

Filozofie, ekonomie, politologie, sociologie, psychologie, historiografie

MARATHON

3/2012

číslo 109

**Teoretický časopis věnovaný otázkám postavení
člověka ve světě, ve společnosti, v současném dění**

Obsah:

1. ÚVODNÍ POZNÁMKA	2
2. HLAVNÍ MATERIÁL (NA TÉMA FENOMÉN SLAVOJ ŽIŽEK)	3
ŽIŽEK – „POPOVÝ LENINISTA“, FILOSOF-PROVOKATÉR, NEBO I „COSI NAVÍC“? (FRANTIŠEK NEUŽIL)	3
Koho a proč může vzrušit Žižek? – Několik poznámek ke studii F. Neuzila (Radim Valenčík)	25
3. OHLASY	27
ZAMYŠLENÍ NAD KNIHOU „STRACH Z BARBARŮ“ (MIROSLAV JURÁSEK).....	27
Různé cesty ke shodnému pochopení podstaty problémů (Radim Valenčík)	31
APLIKÁCIA ZÁVEROV E. OSTROM PRI POSÚDENÍ SKATEBOARDISTICKÉHO PROJEK (VÁCLAV SEDLÁČEK)	32
4. NOVÉ V TEORII HER.....	36
TEORIE HER JAKO BOJOVÉ UMĚNÍ (RADIM VALENČÍK).....	36

MARATHON

Internet: <http://www.valencik.cz/marathon>

Vydává:

Radim Valenčík

**jménem Otevřené společnosti příznivců
časopisu MARATHON**

Vychází od listopadu 1996

Registrační značka: MK ČR 7785

ISSN 1211-8591

Redigují:

Vladimír Prorok

e-mail: prorok@vse.cz

Pavel Širůček

e-mail: sirucek@vse.cz

Radim Valenčík (224933149)

e-mail: valencik@cbox.cz

Redakce a administrace:

Radim Valenčík, Ostrovní 16

110 00 Praha 1

tel.: 224933149

e-mail: valencik@cbox.cz

MARATHON is a bi-monthly Internet magazine founded in Prague at the end of 1996. Its aim is to help to clarify, from central and east European perspective, the reasons of present entanglement of the world developments, and participate in the search for prospective solutions.

About 120 authors contribute to the magazine on a regular basis and more write for it occasionally. So far MARATHON has been published in Czech with occasional documentation annexes in English or German. English summaries of articles are envisaged based on specific interests of readers.

Themes most often treated in the magazine include human capital, investments in education and other forms of human capital, nature and consequences of globalization, new approaches in economic theory (an attempt for synthesis of seemingly disparate concepts of K. Marx, J. Schumpeter, M. Friedman, G. Becker and R. Reich with regard to role played by innovations and the search for new space for economic growth), etc. Several specific projects of human capital investments have been developed on the basis of concepts analyzed in MARATHON.

The magazine can be accessed at:

<http://valencik.cz/marathon>

E-mail contact: valencik@cbox.cz

Do rukou se vám dostává 3. číslo časopisu Marathon za rok 2012. Jako obvykle, nejdřív některá základní sdělení:

- Zatím je časopis šířen finančně nenáročnými formami - několik xero kopií, prostřednictvím disket, zaslán prostřednictvím fax modemu, prostřednictvím sítě INTERNET (<http://valencik.cz/marathon>).

- Časopis vychází jednou za dva měsíce, vždy 15. dne prvního z dvojice měsíců, které jsou po sobě.

Nejbližší řádné číslo (4/2012) bude vydáno a objeví se na Internetu 15. července 2012.

- Rozsah časopisu je 40 stran tohoto formátu, což odpovídá přibližně 120 stranám standardního formátu.

- Kontaktní spojení, na kterém lze získat podrobnější informace o časopisu, vyjádřit připomínky, zaslat příspěvek apod., je (prozatím) prostřednictvím domácího telefonu: 224933149 (R. Valenčík).

- Příspěvky, případně připomínky a náměty, vzkazy redakci apod. lze rovněž zasílat na e-mailovou adresu: valencik@cbox.cz.

