

Jan Motal

Radikální povstání
bude temné
a imanentní.
Anebo nebude
vůbec

I Kontext

Jak může člověk radikálně povstat? Slovo „radikální“ jako kdyby ztratilo svoji moc. Pozdně-moderní situace svědčí o nedostatečnosti všech dosavadních pokusů sociální transformace, které v průběhu posledních více než sta let selhaly a k nimž se umění často důrazně hlásilo. Jsme odsouzeni všechny nedostatky stávajícího sociálního a ekonomického řádu snášet s defetistickým povzdechem, že nic jiného není možné?¹

Od šedesátých let dvacátého století, obzvláště s nástupem tzv. postmoderny, došlo na Západě ke srůstání myšlenek kulturní revoluce a kapitalismu. Ještě po druhé světové válce mohl mít sociální konstrukcionismus punc podvrtnosti, přechod od průmyslové modernity k postfordovskému „neoliberálnímu“ modelu ale vtělil existenciální hesla o aktivním tvarování vlastního života (performativité) do nového hospodářského modelu. V neoliberalismu jsou subjekty i trhy rozeznány jako sociálně konstruované a člověk se stává „mašinou na identitu“.² Zatímco poválečná generace pronajímala svoji práci, dnes se každý člověk stává sám sobě obchodní značkou („brandem“) a směřuje sama sebe, svůj vkus a své zájmy.³ Tato kosmopolitní kultura flexibility a mobility vybila transformační potenciál konstrukcionismu a z floskulí „narušování stereotypů“, „překonávání komfortní zóny“ či „kritická reflexe“ učinila hesla řízení lidských zdrojů. Dokonce i náboženská praxe, např. buddhistická meditace vzhledu (vipassaná), může rozšířit arzenál globální kultury, když Západ adaptuje východní tradice jako neoliberální spiritualitu.⁴ Otázka „co je to člověk“ byla odložena ve prospěch individuálního sebeurčení jako výkonu tvůrčí moci (dominium), sekulární varianty creatio ex nihilo.⁵

Radikalita tak již pro umělce nemůže znamenat pouze spoléhání na vykořenění čili úplné zpochybnění všech východisek a konstruování nových identit (politických či uměleckých). Takové chápání radikality znamená kolaboraci se stávajícím globálním ekonomickým řádem. Ke skutečně radikálnímu obratu je třeba nalézt slabou sílu a spíše zakořenit v imanenci než usilovat o transcendenci projektů, plánů a konceptů (silnou sílu utvářející svět kolem nás – k rozdílu mezi těmito silami viz třetí oddíl tohoto eseje). Je třeba znovu nalézt kořen–radix naší radikality, suspendovat dominium rozumu a uznat, že kořeny nás přesahují a v jejich dosažení lze jen věřit.

Tento myšlenkový pohyb je charakteristický pro současnou filozofii nevyřčeného, která se ostrými zuby dekonstrukce prokousala až ke křesťanství.

1 Mark Fisher. *Kapitalistický realismus*. Přeložil Radovan Baroš. Praha: Rybka Publishers, 2010.

2 Lauren Leve. Identity. *Current Anthropology*, 2011, č. 4, s. 513–535.

3 Ilana Gershon. Neoliberal Agency. *Current Anthropology*, 2011, č. 4, s. 539.

4 Ronald Purser. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Shepperton House, 2019. Viz: i výše citovanou Lauren Leve.

5 John Milbank. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Malden – Oxford: Blackwell, 2006, s. 17.

Tomu modernita vyhlásila válku jako všemu, co může omezovat nároky rozumu a perfektibility. Na ploše negativní teologie se však dnes setkávají jak sekulární filozofové využívající teologii pro účely svého radikálního politického myšlení imanence (např. Thomas J. J. Altizer, John D. Caputo, Clayton Crockett, Slavoj Žižek, Alain Badiou či Giorgio Agamben), tak teologové objevující paraleptickou formu transcendence, jak ji známe například z mystiky. Tato radikální ortodoxie zastoupená cambridgeskou školou (Johnem Milbankem, Grahamem Wardem, Catherine Pickstock aj.) i katolickými teology (Jean-Yves Lacoste, Louis-Marie Chauvet aj.) stojí v opozici vůči „ateistickým“ filozofům jen zdánlivě, neboť oba tyto směry rozvíjejí tutéž tradici apofatické teologie a svoji novou radikalitu zakládají na křesťanské imaginaci.⁶

Obrazem tohoto filozofického hnutí může být představa „slabého Krista“, jak ji vykreslil John D. Caputo ve své teologii události. Bůh je zde spíše událostí než předmětem analýzy, jeho mesiášská síla není spojena s triumfalismem instituce, síly nebo zákona. Svatý Pavel (oblíbená postava mnoha výše uvedených filozofů) píše Korintským: „Bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé.“⁷ To, „oč jde“, nám vždy uniká.⁸ Absolutno je křehké a zjevuje se v momentech, kdy jsme mu ochotni naslouchat jako dimenzi Jinakosti, jež nás zbavuje falešných snů o útěku z našeho vězení, jak píše Žižek.⁹ Toto nevyslovitelné, co nás přesahuje a co nikdy nevycerpáme žádným symbolickým řádem, nazývá filozofická tradice navazující na Jacquese Lacana „reálno“.¹⁰ Po dlouhou dobu tento pojem sloužil politické radikalitě, k níž se však od devadesátých let minulého století přidává radikalita náboženská.¹¹ A právě v těchto stopách kráčí François Laruelle, když na dně negace objevuje Krista.

„Podstata barev není barevná: je to černý vesmír,“ prohlašuje Laruelle ve své lyrické modlitbě k reálnu „O černém vesmíru“, jejíž překlad zde uvádíme.¹² Moderního člověka, který stále žije z dědictví osvícenství

6 William Franke. Apophasis as the common root of radically secular and radically orthodox theologies. *International Journal for Philosophy of Religion*, 2013, č. 1, s. 57–76. Apofatická („negativní“) teologie, na rozdíl od katafatické („pozitivní“), popisuje Boha negativními, popíravými výroky, neboť přesahuje lidské poznání. Oba druhy teologie rozlišil Pseudo-Dionysius Areopagita a ukázal, jak jsou provázány a že je nelze oddělit. Viz: Dionysios Areopagita. *Mystikés Theologias*, II; J.-P. Migne (ed.). *Patrologia Graeca* III, 1857, s. 1031–1040.

7 1 Kor 1,25. Ekumenický překlad, jakož i další citace z Nového zákona.

8 John D. Caputo. *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

9 Slavoj Žižek. *The Fragile Absolute. Or Why Is The Christian Legacy Worth Fighting For?* London – New York: Verso, 2008, s. 150.

10 Zde používáme pojem s malým počátečním písmenem, abychom zdůraznili jeho konkrétní povahu, stejně jako Katerina Kolozova. Viz dále.

11 Viz např. sborník: Creston Davis – Marcus Pound – Clayton Crockett. *Theology after Lacan. The Passion for Real*. Cambridge: James Clarke & Co., 2015. Do publikace přispěl i Slavoj Žižek či Katerina Kolozova, z jejíž interpretace díla Françoise Laruelle zde částečně vycházíme.

12 Původní text: François Laruelle. Du noir univers. Dans les fondations humaines de la couleur. *La Décision philosophique*, 1988, č. 5, s. 107–112. Běžně dostupný je anglický překlad Miguela Abreu, který byl otištěn v katalogu: Hyun Soo Choi. *Seven Large-Scale Paintings*. New York: Thread Waxing Space, 1991. Při převodu textu z originálu jsem přihlížel i k tomuto překladu. V České republice dosud nebyl publikován žádný domácí překlad stěžejních Laruellových děl. K dispozici je zatím pouze (v zásadě okrajový) esej *Koncept nefotografie*. Přeložil Čestmír Pelikán. Praha: Fotograf 07, 2012; komentář k této knize viz: Tomáš Kobližek. Laruelle o fotografii. *Sešit pro umění, teorii a příbuzné zóny*, 2014, č. 16, s. 54–69, dostupné také

a považuje světlo rozumu za vektor humanity, pohoršuje představu černé jako barvy určující lidství, a nikoliv je limitující (jakožto absence světla). Temnota je v moderní mytologii vyhrazena cynismu, zločinu a bezvýchodnosti.

Všechno násilí, nenávist a krutost jsou předmětem konceptuálního exorcismu. Věříme, že stačí vyslovit jasnou myšlenku, a zlá skutečnost se kolem ní navine jako guinejský červ na lékařskou hůl – takový je i jazyk lidských práv. Uznat temnotu za podstatu barevné mnohosti světa, v němž žijeme, nutně vyvolává zmatení – je tedy rozum mrtev?

