

PARVA  
PHILOSOPHICA

SVAZEK 17  
FILOSOFIA  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

*Slavoj Žižek  
Michael Hauser*

*Huma-  
nismus  
nestačí*

---

SVAZEK 17  
FILOSOFIA  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ



---

*Slavoj Žižek  
Michael Hauser  
Humanismus  
nestačí*

Publikace vznikla v rámci juniorského grantového  
projektu B 900090602 Grantové agentury AV ČR  
s názvem Negativní humanismus

Vědecký recenzent:  
prof. ThDr. O. A. Funda, Dr. Theol.

© Slavoj Žižek, 2008  
© Michael Hauser, 2008

Editor © Michael Hauser, 2008  
Translation © Michael Hauser, 2008

Czech edition © FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2008  
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v.v.i.

ISBN 978-80-7007-287-5 (tištěná kniha)  
ISBN 978-80-7007-720-7 (elektronická kniha)  
DOI 10.47376/filosofia.2008.5

## ■ ÚVOD: ŽIŽEK U NÁS

Slavoj Žižek (\*1949), filosof slovinského původu s disidentskou minulostí, který od roku 1989 publikoval v angličtině více než padesát titulů k celé škále témat týkajících se ideologie, Lacana, Schellinga, Hegela, Lenina, hollywoodského filmu, křesťanství.<sup>1</sup> Jeho světovou proslulost založila kniha *The Sublime Object of Ideology*,<sup>2</sup> v níž propojil Lacanovu psychoanalýzu (jeho pojetí symptomu, touhy, *jouissance* a dalších věcí) s Marxovou teorií ideologie. Kniha vyvolala pozornost nejen svým obsahem, ale také Žižkovým vitálním stylem psaní. Když byl v roce 2007 vytvořen akademický internetový časopis věnovaný studiu Žižkova díla pojmenovaný *International Journal of Žižek Studies*,<sup>3</sup> v prvním čísle nazvaném *Proč Žižek?* jeho zakladatelé hovoří o tom, že význam Žižka není jen v jeho teoretických počinech, nýbrž také v pozici, kterou se snaží zaujmout vůči akademickému světu i vůči médiím. V rozhovoru zveřejněném v této knížce to Žižek formuluje tak, že hlavní je nebýt kontaminován a přivlastněn akademickými mocnostmi. Osvobodivý živel filosofie se tak svádí do meliorovaného řečiště akademického „diskursu“, který se může snadno proměnit v to, čemu Adorno říkal organizovaná tautologie. Jenže sám Žižek se během posledních dvaceti let stal hvězdou veličinou, „gigantem z Lublaně“, jenž hostuje na nejvýznamnějších univerzitách světa a jehož knihy tisknou nejprestižnější akademická nakladatelství. Žižek sám tento paradox možná nejlépe vystihl v názvu jedné kapitoly knihy *Nepolapitelný subjekt*: „Začleň mě vyčleněním“ – všechny jeho zdánlivé provokace, jeho „zlobení přátel“, kdy se označí výrazy, které, jak sám říká, vyvolávají hrůzu a zděšení –, jako „dialektický materialista“, „leninista“, „stalinista“, „obhájce křesťanství“ apod., a které slouží k vyčlenění z poněkud sterilního „normálního“ akademického diskursu. Jenže právě toto vyčlenění je pravděpodobně jedním z hlavních důvodů jeho „začlenění“, toho, že se velmi rychle dostal do centra zájmu akademického světa. Jak je možné, že dnes někdo může psát o významu Lenina a hlásat dialektický materialismus? Jenže Žižek ukáže, jak to možné je.

<sup>1</sup> Jeho biografii a bibliografii se stručnými anotacemi viz v knize Meyers, T., *Slavoj Žižek*, přel. O. Vochoč, Svoboda Servis, Praha 2008.

<sup>2</sup> Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London – New York 1989.

<sup>3</sup> <http://zizekstudies.org/>

Žižek není jenom filosof-provokátor ve stylu Diogena ze Sinópy nebo Friedricha Nietzscheho. Tato jeho poloha je nejspíš nutná forma, jak si vytvořit prostor, v němž může vzniknout nové myšlení, které překračuje současnou filosofickou konstelaci, která, jak se zdá, trpí čím dál více tím, čemu Žižek v našem rozhovoru říká „ultrareflexivita“. Je nutno vykročit z dnešního filosofického mainstreamu a přijmout pozici vyčlenění, aby bylo možno nastolit novou perspektivu. Vše svědčí pro to, že Žižek a jeho filosofičtí souputníci jako Badiou nebo Agamben vytvářejí nový filosofický proud,<sup>4</sup> jehož význam nejspíš nadále poroste, a paradoxně se může jednou stát novým paradigmatem v tom smyslu, v jakém tímto paradigmatem byla dekonstrukce.

České kulturní i filosofické prostředí však zatím zůstalo poněkud pozadu v recepci tohoto filosofa. Ještě před rokem jsme byli jednou z posledních zemí, ve které byl Žižek téměř neznámý. Až ke konci roku 2007 vyšly v češtině jeho první dvě knihy: *Nepolapitelný subjekt* a *Mluvil tu někdo o totalitarismu?*<sup>5</sup> Je to nejspíše dáno i tím, že dva základní Žižkovy inspirační prameny – Lacan a Marx – jsou u nás opomíjeny a není známa ani filosofie, kterou Žižek už překračuje a vůči níž se kriticky vymezuje – jako např. Althusser, Laclau, Mouffová, Butlerová. Jeho první veřejné vystoupení u nás<sup>6</sup> a vydání prvních překladů znamená úvodní krok v recepci jeho díla i osobnosti, která může jako vedlejší produkt přinést větší otevřenost vůči „citlivým“ tématům, o nichž Žižek píše. Během Žižkovy návštěvy Prahy vznikl i rozhovor, který je zde v plném rozsahu zveřejněn poprvé.<sup>7</sup>

Žižek se již dříve několikrát ve svých textech věnoval jistým jevům a postavám české kultury a politiky. Necháme-li stranou standardní odkazy na Kafku a Kunderu, jsou to zvláště dvě postavy: Václav Havel a Josef Švejk. U prvního z nich se Žižek zaměřuje na zvláštní proměnu disidenta, autora *Moci bezmoc-*

---

<sup>4</sup> O tom mj. svědčí i to, že již vzniká sekundární literatura, která zdůrazňuje novost koncepci těchto autorů. Viz např. Torfing, J., *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*, Blackwell, Oxford 1999.

<sup>5</sup> Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*, přel. M. Hauser, Luboš Marek, Chomutov 2007; Žižek, S., *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* přel. M. Ritter, Tranzit, Praha 2007.

<sup>6</sup> Jeho pozvání inicioval Tranzitdisplay, zázemí pro současné umění, a přednáška nazvaná jako „Podkova nade dveřmi“ se uskutečnila v listopadu 2007. Videozáznam přednášky viz <http://www.artycok.tv/2007/slavoj-zizek-podkova-nade-dvermi-aneb-jak-jsme-ideologicky-zakotveni-2/>. Přednáška je publikována v českém výboru ze Žižkových textů *Podkova nade dveřmi* (v tisku).

<sup>7</sup> Ve zkrácené verzi byl zveřejněn v kulturním týdeníku A2 2008, č. 1.

ných, v politickou figuru, která je příkladem toho, čemu Ulrich Beck v článku v *Süddeutsche Zeitung* říká „militaristický humanismus“.<sup>8</sup> Na příkladu Václava Havla se Žižek mimo jiné snaží doložit, že heideggerovská filosofie, která byla podloží Havlova myšlení, selhává v okamžiku, kdy se ji někdo pokusí uplatnit v politice. Žižek ukazuje, že Havlova etická pozice byla zakotvena v prostoru, který otevřel a udržoval právě komunismus tím, že se pokusil vyhnout logice kapitalismu. Po jeho ztroskotání se tento prostor rozplynul a Havlova vize autentické lidské solidarity a pospolitosti ztratila půdu pod nohama. Proto mohl Václav Klaus o Havlovi prohlásit, že je „socialista“. Václav Havel se tak v Žižkově interpretaci stává tragickou postavou, která nerozpoznala poslední inspiraci svého etického postoje – neprohlédla osudovou rozporuplnost minulého režimu. Žižkovo chápání Havla nás může inspirovat k tomu, abychom minulý režim začali analyzovat právě z hlediska jeho rozporuplnosti a nespokojovali se s nálepkou „totalitarismus“.

O Švejkovi píše Žižek v knize *Mor fantasmát*,<sup>9</sup> kde ukazuje subverzivnost spočívající v tom, že Švejk důsledně dodržuje příkazy a zákazy, a tím vyvolává totální zmatek. Každá ideologie podle Žižka vyžaduje minimální distanci vůči svým výslovným ustanovením, a pokud se s nimi někdo důsledně identifikuje, nastává její dezintegrace – ideologie ztrácí svou magickou moc. Švejkova pozice naprosté identifikace se pak v jistém ohledu stává ideologicky subverzivnější než pozice Václava Havla založená na distanci, která ke svému étosu nakonec potřebuje to, vůči čemu je distancí. U Žižka je Švejk subverzivnější než Havel. V tom Žižek souzní s Karlem Kosíkem, který v eseji „Hašek a Kafka neboli groteskní svět“ psal o tom, že Švejk „vzbuzuje smích a současně vyvolává mrazení“,<sup>10</sup> tedy probouzí groteskno a to vede čtenáře k tomu, aby se vymanil z mocenských mechanismů světa. Švejk zaujímá antiideologickou pozici *par excellence* a právě tato pozice, která se u nás rozšířila a prohloubila i díky Haškovu literárnímu géniu, je možná tím nejcennějším v české kultuře, i když je samozřejmě nutné rozlišovat pozici Švejka a postoj „čecháčka“, který si udržuje distanci vyjádřenou pseudohaškovským sloganem „To chce klid!“ Toto ocenění Švejka se dá chápat jako pro-

---

<sup>8</sup> Žižek, S., „Pokusy uniknout logice kapitalismu“, přel. Š. Steiger, *Listy* 2005, č. 6.

<sup>9</sup> Žižek, S., *The Plague of Fantasies*, Verso, London – New York 1997, s. 22.

<sup>10</sup> Kosík, K., *Století Markéty Samsové*, Český spisovatel, Praha 1993, s. 124n.



jev Žižkova zvláštního vztahu k Čechám, který možná pramení i z toho, že, jak nám Žižek řekl, jeho předkové přišli do Slovinska z Čech a jmenovali se Žižkové. Není Žižek právě tím, jak pochopil význam Švejka, také částečně českým filosofem?

Rozhovor nazvaný „Humanismus nestačí“ byl inspirován snahou pokročit dál, než jsou rozhovory s Žižkem vedené Glynem Dalym. V nich je zachycen stav Žižkova myšlení zhruba do roku 2004, kdy tyto rozhovory vyšly.<sup>11</sup> Daly se zde ptá na věci, které vyplývají z Žižkovy dosavadní knižní produkce a mají jaksi shrnující povahu. Já jsem se svůj rozhovor pokusil koncipovat tak, abychom se dotkli také otázky: A co dál – kam bude Žižkovo myšlení směřovat? V rozhovoru dochází k jistému zvratu, když Žižek hovoří o potřebě návratu k velké ontologii. Je to, jako kdyby si všemi těmi knihami a texty připravoval půdu, na kterou vstupuje až v poslední době, kdy se dotýká otázek, o kterých se myslelo, že jsou dávno zastaralým metafyzickým smetím.

Na tento rozhovor navazuje jeho text „K materialistické teologii“, o němž hovoří na konci a který vychází v českém překladu dříve než v angličtině. V něm se tato filosofická perspektiva konkretizuje. Je třeba obnovit velkou ontologii, ba teologii, zní jeho poselství, které vyslovil tady ve „švejkovských“ Čechách.

Michael Hauser

---

<sup>11</sup> Žižek, S., Daly, G., *Conversations with Žižek*, Polity Press, Cambridge 2004.

■ HUMANISMUS NESTAČÍ  
Rozhovor Michaela Hausera  
se Slavojem Žižkem

*Značnou měrou vycházíte z Lacana a snažíte se ukázat, že je v něm potenciál umožňující založit nový směr myšlení, který se někdy nazývá jako postdekonstrukce. Mohl byste toto nové myšlení načrtnout?*

Nejprve bych měl vyjasnit jedno: běžný filosofický postoj k Lacanovi je, že přes všechnu vysokou úroveň jeho myšlení je to stále psychoanalýza, a psychoanalýza se nemůže rovnat filosofii – nedosahuje stejného stupně reflexe. Mou první tezí je: Lacanův základní počin je v tom, že psychoanalýzu povýšil na úroveň filosofie. Když Lacan mluví o filosofii, tak pro něj zjevně klinické kategorie jako psychóza, neuróza, hysterie nepředstavují pouze subjektivní patologie, nýbrž jsou to poruchy v základním ontologickém vztahu mezi subjektem a světem. Zde je Lacan možná blízko Heideggerovi, který si ve svých rozhovorech se švýcarským psychiatrem Medardem Bossem činí nárok na to, že například rozumí psychóze.<sup>1</sup> Je zapotřebí vědět, jaké je ontologické místo lidské bytosti ve světě, jakým způsobem jí je svět otevřen, protože psychóza je základní porucha vašeho vztahu k realitě. Realita už pro tebe nemá ontologické založení. Právě to udělal Lacan. Základní ontologické kategorie jsou pro něj ontologické postoje a vyjadřují vztah mezi subjektem a světem. I když Lacan občas vysloví „jsem antifilosof“, co to znamená? Vůbec nic. Není všechna moderní filosofie, Kantem počínaje, antifilosofii? Kant říká: „Kritika metafyziky proti metafyzice.“ Hegel říká: „Wissenschaft, věda, ne metafyzika.“ Atd. Domnívám se, že Lacanovy aspirace jsou mnohem vyšší.

Mou základní tezí je, abych to formuloval téměř ve stylu *Reader's Digest*, čistě centrální premisu freudovské psychoanalýzy, hypotézu Freudem nazvanou jako „Todestrieb“, pud smrti, ne jako něco biologického, ale jako něco jaksi ontologického, jako poruchu, jako strukturu, která se vztahuje k tomu, co se v německém idealismu nazývalo jako negativita. V tom spočívá to, co lze celkem vhodně nazvat jako postdekonstrukce – ano jistě, název, jako je postkomunismus, postmodernismus, nemáme jiné názvy

---

<sup>1</sup> Viz Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1987. Heidegger zde mj. říká, že fyzická bolest, mentální poruchy nebo stavy úzkosti proměňují celkový vztah k našemu bytí – vytvářejí novou významovou perspektivu. Pozn. MH.

- ale název je to správný. Velmi se mi zamlouvá zaměření Vaší otázky, protože v mnoha zemích se bohužel obvykle Lacan stále hází do jednoho pytle s tzv. dekonstrukcí. Ve Spojených státech byl Lacan donedávna pojmán jako jedna z verzí derridovského myšlení nebo jako jeden z řady Derrida, Foucault atd. Nyní je čím dál jasnější, že Lacan patří do zcela odlišného terénu. Pokud hledáte ty, kteří se pohybují ve stejném terénu, byl by to Gilles Deleuze nebo Alain Badiou. A to je opravdu odlišný terén, jak si můžete všimnout na první pohled, i když to snad zní dost paradoxně - je to návrat k velké teorii, velké ontologii. Myslím, že dekonstruktivismus, řeknu-li to zjednodušeně, charakterizuje ultrareflexivita myšlení. Jako filosof nepíšete ontologii, ale píšete o tom, jak druhý filosof čte třetího. Cože je typické pro Derridův text? Jde tam o to, jak Rousseau vykládá Platóna apod. Je to všechno interpretace interpretací. Ale tato éra reflexivity se chýlí ke konci. Mám za to, že bychom opět měli podstoupit riziko a pustit se do toho, co se kdysi nazývalo velkými teoriemi. A právě sem vstupuje Lacan. Je to nejspíš obecná tendence dnešní doby. Měli bychom skončit s postfilosofií, snad bychom dokonce měli použít dvojí *post*, tedy s post-postfilosofií, a beze všeho studu se vrátit k velké filosofii. Promiňte, co byla pointa Vaší otázky?

*Zda byste mohl něco říct o tomto novém myšlení založeném na Lacanovi.*

Ano, i když, abych to řekl zcela jasně, nyní postupuji stále více tímto směrem. Z knihy, kterou jste překládal,<sup>2</sup> je zřejmé, že se ironickým způsobem stavím proti tomu, jak je každý zajedno v odmítání Descartova „cogito“ (na začátku v ní parafrázuji *Komunistický manifest*). Domnívám se, že i ty nejkonzistentnější interpretace „cogito“, včetně Hedeggerova pojetí, se míjejí s jeho rozhodující dimenzí. Takže má hlavní myšlenka, samotné jádro mého myšlení - nemám v oblibě tato velká slova jako myšlení - není ani Lacan. Lacan je pro mne prostředek, jak číst Hegela. Pokud to trochu přezenu, jde mi o něco velmi paradoxního. Filosofie je něco, co začalo Kantem a skončilo Hegelem. Předtím tu bylo mnoho pozoruhodných věcí jako Platón, které ji ohlašovaly. Potom je to všechno jedno velké nedorozumění. Říkám to i jako levicový filosof. Marx zřejmě nepochopil Hegela. Mou velkou věcí tedy je revitalizovat německý idealismus a jeho tradici, ukázat, že je stále aktuální, že jsme stále v jeho horizontu

---

<sup>2</sup> Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d.

a nedostali jsme se ještě ani k samotnému jeho jádru. Lacan je pouze prostředek, je to jenom takové páčidlo. Lacana používám ke čtení Hegela. Nepoužívám Hegela ke čtení Lacana.