- V srpnu 1997 byl Marathon registrován ministerstvem kultury ČR, na vyžádání je distribuován užšímu okruhu čtenářů v běžné časopisecké podobě, je rovněž k dispozici v Národní knihovně v Praze Klementinu.

- Od počátku roku 2006 je Marathon vybaven redakčním systémem, prostřednictvím kterého lze zveřejňovat příspěvky a reagovat na již uveřejněné příspěvky.

- Příspěvky uveřejňujeme vždy recenzované, zpravidla včetně recenze (příp. ohlasu).

1. Úvodní poznámka

Třetí letošní číslo navazuje svým hlavním materiálem na diskusi ke kontroverznímu marxisticky orientovanému filozofovi Slavoji Žižekovi, kterou jsme zahájili ve druhém čísle. Obsáhlá studie věnovaná této problematice je z pera F. Neužila.

Značnou část tohoto čísla Marathonu zabírají ohlasy. Jednak se jedná o recenzi (téměř ve formátu pojednání) na knihu T. Todorova věnovanou současné globální problematice. Jejím autorem je M. Jurásek. Dále uveřejňujeme dokončení příspěvku informujícího o aplikaci přístupu E. Ostrom ke konkrétnímu projektu v podmínkách Slovenska (autorem je V. Sedláček).

V závěru se po delší době vracíme k tomu, co je nového v bádání zaměřeném na využití teorie her při analýze lidského jednání, kterému se věnuje tým při VŠFS. Tentokrát jde o výklad teorie her jako bojového umění. Materiál, který uveřejňujeme na pokračování, byl zpracován na bázi obsáhlé prezentace, která je dostupná on-line na <http://www.vsfs.cz/?id=1046> a od 16.5. na <http://www.vsfs.cz/?id=1111> jako příloha semináře konaného 16.5.2012. Výklad teorie her jako bojového umění byl připravován dlouhou dobu a vyžádal si značné úsilí, než byl dotažen do prakticky využitelné podoby. Ta ještě nemá podobu uceleného textu a předpokládá doprovodný ústní komentářem. Předpokládáme však, že provedená úprava, doplnění prezentace komentáři i možnost využít již vydané monografie zájemcům umožní, aby si z toho, co uveřejňujeme, odnesli to, co se jim může v životě hodit.

2. Hlavní materiál (na téma fenomén Slavoj Žižek)

(Pokračování diskuse)

Žižek – „popový leninista“, filosof-provokatér, nebo i „cosi navíc“? (Pokus o kritickou reflexi sociálně filosofického myšlení Slavoj Žižeka)

František Neužil

V roce 2007 vydalo chomutovské nakladatelství L. Marek knihu slovinského filosofa Slavoj Žižka „Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie“, v témže roce pak vyšla i v pražském nakladatelství Tranzit Žižkova kniha „Mluvil tu někdo o totalitarismu?“. Roku 2008 se na knihkupeckých pultech objevil výběr ze Žižkových textů pod názvem „Podkova nade dveřmi“ a v roce letošním se čtenářům do rukou dostala další Žižkova práce, tentokrát pod názvem „Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška, aneb Proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát“, která spatřila světlo světa péčí nakladatelství Rybka Publishers.

Už tento výběr v českém jazyce dostupných publikací dává dostatečné množství textového materiálu potřebného k tomu, aby se stoupenec marxistické filosofie pokusil na základě marxistických teoretických a metodologických přístupů o kritický rozbor základních kontur Žižkova sociálně filosofického (sociologického, politologického, ekonomického i ekologického, sociálně psychologického atd.) myšlení, vždyť již šíře záběru intelektuálních výbojů filosofujícího slovinského vousáče je velice pozoruhodná: Žižek napsal řadu knih i článků o Hegelově i Marxově filosofii, o nacismu i komunismu, o socialismu i globalizovaném kapitalismu, o demokracii i totalitarismu, stejně jako o stalinských gulazích i vyhlazovacím koncentračním táboře v Osvětimi či o filmové tvorbě atd.

