

Etično – estetično – politično

Ke vztahu (českého) strukturalismu, poststrukturalismu a marxismu

Miloslav Caňko

Mnozí představitelé českého strukturalismu cítí potřebu vymezovat se vůči strukturalismu pařížskému. Tento západní literárněvědný směr padesátých až šedesátých let byl efektnější než náš (který vznikl dříve a přežívá dodnes) a také je ve světě známější. Náš bývá v zahraničních přehledových studiích marginalizován, jeho historického přínosu jako by nebylo (ve světě nerezonuje tak, jak bychom si přáli). Mukařovského žáci to prožívají o to palčivěji, že se mezitím na mezinárodní scéně etabloval post-strukturalismus a dekonstrukce. Květoslav Chvatík, Lubomír Doležel a další jako by stále nevěděli, co vyhlásit dříve, respektive mocněji: vlastní vývojový náskok (tedy podobnost s nepřítelem) nebo zcestnost francouzských teorií (domyšlení dobrých myšlenek ad absurdum)? Převažuje však druhá varianta.¹

Jsou tedy snahy některých našich filozofů (např. Miroslava Petříčka)² vnímat Mukařovského jako předchůdce poststrukturalismu a dekonstrukce zavádějící, anebo svou relevantností usvědčují Chvatíka a spol. z „nepružnosti“ myšlení, popřípadě z neschopnosti skutečně kriticky konfrontovat výchozí filozofické předpoklady s vlastními průběžnými/dílčími výsledky, tj. z neschopnosti domýšlet věci do všech důsledků a konsekvencí?

Definitivní rozřešení této otázky nehodlám slibovat. Zdrojem problémů jsou zde již třeba neshody při určování vztahu mezi pojmy „poststrukturalismus“ a „dekonstrukce“, vztahu systémového (obecného) i historicko-regionálního: např. Lubomír Doležel ve svém poměrně důkladném zhodnocení paralel i rozdílů mezi teorií pražské školy a poststrukturalismem jako by chtěl francouzský přínos zredukovat na Derridovu dekonstrukci, proti níž pak vyzdvihuje pragmatiku německé a angloamerické provenience (Karla Bühlera, Charlese Morrise, M. L. Prattovou).³ Jakým způsobem se např. k problematice sociokulturních souvislostí jazykového či literárního vývoje staví třeba Foucault či Bourdieu, o tom se zde nedočteme. Zda se za tím skrývá možné Doleželovo úsilí zbavit poststrukturalismus jakýchkoli případných ideologických – konkrétně levicových – konotací (srov. jeho odmítnutí ideologické pragmatiky Terryho Eagletona), to je v tomto okamžiku vedlejší. Mne každopádně zajímají právě tyto souvislosti, a to nejen s ohledem na úlohu, kterou hrál ve vývoji Foucaultova myšlení marxista Louis Althusser (úlohu ostatně ne zcela vyjasněnou),⁴ nýbrž také proto, že neodmyslitelnou součástí dějin pražské školy jsou – nic naplat – i reflexe (kritické, doplňující, přivlastňující/zcizující) jejích postupných výdobytků z marxistických pozic.

Na počátku těchto dialogů stáli ve třicátých letech Bedřich Václavek, Kurt Konrád a Závěš Kalandra. V šedesátých letech se pak na tomto poli angažoval zejména Robert Kalivoda, ale i zmíněný Květoslav Chvatík.⁵ Ti všichni zaujímali k nové, respektive znovuobjevené metodě stanovisko *přinejmenším* vstřícné, na rozdíl od „sgallních“ marxistů let padesátých nebo představitelů „marxistické sémiologie“, jejichž nadřazeným byl v letech tzv. normalizace Sáva Šabouk a generální linií víceméně agresivní „překonávání“ strukturalismu jako takového, tzn. všeho, co se do něj z historického či „nominalistického“ hlediska vejde. Všechny diskuze, polemiky a útoky přitom kroužily kolem několika konkrétních otázek: Jaký je vztah mezi základnou a nadstavbou (bytím a vědomím), respektive jak se projevuje v literatuře a v umění? Jaká je úloha subjektu / osobnosti ve vývoji toho kterého systému/„diskurzu“/„pole“/„řady“? Jaký je v umění poměr historicky proměnlivého a antropologicky konstantního? A konečně: jak chápat „autonomii“ či naopak „sociální funkčnost“ umělecké tvorby a jejich výsledků?

1. Bytí a vědomí

1.1 Naddeterminace

Nalézt bod, kde ztrácí smysl protiklad materialistického a idealistického řešení otázky, který člen vytčené dvojice je prvotní, to byla první ze základních ambicí, sdílených pražskou školou, francouzským strukturalismem a těmi poststrukturalistickými směry, jež se zabývaly vztahy mezi znaky a jejich prostředím – sociálním, kulturním, historickým, ekonomickým, (biologickým?) atd. – a nahrazovaly dualismus vědomí a bytí monismem (společenských/diskurzivních) praktik.

Úloha toho, kdo učinil první z rozhodujících vykročení za „klasickou dichotomii objektivního pole ustaveného vně jakékoliv diskurzivní intervence a diskurzu spočívajícího v čistém výrazu myšlení“, bývá v kontextu na pomezí strukturalismu a marxismu přisuzována Louisi Althusserovi.⁶ Nepochybně to byl on, kdo transponoval do společenských věd Freudův pojem „überdeterminierung“/„surdetermination“ (předeterminovanost/naddeterminace), stvrzuje tím striktní odmítnutí (původně) Hegelovy koncepce „expresivní totality“, v níž „spolu všechny prvky základny a nadstavby – ekonomika, ideologie, právo, represivní orgány atd. – navzájem korespondují“, a prosazení postulátu o „relativní autonomii různých úrovní a sociálních instancí“, z nichž každá „má svou dynamiku, svůj čas a svůj vlastní kontext“, takže vývoj celku je pak nutno vysvětlovat z konkrétní, historicky víceméně nahodilé konstelace a vzájemné artikulace jednotlivých sfér, jejich relativně autonomních logik.⁷

Své důsledky to má i pro teorii umění a literatury: Třebaže se vazba určitého díla (např. literárního textu) k ideologii některé z reálně koexistujících (více či méně antagonistických) společenských tříd nepopírá, je zde zdůrazněna zprostředkovatelská úloha žánrového kódu, implikujícího určitý repertoár možností, na něž je průnik mimoliterárního živelu odkázán, a to v míře závislé na (historicky proměnlivé) otevřenosti daného kódu.⁸

Znalec dějin pražské školy a ruského formalismu aby zde bojoval s pokusem zbavit Althussera jiného než terminologického prvenství, například poukazem na Mukařovského „Poznámky k sociologii básnického jazyka“ (1935) či na osmou z Tyňanových a Jakobsonových tezí z roku 1928. Pokud jde o marxisty, ti *sice* již od devadesátých let 19. století – díky Engelsovi a Plechanovovi – dokázali při výkladu jevů společenské nadstavby odolávat svodům vulgárního ekonomismu a namísto univerzální dominantnosti ekonomického *faktoru* hlásat ekonomickou podmíněnost (v poslední instanci) složitě strukturovaného poměru sil mezi různými faktory (ekonomickým, politickým, ideologickým ad.), tvořícími v průběhu dějin nespočetné kombinace;⁹ nicméně překonávání sociologismu ve vztahu k umění¹⁰ muselo počkat do třicátých let 20. století. Tehdy to byli zejména progresivnější představitelé *české* marxistické estetiky, kdo uvítal nedávnou iniciativu ruských formalistů a zejména její strukturalistické rozvinutí v Mukařovského studiích z té doby. Kalandrou, Konrádem a Václavkem akcentovaný posun od absolutizace imanentních zákonitostí literárního vývoje k zohlednění jejich sociologické zakotvenosti byl přitom předznamenán již výše zmíněnou Jakobsonovou a Tyňanovou tezí, v níž je do „analýzy vzájemného vztahu literární řady a ostatních vývojových řad“ vkládána naděje na „možnost vysvětlit tempo vývoje a výběr konkrétní vývojové cesty za předpokladu existence několika teoreticky

možných vývojových cest; imanentní zákony literárního (resp. jazykového) vývoje tvoří totiž pouze neurčitou rovnici, ponechávající možnost jistého [...] počtu řešení [...].¹¹ Mohlo by se na okamžik zdát, že oba spoluautoři vlastně dospívají k témuž (pouze z opačné strany) jako Engels v dopise K. Schmidtovi (říjen 1890), citovaném i parafrázovaném v Kalandrově zhodnocení Mukařovského studie o Polákově *Vznešenosti přírody* (1934).¹² Nuže tato analogie je pro nás stejně relevantní jako je zásadní posun z roviny vztahu mezi ekonomikou a ideologií (u Engelse a Kalandry) do roviny vztahu mezi ideologií a uměním – posun ke konečnému uznání autonomie umělecké řady (v ruském formalismu).