*Jaký má německý idealismus význam pro současnost?*

Kdybych to měl říct pateticky, patrně žijeme v apokalyptických dobách. Ne ve smyslu konce světa v náboženském významu, nýbrž v tom smyslu, že lidstvo se nejspíše blíží k jistému konečnému bodu. Lidstvo má podobně jako exploatace přírody určitou dynamiku, která podle všeho nemůže běžet donekonečna. Nová rozdělení, sociální rozdělení, nové apartheidy, slumy atd. vedou k tomu, že můžeme očekávat určité sociální exploze. Nejistelnější levicovní myslitelé, samozřejmě ne ortodoxní marxisté, předpovídají, že pokud současné trendy budou pokračovat, bude tu mít, i v Evropě, svého druhu občanskou válku mezi imigranty a starousedlými Evropany. Podobně je to s biogenetikou. Je jasné, že to, co dnes můžeme dělat s genomem, se dotýká samotné definice toho, co znamená lidská bytost. Abychom čelili těmto problémům, potřebujeme pojmové nástroje. Snad Vás bude zajímat, že jsem začínal jako velmi mladý, protože – no dobře, chtěl jsem být disidentem, bla, bla –, a být disidentem v Jugoslávii nebylo tak nebezpečné jako u vás. Jugoslávie byla paradoxní země, kde jste občas, pokud jste byl umírněný disident, mohl vykonávat svou profesi a být tolerován mocnými. Takže jsem začínal jako heideggerián. Mou první knihou je knižička o Heideggerovi a jazyce, kterou jsem vydal asi ve dvaceti. Ale mou formativní zkušeností bylo, že nejpobulárnější přístup k tomu všemu, heideggerovský přístup, který říká, že modernita je érou technologického nihilismu a my se musíme odtáhnout od vůle k moci, technologické nadvlády, vytvořit si postoj *Gelassenheit*<sup>3</sup> –, že tento přístup neúčinkuje. Tak si myslím – v základě jsem tradicionalista –, že německý idealismus, metafyzika německého idealismu, nadále poskytuje nejlepší pojmové nástroje, abychom se vypořádali s blížící se krizí. Protože, jak věděl Hegel, filosofie

---

<sup>3</sup> Heidegger rozlišuje „das rechnende Denken“, kalkulační, instrumentální myšlení, a „das besinnliche Denken“, meditativní myšlení. To nás přivádí k tomu, že uvolňujeme náš instrumentální vztah k věcem, vymaňujeme se z něj, a tím vzniká „očekávání“ – otevřenost vůči skrytým stránkám bytí, „Gelassenheit“. Žižek v tomto rozhovoru poukazuje na jisté paradoxní souznění Heideggera a Adorna, které spočívá v tom, že oba filosofové odmítají upřesnit, co je předmětem očekávání. Heidegger říká: „Wir sollen nichts tun sondern warten.“ (Nemáme činit nic než čekat.) O Adornově postoji viz poznámku níže. Pozn. MH.

a krize jsou spolu vždy provázané. Je jasné, že veškerá filosofie – Hegel, Heidegger, Marx i Platón. Platón – nelze si ho představit bez politické krize Řecka. Není divu, že Platónovou nejreprezentativnější knihou je *Ústava*, ve které najdete celou jeho ontologii, metaforu jeskyně atd., ale z toho všeho se vynořuje odpověď na to, jaký politický řád potřebujeme. To je to, oč tu běží.

*Zpátky k Lacanovi. Kdesi říkáte, že Lacan představuje radikalizovanou formu osvícenství. Mohl byste to vysvětlit?*

Ano, ovšem. Jako u všech polemických myslitelů, a snad také u mne, byste se měl vždy ptát, proti čemu se stavím. A stavím se proti běžnému populárnímu chápání psychoanalýzy, podle něhož je nevědomí něco jako iracionální pudy, člověk není pánem ve svém domě, racionalita je pouhá špička ledovce, malá část, která je vidět, ale my jsme nástrojem v rukou iracionálních sil... Lacan to říká velmi pěkně: Freud nám dává přesně opačné poučení. Není to tak, že náš rozum je hračkou v rukou nějakých iracionálních sil, nýbrž tak, že nevědomí je racionální. Racionální ne ve smyslu instrumentálního myšlení, nýbrž ve smyslu myšlení artikulovaného, diskursivního. Nevědomí nemá co dělat s přirozenými instinkty – je to něco naprosto racionalizované.

Ale i Lacanův protivník Habermas věděl, že Freud byl jedním z posledních velkých osvícenských myslitelů. Freudovo myšlení není schopenhauerovské nebo jungovské. Jung je zde nepřítelem. Jung je antiosvícenec. Nejenže psychoanalýza je osvícenství, ale mnohem důležitější je toto: co je klíčové nejen v osvícenství, ale také v moderní vědě? Je to přijetí radikální nahodilosti univerza. Každý filosof ví, a je to krásný paradox v dějinách filosofie, co je počátkem moderní vědy. Každý inteligentní historik vědy to ví. Její počátek je přesně tam, kde se Descartes nebo Duns Scotus jeví nejláznivěji. Když říkají, že i věčné pravdy byly stvořeny Bohem. Dvě a dvě jsou čtyři, ne proto, že je to samo o sobě evidentní, ale proto, že to tak ustanovil Bůh. Kdyby Bůh chtěl, aby dvě a dvě bylo pět, bylo by to pět. A proč je to tak? Protože se tu přijímá radikální nahodilost veškeré pravdy. Tato radikální nahodilost je začátkem moderní vědy. Existuje nutnost, ale ty přijímáš jaksi nahodilost této nutnosti samé. Takže i v tomto přesnějším smyslu je Lacan opět osvícenský myslitel. A toto chápání nahodilosti je způsob, jímž Lacan čte Freuda. Co je fantasma, co je náš symptom, to je cosi zcela nahodilého, nějaký zcela nahodilý symbolický útvar, který nicméně podpírá identitu subjektu. Tuto radikální nahodilost, na níž závisí sama naše identita, bychom měli přijmout. V tomto mnohem závažnějším významu...

*Dá se říct, že Lacan představuje radikálnější formu osvícenství...*

Ano.

*...než Habermas?*

To je velmi dobrá otázka, naprosto. Mám za to, že Habermasova tragédie je mimo jiné v tom, že, jak je vidět i z jeho posledních textů ... jsou tu dvě tajemství. I když uznávám Habermase jako filosofickou postavu, byl až donedávna – není to pro mne něco dehonestujícího – „Staatsphilosoph“, víte, panevropský státní filosof, svého druhu velká autorita. A podle toho také jednal a po celou tu dobu byl jako autorita přijímán. Když byl na návštěvě v Anglii, přijal ho Blair. Čas od času ho přijal německý kancléř atd. A víte, kdo se nyní, a to je dost zajímavé, místo něj stává ... je příliš excentrický, takže ne přímo, ale skrytě – státním filosofem? Sloterdijk. Je často přijímán ... Barrosem, Angelou Merkelovou atd. Je to nový státní filosof. Zajímavé. Ale dobrá, vraťme se zpátky.

Za prvé si myslím, že Habermas dostatečně nereflektuje centrální událost naší doby, zhroucení komunismu na přelomu osmdesátých a devadesátých let. Všiml jste si, a to je myslím hlavní chyba představitelů frankfurtské školy, jejich zaujetí fašismem, antisemitismem? Ale nikdy nerozvinuli konzistentní teorii stalinismu. Co bylo špatného na komunismu? Proč? Co je ústřední tezí frankfurtské školy? Dialektika osvícenství. To znamená, hrůzy dvacátého století jednoduše řečeno nebyly prostě pozůstatkem starých iracionálních sil. Jsou uskutečněním jistého kritického pochybení v osvícenském projektu samém. Mám za to, že Habermas nikdy nebyl schopen tohle promyslet. Což je proč... Není to trochu šílené? Habermas je německý filosof. Když ho čtete, nikdy se, myslím, nedozvíte, že Německo bylo rozdělené, že na východě byl komunismus. On to zcela ignoroval... Napsal toho hodně o hrozbách německé demokracii. Dočista ignoroval fakt komunismu. Dobrou teorii komunismu ve frankfurtské škole nenajdete. Je tu jedna útlá knížka od Marcuseho, *Sovětský marxismus*, ale je příliš dvojznačná, není to dostatečná analýza. Čili zde Habermas nebyl dost radikální, aby, jak to říct, osvětil samo osvícenství a vytvořil opravdovou teorii, což je podle mne velký úkol každé seriózní levice. Stalinismus byl tím, co Badiou nazval katastrofou, *désastre*, ve smyslu ztroskotání, pervertování emancipačního projektu. Je jasné, že můžete hrát nepoctivou hru a říct – zradili Marxe atd., ale to není seriózní. Habermas tohle ignoruje.

Druhá věc se týká biogenetických debat – co si počít s našimi novými dovednostmi? Je příznačné, že Habermas vydal knihu spolu s J. Ratzingerem, nynějším papežem Benediktem XVI.<sup>4</sup> Zde s ním nalezl společnou řeč. Oba totiž reagují podobně reakčním způsobem – je to hrozba, neměli bychom to dělat. Ve skutečnosti se této hrozbě nestavějí čelem. Pouze říkají, že musíme chránit svou svobodu – ale jak? Tak, že tímto směrem nebudeme pokračovat. Ale biogenetika podle mne vytváří mnohem víc radikálních problémů. Jako například, pokud, můj bože, můžu na základě genetického zásahu nebo nějakými drogami změnit tvé psychologické vlastnosti – jsi ještě vůbec svobodný? Co když jsme nuceni přijmout, že možná jsme pouhými mechanismy, což si nemyslím. Domnívám se, že tu je celá řada velmi radikálních otázek, jimž se Habermas vyhýbá. Řečeno obecněji a na politické rovině, myslím si, abych byl upřímný, že Habermasova vize je prostě druh pozdní sociálnědemokratické emancipační vize „třetí cesty“ – sociálního státu a dalších věcí – je to určitý druh modernizované sociální demokracie. Jestli je dnes něco jasné, tak to, že tento model se vyčerpá. Takže není divu, že Habermas se nyní obrací ke Cassirerovi,<sup>5</sup> k neokantovství, které vyvrátil Heidegger. Myslím, že Habermas je do jisté míry v pozici respektované, demokratické, přátelské postavy, která se však už nedokáže zaměřit na opravdu aktuální věci. Jistým způsobem to je smutná postava.

---

<sup>4</sup> Habermas, J., Ratzinger, J., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg 2005. Diskuse mezi Habermasem a Ratzingerem zde dospěla k překvapivě základní shodě – sekulární racionalismus a tradiční náboženství se dnes potřebují navzájem jako vzájemná korektura svých deformací. Habermas ve svém příspěvku nazvaném „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ (Předpolitické základy demokratického právního státu) hovoří o tom, že respekt sekulární filosofie vůči tradičnímu náboženství je respektem vůči osobám a životním formám, které „svou integritu a autenticitu zřetelně čerpají z náboženského přesvědčení“. V tom lze však vidět slepou uličku nebo skrytý rozpor habermasovského univerzalistického projektu komunikativní racionality – její formalismus zaměřený na vytváření podmínek racionální komunikace musí nakonec připustit platnost normativního zdroje, který se nachází mimo takto vymezené pole, protože její formalismus není založen na skále určitého životního nebo filosofického přesvědčení, lépe řečeno, tento základ musí zůstat navždy utajen, nemá-li se zhroutit celá koncepce, neboť v jejím rámci by musel být označen jako partikulární. Pozn. MH.

<sup>5</sup> Habermas, J., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997. Habermas hledá u Cassirera interpretační nástroje, jimiž by se dalo čelit teorii „střetu civilizací“. Pozn. MH.

*Vraťme se zpátky k Vašemu pojetí subjektu. Autonomii subjektu zakládáte na pudu smrti nebo také na sebevztažné negativitě německého idealismu, kterou lze snad rovněž chápat jako dezintegraci identity.*

Ano.

*Dá se však předpokládat, že tato dezintegrace není trvalá a že se objevuje nějaká nová identita. Jsme nějak nuceni přijmout nebo vytvořit novou identitu spjatou s tím, čemu Judith Butlerová říká „vášnivě připojení“ (passionate attachment)?*

Chápu, velmi pěkná otázka. Ale nejprve, no víte, dal bych vám obecnější otázku. Není to jenom tak, že potřebujeme odlišnou identitu, potřebujeme odlišný typ identity. Například už kapitalismus je v tom jedinečný. V předkapitalistických společnostech byla identita něčím zcela odlišným od identity v kapitalismu. V kapitalismu je identita mnohem dynamičtější. V kapitalismu je základním problémem zůstat sám sebou, protože se musíte neustále měnit. Takže to, co je zapotřebí udělat, je redefinovat samotnou kategorii identity. Dnes máme různé formule identity. Jedním typem je všechno to, co zůstává z identity tradiční. Ti, kteří se snaží uniknout do starých fundamentalismů. Ale je jasné, že je to marné, že tyto teroristické fundamentalismy jsou od základu velmi moderním fenoménem. Každý historik islámu vám řekne, že Taliban nebo Al-Káida nemají nic společného s tradičním islámem, že jsou to velmi moderní formy organizace atd.

Pak tu je kapitalistická individualistická identita, to je identita plastičtější. A moje diskuse s Judith Butlerovou se týká toho, že co ona oslavuje, víte, že lidé nemají pevnou identitu, že naše identita je vždy konstruovaná performativně, že zkrátka její typ identity, budiž, budu velmi brutální, zapadá do pozdního kapitalismu. Myslím, že je to stále pozdně kapitalistická libertariánka. Má za to, že naše existence je nahodilá, že můžeme svobodně konstruovat své identity: a to, s čím bojuje, je v zásadě jenom stará patriarchální ideologie, která fixuje tvou identitu – jsi svou přirozeností muž, žena atd.

Mám za to, že tento cíl je falešný. Dnes, abych použil staromódních výrazů, nevládne ve Spojených státech ideologie otcovské autority – poslouchej! Ne, je to svého druhu velmi tekutý hédonismus. Dnešní spontánní ideologie je – máš právo být svobodný, věnovat život svým vášním, realizovat se, kreativně využít svých schopností atd. atd.



To je převládající ideologie. Její tezi je pouze – nešli jsme dost daleko. A typ identity, který bychom měli znovu vytvořit? Zde přichází – je to velmi šílené, já vím – zde přichází – můj bože, jako materialista jsem o tom napsal tři knihy –, můj odkaz ke křesťanství. V tom tedy náležím ke hnutí, k velmi zajímavému hnutí, lidí, kteří se od sebe jinak liší. Badiou napsal knihu o sv. Pavlovi, Agamben napsal knihu o sv. Pavlovi.<sup>6</sup> Dnes je to prakticky celé hnutí levicových myslitelů, kteří si přisvojují sv. Pavla. Mám za to, že to, co hledají u sv. Pavla, je přesně odpověď na Vaši otázku. Tato myšlenka pavlovské komunity věřících v apokalyptické době, to znamená, jak se vyhnout dilematu – buď stará substanční komunita, anebo rozptýlený liberální individualismus. Jak vytvořit kolektivitu, která není starou komunitou? Ale ovšem také ne kolektivitou totalitární atd. Odpověď, myslím, dává pavlovská angažovaná zápasící komunita věřících. Právě to je, co dnes hledáme, pro někoho je to možná zklamání, ale co mě upoutává na Pavlovi, nejsou teologické premisy. Pavla čteme tak, jak jsem se toho dotkl ve své pražské přednášce – Bůh je mrtev, Bůh nám říká: „Je to na tobě, potřebuju tvou pomoc.“ Takže, abych to vyjádřil velmi brutálně, tak jak mi to jednou řekl Alain Badiou, Duch svatý je komunistická strana, je to komunita věřících, kteří jsou ... Zde tedy hledáme odpověď, možná je to falešné, ale opět myslím, že reaktualizace sv. Pavla je přesně odpovědí na Vaši otázku. „Jaký typ nové identity?“ Zcela s Vámi souhlasím – pokud mám výhrady k Butlerové s jejím „vášnivým připojením“, jde mi o to, že její chápání plasticity ve smyslu „připojení“ je vždy tekuté atd. Co nevidí, je, že ačkoliv moderní kapitalistický subjekt je tekutý, věčně se přetvářející ... v základu je tu jedna a táž struktura, která zůstává neměnná, struktura kapitalistické subjektivity. To je to, co je opravdu obtížné změnit. To je základní paradox kapitalismu – je to naprosto nejdynamičtější řád, jaký si můžete představit, ale vše se neustále mění, takže věci ve skutečnosti mohou zůstat beze změny. Snad potřebujeme méně povrchových změn, abychom věci změnili mnohem radikálněji.

Takže abych se vrátil k Vašemu tématu. Naprosto souhlasím, nejsem vůbec posedlý dynamikou. A víte, proč Vaše otázka byla velmi dobrá? Protože je to jeden z bodů, na kterém aspoň na Západě můžete vidět už jenom na rétorice, jak ideologie fungují. Když dnes na Západě řeknete „identita“, „stabilita“, „univerza-

---

<sup>6</sup> Badiou, A., *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford 2003; Agamben, G., *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford 2005.

lita“, je zle. Když řeknete „diference“, „dynamika“, „nomádičnost“, „multiplicita“, je dobře. Ale myslím, že bychom měli změniti aspoň toto. Hezky to vystihl Badiou, když řekl, že to není tak, že žijeme ve fixním stavu a pak bychom měli uniknout do „multitudy“, nomádismu a toho všeho, ale naopak, naše situace je zmatená nomádická multituda a problém je identita. Hlavní problém je univerzalita. Neměli bychom bojovat za multitudu proti univerzalitě. Měli bychom bojovat za novou identitu. Identita pro mne neznamená despotickou hodnotu: „Chci být pluralitní, identita mě utlačuje.“ Identita je progresivní, identita je úkol. Potřebujeme rehabilitovat pojem univerzality proti postmodernismu – a teď se vracím k Vaší první otázce. V postmoderním vidění je identita nebo univerzalita tyranská. Ne ... Takže zde naprosto souhlasím s vyzněním Vaší otázky. A opět si myslím, že hegelovská negativita je přesně onou hybnou silou univerzality. Hegelovská negativita je pro mne konkrétní univerzalita, protože ta přesně znamená: „Nikdy nejsi to, co jsi.“ Ale proč? A to je, kde se univerzalita objevuje. Je to základní Hegelova lekce. Univerzalita se vždy objevuje jako nesoulad partikularity. A to i na politické rovině. Každý celistvý společenský řád po tobě chce, abys byl tím, co jsi. To je ideál konzervativců. Krásná hierarchie. Učitel má být učitelem, student studentem, matka matkou, dělník má pracovat, vůdce má vést ... Ale univerzalita se objeví potom, co řekneš – ne, já nechci být jenom tím, co jsem. Univerzalita by se měla objevit v této mezeře partikularity.

*Říkáte, že lacanovskému vztahu mezi empirickým partikulárním objektem a „nemožnou Věcí“ (das Ding) bychom měli rozumět tak, že mezera nebo rozštěp se nachází v samotném partikulárním objektu. Zde se distance mezi nimi mění v určitý druh dialektického sepětí. Tohle všechno mi evokuje Adornovu Negativní dialektiku, kde se velmi podobně líčí vztah mezi identickým a neidentickým. Ale je tu perspektiva smíření. Jaký je váš pohled na Adorna, zvláště na jeho Negativní dialektiku?*

Nejprve bych řekl, že to, co jste uvedl, je v zásadě Lacanova formule sublimace, kde je empiricky nahodilý objekt vyzdvížen na nemožnou Věc. Ale s Adornem mám potíže ze striktně filosofických důvodů. Jeho interpretace Hegela je, myslím, dezinterpretace. Celý problém s Hegelem je, že v něm vidíme uzavřený systém a pak se tento systém snažíme otevřít, vzniká negativní dialektika atd. Myslím, že z mnoha komplexních filosofických důvodů to mystifikuje Hegela, že hegelovské *Versöhnung*, smíření, není vítězství identity nad diferencí. To, s čím se v Hegelově

smíření smiřujete, je právě samotná diference. Hegelovské smíření podle mne znamená, že to, co se Vám jeví jako překážka, je už smíření, což je důvod, proč ve všech svých knihách neustále opakují vtíp o Rabinovičovi, který chce emigrovat ze Sovětského svazu.<sup>7</sup> Trik hegelovské dialektiky je pro mne v tom, že ve smíření se sama překážka stává svým vlastním řešením (*solution*). Co se odehrává u Hegela, to není nějaká velká, konečná stabilita. Stabilitu vidíte v samotném chaosu.