Je přitom obdivuhodné, jak dokázal z kategoriálního systému Lacanovy psychoanalýzy odvodit nástroje poznávací činnosti, které mohou sloužit i politické praxi moderní radikální levice. Žižek totiž bez rozpaků operuje pojmy jako „třída a třídní boj“, „dikatura proletariátu“, „socialistická revoluce“, znovu uvádí do „teoretického diskursu“ globalizovaného kapitalismu pojem „komunismus“, nebojí se ani přihlásit k Leninovi a „marxismu-leninismu“, o sobě prohlašuje, že je „dialektický materialista“, za což jej ideologičtí obhájci kapitalistického vykořisťování, pocházející například z luhů a hájů českého mafianského lumpenkapitalismu, rozhodně nechválí. O tom, že se Žižek hlásí k marxismu-leninismu, se rozepisuje kupříkladu Aleš Knapp: „Žižkovy teorie lze vnímat jako pracně vykonstruovanou pojmově teoretickou kostru naplněnou otřesnými nehoráznostmi“; váženého pana Knappa coby hlasatele buržoazní konzervativně liberální ortodoxie stejně tak spravedlivě rozhořčuje, že Slavoj Žižek odmítá klást rovnítko mezi komunismus a fašismus“. (1)

Není divu, že také v ekonomických a mocenských centrech kapitalistické globalizace stíhá Žižka stigma fanatického marxisty (neváhajícího flirtovat i se stalinismem), jenž prý je právě proto „nejnebezpečnějším filozofem Západu“ (neboli představuje strašlivé nebezpečí pro soustavu globalizovaného kapitalistického vykořisťování), jak ho údajně nedávno tituloval moderátor prestižní relace BBC. Filozof prý ale tomuto slovnímu útoku brilantně čelil. Měl prohlásit: „Setkáme se v pekle, nebo v komunismu?“ (čili v pekle globalizovaného kapitalismu již jsme a jediným vysvobozením je právě renaissance pojmu „komunismus“ – zdá se, že v pozadí znovu slyšíme známý výrok Rosy Luxemburgové: „Socialismus nebo barbarství!“). (2) Když prý byl Žižek v rozhovoru pro víkendovou přílohu listu The Guardian požádán, aby čtenářům prozradil nějaké tajemství, odpověděl: „Komunismus zvítězí!“ a kniha „Nejprve jako tragédie, poté jako fraška“, dokládá, že to vůbec nemyslel jako vtip. (3)

Slovinský filosof praví, že má-li být filosofická psychoanalýza pravdivou teorií člověka a formování lidské osobnosti, musí organicky vyrůstat a dlužno ji vystavět ze známé Marxovy myšlenky, že o člověku nemůžeme soudit podle toho, co si o sobě myslí a co osobě říká (a samozřejmě ani podle toho, co si o něm myslí a co oněm říkají jiní lidé), ale dle toho, co ve skutečnosti je. Čili jaké je jeho společenské bytí, jakou aktivní činnou roli zaujímá ve struktuře ekonomické základny dané společenské formace, v „tělesném ustrojení“ materiálně předmětných společenských výrobních vztahů neboli takových vztahů, v nichž lidé produkují, vyrábějí právě onu sociálně ekonomickou základnu určité konkrétně historické formace.

Z toho ovšem ihned plyne, že ani Žižkovi nemůžeme na slovo věřit, prohlašuje-li se za „dialektického materialistu“, a tudíž se pokusme aplikovat tuto marxistickou metodologickou poučku i na Žižkův filosofický systém. Prozkoumat, jak se to má reálně se Žižkovým „revolučním“ čili dialekticko-historickým materialismem, jehož ústředním motivem je „komunismus jakožto záhada dějin“. A to na základě pochopení myšlenkových logických souvislostí mezi momenty, které tvoří základní obrysy kategoriální soustavy Žižkova filosofického myšlení, přičemž se budeme opírat – a z ničeho jiného ostatně také vycházet ani nemůžeme – o teoretická a metodologická východiska, jež zahrnují coby „uvědomělou formu vnitřního pohybu svého obsahu“. (4)

Například pracovní teorii hodnoty, umění rozlišovat mezi výrobně technickou a sociálně ekonomickou dělbou práce, a tedy i mezi profesně zaměstnaneckou a třídně sociální strukturací společnosti, dialekticko-

materialistickou teorií společenskoekonomické formace a zákonitostí historického vývoje lidské společnosti neboli přirozeně historického procesu střídání společenskoekonomických formací na jevišti lidských dějin, dialektiku revolučně kritické praxe coby praxe smyslově předmětné, která se rozhodně neuzavírá do sféry individuálního a společenského vědomí a sebevědomí a jako svůj klíčový prvek obsahuje koncepci revoluční společenské úlohy proletariátu atp.