Osvícený rozum je falešný. Tváří se nestranně a přísně procedurálně, je však výkonem dominia pozdně-moderního člověka. Jak píše John Milbank, prosvětlující „sekularizační proces“ nebyl pouhou desakralizací (vyháněním stínů pověr) čili očistěním evropského humanismu od nánosů náboženství, umožňující vyjevení „čistého lidství“. Sekulární rozum, jak se projevuje ve společenských vědách a moderní filozofii, je aktivní institucionalizací v teorii i praxi – výkonem moci.¹³ Z tohoto pohledu se návrat náboženského konzervatismu, globální terorismus a nový nacionalismus jeví ve své pudovosti a iracionalitě spíše jako nutné kompenzační mechanismy reagující na moderní panství než projevy zaostalosti a nedostačného rozšíření osvíceného rozumu. Umění nemusí odkrývat temnotu, globální svět je s ní dennodenně konfrontován ve zhoubných sociálních jevech. Temnota se stala naší realitou a problematizuje manichejský rozdíl mezi viníkem a obětí, pánem a rabem, jemuž nás učila (a učí) moderní emancipační hnutí.¹⁴

Avšak pohoršení je znakem transformace. Pohoršením byl i Kristův kříž,¹⁵ který z krále a spasitele učinil slabého, poníženého a obětovaného. První křesťané nemohli pochopit, proč boží syn musel zemřít tak nedůstojnou smrtí.¹⁶ Jejich zmatek nedokázal utišit ani prázdný hrob, jenž symbolizoval vítězství nad krutostí světa. „Sám sebe zmařil,“ píše svatý Pavel v listu Filipským, které nabádá k tomu, aby nehleděli na vlastní prospěch a brali na sebe „podobu jeho smrti“. „On proměnil tělo naší poníženosti v podobu

z: http://vvp.avu.cz/wp-content/uploads/2014/08/Sesit_16_2014_Koblizek.pdf (cit. 26. 6. 2021). Stručný úvod do Laruellova myšlení i Kolozové interpretace podává Jan Šůsa. Stručný nástin ne-filosofie: Laruelle a Kolozova. *Ergot* [on-line], 2019, č. 1. Dostupné z: https://ergotsite.wordpress.com/2019/03/28/strucny-nastin-ne-filosofie-laruelle-a-kolozova/#_ftn41 (cit. 11. 11. 2020); ve vztahu k performativitě se Laruellovi věnuje Alice Koubová. Viz: Alice Koubová. *Myslet z druhého místa. K otázce performativní filosofie*. Praha: NAMU, 2019, s. 130–151. V tomto eseji se však soustředíme na problém povstání/vzkříšení, tento esej se tedy od přístupu těchto interpretů („radikálně“) liší.

13 John Milbank. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Malden – Oxford: Blackwell 2006, s. 9–10.

14 Nahlízet iracionalitu spíše jako kompenzaci než regres nabízí možnost aktualizace a produktivního přehodnocení teorie dialektiky osvícenství, jak ji představil Theodor W. Adorno a Max Horkheimer.

15 Tak obhajuje sv. Pavel z Tarzu primát víry nad zákonem, vyžadující od křesťana, aby byl ukřižován s Kristem. „Kdybych já, bratři, dosud kázal, že obřízka je nutná, proč bych byl vlastně pronásledován? Vždyť by tím bylo odstraněno pohoršení, jímž je kříž.“ (Ga 5,11)

16 Robin M. Jensen. *The Cross. History, Art, and Controversy*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2017, s. 1.



Ukřižovaný Kristus, cca 1300.
Foto Metropolitní muzeum umění, New York.

těla své slávy,¹⁷ kázal Pavel, a proměnil tak pohoršení v triumf, jehož světlo v historii křesťanství brzy zastínilo původní zjištění, že Bůh se spojil s člověkem sdílením temnoty. Teprve když se Bůh stane smrtelným jako člověk – tehdy, když rozum přenechá univerzalitu tmě –, lze objevit, co nás spojuje a čím jsme lidmi. Božská pravda se ukrývá „v průsvitné temnotě ticha, jež se odhaluje v tajemství“, píše Pseudo-Dionysios Areopagita ve svém manifestu apofatické teologie.¹⁸

Proto lze říci, že z nedostatečnosti, z černoty zániku¹⁹ se vynořuje naděje na definitivní povstání (insurrection), jež má povahu vzkříšení (résurrection) Člověka, jež Svět odcizil sobě samému. Taková naděje motivuje i Laruellovo myšlení, když zvláště ve své poslední fázi²⁰ nalézá v každém člověku schopnost být obětí, a tedy i být vzkříšen – či povstat (in/ré-surrection).²¹ Tak se stává vize budoucího Krista²² skutečně univerzální, protože člověka definující. Namísto budování novodurových konstrukcí budoucnosti na vypleněné půdě světa se filozofii a umění otevírá prostor ticha umožňující svědčit o univerzální slabosti. Neboť jen ponížený může stoupat.

Laruellovým životním projektem je kritika intelektuální dominance, a to nejen v podobě filozofie, na niž se především zaměřuje, ale všech dalších podob myšlení, které se považují za dostatečné pro uchopení lidského života a světa, v němž žije. Tento princip dostatečnosti (le Principe de Philosophie suffisante²³) je halucinací vědění, jež se považuje za autoritu schopnou vyslovit „poslední slovo“, ať už jím je Bytí, Pravda či Příroda. Lidské „cogito“ je silovým nástrojem, kladivem, které přetváří reálno na Svět, a tím i konstruuje subjektivitu jako „ego cogito“. Jakkoli filozofie

17 Fp 3,21.

18 Dionysios Areopagita. *Mystikés Theologías*, I, §1; J.-P. Migne (ed.). *Patrologia Graeca* III, 1857, s. 997–998.

19 Např. Rob Coley řadí Laruellea do tradice „filozofie noir“, již Laruelle radikalizuje (černější než černá). Viz: Rob Coley. In: Defence of „Noir Theory“. Laruelle, Deleuze, and Other Detectives. *Theory, Culture & Society*, 2020, č. 3, s. 123–144.

20 Laruelle svoje myšlení dělí do pěti fází (či stádií), z nichž první začíná v roce 1971 a poslední v roce 2008 (a dosud trvá). Postupně se v nich dostal od kritického zhodnocení konceptů F. Nietzscheho, M. Heideggera, G. Deleuze a J. Derridy (jejichž filozofii překonává, ale do jisté míry i inkorporuje), formulace principu dostatečnosti filozofie a základů ne-standardní filozofie až k průzkumu problémů etiky a náboženství. Umění o sobě sice hraje v Laruellově myšlení relativně okrajovou roli, ale o to více provokuje jeho interprety. Případně zájemce o různé výklady lze odkázat na práce filmového vědce Johna Mullarkeye, filozofa náboženství a teologa Anthonyho Paula Smithe (jenž přeložil velkou část Laruellova díla do angličtiny) či více marxisticky orientovanou Katerínu Kolozovou, jež se věnuje problematice genderu. Jak je patrné z šíře záběrů těchto myslitelů, Laruelle provokuje k přesahům do různých oborů (přesně v intencích svého vymezení ne-standardní filozofie) a rovněž k různým adaptacím. V tomto smyslu je i námi překládaný výklad dalším z pokusů o „nedostatečnou“ adaptaci Laruellova myšlení, jež si všímá především jeho marxistických (povstání) a křesťanských (vzkříšení) aspektů.

21 Určující je zde pro tyto pojmy společný základ v latinském *surgō*, jež znamená zdvihnout se, povstat či vstáti. Vzkříšení (*resurrectiō*) má proto význam vycházející z fyzického aktu, z opětovného povstání. V našem slova smyslu tedy obě slova poji definice člověka jako toho, kdo je schopen povstat a pozdvihnout se *proti*; pokud tuto schopnost v sobě člověk znovu realizuje (poté, co bylo zapomenuta světskými souboji), stává se proto *opět* živým (a překonává tak i časovost dějin). Nejde o dosažení nového, extatického stavu, ale o obnovení podstaty. Tato významová nuance je určující pro pochopení Laruellovy hry s oběma slovy a významu pojmu radikální jako založení v poslední instanci.

22 François Laruelle. *Future Christ. A Lesson in Heresy*. Překlad Anthony Paul Smith. London – New York: Continuum, 2010.