V tomto smyslu už Hegel radikálně prosadil diferenci. Abych to vyjádřil velmi jednoduchým způsobem, jsme např. v nějakém zápase. Hegelovskou pointou není, že se máme smířit. Smíření nastává, když vidíme, jak nás, když spolu bojujeme, tento samotný boj spojuje. Vidíte to, ale to je vše, co se u Hegela koná. Je to mnohem komplexnější téma, které se pokouším rozvíjet – například, když se paradoxně téměř v každé knize, jak asi víte, s oblibou zabývám nejkonzervativnějším prvkem Hegela, jeho dedukcí monarchie. Monarcha je pro Hegela zbytkem totální nahodilosti. Monarcha, král, je, jak vysvětluje Hegel, idiot. Pouze musí označovat věci. Ale vy jej potřebujete právě proto, že je nahodilý, protože nemůžete mít totálně racionální systém. Příklad vzatý odsud: myslím, že můžete rozvíjet krásnou a jednoduchou hegelovskou teorii stalinismu. Problém se Stalinem není ten, že byl králem, ale že naneštěstí králem nebyl. Král je někdo, kdo vasedává na trůnu a je idiot a ministři mu předkládají různé věci a on říká ano-ne a tak podobně. Jenže Stalin chtěl skutečně vědět ... Je to naprosto odlišná logika. Jinými slovy, myslím, že to, co bychom měli rehabilitovat ve smyslu návratu v novém světle, jsou přesně ty body u Hegela, kde se Hegel jeví jako nejvíc metafyzický. *Absolutes Wissen*, absolutní vědění, absolutní identita atd., právě zde je Hegel nejsubverzivnější. To je také důvod, proč se stavím proti jiné interpretaci Hegela ovlivněné Habermasem, která dnes začíná být nejpoblábnější. Nevím, zda jsou zde známi tzv. pittsburští hegelci – Brandom, McDowell... To je interpretace Hegela, kterou se pokouším potírat, abych vymazal její dalekosáhlé důsledky. Říkají, že Hegel není vůbec metafyzik, Hegelova *Logika* je pouze jakási sbírka možných dis-

---

<sup>7</sup> Jistý Žid Rabinovič chce emigrovat ze Sovětského svazu. Úředník na emigračním úřadě se ho ptá, pročpak. Rabinovič odpoví: „Mám dva důvody. První je ten, že se bojím, že komunisté brzy v Sovětském svazu ztratí moc a my Židé budeme obviněni z komunistických zločinů...“ „Ale,“ přeruší ho úředník, „to je čirý nesmysl, komunisté zde budou u moci navždy!“ „Ano,“ řekne na to Rabinovič, „a to je můj druhý důvod.“ Pozn. MH.

kursivních strategií. O realitě můžeme mluvit různými způsoby – jako o Bytí, jako o Podstatě atd. – Hegel je pouze určitý druh zobecněné historické epistemologie. Hegel se pokusil dát dohromady všechny možné způsoby, jimiž lze mluvit o realitě. Je to ten nejumírněnější Hegel, Hegel téměř jako obecný pragmatik bez všech metafyzických aspirací. Myslím, že to je velmi nedostatečné. Opět to připomíná habermasovskou odpověď na Adornovu kritiku, že ano. Myslím, že tohle bychom měli odmítnout. Víte, jaká je potíž s Hegelem? Právě to neslýchané, radikální zlom. Je to, jako by filosofie nebyla na tento šok připravena a tento zlom se snažila zakrýt a zavedlo se jisté komické klíšé: Hegel – absolutní idealista, absolutní vědění. Hegel, který se domníval, že ví všechno. Tento absolutní idealismus, Hegelovo vševědění se dá vyvodit z myšlení atd. I Adorno to až příliš přejímá. Jako kdyby Hegel byl nějakým absolutním Duchem. Mám za to, že to není Hegel – Hegel je mnohem spíš radikální myslitel negativity. Hegel je v jistém ohledu nejskromnější myslitel. To je to, co mě na Hegelovi vždy fascinovalo. Když čtete samotný konec Hegelova systému, poslední stránky jeho *Dějin filosofie*, když po kritice Kanta, Fichta, Schellinga dospěje k sobě, říká: „To je, nakolik to můžeme chápat, stanovisko Absolutna pro jsoucí dobu.“ Tak relativizuje i svou vlastní pozici. Myslím, že problém s Hegelem je, že žijeme ve stínu jistého paranoického obrazu Hegela. Takže pak můžete říct totéž, co Michel Foucault řekl o Platónovi. Celá moderní filosofie se negativně vymezuje vůči Hegelovi. Kierkegaard, první individualistický typ antihegelinána, Marx, Nietzsche, Heidegger, všichni jsou antihegeláni. Celá posthegelovská filosofie se negativně vymezuje vůči Hegelovi. Nejlepší způsob, jak tento stupidní obraz Hegela podkopat, je Hegel sám. Měli bychom se vrátit k Hegelovi.

*Dobře, ale to je pouze první otázka – jak Hegela správně interpretovat, ale druhá otázka je, zde existuje paralela mezi Vaší pozicí a Adornem, jeho Negativní dialektikou...*

Ne, neexistuje! Víte, Adorno je na můj vkus až příliš vtažen do toho, co lze nazvat jako „schlechte Unendlichkeit“, špatné nekonečno.<sup>8</sup> To je vždy otevřené, „ganz andere“, absolutně jiné, nekonečný proces atd. Myslím, že nejde o to kritizovat identitu. Jde o to, vidět, jak sama identita je radikální diference. To je

---

<sup>8</sup> Hegel rozlišuje špatné nekonečno a pravé nekonečno. Špatné nekonečno je to, které je kladeno vedle konečna jako to, co existuje mimo ně, ale jak říká Hegel, „právě tím má v konečnu svou mez a hranici, není tím,

hegelovská teorie identity. Co je to identita? Identita se objevuje pouze prostřednictvím sebevztahování, které od základu neguje všechny vymezené vlastnosti atd. Jak se stáváme osobou? Zavedením negativního sebevztahování. Takže si myslím, že...

*Rozumím, ale z Adorna, z jeho Negativní dialektiky jsem vyčetl, že identita je sama rozštěpená na identitu a neidentitu.*

Ano, je to opravdu hegelovská formule – identita identity a neidentity. Nicméně ale tvrdím, že bychom tuto formuli měli otočit. Je to neidentita, co je identitou a neidentitou. To znamená, že Adorno čte Hegela stále tradičním způsobem a identita je víceméně jednotou sama sebe a svého opaku. Jeho chápání Hegela je velmi tradiční. Jeho chápání je, ano, Hegel tvrdí neidentitu, diferenci, ale jako podřízené momenty sebezprostředkování identity. Myslím, že to je naopak. Dovolím si dát příklad ohledně zločinu, dialektiky zákona, legálního řádu a zločinu. Obvykle se Hegel čte tak, jako by říkal, že zločin je nutné přestoupení, ale je to pouze moment v sebezprostředkování (*Selbstvermittlung*) zákona. Zákon se uskutečňuje prostřednictvím toho, že se objevují zločiny a zločiny jsou trestány. Ale myslím, že Hegel říká spíš opak. Co Hegel říká, je, že zločin není momentem zákona, ale že zákon je momentem zločinu. Zákon, zákonný (legální) řád je univerzalizovaný zločin. Napětí mezi zločinem a zákonem je napětí mezi partikulárním a univerzálním. Jsme zločinci. Když zvítězím, zavedu svůj zločin jako něco univerzálního, to je způsob, jímž vzniká legální řád. I Kant to nejasně věděl a věděli to všichni velcí konzervativci, znali tento velký motiv, že bys neměl příliš odkopávat kořeny moci, vždy totiž objevíš, že každá moc koření ve zločinu. Hegel to reflektoval až do posledních důsledků. A proto mám také v oblíbené velké teology jako Chestertona, který říkal totéž, že křesťanství, Kristus je velký rebel.

Takže mou pointou by nicméně bylo, že Adorno přijímá tradiční chápání Hegela – negativita je víceméně jakožto moment podřízena identitě – a pak řekne: „Ale my musíme nechat věci otevřené a negativita by měla...“ To je podle mne také důvod, proč Adorno má takové potíže s vymezením *Versöhnung* (smíření). Na jedné straně „smíření“ nastoluje jako to, co připouští diferenci, pak by to však byla jakási utopická identita s diferencí,

---

čím má být, není nekonečnem“. Viz Hegel, G. W. F., *Malá logika*, přel. J. Loužil, Svoboda, Praha 1992. Právě nekonečno v sobě zahrnuje konečno jako překonané. Pozn. MH.

že ano.<sup>9</sup> To je, proč si myslím, že je strukturálně nutné to, že nikdy není zcela jasné, co Adorno vlastně míní. Říká, abych to vyjádřil ironicky, cosi maoistického, že boj probíhá věčně, nebo říká, že na konci je utopická vize míru? Zde podle mne vidíme Adornovu nemohoucnost a je to také důvod tragiky toho, jak celá frankfurtská škola nikdy ani minimálně nemohla politicky operacionalizovat tento projekt. V tom je nejspíš tragédie frankfurtské školy. Když se pokusili jako Habermas vstoupit do konstruktivního dialogu s politikou, stali se určitým druhem levicových liberálů. Adorno, Horkheimer zůstali v naprosté abstrakci. Je velmi tragické, někde to cítuji, že když byl Adorno ke konci svého života dotázán: „Dobře, neustále kritizujete buržoazní společnost, odcizení, totalitarismus, ale co máme dělat?“, Adorno řekl otevřeně: „Nevím.“ Bylo to úplně prázdné. Dobrá, možná měl pravdu, míním to tak, že jsou situace, kdy nemůžete dělat nic. Já tedy, když se mě lidé zeptají, bych pravděpodobně...

*Adorno by možná odpověděl: „Čekat.“*

To je dobrý postřeh – víte proč? Protože to je v zásadě také pozice Agambenova, víte, Agamben s oblibou odkazuje k Benjaminovi, k té benjaminovské myšlence vykupujícího božského násilí. Takže, jistě víte, co Heidegger řekl ve svém posledním interview: „Jenom nějaký Bůh nás může zachránit.“ Ale není Adornova pozice, i když Heideggera nenáviděl, táž? Dobře, ne Bůh, „jenom božské násilí nás může zachránit“. Všechno, co můžeme dělat, je sedět, čekat, ukazovat, jak je každý protest již kooptován, a čekat na zázrak. Dobře, je to konzistentní pozice, ale stačí to? Dá se o tom pochybovat, ne?

*Dobře, pojďme o krok dál, k marxismu. V čem podle Vás spočívá význam marxismu pro dnešek?*

Zde mám velmi jasno. Má význam téměř v platónském smyslu. Chci zachránit ideu marxismu. Způsob, jak ji zachránit, je v bezohledné kritice reálné podoby marxismu. Nejenom v onom

---

<sup>9</sup> Srov. např. s Adornovým aforismem č. 66 v jeho *Minima moralia* nazvaném *Melange*. Zde se říká, že emancipovaná společnost není založena na ideji abstraktní rovnosti, ale na smíření diferencí – stav, kdy „se člověk může beze strachu odlišovat“. Ve své *Negativní dialektice* pak Adorno mluví o „transcendenci směny“, která spočívá v uskutečnění ideálu svobodné a spravedlivé směny. Viz také Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*, FILOSOFIA, Praha 2005, s. 207. Pozn. MH.

běžném smyslu, že když se pokoušeli uskutečnit komunistickou společnost, sešli z cesty. Měli bychom se ovšem ptát, v čem sešel z cesty již v počátcích už Marx, Lenin. Myslím, že to je naprosto zřejmé, v jedné ze svých knih to jasně rozvíjím. Měli bychom problematizovat marxistické pojetí společenského subjektu, marxistické pojetí moci, nebo radikálněji, samotné základy marxistického vidění vykořisťování, revoluce atd.

Ale myslím, že bychom měli zopakovat Marxe v tom smyslu, ve více kierkegaardovském smyslu, kdy opakování neznamená, že uděláš totéž. Tvé opakování znamená, jak to Kierkegaard kdesi krásně říká, že bychom se měli znovu chopit toho, co je u Marxe víc než Marx. Impulz, který sám Marx zradil, a tomuto impulzu zůstat věrný. To na obecné rovině. Konkrétně to znamená: vidím například při všech svých sympatiích nezměrné množství problémů v Marxově *Kapitálu*; že když chcete vysvětlit, jak se to dnes má s Marxovou teorií vykořisťování, jak se to má s chudobou atd., nemůžete to vykládat v marxistických termínech. Protože marxistický pojem vykořisťování je velmi přesný pojem založený na Marxově pracovní teorii hodnoty, kterou kdybyste, abych byl cynický, uplatnil na Venezuelu, které se díky ropě vede relativně dobře, znamenalo by to, že Venezuela vykořisťuje Spojené státy, protože podle Marxe prodává přirozené zdroje – ropa není zdrojem hodnoty. Víte, co míním, celá situace se radikálně změnila. Proto, když o sobě ironicky hovořím jako o leninistovi a lidé se mě ptají: „Leninista, ale jakého druhu?“, vždy říkám: „Lenin roku 1915, když fiasko první světové války otráslu u Lenina vším.“ A co udělal Lenin? Šel do Švýcarska a začal číst Hegela. To je Lenin, který se mi líbí. Plně připustit katastrofu. Prvním úkolem dnešního marxisty je být radikálně sebekritický. Připustit, že to není prostě tak, že sociálnědemokratická levice zradila radikálnější dědictví. Ne, ne, celý levicový projekt musí být znovu radikálně promyšlen vzhledem k oněm novým výzvám, novým formám biogenetických možností, ekologii atd., atd.

Takže, jde o to být věrný impulzu marxismu tím, že budeme bezohledně, ještě bezohledněji než naši nepřátelé, lidé z pravicového křídla, rozvíjet co nejlepší kritiku stalinismu, Marxe atd. Takže ještě jednou, jenom tímto způsobem má smysl být marxistou ... tedy udělat to, co Lenin v roce 1915 – všechno roztrhat a začít na bodu nula. Běžné marxistické pojetí revoluce, víte, organizování dělníci atd. –, je komické ještě dnes myslet v těchto pojmech. Míním to tak: co dělat se státní mocí? Například jsou tu velká témata marxismu, zjednodušeně řečeno, zrušit kapitalismus a zcela reorganizovat, zrušit stát. Dneska o tom už ani nepřemýšlíme. Nicméně, co bychom měli udělat, je, tyto pro-

blémy opět nastolit. Chápete, tvrdím, že v tomto smyslu bychom měli zůstat marxisty. Dnešní levice, jak jsem se o tom zmiňoval v pražské přednášce, tyto otázky už ani neklade. Je kapitalismus opravdu poslední horizont? Myslím, že není, ale to neznamená, že věřím v nějakou dělnickou revoluci. V co věřím, je, že kapitalismus má potenciálně příliš mnoho antagonismů, tenzí, aby přežil, aspoň v tendenci. Měli bychom prostě začít klást radikálnější otázky a kdo ví, kam nás to přivede.

*Ve své knize The Fragile Absolute<sup>10</sup> píšete, že produktivita mimo rámec kapitálu je fantasma inherentní samotnému kapitalismu.*

Dokonce jsem napsal, že komunismus je kapitalistické fantasma.

*Ano, ale neznamená to nakonec, že kapitalismus je jediná možnost, kterou máme (the only game in the town)?*

Za prvé, co mám na mysli, je, že bychom měli být víc radikální. Je velmi dobře, že se na to zaměřujete, protože v této knize jsem také stručně rozvinul kritiku Marxe. Marx viděl jistou kapitalistickou dynamiku věčných inovací, která revolucionalizuje sama sebe. Marx pak viděl kapitalistickou formu nadhodnoty, vykořisťování, jako poslední překážku. Marxovým snem bylo, že kdybychom tuto překážku zrušili, produktivní síly by explodovaly ještě více. Myslím, že čistě teoreticky to je fatální omyl. Co Marx neviděl, bylo, že co se jeví jako překážka, je ve skutečnosti hybatel. Je v tom půvabná dialektika – pokud odstraníš tuto překážku, ztratíš také to, co blokovala. Pravá dialektika znamená, že překážku vidíme jako produktivní. V tomto smyslu, pokud je kapitalismus definován jako puzení k věčné seberevolucionalizující expanzi, je pro mne komunismus, chápeme-li ho v tradičním marxistickém významu takto explozivně, ve skutečnosti skrytým kapitalistickým snem, jak mít tuto kapitalistickou explozi v její čisté podobě bez omezujícího momentu. Jde o to – musíme volit mezi...

*Ale nezávisí to na zvolené rovině? Zda hovořím jako filosof, nebo ekonom. Např. Cockshott a Cottrell ve své knize Kybersocialismus<sup>11</sup>*

---

<sup>10</sup> Žižek, S., *The Fragile Absolute - or, why the christian legacy worth fighting for?* Verso, London - New York 2000.

<sup>11</sup> Cockshott, W. P., Cottrell, A., *Kybersocialismus*, přel. R. Převrátíl, Luboš Marek, Brno 2006.



*přesvědčivě dokazují, že socialistická ekonomika založená na Marxově teorii je životaschopná.*

Víte, co je pro mne hlavní problém? Sám Marx ve slavné pasáži v *Grundrisse*, na kterou neustále odkazuje Negri, tvrdí, že jakmile se vědění, intelektuální práce, stává rozhodujícím činitelem produkce, pracovní teorie hodnoty se stává bezvýznamnou. Práci už nadále nemůžete měřit časem vynaloženým na práci. Tam jsme zjevně dnes. Vezměte si takového Billa Gatese. Očividně vykořisťuje lidi, ale stejně tak je zřejmé, že to nemůžete vysvětlit v tradičním marxistickém pojetí vykořisťování. Nezaměstnává miliony, ale jak se potom stal nejbohatším mužem světa? I když teď už je nejbohatší nějaký Mexičan – mému synovi se líbí, když spolu ověřujeme, kdo je nejbohatší. Nejspíš jsme už v situaci, o které Marx řekl, že jeho pracovní teorie hodnoty, která nakonec zůstává jednoduchou fyzickou prací vynaloženou v určitém čase, už není měřítkem hodnoty.<sup>12</sup> Už ji nemůže uplatnit, aspoň ne přímo. Musel bych tyto autory znát, protože prostě nechápu, jak ji můžou použít.