Všechny probrané podmínky a okolnosti nepochybně „naddeterminovaly“ Mukařovského „Poznámky k sociologii básnického jazyka“, otištěné v prvním čísle prvního ročníku *Slova a slovesnosti*, prvního orgánu Pražského lingvistického kroužku: Kromě důrazu na aktivnost (ne-pasivitu) kulturních řad ve vztahu ke společenské totalitě se tu sledujeme s pojmem „kolektivního povědomí [...] konkrétního společenského celku“ – snad obdobou Plechanovovy „společenské psychologie“ – i s pojetím totality kulturních jevů jako „struktury struktur“ – zcela nepochybně pouhým přejmenováním Tyňanovova – Jakobsonova „systému systémů“.¹³

Jestliže Chvatík užívá v souvislosti s inkriminovanou studií výrazu „superdeterminace“,¹⁴ cítíme se tím popostrkování k závěru, že na půdě pražské školy byl althusserovský „průlom“ ne snad jen anticipován, ale naplno uskutečněn jako důsledné stvrzení a radikální rozvinutí myšlenky „bloudící“ mezi marxisty již od sklonku předminulého století. Je tomu však skutečně tak?

1.2 Subjekt a diskurz

Poslední a nejdéle odolávající baštou dualismu před-/mimo-diskurzivního bytí a symbolické sítě konvencí stanovených významů je psychologicky definovaný subjekt, individuum jako průsečík *sociálního a předsociálního*, historicky variantního a antropologicky konstantního, u kterýchžto dimenzí je předpokládána (alespoň zhruba) srovnatelná „plnost“ jejich „bezprostřední“ danosti.

Pokud jde o první opozici, palčivou není (dnes již spíše triviální) otázka, zda „subjekt“ jako významová svorka textu je či není převoditelný na psychologii/psychoideologii tvůrce textu, nýbrž problém sdělitelnosti/sdětelnosti těch (prvků či aspektů) psychických stavů a pochodů, které se vymykají požadavku intersubjektivní ekvivalence, respektive s tímto problémem spjatá (jej radikalizující) otázka sociálních determinací při utváření osobnosti, jejího individuálního vědomí, v němž teprve se prožitky stávají prožitky.

Zatímco pro představitele pražské školy je toto téma dodnes polem nekončícího napětí mezi relacionistickým tíhnutím (jedinec je průsečíkem společenských faktorů) a palčivě pociťovanou potřebou „zachránit“ nějaké (alespoň psychobiologické) jádro, skrz které by osobnost transcendovala jakékoli společenské determinace, kontext francouzského strukturalismu se již v šedesátých letech ukázal být příznivým nejen pro sociologické „rozpouštění“ subjektivity à la Althusser, nýbrž i pro sémiologicky orientované vyprazdňování ekonomické a sociologické (marxistické) terminologie (u Rolanda Barthesa)¹⁵ a pro postupný přechod k argumentaci fundované epistemologicky, fenomenologicky či psychoanalyticky (lacanovsky). Vyústěním zmíněného vývoje jsou vedle tehdejších prací Michela Foucaulta zejména rané texty Jacquesa Derridy. Jedním z ústředních témat je v nich expresivismus v našem přístupu ke komunikaci – pojetí řeči jako výrazu niterné intimity, respektive rozlišování mezi poukazem jako diskurzivním znakem a výrazem jako znakem non-diskurzivním. Autorovou intencí je dekonstruovat tuto opozici, opírající se o dualismus „inteligibilního“ (ryze psychického) a „mundánního“ (znakového, diskurzivního), jako „spíše funkční než substanciální“.¹⁶

Vůči tomu se současní dědicové Mukařovského ve své většině rezolutně ohrazují. Podobnost některých jejich soudů s jistou částí kritických reflexí z pera normalizátora Sávy Šabouka – pochopitelně s tou, která se nevztahuje k našemu, ale pouze k západnímu strukturalismu – není ani náhodná ani nás nemusí děsit. Za vše hovoří inkriminovaná Šaboukova studie, zahrnutá co úvodní kapitola do knihy *Člověk a umění ve struktuře světa* (1974). Vše se zde odvíjí kolem jediného centra, obsazeného zcela očekávatelným problémem, tímtež, který byl exponován už v diskuzích třicátých let (byť tehdy nijak přednostně), a při jehož pojmenování se autor (poněkud překvapivě) odvolává na proble-

matically proslulé interview s Jeanem-Paulem Sartrem (1966),¹⁷ jehož překlad byl v roce 1967 otištěn v *Literárních novinách*: „Sartre tu mj. vytýká strukturalistům, že podle nich člověk nemyslí, ale je myšlen stejně, jako je u některých lingvistů mluven.“ Podle francouzského spisovatele a filozofa je (v Šaboukové parafrázi) důležité „pochopit, že lidské individuum svůj smysl nalézá v okamžiku vymanění ze struktur, kdy přestává být v zajetí významových ensemblů, kdy k nim zaujímá kritickou distanci.“¹⁸ Dvacet šest let poté (2000) Květoslav Chvatík (rovněž s odkazem na Sartra) variuje: „Pokud byli pařížští strukturalisté nuceni uznávat změnu, připisovali ji samopohybu odcizených struktur likvidujících jakoukoli aktivní roli subjektu.“¹⁹

Ozvěnamí k nám doléhá staré známé marxistické téma „fetišizace“. Tradičně se tímto slovem míní tendence produktů lidské činnosti (činnosti reálných individuí) získávat autonomii vůči vlastním původcům, tj. „odlučovat se od člověka a ustavovat se v samostatné vrstvy reality, nadané vlastním životem.“²⁰ Jedinci tak ztrácejí schopnost být jedinými skutečnými tvůrci svých dějin, a sice ve dvou rovinách, z nichž jedna podmiňuje druhou: Vliv falešného pojetí (např. hegelovského motta: „Svoboda je poznána nutností“) na naše individuální i společenské bytí totiž není o nic méně reálný než v případě pojetí správného. Takového, za něž se prohlašuje levohegelianský humanismus, reprezentovaný vedle Feuerbachových spisů zejména myšlenkami mladého Marxe, starým Marxem naopak opouštěný, ve 20. století pak hlásaný a rozvíjený mj. některými avantgardními teoretiky (André Bretonem, Karlem Teigem) a v neposlední řadě, ba především, i Sartrem. V kulturním prostředí post-stalinských Čech šlo o vítané východisko svobodného myšlení obhájitelného i z pozic dominující ideologie. Jeho nejvýznamnějším plodem byla *Dialektika konkrétního* od Karla Kosíka, jeden z filozofických superhitů šedesátých let.

Pařížský intelektuální „brain-trust“ dal naopak v téže době vzniknout konceptu či projektu, nazvanému (poněkud provokativně) „antihumanismem“ a nejpřehledněji vyjádřenému v proslulém a hojně citovaném závěru Foucaultovy knihy *Slova a věci*, v obrazu člověka mizejícího jako „stopa přílivu v písku“.²¹ K úloze iniciátora tohoto „intelektuálního spiknutí“ proti Člověku s velkým „Č“ se v polovině osmdesátých let hrdě hlásil revizionista Louis Althusser. Za rozhodující přítom označil odvrát od autora *Ekonomicko filozofických rukopisů z roku 1844* k autorovi *Kapitálu*, k tomu, který napsal: „Nevycházím z člověka, ale z uvažované historické periphery“, nebo: „Společnost se neskládá z individuí, ale ze vztahů.“²² Když se kolem poloviny šesté dekády zájem levicové filozofie, společenských věd a věd o člověku začal z oblasti praktik ekonomických, socio-politických a kulturně politických (jejich složitého propletence) přesouvat k analýze diskurzů, jejich struktury a imanentního vývoje, v reflexi umění a literatury pak mj. k teorii intertextuality/dialogičnosti, zkrátka k důslednému diskurzivnímu monismu, znamenalo to též odvrát od Marxe k Nietzschemu.

Ačkoliv pojem „dialogičnosti“ nás přivádí k jedné meta-teoretické souvislosti, která nebyla dosud důkladně rozebrána či alespoň explicitně pojmenována. Je notoricky známo – v poslední době to připomněl např. Aleš Haman – že v první fázi svého uvažování o literatuře a o jazyce (druhá polovina šedesátých let), v textech exponujících zmíněnou koncepci intertextovosti, byla Julia Kristeva „ovlivněna Michaelem Bachtinem, jehož názory uvedla do francouzského prostředí“.²³ Přirozeně přítom bývá počítáno pouze s těmi Bachtinými texty, kterým autorka explicitně přiznávala důležitost. Problém však spočívá v tom, že některé knihy byly ve sledovaném období přisuzovány jiným osobám, o jejichž vztahu k Bachtinovi patrně zároveň nebylo na západ od železné opony nic bližšího známo, smíme-li tak soudit z první poznámky pod čarou v klíčové studii *Slovo, dialog a román*, kde se dočítáme: „Tento text byl napsán na základě následujících knih Michaila Bachtina: *Problemi poetiki Dostojevskovo* (Moskva 1963) a *Tvorčestvo François Rabelais* (Moskva 1965). Jeho práce byla zjevným způsobem ovlivněna díly sovětských teoretiků jazyka a literatury ze třicátých let (Vološinov Medveděv).“²⁴ Teprve později se zjistilo, že Bachtin byl skutečným autorem či přinejmenším důležitým spoluautorem oněch prací (z let dvacátých, nikoli třicátých!). V. N. Vološinov a P. N. Medveděv byli jeho žáky a blízkými spolupracovníky, zřejmě koncepčně spíše submisivními než ovlivňujícími.²⁵ Podstatné jsou v naší souvislosti knihy „pokryté“ jménem prvního z nich.