23 Jde o slovní hříčku: filozofie je dostačující, ale i domýšlivá či nadutá. Princip dostatečného důvodu, na nějž pojem odkazuje, je filozofickou zásadou, že vše musí mít svoji (rozumnou) příčinu čili *ex nihilo nihil fit*. Jde tedy o kritický i ironický pojem.

usiluje o spravedlivější společnost, je silou, která vymezuje, kým je člověk – aktivní konstrukci identity. Laruelle však tvrdí:

Nic nemůže, mimo iluze, zaujmout místo člověka a jeho identity; ani člověk nemůže, mimo iluze, nahradit sebe filozofií, Druhým atd. Člověk je nezczizitelnou realitou, neexistuje reverzibilita mezi člověkem a filozofií.²⁴

Nezcizitelnost Člověka suspenduje i autoritu sociálního konstruktivismu, jenž si ve své reflexivitě troufá osobovat ono „poslední slovo“ o povaze lidství. Všechny koncepty, s nimiž operujeme ve filozofii, politice či umění, se zdají být dostatečné pro to, abychom prosvětlili temnotu, v níž se nacházíme. To je však pouhá iluze – svým světlem zakrývají temnotu, neuchopitelnost²⁵ univerzální lidské podstaty a matérie, již je (i se svými vědami) součástí. Toto zakládající, ale nezaložené reálno je zcela imanentní čili determinující „v poslední instanci“.²⁶ Proto nic nemůže toto reálno vystihnout, obsáhnout či vymezit.²⁷ Tato imanence je spíše absencí transcendence²⁸ než esenci. Jako exkluzivně autonomní je reálno jediným kořenem (radix) skutečnosti pod filozofickými (politickými aj.) artikulacemi Světa – v tomto smyslu je tedy pozice Reálna radikální.²⁹

Tato teze (sama o sobě samozřejmě transcendentální) nás nemá dle Laruelle vést k tomu, abychom přestali myslet či odložili filozofii (politiku, umění atd.).³⁰ Může si podržet svoji platnost, pokud se dokáže zbavit svého dominia. Je třeba přiznat jedinou možnou autoritu v otázkách kauzality poslední instanci; čili nahradit dvojstranný vztah mezi filozofií a Reálnem unilateralitou či – jak Laruelle praví v této básni – uchromii.³¹ Neexistuje-li reverzibilita, není tu nic, co by mohlo být větší než člověk, jenž je v poslední instanci Reálnem (proto jej můžeme označit „vlastním jménem“ jako

24 François Laruelle. *Théorèmes de la Bonne nouvelle. La Décision Philosophique*, 1987, č. 1, s. 83.

25 Reálno je nediferencované, jak píše Lacan. Jacques Lacan. *The Seminar of Jacques Lacan. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954–1955*. New York – London: W. W. Norton & Company, 1991, s. 97.

26 Pojem Reálna označuje v tradici filozofie navazující na myšlenky Jacquese Lacana (do níž patří i výše zmíněný Slavoj Žižek) to, co není součástí Symbolična čili co není reprezentovatelné. Reálno lze v tomto smyslu chápat jako „suverénní dobro“, neboť etický rozměr lidské existence je podle Lacana třeba orientovat právě k Reálnu, etika znamená touhu po něm (subjektivita není definovaná racionálně, ale touhou). Srovnej např.: J. Peter Burgess. *The Real at the Origin of Sovereignty. Political Psychology*, 2017, č. 4, s. 653–668.

27 John Milbank tuto tezi z teologického hlediska klade ještě ostřeji: moderní společenské vědy jsou založeny na „ontologii násilí“ vycházející z nihilistického přesvědčení o primátu moci a konfliktu. John Milbank. *Theology and Social Theory...*, s. 25.

28 François Laruelle. *Principles of Non-Philosophy*. Přeložili Nicola Rubczak a Anthony Paul Smith. London – New York: Bloomsbury, 2017, s. 18.

29 V tomto smyslu nadále adaptujeme pojem radikální, označující to, co je založeno v imanenci Reálna, v poslední instanci.

30 Tak je třeba chápat i statut tohoto eseje. Zapojuje filozofický a teologický rozum s jistou poetickou licencí proto, aby „stál u“ problému našeho zájmu, spíše než aby hovořil „o něm“. Autor vyznává, že dnešní akademický prostor nedává šanci zaznít nevyslovitelnému, neboť je plně zavázán nárokům instrumentálního rozumu, jak jsou modelovány korporátními vztahy univerzity a státu. Přesto však není smyslem paralepse utéct, ale „využít zákon proti němu samotnému“, jak doporučuje Slavoj Žižek (S. Žižek. *The Fragile Absolute*, s. 138). Tento esej není komodifikací nevyslovitelného, ale pokusem o to artikulovat „myšleni“ Laruellovy modlitby o temnotě ve veřejném prostoru současné české umělecké akademie.

31 Opět zde můžeme rozeznat slovní hříčku, neboť pojem *uchromie* je téměř souzvučný s francouzským *uchronie*, jenž označuje jiný výklad historie (alternativní historii).

Člověka).³² Jde o radikalizaci husserlovské myšlenky o založenosti všech věd v předvědecké realitě – materie našeho života je v poslední instanci plně autonomní, mimo dosah světla našeho rozumu. „Neexistuje vražda člověka, existuje pouze sebevražda filozofie. [...] Filozofie má jediný cíl: přimět člověka věřit, že se s ní musí ztotožnit; přimět jej, aby přijal tuto sebevraždu,“ říká Laruelle, a vyhláší tak nejen nedostatečnost filozofie (a politiky, umění aj.), ale i převahu Člověka v poslední instanci a jeho konečné vítězství – či vzkříšení z pozice oběti (a to i oběti filozofie, umění či politiky). Toto je úkol vědy, kterou ve své ne-standardní filozofii³³ volí Laruelle pro její autopolemičnost jako přiměřenější nástroj – oproti filozofii – pro vystižení vztahů mezi různými podobami toho, jak myslíme Svět. „Filozofie má dominantní místo, věda dominované“,³⁴ čili ve scientismu je to opět filozofie, kdo panuje – věda sama má ze své podřízené pozice polemický potenciál. Namísto jednotné teorie, jak ji nabízí takové panské myšlení, volá Laruelle po sjednocující teorii – přístupu, který ruší panskou morálku filozofie i v prostoru vědy a navazuje přiměřený, unilaterální vztah k Reálnu. Tak je možné zachránit Člověka před jeho sebevraždou, ať už se děje ve jméně jakéhokoliv velkého pojmu. Věda (a zvláště kvantová teorie a fyzika) k tomu může být vhodnou pomůckou, protože je k unilateralitě disponována. Zde pramení Laruellův zájem o soudobou fyziku.

II Poslední instance

Když švýcarský astronom Fritz Zwicky v roce 1933 pozoroval kupu galaxií ve *Vlasech Bereniky*, objevil gravitační anomálii: extrémní rotační rychlost světelné hmoty neodpovídala výpočtům. Zwicky pro tuto tajemnou masu, která gravitační sílu poutala, poprvé použil pojem „dunkle Materie“ čili temná hmota. Protože tato temná hmota nevyzařuje v elektromagnetickém spektru (jehož jistou malou část považujeme vzhledem ke smyslovým schopnostem člověka za viditelnou, a tedy i umělecky relevantní), není detekovatelná teleskopy – čili není světelná.³⁵ Lze říci, že pohyb ve vesmíru nelze do důsledku vysvětlit pouze na základě toho, co lze vidět. V prostoru mezi světelnými objekty není prázdno, k sobě je váže a rychlost jim udílí temná hmota, jako by byla jejich „poslední instancí“.

32 François Laruelle. *General Theory of Victims*. Přeložili Jessie Hock a Alex Dubilet. Cambridge – Malden: Polity Press, 2015, s. 29.

33 Laruelle používá různé označení svého projektu, mezi nimiž mají prominentní místo „ne-filozofie“, „filozofie ne“ a „ne-standardní filozofie“. Laruelle se k oboru filozofie nicméně hlásí a za svůj cíl nepovažuje její nihilistické odmítnutí, pro větší srozumitelnost se proto v tomto eseji držíme pojmu ne-standardní filozofie, který je méně zatížen negací: „Chcete-li však vyzbrojit ‚ne‘ [v ne-filozofii] proti filozofii, musíte povolat mnoho filozofie [...]“ François Laruelle. „Je suis un collisionneur de concepts, pas un dialecticien.“ [Rozhovor] *Non-Musicology* [on-line], 2011. Dostupné z: <http://nonmusicology.blogspot.com/2011/01/francois-laruelle-je-suis-un.html> (cit. 11. 11. 2020).

34 F. Laruelle. *Principles of Non-Philosophy*, s. 43.

35 Srovnej heslo „dark matter“ v: Richard A. Matzner. *Dictionary of Geophysics, Astrophysics, and Astronomy*. Boca Raton: CRC Press, 2001, nestr. Kvantová teorie je dalším z inspiračních zdrojů Françoise Laruellea.