Během své pražské přednášky – konala se v angličtině – v listopadu 2007 prohlásil Žižek mimo jiné, že o stalinismu již toho napsal tolik, že se může zdát a někteří lidé také tvrdí, že se sám stal stalinistou, což prý není ovšem samozřejmě pravda, neboť stalinismus rozhodně odmítá. Dále se posluchači od filosofa při jeho prvním veřejném vystoupení v ČR dozvěděli, že kategoricky a zásadně nesouhlasí se starou známou teorií, podle níž stalinský režim (stalinský model socialismu) vytvořil jakousi „novou třídu“. Co prý je to za „novou třídu“, když v letech 1936-37 bylo v Sovětském svazu nejnebezpečnějším místem pro člověka a nejnebezpečnějším zaměstnáním náležet k mocenské špičce sovětské nomenklatury – v této době bylo zlikvidováno v důsledku čistek 75 % členů ústředního výboru a 80 % nejvyšších armádních velitelů. Přesné znění tvrzení v anglickém jazyce je následující: „I totally oppose this old view of stalinism as a new class.“ A dále: „What kind of new class when in years 1936-37 the most dangerous place to be in Soviet Union was top nomenclature?“ (5) O této Žižkově přednášce se mohli dozvědět i čtenáři internetových Britských listů z článku Thomase Frankeho, jenž náleží, neklame-li mne paměť, k čelným teoretikům českého anarchistického hnutí. (6)

Zmíněná myšlenka, jež Slavoji Žižkovi zajisté připadala jako studnice a vrchol vši filosofické moudrosti, je především naprostý nesmysl, vždyť z toho, že nějaká sociální vrstva či společenská skupina zaujímá ve vlastnické struktuře nějaké společenské formace nadřazené a privilegované postavení, že v ní vykonává roli „pána“, vůbec neplyne, že by její příslušníci měli už z pouhého titulu příslušnosti k mocenské elitě automaticky zajištěn nárok na „sociální pohodlí“. Vzpomeňme jenom na osud Václava Budovce z Budova, Kryštofa Haranta z Polžic a Bezdruzic i dalších českých šlechticů, kteří stáli v čele povstání českých protestantských stavů v letech 1619-20 a skončili pak na staroměstském popravišti, když jim ani urozený původ nepomohl k záchraně holého života. Těžko by se však někdo odvážil prohlásit, že tím přestala v českých zemích existovat feudální třída, česká šlechta, nebo že se tím nějak otřásla sociálně ekonomické základy feudálního systému; o vývojové etapě českých národních dějin, jež nastala po Bílé hoře a po skončení třicetileté války, se naopak hovoří jako o období druhého nevolnictví. A během anglické a francouzské buržoazní revoluce se dokonce ukázalo, že „very dangerous place“ se také může stát královský trůn, neboť korunování potentáti těchto zemí ráčili přijít v důsledku bouřlivých revolučních politických změn o hlavu – Anglie však stále zůstává monarchií, byť konstituční, a ve Francii došlo po buržoazně demokratické revoluci, jež svrhla království a nastolila republikánské zřízení, několikrát k obnovení monarchie, přičemž by se snad nikdo nedovázil zpochybňovat reálnou existenci království jako určité formy vládnutí a politické instituce. Řada příslušníků české polistopadové příjmové a majetkové oligarchie také zajisté nepočítala s tím, že jejich společenský vzestup skončí tím, že se v důsledku konkurenčního boje mezi rozličnými skupinami podnikatelských zbohatlíků jejich tělesné schránky, zaletovány v sudech, nedobrovolně ocitnou na dně Orlické přehrady. Ani tato okolnost však samozřejmě nezabránila rozkvětu české polistopadové mafiánské lumpenburžoazie, spíše jej naopak dále podpořila.

