledku dovedený postmodernismus? Richter uvažoval asi takto: pokud neexistují objektivní kritéria, kdo má pak rozhodovat o tom, co je umění, a co ne? Odborníci určují nuance (v grantové politice), ale diferenci mezi uměním a komerční

²⁶ Slavoj Žižek hovoří o tom, že po jedenáctém září 2001 se opět vynořila představa „absolutního zla“, jež se vyznačuje tím, že se vzpírá vysvětlení nebo „dialektizaci“. Tato představa umožnila vyhlásit válku s terorismem. Viz Žižek, S., *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, London – New York 2002, s. 136.

²⁷ Více viz v závěrečné kapitole knihy Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita* (c. d.), která má název „Skončí někdy postmoderna?“.

²⁸ Platón, *Gorgias*, přel. František Novotný, OIKOYMENH, Praha 1992, s. 73 (492d).

²⁹ „Platíme, aby si v divadle mohli rozsvítit“, rozhovor s Milanem Richterem. *Lidové noviny* z 3. 5. 2008.

zábavou nelze nadekretovat, byl by to projev nedemokratického elitářství. Demokraticky zvolený politik by jiným vnucoval svůj subjektivní soud (líbí–nelíbí). V demokracii má být arbitrem veřejnost, divák, který nakonec určuje, co je hodnotné a co má politik podpořit (kontextualismus). Politikové slouží veřejnosti tím, že podpoří to, čeho si žádá většina (antielitářství). Jediné objektivní kritérium, jež v demokracii máme, je svobodný trh (nerušený státem, antietatismus), který prostě zaznamenává preference občanů vyjádřené poptávkou, tj. zakoupením vstupenky. Jediným spravedlivým kritériem v postmodernismu je trh.

Jinými slovy, postmodernismus se mění v neoliberalismus, a naopak. Nebo ještě jinak, pokud bychom jako postmodernisté (s jejich kontextualismem, antielitářstvím, antietatismem) měli rozhodovat v reálné politice (kdo a kolik dostane v rámci kulturní dotace, která je omezená), jednali bychom jinak než neoliberalové? Neoliberalismus se nyní začíná jevit jako ekonomické prodloužení postmodernismu, k němuž se postmodernismus nemůže přiznat.

Postmoderní levice zaměřená na kritiku univerzalizmu, etatismu a elitářství nechtěně jde podobným směrem jako neoliberalismus, který svobodu pojímá především jako nezávislost na státu a autoritách.³⁰ Ale právě tento směr vede do pastí. Pokud se totiž obecně (ve formě sdílených idejí, zákona nebo státu) bez účinné náhrady roztrhne, kdo určí pravidla hry? Pokud tu jsou aktéři, kteří si nejsou rovni – tj. jeden má ekonomickou či mocenskou převahu nad druhým –, a musí se rozhodnout mezi jejich nároky, nakonec logicky zvítězí ten silnější. Při střetu dvou partikularit po vyřazení obecně platných měřítek vítězí partikularismus, který má převahu nad druhým. Je to etika síly, kterou hlásali někteří sofisté: je přirozené, že vládne silnější, protože není žádné jiné měřítko. Prostě a jasně řečeno: po zániku univerzalizmu vládne síla, ne pluralita. Proto, jak říká Ernesto Laclau, je nyní hlavní věcí osud univerzality. Je jedinou volbou buď bujení partikularismů, anebo autoritativní sjednocení?³¹ Není na čase vytvořit univerzalitu jiného druhu?

³⁰ Pregnantně to vyjádřil jistý sociolog zaměstnaný v agentuře financované nadnárodními společnostmi, když na otázku, zda jeho výzkumy jsou opravdu nezávislé, odpověděl: ano, jistě, jsme přece nezávislí na státu.

³¹ Butler, J. – Laclau, E. – Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, c. d., s. 86.

Metamorfóza instrumentálního rozumu

Pluralita jako epistemologická překážka

V dnešní době „mnohosti“, „plurality“ není samozřejmostí tvrdit, že určitá racionalita má privilegované postavení a vládne nad ostatními. Už Habermas usiloval o pluralizaci racionality. Není tu jedna vládající racionalita, nazývaná Adornem a Horkheimerem racionalita instrumentální, nýbrž několik typů racionality. Vedle instrumentální racionality je zapotřebí hovořit o komunikativní racionalitě, která v sobě obsahuje tři momenty, tři další typy racionality spojené s různými „nároky platnosti“ (nárok pravdivosti, nárok správnosti, nárok hodnověrnosti).³²

Adorno a celá první generace kritické teorie trvala na tom, že tu sice jsou různé druhy racionality (u Adorna to je nenásilná racionalita přítomná v moderním umění), ale jedna z nich se od ostatních odlišuje tím, že je vládající. Odpůrci tohoto pojetí mnohdy argumentují tak, že tento koncept je pochybený proto, že místo plurality dává přednost výkladovému monismu. Jeden typ racionality dostane ve výkladu společenské reality přednost před ostatními, a to se považuje za projev redukcionistického smýšlení, které převádí mnohost racionalit na racionalitu jedinou.