Pokud tedy Laruelle tvrdí, že „věda je způsob myšlení, v němž černá v poslední instanci určuje bílou“, odkazuje na transformativní pohyb fyzikálního myšlení ve dvacátém století, jehož dříve nezpochybnitelná mapa jasně lokalizovatelných objektů (klasická mechanika) se díky nástupu „nejistoty“ stala nedostatečnou a zůstala pouhou (třeba i pro jisté účely užitečnou) ilustrací Světa. Ten je ale v posledku založen na neuchopitelných silách, o nichž můžeme hovořit maximálně s pravděpodobností. „Světlo zasahuje Zemi opakovanými údery, donekonečna dělí Svět a marně se dožaduje neviditelného Vesmíru,“³⁶ píše Laruelle, a vystihuje tak Heisenbergův slavný poznatek, že čím přesněji určíme jednu z některých dvojic veličin (např. polohy a hybnosti), tím méně je možné určit tu druhou.³⁷ V kvantové mechanice není možné žádný pohyb konkrétní částice předpovědět přesně, ani jej měřit. Útoky fotonů na hmotu nám nedokážou nikdy dát dostatečnou odpověď. Přesto se od určité hmotnosti a velikosti pozorovaných objektů ukazují předpoklady klasické fyziky jako platné. Tento tzv. princip korespondence nám umožňuje používat stále dosavadní koncepty a teorie, ale chápat je jako limitované. Řeceno s Laruellem: světlo nemůže nikdy rozzářit neviditelný, temný Vesmír, nedokáže se dostat k podstatě sil, z nichž se pod září našich přístrojů a filozofií rodí Svět, jak jej známe. To ale neznamená, že tento Svět není platný: jen je bez autority, ztratil svoji dostatečnost.³⁸ Není třeba opouštět umění, politiku a filozofii. Je však třeba suspendovat jejich determinující autoritu (vyjádřenou např. v tvrzení že „umění stojí nad morálkou“ či „umění má privilegovaný přístup ke skutečnosti“). Fakt, že vše v našem životě je v poslední fázi odvozeno z něčeho, co samo není uchopitelné tímto odvozeným, nazývá Laruelle poslední instanci („která je zároveň reálná, univerzální, imanentní a heterogenní či kritická“³⁹).

Pojem poslední instance pochází z marxismu. V září roku 1890 Friedrich Engels poslal německému socialistovi (a pozdějšímu vydavateli vlivného měsíčníku *Sozialistische Monatshefte*) Josefu Blochovi dopis, v němž se mimo jiné vyjadřuje k novým „marxistům“, kteří podle něj nakládají lehkovážně s klíčovými koncepty teorie Marxe a Engelse. „Podle materialistického pojetí dějin je v poslední instanci [in letzter Instanz] určujícím momentem v dějinách produkce a reprodukce skutečného života,“ píše Engels. „Nic více jsme ani já, ani Marx netvrdili. Pokud to někdo převrací do názoru, že jediným určujícím faktorem je ekonomický moment, přeměňuje tuto větu na nesmyslnou, abstraktní, absurdní frázi.“⁴⁰ Zastánci ekonomického determinismu si myslí, že pochopili smysl materialistického pojetí dějin,

36 Viz překlad O černém vesmíru v tomto čísle *ArteAct*.

37 Werner Heisenberg. Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. *Zeitschrift für Physik*, 1927, č. 43, s. 172–198.

38 Proto není Laruellova filozofie nihilismem a vzdává se i poststrukturalistické „tekutosti“.

39 François Laruelle. *Introduction to Non-Marxism*. Přeložil Anthony Paul Smith. Minneapolis: Univocal Publishing, 2015, s. 44.

40 Karl Marx – Friedrich Engels. *Werke. Band 37*. Berlin: Dietz Verlag, 1967, s. 464.

ač se pouze naučili „hlavní poučky“. Mýlí se a v teorii spíše dělají zmatek.⁴¹ To, že jsou dějiny určeny hospodářskými podmínkami v poslední instanci, mimo jiné znamená, že nelze vysvětlit skutečnost pouze z ekonomického principu – sám není dostatečný. Realitu ovlivňuje komplex různých faktorů a individuálních rozhodnutí, včetně „tradic strašících v hlavách lidí“, které udělují dějinám formu. Přesto je tento princip poslední instancí čili determinantem sine qua non.

Karel Marx v *Osmnáctém brumaire Ludvíka Bonaparta* píše:

Dřívější revoluce potřebovaly reminiscence světových dějin, aby v sobě umrtvily svůj vlastní obsah. *Revoluce 19. století* musí nechat pohřbít svoje mrtvé, aby přišla na svůj vlastní obsah. Tam byla fráze více než obsah, zde je obsah nad frází.⁴²

Teoretická frazeologie navazující na tradiční schémata není schopna postihnout síly a potřeby současnosti – heroické fráze revolucionářů slouží k zahalení „neheroického“ revolučního obsahu. Obsah revoluce vyniká nad frází proto, že a) „vědomí tohoto obsahu leží mimo epistemologický dosah kohokoliv“, b) „samotná velkolepost nadcházejícího obsahu se vzepřela reprezentaci“.⁴³ Tot’ ona marxistická determinace v poslední instanci, mimo naše poznání, vzpírající se reprezentaci, mocnější než „duchové minulosti“ a stranické cíle; odtud pramení pohyb dějin, který se formuje do konkrétního jednání podle komplexní souhry různých aspektů.⁴⁴

Praxe je proto radikální tehdy, je-li zakořeněna v podmínkách jakožto poslední instanci (reálno). Tudy prochází spojnice mezi marxismem a Laruellem, který vědomě navazuje na Engelsův pojem poslední instance. Laruelle nicméně není materialistou v marxistickém smyslu, neboť tento přístup je pro něj pořád ještě příliš determinující. To, co nazývá Laruelle radikální imanenci, je „nezcizitelné“ (a tedy nereprezentovatelné), chráněné před nepochopitelným ekonomickým odcizením tržní směnou, neredukovatelné na subjekt–proletariát, jenž je pouze druhem pracovní síly, a nikoliv onou poslední instancí. Reálno není ani žádný případek či sféra, nepatří ke Světu (čili k tomu, jak člověk reálno myšlením transformuje do Světa), nevyčerpá ho žádná filozofie, politika ani kapitalismus.⁴⁵

41 Tamtéž, s. 465.

42 Karl Marx – Friedrich Engels. *Werke. Band 8*. Berlin: Dietz Verlag, 1960, s. 117.

43 Darren Webb. Here Content Transcends Phrase. The *Eighteenth Brumaire* as the Key to Understanding Marx's Critique of Utopian Socialism. In: Mark Cowling – James Martin (eds.). *Marx's Eighteenth Brumaire*. (Post)modern Interpretations. London: Pluto Press, 2002, s. 247.

44 To je ostatně důvod, proč je třeba vzít zcela vážně populární kulturu a suspendovat autoritu experimentálního umění ve vztahu k otázce radikality. Jak píše Fiske: „Radikální politická hnutí nevznikají, ani se neodehrávají na rovině reprezentace či symbolických systémů.“ John Fiske. *Jak rozumět populární kultuře*. Přeložil Petr A. Bílek. Praha: Akropolis, 2017, s. 278.

45 F. Laruelle. *Introduction to Non-Marxism*, s. 45–47.

Laruelle tedy radikalizuje marxistický koncept poslední instance a důsledně jej vymaňuje i z frazeologie marxismu samotného. Jako radikálně zakládající je reálno nevyložitelné, ač je vykládané (myšlené) – a žádný z těchto výkladů (ať už je to současná „fráze“ či „duch minulosti“) nevystihne jeho obsah jakožto celek. Přesto ale toto reálno determinuje všechna tato vysvětlení, tyto ideje, a činí je tak součástí své vlastní hmoty – to je smysl unilaterální příčinnosti (uni-laterality), jak ji definuje Laruelle.⁴⁶ Filozofie, politika či umění, které se řídí principem dostatečnosti, si toho nejsou vědomy a žijí v iluzi, že sama frazeologie je dostatečná pro vystižení celku (ať už je touto frází Bytí, Hmota anebo Výrobní vztahy). Pod vlivem ne-standardní filozofie se proto z marxismu stává ne-marxismus a autorita této politické ideologie je suspendována ve prospěch Reálna samotného (čili obsahu, jenž vyniká nad frází, řečeno s Marxem). Kolozova vysvětluje:

V ne-filozofii [...] je „reálno“ instancí unilaterálního, indiferentního účinku radikální exteriority ve vztahu k označujícímu subjektu. Jinými slovy, nehovoříme o abstrakci „Reálna“, ale spíše o konkrétních instancích účinku reálna, které již vždy uniká signifikaci, ale přesto je tam venku.⁴⁷

Čili radikální koncepty (na rozdíl od teorií považujících se za dostatečné) jsou ovlivněny reálným, korelují a otiskují „živou“ a „zakoušenou“ skutečnost, jež je smyslovou činností, jak píše Marx v *Tezích o Feuerbachovi*, nikoliv pouhou Hmotou. To, co v Laruellovi zůstává z marxismu a co uděluje jeho myšlení radikální dynamiku, je právě tento obrat – myšlení člověka nechopuje reálno, aby jej fixovalo, ale je jeho součástí.