Daleko kouzelnější ovšem je, že když Žižek popírá, že by ve druhé polovině 30. let vznikla v Sovětském svazu z pracovníků řídicího aparátu nějaká zvláštní společenská třída, dospívá tím vlastně k myšlenkovému jádru ortodoxního stalinismu. Což je o to grotesknější, že Žižek nikdy nepatřil k reálně socialistické nomenklатурní vlastnické a mocenské elitě, nýbrž se vždy už od studentských let politicky angažoval v opozičním disidentském hnutí. A přesto není schopen oponovat aktivním nositelům ortodoxní stalinistické ideologie, když prohlašují, že předlistopadový typ socialismu nemohl z řídicího aparátu zformovat nějakou zvláštní třídu, jelikož by to musela být třída vykořisťovatelská. Nedovede jim namítnout, že samozřejmě nešlo o vykořisťovatelskou třídu, ale o třídu, jež naopak sehrála v dějinách relativně pokrokovou společenskou úlohu, že byla třídou revoluční a v určitém období dokonce předvojem pokrokových a revolučních sil epochy soupeření reálného socialismu s reálným kapitalismem. Že ale pokrokovou a revoluční třídou být přestala, neboť šlo o třídu se zvláštní vlastnickou subjektivitou vlastnický velice nesuverénních správců společenského bohatství, jejichž sociálně ekonomická praktická aktivita neustále kolísala mezi lokální a celospolečenskou vlastnickou funkcí, mezi lokálním a společenským vlastnickým zájmem, a proto se nakonec stala překážkou rozvoje výrobních sil, což se projevilo zvláště na přelomu sedmdesátých osmdesátých let. Stala se základní, objektivní, vnitřní systémovou vadou stalinského modelu socialismu, jež nakonec způsobila rozpad a zhroutil jeho vlastnické a mocenské struktury. Což je myšlenka tak jednoduchá a průzračná, že by jí mohlo porozumět i tříleté děcko, pokud by mělo jakési ponětí o marxismu. A je zvláštní, že ji nechápe „materialistický dialektik“ Žižek.

I tříleté děcko může pochopit prostinkou myšlenku, že jelikož se zveličování lokálně omezené vlastnické subjektivity třídy řídicího aparátu – neboli skutečnost, že vlastnická role a funkce pracovníků řídicího aparátu se nikdy nestala dílčí a podřízenou součástí vlastnické subjektivity dělnické třídy, a tudíž si sovětský druh socialismu nedokázal vytvořit adekvátní vlastnickou strukturu – v určité fázi společenského vývoje stalo překážkou dalšího rozvoje výrobních sil, je v současné době již tato třída třídou reakční a její sociálně

mytologická ideologie je objektivně spojencem buržoazie v boji proti revolučně demokratickému hnutí. Stoupenci ortodoxně stalinistické či stalinsko-neostalinské ideologie však nemohou připustit, že příčina zhroutilí vlastnické a mocenské struktury předlistopadového modelu socialismu tkvěla v nich, ve třídně sociálním bytí třídy, k níž náleželi. Lidové úsloví nikoli náhodou praví, že „sám sobě ježek kadeřav!“. A neustále opakují iracionální argumenty z arzenálu sociálně mytologické ideologie vládnoucí nomenklatury stalinského typu socialistického zřízení, podle nichž lze marxistická teoretická a metodologická východiska ke zkoumání sociálně ekonomické podstaty subjektů třídně sociální diferenciace uplatnit všude, jenom ne v systému reálného předlistopadového socialismu, a zároveň samozřejmě ani neopomenou připisovat stoupcům nestalinského pojetí marxismu, kteří dokázali vymodelovat vlastnickou strukturu socialismu, v níž bude vlastnická funkce pracovníků řídicího aparátu dílčí a podřízenou součástí vlastnické subjektivity socialistické dělnické třídy, názory, jež nikdy nezastávali a které naopak vždycky odmítali.

