

Hegel po konci filozofie

SLAVOJ ŽIŽEK, Birkbeck Institute of Humanities, University of London, United Kingdom

ŽIŽEK, S.: Hegel after the End of Philosophy
FILOZOFIA, 81, 2026, No 4, pp. 409 – 427



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International Public License.

The topic of the end of philosophy dominates European philosophy from Kant onwards: Kant designates his critical approach as a prolegomena to a future philosophy (metaphysics); Fichte talks about “doctrine of science” (*Wissenschaftslehre*) instead of philosophy; Hegel saw his system as no longer just philo-sophy (love of wisdom) but knowledge itself; Marx opposed philosophy to study of actual life. Today, we not only live in an era of the proclaimed end of philosophy, we live in an era of the double end of philosophy. The prospect of a “wired brain” is a kind of final point of the naturalization of human thought: when our process of thinking can directly interact with a digital machine, it effectively becomes an object in reality; it is no longer “our” inner thought as opposed to external reality.

Keywords: Hegel – Heidegger – wired brain – naturalization

Žijeme v jedinečnom momente, ktorý nás núti zamyslieť sa. Naša doba nie je dobou pokoja, ktorá nám poskytuje príležitosť pohodlne sa utiahnuť do úvah o svete, ale je dobou, keď je naše samotné ľudské prežitie ohrozené z rôznych strán: perspektívou totálnej digitálnej kontroly, ktorá plánuje preniknúť až do našej samotnej mysle („prepojený mozog“ [wired brain]), nekontrolovateľnými vírusovými infekciami, dôsledkami globálneho otepľovania... V nedávnom rozhovore Brian Greene naznačil, že keď sa ocitneme v takejto zložitej situácii, existujú dva protikladné spôsoby, ako reagovať:

V tomto momente globálnej krízy – keď sa zdá, že všetky plány do budúcnosti boli prevrátené naruby a krehkosť života sa ukázala v desivej jasnosti –

možno nájsť veľkú útechu v sústredení sa na prítomný okamih; tým, že prijíame každý deň, každú hodinu, každé jedlo tak, ako prichádza. Existuje však aj druh vnútorného pokoja, ktorý možno nájsť, keď od tohto okamihu, tohto storočia, tohto tisícročia oddialíme pohľad späť až k počiatkom času a vpred k smrti vesmíru (Schwartz 2020).¹

Takže, buď sa utiahneme do svojej bezprostrednej (priestorovej a časovej) blízkosti – zabudneme na globálnu krízu, zamyslíme sa nad trávou pred sebou, nad dobrým jedlom, ktoré prežívame... – alebo do globálneho pohľadu z perspektívy vesmíru, v ktorom sme len maličkou neviditeľnou kvapkou – keď premýšľate o veľkom tresku a o vzniku prvých hviezd, môžete ignorovať to, čo sa deje na maličknej planéte v malej galaxii...² Ale čo ak je práve takáto chaotická doba tým správnym časom na nastolenie „večných“ otázok v inom zmysle? To najhoršie, čo dnes môžeme urobiť, je povedať, že by sme sa mali sústrediť na riešenie skutočných problémov a zabudnúť na „večné“ otázky. V istom zmysle, ktorý zďaleka nie je čisto metaforický, je dnes v stávke práve „večnosť“. Je však ešte „filozofia“ stále vhodným označením pre takéto zamýšľanie sa nad našou zložitou situáciou? Nie sme my, filozofi, zo všetkých strán bombardovaní názorom, že sa éra filozofie už skončila?

1. Koniec filozofie vo vede

Téma konca filozofie dominuje európskej filozofii už od Kantových čias: Kant označuje svoj kritický prístup za prolegomena k budúcej filozofii (metafyzike); Fichte namiesto filozofie hovorí o „vedosloví (*Wissenschaftslehre*)“; Hegel nevnímal svoj systém už len ako filo-sofiu (lásku k múdrosti), ale ako poznanie samotné; Marx postavil filozofiu do protikladu k štúdiu skutočného života atď., až po Heideggera, ktorého mottom bol „koniec filozofie a úloha myslenia“. Mojou prvou tézou je, že v tomto fakte spočíva hlboký paradox. Len s Kantovou revolúciou, s jeho pojmom transcendentálneho, sa filozofia dostala k sebe samej. Nie je to v konečnom dôsledku tak, že sa filozofia AKO TAKÁ začína Kantom, s jeho transcendentálnym obratom? Nie je to tak, že celú pred-

Tento príspevok bol pôvodne uverejnený 15. septembra 2021 v angličtine, pod názvom „The Two Ends of Philosophy“, na webovej stránke „Philosophy World Democracy“: <https://www.philosophy-world-democracy.org/posts/article/the-two-ends-of-philosophy>

¹ Autor cituje úvodné slová Oscara Schwartza k jeho rozhovoru s Brianom Greenom.

² Neskorý Friedrich Engels vyslovil podobnú poznámku v súvislosti so svojimi rukopismi o „dialektike prírody“.

chádzajúcu filozofiu možno správne pochopiť – nie ako jednoduchý popis „celého vesmíru“, totality jestvujúcien, ale ako popis horizontu, v rámci ktorého sa jestvujúca odhaľujú konečnej ľudskej bytosti – iba ak ju čítame „anachronicky“, z perspektívy, ktorú otvoril Kant? Nie je to tak, že to bol Kant, ktorý zároveň otvoril pole, v rámci ktorého bol Heidegger sám schopný sformulovať pojem *Dasein*, ako miesto, v ktorom sa jestvujúca ukazujú v rámci dejinne určeného / osudového horizontu zmyslu? (Som si dobre vedomý toho, že Heidegger by pre svoj prístup nikdy neprijal označenie „transcendentálny“, keďže pojem „transcendentálny“ je pre neho neoddeliteľne spätý s pojmom modernej subjektivity. Napriek tomu tento pojem zachováam, lebo si myslím, že zostáva najvhodnejším pre označenie idey horizontu, v rámci ktorého sa nám jestvujúca javia.)

Na tvrdenie, že filozofia je mŕtva, samozrejme existuje množstvo reakcií: za posledné desaťročia tu máme pokusy o oživenie predkantovskej metafyzickej ontológie. Už samotný status Deleuzovho myslenia je nejednoznačný: kým Derrida je najväčším historizujúcim dekonštruktivistom, nepoužíva snáď Deleuze vo svojich veľkých dielach (počnúc *Difference and Repetition*) istú globálnu víziu skutočnosti? A nie je Badiouova „logika svetov“ akýmsi a priori všetkých možných skutočností – v rozhovore so mnou charakterizoval vlastnú „logiku svetov“ ako svoju dialektiku prírody? Potom prichádza Quentin Meillassoux a „objektovo orientovaná ontológia“ so svojou novou „teóriou všetkého“ (Graham Harman), ktorá chápe človeka ako jeden z množstva objektov. Aj keď podľa mňa Harman predkladá len ďalšiu transcendentálnu predstavu reality, určite to nie je jeho zámerom. V porovnaní s týmito návratmi k ontológii si myslím, že takéto myslenie už po Heideggerovi nie je možné.