Kritické zhodnocení psychoanalýzy s lakonickým názvem *Freudismus* (1927), stejně jako následující práce *Marxismus a filosofie jazyka* (1929), totiž přinášejí svéráznou anticipaci derridovského odmítnutí dualismu vědomí a diskurzu (výrazu a odkazování): Proti-

klad individuálně psychického a sociálního je v obou spisech překlenut spojením dvou kroků. V jednom je popřena existence jakéhokoli prožitku vně znakového ztělesnění, ve druhém je výraz, definovaný nikoli psychologicky, nýbrž jako organizátor zážitku, omezen mantinely bezprostřední sociální situace.²⁶ Tu je třeba pojímat dvojím způsobem, jednak s akcentem na její paradigmatický aspekt – „v každé etapě vývoje společnosti existuje specifický a ohraničený okruh předmětů, přístupných sociálnímu vnímání“, který jediné „získává znakovou formu, stává se objektem znakové komunikace“²⁷ – a jednak s akcentem na aspekt syntagmatický – a tento moment je pro nás obzvlášť důležitý: Bachtin zde formuluje myšlenku takového chápání/tvorby konkrétních významů jazykových znaků, které jde od jednoho znaku ke druhému. A tento „řetěz není nikde přerušovaný, nikde se nenorí do niterného, nemateriálního a takového, které by nebylo ztělesněno ve znaku“.²⁸ Nicméně od tvůrce „gramatologie“ se ruský vědec a filozof liší svým důrazem na reálné interakce mezi historicky/sociálně/třídně/ideologicky situovanými a určenými jedinci, třebaže se mu – v důsledku jeho zaměření na poslední (ideologickou) rovinu – stratifikace nakonec přeci jen zredukovala na dualitu (dialektiku) stabilizovaného (oficiálního) ideologického systému a živelného ideologického prostředí.

Opozitnost právě vyložené koncepce vůči „humanismu“ pražské školy v žádném případě neznamena přitakání fetišizaci mezilidských vztahů, nýbrž dialektické domyšlení daného problému, ostatně latentně přítomného již u pozdního Marxe:²⁹ „Zvěcnění“ vztahů mezi lidmi je v buržoazní společnosti zdvojnásobeno připoutáním každého jednotlivce k určité pevně stanovené a od ostatních oddělené a nezaměnitelné identitě, mnohem snáze objektivizovatelné, pozitivizovatelné, diskurzivně (mocensky) ovládnutelné než kontingentní identity rodící se z jednotlivých interakcí či proměnlivých interakčních podmínek. Taková interpretace nás však přenáší nejen k Adornovu odsouzení soudobého kultu psychologie jako „doplňku odlidštění, iluze bezmocných, že jejich osud závisí na tom, jací jsou“,³⁰ ale především k Foucaultově kritice „subjekce“, specifické *moderní* formy „subjektivace“ jako univerzálního procesu sebe-vztahování a sebe-vytváření já. Francouzský filozof se v tomto bodě rozhodně vyhýbá jakékoli třídně-světónáborové specifikaci svého postoje – Millův liberalistický a Marxův komunistický projekt emancipace jednotlivců k rozvoji v souladu s rozvojem celku, existencialistické pojetí „neodcizené“, autentické životní formy, stejně jako freudo-marxistické volání po osvobození libida potlačovaného buržoazním řádem, to vše jsou dle Foucaulta jen variace jediného mytologického obrazu, souvisejícího s tzv. „represivní hypotézou“, v níž je moc chápána jako „vnější zábrana, kterou stačí odstranit, aby se v takto uvolněném prostoru spontánně aktualizoval tvořivý potenciál člověka, jeho autenticita či sexuální energie [...] aby ‚přirozeně‘ rozkvetly tisíce květů svobody [...]“.³¹

Leninův výrok, že dějiny filozofie jsou neúnavným stopováním hranice mezi idealismem a materialismem, volá po parafrázi, v níž by úlohy delimitovaných polí sehrály (fenomenologický) dualismus a (diskurzivní) monismus. Problém zde představují ti myslitelé, které máme tendenci klást do *ostrého* protikladu k post-/strukturalistickému relacilonismu, třebaže uznávají, ba hlásají, sociální produkovanost subjektu jako něco primárního, byť určeného k překračování. Možná je na vině skutečnost, že dotyční autoři – jmenovitě Sartre a Kosík – nepřestávají pracovat s protikladem existence „autentické“ a „odcizené“, subjektu „skutečného“ a „mystifikovaného“,³² což *se zdá* implikovat přetrvávání určitého (v hegelovském smyslu) teleologického prvku v jejich myšlení, a – řekneme-li to natvrdo – i étosu naplňování jakési lidské podstaty. Není to ovšem skutečně pouhé zdání?

2. Obecné a zvláštní

2.1 Cesta k ne-substanční antropologii

„Metafyzicko-providenciální základ“ kteréhokoli z určujících rozměrů lidskosti je v *Dialektice konkrétního* striktně odmítán jako poslední překážka jejího důsledného historického dialektizování. Kosík, zabývá se jmenovitě otázkou rozumu, o tom píše: „Rozum v dějinách není předem rozvržen, aby se v dějinném procesu jako rozum vyjevoval, nýbrž rozum se jako rozum v dějinách vytváří. [...] není providenciálním rozumem předzjednané harmonie a metafyziky předurčeného triumfu dobra, nýbrž konfliktním rozumem histo-

rické dialektiky [...].“ **Člověk** jako takový je pak „tvůrcem sebe sama a může být *tím [čímkoli], čím se udělá*“.³³

Učené pře o obecnou lidskou podstatu vedli marxisté po velkou část 20. století, a sice na několika frontách: v konfrontaci s freudismem, se strukturalismem, s některými umělecko-filozofickými hnutími, jmenovitě se surrealismem a existencialismem, ale i mezi sebou navzájem. Jeden z nejpozoruhodnějších pokusů o komplexní popis a rozbor daného pole představuje kniha českého historika a filozofa Roberta Kalivody *Moderní duchovní směry a marxismus*, shrnující tři studie napsané v průběhu šedesátých let. První z nich je věnována estetické teorii Jana Mukařovského, se zvláštním zřetelem k jeho patrně nejdiskutovanějšímu konceptu, k „antropologické konstantě“. Kalivoda v ní shodně s většinou českých marxistů (a na rozdíl od ostatních našich strukturalistů) vidí „zjevný cizorodý pozůstatek metafyzické, obsahové estetiky v systému strukturální teorie“, který je zároveň vzhledem ke svému možnému následku, „iluzi ‚obecné estetické normy‘ [...] největším potenciálním nebezpečím pro svobodný rozvoj umělecké tvorby“.³⁴

Než začneme posuzovat adekvátnost tohoto soudu, pokusme se nejprve určit vlastní pozici toho, kdo soudí. Tématem druhého ze zařazených textů je prolínání marxismu s psychoanalýzou. Autor se zde mj. zabývá tím, jak se pojetí lidské „přirozenosti“ a „podstaty“ vyvíjelo u samotného Marxe. Především klade důraz na nutnost důsledného rozlišení obou kategorií: V *Ekonomicko filozofických rukopisech z roku 1844*, stejně jako v *Kapitálu*, je „přirozeností“ míněna přírodní (biologická, pudová, „biopsychická“) *komponenta* (jedna z více komponent) každé lidské bytosti, zatímco *lidská* „podstata“, její skutečné osvojení, to je cíl, k němuž se teprve (diskontinuálně) směřuje a jehož prý lze dosáhnout jen skrze „rozvoj totálního přírodně společenského člověka v ‚pozitivním‘ komunismu“, poté co budou odděleny legitimní „konstantní“ pohnutky a choutky od choutek a pohnutek „relativních“, které „nejsou nedílnou součástí lidské přirozenosti, ale ‚vděčí za svůj původ určitým společenským základnám a určitým podmínkám výroby a práce‘ (jak se píše v Německé ideologii)“.³⁵ Skutečnost, že se s takto teleologicky zatíženým pojmem „podstaty“ operuje pouze u mladého Marxe, nikoli však v *Kapitálu*, je podstatná vzhledem k závěrečné části Kalivodovy knihy, kde je „odcizení jako ztráta lidské podstaty“ označeno za „romantickou mystifikaci“, proti níž je stavěna teze o primární a nezrušitelné konfliktní povaze interakcí mezi člověkem a světem:

V každém takovém konfliktu uskutečňuje člověk jistou autentickou projekci své bytosti, která zmnožuje životní sféru lidského bytí – i když neharmonicky, křečovitě, nebo všedně a „masově“. V tom je dialektika tzv. „odcizení“. Lze to říci i tak, že člověk je odcizen stále, že odcizení je permanentní náplní jeho „lidské podstaty“; anebo že není odcizen vůbec, že totiž tak či onak žije vždy autentický život [...] „Lidskou podstatou“ může proto rozumět jen základní antropologickou konstituci člověka, která je obsahově prázdná, neboť v dialektické hře hybných složek této konstituce vzniká právě nezměrné obsahové bohatství životních projekcí člověka, jimž nemůžeme upřít „lidskou podstatnost“.