S čím souhlasím, je, že rozhodující věcí je radikálně znovu promyslet pojem vykořisťování. Co to znamená – vykořisťování. Kde vidím jistou možnost, i když politicky naprosto nesouhlasím s Toni Negrim a Michaelem Hardtem, tak když se pokoušejí rehabilitovat pojem veřejných nebo obecních pozemků (*commons*) z rané modernity. V raně moderní společnosti jste měl lesy, pastviny, které patřili všem, každý tam mohl jít, vzít svá zvířata, a v kapitalismu pak tyto obecní pozemky byly privatizovány. Nejsme i dnes v podobné situaci na mnohem radikálnější rovině? Co znamená ekologická krize? Příroda je náš obecní pozemek a je stále více exploatováno privátně. Biogenetika – není genetická dědičnost naším obecním pozemkem? Hrozí, že se s ní bude privátně manipulovat. Podobně naše kultura, náš jazyk – základ našeho společenského bytí – by měl být společný, sdílený. Takže na této rovině bychom měli vidět, že problém komunismu je naším problémem i dnes. Měli bychom redefinovat komunismus. Základní problém ekologie je očividně znovu problémem komunismu. Měli bychom si zde samozřejmě vzít poučení ze socialismu, které je kantovským poučením. Kanta mám zde v oblibě, znáte Kantovo rozhodující rozlišení veřejného a soukromého užití rozumu, které je velmi paradoxní –, když pracujete pro stát,

---

<sup>12</sup> Srov. Marx, K., *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. II, Svoboda, Praha 1974, s. 334nn. Viz také Hauser, M., *Prolegomena k filosofii současnosti*, FILO-SOFIA, Praha 2007, s. 71nn.

je to soukromé užití rozumu, pouze když debatujete jako svobodní jedinci, mimo stát, je to veřejné užití rozumu. To je to, co dnes potřebujeme.

Víte, co je pro mne v naší technokratické společnosti soukromé užití rozumu? Jistě zde máte obdobně mizernou situaci. Proto podporuji dnešní demonstraci.<sup>13</sup> Říkají, že univerzity by se měly reorganizovat, aby sloužily potřebám společnosti, ekonomice, míním ten tlak, že naše vědění by mělo být užitečné. Víte, v Anglii dokonce chtějí, dozvěděl jsem se to nedávno z Francie, aby katedry filosofie organizovaly kurzy pro manažery. To je privátní užití rozumu. Stát je privátní. V tomto smyslu bychom měli znovu promyslet koncepci komunismu, tedy v tom smyslu, jak definovat doménu společného.

*Vě svých rozhovorech s Glynem Dalym<sup>14</sup> říkáte, že jsou věci jako čest, svoboda atd., za které stojí zemřít. Ale co tím míníte? Dá se tomu rozumět tak, že tyto věci představují nějaké platónské hodnoty?*

Nejprve, proč ne? Myslím to zcela vážně. Pod vlivem dialogu se svým dobrým přítelem Alainem Badiouem jsem jistým způsobem platonik. Například komunismus je pro mne platónská idea. Ale věřím ve věčnost. Myslím, že každá společenská dialektika je vždy napětí mezi temporalitou a věčností. Sen o svobodě je platónská idea. A vy se o to pokoušíte znovu a znovu. Platón se o to pokusil svým trochu totalitárním způsobem, během Francouzské revoluce se o to pokusili, při Říjnové revoluci se o to pokusili. Dobře, výsledek, musím říct, je noční můra, ale idea trvá dál. Ona pokračuje. A jsem dokonce ochoten říct něco naprosto šíleného, že to je rozdíl mezi stalinismem a fašismem. Stalinismus byl zcela pervertovaným výrazem věčné ideje, ale přesto byl jejím efektem. Nacismus není věčná idea.

To není idealistické pojetí. Jak k tomu jít, mimo kapitalismus? ... Jak věčnost nebo ideu redefinovat zcela materialistickým způsobem? Není to nějaká substanciální, materiální realita. Je to impulz, který je sounpodstatný s naším společenským bytím. Jakkmile máme společnost, máme tuto komunistickou ideu, ať ji nazveme jakkoli. Co že byla přesně Vaše otázka?

---

<sup>13</sup> Demonstrace se konala na Václavském náměstí 17. listopadu 2007. Byla zaměřena na kritiku neoliberálních reforem a na požadavek referenda ve věci umístění americké vojenské základny na území České republiky.

<sup>14</sup> Žižek, S., Daly, G., *Conversations with Žižek*, c. d.

*Opravdu věci, za které stojí za to zemřít, představují platónské hodnoty?*

Ano, proč ne? Dokonce bych šel o krok dál. Víte, co je zde mým cílem, opět se ptajme, kdo je nepřítelem. Mým cílem je vládnoucí liberální...

*Přesněji řečeno, mou otázkou je - co tyto fundamentální hodnoty konstituuje?*

Za prvé bych je z mnoha přesných teoretických důvodů nenazýval jako *hodnoty*. Už jenom pokud jde o Platóna, je to moderní interpretace Platóna, neokantovská. V tom má Heidegger pravdu, Platón by o hodnotách nikdy nemluvil. Nemám rád pojmy, jako jsou antropologické konstanty, ale řekl bych, že co nazývám komunistickou ideou spravedlnosti, rovnosti atd., je něco soubodstatného s námi jako společenskými bytostmi, aspoň v Evropě, a v tom jsem v jistém ohledu evropocentrista ... Zde zvláštním způsobem, který u mnoha levičáků vyvolá zděšení, bych snad částečně souhlasil s vaší velkou postavou, Patočkou, který měl rád tyto platónské odkazy, že v evropském dědictví je něco jedinečného, čímž je nastolení přímé univerzality, přesně tak, jak jsem to rozvíjel v knize *Fragile Absolute*.

Všechny ostatní společnosti mají ideu hodnoty jako něco, co má být vhodným prostředkem k začlenění do harmonické totality. Pouze u nás, u řecké demokracie, křesťanství, máte tuto mnohem radikálnější ideu. Já jako jedinec zbavený všech vazeb s tělem společnosti mám bezprostředně přístup k univerzalitě. Když se podíváte na tělo společnosti, ti, kteří zastupují univerzalitu, to nejsou ti, kteří jsou s ní v harmonii, jsou to ti rozvratní. To je pro mne hlavní myšlenka křesťanství. Co je to komunita věřících? Ti, kteří jsou vně, ale zastupují univerzalitu. Právě v těchto základních souřadnicích se dají popsat, pokud je tak nazveme, nerad používám ta slova - ideály, ideje. A opět jsem ochoten jít ještě dál. Jsem dokonce ochoten jít až do jistého bodu, přijmout Platónovu kritiku demokracie - do jistého bodu ... Vždy jsem hájil Platóna proti Aristotelovi. Je velmi módní říkat: zlý Platón, protototalitář, versus otevřenější, demokratický Aristotelés. Čtěte Platónovu *Ústavu* a všimněte si dvou věcí: je tu aspoň něco, co nenajdete u Aristotela. Za prvé si všimněte, že platónská republika nepotřebuje otroky. Za druhé, Platón ve své *Ústavě* výslovně říká, že ženy a muži si jsou rovni. Je zcela nahodilé, že muži nyní mají větší autoritu, ale v jeho ideálním státě jsou ženy rovny mužům. Měli bychom přestat vyprávět historiku o zlém Platónovi,

původci evropské metafyziky atd. Pokud se dnes můžeme něčím poučit, je to Platónova kritika demokracie, která je velmi přesnou, velmi jakobínskou kritikou, která říká, že, pokud to zjednoduším, i kdyby demokracie nebyla zkorumpovaná na empirické rovině, je pokažená v samotné základní myšlence, to znamená, že tu není žádné společné dobro, že státní politika by měla být určována pragmatickými dohodami mezi tvým a mým zájmem, nejvyšší společenská smlouva se může týkat jenom kompromisu mezi privátními zájmy. Pokud demokracii chápeme tímto způsobem, měli bychom demokracii kritizovat – v demokracii jako takové je nějaká apriorní deformace (*corruption*), nezávislá na empirické demokracii.

Ne, nemám žádný problém být v tomto smyslu platonikem. Může to znít šileně, musel bych rozvíjet, v jakém smyslu jsem materialistický platonik, ale ... Můžu vám dát krásný patetický příklad toho, kde ke mne přichází idea z věčnosti? Věčnost ne zázračná, ale jako jevení. Nedávno jsem četl Jorge Semprúna, španělského spisovatele. Byl v koncentračním táboře Buchenwald. Ve svých pamětech zaznamenal nádherný příběh. Je velmi patetický, bude znít jako poezie, ale pro mne je to ontologie. Říká, že jednou byl v táboře a viděl vlak se sto osmdesáti Židy, a protože to bylo v zimě, všichni zmrzli. Když vězni umírali, byli ve vlaku dva dny, doprostřed dali děti. Když všichni zmrzli, uprostřed přežilo osmnáct dětí. Němečtí dozorcí je vyveklí ven a postříleli, zůstaly jenom dvě. Jeden hošík asi šestiletý, druhý čtyřletý. Aby se dozorcí pobavili, pustili na ně psi. A stalo se to, že tito dva hošiči začali utíkat a psi za nimi. Menší hoch upadl. Druhý hoch se k němu vrátil a chytil ho za ruku. A v tu chvíli je dostihli psi a zabili.

Ale Semprún velmi krásně říká: „Jejich ruce se spojily na věčnost.“ To byl pro mne onen okamžik, toto zcela absurdní gesto, kdy víte, že zemřete. Toto je čest, pro kterou stojí za to zemřít. Nemá žádnou substanci, ale je to pro mne okamžik etické věčnosti, stisknuté ruce, jak Semprún velmi přesně říká. Dokonce si představuji, jak by se tato scéna měla zfilmovat – obraz by měl zamrznout, v soundtracku slyšíte děti umírat, psi je trhají na kusy, ale obraz, to je platónská idea. Ta se zastavuje. Lidé mě obvykle vykreslují jako nějakého bláznivého postmodernistu – ne, zde jsem velmi tradiční etik.

*To je velmi důležité říct.*

Jo, naprosto. Můj bože, věřím tomu téměř konzervativním způsobem. Dokonce jsem, abych vyděsil své levicově liberální přátele, jedním z mála lidí, který je pro trest smrti.

*Pravý etický akt se vždy zakládá na rozhodnutí, které nemá žádnou garanci. Budiž, ale jakou roli mají historické okolnosti?*

Naprostou. Vždy je to akt v rámci okolností. Ne, ne, není to nějaký božský akt. Kdykoli dávám příklad nějakého aktu, je jasné, že...

Dal bych Vám velmi patetický příklad. Řekněme, že bychom zde byli před třiceti lety ve zlatých letech, říkám to ironicky, Husákovy éry. Dejme tomu, že bychom byli členy nějakého kolektivu a strana by po nás všech chtěla, abychom podepsali dokument odsuzující jednoho z našich kolegů. Řekli by otevřeně, pokud to nepodepíšeš, ztratíš práci stejně jako on. Každý by podepsal. Pokud nepodepíšeš, je to etický akt. Může to být akt. Ale pak se někdy stalo, že se změnila stranická linie. Nemusíš to podepisovat. Byli o něco liberálnější. Ale v tom okamžiku, pokud to nepodepíšeš, už to není akt. Ne, ne, akt je striktně definován situací. Paradoxem je – je to věčnost, nicméně ... To je to, co bychom měli myslet jako moderní platonici, nahodilá věčnost, věčnost, která je věčností jisté situace. Řeknete „Ne!“ jako například Antigona, tedy to je pro Lacana akt. Ona trvá na tom, že bychom měli pohřbít jejího bratra. Ale v jiné situaci by to akt už nebyl.

Takže ano, plně s vámi souhlasím a odmítám tuto kritiku. Říkají – akt, něco božského. Ne, akt je těsně spojen se situací. Uděláte nemožné ve smyslu nepřijatelného, v této situaci. To byla pointa mé trochu zmatené historky z husákovské éry, stejná věc, kterou uděláme o něco později nebo dříve, už aktem není. A to je ta nejlepší věc, jak rozpoznáte pokrytce. Vzpomínám si, že když mi bylo dvacet, pěstoval jsem disidentskou hru, jak identifikovat konformisty. Čekali, když jsme začali protestovat, vždy chvíli čekali. Když vycítili, že, á, teď je protest bezpečný, přidali se k nám. Nevím, zda tito disidenti s malým zpožděním byli i u vás. Když viděli, že to je bezpečné, rychle se přidali k protestu. To už není akt. Ne, ne, celou pointou aktu je dopad. Akt je v tomto smyslu zcela definován situací. Mimo tuto situaci není nic. Vezměte si Antigonu. Chci pohřbít svého bratra. Pokud to řeknete v západní liberální společnosti, o co, u všech všudy, jde? Nezáleží na tom.

*Znamená to, že bychom měli obnovit historický materialismus jako nástroj...*

Ano, ale problém je, jak ho použijeme. Jsem skeptický, protože historický materialismus je pro mne příliš spojen s jádrem tradičního marxismu. Já mám na mysli dimenzi, která jde za pouhé

dějiny. Tato více ontologicky fundamentální dimenze toho, co jsem nazval jako pud smrti, negativita. Historický materialismus to není schopen myslet. Na lidstvo se dívá jako na kolektiv, historický subjekt, třídy apod. Myslím, že potřebujeme něco víc. K mému stylu provokování patří, jak asi víte, že někdy, abych pozlobil své přátele, úmyslně používám výraz, který je mnohem hroznější, *dialektický materialismus*. Mám ho velmi rád, protože potom, víte, když tenhle termín dnes použijete, dívají se na vás – jsi blázen? Kdekdo má stále v oblíbě termín historický materialismus, je respektovanější. Dialektický materialismus – to je šílenství. Protože rád zaujímám pozici, kde, i když jsem předmětem útoků a odmítání, nejsem kontaminován – v tom jsem velký purista. Nejdůležitější věcí není, zda vás lidé odmítají nebo ne, ale že nejste kontaminován, přivlastněn.

Katastrofou pro Lacana bylo, jak jsem řekl na začátku, že jeho pozici si v německém, anglickém, americkém prostoru na dlouho přivlastnili dekonstruktivisté. Takže v tom smyslu bych řekl, ne, historický materialismus nestačí.

*Nyní se dostáváme k teologii. Jak máme rozumět „Jinému prostoru“ z poslední části Vaší knihy Fragile Absolute, který se objevuje, když je proveden etický čin – můžeme se k němu přiblížit nebo do něho vstoupit, anebo ho považujete za něco nepřístupného a nedotknutelného, jak to známe od Lévinase...*

Ne, pokud něco, tak jsem antilévinasovec.

*A dá se vstoupit do Jiného prostoru?*

Ale zde jsem spíše hegelján. Jiný prostor je prázdno. Hegel říká na konci kapitoly o subjektivitě: „Za jevením je pouze to, co tam klademe my.“ Skutečný problém je pro mne teologická dimenze materialismu – nemám čas to rozvíjet a nyní to rozvinu – materialismus a teologie. Můžu Vám to poslat, pokud chcete, mám z toho velkou radost, je to nejlepší věc, kterou jsem minulý rok udělal.<sup>15</sup> Jak je opravdu obtížné myslet ontologickou neúplnost reality. Co se dozvídáme z kvantové fyziky – to není to, že nemůžeme měřit částice atd., ale že realita samotná je jaksi otevřená, neúplná, není ontologicky plně konstituovaná. A jak věděl už Benjamin, do této otevřenosti reality vstupuje utopická

---

<sup>15</sup> Jedná se o text „K materialistické teologii“ (Towards a Materialist Theology).

teologická dimenze. Bůh je pouhá díra, černá díra reality. Bůh znamená, že tu je jiná dimenze, ale pouze jako prázdno. Jistým způsobem je to mnohem radikálnější vize. A to je pro mne lekce křesťanství, jak jsem na tohle téma improvizoval při pražské přednášce. Bůh umírá, Bůh, který garantuje nesmyslnost univerza. To je naprosto otevřená situace. Je tu prázdno, na nás záleží, ale rozhodující věcí je ... Přátelé se mě vždy ptají: „Ale proč to prostě nenazveš humanismem?“ Nebo podobně: „Proč to pořád nazýváš teologií? Není tvou pozicí feuerbachovská teze mladého Marxe, že Duch svatý je ve skutečnosti pouze duchem lidstva, že Bůh neexistuje?“ Z přesných důvodů, které můžu rozvíjet – ne, není. Humanismus nestačí. Stejným způsobem, jímž Freud hovoří o metapsychologii. Musí tu být dimenze nad psychologií. Teologie je jiné jméno pro metapsychologii, pro něco, co je v člověku víc než člověk, nelidské jádro člověka atd. Jsou to velmi přesné koncepce. Je zajímavé, jak mnozí američtí teologové, s nimiž jsem debatoval, byli velmi blízko tomu, co říkám. Přijali to. Řekli mi: „Jestli je tohle materialismus, jsem materialista.“ To znamená, že Bůh není nějaký stařec sedící nad námi, který tahá za nitky. Bůh je prostě název pro toto prázdno, otevřenost, to nelidské, to, co je víc než lidské. Myslím, že bychom jej měli rehabilitovat, a zde my všichni spolu souhlasíme, Badiou, Agamben, já, ovšem ne ve smyslu nelidskosti jako „Zabijte je!“, ale spíše dimenze, která je nadlidská, transhumánní. To je to, co pro mne představuje Kristus. Člověk, který je nelidský ve smyslu více než lidským. Takže pro mne je naprosto zásadní odmítnout tuto feuerbachovskou/mladomarxovskou teorii.

*Křesťanství mluví o vykoupení. Je něco takového možné z hlediska materialismu?*

Jo, ale není to nic velkého. Co ovšem míníte vykoupením? Ne doslovně zázrak vykoupení. Vykoupení se děje s každým úspěšným emancipačním hnutím. Ale vykoupení je pro mne už samotná kolektivita. Nulová rovina politična ... vite, když Kristus říká poté, co se zjeví po své smrti: „Kdykoli je láska mezi dvěma, já jsem zde.“ To je vykoupení. Vykoupení je kolektivita samotná jakožto kolektivita emancipační. Tragédií je pro mne ono právně-formalistické, obchodnické pojetí vykoupení, které přespříliš ovlivnilo křesťanství, zvláště katolicismus. Všechno to „Bůh platí cenu za naše hříchy“, „Dlužíme Bohu“ nebo „Spravedlnost bude plně nastolena při posledním soudu, všichni hříšníci budou platit, my dostaneme odměnu“. Tohle bychom měli radikálně zavrhnout. Jakmile definujete Kristovu smrt na kříži jako nějakou

obchodní záležitost – Bůh zaplatil cenu atd. –, první dobrý teolog vám poví, že se okamžitě zapletete do nesmyslů. Bůh zaplatil cenu za naše hříchy. Dobrá, ale komu, do háje, tuto cenu zaplatil? Není divu, že v prvním století křesťanství byla nejpopulárnější dualistická teorie, kde se tvrdilo, že Kristova smrt je obchod mezi Bohem a ďáblem. Zde na zemi jsme v rukou ďáblových, Bůh řekl ďáblovi: „Chci s tebou udělat obchod, zaplatím nejvyšší cenu, svého syna, pokud mi vrátíš lidstvo.“ Znovu je to nesmysl, protože jsme u pohanského dualismu atd.