Máme tiež pokusy o vytvorenie precíznejšej verzie naturalizmu, ktorý sa vyhyba zúženému rámcu redukovania všetkého na prírodnú objektívnu realitu. Vo svojom príspevku „Naturalism without Representationalism“ (2013, 3 – 21) Huw Price bližšie vysvetľuje rozdiel medzi objektívnym naturalizmom (ON) a subjektívnym naturalizmom (SN). Ako ontologická doktrína je ON „názorom, že v istom dôležitom zmysle všetko, čo *je*, je svet skúmaný vedou. Z hľadiska epistemológie ide o názor, že všetko skutočné poznanie je vedeckým poznaním“ (Price 2013, 4 – 5). Na rozdiel od tohto prístupu, ktorý sa priamo zameriava na objektívnu realitu, SN vychádza z toho,

čo nám veda hovorí o *nás samých*. Veda nám hovorí, že my ľudia sme prírodné bytosti, a ak sú tvrdenia a ambície filozofie v rozpore s týmto názorom, potom musí filozofia ustúpiť. Ide teda o naturalizmus v zmysle Huma

a pravdepodobne aj Nietzscheho. Nazvem to subjektívny naturalizmus (Price 2013, 5).

Hoci sa ON javí ako univerzálny a SN ako jeho konkrétny prípad (my, ľudia, ako prírodné bytosti), Price pomocou dôslednej analýzy preukázal, že SN má logickú prioritu: „Subjektívny naturalizmus je teoreticky nadradený objektívnemu naturalizmu, pretože ten závisí od validácie z perspektívy subjektívneho naturalizmu“ (Price 2013, 6). Čo toto naznačuje, je posun v našom chápaní jazyka smerom od jeho reprezentatívnej funkcie (slová používame na odkazovanie na nelingvistickú vonkajšiu realitu) k jeho performatívnej funkcii: jazyk ako materiálna prax, ktorá zahŕňa množstvo hier (príkazy, výrazy, konštatovania faktov), ktoré podliehajú rôznym pravidlám. „Objektívny“ vedecký prístup je vždy zakorenený v týchto symbolických praktikách – čo v mojom ponímaní znamená, že Priceov SN nenápadne transcendentalizuje naturalizmus: hoci sme súčasťou prírody, naša symbolická činnosť je *a priori*, ktoré tu už, pokiaľ chceme analyzovať objektívnu realitu, musí byť. Z môjho pohľadu však SN stále ponecháva otvorenú kľúčovú otázku: ako subjekt vyvstáva z pred-lingvistickej reality?³

Aby sme teda zhrnuli náš prvý záver, rozdiel medzi realitou a jej transcendentálnym horizontom sa týka univerzálnej štruktúry toho, ako sa nám realita javí: aké podmienky musia byť splnené k tomu, aby sme niečo vnímali ako skutočne existujúce? Týmto spôsobom sa môžeme vyhnúť výčitke, že filozofia je nelegitímny pohľadom na vesmír, nezaloženým na vedeckom výskume: transcendentálne myslenie nešpekuluje o celej realite, o tom, aká je skutočne sama osebe, ale zaoberá sa len tým, ako v našich skutočných životoch akceptujeme niečo ako naozaj existujúce. „Transcendentálny“ je filozofický termín pre takýto rámec, ktorý definuje súradnice reality; vďaka transcendentálnemu prístupu si napríklad vieme uvedomiť, že pre vedeckého naturalistu skutočne existujú iba časopriestorové materiálne javy, riadené prírodnými zákonmi, zatiaľ čo pre predmoderného tradicionalistu sú súčasťou reality aj duchovia a vý-

³ Podobne sa po Októbrovej revolúcii v roku 1917 sovietska filozofia rozdelila na dve frakcie: „dialektikov“ na čele s Abramom Deborinom, ktorý považoval Hegela za vzor dialektického myslenia, a „mechanistov“, ktorých vedúcou osobnosťou bola filozofka Ljubov Axelrodová (za ich predstaviteľa bol považovaný aj Nikolaj Bucharin) a ktorí formovali marxistický materializmus prostredníctvom prírodných vied. Obe frakcie však chápali filozofiu ako všeobecný pohľad na skutočnosť, ako to, čo poskytuje univerzálnu štruktúru všetkého, čo existuje – Deborin tiež odmietol transcendentálny obrat, ktorý zaviedli György Lukács a Karl Korsch.

znamy; nie len naše ľudské projekcie. Ontický prístup sa na druhej strane zaoberá samotnou realitou, jej vznikom a prejavmi: Ako vznikol vesmír? Má počiatočnosť a koniec? Aké je naše miesto v ňom?

Pred Kantovým transcendentálnym obratom bola filozofia pojmovým náhľadom [view-notion] na celok jestvujúcna: ako je celá realita usporiadaná, či existuje najvyššie Bytie a aké miesto v ňom majú ľudia? Za prvého filozofa sa zvyčajne považuje Táles a jeho odpoveď znela: podstatou všetkého je voda. (Všimnite si, že hovorí o vode a nie o zemi, ktorá býva obvyklou mýtickou odpoveďou!) Ako už poznamenal Hegel, voda, ako kľúčová substancia, nie je tá empirická voda, ktorú vidíme a cítime – už je tu prítomné minimum idealizmu, pretože Tálesova voda je „ideálnou“ entitou. Tento „skrat“ predstavuje inauguračné gesto filozofie: jeden konkrétny prvok zastupuje celok.

Bežnou modernou výčitkou je, že tento skrat predstavuje neoprávnený skok do univerzálnosti: vo svojich meta-fyzických špekuláciách filozofia navrhuje univerzalizáciu bez riadneho empirického skúmania a odôvodnenia. Až dnes, s „teóriami všetkého“ vo fyzike, sa postupne približujeme k serióznej vedeckej odpovedi na „veľké“ otázky, a toto znamená koniec filozofie. V posledných desaťročiach otvoril technologický pokrok v experimentálnej fyzike novú oblasť, nepredstaviteľnú v klasickom vedeckom vesmíre, totiž „experimentálnu metafyziku“: „otázky, o ktorých sa predtým predpokladalo, že sú výlučne predmetom filozofickej diskusie, sa dostali do sféry empirického bádania“ (Barad 2007, 25). To, čo bolo doposiaľ témou „mentálnych experimentov“, sa postupne stáva témou skutočných laboratórnych experimentov – exemplárnym príkladom je tu slávny Einstein-Podolsky-Rosenov dvojštrbinový experiment, najprv iba myšlienkovito predstavený, neskôr naozaj uskutočnený Alainom Aspectom. Medzi skutočne „metafyzické“ tvrdenia, ktoré sú predmetom skúmania, patria ontologický status kontingencie, lokálna kauzalita, status reality nezávislej od nášho pozorovania atď. Preto Stephen Hawking hneď v úvode svojej knihy *Veľký plán* (*The Grand Design*) triumfálne vyhlasuje, že „filozofia je mŕtva“ (porov. Hawking 2010, 5). Vďaka najnovším pokrokom v kvantovej fyzike a kozmológii dosahuje takzvaná experimentálna metafyzika svoj vrchol: na metafyzické otázky o pôvode vesmíru atď., ktoré boli doposiaľ témou filozofických úvah, je teraz možné odpovedať prostredníctvom experimentálnej vedy a teda ich empiricky overiť...