Co se tu odmítá, to je vlastně „nebezpečná [podle RK] tendence normativně klasifikovat lidské potřeby a hodnoty na ‚falešné‘ a ‚správné‘ [...] Člověku nelze oktrojovat či brát jeho životní manifestace na základě určité romanticko-metafyzické normy.“ Nicméně na druhé straně přece jen připouští jakousi „reálnou analýzu“ hodnot a jejich „případnou společensky nutnou regulaci“.³⁶

Přesvědčení o ošidnosti jakékoli substanční definice lidství ovšem Kalivoda nesdílí jen (paradoxně) s paušalizujícími kritiky strukturalismu či s představiteli *poválečné* pražské školy. Jestliže např. Šabouk v knize, z níž bylo citováno v předchozí podkapitole, vytýká Olegu Susovi kladení „bytošně lidského“ do konstanty koncipované biologicko-fyziologicky, jestliže proti němu „tasí“ engelsonský argument, že základním předpokladem polidštění opice je překračování vlastního přírodního ustrojení, jeho doplňování společenským, tzn. historickým, s nímž pak tvoří dialektickou jednotu,³⁷ pak proto, že v inkriminované Susově studii o surrealistickém antropologismu přehlédl jednak explicitní ujištění, že „biologicko-fyziologické a psychické bytí člověkově“ není „jedinou a výlučnou složkou antropologické konstanty“, a jednak věty prozrazující určitý meta-teoretický odstup literárního vědce, pro něhož surrealismus představuje „jen jednu z etap [...] vývoje vykročivší-

ho po cestě za ‚člověkem vůbec‘, tedy ani ne strnule ideální typ [...] řešení, ani zavržení-hodné poblouznění [...], a který před Bretonovými „poetizujícími afektacemi“ o „obecné podstatě subjektivity a o absolutní moci univerzální subjektivity, která je ‚královstvím noci‘ [královstvím snu – pozn. M. C.]“ preferuje *Mukařovského* pojetí antropologického principu jako dynamické potence, připouštějící nekonečné množství adekvátních realizací.³⁸ Text z konce třicátých let, na který se tu odkazuje, je skutečně rozhodujícím krokem k ne-substančnímu řešení: „Antropologického základu bude se umění dobírat vždy znova cestami, po kterých dosud nešlo. [...] počet cest od umění k ‚člověku vůbec‘ je [...] nekonečný a každá z nich odpovídá určité společenské struktuře, či spíše životnímu postoji, který je této struktuře vlastní.“ Vše je nakonec zpečetěno větou, do Susovy citace již nezařazenou: „Všeobecná hodnota je v ustavičném vzniku.“³⁹

2.2 Univerzální a partikulární

Odmítá-li marxista normativní dělení lidských prožitků, tužeb, názorů, postojů apod. na hodnotné a méněcenné, proklamuje-li neredukovatelnou pluralitu kreativních životních projektů, může to působit poněkud nečekaně. V kontextu šedesátých let se nicméně o nic ojedinělého a překvapivého nejedná. Vždyť jedním z nejfrekventovanějších témat té doby byla otázka tzv. „dezintegračních“ hodnotových systémů, zahrnující i možnost jejich individualizace. Důkladně a opakovaně se problému věnoval Vratislav Effenberger, žák Felixe Vodičky. Vývoj jeho koncepce se ovšem postupně pootočil poněkud jiným směrem než k hranicím postmoderního myšlení, jemuž jako by se místy blížil Kalivoda. Zatímco v přednášce *Okruh pěti objektů* (1964) hovoří surrealistickej teoretik a básník o „souřadných soustavách koncepcí [...] mezi nimiž zanikla přímá komunikativnost [...] mimo není soustava sporná, je více nebo méně nesrozumitelná“,⁴⁰ v přepracované verzi, zařazené následujícího roku do knihy *Realita a poesie* (vyd. 1969), již mezi jednotlivými systémy připouští možnost polemického, konfliktního kontaktu, jímž by se „naplň[ovala] živá dialektika tvořivého myšlení“, myšlení vyhraněného a vytříbeného ve sporech o optimální náplň / orientaci psychosociální aktivity, jejíž nedílnou součástí jsou i integrační tendence, úsilí individuálního vědomí promítnout se do vědomí kolektivního. „Konfliktnost jednotlivých soustav“ je zde stavěna proti „jejich harmonizačnímu součtu, kde vývoj je nedialekticky chápán jako aditivní narůstání obecně platných hodnot a nikoli jako třídivý součin energií [...] [kde] tvořivé myšlení zplání do eklekticismu.“⁴¹

Můžeme v tom vidět implicitní polemiku s Karlem Kosíkem (na jiném místě knihy pozitivně citovaným), který otázku, „jak se historické stupně vývoje lidstva stávají nadhistorickými elementy struktury lidstva, tj. lidské přirozenosti“, řeší způsobem právě opačným:

Různé [historické] útvary lidského vědomí [...] stávají se – jakmile jsou zformovány a formulovány – součástí lidského vědomí, a tedy hotovými formami, v nichž každé individuum může prožívat, uvědomovat si a realizovat problémy všeho lidstva. Nešťastné vědomí, tragické vědomí, romantické vědomí, platonismus, machiavelismus, Hamlet a Faust, Don Quijote, Josef Švejk a Gregor Samsa jsou historicky vzniklé formy vědomí či způsoby lidské existence, které [...] jakmile jsou zformovány a jsou „zde“, zařazují se do dějin [...] a získávají platnost, jež je nezávislá na původních historických podmínkách jejich vzniku.⁴²

Na čem se ale všichni jmenovaní shodují, to je pojetí člověka jako „nepřirozeného zvířete“. Existenci „pro sebe“ a „pro nás“ dal této definici již Immanuel Kant ve studii *Domnělý počátek lidských dějin* (1786), zaměřené na očištění Jeana-Jacquesa Rousseaua od dobových mystifikujících – naturisticky nostalgizujících – interpretačních nánosů, rozhojňovaných ovšem i později. Základní charakteristická vlastnost lidské bytosti je od Kantova činu spatřována ve schopnosti produkovat potřeby, které jsou ne-přirozené v tom smyslu, že transcendují úroveň pudu sebezáchovy a pudu k zachování genetické informace. Dochází k tomu ve čtyřech krocích rozumu: (1) ve zpochybnění/překonání existenční nezbytnosti zachovávat jeden jediný způsob života – zde začíná historické zmnožování forem lidskosti, (2) v ovládnutí pohlavního instinktu, zdvojeném (a to už dodává M. C. ve stopách marxismu) regulací spotřeby, orientovanou na akumulaci a směnu „nadhodnoty“ – analogicky k tvorbě „nadslasti“ (řeceno freudovsky) skrze tzv. „disciplinační“ praktiky

(Foucault), (3) v nabytí schopnosti vědomě očekávat budoucnost (samotný Rousseau svého přirozeného člověka dějin a strachu / zármutku z nich ještě ušetřil), jejímž krajním důsledkem je vůle akumulovat jakousi „historickou“ nadhodnotu, tj. přenášet naplnění své individuální existence na příští pokolení, a konečně (4) v prvotním „převrácení“ hierarchie mezi člověkem a přírodou: Konečným účelem lidských dějin není přirozenost ve smyslu *opětovného* splynutí s přírodou, nýbrž člověk sám je konečným účelem přírody, člověk kompenzující zlo svého konstitutivního vydělení z univerza vynalézáním nejharmoničtějšího z „dvoj-hlasů“, tzv. „druhé přirozenosti“. ⁴³

Hudební metaforu je nicméně třeba korigovat – historizovat. Vyjdeme-li přitom z Hegelovy dialektiky obecného a zvláštního, respektive ze způsobu, jakým ji vykládá Slavoj Žižek, „harmonie“ se nám, coby pojem příliš obecný, příliš „prázdný“, vyjeví jako „bitevní pole, na kterém mnoho zvláštních obsahů zápasí o hegemonii“. Jednotlivé „pokusy, které prostě a jednoduše neznázorňují neutrální obecný pojem, nýbrž s tímto pojmem bojují a dávají mu jeho zvláštní ráz – obecné je tedy vtaženo do procesu jeho jednotlivého znázorňování [...] [tedy tyto pokusy] jistým způsobem rozhodují o osudu obecného pojmu samotného“. ⁴⁴