Thomas Franke vysvětluje tento zvláštní paradox Žižkova metodologického přístupu k reálně existujícímu předlistopadovému socialismu následujícím způsobem: „Žižek je především teoretik a kritik ideologie a z toho plyne i omezenost jeho analýzy. To je vidět např. na tom, jak interpretuje zhroutilí Sovětského svazu: prý za Jelcina se zhroutil dosud pevný řád nepsaných pravidel, zatímco dnešní stabilita pod Putinem nastala v důsledku stabilizace ideologie. Nějak tu chybí otázka proč tomu tak je – vždyť změna ideologického paradigmatu nastala evidentně kvůli změně paradigmatu ekonomického, ale tam Žižek už nejde, nebo lépe řečeno nemá na tento krok analytické nářadí. ... Žižek je erudovaný a svou kritiku podává svižně – psychoanalýza mu umožňuje zasahovat své posluchače osobně a neobvyklým způsobem – bez okolků mluví o sexualitě, prokládá svůj projev třeba i obscénními vtipy, rozebírá scény z filmů atd. Všechno to Žižkovi přineslo postavení celebrity a v západní Evropě na jeho vystoupení chodí i tisíce lidí. Určitá nestrukturovanost či minimálně zdrcující nepřehlednost argumentace mu je přitom účinným nástrojem k utváření postavy popového filosofa – vždyť posluchač se tak nemusí zaobírat celou jeho argumentací, ale může si vybírat ty kousky, které se mu zamlouvají. Zjevně ho i proto západní média, včetně např. New York Times či Frankfurter Allgemeine, považují za natolik neškodného, že se v nich poměrně pravidelně objevují jeho články.“ (7)

Žižek opravdu nemá „analytické nářadí“ ke zkoumání „sociálně ekonomického paradigmatu“ sovětského typu socialistického zřízení, takže dospěl k popírání existence vládnoucí třídy řídicího aparátu stalinského modelu socialismu jako svému „fundamentálnímu teoretickému tvůrčímu objevu“ uplatněním pojmově kategoriálních poznávacích nástrojů lacanovské psychoanalytické filosofie, které nejsou schopny proniknout do vlastnické struktury prvního historického pokusu o socialismus, pochopit, že beznadějně kolísání vlastnické subjektivity třídy řídicího aparátu mezi celospolečenskou a lokální vlastnickou funkcí, celospolečenským a lokálně omezeným vlastnickým zájmem, nezračilo vykořisťovatelskou třídně sociální subjektivitu, a to ani v případě, kdy v systému centrálního plánovitě řízení ekonomiky zabíralo centrum podnikovým pracovním kolektivům veškerý nadvýrobek (a někdy i nutný produkt), a pak jej ve velmi složité hře politického, státně administrativního a hospodářského řídicího aparátu opět rozdělovalo a přerozdělovalo.

Kategoriální optika Žižkovy filosofie pak už vůbec nemůže porozumět tomu, že „vládnoucí řídicí nomenklaturu“ bylo možné sjednocovat do racionálně fungujícího celku jedině zveličováním lokálnosti, lokálně omezené působnosti vlastnické a mocenské subjektivity nejvyššího politického představitele komunistické strany a socialistického státu a právě díky těmto totalitním diktátorským a barbarickým metodám politického řízení mohla vládnoucí třída řídicího aparátu – která ve Stalinovi zformovala svého „vůdce“, jenž si vskutku „nemohl demokracii dovolit“, špičku mocenské pyramidy sovětského druhu socialismu, ve Stalinovi, který zase současně, aniž si to možná uvědomoval, vytvářel svojí politickou strategii „výstavby socialismu v jedné zemi“ „vládnoucí nomenklaturu“ s pro ni typickou neúplně a nedokonale společenskou vlastnickou a mocenskou subjektivitou – být ve třicátých a čtyřicátých letech dvacátého století pokrokovou a revoluční společenskou třídou a v této vývojové etapě epochy soupeření protikladných sociálně ekonomických systémů, reálného socialismu a reálného kapitalismu, též předvojem pokrokových revolučních sil epochy, a díky tomu také uskutečnil Sovětský svaz industrializaci země, zvítězil ve druhé světové válce a stal se průmyslovou, vojenskou a politickou velmocí.