Pri bližšom pohľade samozrejme rýchlo zistíme, že tam ešte celkom úplne nie sme – takmer, ale nie úplne. Okrem toho, bolo by jednoduché tieto tvrdenia odmietnuť a ukázať pretrvávajúcu relevantnosť filozofie pre samotného Hawkinga (nehovoriac o tom, že jeho vlastná kniha rozhodne nie je vedou, ale

len jej veľmi problematickým popularizujúcim zovšeobecnením): Hawking sa opiera o sériu metodologických a ontologických predpokladov, ktoré považuje za samozrejmé. Len dve strany po tvrdení, že filozofia je mŕtva, opisuje svoj vlastný prístup ako „modelovo závislý realizmus“, založený na

myšlienke, že náš mozog interpretuje informáciu získanú našimi zmyslami a tak si vytvára model sveta. Keď je takýto model schopný vysvetliť určité javy, máme snahu pripísať mu ... kvalitu skutočnosti (Hawking 2010, 7; cit. podľa Hawking 2011, 15);

lenže,

ak dve takéto fyzikálne teórie alebo modely rovnako presne predpovedajú rovnaké javy, potom ani o jednej nemôžeme povedať, že je reálnejšia ako druhá; skôr slobodne použijeme ktorúkoľvek z nich, ktorá je vhodnejšia (Hawking 2010, 7; cit. podľa Hawking 2011, 15).

...ak niekedy existovala filozofická (epistemologická) pozícia, tak je to práve táto (a aj to pomerne vulgárna). Netreba ani pripomínať, že tento „modelovo závislý realizmus“ je jednoducho príliš slabý na to, aby plnil funkciu, ktorú mu prideliť Hawking, konkrétne, aby poskytoval epistemologický rámec na interpretáciu známych paradoxov kvantovej fyziky, ich nezlučiteľnosti s našou bežnou ontológiou zdravého rozumu. Napriek všetkým týmto problematickým aspektom však treba uznať, že kvantová fyzika a kozmológia majú filozofické implikácie, a že pre filozofiu predstavujú výzvu.

Podobnú pozíciu zaujíma Nicholas Fearn (pozri Fearn 2005), ktorý sa snaží demonštrovať postupné prevádzanie filozofických problémov na vedecké: filozofia, uväznená v neriešiteľných dilemách, dozrieva vtedy, keď sama seba ruší / prekonáva tým, že svoj problém sformuluje vo vedeckých pojmoch. Všeobecná ontológia sa tak stáva kvantovou fyzikou *v spojení* s teóriou relativity, epistemológia kognitívnym vysvetlením procesu nášho nadobúdania poznania, etika evolučným skúmaním vzniku morálnych noriem a ich adaptívnej funkcie... Takto Fearn elegantne opisuje skutočnosť, že sa v niektorých filozofických disciplínach rozmáhajú prístupy, ktoré nie sú v súlade s vedeckým pohľadom: je to „čosi, čo by sa dalo očakávať v oblasti, z ktorej sa stiahli tradičné armády filozofie a ktorá zostala v rukách partizánov, odmietajúcich uznať porážku“ (Fearn 2005, 37). V skratke, akonáhle je problém úplne preložený do pojmov, ktoré umožňujú jeho vedecké riešenie, pre filozofov tam už niet žiadnej práce, seriózní filozofi sa môžu presunúť inde, a tí, ktorí ostávajú, sú len partizánmi starých pozícií, odmietajúci prijať porážku – paradoxne práve ich prevaha

(t. j. absencia „serióznych“ filozofov) je znakom ich porážky. Ako príklad uvádza Fearn spor medzi slobodnou vôľou a prírodným determinizmom: skutočnosť, že väčšina filozofov, ktorí dnes v tejto oblasti pracujú, sú inkompatibilisti, len naznačuje, že kompatibilisti už bitku vyhrali svojím naturalistickým vysvetlením toho, ako možno (to, čo chápeme ako) slobodu zjednotiť s determinizmom, takže „majú lepšie veci na práci, ako znovu obsadzovať už zaistené územie“ (Fearn 2005, 36).

Tu treba byť absolútne jasný: tieto výpovede sú, napriek svojim nedokonalostiam, v istom zmysle jednoducho a celkom zjavne *pravdivé*, a preto by sme sa mali vzdať akýchkoľvek obskurantných či spiritualistických odkazov na nejakú tajomnú dimenziu, ktorá vede uniká. Mali by sme teda túto perspektívu jednoducho prijať a opustiť filozofiu? Vo filozofii je prevládajúcou formou odporu voči úplnej vedeckej sebaobjektivizácii ľudstva, ktorá napriek tomu uznáva vedecké úspechy, neokantovská transcendentálna filozofia (ktorej ukážkovým prípadom je dnes Habermas): naše seba-vnímanie ako slobodných a zodpovedných činiteľov nie je len nevyhnutnou ilúziou, ale transcendentálnym apriórnym predpokladom každého vedeckého poznania. Pre Habermasa,

pokus študovať subjektívnu skúsenosť prvej osoby z objektivizujúceho pohľadu tretej osoby stavia teoretika do performatívneho rozporu, keďže objektivizácia predpokladá účasť v intersubjektívne ustanovenom systéme jazykových praktík, ktorých normatívna valencia podmieňuje kognitívnu činnosť vedca (Habermas 2007, 31).

Habermas charakterizuje túto intersubjektívnu oblasť racionálnej platnosti ako dimenziu „objektívnej mysle“, ktorú nemožno chápať na základe fenomenologických profilov spoločnosti vedomých subjektov, ktoré ju tvoria: práve vnútorné intersubjektívny charakter normatívnej sféry vylučuje akýkoľvek pokus vysvetliť jej fungovanie alebo vznik prostredníctvom entít či procesov jednoduchších než samotný systém. (Lacanovým termínom pre túto „objektívnu myseľ“, neredukovateľnú na Reálne surovej reality, ani na Imaginárno našej seba-skúsenosti, je, samozrejme, veľký Druhý – „the big Other“.) Ani fenomenologické (imaginárne), ani neurobiologické (reálne) profilovanie účastníkov nemožno uviesť ako konštitučnú podmienku tejto sociálne „objektívnej mysle“.

2. Koniec filozofie v transcendentálnej dejinnosti

Aj keď sú Habermas a Heidegger veľkými filozofickými protivníkmi, zdieľajú základný transcendentálny prístup, ktorý vedeckému naturalizmu kladie hranice.