Takové úvahy, týkající se člověka jako mravní bytosti, mohou vést k dvěma závěrům – jeden si ve shodě s Žižekem nazvěme postmoderním, druhý psychoanalytickým. Obě verze začínají tvrzením, že „v etickém soudu se nakonec vyjevuje struktura soudu estetického (ve kterém místo toho, abychom v partikulární situaci jednoduše uplatnili univerzální pravidlo, musíme toto pravidlo v každé jedinečné konkrétní situaci [znovu]vynalézt)“, každá z nich však stejnému postulátu dává jiný náboj. Zatímco pro Foucaulta, emblematického reprezentanta prvního přístupu, z Kantova postřehu jednoduše vyplývá, „že subjekt je vržen do situace, v níž musí svůj etický projekt tvarovat bez opory v nějakém transcendentním (transcendentálním) Zákone“, v lacanovském (Žižekem preferovaném) pojetí „právě toto chybění Zákona – ve specifickém smyslu určitého souboru pozitivních univerzálních norem – dává o to více pocítit tlak morálního Zákona *jakožto* [zvýraznil S. Ž.] čistého prázdného příkazu k plnění své povinnosti“. Právě tehdy, když „Zákon jakožto soubor pozitivních univerzálních norem zmizí, setkáváme se se Zákonem v jeho nejradikálnější podobě, se Zákonem v té podobě, jíž je Reálno bezpodmínečného příkazu“. ⁴⁵ Kantův proslavený kategorický imperativ je tedy „tautologicky prázdný: říká že subjekt by měl konat svou povinnost, aniž přesněji určuje to, co je touto povinností, a břímě určení obsahu povinnosti tak zcela přesouvá na subjekt“. ⁴⁶

2.3 Poznání a tvorba

K paradoxnímu, paradoxně radikalizujícímu prožívání závaznosti nepochybně tihne Effenberger, jako ostatně každý, kdo ve 20. století trvá na požadavku „autenticity“ umělecké tvorby. Určité indicie nás *mohou svádět*, abychom shodně inklinace přisoudili i Mukačovskému. Jestliže v jeho poslední citované studii byla možnost „nesmrtelnosti“ přiznána výlučně „dílu-věci“, tedy hmotnému artefaktu, jestliže byl zároveň estetické (i každé jiné) hodnotě upřen status vlastnosti imanentní materiálnímu nositeli a za jediného tvůrce a ručitele jakékoli hodnoty byl určen člověk, subjekt vnímající dílo na pozadí sociálně diferencované a historicky proměnlivé struktury očekávání a norem, ⁴⁷ pak v závěru textu jen o pár let pozdějšího – v době svého vzniku (1943) ne plně využitého zpracování slovníkového hesla „Umění“ – se úhel pohledu převrací: „*Vědomí o mnohosti estetických objektů s dílem spjatých*“ je označeno za „*důsledek a symptom teoretického postoje k umění*“, který zároveň není postojem adekvátním:

Vnímání a prožívání spontánní pojímá i estetický objekt s dílem dočasně spojený jako veličinu neproměnnou; dílo jeví se mu jedinečným, trvale a bez proměny platným znakem, zahrnujícím v svém významu veškerou skutečnost, znakem, do kterého může být promítnuta a v něm dojit sjednocení kterákoli lidská osobnost [...] odtud požadavek neomezeného uznání pro „věčné“ hodnoty v umění. Ve chvíli, kdy je adekvátně vnímáno [adekvátně vzhledem ke své estetické funkci – pozn. M. C.], vyčerpává tedy jediné dílo právě svou jedinečností pro vnímatele celý rozsah i obsah pojmu „umění“. ⁴⁸

Ontická ne-reálnost univerzálního tedy nijak nediskredituje univerzalistickou *intenci* skrytou v estetickém postoji, ba spíše jí dodává na významu. Nabíjí tvorbu a adekvátní vnímání uměleckého díla étosem svébytné aktivity onto-logické, ne-li dokonce onto-tvorné – pokud namísto *duality* teorie a praxe předpokládáme *dialektiku* vztahu mezi dvěma aspekty reflexe, epistemologickým a ontologickým.

To by ovšem stavělo do zcela nového světla starou otázku vztahu mezi Kantem a Hegelem, která byla též filozofickým východiskem polemik mezi strukturalisty a marxisty. Jejich důkladné shrnutí přinesl na konci šedesátých let Milan Jankovič: Postavil se tehdy proti takovému „doplňování Marxe Hegelem, materialisticky čteným“ (viz Lenin), jaké v předchozím desetiletí praktikovali např. naši stalinisté, jdouce ve stopách Geörgye Lukáčse. Předválečné studie tohoto maďarského vědce, jimž jistě nelze upřít (ani Milan Jankovič se o to nepokouší) ne jeden klad (zejména odmítnutí vulgárního sociologismu dvacátých let), nedokáže skrýt základní a svým způsobem fatální nedostatek, spočívající v jednostranné gnozeologizaci umění. Důraz na poznávací hodnoty díla, na „objektivní správnost“ estetického ztvárnění skutečnosti, znamenal ve svých (kulturně-politických) důsledcích „regulativní příkaz proti spontánnosti uměleckého činu“.⁴⁹ V reakci na čerstvou historickou zkušenost Jankovič proti hegelovské „obsahové estetice“, pojímající dílo jako smyslové vyzařování ideje, staví estetiku „formální“ či „formalistickou“. Za jejího „otce“ je prohlášen Kant jako původce

myšlenky o produktivní obraznosti [zvýraznil M. J.], která se může uplatnit ve vnímání formy předmětu tak, že nám dovoluje nalézat ve formě víc než jen následek reálných procesů nebo uzpůsobení k určitým vnějším účelům. Esteticky aktivizovaná forma přestává být uspořádáním odpovídajícím pouze něčemu danému a stává se výrazem možného [zvýraznil M. J.], napjatého vztahu mezi člověkem a světem.

Zmíněnou tenzi lze také (společně s Jankovičem) heideggerovsky metaforizovat jako stále se obnovující spor „země“, tj. jakéhosi temného a neurčitého materiálního substrátu, a „světa“, z tohoto substrátu konstituovaného reflexivitou.⁵⁰ Zbývá rozhodnout, *do jaké míry* tu máme co činit s prostou explikací Kantovy pozice, *do jaké míry* se jedná o určité její domyšlení, a komu všemu lze či nelze *nepochybný* posun přisuzovat. Odpověď na poslední bod může být překvapivá, rozhodneme-li se věřit Žižekovi. Slovinský filozof totiž zastává názor, že to byl právě Hegel, údajný hlasatel peripetálního návratu prvotního sobě se odcizivšího Absolutna k sobě samému, kdo učinil rozhodující krok právě naznačeným směrem, a sice tak, že transponoval „*epistemologické omezení* [...] *na ontologický nedostatek*“, nahradiv

Kantovo dobře známé motto týkající se transcendentální konstituce reality („podmínky možnosti našeho poznání jsou zároveň podmínkami možnosti předmětu našeho poznání“) jeho opakem [vlastně radikalizací] – nedostatečnost našeho poznání (naše neschopnost uchopit celek bytí, způsob, jímž se naše poznání neodvratně zaplétá do rozporů a nekonzistencí) je zároveň nedostatečnost samotného předmětu našeho poznání; mezeř a prázdná místa v našem poznání reality jsou zároveň mezerami a prázdnými místy v samotné „skutečné“ ontologické budově.⁵¹

Jenský filozof vlastně „pouze“ otevřeně stvrzuje závěr, k němuž královecký sice dospěl, leč ucouvl před ním. Fundamentální funkce rozumu, kterou Kant nazval „Verstand“ a díky které představy získávají pojmový význam a pojmy smyslový obsah, která zkrátka mentální zkušenostně zakotvuje v mundánním, tedy tato funkce se odvíjí od předpokladu, že „za ní“ existuje něco, co se vymyká diskurzivnímu uchopení. A právě předpoklad „noumenálního“ za „fenomenálním“ je nyní odhalen jako iluze. „Verstand“ si svůj předmět tvoří samo. Nicméně neděje se tak libovolně, nýbrž pod tlakem určitého *efektu*, který je přísně retroaktivní, tzn. že si jej lze uvědomit teprve zpětně, nikoli však bezprostředně v průběhu jeho působení. V tomto smyslu tedy může být určitý akt zároveň onto-logický i onto-tvorný.⁵²

Zásadní důležitost má v naší souvislosti hegelovský motiv zrodu subjektivity skrz šílenství, definované jako „násilné gesto kontrakce, které neguje každé vnější bytí“, jako vydělení z kontinua bezprostředního přirozeného prostředí a proti tomuto kontinuu,⁵³ vytr-

žení, které musí být neustále opakováno, a to ze dvou důvodů (na dvou rovinách) – z psychologického a z eticko-ontologického. První lze vyjádřit freudovským pojmem „nespokojenost v kultuře“, značícím prožitek „mezer[y] mezi první a druhou přírodou – nezajištěné[ho] postavení lidského subjektu, který poté, co ztratil oporu v první přírodě, nikdy nemůže být plně uspokojen ‚druhou‘ přírodou“,⁵⁴ druhý má strukturu o poznání intelektuálnější. Souvisí s Kantovou koncepcí Vznešena, kterou můžeme spolu s Paulem de Manem vystihnout jako „radikální formalismus“ v tomtéž smyslu, v jakém tohoto pojmu užil Jankovič: Cílem je „přerušeni naší zapuštěnosti do světa, našeho zacházení s předměty jako s předměty ‚příručními‘, vpletenými do komplexní sítě významů a způsobů použití, která vytváří tkanivo našeho životního světa“.⁵⁵