Opět je to tedy velmi obtížné pochopit. Vykoupení ano, ale totálně zbavené všeho toho obchodnického ... Vím, dá se dokázat, že i Pavel užívá termíny, které jsou takto zatížené ... Když Pavel mluví o tom, že Bůh splatil naše hříchy, užívá, pokud vím, výrazy, které se v antickém Římě používaly v obchodu s otroky, když jste otrokovi koupil svobodu, ale tohle by se, myslím, mělo totálně vypudit.

Otázky kladl Michael Hauser





## ■ K MATERIALISTICKÉ TEOLOGII

### Slavoj Žižek

V září 2006 vyvolal papež Benedikt XVI. pozdvižení v muslimských kruzích, když citoval zlopověstné řádky od byzantského císaře ze čtrnáctého století: „Ukažte mi prostě to, co Mohamed přinesl nového, a hned uvidíte jenom zlo a nelidskost, jako například jeho příkaz šířit jím zvěstovanou víru mečem.“ Někteří komentátoři tuto papežovu poznámku obhajovali jako začátek opravdového teologického dialogu mezi křesťanstvím a islámem; tímto způsobem velebil Jeff Israely papežův „ostrovtip“ za to, že posunul „parametry diskuse, v níž vládly dobře míněné truismy, viktimizační komplexy, nebo nenávistná konfrontace. Místo toho se snažil vymezit, co považuje za fundamentální rozdíl mezi křesťanským pohledem, že Bůh je vnitřně spjat s rozumem (řecké pojetí Logu), a pohledem islámským, podle něhož ‚je Bůh absolutně transcendentní‘. ... Benedikt řekl, že islám učí, že ‚boží vůle není vázána na žádné kategorie, ani kategorie racionality‘. Nebezpečí, které se podle něho skrývá v tomto pojetí božství, je, že iracionalitu násilí by takto mohl ospravedlnit každý, kdo věří, že to je vůle boží. Jak říká, základní otázka zní: ‚Je přesvědčení, že jednat nerozumně odporuje boží povaze, ... vždy vnitřně pravdivé?‘<sup>1</sup>

Stejným způsobem papež odsoudil také západní „bezbožný sekularismus“, ve kterém byl božský dar rozumu „překroucen na absolutistickou doktrínu“. Závěr je jasný: rozum a víra se musí „propojit novým způsobem“, a to tak, že odhalíme jejich společný základ v božském Logu, a „tento velký Logos, tato šíře rozumu nás vede k tomu, abychom své partnery přizvali k dialogu kultur“.<sup>2</sup>

Kdykoli někdo jako řešení navrhuje takto zjednodušenou aristotelskou střední cestu vyhýbající se dvěma krajnostem, každý, kdo je obeznámen se stalinským pojetím stranické linie jako správné cesty mezi pravicovou úchylkou (v papežově případě jí je muslimský iracionalismus) a levicovou úchylkou (bezbožný sekularismus), by měl reagovat s velkou nedůvěřivostí – dodat bychom měli přinejmenším dvojí. Za prvé, papežovy poznámky, které mezi muslimy vyvolaly pobouření, by se měly číst spolu

---

<sup>1</sup> Israely, J., „The Pontiff Has a Point“, *Time*, September 25, 2006, s. 33.

<sup>2</sup> Tamtéž.

s jeho poznámkou o „iracionalitě“ darwinismu, kterou pronesl o týden dříve. Papež zbavil otce Georga Coyna funkce ředitele vatikánské hvězdárny poté, co tento americký jezuita opakovaně vystoupil proti papežovu schvalování teorie „inteligentního plánu“, která se v podstatě vrací k představě o stvoření z „Adama a Evy“. Papež upřednostňuje inteligentní plán, který říká, že Bůh řídí evoluční proces, před Darwinovou teorií, která tvrdí, že druhy se vyvíjejí na základě náhody, neplánovaných procesů genetických mutací a přežití nejprizpůsobivějších. Otec Coyne naopak Darwinovu teorii otevřeně podporuje a tvrdí, že je v souladu s křesťanstvím. V knize *Truth and Tolerance* (Pravda a tolerance) papež napsal: „Otázka je, zda realita vznikla na základě náhody a nutnosti, a tedy z něčeho iracionálního; tj. zda rozum, je-li nahodilým vedlejším produktem iracionality a pluje v oceánu iracionality, není nakonec pouze něčím bezsmyslným; anebo zda princip, který představuje základní přesvědčení křesťanské víry a filosofie, je nadále pravdivý – *In principio erat Verbum* – na počátku všech věcí je stvořitelská moc rozumu. Křesťanská víra občas představuje volbu ve prospěch prvenství rozumu a racionality.“

Jako první výhradu je pak nutno připojit toto: „rozum“, o němž papež hovoří, je Rozum, pro který je Darwinova evoluční teorie (a koneckonců i sama moderní věda založená na axiomu nahodilosti světa a na rozchodu s aristotelskou teleologií) „iracionální“. „Rozum“, o němž papež mluví, je premoderní teleologický Rozum, pojmání světa jako harmonického celku, v němž všechno slouží nějakému vyššímu účelu. (Papežovy poznámky tudíž paradoxně zatemňují rozhodující roli křesťanské teologie při zrodu moderní vědy: cestu k moderní vědě dláždila právě idea „voluntarismu“ vypracovaná mimo jiné Dunsem Scotem a Descartem, podle níž Bůh není vázán nějakými věčnými racionálními pravdami. To znamená, že i když iluzorní názor na vědecký diskurs je, že to je čisté popisování fakticity, paradox vědeckého diskursu spočívá ve sjednocení čisté fakticity a radikálního voluntarismu: fakticitu jako něco bezsmyslné, jako to, co „prostě je, jaké je“, můžeme snést pouze tehdy, když ji skrytě podpírá nahodilá boží vůle. Descartes je zakládající postavou moderní vědy přesně tím, že i nejelementárnější matematická fakta jako  $2 + 2 = 4$  učinil závislými na nahodilé boží vůli: dvě a dvě jsou čtyři, protože to tak Bůh chtěl, aniž je za tím nějaký neznámý řetězec racionálních důvodů. (Tento nepodmíněný voluntarismus lze rozpoznat i v matematice, v jejím axiomatickém charakteru: začneme libovolně stanovenou řadou axiomů, z níž se pak může odvodit vše ostatní.)

Druhá výhrada zní: ale je islám skutečně tak „iracionální“, opravdu uctívá naprosto transcendentního/iracionálního Boha nad rozumem? Ve stejném čísle magazínu *Time*, v němž Israely zveřejnil svou chválu papeže, je zajímavé interview s iráckým prezidentem Mahmudem Ahmadinežadem, který obhajoval přesně tutéž jednotu rozumu (logiky) a spirituality. Na otázku, co by řekl Bushovi v jejich veřejné diskusi, pokud by na to byl dotázán, odpověděl: „Zeptal bych se ho, zda racionalismus, spiritualita, humanitarismus a logika jsou pro lidské bytosti něčím zlým? Proč potom konflikt? Proč usilovat o nepřátelství? Proč vyvíjet zbraně hromadného ničení? Všichni se mohou navzájem milovat. ... Řekl jsem, že na světě se máme řídit logikou. ... Problémy se nedají řešit bombami. Bomby jsou dnes téměř k ničemu. Potřebujeme logiku.“<sup>3</sup>

Z hlediska islámu je to skutečně křesťanství, náboženství lásky, co není dost „racionální“: jeho soustředění na lásku činí Boha příliš lidským, zaujatým, a v postavě Krista, který zasahuje do stvoření jako angažovaná a bojovná postava, dovoluje své vášnivosti překročit logiku Stvořitele a Pána světa. Muslimský Bůh je naopak pravým Bohem Rozumu; je zcela transcendentní – ne ve smyslu lehkomyšlné iracionality, nýbrž ve smyslu nejvyššího Stvořitele, který všechno ví a všechno řídí, a tudíž se v jednostranném zaujetí nemusí vměšovat do pozemského neštěstí. Mohammad Bouyeri, islamista, který zabil nizozemského filmaře Theo van Gogha, ve svém dopise Hirsi Ali,<sup>4</sup> přibodnutém nožem do van Goghova těla, napsal: „Ty jako nevěřící fundamentalistka samozřejmě nevěříš, že tu je Vyšší moc, která řídí svět. Ve svém srdci, v němž odmítáš pravdu, nevěříš, že musíš klepat na tuto Vyšší moc a dožadovat se jejího svolení. Nevěříš, že Tvůj jazyk, jímž odmítáš Pokyn této Vyšší moci, je podřízen Jeho zákonům.“<sup>5</sup>

Tato představa, podle níž jsou i naše činy odporující Bohu řízeny Bohem, je v křesťanství nemyslitelná. Není pak divu, že pro islám je mnohem snadnější přijmout paradoxní závěry (paradoxní pro naše běžné chápání) moderní fyziky: představu všeza-

---

<sup>3</sup> Israely, J., „We Do Not Need Attacks“, *Time*, September 25, 2006, s. 24–25.

<sup>4</sup> Ayaan Hirsi Ali (\*1969), narozená v Somálsku, je nizozemská feministka, spisovatelka, politička a přední kritička islámu. Napsala scénář k desetiminutovému filmu Theo van Gogha *Submission* (Poddanství), který mezi muslimskými fundamentalisty vyvolal pobouření a byl podnětem k van Goghově zavraždění v roce 2004. Hirsi Ali žije na neznámém místě pod ochranou nizozemských úřadů. Pozn. MH.

<sup>5</sup> Viz na <http://www.militantislammonitor.org/article/id/320>.

hrnujícího racionálního řádu, který jde proti našemu běžnému chápání. Základní logikou islámu je logika racionality, která sice může být prapodivná, ale která nestrpí žádnou výjimku, kdežto základní logikou křesťanství je logika „iracionální“ výjimky (nezbadatelného božího tajemství), jež podpírá naši racionalitu – nebo, jak říká G. K. Chesterton, křesťanská nauka „nejenom odhalila zákon, ale předvíдалa i výjimky“<sup>6</sup> – jenom výjimka nám umožňuje vnímat zázrak obecného pravidla. A totéž podle Chestertona platí pro naše racionální chápání světa: „Celé tajemství mysticismu je to, že člověk dokáže pochopit všechno pomocí toho, co nechápe. Morbidní logik se snaží všechno objasnit a podaří se mu udělat všechno jen záhadným (*mysterious*). Mystik připustí, aby jedna věc zůstala tajemná, a všechno ostatní se tím objasní. ... Jediná stvořená věc, na kterou nemůže pohledět, je zároveň jedinou věcí, v jejímž světle se díváme na všechno ostatní. Mysticismus jako slunce o polednách osvětluje všechno ostatní jasem své vítězné neviditelnosti.“<sup>7</sup> Chestertonovým cílem je tedy *zachránit rozum tím, že ho spojí s jeho zakládající výjimkou*: pokud jí je zbaven, rozum degeneruje na slepý sebedestruktivní skepticismus, zkrátka na totální *iracionalismus* – nebo, jak Chesterton s oblibou opakoval: pokud nevěříte v Boha, brzy budete ochoten věřit čemukoli, včetně těch nejpověrečnějších nesmyslů o zázracích... Chestertonovým základním poznáním a přesvědčením bylo, že iracionalismus konce devatenáctého století byl nutným důsledkem osvícenského racionalistického útoku na náboženství: „Kréda a křížácké výpravy, hierarchie a hrozná pronásledování nebyla organizována, jak se z neznalosti tvrdí, pro potlačení rozumu. Bylo to pro obtížnou obranu rozumu. Slepým instinktem člověk věděl, že začne-li se jednou o věcech neomezeně pochybovat, rozum přijde na řadu první. Autorita kněží dávat rozhřešení, autorita papežů definovat autoritu, dokonce i autorita inkvizitorů zastrášovat – to všechno byla jen temná obranná zařízení kolem jediné ústřední autority, nedokazatelnější a nadpřirozenější než všechny ostatní, autority člověka myslet. ... Tou měrou, jak odešlo náboženství, odchází i rozum.“<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Chesterton, G. K., *Ortodoxie*, přel. J. Čulík, Tomáš Janeček, Brno 1993, s. 86.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 23n. Překladatel zde z nepochopitelných důvodů překládá „mysticismus“ jako „tajemství“ a „mystik“ jako „věřící“. První větu uvedené pasáže přeložil takto: „Celý vtíp je v tom...“ Překlad je proto upraven. Pozn. MH.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 28. Místo „slepým intelektem“ překládáme „slepým instinktem“ ve shodě se zněním originálu „by a blind instinct“. Pozn. MH.

Zde však narážíme na Chestertonovo základní omezení, to omezení, které sám překonal, když ve svém skvělém textu o knize Job ukazuje, proč Bůh je nucen pokárat své obhájce, „mechanické a povýšené těšitele Joba“: „Mechanický optimista se očividně snaží ospravedlnit svět na tom základě, že svět má racionální a nepřetržitě působící schéma. Ukazuje, že u světa je pěkné to, jak se dá všechno vysvětlit. Je tu jediná věc, mohu-li to tak vyjádřit, u níž je Bůh na oplátku až násilně jednoznačný. Bůh ve skutečnosti říká, že pokud je u světa něco pěkného, nakolik se to týká lidí, je to právě to, že se vysvětlit nedá. Trvá na nevysvětlitelnosti všech věcí. ‚Má snad déšť otce? ... Z čího lůna vyšel led?‘ (Job 38,28n.) Jde ještě dál a trvá na reálné a zjevné nerozumnosti věci; ‚Sesíláš déšť na poušť, v níž člověka není, a na liduprázdnou zemi?‘ (Job 38,26) ... K lidskému zděšení se Bůh na okamžik stává rouhačem; téměř by se řeklo, že Bůh se na okamžik stává ateistou. Před Jobem odhaluje široké panorama stvořených tvorů, koně, orla, krkavce, osla, páva, pštrosa, krokodýla. Každého z nich popisuje tak, že to zní, jako by se ve slunečním světle procházela nestvůra. Celek je jistým druhem žalmu nebo rapsodie ve smyslu zázraku. Tvůrce všech věcí žasne nad věcmi, které sám učinil.“<sup>9</sup>

Bůh zde už není zázračná výjimka, která garantuje normalnost světa, nevysvětlitelné X, která nám umožňuje vysvětlit vše ostatní; sám je naopak přemožen překypujícím zázrakem svého stvoření. Na našem světě při bližším pohledu není nic normálního – vše, každá nepatrná věc, která existuje, je zázračná výjimka; každá věc viděná z určité perspektivy je obludnost. Řekněme, že koně bychom neměli chápat jako něco normálního a jednorozce jako zázračnou výjimku –, také kůň, nejběžnější záležitost na světě, je burcující zázrak. *Tento* rouhačský Bůh je Bohem moderní vědy, protože moderní vědu podpírá přesně takovýto postoj úžasu nad tím nejsamozřejmějším. Moderní věda je zkrátka na straně „víry v cokoli“: není jednou z lekcí teorie relativity a kvantové fyziky, že moderní věda podkopává naše nejzákladnější přirozené postoje a nutí nás uvěřit ve věci (přijmout je), které jsou nanejvýš „nesmyslné“? K objasnění této hádanky nám opět může být nápomocna Lacanova logika ne-všeho.<sup>10</sup> Chesterton se patrně opírá o „maskulinní“ stranu obecnosti a její konstitutivní výjimku: vše se řídí přírodní kauzalitou, kterou lze vyložit

---

<sup>9</sup> Chesterton, G. K., Introduction to *Book of Job* – viz <http://www.chesterton.org/gkc/theologian/job.htm>.

<sup>10</sup> O logice ne-všeho viz více v: Lacan, J., *Seminar, Book XX: Encore*, Norton, New York 1998. Lze přeložit také jako ne-celé.

prostřednictvím racionálního vysvětlení; druhou stranou tohoto materialistického axiomu však je, že „ne vše je racionální a podřízené přírodním zákonům“ – ne v tom smyslu, že „tu je něco iracionálního, něco, co uniká racionální kauzalitě“, nýbrž v tom smyslu, že nekonzistentní, „iracionální“, ne-celá je samotná „totalita“ racionálního kauzálního řádu. Pouze toto ne-vše garantuje, že vědecký diskurs je opravdu otevřen překvapením, náhlým vynořením „nemyslitelného“: kdo by si v devatenáctém století představil něco, jako je teorie relativity nebo kvantová fyzika?