Jeden by mohol povedať, že Heidegger privádza filozofiu k jej záveru zradikalizovaním transcendentálneho prístupu: prísne rozlišuje medzi realitou (jestvujúciami) a horizontom, v rámci ktorého sa realita javí – rozdiel medzi nimi nazýva „ontologickou diferenciou“. Napríklad, realita sa nám, moderným ľuďom, javí inak ako predmoderným ľuďom, pre ktorých bola realita plná duchovných aktérov a hlbších významov – v modernej vede pre túto dimenziu niet miesta, „skutočné“ je len to, čo veda dokáže merať a kvantifikovať.

Z čias, keď som bol mladý, si pamätám, že jedna stará, dogmaticky marxistická príručka filozofie, používaná na stredných školách, charakterizovala Heideggera ako „agnostického fenomenalistu“ – hlúpe, no pravdivé. Heidegger je „femenalista“ v tom zmysle, že jeho pôvodným horizontom je transcendentálny spôsob javenia sa jestvujúcien, a je „agnostikom“ v tom zmysle, že ignoruje status jestvujúcien pred ich javením sa alebo mimo neho, v rámci určitého transcendentálneho odkrytia bytia. Ak to mám hrubo zjednodušiť, Heideggerovým skutočným problémom nie je Bytie, ale status ontického mimo horizontu Bytia. (Z toho dôvodu niektorí partizáni objektovo orientovanej ontológie správne nahrádzajú „ontológiu“ „ontikológiou“.) Preto sa Heidegger, keď hovorí o bohu, obmedzuje na to, ako sa božstvo, v rôznych epochálnych odkrytiach Bytia, nám, ľuďom, javí. V tomto zmysle Heidegger zjavne ostro odmieta vzostup „boha filozofie“, teda abstraktnej predstavy *causa sui*:

Toto je správne meno pre boha filozofie. Človek sa k tomuto bohu nemôže modliť ani mu prinášať obete. Pred *causa sui* človek ani nemôže v úžase padnúť na kolená, ani pred týmto bohom nemôže hrať hudbu a tancovať (Heidegger 1975, 72).

Opäť, otázkou tu nie je, ktorá podoba boha je pravdivejšia; ide výlučne o rôzne epochálne prejavy boha. A podobne, napriek svojmu novonadobudnutému rešpektu k náboženstvu, Habermas, veľký Heideggerov oponent, trvá na tom, že sme povinní zaujať agnostický postoj k náboženským vieram – agnostický, t. j. ponechať otázku otvorenú, nevyučovať existenciu boha.⁴

Dnes teda nežijeme len v dobe, v ktorej sa hlása koniec filozofie – žijeme v dobe *dvojitého* konca filozofie. Predstava „prepojeného mozgu“ [wired brain] je akýmsi zavŕšením naturalizácie ľudskej mysle: keď náš proces myslenia dokáže priamo interagovať s digitálnym zariadením, stáva sa v podstate objektom v realite, a už viac nie je „našou“ vnútornou myslou v protiklade k vonkajšej realite. Na druhej strane, pri dnešnom transcendentálnom historizme sú

⁴ Pozri Habermas (2008).

„naivné“ otázky o realite prijímané práve ako „naivné“, čo znamená, že nedokážu poskytnúť konečný kognitívny rámec nášho poznania. Napríklad Foucaultovo chápanie pravdy možno zhrnúť tvrdením, že pravda / nepravda nie je priamou vlastnosťou našich výrokov, ale že v rôznych historických podmienkach, rozličné diskurzy produkujú každý svoj vlastný špecifický účinok pravdy, čo znamená, že každý z nich implicitne stanovuje vlastné kritériá toho, čo sa hodnotí ako „pravdivé“:

Problém nespočíva vo vytýčení hranice medzi tým, čo v rámci diskurzu spadá do kategórie vedeckosti alebo pravdy, a tým, čo spadá do nejakej inej kategórie, ale v historickom vnímaní toho, ako sú účinky pravdy produkované v rámci diskurzov, ktoré nie sú ani pravdivé, ani nepravdivé (Foucault 1980, 118).

Veda definuje pravdu podľa vlastných kritérií: pravdivosť tvrdenia (ktoré by malo byť formulované v jednoznačných a ideálne formalizovaných pojmoch) sa potvrdzuje experimentálnymi postupmi, ktoré môže zopakovať ktokoľvek. Náboženský diskurz funguje inak: jeho „pravda“ sa ustanovuje prostredníctvom komplexných rétorických spôsobov, ktoré generujú skúsenosť života v zmysluplnom svete, dobrotivo ovládanom vyššou mocou. Ak by teda niekto položil Michelovi Foucaultovi veľkú metafyzickú otázku, napríklad „Máme slobodnú vôľu?“, jeho odpoveď by znela asi takto: „Táto otázka má zmysel iba v rámci určitej epistémy, oblasti poznania / moci, ktorá určuje, za akých podmienok je pravdivá alebo nepravdivá, a my v konečnom dôsledku môžeme len opísať túto epistému“. Pre Foucaulta je táto epistéma tým, čo sa v nemčine nazýva *Unhintergehbare*, niečo, za čoho hranicu sa nemôžeme dostať.

Vedec by sa mohol ohraďiť: OK, ale nemôže historická antropológia opísať to, ako v priebehu evolúcie vznikajú, z tradície a z konkrétnych spoločenských okolností, odlišné podoby *epistémy*? Neposkytuje marxizmus celkom presvedčivé vysvetlenie toho, ako nové ideológie a vedy vyvstávajú z komplexnej spoločenskej totality? Habermas tu správne trvá na tom, že nemôžeme vystúpiť z hermeneutického kruhu: evolučné vysvetlenie ľudských kognitívnych schopností už predpokladá určitý epistemický prístup k realite. Výsledkom je teda to, že tu máme neredukovateľnú paralaxu: na nejakej očividne „naivnej“ realistickej úrovni je jasné, že sa ľudia vyvinuli z rozsiahleho poľa reality; kruh nášho začlenenia do reality sa však nikdy nemôže úplne uzavrieť, keďže každé vysvetlenie nášho miesta v realite sa už opiera o určitý horizont významu – čo s tým?

Heidegger dal transcendentálnemu prístupu existenciálny obrat: filozofia ako transcendentálno-fenomenologická ontológia sa nezaoberá povahou reality, ale analyzuje to, ako sa nám celá realita javí v danej epochálnej konštelácii. V dnešnej dobe technickej vedy považujeme za „skutočne existujúce“ len to, čo môže byť predmetom vedeckého výskumu – všetky iné jestvujúcna sa redukujú na iluzórne subjektívne skúsenosti, len vymyslené veci atď. Heidegger nechce povedať, že takýto pohľad je viac či menej „pravdivý“ ako predmoderný pohľad, ale že s novým odkrytím bytia, ktoré charakterizuje modernitu, sa zmenili samotné kritériá toho, čo je „pravdivé“ alebo „nepravdivé“... Nie je ťažké pochopiť paradox takehoto prístupu: zatiaľ čo je Heidegger vnímaný ako mysliteľ, ktorý sa zameriava výlučne na otázku Bytia, úplne opomína to, čo pod touto otázkou chápeme v našom „naivnom“ pred-transcendentálnom postoji: akým spôsobom existujú veci nezávisle od toho, ako sa k nim vzťahujeme, nezávisle od toho, ako sa nám javia?