Zde se skrývá klíč ke skutečně dialektickému rozřešení problému, jakým je určení „místa estetické funkce mezi ostatními“. Mukařovský mu vedle stejnojmenné studie (1942) věnoval též úvod textu posledně citovaného („Umění“) a konkrétní pasáže své pařížské přednášky „O strukturalismu“ (1946). Starší pojetí, exponované v traktátu *Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty* (1936), doznalo ve všech případech určitý – nikoli nepodstatný – posun. Jeho přehlédnutí (systematizační vytěsnění) se v šedesátých letech stalo zdrojem nedorozumění, pod nímž je podepsán nejen Robert Kalivoda, ale i rostoucí řada těch, kdo jeho interpretaci od té doby vyvracejí. Kamenem úrazu byla teze o „přůhlednosti“ estetické funkce. Chápání této transparence jako služebnosti vzhledem ke skutečnostem, významům a hodnotám mimoestetickým odmítl již Jankovič. Jsa přitom zaujat pro Kantovu formuli „das interesslose Wohlgefallen“, „nepřipomněl“ slova, jimiž se Mukařovský ve třicátých letech explicitně ohradil právě proti mylnému zaměňování „samoučelnosti uměleckého díla [...] s kantovskou ‚bezzájmovostí umění‘“, slova, v nichž je umělecké dílo skutečně charakterizováno jako

*soubor mimoestetických hodnot a jako nic jiného než právě tento soubor. Materiální složky uměleckého artefaktu i způsob, jakým je jich využito jako tvárných prostředků, vystupují v úloze pouhých vodičů energií představovaných mimoestetickými hodnotami. Zepřítáme-li se v této chvíli, kde zůstala estetická hodnota, ukáže se, že se rozplynula v jednotlivé hodnoty mimoestetické a není vlastně ničím jiným než úhrnným pojmenováním pro dynamickou celistvost jejich vzájemných vztahů.*⁵⁶

Pozdější formulace však dávají Jankovičovi za pravdu, *pokud* za podstatu studovaného systému budeme považovat směr, jímž se myšlení jeho původce vyvíjelo. Rozhodující fáze posunu se možná odehrála v rovině zdánlivých nuancí. Ve chvíli kdy se z „úhrnného pojmenování pro dynamickou celistvost“ (tedy diskurzivního konstruktů, Mukařovským dekonstruovaného) stal jakýsi gramaticky sugerovaný (bezděčně konstruovaný) „subjekt“, tvořící protiváhu mimoestetickým funkcím, schopný „nedovol[it] žádné z nich potlačit ostatní, [...] organiz[ovat] jejich vzájemné vztahy a napětí[...]“;⁵⁷ byl už jen krůček k tomu, aby se estetická začala přiznávat síla a úloha *formovat* – přeformovávat, manipulovat – chaotickou totalitu mimoestetických elementů, vtiskávat jí řád. Umělecký znak, jedinečná struktura estetického objektu, se do skutečnosti promítá jako její obecný zákon – ba co víc: Jedinečné dílo „ve chvíli vnímání vytlačí [...] ze zorného pole vnímatelova zájmu vše, co je mimo ně, a objeví se jako všeobecně platná, úplně vyčerpávající interpretace skutečnosti vůbec, pojatá z určitého bodu, jiným nezaměnitelného“.⁵⁸ Říci, že umění „má mnoho nejruznějších možností znamenat skutečnost jako celek“,⁵⁹ pak znamená hlásat konfliktní povahu vzájemných vztahů mezi jednotlivými estetickými znaky: Platnost žádného z nich „nemůže [...] být omezena znakem jiným; může být toliko přijat nebo odmítnut jako celek. Naproti tomu znak sloužící funkci teoretické (pojem) znamená vždy toliko jistý úsek nebo částečný aspekt skutečnosti; vedle něho jsou vždy znaky (pojmy) jiné, které jeho platnost omezují.“⁶⁰

Teze pro další výklad zní: Étos estetická spočívá v negování „dělbý práce“ – rozuměj dělbý kompetencí v rámci funkčně rozčleněné totality bytí – skrze afirmaci jejího negativního důsledku: „Fetišizace“ (ve smyslu „přemaskování“ efektu struktury sociálních faktů, významů a hodnot na bezprostřední vlastnost jednoho z jejích elementů, patřící mu i mimo vztah s ostatními) má svým stvrzením získat opačný než atomizující náboj.

3. Estetično a politično

Dostáváme se k plánovanému vyústění mé práce, jímž je předběžný nástin čehosi, pro co bych navrhl pracovní pojmenování „politická filozofie umění“. Vycházím přitom z ontologicky založené definice „politična“, předložené Slavojem Žižekem v knize *Nepolapitelný subjekt*. Podstatný rys „opravdové politiky“ spatřuje slovinský filozof v přítomnosti

jistého zkratkovitého spojení obecného a zvláštního: paradoxu singulier universel, jedinečného, které se objevuje jako zástupce obecného a destabilizuje „přirozený“ funkcionální vztahový řád v těle společnosti. Toto ztotožnění ne-části s celkem, části společnosti bez patřičně vymezeného místa v této společnosti (nebo části odmítající jí přidělené místo ve společnosti) a obecna, představuje elementární gesto politizace [...].⁶¹

K citovanému výkladu lze přiřadit dva paralelismy. První z nich má své domovské místo v psychologii a týká se např. problému falešných racionalizací: Táž *výpověď* může být pochopena jako falešná – měřena realitou, tj. jako *tvrzení* – nebo jako pravdivá – měřena svou psychodynamickou funkční hodnotou, tj. jako *symptom*. Můžeme to říci také tak, že racionalizace je iracionálním efektem racionální struktury, který se staví proti ní, a to dvojím způsobem: jednak jako více či méně dysfunkční element a jednak jako „krystalizace“ všeho, co je v chodu dané struktury bezděčně produkováno a zároveň potlačováno.

V oblasti sociologie, respektive sociální psychologie, exponoval problematiku symptomu Adorno, chápe např. asociálnost individua jako denunciaci společnosti:

Cokoli je dnes lidsky opravdové a ukazuje dopředu k vyšší formě existence, je podle míry dnešního stavu vždy také poškozené, nikoli harmoničtější. Mandevillova teze, že soukromé neřesti jsou veřejnými ctnostmi, se dá použít pro vztah mezi psychologií a společností: Co je charakterologicky pochybené, to namnoze reprezentuje objektivně lepší: nikoli ten, kdo je normální, nýbrž spíše specialista schopný rezistence, je místopřítelem svobody. Psychologické defekty uvnitř pokřiveného celku představují vždy něco radikálně odlišného než v duševní ekonomii jednotlivce [...].⁶²

V duchu tohoto pojetí negace negace se nese i úvodní kapitola Adornovy posmrtně vydané *Estetické teorie*, řešící otázku autonomie versus heteronomie umění. Funkcí uměleckých děl je „zachraňovat [...] to, co lidé kdysi doslovně a nerozděleně prožívali a co z ní duch vyhnal“. Imanentní moment v umění je zde, s odvoláním na Hegelovu obsahovou estetiku, spatřován „v tom, co je v něm jiné“. Ihned je však odmítnuto hegelovské zaměňování onoho jiného, pro umění konstitutivního, za „vyobrazující či diskurzivní zacházení s látkami“. Snad by se dalo hovořit spíše o autonomním zacházení s heteronomními prvky: Umění je přirovnáno k magnetickému poli, objektivujícímu se prostřednictvím železných pilin. Leč vzápětí se dozvídáme, že nejen jednotlivé prvky, „nýbrž i jejich konstelace, ono specificky estetické, jež se obvykle připisuje jeho duchu, odkazují zpět k tomu, co je jiné“. Jako by umění bylo nejvlastnější oblastí oné ošidné hry, již hraje nepolapitelný Duch se svými vlastními objektivacemi. Dodejme ovšem (spolu s Adornem), že tento Duch, ona „syntéza, kterou umělecké dílo uskutečňuje, není jeho prvkům prostě dána, spíše opakuje to, v čem prvky vzájemně komunikují“, je tedy imanentní tomu, co je vůči dílu heteronomní. Řečeno vyhoceně: Elementy si samy tvoří to, co s nimi „manipuluje“, co podvrací jejich „denní“ logiku.⁶³

K druhému paralelismu, navazujícímu zároveň na závěr prvního, nás podněcují slova Milana Jankoviče z druhé půli sedmdesátých let: Specifická znaková struktura, jíž je ve výstavbě uměleckého díla nesena složka estetické účinnosti, je nad ostatní plány sdělení „nadbudována“, je strukturou

v jistém slova smyslu parazitní, využívající ke svému účelu nevyužitých, ve zprostředkující funkci věcného sdělení potlačených nebo pohlcených výrazových možností. Aktivizace těchto výrazových možností, z hlediska běžné komunikace nadbytečná [...] zakládá [skrže estetický znak] vlastní rovinu orientace, vlastní rovinu celkového smyslu.⁶⁴

Dílo nás primárně upoutává odkazem k reálným (mimoestetickým) fenoménům, aby cestou vedoucí od jejich ozvláštňení, tj. vytržení z celku partikulárních účelů (ze struktury ovládané „dělbou kompetencí“), přes „integrační“ moment, spočívající v uzavírání „získané energie [...] do imanentních okruhů estetických konvencí“ (kompetenčně stále ještě omezených) dospěla k momentu „transcendenčnímu, kdy se [...] dostředivé působení nejplněji projeví jako iniciace celkového smyslu“,⁶⁵ vlastně jako „ozvláštňení“ našeho celkového postoje ke světu, jako „apel k překročení pouhé dané předmětnosti a věčnosti“, řečeno s Janem Patočkou, jehož citoval Jankovič o deset let dříve.⁶⁶