Katolická církev byla zpravidla vždy na straně realismu zdravého rozumu (*common sense*) a univerzálního výkladu přírody, počínaje Chestertonem až po Jana Pavla II., který schvaloval jak evolucionismus – s výjimkou jedinečného okamžiku, kdy Bůh lidským bytostem udělil nesmrtelnou duši, tak i současnou kosmologii – s výjimkou neproniknutelné jedinečnosti Velkého třesku, bodu, v němž jsou vyřazeny přírodní zákony (proto nabádal vědce, aby tajemství Velkého třesku nechali na pokoji). Není divu, že si mnozí novotomisté všimli zvláštní podobnosti jejich vlastní ontologie a ontologie dialektického materialismu založené na tom, že obojí obhajuje určitou podobu naivního realismu (vnímané objekty existují reálně mimo nás nezávisle na našem vnímání).<sup>11</sup>

Proto měl jak katolicismus, tak dialektický materialismus také potíže s „otevřenou“ ontologií kvantové mechaniky. To znamená, jak interpretovat její tzv. princip neurčitosti, který nám brání dosáhnout úplného poznání částic na kvantové úrovni (určit rychlost *a zároveň* pozici částic)? Tento princip neurčitosti podle Einsteina dokazuje, že kvantová fyzika nedává úplný popis reality, že tu musí být nějaké neznámé vlastnosti unikající jejímu pojmovému aparátu. Bohr, Heisenberg a jiní naopak trvali na tom, že tato neúplnost našeho poznání kvantové reality ukazuje směrem ke zvláštní neúplnosti samotné kvantové reality, a zastávali pojetí, které vede k úchvatné tajuplné ontologii. Když v uměném (virtuálním, digitálním) prostředí chceme simulovat realitu, není nutné jít do důsledku: musíme reprodukovat pouze ty

---

<sup>11</sup> V tomto ohledu ani tak vysoko čnící postava jako Lenin, jak si všimli už jeho kritici, NEBYL materialistou, když ve svém *Materialismu a empiriokriticismu* navrhoval jako minimalistickou definici materialismu tvrzení o vnější „objektivní“ realitě existující nezávisle na naší myslí s tím, že neupřesníme její další určení (která závisejí na vývoji vědy, ne na filosofii). Nebyl by však podle tohoto kritéria Platónův idealismus, podle něhož existují ideje nezávisle na naší myslí, materialismem? Je jasné, že pro Lenina vědomí, které „odráží“ vnější realitu, představuje Výjimku.

rysy, které obraz činí realistickým pro perspektivu pozorovatele. Pokud například je v pozadí dům, nemusíme programovat vytvoření celého interiéru domu, protože předpokládáme, že účastník nebude chtít vstoupit do domu; nebo se vytvoření virtuální osoby v tomto prostoru může omezit na její zevnějšek – není potřeba se zabývat vnitřními orgány, kostmi atd. Pouze musíme instalovat program, který tuto mezeru pohotově vyplní, pokud si to aktivita účastníka vynutí (řekněme, pokud hluboko do těla virtuální osoby řízne nožem). Je to, jako když rolujeme dolů dlouhý text na počítači: předchozí i pozdější stránky neexistují dříve, než je vidíme; stejně tak, když simulujeme virtuální svět, mikroskopická struktura objektů může zůstat prázdná, a pokud se na obzoru nejasně objevují hvězdy, nemusíme se trápit vytvářením postupu toho, jak se budou jevit při bližším pohledu, protože nikdo nepůjde nahoru, aby se na ně takto podíval. Opravdu zajímavá je zde myšlenka, že kvantová neurčitost, s níž se setkáváme při zkoumání těch nejnepatrnějších prvků našeho světa, se dá chápat přesně tímž způsobem jako vlastnost omezeného rozlišení v našem simulovaném světě, tj. jako příznak ontologické neúplnosti reality samotné (nebo toho, co jako realitu zakoušíme). To znamená, představme si Boha, který tvoří svět pro nás, aby v něm jeho lidští obyvatelé mohli žít –, svůj úkol „by si mohl usnadnit tím, že ho vybaví pouze těmi částmi, o nichž jeho obyvatelé musí vědět. Například mikroskopická struktura nitra Země by mohla zůstat prázdná, alespoň do chvíle, kdy se někdo rozhodne kopat dostatečně hluboko, a když se tak stane, příslušné detaily by okamžitě doplnil. Nejvzdálenější hvězdy jsou nejasné, ale nikdo se k nim nikdy nedostane tak blízko, aby si všiml, že něco není v pořádku.“<sup>12</sup>

Základní myšlenkou je, že Bůh, který stvořil – „naprogramoval“ náš svět, byl příliš pohodlný (nebo spíš podcenil naši lidskou inteligenci): měl za to, že nám lidem se nikdy nepodaří proniknout do struktury přírody za hranici atomů, a tak matici našeho světa naprogramoval pouze na hranici atomické struktury – za ní nechal věci ve fuzzy stavu jako u domu, jehož interiéru v počítačových hrách není naprogramován.<sup>13</sup> Je však teologicko-digitální způsob jedinou možností, jak tento paradox chápat? Můžeme ho pojímat jednak jako příznak toho, že vždy již žijeme v simulovaném světě, ale také jako signál ontologické neúplnosti samotné

---

<sup>12</sup> Viz Fearn, N., *Philosophy. The Latest Answers to the Oldest Questions*, Atlantic Books, London 2005, s. 77.

<sup>13</sup> Viz tamtéž, s. 77n.



reality. V prvním případě je ontologická neúplnost transponována na neúplnost epistemologickou, tj. neúplnost vnímáme jako výsledek faktu, že nějaký jiný (tajný, ale zcela reálný) jednatel zkonstruoval naši realitu jako simulovaný svět. Věcí opravdu obtížnou je přijmout druhou možnost – ontologickou neúplnost samotné reality. To znamená, že se okamžitě vynoří silná výhrada ze strany zdravého rozumu (*common sense*): jak lze potom tuto ontologickou neúplnost považovat za realitou samotnou? Není realita vymezena svou ontologickou úplností?<sup>14</sup> Pokud realita „reálně existuje mimo nás“, MUSÍ být úplná „odshora dolů“,<sup>15</sup> jinak máme co do činění s fikcí, která pouze „visí ve vzduchu“ jako jevení, která nejsou jeveními substančního Něčeho. Přesně na tomto místě přichází kvantová fyzika přinášející modelový způsob toho, jak takovou „otevřenou“ ontologii myslet (nebo si ji aspoň představit). Tutéž ideu formuloval Alain Badiou ve svém pojetí čisté mnohosti (multiplicity) jako poslední ontologické kategorie: realita je mnohost mnohostí, která nemůže být generována nebo konstituována z nějaké formy Jedna jako jejího elementárního („atomického“) konstituentu (nebo na něj být převedena). Mnohosti nejsou mnohostmi Jedna, jsou to

---

<sup>14</sup> Protiklad tohoto pojetí ontologické úplnosti byl definován Hegelovým idealismem: jeho jádro spočívá v tvrzení, že konečná (určitá, pozitivní, substanční) realita je sama o sobě prázdná, nekonzistentní, sebekpřekonávající. Z toho však neplyne, že tato realita je pouze stín, druhotný odraz atd. nějaké vyšší reality: neexistuje *nic* než tato realita a „nadsmyslové je jevení jakožto jevení“, tj. samotný pohyb sebekpřekonání této reality. Takže skutečně přecházíme „od ničeho prostřednictvím ničeho k něčemu“: výchozí bod, bezprostřední realita rozvíjí svou nicotnost, ruší se, neguje se, ale za ní není nic... To je důvod, proč nelze určit Hegelovu pozici ohledně protikladu mezi transcendentí a imanencí: jeho pozici je pozice *absolutní imanence transcendence*. Jinými slovy, jeho pozice se dá pochopit jenom v časovém posunu: nejprve postulujeme transcendentí (apofatickým způsobem) – imanentní/bezprostřední pozitivní realita není vše, musí být negována/překonána, ukazuje mimo sebe; pak je toto překonání kladeno jako zcela imanentní: za bezprostřední realitou není nějaká jiná vyšší realita, nýbrž pohyb její negace jako takový.

<sup>15</sup> V orig. „all the way down“. Je to narážka na historiku, kterou vypráví Stephen W. Hawking v knize *Stručná historie času*. Když Bertrand Russell jednou přednášel o astronomii pro širokou veřejnost, jedna starší dáma prohlásila: „To, co se nám zde snažíte namluvit, pane, jsou nesmysly. Země je přece ve skutečnosti plochá a leží na krunýři velké želvy.“ Russell se jí zeptal: „A na čem stojí želva?“ Dáma odvětila: „Jste chytrý, mladý muži, velmi chytrý. Jsou tam samé želvy. Jedna na druhé odshora dolů (turtles all the way down).“ Viz Hawking, S. W., *Stručná historie času*, přel. V. Karas, Mladá fronta, Praha 1991, s. 11. Překlad upraven. Pozn. MH.

neredukovatelné mnohosti, a proto jejich protikladem není Jedno, nýbrž nula, ontologické prázdno: nezáleží na tom, jak daleko postoupíme ve své analýze mnohosti, základní úrovně jejich konstituentů nikdy nedosáhneme -, jediným „pozadím“ mnohosti je tudíž nula, prázdno.<sup>16</sup> V tom je Badiouův ontologický průlom: prvotním protikladem není protiklad Jednoho a Nuly, nýbrž Nuly a mnohosti, a Jedno se objevuje později. Vyjádřím-li to ještě radikálněji, mnohosti a Nula jsou tímtež (ne jednou a touž věcí), protože plně „reálně existují“ pouze Jedna: Nula „je“ mnohostí bez Jedna, které by garantovalo jeho ontologickou soudržnost.

O rozdílu mezi Evropou a Spojenými státy mnohé snad vypovídá jeden detail: přízemí se v Evropě označuje číslem 0, takže patro nad ním je „první patro“, zatímco ve Spojených státech je „první patro“ na úrovni ulice. Zkratka Američané začínají počítat od 1, kdežto Evropané vědí, že 1 už zastupuje 0. Nebo abychom to obrátili více historicky: Evropané si jsou vědomi, že než začneme počítat, musí tu být „základ“<sup>17</sup> tradice, základ, který je vždy-jíž dán a jako takový se nezapočítává, kdežto ve Spojených státech, zemi bez jakékoli vlastní premoderní historické tradice, takový „základ“ chybí - věci tu bezprostředně začínají svobodou, kterou si lidé sami uzákonili, minulost je vymazána (přesunuta na Evropu).<sup>18</sup> Takže která z těchto dvou pozic je blíže pravdě? Ani jedna - jenom v Polsku, jak se zdá, našli správné řešení této alternativy: v hotelových výtazích *přeskakují 1 úplně*, tj. patra začínají počítat od 0 a pak přejdou rovnou ke 2. Když jsem se v jednom varšavském hotelu zeptal portýra, jak se může poskočit z 0 rovnou na 2, prostá pravda jeho odpovědi mě vyvedla z konceptu - chvíli byl zmaten a pak mi řekl: „Dobře, mám za to, že jakmile někdo začne počítat patra, přízemí samotné musí započítat jako jedno...“ Rozuměl tomu správně: „jedna“ zpočátku není číslo, které následuje po nule, nýbrž nula samotná se počítá jako

---

<sup>16</sup> Viz Badiou, A., *Being and Event*, Continuum Books, London 2005.

<sup>17</sup> Angl. „ground“, které je také ve slově „ground floor“ - přízemí.

<sup>18</sup> Tento rys snad vysvětluje ještě jiný podivný fenomén: (téměř) ve všech amerických hotelích sídlících v budovách o více než dvanácti patrech není třinácté patro (aby to nepřineslo smůlu, samozřejmě), tj. z dvanáctého patra poskočíme rovnou do čtrnáctého patra. Pro Evropana taková procedura postrádá smysl: z koho se pokoušíme dělat bláznů? Jako by Bůh nevěděl, že to, co jsme označili jako čtrnácté patro, je ve skutečnosti třinácté patro. Američané mohou hrát tuto hru právě proto, že jejich Bůh je pouze prodloužením jejich individuálního ega, není vnímán jako pravý základ bytí.

jedna – pouze tak může začít řada počítaných „jedniček“ (jedno Jedno, pak druhé Jedno atd. *ad infinitum*); počáteční mnohost, korelát Prázdná, by se neměla zaměňovat s touto řadou tvořenou Jednem. Toto řešení se tedy zakládá na správném postřehu, které Badiou rozvíjel ve své ontologii: realita je mnohost, v níž splývá Prázdná a mnohé, tj. mnohé není složeno z „jednotek“, nýbrž je prvotní.<sup>19</sup>

Měli bychom se tudíž zbavit obavy, že jakmile zjistíme, že realita je nekonečně dělitelné nesubstanční prázdno uvnitř prázdna, „hmota zmizí“. Co má společného digitální informační revoluce, biogenetická revoluce a kvantová revoluce ve fyzice, je to, že vyznačují znovuobjevení toho, co jsme z nedostatku lepšího výrazu v pokušení nazvat *postmetafyzický idealismus*. Je to jako chestertonovský postřeh, jak materialistický boj za plné potvrzení reality, proti jejímu podřízení nějakému „vyššímu“ metafyzickému řádu, ústí do ztráty samotné reality: co začalo jako potvrzování materiální reality, skončilo jako říše čistých vzorců kvantové fyziky. Je to však opravdu forma idealismu? Materialismus nemá nic společného s přítomností vlhké, husté hmoty, neboť radikální materialistický postoj tvrdí, že žádný Svět neexistuje, že Svět jako Celek je Nic – jeho skutečnými vzorci jsou spíše konstelace, v nichž hmota podle všeho „mizí“, jako jsou čisté oscilace superstrun nebo kvantové vibrace. Vidíme-li v surové, netečné hmotě víc než imaginární plátno, vždy naopak skrytě potvrzujeme nějaký druh spiritualismu jako v Tarkovského filmu *Solaris*, ve kterém hustá plastická hmota planety bezprostředně ztělesňuje Mysl. „Strašidelný materialismus“ má tři odlišné podoby: v informační revoluci se hmota redukuje na médium čistě digitalizované informace; v biogenetice se biologické tělo převádí na médium reprodukce genetického kódu; v kvantové fyzice se realita samotná, hmotnost hmoty, redukuje na kolaps virtuality vlnových oscilací (nebo v obecné teorii relativity je hmota převedena na účinek zakřivení prostoru). Zde narážíme na DALŠÍ rozhodující aspekt protikladu idealismus/materialismus: materialismus není tvrzení o netečné látkové hmotnosti v její vlhké

---

<sup>19</sup> Na rozdíl od této 0, která se počítá jako 1, existuje 1, která se počítá jako 0: symptomální vykroucení světa, jeho část ne-část. Zatímco 0, která se počítá jako 1, je částí světa, jejím sešívajícím rysem, 1, která se počítá jako 0, je naopak jeho stranou událostní, stranou, z níž může být svět podryt. Měli bychom tudíž odlišovat Nulu, která je korelátem ontologické mnohosti, a nulu, která je částí ne-částí situace, „určitá nula“ světa; vztahují se k sobě jako nesymbolické Reálno a reálno zbytku/nekonzistence symbolického řádu.

tíži - TAKOVÝ „materialismus“ může vždy sloužit jako opora gnostického spiritualistického obskurantismu. Pravý materialismus na rozdíl od něho s radostí přijímá „mizení hmoty“, fakt, že tu je pouze prázdno.

Badiou ve své *Logiques des mondes* podává hutnou definici „demokratického materialismu“ a jeho opaku, „materialistické dialektiky“: „demokratický materialismus“ je kondenzován v axiomu „*Neexistuje nic než těla a jazyky...*“, k němuž materialistická dialektika dodává: „...s výjimkou pravd.“<sup>20</sup> Existuje omezenější antropologická verze tohoto axiomu: pro demokratický materialismus „*neexistuje nic než individua a komunity*“, k němuž materialistická dialektika dodává: „*Nakolik existuje pravda, subjekt se odečítá z celé komunity a ruší celou individuaci.*“<sup>21</sup> Rozhodující je zde přechod od Dvou ke Třem a měli bychom mít na mysli celý jeho platónský, v pravém smyslu metafyzický tah směrem k tomu, co se *prima facie* nemůže jevit jinak než jako protoidealistické gesto tvrdící, že materiální realita není vše, co existuje, že tu je také ještě jiná rovina netělesných pravd.

Badiou zde JAKO MATERIALISTA provádí paradoxní filosofické gesto obhajoby autonomie „nemateriálního“ řádu Události. Badiou se jako materialista a jako důsledný materialista soustřeďuje na IDEALISTICKÝ topos *par excellence*: jak se může lidský živočich zřici své animálnosti a dát svůj život do služeb transcendentní Pravdě? Jak může dojít k „transsubstanciaci“ požitkářského *individua* v *subjekt*, který se oddal Příčině? Jinými slovy, jak je možný svobodný čin? Jak můžeme rozlomit síť kauzálních pojítek pozitivní reality (nebo se z ní vylomit) a vytvořit akt, který začíná sám ze sebe a o sobě? Zkratka Badiou v *materialistickém rámci opakuje elementární gesto idealistického antiredukcionismu*: lidský Rozum nelze redukovat na výsledek evolučního přizpůsobování; umění není pouze generování smyslového požitku na vyšším stupni, nýbrž je to médium Pravdy atd. Dodejme, že navzdory falešnému zdání, že toto gesto je namířeno také proti psychoanalýze (není to s pojmem „sublimace“ tak, že údajně „vyšší“ lidské aktivity jsou pouze klikatou „sublimovanou“ cestou uskutečnění „nižších“ cílů?), spočívá významný počín psychoanalýzy v tom: její tezí je, že samotná sexualita, sexuální pudy náležející k lidskému živočichovi, nelze vyložit v pojmech evoluce. Tímto způsobem bychom měli situovat posun od biologického instinktu k pudu: instinkt je pouhou částí fyziky animál-

<sup>20</sup> Badiou, A., *Logiques des mondes*, Editions du Seuil, Paris 2006, s. 9.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 9nn.

ního ŽIVOTA, zatímco pud (pud SMRTI) zavádí metafyzickou dimenzi. U Marxe nalezneme homologické, skrytě přítomné rozlišení pracující třídy a proletariátu: „pracující třída“ je empirická sociální kategorie, přístupná sociologickému poznání, kdežto „proletariát“ je subjekt-jednatel revoluční Pravdy. Lacan ve stejném smyslu tvrdí, že pud je ETICKÁ kategorie. (S touto dualitou lidského živočicha a subjektu je však ze striktně freudovského hlediska potíž: aby se Událost vepsala do lidského živočišného těla, a tak transformovala individuum v subjekt, sám tento lidský živočich již musí být vykořeněn/vykroucen pudem, tím, co Eric Santner nazývá jako jeho „přílišnost“ („*too-muchness*“). Pokud to vyhrotime ještě více, to, co Badiou opomíná, je prostý fakt, že žádný lidský živočich (ovládaný principem slasti a reality, zaměřený na přežití atd.) neexistuje – animalita je vykořeněna a instinkt transformován v pud s příchodem samotného lidství a Událost se může vepsat pouze do takto vykrouceného živočicha.

To jasně ukazuje, co je u Badiouova gesta v sázce: k opravdovému vítězství materialismu nad idealismem nestačí uspět v „redukcionistickém“ přístupu a demonstrovat, jak se dá mysl, vědomí atd. tak či onak vyložit v evolučně-pozitivistickém rámci materialismu. Teze materialismu by naopak měla být mnohem silnější: je to POUZE materialismus, kdo může podat přesný výklad samotného fenoménu mysli, vědomí atd.; a naopak je to idealismus, kdo je „vulgární“, kdo tyto fenomény vždy-jíž „reifikuje“.

Mnohé směry dnes o sobě prohlašují, že jsou materialistické: vědecký materialismus (darwinismus, neurovědy), „diskursivní“ materialismus (ideologie jako výsledek materiálních diskursivních praktik), to, co Alain Badiou nazývá jako „demokratický materialismus“ (spontánní egalitářský hedonismus – atd.), a také pokusy o „materialistickou teologii“. Některé materialismy se vzájemně vylučují: pro „diskursivní“ materialismus to je vědecký materialismus, kdo ve svém domněle „naivním“ přímém postulování vnější reality je „idealistický“ v tom smyslu, že nebere v úvahu roli „materiální“ symbolické praxe v konstituci toho, co se nám jeví jako realita; pro vědecký materialismus je „diskursivní“ materialismus obskurantistická motanina, kterou nelze brát vážně. Člověk je v pokušení říci, že diskursivní materialismus a vědecký materialismus jsou v samotném svém antagonismu rubem a lícem téže mince, jeden představuje radikální kulturalizaci (vše, včetně našeho chápání přírody, je nahodilá diskursivní formace) a druhý představuje radikální naturalizaci (vše, včetně naší kultury, lze vysvětlit v pojmech přírodní biologické evoluce). (Všimněme si zde, jak se tato dualita diskursivního materialis-

mu a naturalistického materialismu ozývá v dualitě, která podle Badioua charakterizuje „demokratický materialismus“, pro nějž existují pouze těla a jazyky: naturalistický materialismus pokrývá těla a diskursivní materialismus pokrývá jazyky.)