Je však toto dostačujúce? Ak je transcendentálna dimenzia neredukovateľným rámcom alebo horizontom, prostredníctvom ktorého vnímame (a ktorý, v prísnom kantovskom zmysle, nemajúcom nič spoločné s ontickým tvorením, tvorí realitu), ako sa môžeme posunúť za (alebo pod) dvojicu reality a jej transcendentálny horizont? Existuje bod nula, kde sa tieto dve dimenzie prekrývajú? Hľadanie tohto bodu je veľkou témou nemeckého idealizmu: Fichte ho našiel v sebakladení absolútneho Ja (transcendentálneho Ja), kým Schelling ho našiel v intelektuálnej intuícii, v ktorej sa subjekt a objekt, aktivita a pasivita, intelekt a intuícia bezprostredne zhodujú.

Vzhľadom na neúspech týchto pokusov, by našim východiskom malo byť to, že nulový bod reality a jej transcendentálneho horizontu netreba hľadať v akejsi syntéze oboch, ale práve v samotnom rozpore medzi nimi. Keďže v súčasnosti prevláda vedecký realizmus, otázka, ktorá sa vynára, je táto: možno transcendentálnu dimenziu vysvetliť v týchto pojmoch? Ako môže transcendentálna dimenzia vzniknúť / vypuknúť v reálnom? Odpoveďou nie je priama realistická redukcia, ale ďalšia otázka: čo musí byť konštitutívne vylúčené (prvotne potlačené) z nášho chápania reality? V skratke, čo ak je transcendentálna dimenzia „návratom potlačeného“ v našom chápaní reality?

3. Das Man ako katastrofa

Toto je teda naša patová situácia: máme dva konce filozofie, jeden v pozitívnej vede, ktorá obsadila pole starých metafyzických špekulácií, a druhý u Heideggera, ktorý doviedol transcendentálny prístup k jeho radikálnemu záveru a zredukoval filozofiu na opis dejinných „udalostí“, spôsobov odkrytia Bytia.

Tieto dva prístupy sa navzájom nedoplňajú, sú vzájomne nezlučiteľné, no imanentná nedostatočnosť každého z nich otvára priestor pre ten druhý: veda nedokáže uzavrieť kruh a zakotviť vo svojom objekte prístup, ktorý pri jeho analýze používa – to dokáže len transcendentálna filozofia; transcendentálna filozofia, ktorá sa obmedzuje na opis rôznych spôsobov odkrytia Bytia, musí ontickú otázku ignorovať (ako jestvujú jestvujúcna mimo horizontu ich zjavovania sa nám), a veda vyplní túto prázdnotu svojimi tvrdeniami o podstate vecí. Je táto paralaxa konečnou hranicou nášho myslenia, alebo sa môžeme dostať za ňu (alebo skôr pod ňu)?

Hoci je Heidegger vrcholným transcendentálnym filozofom, existujú záhadné pasáže, v ktorých do tejto pred-transcendentálnej domény zachádza. Pri rozpracovaní tohto pojmu nepravdy [untruth] /*lét hé*/, staršieho než samotná dimenzia pravdy, Heidegger zdôrazňuje, ako ľudské „vstupovanie do podstatného odkrývania pravdy“ je „premenou bytia človeka v zmysle vyšínutia /*Ver-rückung* – zošalenia/ z jeho postavenia medzi jestvujúcna“ (Heidegger 1975b, 338). Toto „vyšínutie,“ na ktoré Heidegger odkazuje, samozrejme nie je psychologickou ani klinickou kategóriou šialenstva: naznačuje oveľa radikálnejšie, dôsledne ontologické obrátenie / aberáciu, keď je samotný vesmír, vo svojom samom základe akoby „vyklbený“, vykoľajený. Tu je kľúčové mať na pamäti, že Heidegger písal tieto riadky v rokoch svojho intenzívneho čítania Schellingových *Filozofických skúmaní podstaty ľudskej slobody* (2005 [1809]), textu, ktorý vidí pôvod Zla práve v akomsi druhu ontologického šialenstva, vo „vyšínutí“ postavenia človeka medzi jestvujúcna (jeho sebastrednosť), ako o nevyhnutnom medzistupni („miznúci sprostredkovateľ“) v prechode od „predľudskej prírody“ k nášmu symbolickému univerzu: „človek, vo svojej samotnej podstate, je katastrofa – zvrat, ktorý ho odvracia od pravej podstaty. Človek je jedinou katastrofou uprostred jestvujúcien“ (Heidegger 1984, 94).

V tomto kľúčovom bode, kde je v istom zmysle o všetkom rozhodnuté, by sme však podľa mňa mali v súvislosti s Heideggerovou formuláciou – „vyšínutie z jeho postavenia medzi jestvujúcna“ – urobiť ďalší krok vpred, krok naznačený niektorými inými formuláciami samotného Heideggera. To, kam Heidegger mieri, sa môže zdať jasné na základe citovanej formulácie: človek ako *Da-Sein* („tu-bytie“ Bytia, miesto odkrývania Bytia) je bytosť neredukovateľne ukotvená vo svojom tele (používam tu mužský rod tak, ako ho používa aj Heidegger). S trochou rétorického zveličenia možno povedať, že Heideggerovo „niet Bytia bez Tu-Bytia, ako miesta jeho odkrývania“ je jeho verziou Hegelovho „Absolútne treba chápať nielen ako Substanciu, ale aj ako Subjekt“. Lenže, ak je odkrytie celej oblasti jestvujúcien ukotvené v jedinom jestvujúcne,

potom tu nastupuje čosi „vyšinuté“: konkrétne jestvujúcno je výlučným miestom, kde sa zjavujú všetky jestvujúcna, kde nadobúdajú svoje Bytie – takže, jednoducho povedané, zabijete človeka a zároveň „zabijete Bytie“... Tento skrat medzi Svetlinou Bytia a jednotlivým jestvujúcnom vnáša do poriadku jestvujúcien katastrofické vy-šinitie: keďže človek, ukotvený vo svojom tele, nemôže nazerať na jestvujúcna zvonka, každé odkrývanie Bytia, každá Svetlina, musí byť zakotvená v nepravde (zahalenosti / skrytosti). Konečná príčina tohto vy-šinitia, ktoré prináleží pobytu (*Da-Sein*), tak spočíva v tom, že pobyt (*Dasein*) je zo svojej podstaty stelesnený, a Heidegger ku koncu života priznal, že pre filozofiu je „fenomén tela tým najťažším problémom“:

Telesné /*das Leibliche*/ v človeku nie je ničím zvieracím. Spôsob chápania, ktorý ho sprevádza, je čosi, čoho sa doteraz metafyzika nedotkla (Heidegger 1979, 146).