Jak vysvětluje Laruelle, ne-standardní filozofie oproti marxismu uvolňuje „fenomenální jádro performativity“ z jeho aktivní a verbální dimenze a umožňuje, aby bylo dáno jako pasivita reálna.⁴⁸ Zde se otáčí logika konceptu praxe od marxistického radikálního činu k radikální pasivitě. „Na počátku je spíše Černá-člověk a Vesmír než filozof a svět,“ píše Laruelle⁴⁹ – existuje jakási obecná primární situace, v níž je člověk ve vztahu k Vesmíru bez zprostředkujících reprezentací filozofie a bez reprezentace Světa.

Člověk je tedy „materiálně“ determinován, z čehož vyplývají jeho zájmy, podobně jako v marxismu zájmy proletariátu. Lidský zájem ve svém jádru není žádné „vědění“ per se – jde o žitý, zakoušený „conatus“: „Fyzickou zkušeností a mentální reprezentací či transpozicí člověk ví, jaké jsou jeho

⁴⁶ F. Laruelle. *Principles of Non-Philosophy*, s. 31.

⁴⁷ Katerina Kolozova. *Toward a Radical Metaphysics of Socialism. Marx and Laruelle*. New York: Punctum, 2015, s. 1. Tato exteriorita nemusí být nezbytně fyzická, spíše jde o exterioritu ve smyslu jazykové nedosažitelnosti. Viz: *tamtéž*, s. 18–19.

⁴⁸ F. Laruelle. *Principles of Non-Philosophy*, s. 176.

⁴⁹ Viz překlad O černém vesmíru v tomto čísle *ArteAct*.

zájmy.⁵⁰ Filozofie nás tohoto vědomí zbavuje tím, že znásilňuje naše zájmy a nahrazuje je nějakou „pravdou“ – „fetišem“. Jak upozorňuje Kolozova, v marxistické tradici byla tato materialita prostě nahrazena Hmotou (a proto je třeba marxismus jako autoritu opustit). Proto nelze nalézt odpověď na otázku po radikálním povstání Člověka v marxismu, ale je třeba vrátit se ke křesťanské zvěsti – kérymatu. Ta otáčí problém člověka k souvislosti smrti Boha jako podmínce všeobecného vzkříšení.

III Budoucí Kristus

Laruelle samozřejmě marxistou není a nesdílí s touto filozofií ani třídní orientaci na proletariát. Jeho pojetí člověka je generické, usiluje o univerzální, ne-třídní založení povstání:

Ponecháváme marxismus a marxistické texty šířavé kritice intelektuálů a nostalgiků. Marxismus byl příliš viditelný, projevoval se jako dostatečný a autoritářský, ne-li teroristický; je čas složit slib, slib určité tajnosti a chudoby, již je Člověk-v-osobě jako radikální Cizinec.⁵¹

Kolozova doplňuje:

Jediný způsob, jak imanentně povstat proti světu, je ne-abstraktní. Povstat spíše proti konkrétnímu výskytu porobení a násilí než ve jménu abstrakce a vizí světové transformace, to je politická akce ovlivněná imanencí [...] determinovaná zájmy, jež jsou více reálné (materiální) a smyslové než abstraktní nebo filozofické.⁵²

Laruellova ne-standardní filozofie je i přes svoji poměrně výraznou spekulativnost a abstraktnost myšlení právě bojem proti abstrakci, proti moci filozofie jako transcendingujícího myšlení zamykajícího Člověka i s jeho konkrétními schopnostmi do vnější matice filozofických teorémů (jež jsou ale samozřejmě i součástí Laruellovy práce). Tuto abstrakci vztahů provádí i kapitalismus.⁵³ Filozofie tak není nástrojem pro odstranění kapitalismu – spíše je kapitalismus se svojí čistou spekulativností nejčistší podobou metody abstrakce, s níž filozofie zákonitě operuje. Proti kapitalismu i světu dominantní filozofie se tedy může postavit jenom radikální rebelie, „boj bez cíle“, povstání vycházející z generické situace člověka.⁵⁴

50 K. Kolozova. *Toward a Radical Metaphysics of Socialism*, s. 3.

51 F. Laruelle. *Introduction to Non-Marxism*, s. 170–171.

52 K. Kolozova. *Toward a Radical Metaphysics of Socialism*, s. 21.

53 Ilana Gershon. *Neoliberal Agency*. *Current Anthropology*, 2011, č. 4, s. 537–555.

54 K. Kolozova. *Toward a Radical Metaphysics of Socialism*, s. 22.



Ukřižovaný Kristus, cca 1300.
Foto Metropolitní muzeum umění, New York.

Otázka po povstání je tedy problémem původního (univerzálního) postoje proti Světu (jakožto výsledku abstrakce). Jeho naplněním je vykoupení v podobě obnovení (či nastolení) správného poměru k Člověku.⁵⁵ Realizace spásy je možná za podmínky, že vše, co determinuje člověka mimo poslední instance čili Reálna, bude zbaveno své autority. A to včetně politických konceptů třídy, estetických nároků doby či Boha. Neznamená to však pro Laruella opuštění politiky, umění či náboženství. Suspendován má být princip dostatečnosti a lidské myšlení musí být přiměřeně uchopeno ve své nedostatečnosti.

Budoucí Kristus (le Christ futur) vyhláší imanentní povstání proti Světu (i s jeho filozofiemi). Jediná revolta, kterou lze ospravedlnit jako skutečnou (nikoliv pouze dobrou), je podle Laruella vzpoura imanentního „protože“, nikoliv boj „za něco“. Budoucí Kristus není rebellem bez příčiny, ale s příčinou bez důvodu – staví se „proti“ z pozice imanence (či identity). Laruelle se ptá: Co je reálná příčina (jakéhokoli) lidského boje? Nikoliv to, že člověk povstává proti útisku či kapitalismu, ale ve své univerzálnosti je boj ospravedlněn neodcizitelnou podstatou Člověka–v–osobě. Revolta je naše a priori vztahu ke Světu, je neredukovatelná na fenomén zla a utrpení.

Z tohoto hlediska dává smysl, proč Laruelle definuje intelektuála nikoliv na základě určité profese (např. žurnalista, sociolog, umělec), ale funkcí, kterou a priori plní ve vztahu k problémům doby. Intelektuálové používají oběti ve svém boji (jenž je jakožto agon výkonem síly dobyvatele či obránce⁵⁶) za domněle narušené abstraktní hodnoty, jako jsou spravedlnost, svoboda či lidská práva.⁵⁷ Dochází tak nejen k instrumentalizaci obětí, ale i viktimizaci – oběť je pojímána jako svědek zločinu, názorný příklad zvěrstev, ztrácí sebe sama. Intelektuál podruhé vykonává násilí zločince: „Filozofie je vždy příliš lhostejná k člověku nebo – ač to není příliš odlišné – příliš rychle soucitná.“⁵⁸ Oběť intelektuál potřebuje, aby mohl uskutečnit svoje dominium.

V moderní době podle Laruella Člověk zmizel, stal se součástí boje intelektuálních zájmů o kategorie třídy, národa apod. Intelektuálové stavbou „memoriálů“ obětí v médiích jednak stojí na straně moci (viktimizují), na straně druhé těží zisk z reprezentace obětí, ať v jazyce, obraze či psaní.⁵⁹ Zde se Laruelle dostává blízko Bourdieuově pojetí symbolického boje o sociální pozice.

55 Normativní nárok spojený s touto představou navrhujeme chápat nikoliv jako metafyzické dogma (čili „halucinaci vědění“), ale spíše v lacanovské tradici pojímat etiku subjektu jako touhu po Reálnu. Nejde tedy o deontologický pojem „správného“, ale spíše o materiální, vztahovou realizaci subjektivity. Tím se tento požadavek radikálně liší od liberálního pojetí práv, které má povahu konceptuální. Laruelle neodmítá normativitu, jen ji zakládá na „nedostatečném“ čili unilaterálním základě.