Těto rozmanitosti odpovídá rozmanitost spirituálních tendencí: různé formy tradičního křesťanství, judaismu a islámu jsou doplněny tzv. „postsekulárním“ myšlením (Derrida, Lévinas), neobergsonismem (pro některé Deleuze), nemluvě o rozmanitých podobách new-ageovské spirituality, od západního buddhismu k novopohanství. (Peter Hallward měl pravdu, když odkryl idealistické jádro Deleuzova myšlení: Badiouova polemika s Deleuzem je pravděpodobně jednou z posledních podob věčného zápasu materialismu s idealismem.)<sup>22</sup> V tomto spleťtém obraze jsou vztahy mezi dvojicí materialismus/idealismus mnohdy „nad-determinovány“ – například současná popularita vědeckomaterialistických přímých útoků na náboženství (velká „bestsellerová trojka“ Sama Harrise, Richarda Dawkinse, Daniela Dennetta) je bezesporu nesena ideologickou potřebou prezentovat liberální Západ jako baštu Rozumu proti bláznivému muslimovi a jiným iracionálním fundamentalistům. Sázíme na to, že pouze materialismus Prázdná a mnohosti, který jde daleko za postulát „zdravého rozumu“ (*common sense*) „vnější“ materiální reality jako jediné věci, která „reálně existuje“, je materialismus, který, jak by to vyjádřil Hegel, dosahuje úrovně svého pojmu.

Diference mezi mnohostmi a Prázdnem je tudíž čistá diference, ne diference mezi dvěma ontickými jsoucný, ani mezi Něčím a Ničím (jako kdyby tu byla mnohost Něčeho obklopená prázdnem Ničeho jako v antickém atomismu), nýbrž diference „ontologická“. Rozdíl vůči Heideggerovi je ten, že Heideggerova ontologická diference je diferencí mezi jsoucný a jejich „světem“, dějinným horizontem jejich významu, který se děje jako epochální Událost odkrytí nového světa. Člověk je tudíž v pokušení říci, že rozdíl mezi Badiouovou a Heideggerovou ontologickou diferencí je rozdílem mezi diferencí „čistou“ a „užitnou“ (nebo spíše „schematizovanou“ v kantovském slova smyslu): heideggerovská diference je vždy-jíž „schematizována“ jako partikulární epochální odkrytí Bytí. Heideggerovská ontologická diference je u Badioua diferencí mezi tím, co se jeví, a jeho jevením jako takovým, Světem, v němž se věc jeví.

Tato ontologická otevřenost mnohosti započítávané jako méně než jedna (*one-less multiplicity*) nám tedy umožňuje novým způ-

---

<sup>22</sup> Viz Hallward, P., *Out of This World*, Verso, London 2006.

sobem pochopit druhou Kantovu antinomii čistého rozumu, jejíž tezí je: „Každá složená substance ve světě se skládá z jednoduchých částí a nikde neexistuje nic jiného než jednoduché, nebo to, co je z něho složeno.“<sup>23</sup> Kantův důkaz je zde: „Předpokládejme, že by se složené substance neskládaly z jednoduchých částí, pak by po myšleném zrušení veškeré složenosti nezbyvala žádná složená část a (protože jednoduché části neexistují) ani žádná jednoduchá, nezůstalo by tudíž vůbec nic, a nebyla by tedy dána žádná substance. Buď tedy nelze v myšlenkách zrušit veškeré složení, nebo musí po jeho zrušení zůstat něco existujícího bez jakéhokoli složení, tj. cosi jednoduchého. V prvním případě by však složené nesestávalo opět ze substancí (protože u těch je složení jen nahodilou relací substancí, bez níž tyto substance musí existovat jako trvalá jsoucna pro sebe). Jelikož pak tento případ odporuje předpokladu, zbývá jen druhý případ, totiž že se složené substancíální jsoucno ve světě skládá z jednoduchých částí.

Z toho bezprostředně plyne, že věci ve světě jsou zcela jednoduchá jsoucna, že složenost je pouze jejich vnějším stavem a že rozum je musí myslet jako první subjekty veškeré kompozice, a tudíž je musí myslet před touto kompozicí jako jednoduchá jsoucna – přestože tyto elementární substance nemůžeme z tohoto stavu spojení nikdy úplně vyjmout a izolovat.“<sup>24</sup>

Co když však přijmeme závěr, že nakonec „nic neexistuje“ (závěr, který se mimochodem přesně shoduje se závěrem Platónova *Parmenida*: „Nemusíme pak shrnout důkaz jedním slovem a pravdivě říci: pokud jedno není, pak nic není?“)? Ačkoliv Kant takový krok odmítl jako zřejmý nesmysl, není tak nekantovský, jak se to možná jeví: právě zde bychom měli znovu uplatnit kantovské rozlišení negativního a nekonečného soudu. Tvrzení „materiální realita je vše, co existuje“ lze negovat dvojím způsobem, ve formě „materiální realita *není* vše, *co existuje*“ a „materiální realita *je ne-vše*“. První negace (predikátu) vede ke standardní metafyzice: materiální realita není vše, je tu ještě jiná realita, vyšší, duchovní... Tato negace ve shodě s Lacanovými formulami sexuace přínáleží k pozitivnímu tvrzení „materiální realita je vše, co existuje“: zakládá jeho obecnost jako konstitutivní výjimka. Pokud však formulujeme tvrzení nepredikativní a řekneme „materiální realita *je ne-vše*“, postulujeme pouze *ne-vše* reality, aniž to implikuje nějakou výjimku – proto bychom měli paradoxně tvrdit, že

---

<sup>23</sup> Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 286.

<sup>24</sup> Tamtéž.

pravou formulí materialismu NENÍ „materiální realita je vše, co existuje“, nýbrž „materiální realita je ne-vše“.

Neumožňuje nám tato ontologická „fuzzičnost“ reality také nový pohled na modernismus v malbě? Nenaznačují „skvrny“, které rozmazávají průhlednost realistického znázorňování a které se na obraz kladou JAKO skvrny, přesně to, že se obrysy ustavené reality rozmazaly, že se přibližujeme k preontologické rovině fuzzy protoreality? V tom spočívá rozhodující změna pohledu, který musí divák udělat: skvrny nejsou překážky, které nám brání v přímém přístupu k zobrazované realitě, jsou naopak „více reálné než realita“, něco, co zevnitř podlamuje ontologickou soudržnost reality – nebo, abychom to vyjádřili staromódními filosofickými pojmy, jejich status není epistemologický, nýbrž ontologický. Vzpomeňme si na běžnou transcendentní postavu Boha jako skrytého Pána, který zná význam toho, co se nám jeví jako nesmyslná katastrofa, Boha, který vidí celý obraz, ve kterém to, co vnímáme jako skvrnu, přispívá k celkové harmonii: tuto mezeru oddělující harmonický celkový obraz od skvrn, z nichž je složen, bychom měli překročit opačným směrem – ne se odtáhnout od skvrn a obrátit se k širší harmonii, nýbrž postoupit od zdání celkové harmonie ke skvrnám, z nichž se skládá.

Neznamená to však, že umění lze zúžit na oslavu tohoto preontologického chaosu skvrn? Zde by měl přijít další krok, svého druhu „negace negace“, návrat k formě – k prvotní formě, éterickému fenoménu, extrahovanému (nebo spíše odečtenému) z této fyzičnosti. Anna Achmatovová ve svých pamětech popisuje, co se jí přihodilo, když během vrcholících stalinistických čistek čekala v dlouhé frontě před leningradským vězením, aby se něco dozvěděla o svém uvězněném synu Lvovi: „Jednoho dne mě někdo v davu poznal. Za mnou stála mladá žena se rty promodralými mrazem, která předtím samozřejmě nikdy neslyšela, že by mne někdo volal jménem. Vytrhla se ze strnulosti, v níž byli všichni, a šeptem se mě zeptala (každý tu šeptal): ‚Můžete to popsat?‘ A já řekla: ‚Můžu.‘ Na tom, co kdysi byla její tvář, se pak mihlo něco jako úsměv.“<sup>25</sup>

Hlavní otázkou ovšem je: popis jakého druhu se zde míní? Jistě to není realistický popis situace, nýbrž to, co Wallace Stevens nazval „popisem bez místa“, který je vlastní uměním. Není to popis, který svůj obsah situuje do historického časoprostoru, nýbrž popis, který vytváří jako pozadí popisovaných fenomé-

---

<sup>25</sup> Citováno z: Feinstein, E., *Anna of All the Russians*, Alfred A. Knopf, New York 2005, s. 170.



nů svůj vlastní neexistující (virtuální) prostor, takže to, co se v něm jeví, není jevení udržované hloubkou reality za ním, nýbrž dekontextualizované jevení, jevení, které zcela splývá s reálným bytím. Abychom znovu citovali Stevense: „Existuje to, co se zdá, a v takovém zdání jsou všechny věci.“ Takovýto umělecký popis „není označením něčeho, co je mimo jeho formu“.<sup>26</sup> Svou vlastní vnitřní formu spíše z neuspořádané reality extrahuje tímž způsobem, jímž vnitřní formu totalitárního teroru „extrahoval“ Schönberg. Evokoval způsob, jímž tento teror působí na subjektivitu.

Má-li se objevit tento druh čistého fenoménu, musíme sledovat stopu reality až k jejímu rozpuštění v preontologický chaos. Vzpomeňme si na slavnou poslední půlhodinu filmu Stanleyho Kubricka *2001: Vesmírná odysea*. Když se astronaut blíží k oblasť, z níž pochází tajuplný obelisk, realita se rozpouští a my vstupujeme do Reálna tlukotu prvotního chaosu; když však dospějeme ke dnu, mimo tento chaos se vynořuje nová fenomenální realita, jasné objekty v éterickém vybledlém prostoru, stínová říše čisté fantazie.

Tímto způsobem bychom snad měli rovněž přistoupit k obvyklému problému, jak sjednotit kauzální deskripci události s pojetím, že je to svobodný lidský čin: kde je v síti přírodní nutnosti prostor pro svobodu? Není „teleologická“ motivační kauzalita (něco jsem udělal, protože jsem měl v úmyslu dosáhnout nějakého cíle) pouze epifenomémem, mentálním přesazením procesu, který může být (také) plně popsán na čistě fyzikální rovině přírodního determinismu, anebo tato „teleologická“ kauzalita má opravdu sama o sobě sílu působit a zaplnit mezeru v bezprostřední fyzikální kauzalitě? Základní premisou je zde to, že kauzalita přírodní nutnosti sahá „odshora dolů“ – je však rovina zcela deterministického chování prvků opravdu nulovou úrovní ontologické struktury reality? A co lekce, kterou nám dává kvantová fyzika, podle níž pod pevnou materiální realitou existuje rovina kvantových vln, kde se determinismus hroutí? Někdo by tak mohl tvrdit, že neurčitost objevená kvantovou fyzikou vytváří prostor, v němž „vyšší rovina“ teleologické kauzality může determinovat „nižší rovinu“ materiálních událostí bez toho, že se spoléháme na nějaké spiritualistické představy o schopnosti naší mysli magicky vyřadit přírodní kauzalitu.

Co se týče obavy, že neurovědy nám ukážou, jak jsme my, lidské bytosti, ve skutečnosti pouze neurobiologické mechanismy, jak pod povrchem našeho fenomenálního (sebe)zakoušení není

---

<sup>26</sup> Badiou, A., „Drawing“, *lacanian ink* 28, s. 45.

„nikdo doma“, měli bychom tuto obavu plně přijmout a vyhnout se prvotnímu idealistickému vábení, které nás tlačí k tomu, abychom své vědomí substancializovali jako nějakou určitou součást reality (past, do níž se ukázkovým způsobem chytil David Chalmers). „Za“ ve skutečnosti není nic, protože vědomí je zcela fenomenální: jakmile fenomenální rovinu (sebe)vědomí dáme do závorek a omezíme se na „realitu“, vědomí samozřejmě zmizí. Je to, jako kdyby se někdo díval zblízka na duhu, aby v realitě lokalizoval nějaké mysteriózní X, které odpovídá „duze o sobě“... Vědomí nás tak vystavuje obtížnému úkolu pochopit účinnost, (kvazi)kauzální sílu jevení jako takového.

Jediná opravdová alternativa k této ontologické fuzzičnosti je neméně paradoxní idea, že v určitém bodě nekonečný postup dělení reality na její součásti dospěje ke svému konci – když dělení už není dělením na 2 (nebo více) částí/prvků, nýbrž dělením na nějakou část (nějaký prvek) a *nic*. Byl by to důkaz toho, že jsme dosáhli nejelementárnějšího konstituentu reality: jestliže se dále může něco dělit pouze na něco a nějaké nic. – Nevztahují se tyto dvě možnosti opět k Lacanovým „formulím sexuace“, takže možnost neredukovatelné mnohosti je „femininní“ a dělení posledního členu na něco a nic je „maskulinní“? A dále, není to tak, že, pokud můžeme dospět k hranici posledního dělení (a tak ke konečnému 1, poslednímu konstituentu reality), pak tu není žádné „stvoření“ ve vlastním slova smyslu, neobjevuje se nic skutečně nového, ale pouze se (re)kombinují existující prvky, kdežto femininní „fuzzičnost“ reality vytváří prostor pro opravdové stvoření? Základní problém tu zní: jak přejít od mnohosti-kerájje-Nula k vyvstání Jedna? Je to tak, že toto Jedno je mnohočetné a „zastupuje nic“, tj. je to tak, že na úrovni reprezentace existují pouze Jedna?

Důsledný materialismus tak nemá co dělat s tezí o „plně existující vnější realitě“ – výchozí premisou naopak je „ne-vše“ reality, její ontologická neúplnost. (Vzpomeňme si na Leninovu slepou uličku, když v *Materialismu a empiriokriticismu* navrhuje jako minimální filosofickou definici materialismu tvrzení o objektivní realitě, která existuje nezávisle na lidské mysli, aniž ji dále upřesníme: v tomto smyslu je i sám Platón materialista!). Nemá nic společného s nějakým pozitivním vymezením obsahu jako „hmota“ versus „duch“, tj. se substancializací Hmoty na jediné Absolutno (Hegelova kritika je zde zcela oprávněná: „hmota“ jako abstrakce je čistě *Gedankending*).<sup>27</sup> Neměli bychom se tudíž bát

---

<sup>27</sup> Tj. inteligibilní věc. Pozn. MH.

onoho zatracovaného „rozpuštění hmoty v energetickém poli“ moderní fyziky: opravdový materialista by je měl vzít plně za své. Materialismus nemá nic do činění s tvrzením o inertní hustotě hmoty; je to naopak postoj, který přijímá základní Prázdno reality – důsledkem jeho ústřední teze o prvotní mnohosti je, že žádná „substanciální realita“ neexistuje, že jedinou „substancí“ mnohosti je Prázdno. (V tomto smyslu je protiklad mezi Deleuzem a Badiouem protikladem mezi idealismem a materialismem: život je u Deleuze ještě stále odpovědí na otázku „Proč je spíše něco než nic?“, zatímco Badiouova odpověď je strážlivější, bližší buddhismu a Hegelovi – *EXISTUJE pouze NIC*, a všechny procesy probíhají „od Ničeho k Ničemu prostřednictvím Ničeho“, jak to vyjádřil Hegel.) Proto opakem opravdového materialismu není ani tak důsledný idealismus, jako spíše vulgárně idealistický „materialismus“ někoho takového, jako je David Chalmers, který navrhuje vypořádat se s „obtížným problémem vědomí“ tím, že „sebevědomí“ postulujeme jako dodatečnou základní přírodní sílu vedle gravitace, magnetismu atd. – doslova jako „kvintesenci“ (pátou esenci)<sup>28</sup> přírody. Základní vulgárnost je v pokušení „nazírat“ myšlení jako dodatečný komponent přírodní/materiální reality samotné.

Ve *Philosophical Arabesques* (Filosofických arabeskách), v jednom z nejtragičtějších děl celých dějin filosofie, jehož rukopis Nikolaj Bucharin napsal v roce 1937, když byl uvězněn v Lubljance a čekal na popravu, se jeho autor naposled pokusil celou svou životní zkušenost shrnout v soudržné filosofické budově. První volba, rozhodující zápas, před nímž stanul, je volba mezi materialistickou tezí o realitě vnějšího světa a tím, co nazval jako „intričky solipsismu“. Jakmile v této rozhodující bitvě zvítězíme, jakmile nás důvěra v reálný svět přitakávající životu vysvobodí z vlhkého žaláře našich fantazijních představ a můžeme svobodně dýchat, musíme z tohoto prvního rozhodujícího výsledku pouze vyvodit všechny důsledky. Záhadným rysem první kapitoly knihy, v níž se Bucharin utkává s tímto dilematem, je její napětí mezi formou a obsahem: i když Bucharin na rovině obsahu skálopevně popírá, že tu máme co dělat s volbou mezi dvěma vírami nebo existenciálními rozhodnutími, celá kapitola je vystavěna jako dialog mezi zdravým, leč naivním materialismem, a Mefistofelem, představujícím „d'ábla solipsismu“, „lživého ducha“, který „se halí do půvabně vzorovaného pláštiku železné

---

<sup>28</sup> V Aristotelově přírodní filosofii se tak označoval pátý živel (essence) – éter. Základními živly jsou země, voda, vzduch, oheň. Pozn. MH.

logiky, posmívá se a vyplazuje jazyk“.<sup>29</sup> Mefistofeles „ironicky špulící své rty“ pokouší materialistu myšlenkou, že jediný způsob, jak můžeme přejít od subjektivního vnímání, k němuž jediné má každý bezprostřední přístup, k víře v nějakou vnější realitu existující nezávisle na našem vnímání, je skok víry, „salto vitale (v protikladu k *salto mortale*)“.<sup>30</sup> Mefistofelova „d'ábelská logika“ se nás zkrátka snaží svést k tomu, že nezávislou vnější realitu přijmeme jako věc víry, že existence „svaté hmoty“ je základním dogmatem „teologie“ dialektického materialismu. Bucharin po řadě argumentů (které, nutno říci, jsou beznadějně poznamenány předkantovskou naivitou, ač nepostrádají jistou filosofickou zajímavost) končí kapitolu ironickým zvoláním (které nicméně nemůže zakrýt hluboké zoufalství): „Mefistofele, drž svůj jazyk za zuby! Svůj prostopášný jazyk!“<sup>31</sup> (Navzdory tomuto exorcismu se d'ábel znovu a znovu objevuje v celé knize – viz první větu dvanácté kapitoly: „Po dlouhé přestávce se d'ábel znovu objevuje.“<sup>32</sup> Radikální materialista by měl paradoxně d'áblu dát, co jeho jest, a zavrhnout naivní důvěru ve vnější realitu jako vulgárněmaterialistický rub idealismu. V dilematu, které se objevuje v názvu druhé kapitoly knihy – „Přijetí a nepřijetí světa“ –, Bucharin ani tak neodmítá svět, ale spíše do jeho osnovy začleňuje jeho vyřazení, to, co velcí mystikové a Hegel nazvali jako „noc světa“, zatmění ustavené reality.<sup>33</sup>

Badiou JAKO MATERIALISTA provádí paradoxní filosofické gesto obhajoby autonomie „nemateriálního“ řádu Události, jak o tom byla řeč výše. Když Badiou zdůrazňuje nerozhodnutelnost Reálna Události, jeho pozice se zde radikálně liší od dekonstruktivního pojetí nerozhodnutelnosti. Pro Badioua nerozhodnutelnost znamená, že tu nejsou žádná neutrální „objektivní“ kritéria Události: Událost jako taková se objevuje pouze pro ty, kteří se v jejím volání sami poznávají, nebo, jak to říká Badiou, Událost je sebevztážná, zahrnuje sama sebe – své vlastní pojmenování – mezi své komponenty.<sup>34</sup> I když to znamená, že o Události se musí-

---

<sup>29</sup> Bukharin, N., *Philosophical Arabesques*, Pluto Press, London 2005, s. 40.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 41.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>33</sup> Více k Hegelově „noci světa“ viz první část Žižkovy knihy *Nepolapitelný subjekt*, c. d. Pozn. MH.