Heslo plurality se může projevovat jako jistá epistemologická překážka (pojem vytvořený Gastonem Bachelardem a přejatý Louisem Althusserem), která brání tomu, aby se poznání dostalo do stavu, v němž bude schopno poznat určitý předmět tak, aby do něj nepromítala určité předsudky nebo schémata vnímání přejatá ze světa kolem nás.³³ „Pluralita“ působí jako epistemologická překážka tím, že nám předem rozmnožuje náš předmět poznání, takže nakonec dospějeme k tomu, že tu není pouze jedna instance, nýbrž vždy

³² „Poznání a ovladatelnost objektivní přírody již nejsou, vzaty samy o sobě, jevy, které vyžadují vysvětlení, nýbrž jsou intersubjektivitou možného dorozumění – jak na interpersonální, tak i na intrapsychické úrovni. Ohnisko zkoumání se tak přesunuje od *kognitivně instrumentální racionality k racionalitě komunikativní*.“ Habermas, J., *Moral und Sittlichkeit, Merkur*, 31, 1985, 12, s. 1045. Citováno dle Horster D., *Jürgen Habermas*, přel. Eduard Urbánek, Svoboda, Praha 1995, s. 41.

³³ Není to ovšem nějaká naivní teorie objektivního poznání jako zrcadlení, protože samotné pojmy, jako je „realita“, jsou výsledkem určité teoretické produkce.

a všude instancí několik. Dalo by se to označit jako apriorní pluralismus. Pokud bychom hlásali, že je tu jedna vládnoucí racionalita (instrumentální), jedna vládnoucí moc (spjatá s kapitálem), jedna vládnoucí síla (např. „libido“ u individua), pak se v nás ozve hlas: ale tak to být nemůže, jsi snad redukcionista, který převedl mnohost jevů na nějakou ústřední kategorii? Poznání, které by zjistilo, že tu je určitá jedna vládnoucí instance, byť ve svých účincích rozptýlená a nejednotná, je de facto vyloučené předem. A je vyloučené nikoliv s ohledem na předmět poznání, nýbrž s ohledem na výkladový princip plurality, který má přednost před poznáním samotného předmětu. Takže určité poznání je znemožněno nebo předem potlačeno, i kdyby bylo poznání zachycující charakter předmětu.

Pokud si však tuto překážku uvědomíme, může nás to vést k jinému epistemologickému postoji, v němž připustíme možnost, že určitá instance hraje roli instance vládnoucí. Pojem instrumentální racionality, jak jej vykládá první generace kritické teorie, a také ostatní „redukcionistické“ pojmy vytvořené autory jako Marx nebo Freud, pak můžeme chápat jinak, než je dnes obvyklé. Jestliže se pokusíme překročit pojem plurality jako epistemologické překážky, lze se ptát, do jaké míry jsou ony „redukcionistické“ pojmy platné i v dnešní době, v níž údajně vládne pluralita.

Lukácsovské kořeny instrumentálního rozumu

Adornovo a Horkheimerovo pojetí instrumentálního rozumu mělo jednu významnou inspiraci. Byla to Lukácsova kniha *Dějiny a třídní vědomí*, především kapitola „Zvěčnění a vědomí proletariátu“.³⁴ Všim-

³⁴ Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in: *Georg Lukács Werke, Früh-schriften II.* (sv. 2), Hermann Luchterhand Verlag, Berlin 1968. O vlivu Lukáče na formování kritické teorie viz Feenberg, A., *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Martin Robertson, Oxford 1981; Anderson, K., *Lenin, Hegel, and Western Marxism*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago 1985. Jak píše Žižek, *Dějiny a třídní vědomí* mělo na současníky traumatizující dopad, srovnatelný snad jen s tím, jak působila Althusserova kniha *Pro Marxu*. Žižek, S., *Georg Lukács as the philosopher of Leninism*, in: Lukács, G., *A defence of history and class consciousness. Tailism and the dialectic*, Verso, London - New York 2000, s. 152.

něme si těch bodů Lukácsovy koncepce, které ovlivnily Adornovo a Horkheimerovo vypracování pojmu instrumentálního rozumu.

Lukács píše o moderním kapitalismu, v němž „zbožní styk“ působí na život celé společnosti. Zbožní styk je základní formou společenské „látkové výměny“. Vztahy mezi lidmi tak nabyly charakteru věčnosti: vztahování jednotlivce k ostatním má podobu zbožního vztahu. Můžeme namítnout, že to snad platí mezi prodávajícím a kupujícím, ale platí to obecně ve všech sférách lidské činnosti? Lukács to myslí tak, že tento zvěčněný vztah se dotýká lidského vědomí a toto vědomí formuje. Zboží se vyznačuje tím, že je směřitelné a je spjata s „kalkulovatelností“. Tyto dva základní rysy jsou pak tím, čím se vykazuje zvěčněná forma vědomí. Proč se tato forma vědomí stává univerzální? Je to proto, že v moderním kapitalismu již nejde pouze o samotný produkční proces, akumulaci nebo bezprostřední vykořisťování, nýbrž také o rozšiřování „principu racionalizace orientované kalkulovatelnosti“.³⁵ Každý činitel vstupující do produkčního procesu je stále více podrobován kalkulaci, která jej rozkládá na prvky a ruší jeho „organickou a iracionální jednotu“.