Tato definice „zkušenosti o svobodě“ v sobě nicméně chová jisté úskalí. Na jedné straně vychází z protikladu „Bytí“ jako pozitivního ontologického řádu přístupného Věděni (vědeckému shromažďování poznatků) a „Události“ jako momentu, který rozvrácením dané struktury zbavuje Věděni kompetence. Zároveň však jako by ony filozoficky „vydestilované“ formulace prozrazovaly určitou štítivost vůči čemukoli evidentně ideologickému. Angažovanost, již implikují, je povýtce sublimní, abstraktní. Ba co hůře: Vtírá se nám dojem jakési „ontologizace“, ahistorizujícího „uzákonění“, kontrastujícího nejen s adornouským kriticizmem, který se o historickou zkušenost s uměleckou modernou opírá zcela explicitně, ale i s přístupem pařížských poststrukturalistů – Barthes, Foucaulta, Kristevy: Pro ně bylo „Umění“ jako *takové* záležitosti posledních dvou staletí – spjata s modernitou stejně úzce jako třeba antropologie, věda o člověku jako *takovém*. S něčím *podobným* se jistě setkáváme i u nás – např. v závěrečné kapitole Chvatíkovy knihy *Strukturalismus a avantgarda*: Zde se ovšem jedná nikoli o zrod fenoménu Umění, nýbrž o „vypracování jednotného pojmu umění“, který je od 19. století se zpětnou platností promítán na vše, čím se „obírala dosud odděleně klasická filologie, archeologie, národopis aj., i [na] to, co bylo dosud považováno za exotické kuriozity, např. umění Orientu nebo Afriky“. To vše nyní „tvoří jednu jednotnou oblast umění [v onom novém smyslu], určitého lidského projevu, který přes všechny naprosto odlišné dobové funkce magické, kultické, náboženské, reprezentativní a ideové spojuje cosi společného [...] cosi podstatně jednotného – estetická funkce“.⁶⁷ Bud' tomu máme rozumět jako obsahovému vyprázdňení nikoli jen dotyčné funkce, nýbrž i samotného jejího pojmu, anebo – a to je pravděpodobnějš – tu jde o teleologický pohled na zmíněné fenomény, o (bezděčnou?) aplikaci pověstného Marxova výroku: „Není to anatomie opice, jež vysvětluje anatomii člověka, ale anatomie člověka vysvětluje anatomii opice“. Smysl určitého předchůdného jevu se nám dává skrze jev pozdější, který jej „zároveň retrospektivně ohlašuje jako existovavší a dosazuje jej do svého vlastního pozdějšího smyslu“.⁶⁸

Postavme proti tomu Adornovo rozhodné odmítnutí každého pokusu „subsumovat historickou genezi umění ontologicky pod nějaký svrchovaný motiv“, ať už genealogicky (s odkazem na to, čím umění kdysi bylo) nebo teleologicky (vzhledem k tomu, čím se stalo či má stát); chtějme koncepci „otevřenou vůči tomu, čím se stát chce a čím se snad stát může“,⁶⁹ přiznávající zároveň naší „politické“ hypotéze platnost historicky omezenou (viz výše). Míra její relevantnosti přitom nezávisí na tom, zda byl v té či oné etapě vývoje (za posledních 200 let) živel politična v umění stvrzován či potlačován – daná hypotéza totiž zahrnuje i klasifikaci forem popření: „Archepolitickým“ si nazvěme umění afirmující ideu organického homogenního společenství (např. určitou polohu socialistického realismu); „metapolitický“ je projekt, který se legitimizuje bezprostředním odkazem na svoji „přísně vědeckou“ bázi (nejedna avantgardní platforma); o „ultrapolitice“ by se hovořilo v případě těch tvůrců, kteří se od společnosti jako takové radikálně (nesmiřitelně) odvracejí (srov. Lautréamont, Artaud); s „parapolitickým“ fungováním *uvnitř* instituce umění (za asistence kulturních institucí) máme možná co činit dnes, kdy je boj o hegemonii nahrazen soutěžením uvnitř prostoru reprezentace mezi vzájemně se uznávajícími stranami / aktéry.⁷⁰ To vše je samozřejmě jen hrubé předběžné schéma: Hranice lze mnohdy vést napříč jednotlivými diskursy (srov. složitou problematiku avantgard), a to i autorskými. Zmocníme-li se „ultrapolitického“ (např. dekadentního) gesta jeho výkladem jako symptomu, můžeme ho tím „politizovat“, atd. Naše hypotéza je pouhou hypotézou, nikoli promyšlenou a rozvinutou teorií – ta budiž cílem některé z mých následujících studií.

Poznámky:

- 1 Srov. příspěvky Emila Volka, Mojmíra Grygara či Ondřeje Sládka ve sborníku Ondřej Sládek (ed.), *Český strukturalismus po poststrukturalismu* (Brno, Host 2006), nebo studii Aleše Hamana „Francouzská strukturalistická literární věda ve druhé polovině 20. století“, in: *Kritické úvahy o západní literární teorii* (s Jiřím Holým a Vladimírem Papouškem, Praha, Arsci 2006)
- 2 Srov. Miroslav Petříček, „Předpoklady tvůrčího činu“, *Kritický sborník* 1992, č. 2, s. 26.
- 3 Srov. Lubomír Doležel, „Pražská škola a poststrukturalismus“, *Česká literatura* 43, 1995, č. 5, s. 451–472.
- 4 V rozhovoru s Raymondem Bellourem (1967; česky in: *Pařížské rozhovory o strukturalismu*, přel. Jiří Pechar, Praha, Svoboda 1969, s. 116) například Foucault o svém vztahu k Althusserovi říká: „Jsem jeho žákem a za mnohé mu vděčím. Je proto možné, že inklinuji k tomu, abych označoval jeho jménem snahu, s níž by nemusel souhlasit [...] Mezi Althusserem a mnou zůstává však očividný rozdíl: on užívá, pokud jde o Marxe, výrazu ‚epistemologický zvrát‘, zatímco já naopak tvrdím, že Marx epistemologický zvrát v porovnání se svými předchůdci nepředstavuje [...]“. O dva až čtyři roky později (1969, 1971) již vyjadřuje svoji vděčnost mnoha jiným: Georgesu Dumézilovi, Georgesu Canguilhemovi, Jeanu Hyppolitovi a Jeanu Wahlovi. Althusser naopak mizí (srov. knihu *Diskurz, autor, genealogie*, přel. Petr Horák, Praha, Filosofia 1994, s. 34, 42).
- 5 Srov. např. jeho pozoruhodnou monografii *Bedřich Václavek a vývoj marxistické estetiky*, Praha, NČSAV 1962.
- 6 Srov. Pavel Barša – Ondřej Čísař, *Levice v postrevoluční době*, Brno, CSDK 2004, s. 51.
- 7 Srov. tamtéž, s. 31–33.
- 8 Srov. Vincent Descombes, *Stejně a jiné*, přel. Miroslav Petříček, Praha, Oikoymenth 1995, s. 124–125.
- 9 Srov. např. Engelsův dopis J. Blochovi z 21. 9. 1890, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, sv. 37, Praha Svoboda 1975, s. 535.
- 10 Srov. např. Georgij Valentinovič Plechanov, „Literární názory V. G. Bělinského“, in: týž, *Vybrané filosofické spisy*, sv. 5, přel. Jaroslav Procházka a Jaroslav Rychlý, Praha, NPL 1965, s. 226: K „emancipaci“ uměleckých děl od ekonomistického vysvětlování zde dochází jen za cenu jejich bezprostředního podřízení třídně ideologickým, resp. společensko-psychologickým determinacím.
- 11 Roman Jakobson – Jurij Tyňanov, „Problémy zkoumání literatury a jazyka“, in: Roman Jakobson, *Poetická funkce*, přel. Miroslav Červenka aj., Jinočany, H&H 1995, s. 36. U nás ovšem tyto teze vyšly poprvé až roku 1938, a to slovensky.
- 12 Srov. Zaviš Kalandra, „O metodu literární historie“, in: týž, *Intelektuál a revoluce*, ed. J. Brabec, Praha, Český spisovatel 1994, s. 11 a 13: „Konečná převaha ekonomického vývoje [...] se uplatňuje v rámci podmínek, které si tato jednotlivá oblast sama předpisuje: ve filozofii například [...] ekonomie netvoří nic nově, určuje však způsob změny a dalšího rozvoje nalezené myšlenkové látky [...]“ Podobně i v poezii „ekonomické podmínky [...] samy nevytvářejí nic nově, určují však [...] směr, v němž dojde ke změně básnické struktury [...]“.
- 13 Srov. Jan Mukařovský, „Poznámky k sociologii básnického jazyka“, in: týž, *Studie z poetiky*, Praha, Odeon 1972, s. 147.
- 14 Srov. Květoslav Chvatík, „Literatura a umění jako historický proces I–II“, in: týž, *Člověk a struktury*, Praha, Český spisovatel 1996, s. 132.
- 15 Srov. Aleš Haman, „Francouzská strukturalistická literární věda ve 2. polovině 20. století“, in: *Kritické úvahy o západní literární teorii*, s. 21.
- 16 Srov. Jacques Derrida, „Sémiologie a gramatologie“. Rozhovor s J. Kristevou (1972), nebo „Hlas a fenomén“, obojí in: týž, *Texty k dekonstrukci*, přel. Miroslav Petříček, Bratislava, Archa 1993, s. 36, 43–44 a 63–64.
- 17 Přívláskem „problematický“ narážím samozřejmě na Sartrovo hojně citované a vysmívané odbytí tehdy vydané Foucaultovy knihy *Slova a věci* jako „poslední hráze, kterou ještě může buržoazie postavit proti Marxovi“ (srov. citaci in: Vincent Descombes, *Stejně a jiné*, s. 109).
- 18 Sáva Šabouk, „Strukturalistické vytěsnění člověka a umění z dějin“, in: týž, *Člověk a umění ve struktuře lidstva*, Praha, Český spisovatel 1974, s. 12, 13.
- 19 Rozhovor Jaroslava Hrocha s Květoslavem Chvatíkem, in: Květoslav Chvatík, *Od avantgardy k druhé moderně*, Praha, Torst 2004, s. 364.
- 20 Srov. Květoslav Chvatík, „Avantgarda a strukturalismus“, in: týž, *Strukturalismus a avantgarda*, Praha, Československý spisovatel 1970, s. 14.
- 21 Srov. Michel Foucault, *Slova a věci*, přel. J. Rubáš, Computer Press 2007, s. 295.
- 22 Srov. Louis Althusser, *Budoucnost je dlouhá; Fakta*, přel. Josef Fulka, Praha, Karolinum 2001, s. 177.
- 23 Srov. Aleš Haman, „Francouzská strukturalistická literární věda ve 2. polovině 20. století“, s. 39.
- 24 Julia Kristeva, *Slovo, dialog a román*, přel. Josef Fulka, Praha, Sofis 1999, s. 7.