<sup>34</sup> Viz Badiou, A., *Being and Event*, c. d. Badiou odhaluje čtyři možné oblasti, v nichž se může objevit Pravda-Událost, čtyři oblasti, v nichž se mohou vynořit subjekty jako „operátoři“ procedury pravdy: věda, umění,

me ROZHODNOUT, takové nakonec bezdůvodné rozhodnutí není „nerozhodnutelné“ v běžném slova smyslu; spíše se podivným způsobem podobá hegelovskému dialektickému procesu, v němž, jak to Hegel objasňuje už v Úvodu ke své *Fenomenologii*, „útvár vědomí“ není poměřován vnějšími měřítky pravdy, nýbrž naprosto imanentním způsobem prostřednictvím mezery mezi sebou a svým vlastním exemplifikováním/inscenováním. Událost je tudíž „ne-vše“ v přesně lacanovském smyslu slova: nikdy není plně verifikována právě proto, že je nekonečná/neomezená, tj. proto, že u ní neexistuje žádná vnější mez. A závěr, který zde nutno vyvodit, je, že ze stejného důvodu je hegelovská „totalita“ rovněž „ne-vše“. Řečeno v jiné (Badiouově) terminologii, Událost není NIC NEŽ její vlastní vepsání do řádu Bytí, zářez/zlom v řádu Bytí, kvůli němuž nemůže mít Bytí nikdy podobu konzistentního Celku (*All*). Badiou – jako materialista – si je samozřejmě vědom idealistického nebezpečí, které zde číhá: „Musíme ukázat, že co se týče její materie, událost není zázrak. Míním to tak, že to, co vytváří událost, je vždy extrahováno ze situace, vždy zpětně vztaženo k jednotlivé mnohosti, k jejímu stavu, k jazyku, jenž je s ní spjat atd. Abychom nepodlehli obskurantistické teorii stvoření *ex nihilo*, musíme vlastně přijmout, že událost není nic než část dané situace, nic než *fragment bytí*.“<sup>35</sup>

---

politika a láska. Nesledují první tři procedury pravdy (věda, umění a politika) klasickou logiku triády Pravda-Krása-Dobro: věda pravdu, umění krásu, politika dobro? Ale jak je to se čtvrtou procedurou, s láskou? Nevyčnívá z této řady, není jaksi víc fundamentální a univerzální? Nejsou tu tedy jednoduše čtyři procedury pravdy, nýbrž *tři a jedna* – Badiou tuto skutečnost zdůraznil poněkud nedostatečně (ačkoli v souvislosti se sexuální diferencí poznamenává, že ženy tihnou k tomu, zabarvit láskou všechny ostatní procedury pravdy). Tato čtvrtá procedura zahrnuje nejen zázrak lásky, ale také psychoanalýzu, teologii i samotnou filosofii (LÁSKU k moudrosti). Není pak pro Badioua láska obdobou „asijského produkčního způsobu“ – kategorií, do které hází všechny pravdivostní procedury, které se nehodí k ostatním třem způsobům? Tato čtvrtá procedura slouží také jako jakýsi základní formální princip nebo matrice všech procedur (kteřá vysvětluje skutečnosti, že i když Badiou odmítá přiřknout náboženství status procedury pravdy, přesto tvrdí, že Pavel byl první, kdo rozvíjel samotnou formální matici Pravdy-Události). Není mimoto další rozhodující rozdíl mezi láskou a jinými procedurami pravdy v tom, že na rozdíl od jiných procedur, které se pokoušejí zmocnit se nepojmenovatelného, v „pravé lásce“ stvrzujeme/přijímáme milovaného Druhého KVŮLI SAMOTNÉMU NEPOJMENOVATELNÉMU X V NĚM. „Láska“ jinými slovy označuje úctu milujícího vůči tomu, co by v milovaném mělo zůstat nepojmenovatelné – základním příkazem lásky nejspíš je: „O čem nelze mluvit, o tom třeba mlčet.“

<sup>35</sup> Badiou, A., *Theoretical Writings*, Continuum, London (v tisku).

Měli bychom zde však jít o krok dál než Badiou: neexistuje žádná dimenze za Bytím, která se wpisuje do řádu Bytí - neexistuje nic než řád Bytí. Zde bychom se měli znovu upamatovat na paradox Einsteinovy obecné teorie relativity, ve které hmota nezakřivuje prostor, nýbrž je účinkem zakřivení prostoru: Událost nezakřivuje prostor Bytí tím, že se do něj wpisuje - Událost naopak není NIC NEŽ toto zakřivení prostoru Bytí. „Vše, co existuje,“ je skulina, nesoulad Bytí sama se sebou, tj. ontologická neuzavřenost řádu Bytí.<sup>36</sup> „Minimální difference“, která udržuje paralaxní mezeru, je tudíž difference, která způsobuje, že „stejná“ řada reálných událostí, která jsou v očích neutrálního pozorovatele pouhou částí běžné reality, vystupují v očích angažovaného účastníka jako zápisy věrnosti Události. „Stejně“ události, dejme tomu boje v ulicích Petrohradu, které jsou pro neutrálního historika pouhými násilnými zvraty a záhyby ruských dějin, jsou pro angažovaného revolucionáře součástí epochální Události Říjnové revoluce. To znamená tolik, že pojem paralaxní mezery a „minimální difference“ se z lacanovské perspektivy řídí logikou ne-všeho.<sup>37</sup>

Takže, když David Chalmers navrhuje, že základ vědomí bude k nalezení v nové dodatečně fundamentální - prvotní a neredukovatelné - přírodní síle, jako je gravitace nebo elektromagnetismus, v něčem jako elementární (sebe)vnímání nebo (sebe)vědomí,<sup>38</sup> neposkytuje tak nový důkaz toho, jak idealismus splývá s vulgárním materialismem? Nemíjí se přesně s čistou idealitou (sebe)vědomí? Není to právě zde, kde bychom měli mobilizovat téma konečnosti ve striktně heideggerovském smyslu: pokud

---

<sup>36</sup> Proto bychom měli položit rozhodující otázku: Je Bytí bez Události a Událost jednoduše vně Bytí, anebo je KAŽDÝ řád Bytí popřením/vymazáním zakládající Události, „perverzní“ *je sais bien, mais quand même* (nevysvětlitelné záhady), redukci/znovuvepsáním Události do kauzálního řádu Bytí?

<sup>37</sup> Badiouův protiargument vůči Lacanovi (formulovaný mimo jiné Brunem Boostelsem) je, že to, na čem opravdu záleží, není Událost jako taková, setkání s Reálnem, nýbrž její důsledky, její vepsání, soudržnost nového diskursu, který se vynořuje z Události. Člověk je v pokušení obrátit tento protiargument proti Badiouovi samotnému. To znamená - proti jeho „opozičnímu“ postoji obhajujícímu nemožný cíl čisté prezence bez stavu reprezentace je člověk v pokušení tvrdit, že bychom měli sebrat sílu k „převzetí“ a přijetí moci a dále už nesetrvávat v bezpečí opozičního postoje. Pokud k tomu nejsme ochotni, budeme se nadále opírat o státní moc jako o to, proti čemu vymezujeme svou vlastní pozici.

<sup>38</sup> Viz Chalmers, D., *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996.

se někdo pokusí pojímat vědomí v ontologicky plně uskutečněném poli reality, vědomí se může objevit pouze jako dodatečný pozitivní moment; co když ale navážeme vědomí na samotnou konečnost, ontologickou neúplnost lidského bytí, na jeho původně vymknutou, vrženou, vydanou, zdrcující konstelaci?

Právě zde, abychom upřesnili význam materialismu, bychom měli uplatnit Lacanovy formule sexuace: existuje základní rozdíl mezi tezí „všechno je hmota“ (která se opírá o její konstitutivní výjimku - v případě Lenina, který se ve svém *Materialismu a empiriokriticismu* chytil do této pasti, o samotnou pozici výpovědi subjektu, jehož mysl „odráží“ hmotu) a tezí „neexistuje nic, co není hmota“ (která, spolu se svou opačnou stranou, „ne-vše je látka“, vytváří prostor pro popis nemateriálních jevů). To znamená, že opravdu radikální materialismus je ze své podstaty neredukcionistický: „nemateriálním“ jevům připisuje zvláštní pozitivní ne-bytí a rozhodně netvrdí, že „všechno je hmota“.

Když Chalmers ve své argumentaci proti reduktivnímu výkladu vědomí píše, že „i kdybychom znali fyziku světa do nejmenších detailů - vzájemné uspořádání, kauzalitu a vývoj u všech polí a částic v časoprostorové rozmanitosti - *tyto* informace by nás nevedly k postulování existence vědomé zkušenosti“,<sup>39</sup> dopouští se běžné chyby, o které psal už Kant: totální poznání tohoto druhu je epistemologicky i ontologicky přísně vzato nesmyslné. Je to opačná strana vulgárního deterministického pojetí, které v marxismu formuloval Nikolaj Bucharin, když napsal, že kdybychom mohli poznat celou fyzikální realitu, byli bychom také schopni přesně predikovat příchod revoluce.

Tento směr myšlení - vědomí jako exces, nadbytek vůči fyzikálnímu celku - je zavádějící, protože nutně vyvolává představu, že vědomí je bezesmyslná hyperbola: když si představíme Celek reality, není tu už pro vědomí (a subjektivitu) místo. Jsou zde dvě možnosti: buď je subjektivita iluze, anebo realita je SAMA O SOBĚ (ne pouze epistemologicky) ne-vše.

Měli bychom tudíž domyslet do konce důsledky ODMÍTNUTÍ „objektivní reality“ z radikálně materialistického hlediska: realita se rozpouští na „subjektivní fragmenty, *ale tyto fragmenty samotné se vracejí zpátky do anonymního Bytí, neboť ztrácejí svou subjektivní soudržnost*. Fred Jameson se zaměřil na paradox postmoderního odmítnutí soudržného Já - jeho konečným výsledkem je, že ztrácíme jeho opak, objektivní realitu samotnou, neboť ta se transformuje do řady nahodilých subjektivních konstrukcí.

---

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 101.

Opravdový materialista by měl udělat opak: nepřijmout „objektivní realitu“, aby podkopal soudržnou subjektivitu.

Michael Frayn ve své knize *Human Touch* ukázal radikální relativnost našich představ o světě: když mluvíme o mikrodimen- zích kvantové fyziky tak malých, že si jejich velikost nemůžeme vůbec představit, nebo o nesmírné velikosti kosmu, lhostejného k našim životům, tak obrovskému, že my, lidské bytosti, jsme v něm neznatelným smítkem, vždy předpokládáme náš pohled, naše „normální“ měřítko velikosti: kvantové vlny jsou malé, ves- mír obrovský vzhledem k našim standardům. Poučení zní, že KAŽDÉ pojetí „objektivní reality“ je spojeno se subjektivním hlediskem.

Dá se říci, že ateismus je ve skutečnosti myslitelný pouze v monoteismu: je to převedení mnohosti (bohů) na jedno (boha), co nám umožňuje přistoupit přímo k 1 a 0, tj. vymazat 1, a tak zís- kat 0.<sup>40</sup> Této skutečnosti si všimli mnozí, ale zpravidla ji považo- vali za důkaz, že ateismus nemůže stát na svých vlastních nohou, že může pouze přežívat ve stínu křesťanského monoteismu – ne- bo, jak to vyjádřil John Gray: „Ateisté říkají, že chtějí sekulární svět, ale svět vymezený nepřítomností křesťanského boha je stá- le svět křesťanský. Sekularismus se podobá zdrženlivosti, stavu vymezenému tím, co si odpírá. Má-li křesťanství budoucnost, pak nejspíše spočívá v návratu křesťanství; ve skutečnosti však křesťanství a ateismus jsou ve společném úpadku.“<sup>41</sup>

Co když však tuto argumentaci otočíme: co když tato spřízně- nost monoteismu a ateismu ukazuje nikoliv na to, že ateismus je závislý na monoteismu, nýbrž na to, že monoteismus je předob- razem ateismu na poli náboženství – jeho Bůh je už od (židov- ského) počátku mrtvý v jasném protikladu s pohanskými bohy, kteří vyzařují kosmickou životní energii. Pokud vpravdě materia-

---

<sup>40</sup> Stejně tak argumentace Saula Kripka proti klasické identitní teorii (viz Kripke, S., „Identity and Necessity“, in: *Identity and Individuation*, ed. M. K. Munitz, New York University Press, New York 1971) je zaji- mavá a provokativní kvůli silné tezi, že k vyvrácení totožnosti subjektivní zkušenosti a objektivních mozkových procesů nám stačí, že si dokážeme PŘEDSTAVIT možnost subjektivní zkušenosti (například bolesti) bez jejího materiálního neuronového korelátu. – Obecně řečeno, hlavní je si všimnout, jak celá antiidentitní argumentace následuje Descarta v tom, že se uchyluje k hyperbolické představě: je možné PŘEDSTAVIT SI, že moje mysl existuje bez mého těla (nebo v moderních verzích: představit si, že i kdybych o mozkových procesech nějaké osoby věděl vše, stále ještě nebudu znát její subjektivní zkušenost).

<sup>41</sup> Za tento postřeh vděčím Stathisi Gourgourisovi z Columbia Univer- sity.



listickým axiomem je teze o prvotní mnohosti, Jedno, které tuto mnohost předchází, může být pouze samotná nula. Není pak divu, že jenom v křesťanství – jako jediném opravdu důsledném monoteismu – se Bůh na okamžik stává ateistou. Takže, když Gray tvrdí, že „současný ateismus je křesťanská hereze, která se od předchozích herezí liší hlavně svou intelektuální obhroublostí“,<sup>42</sup> měli bychom tento výrok přijmout, ale rozumět mu po způsobu hegelovského převrácení subjektu a predikátu nebo rodu a jeho druhů: současný ateismus je heretický druh křesťanství, které tím, že tento druh klade jako svůj vlastní předpoklad, retroaktivně předefinovává svůj vlastní rod. T. S. Eliot ve svých *Notes Towards a Definition of Culture* (Poznámky k vymezení kultury) podotýká, že existují okamžiky, kdy jedinou volbou je volba mezi herezí a ne-vírou, kdy jedinou cestou, jak náboženství udržet při životě, je provést sektářské odštěpení od mrtvolného jádra. Přesně to se stalo v křesťanství: „teologie mrtvého Boha“ označuje okamžik, kdy jediná cesta, jak udržet při životě pravdu křesťanství, vedla přes materialistické heretické odštěpení od jeho mrtvolného jádra.

Jaký je pak skutečný ateistický postoj? Jistě ne ustavičný marný boj s teismem – ale také ne prostá lhostejnost k víře. To znamená, co když se má opravdový ateismus v jakési negaci negace vrátit k víře (zaujaté víře?)<sup>43</sup> s tím, že ji postuluje bez odvolávání se na Boha – pouze ateisté mohou opravdu věřit, pouze pravá víra je vírou bez jakékoli opory v autoritě nějaké předpokládané figury „velkého Druhého“. Tyto tři pozice (teismus, negativní a pozitivní ateismus) můžeme rovněž pojmut po způsobu kantovské triády pozitivního, negativního a nekonečného soudu: zatímco pozitivní výrok „věřím v Boha“ může být negován jako „nevěřím v Boha“, lze si také představit jistý druh „nekonečné“ negace, ani ne tak „věřím v ne-Boha“ (která by se blížila negativní teologii), ale spíše něco jako „nevíru“, čistou formu víry zbavenou její substancializace – „nevíra“ je stále ještě forma víry, tak jako nemrtvý, který jako živý mrtvý je nadále mrtvý.

---

<sup>42</sup> Gray, J., *Straw Dogs*, Granta, London 2003, s. 126n.

<sup>43</sup> Gray, J., *Black Mass*, Penguin Books, London 2007, s. 189.

## O B S A H

- **Úvod: Žižek u nás** 5  
(Michael Hauser)
- **Humanismus nestačí** 9  
(rozhovor Michaela Hausera se Slavojem Žižkem)
- **K materialistické teologii** 33  
(Slavoj Žižek)



---

**Slavoj Žižek**  
**Michael Hauser**  
**Humanismus nestačí**

Sestavil, rozhovor s autorem vedl, z dosud nepublikovaného autorova rukopisu přeložil a úvodním slovem opatřil Michael Hauser  
Odpovědná redaktorka Magda Králová  
Technická redaktorka Marie Vučková  
Sazba Jana Andrlová, 5. května 111, Mělník  
Vydal Filosofický ústav AV ČR, Jilská 1, Praha 1, ve svém nakladatelství  
FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ  
jako jeho 258. publikaci,  
v ediční řadě  
Parva philosophica 17. svazek  
Vytiskl PBTisk, s.r.o., Příbram  
Vydání první  
Praha 2008  
Stran 60

Elektronické vydání první  
ISBN 978-80-7007-720-7  
Praha 2022

S L A V O J Ž I Ž E K (1949) rozvíjí na základě své „lacanovsko-marxistické“ teorie širokou škálu témat: teorii ideologie, psychoanalýzu, německý idealismus, křesťanství, limity postmoderny, pop-kulturu. Z jeho rozsáhlého díla česky dosud vyšel: *Nepolapitelný subjekt* (Luboš Marek, Chomutov 2007) a *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* (Tranzit, Praha 2007). Základní rysy jeho teorie představuje Tony Meyers v knize *Slavoj Žižek* (Svoboda Servis, Praha 2008).

M I C H A E L H A U S E R (1972) působí ve Filosofickém ústavu Akademie věd České republiky a přednáší na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy. Je předsedou občanského sdružení SOK, které se zabývá sociálněkritickým myšlením a jeho popularizací. Je autorem knih *Adorno: moderna a negativita* (FILOSOFIA, Praha 2005), *Prolegomena k filosofii současnosti* (FILOSOFIA, Praha 2007), editorem sborníku *Sociální stát a kapitalismus* (Svoboda Servis, Praha 2007) a překladatelem.