Jsou tu pak různé systémy kalkulovatelnosti, které se vážou k odlišným aspektům produkce. Liší se svým obsahem či zaměřením a vůči sobě navzájem se jeví jako nahodilé, ale jejich společným rysem vytvářejícím jejich jednotu je kalkulovatelnost. Tyto systémy kalkulovatelnosti začínají vystupovat jako vzájemně nezávislé a autonomní, ale přesto mají něco společného: způsob, jak přistupují k věcem a lidem. Nastává „roztržení“ věcí, vyvolané tím, že jejich jednotlivé stránky patří k různým systémům, a toto roztržení věcí pak vede k „roztržení subjektu“. Člověk se již nejví jako subjekt či nositel pracovního procesu, jako jednotný soubor určitých vlastností a činností, nýbrž jako soubor prvků v různých systémech kalkulovatelnosti. Tento proces racionalizace probíhá nezávisle na jeho vědomí a vůli a proměňuje jeho bezprostřední vztah ke světu kolem něho (Umwelt). Jeho konkrétní bytí (Dasein) je tímto mechanismem vytrženo z přediva vazeb k okolí a stává se izolovanou částí cizího systému. Právě tato proměna konkrétního lidského bytí je důvodem, proč se mění celková forma lidského vědomí. Člověk jako prvek vnějších systémů mění vztah k sobě

³⁵ Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, c. d., s. 262.

samému a probíhá u něho podobný proces racionalizace jako ve společnosti. Vztahuje se k sobě jako k předmětu, takže nastává jeho „sebeobjektivace“. Lukács pak říká, že čím více kapitalismus postupuje, tím hlouběji proniká struktura zvěcnění do lidského vědomí.³⁶

U Lukáče najdeme různé systémy racionalizace, a tedy různé typy racionality, jako je racionalita ekonomická, byrokratická, právní či etická, ale zároveň se tato pluralita racionalit pojímá jako součást jednoho procesu probíhajícího v celku společnosti. Rozdílné typy racionality spojuje to, že obsahují zvěcněnou strukturu vědomí. Ta je základní kategorií celé společnosti. Společnost se však neprojevuje jako nějaký jednotný celek, neboť s rostoucí racionalizací se objevuje nesoudržnost a iracionalita. Lukács to vysvětluje tak, že tato racionalizace má formální charakter. Týká se izolovaných prvků, u nichž se nezohledňují vazby k dalším prvkům dané jejich konkrétním bytím. Jednotlivé systémy racionalizace jsou pak vzájemně nesoudržné a relativně samostatné. K sobě navzájem mají „nahodilou vztahovost“, která se projevuje zvláště v období krize, při níž tato nahodilost proniká do vědomí lidí.³⁷ Kapitalistická racionalizace, dnes bychom řekli modernizace, vytváří jako svůj nezamýšlený efekt nahodilost a iracionalitu, jež se mohou jevit jako něco osudového.

Adorno a Horkheimer: instrumentální rozum a příroda

Adorno a Horkheimer přejímají z Lukáčsových *Dějin a třídního vědomí* následující motivy. Jednak je to zaměření na problém racionality jako fenoménu, který není autonomní, nýbrž se utváří jako výsledek určitého vnějšího procesu. Racionalita mění své formy ve vztahu k socioekonomické realitě. Její univerzálnost pak vyplývá právě z tohoto sepětí. Usazuje se ve vědomí, a toto usazování probíhá nevědomě. Určitá racionalita jakožto forma vědomí pak vytváří základní vztah

³⁶ Tamt., s. 268.

³⁷ Tamt., s. 276. Lukácsův žák István Mészáros pak hovoří o „centrifugálním“, odstředivém charakteru kapitalismu, systému řízeném kapitálem, který způsobuje, že se kapitalismus nemůže plně sjednotit. Viz Mészáros, I., *Beyond Capital*, Merlin Press, London 1995, s. 60.

ke světu. Zároveň platí, že její univerzalita se neprojevuje jako monopolizace, neboť existují různé racionální systémy, které jsou vzájemně nezávislé, a dokonce ve vztahu nahodilosti.

Pojem instrumentálního rozumu utvořený na tomto pozadí však má mnohem širší uplatnění než Lukáčsovo „zvěcnění“. Lukács se omezuje na moderní kapitalistickou společnost, kdežto Adorno a Horkheimer svůj pojem uplatňují na celé lidské dějiny. Hovoří o nich jako o dějinách osvícenství, které neztotožňují se společenským a kulturním hnutím z osmnáctého století. Je to emancipační snaha, jak překonat všechny formy panství, které tím či oním způsobem spoutávají člověka. První podobou osvícenství je úsilí zmírnit tlak přírody na člověka. Již v nejranejších fázích lidského vývoje nalezneme prvky osvícenství.³⁸ Osvícenství však samo vytváří určitou formu moci. Je to moc, jež se staví proti moci přírody, jenže tato moc zároveň od počátku vytváří základní struktury lidského myšlení. Rozum není nikdy čistý, působí v něm mocenský faktor. Tato moc má paradoxní povahu. Vzniká jako odpověď na moc, kterou má příroda nad člověkem, ale pak nad přírodou nabývá převahy (nad přírodou vnitřní a částečně i vnější). Je to moc, která si podřizuje přírodu, ale přitom se odvíjí od přírody, od přírodního principu sebezáchovy, jež v člověku působí a staví jej do opozice vůči přírodě.