Kategoriální výbava lacanovsko-žižkovské filosofie se celkem virtuózně pohybuje v oblasti ideologické nadstavby společnosti, když se však pokouší proniknout do sociálně ekonomické vrstvy společenských výrobních vztahů, které tvoří ekonomickou základnu dané společenské formace, ostří jejího analyticko-kritického „skalpelu“ se ihned otupuje. Nedokáže pojmově teoreticky uchopit vlastnické zájmy a zmodelovat celkovou sociálně ekonomickou praktickou aktivitu subjektů třídně sociální společenské diferenciace, která se pak velmi zprostředkovaně zrcadlí v určitých ideologických schématech a stereotypech. Projevuje se to například v pasážích Žižkovy monografie o stalinismu a fašismu coby dvou základních formách totalitní ideologie a politiky ve dvacátém století, kdy se slovinský filosof snaží názorně manifestovat zrůdnost a zvrácenost stalinistické ideologie. Kniha v emocionálně podbarvených tónech líčí dramatickou scénu posledního Bucharinova vystoupení na zasedání ústředního výboru bolševické strany, kdy se nejvyšší představitelé bolševické strany snažili s bezostyšným cynismem donutit Bucharina k tomu, aby se vzdal poslední špetky lidské důstojnosti, posledního zbytku identity a integrity osobnosti a přiznal se ke zločinům, které nespáchal. V

tomto bodě navazovala stalinistická režimní praxe organizování inscenovaných politických procesů na bohubilou praxi inkvizičních procesů s kacíři a čarodějnicemi, jež „pro větší slávu boží“ s takovým úspěchem pořádala katolická církev. Žižek zároveň plasticky nastiňuje mocenský trojúhelník: „vůdce“ – „nomenklaturní řídicí aparát“ – „lid“, jehož vzájemné rozpory měly antagonistickou povahu, i když příkazově administrativní a státně byrokratické přivlastňování, které bylo sociálně ekonomickou základnou sovětského typu socialismu, představovalo formu socialistického zespolečnění, byť šlo pochopitelně o velice neúplnou a nedokonalou formu socialistického společenského vlastnictví; rozličné „koalice“ a „protikoalice“ různých prvků onoho mocenského trojúhelníku (podle Žižka se v letech 1933-35 „vůdce“ nejdříve spojil s „nomenklaturou“ proti „lidu“ a později pak v letech 1936-37 s „lidem“ proti „nomenklatuře“), jež zplodily především v letech 1936-37 vlnu demonstrativních politických procesů a způsobily tisíce justičních vražd, kdy, jak Žižek píše, z 82 oblastních tajemníků strany bylo zastřeleno 79, zračily pouze a právě beznadějně kolísání vlastnické subjektivity třídy řídicího aparátu (vyjádřeno Žižkovou terminologií – „vládnoucí nomenklatury“) mezi potenciálně společenskou a potenciálně nespolečenskou stránkou její vlastnické role coby třídy vlastnický velmi nesuverénních správců společenského nadvýrobku. (8)

Musíme však opět připomenout, že to bylo právě ono neustálé manévrování a beznadějně kolísání mezi celospolečenskou a lokální funkcí vlastnické subjektivity třídy řídicího aparátu, jež bylo základní, objektivní, vnitřní systémovou vadou stalinského modelu socialismu, která způsobila, že na přelomu osmdesátých a devadesátých let dvacátého století se rozpadla a zhroutila vlastnická a mocenská struktura předlistopadového socialismu. Komunistickou stranu v roli monopolního subjektu politického systému reálně socialistické společnosti dovedla k „sebevraždě“ právě ona „vládnoucí nomenklatura“, kterou ve dvacátých a třicátých letech metodou permanentních politických čistek a divadelních monstrprocesů vypěstoval a vypiplal Stalin. Komunistická strana „nespáchala sebevraždu“ na podzim roku 1937, jak praví Žižek, kdy politické čistky a demonstrativní procesy sloužily naopak k restrukturalizaci a definitivnímu zformování „vládnoucí nomenklatury“ – Žižek sám ostatně uvádí, že v roce 1938 proběhla další čistka, jež smetla Ježova, organizátora předešlých politických čistek a divadelních soudních procesů (9) –, nýbrž právě až na přelomu osmdesátých a devadesátých let, kdy se už komunistická strana chovala řadu desetiletí „demokraticky“, kdy se vzdala metody neustálých politických čistek a zinscenovaných divadelních soudních politických procesů. Žižkovo (či spíše lacanovsko-žižkovské) pojmové kategoriální „analytické náčiní“ může jen nevěřičně kroutit hlavou nad skutečností, že Stalin nakonec svůj mocenský zápas s „nomenklaturním aparátem“ prohrál, a to ještě za svého života, v roce 1952 na devatenáctém sjezdu KSSS, posledním sjezdu, jehož se zúčastnil, kdy se „stará stalinská garda“ za rezignovaného přihlížení „lidu“ vzbouřila proti svému „vůdci a učiteli“, jenž byl najednou zcela bezmocný a musel si ono ponížení nechat líbit. (10)