56 F. Laruelle. *Future Christ*, s. 7.

57 F. Laruelle. *General Theory of Victims*, s. 52.

58 F. Laruelle. *Future Christ*, s. 5–6.

59 F. Laruelle. *General Theory of Victims*, s. 4 a 43.

Ve své kritické analýze kulturního (resp. uměleckého) pole Bourdieu ukázal, že schopnost umění produkovat i oceňovat je sociálně podmíněná. V podobě konceptů jako „talent“ nebo „láska k umění“ je však naturalizována a umožňuje buržoazii obhájit svůj privilegovaný status („dobrý vkus“) jako vrozený. Sociální funkcí umění je tedy legitimizace výjimečnosti a systém klasifikace (co je a co není umění) má povahu sociální instituce.⁶⁰ Dojetí nad příběhy bezpráví je součástí symbolické (či přímo morální) legitimizace dominantní sociální vrstvy, a to jak na straně umělců, tak kritiků a diváků.

Protože umělecké dílo není prostým produktem umělce čili jeho individuálním vyjádřením, ale rovněž odráží strukturu uměleckého pole jako celku i jeho „pravidla“,⁶¹ je prostředkem v symbolickém boji o umístění v hierarchii „dobrého vkusu“ (ať už tím je v dané době a kultuře cokoliv) a sociální uznání umělce, jeho příznivců, mecenášů apod. Ti umělci, které lze považovat za intelektuály ve výše uvedeném smyslu, usilují o dlouhodobou akumulaci symbolického kapitálu v rámci trhu symbolického zboží.⁶² Proto lze říci, že instrumentalizují módní témata, morální hodnoty či Člověka – oběti (např. holocaust, týrané ženy, uprchlíci apod.) a veřejné či historické osobnosti (Václav Havel, Miloš Zeman, Vladimir Putin), aby takto akumulovali symbolický kapitál. Oběť či osobnost je do něj inkorporována a tvoří nadhodnotu, ztrácí svůj vztah k reálnu a stává se na něm nezávislou (princip kapitalistické tvorby nadhodnoty).⁶³

Člověk je ovšem dle Laruelle zapuzen dominantními intelektuály i z jiného důvodu. Tito „transcendentální žurnalisté“ adaptují metody analýzy, separace, vysvětlení, rozpuštění dvojznačností s cílem dosáhnout exploze pravdy (*faire éclater*) oddané Světu či vlastním snům.⁶⁴ Účastní se tak dějin, ale zároveň se chrání před utrpením, jež je definicí oběti. Teatralizace (*théâtralisation*) oběti vždy udržuje nějaký druh definitivního („dosta-tečného“) vztahu k člověku, tedy používá člověka tak, jak mu rozumí filozofie – nikoliv v jeho imanenci.⁶⁵ Umělci a intelektuálové reálnu „porcují“ na základě svých transcendentálních idejí, a jak se freneticky snaží dostat dobovým (či vlastním) představám o humanismu, vzdalují se Člověku-v-osobě, k němuž lze nalézt unilaterální vztah prostřednictvím imanence.

60 Pierre Bourdieu. Outline of a Sociological Theory of Art Perception. *International Social Science Journal*, 1968, č. 4, s. 589–612.

61 Pierre Bourdieu. But who created the „creators“? In: Týž. *Sociology in Question*. London: Sage, 1993, s. 139–148.

62 Na rozdíl od komerčních tvůrců, kteří operují na ekonomickém trhu. Viz: Pierre Bourdieu. The Market of Symbolic Goods. *Poetics*, 1985, č. 1–2, s. 13–44.

63 K. Kolozova. *Toward a Radical Metaphysics of Socialism*, s. 1–2. Můžeme tedy s trochou nadsázky parafrázovat Marxova slova z *Kapitálu* a říci, že intelektuální provoz je nejen výroba idejí, ale i nadhodnoty – jen ta oběť je produktivní, která vyrábí nadhodnotu pro intelektuála, čili slouží sebezahodnocování symbolického kapitálu. Karl Marx – Friedrich Engels. *Werke. Band 23*. Berlin: Dietz Verlag, 1962, s. 532.

64 F. Laruelle. *Intellectuals and Power, the Insurrection of the Victim*. Přeložil Anthony Paul Smith. Cambridge – Malden: Polity Press, 2015, s. 66–67.

65 *Tamtéž*, s. 70.

Proti tomuto dominantnímu intelektuálovi (či „humanitárnímu intelektuálovi“⁶⁶) proto staví Laruelle docela jiný typ intelektuála, jenž naopak opouští dominantní pozici a plně determinuje svoje jednání generickým. Tím obět' zachraňuje před viktimizací a přispívá k jejímu vzkříšení. Oproti memoriálu či svědectví vyjevuje generický intelektuál „velkolepé tělo“ oběti nepoznamenané lítostí, a naplňuje tak svůj skutečný úkol, jímž je „pomoci obětem v jejich povstání tím, že imituje a prodlužuje toto povstání v lidské dimenzi myšlení“.⁶⁷ Tak se z horečnaté aktivity stává jakási pasivní síla, která nesvědčí o zločinu, ale o spáse člověka – o jeho kristovské budoucnosti.⁶⁸

„Člověk, jenž je ohlášen, je jediným obsahem oznámení lidem,“ zní ne-tetické kérygma Laruellovo.⁶⁹ Na rozdíl od Badioua, jenž oceňuje sv. Pavla z Tarzu jako militanta pravdy,⁷⁰ je Laruellova interpretace křesťanství christocentrická. Univerzalita, kterou nachází v imanenci matérie života (nikoliv v transcendenci pravdy), je nepavlovská.⁷¹ Člověk je „mechanismem spásy“ ve třech stupních: zaprvé tím, že se nalezne v Člověku – mimo bytí Řekem, Židem atd. Druhou fází je stav člověka ve Světě, v němž je oslovován náboženstvím či jinými panstvími, které mu dávají naději. Třetím stupněm je první skutečná fáze spásy, stav prvenství generického lidství v osobě před Světem – zde se vynořuje jako budoucí Kristus.⁷²

Podle Laruella tedy spása není transcendentálním, vytrhujícím „koncem času“ nebo jakékoli jeho složky (metafyziky, dějin apod.). Namísto taeschata nabízí Laruelle zvěstování Krista „bez obsahu“, jehož cílem je tato „dobrá zpráva“ samotná. Takové zvěstování je praktické, nikoliv teologické: „Budoucnost je identita prvního a posledního slova, na přelomu staletí jako na počátku a konci času, je to Prorok-v-osobě, Mesiáš.“⁷³ Kristus je budoucností v člověku nerozděleného dějinami. Není třeba „nápodoby (historického) Krista“ – neboť je to historický Kristus, kdo napodoboval Člověka. Anthony Paul Smith píše:

Kacíř nemá domov, nemá Svět jinak než ve své nezcizitelné imanenci Člověka-v-osobě, a to, jako příčina vědy i náboženství, je dostatečnou spásou pro kacíře i tím, co nabízí filozofům a teologům. Kdo má uši k slyšení...⁷⁴

66 Nejnovější podoba dominantního intelektuála. *Tamtéž*, s. 69.

67 F. Laruelle. *General Theory of Victims*, s. 43–45.

68 Průzkumu „minimálně transcendentálních“ lidských zkušeností, které mohou být zdrojem pro takovou radikální revoltu, se věnuje Katerina Kolozova. *The Lived Revolution. Solidarity with the Body in Pain as the New Political Universal*. Skopje: Evro-Balkan Press, 2010.

69 F. Laruelle. *Théorèmes de la Bonne nouvelle*, s. 85.

70 Alain Badiou. *Saint Paul. La Fondation de l'universalisme*. Paris: PUF, 1998.

71 F. Laruelle. *Future Christ*, s. 114.

72 *Tamtéž*, s. 119.

73 *Tamtéž*, s. 120.

74 *Tamtéž*, s. xxi.



Ukřižovaný Kristus, cca 1300.
Foto Metropolitní muzeum umění, New York.

Spása tedy není světlo rozhánějící temnoty, ale naopak plné uznání determinace černotou a zbavení autority všeho nezakládajícího založeného – ve prospěch panství zakládajícího nezaloženého.⁷⁵ Povstání vychází z temnoty a je radikální svým zakořeněním v reálnu, k němuž se váže unilaterálně. Slabá síla radikálního povstalece vyplývá z prvenství Člověka-v-osobě před jakýmkoliv obrazem Světa, do něhož je vložen.