Z této mocenské konstelace mezi člověkem a přírodou pak vzniká základní vztah lidské bytosti k okolnímu světu. Protože v ní působí přírodní princip sebezáchovy, je nucena utvářet své vztahy k okolí, ale i k sobě samé, podle otázky, jak zajistit svou fyzickou reprodukci, v počátcích především reprodukci kmene nebo nějaké pospolitosti. Zde je počátek instrumentálního rozumu. Je to taková forma vztahu k věcem, v němž věci vystupují jako prostředky reprodukce života kmene a jeho členů.

Moc, která tu působí, je však slepá, tak jako moc přírody, v níž má svůj původ. Tím, jak se zvětšují prostředky umožňující reprodukci života, se moc nezmenšuje, nýbrž přetváří: ovládnutí přírody nevede k osvobození člověka, nýbrž k novým formám panství. Vzniká civilizace, třídní společnost a panství člověka nad člověkem. Ale u vládnoucích i ovládaných se určitá forma panství internalizuje a nutí je

³⁸ Více viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, c. d., s. 30 nn.

k potlačení vnitřní přírody. Příkladem, jemuž je v *Dialektice osvícenství* věnována celá kapitola, je Odysseus jako pravzor moderního subjektu, jenž existuje do té míry, do jaké potlačí svou vnitřní přírodu. Její potlačení je podmínkou toho, že Odysseus unikne mytickým mocnostem a získá svobodu a moc.³⁹

Adorno a Horkheimer se rozcházejí s dnes populárním obrazem karteziánského subjektu jako subjektu podmanitelského, který usiluje o ovládnutí přírody a celé skutečnosti. Adorno a Horkheimer totiž ukazují, že tato vláda nad věcmi je odpovědí na vládu věcí nad člověkem a je podmíněna násilím prováděným na sobě samém. Základem karteziánského subjektu není hybris, nýbrž sebepotlačení. Z psychoanalytického hlediska by se dalo říci, že karteziánská hybris je psychická formace vytvořená jako kompenzace onoho základního potlačení spontánních afektů a tužeb, jež individuum udržují v síti vazeb k bezprostřednímu okolí.

Potlačení vnitřní přírody, které se zvětšuje s postupem civilizace, však způsobuje, že se instrumentální rozum odděluje od svého určení, od otázky, jak reprodukovat život společnosti a jednotlivce, jak zmírnit a překonat všechny formy panství. Na instrumentálním rozumu je paradoxní, že přestává být instrumentální: už se nezaměřuje na prostředky emancipace, nýbrž stává se samoučelem. To je ono zatmění a převrácení osvícenského rozumu, o němž hovoří Adorno a Horkheimer. Jsou tu stále nové a nové technické vymoženosti, vědecký pokrok, růst HDP, ale instrumentální rozum již předem vylučuje otázku, jaký to má účel, čemu nebo komu to slouží.⁴⁰

Instrumentální rozum se v pozdním kapitalismu, ve vysoce industrializované či postindustriální třídě společnosti, stal autoreferenčním a iracionálním: odkazuje sám na sebe a vylučuje svou sebereflexi. A právě tím „slouží pánům světa“. Je to forma racionality, která vládne, a přitom neprovádí sebereflexi.

³⁹ Adorno, Th. W. - Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, přel. Michael Hauser a Milan Váňa, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 65 nn.

⁴⁰ Filosofii, která podle Adorna a Horkheimera teoreticky ospravedlňuje působení zatmělého instrumentálního rozumu, je pozivismus a neopozitivismus, který z otázky účelu nebo smyslu učinil metafyzické obskurní zboží a dal jí cejch nesmyslnosti.

Na obhajobu instrumentálního rozumu

Instrumentální rozum má tedy jiný charakter, než je to, co se běžně míní slovem racionalita, tj. určitý způsob myšlení, který je jedním z mnoha. Tento pojem je vázán na Adornovo a Horkheimerovo pojetí osvícenství, které prostupuje celými lidskými dějinami. Instrumentální rozum je spjat s člověkem od počátku jeho existence.

Adorno a Horkheimer však tihnou k tomu, aby instrumentální rozum pojali jako fátum, které moderní společnost osudově zaslepuje. Jsou okamžiky přelomu, v nichž se láme jeho kletba, ale ty byly ve dvacátém století promeškány, a za Adornova života nebyl nový okamžik přelomu na obzoru. Instrumentální rozum je zapotřebí pojmout v jiném odstínu, který nicméně není v rozporu s jádrem Adornovy a Horkheimerovy teorie. Instrumentální rozum není nutně spojen s třídním panstvím, neboť v jisté formě existoval už v kmenové předtřídní společnosti. A určitý instrumentální rozum by byl nutný i v postkapitalistické společnosti, už jen proto, aby se zajistila společenská reprodukce. Instrumentální racionalita ve smyslu myšlení zaměřeného na prostředky k dosažení určitých cílů je však také racionalitou každého politického boje.

Adorno a Horkheimer nedoceňují tyto stránky instrumentálního rozumu, a to způsobuje, že u nich chybí přemostění mezi teorií a politickou praxí. Účinná politická praxe vždy obsahuje instrumentální prvek, i když se pokouší nastolit postkapitalistickou společenskou formu, v níž by už nevládl dnešní instrumentální rozum. Pokud se teorie spokojí pouze s kritikou instrumentálního rozumu, pak nemůže souhlasit s žádnou politickou praxí a zaujímá postoj neustále prodlužovaného čekání. Tím se přibližuje k Martinu Heideggerovi, k pozici vyjádřené známou větou: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ Instrumentálního rozumu může být v tomto ohledu příliš málo, ne příliš mnoho.