Človek je v pokušení vysloviť hypotézu, že práve psychoanalytická teória bola tou, ktorá sa tejto kľúčovej otázky dotkla ako prvá: nie je práve Freudovo erotizované telo, udržiavané libidom, usporiadané okolo erotogénnych zón, presne tým ne-zvieracím, ne-biologickým telom? Nie je TOTO (a nie zvieracie) telo tým skutočným predmetom psychoanalýzy? Heidegger tento rozmer úplne prehliada, keď vo svojich *Zollikoner Seminare* odmieta Freuda ako kauzálneho deterministu:

[Freud] predpokladá, že vedomé ľudské javy možno vysvetliť bez medzier, t. j. ako kontinuitu kauzálnych súvislostí. Nakoľko „vo vedomí“ žiadne takéto súvislosti neexistujú, musí vynásť „nevedomie“, v ktorom musia byť kauzálne väzby prerušené (Heidegger 2017, 260).

Táto interpretácia sa môže zdať ako správna: nesnaží sa snáď Freud objaviť kauzálny poriadok v tom, čo sa nášmu vedomiu javí ako zmätený a náhodný sled mentálnych faktov (prerieknutia sa, sny, klinické symptómy), a uzavrieť týmto spôsobom reťaz kauzálnych väzieb, ktoré našu psychiku ovládajú? Heideggerovi však úplne uniká spôsob, akým je freudovské „nevedomie“ zasadené do traumatického stretnutia s Inakosťou, ktorej vpád priamo *narúša*, prerušuje kontinuitu kauzálnej spojitosti: to, čo nachádzame v „nevedomí“ nie je úplná, neprerušovaná kauzálna spojitosť, ale dôsledky, dozvuky traumatických prerušení. To, čo Freud nazýva „symptómami“, sú spôsoby vyrovnávania sa s traumatickým zlomom, zatiaľ čo „fantázia“ je nástroj určený na zakrytie tohto zlomu. Z toho dôvodu podľa Heideggera konečná ľudská bytosť apriórne nemôže dosiahnuť vnútorný mier a pokoj budhistického osvietenia (*nirvána*).

Svet sa nám odкрýva na pozadí ontologickej katastrofy: „človek je jedinou katastrofou uprostred jestvujúcien“.

Tu ale musíme opäť riskovať ďalší krok: ak je človek jedinou katastrofou, znamená to, že pred príchodom ľudstva žiadna katastrofa neexistovala, že príroda bola vyváženým poriadkom, ktorý bol vykoľajený až ľudskou *hybris*? (Pod katastrofou tu nemyslím ontické pohromy, akými sú dopady asteroidov na Zem, ale radikálnejšie vyšínutie celej siete foriem života.) Problém je v tom, že ak je človek jedinou katastrofou „uprostred jestvujúcien“, a ak sa jestvujúcna odкрývajú len nám, ako ľuďom, tak potom je samotný priestor ne-katastrofických jestvujúcien, ktoré ľudí obklopujú, už ontologicky zasadený do katastrofy, ktorou je vzostup človeka.

4. Za transcendentálnom

Teraz stojíme pred kľúčovou otázkou: jestvuje človek, ako jediná katastrofa uprostred jestvujúcien, ako výnimka, a teda, ak by sme zaujali nemožné hľadisko nazerania na vesmír z bezpečnej vzdialenosti, uvideli by sme univerzálnu štruktúru jestvujúcien, nenarušenú katastrofami (keďže človek je katastrofou iba zo svojho vlastného stanoviska, ako výnimka, ktorá umožňuje jeho prístup k jestvujúcnam)? V tomto prípade sme opäť v kantovskej pozícii: skutočnosť „sama osebe“, mimo Svetliny, v ktorej sa nám zjavuje, je nepoznatelná, a môžeme o nej len špekulovať rovnakým spôsobom ako samotný Heidegger, keď sa pohráva s myšlienkou, že už v prírode samotnej existuje akási ontologická bolesť. Alebo by sme mali túto Heideggerovu špekuláciu brať vážne v tom zmysle, že katastrofou nie je len človek, ale už aj sama príroda osebe, a v človeku, ako bytosti reči, sa táto katastrofa, na ktorej sa zakladá skutočnosť sama osebe, len dostáva k slovu? (Vlastnú verziu katastrofy, ktorá je základom skutočnosti, ponúka kvantová fyzika: narušená symetria, porucha kvantových oscilácií v prázdnote; teozofické úvahy ponúkajú inú verziu: sebarozdelenie alebo Pád samotného Božstva, z ktorého sa zrodil náš svet.)

Richard Dawkins v debate so študentom teológie⁵ povedal, že činnosť katedier teológie berie vážne, keď sa venujú výskumu historických počiatkov náboženstva a jeho vývoja – tu získavame solídnu antropologickú štúdiu –, no neberie vážne to, keď napríklad teológovia debatujú o skutočnej podstate transsubstanciácie v kresťanskom obraze (záračná premena, pri ktorej sa podľa rímskokatolíckej a pravoslávnej dogmy pri posvätení eucharistické prvky stávajú

⁵ Žižek odkazuje na online rozhovor „Richard Dawkins Tells Theology Student Why His Degree is Useless“ (2020): <https://www.youtube.com/watch?v=yHoK6ohqNo4>

telom a krvou Krista, pričom si zachovávajú iba vzhľad chleba a vína). Ja si naopak myslím, že takéto debaty by sa mali brať mimoriadne vážne a nemali by sa redukovať na prosté metafory – nielen, že umožňujú prístup k základným ontologickým premisám teológie, ale často ich tiež možno použiť na to, aby vrhli nové svetlo na niektoré marxistické pojmy. Frederic Jameson právom vyhlásil predestináciu za najzaujímavejší teologický koncept pre marxizmus: predestinácia poukazuje na retroaktívnu kauzalitu, ktorá charakterizuje skutočne dialektický historický proces. Podobne by sme sa nemali báť hľadať stopy meta-transcendentálneho (dialekticko-materialistického) prístupu v teozofických úvahách Majstra Eckharta, Jacoba Böhma či F. W. J. Schellinga. Pre kantovca samozrejme nie sú takéto špekulácie nič viac, než prázdna *Schwärmerei*, nadšené táranie o ničom, kým pre nás je to práve tu, kde prichádzame do styku so Skutočným.