IV Dominantní umělec

Jak může být Laruellova filozofie vnímána dnešními umělci? Především jim vytýká dominantní postavení. Do té míry, v níž využívají filozofii, aby ovládli člověka, do té míry, v níž jsou pro ně lidé jen nástroje pro demonstraci konceptů, transcendentálních myšlenek, jimž je poslední zájem člověka lhostejný. Současný umělec-intelektuál je často rovněž příliš rychle soucitný a neuvědomuje si, že ve svém boji proti kapitálu, nespravedlnosti či klimatické změně opouští generické stanovisko a spolu s filozofy se staví na stranu moci. Ve chvíli, kdy je člověk převoditelný na jakékoliv Druhé, umělec páchá sebevraždu Člověka v sobě a reprodukuje zločiny. Laruelle tak vyzývá k opuštění reprezentace a nalezení cesty (zpět?) k imitaci, třeba i s pomocí filozofie, ale bez její autority. Je třeba kráčet ve stopách Člověka, nikoliv malovat jeho obrazy či mu budovat nové světy k životu.

Laruelle vyzývá ke změně praxe, která propříště bude etičtější – přičemž etiku je podle něj třeba postavit na nelokalizovatelné a občas i neidentifikovatelné oběti v její generičnosti spíše než na metafyzické či filozofické síle.⁷⁶ Hlásá kacířství suspendující autoritu Světa (ale i Bytí), aby umělec obnovil důstojnost Člověka plynoucí z jeho imanence čili z faktu, že je sám poslední instancí svým ukotvením v reálnu. To je prorocká role umělce, která však – jak se můžeme domnívat – znamená především odpojit se od podmínek uměleckého pole a nalézt samostatné cesty, nezávislé na módních pojmech a soutěži s ostatními uměleckými konkurenty.⁷⁷ Znamená to také vzdát se produkce nadhodnoty symbolického kapitálu, což pro mnohé umělce může znamenat vzdát se hlavního důvodu, proč vlastně tvoří. Radikalita – to je jednání v imanenci, umění pasivní, a tím povstávající proti všemu, co Člověka může odcizit.

Pozdně kapitalistická estetika klade požadavku pasivity odpor – je třeba vždy přinést cosi „nového“. Protože „objekt nikdy nemůže být zajímavý

75 Taková teze je samozřejmě velmi blízko Jungově představě individuace. Toto inspirativní zjištění dalece přesahuje možnosti i ambice tohoto eseje a pro jeho rozvinutí zde není prostor; odkládáme je tedy pro budoucí práci.

76 F. Laruelle. *General Theory of Victims*, s. 5.

77 Samozřejmě zde platí nutnost oprostit se od všech oborových bojů (agonů) o pozice i v akademickém prostředí. Je otázka, zda lze vůbec akademické obory spojené s uměním zbavit náboje dominance, jsou-li součástí konkurenčních strategií a usilují-li o přístup ke zdrojům v rámci současné korporátní univerzity.

o sobě a pro sebe, ale pouze ve srovnání s jiným“, status nezávislé estetické zkušenosti je vždy nejistý a hodnocení je determinované sociální kompeticí;⁷⁸ umění je institucionálně mediováno a celý galerijní a akademický provoz, stejně jako avantgardní reflexivita, se odehrávají na tomtéž kolbišti. To je důležitý poznatek obzvláště ve vztahu k progresivnímu umění, které se často staví do pozice, jako by pro ně neplatily podmínky pozdně kapitalistického boje o symbolický kapitál. Avantgarda čerpá z pocitu nesamozřejmosti Světa⁷⁹ a proměňuje jej do vlastních programových prohlášení, halí jej do nového filozofického hávu.

Ze své podstaty žádná z teorií živících umění nemůže nabídnout než reakci obrannou či útočnou (což je podstata agonu), v posledku reprodukcí estetickou i sociální moc.⁸⁰ Současný umělec je tedy podoběn zannimu z *commedie dell'arte*, jak si všímá Sianne Ngaiová: neustálá produktivita, performativní neklid jeho práce má libidózní charakter, jenž nakonec blokuje empatii a identifikaci diváka.⁸¹ Tak jako se zanni vždy nachází ve vztahu k moci (svému pánovi) a je vždy připraven měnit svoje úkoly podle potřeb, zůstává umění flexibilní, neformální a v narůstající míře nahraditelné. Nakonec přebírá charakter současného „zannismu“ hysterie, která představuje extrémní vychýlení frenetické povahy produktivity v pozdním kapitalismu.⁸²

Arthur Danto upozorňuje, že ve chvíli, kdy umění ztrácí svůj status a samozřejmost (což je moment nástupu avantgard), klade umění ze sebe sama otázku po své podstatě – čímž jasně manifestuje svoji filozofickou povahu. Jako by chtělo naplnit platonský program vykazání umění ze spravedlivé obce, když do sebe vědomě integruje své vlastní dějiny. Jakožto tvorba se tak blíží ke svému konci a stává se filozofií.⁸³

Tento proces lze sledovat i v divadle (jež je ve své tělesnosti tradičně „anti-intelektualistické“, jak poznamenává Martin Puchner), a to v soustavném

78 Sianne Ngai. *Our Aesthetic Categories. Zany, Cute, Interesting*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2012, s. 25–26.

79 Avantgarda je tu pro nás především reakcí na ztrátu samozřejmého vztahu mezi umělcem a jeho publikem, a to jak vzhledem k erozi tradiční sociální role umění, tak i pro narůstající komplexnost světa, který se mění tak rychle, že se stává nesrozumitelným; hledat nové prostředky nezbytně znamená i využívat heterogenních filozofických prostředků pro reflexi této situace a zdůvodňovat svou volbu. Viz: Miklós Szabolcsi. *Avantgarde, Neo-Avantgarde, Modernismus. Fragen und Vorschläge*. In: Karlheinz Barck – Dieter Schlandstedt – Wolfgang Thierse (eds). *Künstlerische Avantgarde: Annäherungen an ein unangeschlossenes Kapitel*. Berlin: Akademie Verlag, 1979, s. 23–38. Ngai činí rozdíl mezi avantgardou a produktivitou zanniho, protože to prvé není na rozdíl od druhého zcela dostupné (S. Ngai. *Our Aesthetic Categories*, s. 18). Přesto lze podle našeho soudu podstatnou část charakteristiky kategorie zanni spojit i s avantgardou, jež je přes svoji nedostupnost typická právě vnitřním tlakem na neustálé produkování, a to nejen děl, ale i postojů, prohlášení či manifestací názorů ve vztahu k sociopolitickým tématům.

80 Náročnost a komplexnost vysokého umění je nástrojem manifestace estetické nadřazenosti avantgard a uchopení tohoto nadřazeného vkusu, jehož nositeli je vzdělaná buržoazie, jako čehosi žádoucího. J. Fiske. *Jak rozumět populární kultuře*, s. 204.

81 S. Ngai. *Our Aesthetic Categories*, s. 8–9.

82 *Tamtéž*, s. 27.

83 Arthur C. Danto. *The Philosophical Disenfranchisement of Art. Grand Street*, 1985, č. 3, s. 184–185.

posunu k prostupování filozofie a divadla na ploše performativity.⁸⁴ Dějiny divadla nám předkládají obraz poměrně stabilní a etablované umělecké disciplíny, která až do poslední doby stála mimo akademickou sféru – ta divadlo integrovala jako předmět studia. Na druhé straně je filozofie intelektuální činností, která stojí u zrození evropské ideje vzdělanosti a akademie (mohli bychom zde ještě doplnit: v protikladu k divadlu jako lidové či aristokratické zábavě, jímž často bylo). Jak upozorňuje Puchner, na studiu filozofie a divadla je zajímavé to, že jde o zcela odlišné druhy lidské činnosti s dlouhou tradicí, jež se však v moderní době ve zvýšené míře snaží dokázat nutnost svého spojení.

Klíčová otázka tedy zní: Proč se divadelníci a filozofové navzájem používají ve své práci? K jakému účelu?⁸⁵ Právě propast mezi divadlem a filozofií je produktivní, nikoliv jejich spojení, které (jak dodáváme) zákonitě musí skončit tím, že filozofie požere divadlo (jako v případě „filozofie performativity“). Není třeba vytvářet nové dominium, ale uznat nedostatečnost čili částečnost těch starých. Tím je můžeme i osvobodit: nebudou se již muset trápit s tím, že by měly sdělovat pravdu o světě, protože ta je v poslední instanci imanentní a přístupná všem. Stejně tak není třeba, aby umění probojovalo nová dominia, neboť dispozice k povstání je generická. Budoucí Kristus dlí v nás samotných, nikoliv v uměleckém výkonu.