Nadinstrumentálně instrumentální rozum

Otázkou však je, zda se instrumentální rozum nedostal do další fáze. Jeho dějiny si lze schematicky rozdělit tak, že nejprve tu byl instrumentální rozum zaměřený na reprodukci kmene či pospolitosti a propoje-

ný s animismem a mýtem a pak instrumentální rozum ve stavu svého zatemnění a převrácení (autoreferenční prostředek panství člověka nad člověkem). Ale nezměnil se jeho charakter ještě jednou? V předchozí fázi, kterou popisuje Adorno, Horkheimer, Kosík i Machovec, má působení instrumentálního rozumu jisté hranice: jeho kolonizace individuality, přírody či umění není zcela dovršená. Adorno ukazuje, že v moderním umění, jako je Schönbergova hudba, působí jiná racionalita než instrumentální. A co univerzity? Ty sice ztrácejí svou reálnou autonomii, proniká jimi princip směny a vytvářejí polovzdělanost, ale ještě v nich přežívá ideál vzdělanosti. Instrumentální rozum má svůj vnějšek, byť vnějšek zbytkový. Tento vnějšek je umožněn tím, že instrumentální rozum je spojen s fordistickým a keynesiánským způsobem produkce, jenž se vyznačuje masovou průmyslovou výrobou, státní regulací, opatřeními proti úplné komodifikaci. Tento vnějšek poskytuje jistou perspektivu, z níž lze diferencovat instrumentální racionalitu a jiné druhy racionality. Ještě je možné stanovit hranice dosahu instrumentální racionality.

Během posledních čtyřiceti let se tento stav změnil. Jak to popisuje Jameson, produkce do sebe vstřebala vnějšek. Estetika, individualita, příroda se staly její součástí.⁴¹ Ekonomická produkce se propojila s produkcí estetickou a zaměřila se na individualitu. Zboží má u konzumenta navodit pocit jedinečnosti, má vyjadřovat jeho originalitu. Produkce se spojila se světem umění: výrobky se projektují tak, aby působily jako estetické předměty. Režiséři vytvářejí reklamy, kde v centru není výrobek, nýbrž určitý ideál svobody nebo protest proti „zkostnatělé morálce“, a dokonce občas využívají revoluční symboly, jako když se v reklamním spotu na Dacii objeví Mao Ce-tung, Che Guevara, Lenin, Rosa Luxemburgová. Počítače, mobily, i-phony, internetové sociální sítě mají takový charakter, že zvětšují pocit svobody, dávají na výběr z nesčetného množství možností (od počítačových her přes filmy až po knihy ve starořečtině). Obsahují nepřehledný počet funkcí, takže působí jako věc, která je vnitřně tak bohatá, že ji nikdo nedokáže plně využít. Tento přebytek funkcí způsobuje, že je v ní vždy něco víc než bezprostřední užitná hodnota.

⁴¹ Viz Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, c. d., s. 4 nn.

Některé firmy, jako je Starbucks, představují své zboží tak, že jeho konzumace je formou humanitární a ekologické pomoci. Součástí reklamní strategie je to, že tato firma mluví o své sociální odpovědnosti vůči chudým pěstitelům kávy, dokonce v Chiapasu.⁴² V reklamě se tak pracuje s určitou normativitou: potenciální zákazníci v sobě mají určité normativní principy a solidaritu s nejhudšími, kterou lze využít místo běžné reklamy. Normativita se stává reklamou nového typu. Běžné začíná být i to, že zboží má ekologický nádech. Je z přírodních materiálů nebo z biochovu, je opatřeno přírodními symboly (stromů, listů, zvířat) nebo je tu nový typ reklamy, který používají dokonce některé automobilky: za každé prodané auto vysadíme jeden strom.

Tyto nové typy reklamy jsou projevem toho, že tělo zboží se promíchává s mnoha různými kontexty a významy, estetickými, snovými, etickými, ekologickými, ba i revolučními. Samotné tělo zboží a jeho bezprostřední užitná hodnota ustupuje do pozadí a do popředí vystupuje jeho „duše“ tvořená těmito kontexty a významy. Zboží se dematerializuje.

Jaký pak vládne vztah k tomuto dematerializovanému zboží? Je to vztah, který má k věcem moderní instrumentální rozum? Ten se dá popsat tak, že věci se chápou jako přesně ohraničené a kalkulovatelné předměty, jejichž význam se omezuje na číslo nebo kvantum. Ale v dnešní postmoderní produkci se jejich význam stává kvalitativní, nezbožní. Aby zboží realizovalo svou kvantitativní hodnotu a proměnilo se v peníze, musí mít kvalitativní, nezbožní význam. Zboží je propojeno s významy, které nejsou poplatné principu směny, nýbrž vyjadřují určité příběhy, ideály, angažovanost.

Převládající vztah k věcem je takový, že v něm následkem těchto nezbožních prstenců významů nastává od-předmětnění: věc ztrácí své pevné hranice a jedinci se prezentuje jako něco smyslově-nadsmyslového, abychom použili Marxův hegelovský výraz pro zbožní fetišismus. V tomto fetišismu však nejde o samotné zboží jako mas-kovaný společenský produkt, nýbrž o formu jeho přítomnosti. Je to nová, postmoderní podoba fetišismu, v němž se zboží jeví jako nezboží, jako okruh ne-předmětných významů.