- 25 Podrobné informace o celé věci přináší např. předmluva Ladislava Holaty ke slovenskému vydání zmíněných spisů Čtete zde: „Stanovisko sovětských vědců není také jednoznačné. Jedna skupina se ztotožňuje se stanoviskem sovětské literární agentury VAAP (Bachtin je jediným autorem), druhá skupina se přiklání k názoru o spoluautorství V. N. Vološinova a P. N. Medveděva a pokládá uvedené knihy za výsledky ‚Bachtinovské školy‘.“ Sám Holata se domnívá, že správnější je druhé stanovisko (srov. Ladislava Holata, „Učenie o ideológiách ako základ metodológie spoločenských vied“, in: M. Bachtin – V. N. Vološinov, *Marxizmus, freudizmus a filozofia jazyka*, přel. Ladislav Holata a František Novosad, Bratislava, Pravda 1986, s.).
- 26 Srov. Michail Bachtin – V. N. Vološinov, *Marxizmus, freudizmus a filozofia jazyka*, s. 129 a 280–281
- 27 Tamtéž, s. 197–198.
- 28 Tamtéž, s. 184.
- 29 Srov. Karel Marx, „Zbožní fetišismus a jeho tajemství, in: týž, *Kapitál I*, Praha, SNPL 1954, s. 97.
- 30 Theodor W. Adorno, „K vztahu mezi sociologií a psychologií“, in: týž, *Dialektika a sociologie*, přel. Bedřich Loewenstein, Praha, Svoboda 1967, s. 45–46.
- 31 Srov. Pavel Barša, „Nietzscheovské osvícenství“, in: týž (s Josefem Fulkou), *Michel Foucault, politika a estetika*, Praha, Dokořán 2005, s. 66–70.
- 32 Srov. Karel Kosík, „Dějiny a svoboda“, in: týž, *Dialektika konkrétního*, Praha, NČSAV 1965, s. 57–58.
- 33 Tamtéž, s. 164.
- 34 Srov. Robert Kalivoda, „Dialektika strukturalismu a dialektika estetiky“, in: týž, *Moderní duchovní směry a marxismus*, Praha, Československý spisovatel 1968, s. 33–34. Studie ovšem byla poprvé publikována již dva roky předtím (1966) ve sborníku *Struktura a smysl literárního díla*.
- 35 Srov. tentýž, „Marx a Freud“, in: *Moderní duchovní směry a marxismus*, s. 88–89 a 91–92.
- 36 Tentýž, „Marxismus a libertinismus“, in: týž, *Moderní duchovní směry a marxismus*, s. 119 a 143.
- 37 Srov. Sáva Šabouk, „Konfrontace surrealistického marxistického pojetí člověka v polemice let šedesátých, s. 108.
- 38 Srov. Oleg Sus, „Totožnost člověka uprostřed víru“, in: týž, *Estetické problémy pod napětím*, Praha, Michal Jůza & Eva Jůzová 1992, s. 46.
- 39 Jan Mukařovský, „Může mít estetická hodnota platnost všeobecnou?“, in: týž, *Studie I*, Brno, Host 2000, s. 167.
- 40 Vratislav Effenberger, *Okruh pěti objektů*, ineditní text.
- 41 Srov. týž, „Krise kauzality a kritérií“, in: *Realita a poesie*, Praha, Mladá Fronta 1969, s. 294–295.
- 42 Karel Kosík, „Metafyzika kultury“, in: týž, *Dialektika konkrétního*, s. 100–101.
- 43 Srov. Břetislav Horyna, „Romantický pojem mýtu“, in: týž, *Dějiny rané romantiky*, Praha, Vyšehrad 2005, s. 100–101. Uvozovkami kolem „převrácení“ chci jenom zdůraznit prvotnost tohoto „převráceného“ poměru, implikovanou povýtce antropocentrickým smyslem samotné kategorie „účelu“.
- 44 Srov. Slavoj Žižek, *Nepolapitelný subjekt*, přel. Michael Hauser, Chomutov, L. Marek 2007, s. 113, 115.
- 45 Tamtéž, s. 394–395. Nebude od věci připomenout si v této souvislosti Nietzscheova slova (třebaže jen jejich parafrází): Není to tak, že když nic není pravda, všechno je dovoleno. Naopak: Není-li nic pravda, pak *nic není dovoleno*.
- 46 Tamtéž, s. 56.
- 47 Srov. Jan Mukařovský, „Může mít estetická hodnota platnost všeobecnou?“, in: cit. d., s. 164–166.
- 48 Týž, „Umění“, in: tamtéž, s. 207.
- 49 Srov. Milan Jankovič, „Dílo jako dění smyslu“, in: týž, *Cesty za smyslem literárního díla*, Praha, Karolinum 2005, s. 18–20.
- 50 Tamtéž, s. 41 a 49.
- 51 Slavoj Žižek, *Nepolapitelný subjekt*, s. 65.
- 52 Srov. tamtéž, s. 64 a 95.
- 53 Srov. tamtéž, s. 41.
- 54 Tamtéž, s. 90.
- 55 Srov. tamtéž, s. 74–75.
- 56 Jan Mukařovský, „Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty“, in: cit. d., s. 142–143.
- 57 Týž, „Umění“, in: tamtéž, s. 186.
- 58 Tamtéž, s. 206–207.
- 59 Týž, „O strukturalismu“, in: tamtéž, s. 33.
- 60 Týž, „Místo estetické funkce mezi ostatními“, in: tamtéž, s. 179.

- 61 Slavoj Žižek, *Nepolapitelný subjekt*, s. 200.
- 62 Srov. T. W. Adorno, „K vztahu mezi sociologií a psychologíí“, s. 56.
- 63 Srov. týž, „Umění, společnost, estetika“, in: týž, *Estetická teorie*, přel. Dušan Prokop, Praha, Panglos 1997, s. 15 a 17.
- 64 Milan Jankovič, „Estetická funkce a dynamika významového sjednocení“ (1978), in: týž, *Cesta za smyslem literárního díla*, s. 145.
- 65 Srov. tamtéž, s. 143.
- 66 Srov. týž, „Dílo jako dění smyslu“, s. 49.
- 67 Srov. Květoslav Chvatík, „Funkce umění ve společnosti“, in: týž, *Člověk a struktury*, s. 95.
- 68 Srov. Louis Althusser, *Budoucnost je dlouhá; Fakta*, s. 200–201; K. Chvatík, *Člověk a struktury*, s. 99: „Toto pojetí [estetické funkce jako dominantní] je výsledkem vývoje novodobého umění, souvisí úzce s rostoucí rolí estetického aspektu umění od poslední třetiny 19. století po dnešek. Teprve z jeho hlediska bylo možno vypracovat jednotný pojem umění, chápat důsledně historicky vývoj umění od jeho počátků po dnešek a hodnotit jako naprosto rovnoprávné umělecké projevy evropských i mimoevropských kultur.“
- 69 Srov. T. W. Adorno, „K vztahu mezi sociologií a psychologíí“, in. cit. sb., s. 11.
- 70 Srov. politicko-filozofickou nomenklaturu Jacquesa Rancièra in: Slavoj Žižek, *Nepolapitelný subjekt*, cit. d., s. 202–205.