Ak podporíme túto možnosť, potom musíme vyvodiť jediný logický záver: každý obraz či konštrukcia „objektívnej reality“, toho, aká je sama osebe, „nezávisle od nás“, je jedným zo spôsobov, akým sa nám bytie odкрýva, a ako taký je už v nejakom základnom zmysle „antropocentrický“, zakotvený (a zároveň zahmlený) v katastrofe, ktorá nás tvorí. Hlavnými kandidátmi na priblíženie sa k tomu, aká je realita „osebe“, sú vzorce teórie relativity a kvantovej fyziky – výsledok komplexnej experimentálnej a intelektuálnej práce, s ktorou nekorešponduje nič z našej bezprostrednej skúsenosti s realitou... Jediným „kontaktom“, ktorý máme s Reálnym, „nezávislým od nás“, je naše vlastné odlúčenie od neho, radikálne vyšinitie, ktoré Heidegger nazýva katastrofou. Paradox spočíva v tom, že to, čo nás s Reálnym „osebe“ zjednocuje, je práve tá priepasť, ktorú zakúšame ako naše odlúčenie od neho. (To isté platí aj pre kresťanstvo, kde jediným spôsobom, ako zakúsiť jednotu s bohom⁶, je stotožniť sa s Kristovým utrpením na kríži, t. j. s bodom, v ktorom je boh oddelený od seba samého.) A práve tento pohyb zakúšania samotnej priepasti ako bodu jednoty, je základným rysom Hegelovej dialektiky – a práve preto priestor za Heideggerovým myslením, ktorý sme označili ako priestor za transcendentálnom, je priestorom, kam hege-

⁶ V preklade pojmu „boh“ zachovávam malé začiatkové písmeno „b“, v súlade s pôvodným autorským textom. Pre porovnanie: “The same goes for Christianity where the only way to experience unity with god is to identify with Christ suffering on the cross, i.e., with the point at which god is divided from himself.”

lovské myslenie patrí. Je to zároveň priestor pre myslenie, ktoré nemožno redukovat' na vedu – tu je Heideggerova vlastná nejednoznačná formulácia tohto tajomného bodu:

Často sa sám seba pýtam – už dávno táto otázka u mňa nadobudla veľkú dôležitosť – čo by bola príroda bez človeka – nemusí ním najprv prestúpiť, aby získala späť svoju vlastnú moc (Heidegger 1990, 44)?⁷

Všimnite si, že táto pasáž pochádza z obdobia bezprostredne po Heideggerových prednáškach *Die Grundbegriffe der Metaphysik* z rokov 1929-30, kde je sformulovaná schellingovská hypotéza, podľa ktorej sú si zvieratá možno, doposiaľ neznámym spôsobom, vedomé svojho nedostatku, „ochudobnenosti“ svojho vzťahu k svetu – a možno existuje nekonečná bolesť, prenikajúca celou živou prírodou:

ak je strádanie v určitých podobách druhom utrpenia, a ak chudoba a nedostatok sveta patria k bytiu zvieraťa, potom by musel určitý druh bolesti a utrpenia prenikať celou ríšou zvierať a celou ríšou života ako takého (Heidegger 1995, 271).⁸

Keď teda Heidegger uvažuje o bolesti v samotnej prírode, ako nezávislej od človeka, ako môžeme čítať toto tvrdenie bez toho, aby sme sklzli do antropocentricko-teleologického myslenia? Odpoveď naznačil nik iný než Marx, ktorý vo svojom úvode k dielu *Základy kritiky politickej ekonómie: Rukopisy „Grundrisse“* napísal:

Buržoázna spoločnosť je najvyspelejšia a najmnohotvárnejšia historická organizácia výroby. Kategórie vyjadrujúce jej vzťahy, pochopenie jej štruktúry, umožňujú tým zároveň pochopenie štruktúry a výrobných vzťahov všetkých tých zaniknutých foriem organizácie spoločnosti, z trosiek a prvkov ktorých sa rozvinula a ktorých sčasti ešte neprekonané zvyšky v nej pretrvávajú a ktorých niektoré číre náznaky tu nadobudli plne rozvinutú podobu atď. Anatómia človeka je kľúč na pochopenie anatómie opice. Naproti tomu náznaky niečoho vyššieho u menej vyspelých druhov zvierať možno pochopiť až vtedy, keď toto vyššie samo je už známe (cit. podľa Marx 1972, 59).⁹

⁷ Tu sa pri preklade pridrižiam nemeckého originálu: „Oft frage ich mich – es ist mir längst zu einer großen Frage ausgewachsen – was wäre die Natur ohne den Menschen – muß sie nicht erst durch diesen hindurchschwingen, um ihre eigene Macht zurückzugewinnen?“

⁸ Porov. tiež Heidegger (1983, § 63, 393).

⁹ Porovnaj anglické znenie v Marx (1857).

V skratke, parafrázujúc Pierra Bayarda,¹⁰ to, o čom tu Marx hovorí, je, že anatómia opice síce vznikla časovo skôr ako anatómia človeka, no napriek tomu v istom zmysle *anticipačne plagizuje anatómiu človeka*. Nejde tu o žiadnu teleológiu; efekt teleológie je striktné retroaktívny: *akonáhle je tu kapitalizmus* (objavujúci sa úplne kontingentným spôsobom), poskytuje univerzálny kľúč pre všetky iné usporiadania. Teleológia spočíva práve v evolučnom progresivizme, kde kľúčom k anatómii človeka je anatómia opice. Alenka Zupančič poukázala na to, že to isté platí aj pre Lacanove *il n'y a pas de rapport sexuel*: to neznamená, že v prírode, medzi opicami a inými zvieratami, existuje harmonický (inštinktívne regulovaný) sexuálny vzťah, zatiaľ čo s príchodom ľudí dochádza k explózii disharmónie. Sexuálny vzťah neexistuje už ani medzi opicami atď., čo je dokázané ich zložitými páriacimi rituálmi, ale táto disharmónia zostáva „osebe“, je to holý fakt (pravdepodobne prežívaný ako bolestný), kým u ľudí je toto zlyhanie ako také zaznamenané „pre seba“. V tomto zmysle poukazuje bolesť v prírode na symbolický poriadok, ktorý ju zachytáva.¹¹

V tomto duchu možno tiež pochopiť, prečo Kant tvrdí, že svet bol v istom zmysle stvorený tak, aby sme v ňom mohli zvädzať naše morálne zápasy: ak sa ocitneme v intenzívnom boji, ktorý pre nás znamená všetko, svoje zlyhanie prežívame tak, akoby sa zrútil celý svet; to isté pre nás platí aj v prípadoch, keď sa bojíme krachu intenzívneho milostného vzťahu. Nejde tu o žiadnu priamu teleológiu, naše milostné stretnutie je výsledkom kontingentného stretnutia, čiže k nemu rovnako ľahko vôbec nemuselo dôjsť – no akonáhle k nemu dôjde, určuje to, ako prežívame celú realitu. Keď Benjamin napísal, že veľký revolučný boj nerozhoduje len o osude prítomnosti, ale tiež o osude všetkých predošlých neúspešných zápasov, mobilizuje tým ten istý retroaktívny mechanizmus, ktorý vrcholí v náboženských tvrdeniach, podľa ktorých sa v rozhodujúcej bitke rozhoduje nielen o našom osude, ale o osude samotného boha. O tomto paradoxe nám umožňuje uvažovať len Hegel.

5. „Hegel je dialektický materialista“

Aby sme celkový obraz trochu zjednodušili, základným rysom dialekticko-materialistickej predstavy je neredukovateľná reflexivita, vpísaná do samotného vesmíru: vonkajší rozdiel (povedzme že, medzi formou a jej obsahom) je vpísaný do samotného obsahu, čiže vonkajší rozdiel splýva s rozdielom vnútorným. Za-

¹⁰ Pozri Bayard (2009).