⁴² http://starbuckscoffee.cz/cs/_Social+Responsibility/_Social+Responsibilities/Conservation+Coffee.htm

Postmoderní produkce je však nadále spjata s instrumentálním rozumem, ale ten do sebe vstřebal svůj vnějšek, tj. odlišné typy racionality. Jakýmsi ironickým způsobem se obnovuje to, čemu Kosík říkal „zakladatelská světodějná trojice“, v níž se propojuje rozum instrumentální, poetický a morální. V tomto smyslu již nevládne instrumentální rozum, nýbrž rozum, který by se dal označit jako nadinstrumentální. Ten však má vrstvu, která zůstala instrumentální. Je to vrstva, v níž se tento postmoderní, nadinstrumentální rozum nadále řídí principem směny a kalkulovatelnosti. Produkce dematerializovaného zboží podléhá imperativům kapitalistické ekonomiky: zvyšovat míru zisku, a tudíž provádět přesnou kalkulaci všech prvků produkčního a směnného procesu. Z tohoto hlediska jsou tyto prvky nadále pouhé předměty kalkulace a rozum, který tyto kalkulace provádí, je rozum zvěcněný a odpovídá Lukácsovu „zvěcněnému vědomí“.

Postmoderní, nadinstrumentální rozum je potom ta forma rozumu, kterou „klade“ rozum instrumentální, rozum sledující imperativy kapitalistické ekonomiky. Z pohledu instrumentálního rozumu je dematerializace zboží nově objeveným způsobem, jak zvýšit míru zisku. Proto můžeme říci, že dnes vládnoucím rozumem je rozum nadinstrumentálně instrumentální. Spojují se v něm zvěcněné imperativy kapitalismu s postmoderní ne-předmětností. Tento rozum vytváří současnou hlavní podobu zbožního fetišismu: vyvolává zdání, že zboží není nic než ne-předmětnost tvořená éterem významů, jež obklopují tělo zboží.

Jak potom narušit tento postmoderní zbožní fetišismus, jenž patří k hlavním prvkům dnes vládnoucí ideologie? Tradiční postupy kritické teorie zde selhávají. Ta proti instrumentálnímu rozumu stavěla jako jeho protipól umění, poetický rozum, normativitu. Ale tento protipól se stal jeho součástí. Vnějšek byl začleněn do instrumentálního rozumu a tvoří jeho fetišistickou vrstvu. Kritice nadinstrumentálně instrumentálního rozumu zůstává jediný výchozí bod: tím je on sám.

V této situaci se dá postupovat podobně, jak postupoval Marx v *Kapitálu* v kapitole „Zbožní fetišismus a jeho tajemství“.⁴³ Nejde o to, hledat nejprve alternativy vůči zboží a jeho fetišismu, nýbrž provést jeho demystifikaci, tj. analyzovat jeho charakter, „odhalit jeho

tajemství“ a popsat podmínky, v nichž se zbožní fetišismus rozplyne. Pro kritiku postmoderního instrumentálního rozumu to znamená, že vyjdeme z toho, co v něm je instrumentální, z jeho vrstvy formované principem směny a kalkulovatelnosti. Jinými slovy, konfrontujeme jej s ním samým v převráceném obrazu. Jeho nadinstrumentálnost a ne-předmětnost je formována instrumentálně a předmětně ve vztahu k imperativům kapitalistické ekonomiky.

Touto operací lze dosáhnout, že okruh estetických, normativních, ekologických významů, jež vytváří postmoderní zbožní fetišismus, se začne oddělovat od zboží, svého nositele, a dostane se do jiné pozice. Tyto významy budou opět vystupovat jako to, co je vnější či přímo je v opozici vůči zboží a instrumentálnímu rozumu. Tak nastane zdvojení: na jedné straně významy vázané ke zboží a vytvářející zbožní fetišismus, na druhé straně významy obsahově téměř shodné, ale odpojitelné a odpojené od dnešní kapitalistické zbožní produkce.

Tyto uvolněné významy však budou značně nestálé a prchavé, protože dnešní svět je kolonizovaný nadinstrumentálně instrumentálním rozumem. Pokud se mají udržet jako alternativa, potřebují určitého nositele. Tímto nositelem je praxe, které se podaří uniknout imperativům kapitálu, ať už praxe politická nebo ekonomická. Ale bude to praxe, činnost přetvářející určitou situaci v politice nebo ekonomice prostřednictvím určitých kroků a nástrojů. Tato praxe nemůže neobsahovat instrumentální prvek, má-li být účinná. Je spjata s racionalitou, která se liší jak od instrumentální racionality moderní, tak postmoderní. Byla by to instrumentální racionalita, vědomá si svého cíle: osvícená instrumentální racionalita.

Podle Adorna lze o tomto cíli říci jen to elementární: nikdo už nemá hladovět.⁴⁴ Jenom tak by se podařilo zlomit ideologii „lidských potřeb“, která zdůvodňuje samoučelnost produkce a její nekonečný růst. Až ve společnosti emancipované od tlaku vnitřní přírody by instrumentální rozum začal sloužit rozumu, životu neinstrumentálnímu.