Současné umění se tedy zdá být ohroženo iluzí dostatečnosti hned z několika stran: tím, že pojímá Člověka filozoficky a zbavuje ho jeho skutečnosti, že je zapojeno do sociální kompetice a poznamenáno duchem bojů o symbolický kapitál, že je svým důrazem na neustálou novost a transformaci pohlceno frenetickou produktivitou pozdního kapitalismu a obhajobou své vlastní důstojnosti, nakonec pak – že se samo stává (či chce být) filozofií.

Laruelle vyzývá, abychom zbavili umění této dominance a ponořili se do černé.⁸⁶ Návrat ke generickému znamená zaujmout opět místo Člověka a přijmout nedostatečnost naší pozice objektů rotujících kolem temné hmoty, již nám není dáno spatřit. Co více, nezbytně docházíme k myšlence,

84 Martin Puchner. Afterword. Please Mind the Gap between Theatre and Philosophy. *Modern Drama*, 2013, č. 4, s. 540–553. Problém „mezery“ mezi filozofií a divadlem je samozřejmě komplexní, nemáme proto prostor předstírat zde k němu konzistentní stanovisko. Český čtenář nalezne základní vymezení tohoto střetu mezi Martinem Puchnerem a Laurou Cull v: A. Koubová. *Myslet z druhého místa*, s. 124–130; omezíme se pouze na artikulaci stanoviska odpovídajícího argumentaci tohoto eseje, čili že je třeba vzít v úvahu i míru závislosti spojování filozofie a divadla na socio-ekonomických podmínkách, jež je plodí, a reflektovat tuto aktivitu jako další možnou podobu produkce symbolického kapitálu. V obecné rovině se nám pak jeví snaha „protahovat“ filozofii do dalších oblastí spíše jako posilování dominantních nároků oboru než suspendování jeho autority. Ta by vyžadovala jednoduše uznat, že v jistých prostorech je filozofie nedostatečná a má to tak *nechat být*. Pokud by mělo dojít k „stávání se“, muselo by se to dít na neutrální platformě, která však doposud nebyla artikulována. Předpokládáme, že spolupráce filozofů a divadelníků může být produktivní v diskusí o určitých „materiálních“ tématech, vznik nových „oborů“ a „směrů“ je ale touto nadhodnotou, která zakládá další transcendentální plochy formulující vlastní teorie, koncepty a cíle. Tento esej se drží imanentního radikalismu, proto neusiluje o zdůvodňování ani obhajobu žádných nových oborů, kabinetů a institutů (čili dalších mocenských ohnisek). Snaží se obhájit pozici exilu.

85 *Tamtéž*, s. 548.

86 Čili prošli ukřižováním, jímž přijímáme kristovskou cestu odvrhující ospravedlnění jednání Světem (a jeho pravidly, principy, tezemi a teoremy). Radikalita vyžaduje opustit světsky formovanou subjektivitu a vyjít z generického Člověka („nežiji již já“): „Jsem ukřižován spolu s Kristem, nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.“ (Ga 2,19.20; ekum. překlad)

že umění může být skutečně angažované jen tehdy, pokud se (paradoxně) přestane angažovat v agonickém zápase Světa a stane se platformou pro vyjevení se povahy Člověka jako toho, kdo může být obětí. Namísto hyperaktivity zanniho se radikál obrací k imanentní pasivitě.

Je tedy třeba se vyvarovat teze, že je to právě umění, které je schopné podat definitivní odpověď na naše otázky. Na druhou stranu může být produktivní adaptovat „vědecký“ přístup (jenž snad může inspirovat to, co nazýváme „uměleckým výzkumem“), který nepojímá bílou (čili světlo naší reprezentace) jako protiklad černé (čili reálna). Zobrazení skutečnosti na scéně, ve fotografii či v příběhu spisovatele není lepší či podstatnější než realita. Vědeckým se náš přístup stane tehdy, když přijmeme myšlení, „v němž černá v poslední instanci určuje bílou“, nikoliv naopak. To je ona radikální, mystická výzva: nechat projít zdroje světla naší tvorby nigredem (černotou; jde tedy o jiný druh negace než v případě konstruktivistické destrukce identity, jak jsme ukázali výše),⁸⁷ jež je zbaví jejich síly, ale o to přiměřenější bude jejich svit. „Ne že by vaše slunce popadala – již se vrátila, poněkud bledší,“ uzavírá Laruelle. „Avšak Černá je tou ‚barvou‘, jež věčně padá z Vesmíru na vaši Zemi.“⁸⁸ Namísto frenetické aktivity zanniho, který se snaží udržet svoje místo pod sluncem, namísto rozdělování světa na různá „pole zájmu“ vybízí Laruelle k tomu, pohroužit se do imanence člověka, ponořit se v hlubinu neprůhlednosti. Tato výzva je nebezpečná, protože činí z umělce kacíře – může jej zbavit jeho světské slávy. O to více jej ale přiblíží roli proroka, jenž jako euangelos zvěstuje univerzální spásu. Sám je totiž tou dobrou zprávou (euangelion) v její temné radikalitě.

doc. MgA. Jan Motal, Ph.D. (*1984) působí v Kabinetu pro výzkum divadla a dramatu na Divadelní fakultě JAMU, je rovněž vedoucím Centra pro mediální etiku a dialog při Katedře mediálních studií a žurnalistiky na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity. Publikoval řadu knih a článků o kultuře a umění, např. *Krása ve filmovém dokumentu* (2014) nebo *Dialog uměním* (2016). V roce 2018 se habilitoval přednáškou o radikálním umění. Dlouhodobě se zajímá především o vztah radicality a dialogu. Vystudoval scenáristiku a dramaturgii a religionistiku, působil jako dokumentarista a novinář.

Kontakt: motal@jamu.cz

87 Máme zde samozřejmě na mysli nigredo jako prvotní stav ve „velkém díle“ alchymistickém. Tento pojem označuje jak *prima materia* (zde by se tedy blížil pojetí Reálna), tak i produkt separace prvků. Podle alchymistické tradice může být nigredo výsledkem spojení prve oddělených protikladů (*coniugium*), po němž následuje smrt produktu tohoto spojení (*putrefactio*) a právě stav černoty. Aby se dospělo ke stavu barevnosti (*omnes colores*) a následně běloby (*albedo*), je nutné tímto stádiem temnoty projít. V jungiánské interpretaci jde samozřejmě o vyjádření individuace, jež bez uznání moci temna není možná. C. G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung. Volume 12. Psychology and Alchemy*. Přeložil R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1970, s. 230–231.

88 Viz překlad O černém vesmíru v tomto čísle *ArteAct*.

Abstrakt:

Esej představuje komentář k překladu textu François Laruelle „O černém vesmíru“. Uvádí klíčové myšlenky jeho ne-standardní filozofie, vztahuje je ke kritice marxismu (pojem poslední instance) a soudobým podobám negativní teologie. Temnota je takto pojata v politickém i náboženském rozměru. Autor představuje Laruellovo pojetí imanence v soteriologické perspektivě, jako předpoklad radikální transformace lidství ve vztahu k reálnu. Tato interpretace je aplikována na pozici umělce v pozdně moderní situaci a předkládá hrubý nástin dominantní pozice umělce-intelektuála. Aby umění odpovídalo nárokům Laruellova programu, musí se vzdát svého dominia, tedy uznat svoji nedostatečnost, ale stejně tak nesmí podlehnout dominiu jiných oborů, např. politiky či filozofie. Tato „kacířská“ pozice umožňuje umělci obnovit vztah k reálnu a generickému lidství, z něhož jediného může dle Laruelle vycházet skutečně radikální transformace.

Klíčová slova: marxismus, christologie, ne-standardní filozofie, negativní teologie, intelektuál, pole kulturní produkce, performativita, oběť

Abstract:

The essay is a commentary on the translation of François Laruelle's text "On the Black Universe". It presents the key ideas of his non-standard philosophy, relating them to a critique of Marxism (the notion of "the last instance") and contemporary forms of negative theology. Darkness is conceived in both political and religious dimensions. The author presents Laruelle's conception of immanence in a soteriological perspective, as a precondition for a radical transformation of humanity in relation to the real. This interpretation is applied to the position of the artist in the late modern situation, and an outline of the dominant position of the artist-intellectual is presented. For art to meet the demands of Laruelle's program, it must suspend its domination, that is, acknowledge its inadequacy, but equally it must not succumb to the domination of other disciplines, such as politics or philosophy. This "heretical" position allows the artist to recover a relationship with the real and generic humanity, from which alone, according to Laruelle, a truly radical transformation can emerge.

Keywords: Marxism, christology, non-standard philosophy, negative theology, intellectual, the field of cultural production, performativity, victim