¹¹ Pozri Zupančič (2017).

myslíme sa nad reflexivitou medzi formou a obsahom ako býva niekedy prítomná v sochárstve, kde „nedokončená“ socha znázorňuje človeka, ktorý sa snaží vymaniť z kameňa, z ktorého je vytesané jeho (nedokončené) telo: hrdinské úsilie znázorniť silu nie je len tým, čo socha „reprezentuje“, ale je vpísané do samotného vzťahu medzi tým, čo socha reprezentuje, a tým, ako sa táto znázornená forma vzťahuje k svojej látke.¹²

Hegelova dialektika nie je ani dynamizovanou transcendentálnou dimenziou (postupnosťou všetkých možných spôsobov, akými sa nám realita môže javiť, ako to tvrdia Brandom a Pippin), ani „objektívnym“ dialektickým procesom samotnej reality (ako tvrdia marxistickí „dialektickí materialisti“, ako aj objektívni idealisti); skrytým zdrojom Hegelovej dialektiky je skúsenosť neredukovateľnej priepasti, ktorá predchádza obom. Týmto spôsobom môžeme tiež do istej miery objasniť rozdiel medzi naturalistickým („mechanickým“) materializmom, idealizmom a dialektickým materializmom: „mechanický“ materializmus pokrýva širokú oblasť od predplatónskych materialistov až po dnešný vedecký naturalizmus a objektovo orientovanú ontológiu (napriek tomu, že seba samu charakterizuje ako „nematerialistickú“) – každý z nich prístupuje k realite ako k niečomu danému, pričom ignorujú jej transcendentálnu konštitúciu; idealizmus sa vyznačuje prevahou transcendentálneho prístupu; dialektický materializmus sa objavuje, keď sa presunieme do nejasnej oblasti za hranicou transcendentálneho, ako to bolo v pokantovskom obrate u Schellinga a Hegela, v niektorých teozofických špekuláciách (vrátane tých u Waltera Benjamina), v niektorých náznakových formuláciách Lacana, ako aj v niektorých špekulatívnych interpretáciách kvantovej fyziky.¹³

Prečo označujem postoj, ku ktorému smerujú všetky tieto rôzne prístupy „dialektický materializmus“, teda pojmom, ktorý je ťažké oddeliť od stalinistickej tradície, pojmom, ktorý predstavuje filozofickú ideológiu v jej najsprostšej podobe, filozofiu, ktorá nemá žiadnu kognitívnu hodnotu, ale slúži len na ospravedlnenie politických rozhodnutí? Pretože si myslím, že to, čo tu mám na mysli, je v konečnom dôsledku nepomenovateľné, neexistuje pre to

¹² Podobné prípady existujú aj v klasickej hudbe, kde hlavný motív nie je jednoducho predstavený: postupne sa vynára zo zvukovej spleti, ako keby sa snažil vyslobodiť zo zvukového chaosu. Namiesto toho, aby sa skladba začala motívom a postupne prechádzala k jeho variáciám, motív sa objaví až na konci, ako vyvrcholenie dlhého a bolestivého procesu.

¹³ Fichteho postoj je v tomto bode mierne nejednoznačný: aj keď hovorí o absolútnom Ja, ktoré postuluje ne-Ja, netvrdí, že absolútne Ja vytvára objekty v priamom kauzálnom zmysle. Jediné, čo subjekt vytvára, je tajomný „impetus“, ktorý ho poháňa k „postulovaniu“ reality, a tento impetus je jeho verziou toho, čo Lacan nazýva *objet a*.

„vhodné“ meno, takže jediným riešením je použiť pojem, ktorý čo najzreteľnejšie upozorňuje na svoju vlastnú nedostatočnosť. Inými slovami, tvrdenie, že „Hegel je dialektický materialista“ by malo byť chápané ako nová verzia špekulatívneho výroku „Duch je kosť“: doslovne vzaté, toto tvrdenie je očividný nezmysel, nakoľko medzi Hegelovým myslením a dialektickým materializmom existuje nekonečná priepasť – Hegelovo myslenie je však práve myslením o tejto priepasti.

Preložil Dominik Kulcsár

Literatúra

- BARAD, K. (2007): *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- BAYARD, P. (2009): *Le plagiat par anticipation*. Paris: Editions de Minuit.
- O'CONNOR, A. (2020): "Richard Dawkins Tells Theology Student Why His Degree is Useless." [Online.] *YouTube*, December 1, 2020.
Dostupné na: <https://www.youtube.com/watch?v=yHoK6ohqNo4>
- FEARN, N. (2005): *Philosophy. The Latest Answers to the Oldest Questions*. London: Atlantic Books.
- FOUCAULT, M. (1980): Truth and Power. In: Gordon, C. (ed.): *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977. Michel Foucault*. Trans. by C. Gordon et al. New York: Random House, 109 – 133.
- HABERMAS, J. (2007): The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How Can Epistemic Dualism be Reconciled with Ontological Monism? *Philosophical Explorations*, 10 (1), 13 – 50; 31. DOI: <https://doi.org/10.1080/13869790601170128>
- HABERMAS, J. (2008): *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press.
- HAWKING, S. – MLODINOW, L. (2010): *The Grand Design*. New York: Bantam.
- HAWKING, S. – MLODINOW, L. (2011): *Veľký plán*. Prel. I. Kapišinský. Bratislava: Slovart.
- HEIDEGGER, M. (1975a): *Identity and Difference*. New York: Torchbooks.
- HEIDEGGER, M. (1975b): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*, Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1984): *Hölderlin's Hymne „Der Ister“*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*, Bd. 53. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1990): Letter from 11 October 1931. In: Storck, J. W. (ed.): *Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918-1969*. Marbach am Neckar: Deutsches Literatur-Archiv, 44.
- HEIDEGGER, M. (1995): *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (2017): *Zolliker Seminar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- HEIDEGGER, M. – FINK, E. (1979): *Heraclitus Seminar 1966/67*. Tuscaloosa, Alabama: University of Alabama Press.
- MARX, K. (1857): *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*. In: Marxist Internet Archive. [Online.] Dostupné na: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/grundrisse.pdf>
- MARX, K. (1972): *Základy kritiky politickej ekonómie. Rukopisy „Grundrisse“ I (1857-1859)*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda.
- PRICE, H. (2013): Naturalism Without Representationalism. In: Price, H. – Blackburn, S. et al. (eds.): *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 3 – 21.
- SCHWARTZ, O. (2020): “In This Global Crisis, There’s One Consolation: The Beauty of the Universe.” [Online.] *The Guardian*, April 13, 2020. Dostupné na: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2020/apr/13/brian-greene-until-the-end-of-time-book-interview>
- ZUPANČIČ, A. (2017): *What IS Sex?* Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- ŽIŽEK, S. (2021): “The Two Ends of Philosophy.” [Online.] *PWD – Philosophy World Democracy*, September 15, 2021. Dostupné na: <https://www.philosophy-world-democracy.org/posts/article/the-two-ends-of-philosophy>

Slavoj Žižek
Birkbeck Institute of Humanities
University of London
Malet Street
Bloomsbury
London WC1E 7HX
United Kingdom
e-mail: bih@bbk.ac.uk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4672-6942>