⁴³ Marx, K., *Kapitál*, I, SNPL, Praha 1953, s. 88 nn.

⁴⁴ Adorno, Th. W., *Minima moralia*, přel. Martin Ritter, Academia, Praha 2009, s. 155.

Dvě proměny vzdělanosti

Návrat instrumentálního rozumu

V kritické teorii nastaly během posledních čtyřiceti let dva obraty, přičemž druhý obrat je v jistém smyslu návratem před obrat první, tedy obratem k první generaci kritické teorie. Jak jsme viděli, podle Adorna a Horkheimera, představitelů první generace, se racionalita vždy utváří pod vlivem vnějších, iracionálních sil a tento vliv je zapotřebí dešifrovat. Habermas nastolil první obrat, když začal rozvíjet normativní teorii racionality, v níž jde především o určení podmínek racionality zbavené mocenských deformací. Pak nastal další obrat či půl-obrat a některá témata první generace vystoupila u generace současné: pozdní kapitalismus, odcizení, patologie každodennosti.⁴⁵

Když se nedávno objevila kniha Konrada Liessmanna *Teorie nevzdělanosti*,⁴⁶ v níž se vychází z Adornovy *Teorie polovzdělanosti*,⁴⁷ bylo to jako navázání na přetrženou myšlenkovou linii. Adorno už na konci padesátých let postihl rozklad vzdělanosti v pozdním kapitalismu. Během sedmdesátých let byl tento pohled vytlačen normativními teoriemi, které vzdělání, vědu, univerzity chápaly jako místa, kde se vytváří vědecká nebo etická normativita, která působí na jiné sféry, jako je politika nebo ekonomika. Liessmann konstatuje, že procesy popsané Adornem ještě zesílily a polovzdělanost se proměnila v nevzdělanost. A tak to vypadá, že ony procesy probíhaly neustále, ale po jistou dobu byly ve stínu. Normativně vybudované teorie přehlížely, jak vnější faktory (politika, ekonomika) působí přímo uvnitř normativity. Liessmannovu knihu proto můžeme číst také jako pokus o rehabilitaci první generace kritické teorie.

Hlavní otázka je, jak popsat proměny vzdělanosti a univerzity ve

⁴⁵ Základní badatelský program dnešního frankfurtského Institutu pro sociální výzkum nese název „Paradoxy kapitalistické modernizace“. <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/institut/programm.htm>

⁴⁶ Liessmann, K. P., *Teorie nevzdělanosti*, přel. Jana Zoubková, Academia, Praha 2008.

⁴⁷ Adorno, Th. W., *Theorie der Halbbildung*, in: *týž, Gesammelte Schriften*, sv. 8 (I), vyd. Rolf Tiedemann et al., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972.

vztahu k jemu vnějšímu, k dějům probíhajícím v socio-ekonomickém těle společnosti. V moderní době nastaly dvě proměny. O té první píše Adorno. Je to proměna humanistického ideálu vzdělanosti jako osvojování světa, rozvíjení chápavosti a budování autonomie na polovzdělanost. Ta si nadále udržuje ideál vzdělanosti, ale ten už nemá význam sám o sobě, nýbrž je to prostředek společenského začlenění nebo úspěchu. Druhou proměnu popisuje Liessmann. V ní se rozkládá i tento ideál a vítězí princip konkurence a trhu. Dá se to znázornit tak, že na začátku je ideál vzdělanosti, pak tu je tento ideál jako prostředek, a nakonec ideál mizí.

Rozdíl mezi společností polovzdělanosti a společností nevzdělanosti spočívá v tom, že v té první ještě vládla určitá představa o tom, co je vzdělanost, kdežto v té druhé taková představa mizí. Zmizení ideálu vzdělanosti doprovází jistá ironie – jako společnost vědění se označuje právě společnost bez tohoto ideálu. To je paradox, který Adorno ještě nemohl zaznamenat. Má to však jistou logiku. Adorno psal o tom, že na univerzitách se začalo zaměřovat vzdělávání a poskytování informací. Ale nadále tu byl ideál vzdělanosti bránící tomu, aby se pouhá obeznámenost s informacemi vydávala za vzdělání a vědění. Proto se společnost polovzdělanosti neoznačila za společnost vědění. Teprve po zmizení tohoto ideálu už této záměně nestojí nic v cestě a společnost nevzdělanosti se nazve společností vědění.

V dobách polovzdělanosti se univerzity mohly dovolávat ideálu vzdělanosti a vědění, který byl sice otrěsen, ale nadále existoval jako vztažný bod. Univerzity jej stavěly do protikladu k tlakům na „racionalizaci“ či „modernizaci“, které je nutily přizpůsobit se trhu. Ve společnosti nevzdělanosti, v níž tento ideál zmizel, se už nemají o co opřít a tlak k přizpůsobení se jeví jako nezadržitelný.

Jak víme z diskusí o reformách vysokých škol, představitelé univerzit musejí dokazovat, jaký je význam vzdělání, které nelze bezprostředně uplatnit na trhu práce nebo využít ve firmách. Jejich argumenty mnohým znějí podobně jako zdůvodňování Boží existence: v sekularizované společnosti, která nemá sebemenší představu o tom, co se myslí slovem Bůh, působí takové zdůvodňování jako řeč z jiného světa. Jak zdůvodnit význam vzdělanosti, když chybí představa o tom, co to vzdělanost je? Všimněme si, že i sami představitelé univerzit nakonec argumentují tak, že vzdělanost je prospěšná ... budoucnosti

hospodářství nebo demokratické společnosti, ale sotva kdo se vyjádří, že vzdělanost je hodnota sama o sobě. Ano, je možné věřit v humanistický ideál vzdělanosti, ale ztratil svou argumentační sílu. Působí podobně jako pojem Boha v sekulární společnosti.

První proměna: univerzita a roztržštěný duch (Adorno)

Pro pochopení současné situace není od věci vrátit se k proměně popsané Adornem. Pokud si neuvědomíme, co se již tehdy dělo s univerzitami a ideálem vzdělanosti, můžeme dospět k závěru, že dnešní „reformy“ vysokých škol zavinila pouze nezpůsobilost politiků a jejich ochota ustupovat ekonomickým zájmům. Právě krize univerzity jako instituce a zánik ideálu vzdělanosti nastolují otázky, které se týkají toho, co Adorno a Horkheimer označovali jako instrumentální racionalitu. Běží o to, že racionalita a ideje nejsou v nějakém ochranném pouzdru, nýbrž nacházejí se v silovém poli socio-ekonomické reality. A nejen vnějškově, jako když drahokamy leží v zajištění horniny, která je nijak nepoznamená. Není to pouhé přizpůsobování se argumentu moci, nýbrž působení přímo v jádru racionality a idejí. Vnější, společenská a ekonomická moc, proniká do nitra racionality. Instrumentální racionalita není pouze racionalita jako instrument sloužící určitému účelu, který stanovila racionalita jiného druhu (komunikativní nebo etická, posuzující „dobro“ každé věci). Není to nějaká dodatečná racionalita, kterou využíváme podle potřeby, nýbrž racionalita samotná. Instrumentální racionalita je ta, která udává parametry myšlení a zdůvodňování a každá jiná racionalita se vůči ní musí vymezovat a ospravedlňovat.

Jak potom ukazuje Adorno, není to tak, že polovzdělanost a vzdělanost jsou jako dvě vedle sebe běžící koleje, nýbrž vzdělanost sama je zevnitř rozkládána polovzdělaností. Symptomy rozkladu vzdělanosti nalezneme i u vzdělaných. Intelektuálové pod tlakem vědeckého nebo pedagogického provozu ztrácejí koncentraci a duchovní sebedisciplínu, ve svém vyjadřování a myšlení přejímají rozšířené šablony a ospravedlňují to lidskostí nebo požadavkem srozumitelnosti.⁴⁸

⁴⁸ Adorno, Th. W., *Minima moralia*, c. d., s. 30 n.

První proměna se váže k tomu, že vzdělání ztratilo ochranu před tlaky vnějšího světa, kterou mu poskytovala „mezerovitost procesu zespolečenštění“. V těchto mezerách, chtělo by se říci mezivětech, se vzdělání nevztahovalo k principu účelu. Jak říká Adorno, od ducha a vzdělání se neočekávalo, že se vykáže společensky. Hölderlin mohl napsat: „porozuměl jsem řeči éteru, řeči lidí já neporozuměl nikdy“ - a nepůsobilo to jako autismus.⁴⁹

Proces zespolečenštění znamená, že se na všech místech postupně prosazuje jednotící společenský princip, jímž je princip směny. Jeho podoba není pouze bezprostředně ekonomická (přímý vztah nabídky a poptávky), nýbrž vytváří také svou formu myšlení i mezilidských vztahů, jak o tom byla řeč v předchozí kapitole při výkladu Lukácsova pojmu zvěčnění.

Tento proces však probíhá na dvou rovinách. Jedna se týká racionality a jejího postupujícího zvěčnění, druhá je spjata se socio-ekonomickými požadavky, jako je potřeba kvalifikované pracovní síly. Adorno v článku „K demokratizaci německých univerzit“ zachytil, jak se tento podvojný proces projevil na univerzitách. Jejich zespolečenštění se nejprve odehrává tak, že se směnný, zvěčňující vztah prosazuje na rovině racionality. To způsobuje, že učitel ztrácí osobní autoritu a má jen autoritu věcnou: z nositele hodnot se stává zprostředkovatel znalostí potřebných v praktickém povolání.⁵⁰ Základní vztah mezi pedagogem a studentem určuje směna. Pedagog nabízí určité množství znalostí a ty se poměrují tím, jak je lze později uplatnit na trhu práce. Univerzita má produkovat specializovanou pracovní sílu. Univerzity tak ztrácejí svou reálnou autonomii, kterou měly v mezeře procesu zespolečenštění, a postupně se proměňují v odborné školy, zaměřené na pouhé informace a znalosti. Univerzita se stává institucí instrumentální racionality, jejíž provoz se přizpůsobuje požadavkům trhu práce. Roste počet studentů, ale klesá jejich vzdělanost, protože univerzity se stále více orientují na směnný princip. To Adorno nazývá pseudodemokratizací univerzit.

⁴⁹ Adorno, Th. W., *Theorie der Halbbildung*, c. d., s. 4913.

⁵⁰ Adorno, Th. W., *Zur Demokratisierung der deutschen Universitäten*, in: *týž, Gesammelte Schriften*, sv. 20 (II), vyd. Rolf Tiedemann et al., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, s. 17575.