Z čehož mimo jiné plyne, že k oné „zradě zrad“, po níž „mezinárodní komunistické hnutí ovládl revizionismus“, jak neustále tvrdí aktivní nositelé ortodoxně stalinistické či stalinsko-neostalinské ideologie v KSČM, nedošlo až na dvacátém sjezdu KSSS, kdy se v sovětské komunistické straně chopil moci Chruščov. Ten svým projevem o Stalinově „kultu osobnosti“ tuto vzpouru „vládnoucí nomenklatury“ proti jejímu „vůdci a učiteli“, který již v oné době dlel tři roky na věčnosti, pouze dotáhl do konce, načež se počaly obnovovat „leninské normy v činnosti strany a státu“, čímž se zároveň počal rozvíjet proces rozkladu, rozpadu a transformace vládnoucí třídy řídicího aparátu.

To, že Žižkova a Lacanova filosofická psychoanalýza vybavuje lidské poznávací myšlení kategoriální aparaturou, která dokáže postihnout pouze politickou a ideologickou nadstavbu sociálně ekonomické formace – čili i stalinského modelu socialismu –, lze též doložit na Žižkově pokusu o rozbor maoinismu a čínské kulturní revoluce.

Žižek píše, že „svrchovanou ironií historie je skutečnost, že to byl sám Mao, kdo vytvořil ideologické podmínky pro rychlý kapitalistický rozvoj tím, že rozbil strukturu tradiční společnosti. Jakou výzvu adresoval lidem, zejména mladým, svou Kulturní revolucí? Nečekejte, že vám někdo jiný řekne, co máte dělat, vy sami máte právo se vzepřít! Proto myslte a jedněte sami za sebe, zničte kulturu, která se přežila, kritizujte a napadejte nejenom ty, kdo jsou starší než vy, ale také vládu a stranické funkcionáře! Smeťte represivní státní mechanismy a utvořte komuny! A Maova výzva byla vyslyšena – následoval výbuch bezuzdné vášně, která se projevovala snahou zbavit legitimacy všechny formy moci, takže Mao byl nucen nakonec povolát armádu, aby obnovila určitý pořádek. Paradoxem tedy je, že klíčový střet Kulturní revoluce se neodehrával mezi aparátem komunistické strany a tradičními kritizovanými nepřáteli, ale mezi armádou a komunistickou stranou na jedné straně, a silami, které vyvolal k životu sám Mao, na straně druhé. Obdobná dynamika je patrná v dnešní Číně: významné ideologické tradice jsou znovuožívány, aby přispěly k potlačení rozkladných důsledků kapitalistické exploze, kterou vyvolala k životu samotná strana. Nedávnou rozsáhlou kampaň v Číně za znovuoživení marxismu jako účinné státní ideologie (do které byly investovány doslova stovky milionů amerických dolarů) je také třeba chápat v tomto kontextu. Ti, kdo vidí v této iniciativě hrozbu kapitalistické liberalizaci, příznak toho, že zastánci tvrdé linie chtějí obnovit své privilegované postavení, jsou zcela na omylu. Jakkoli to může znít paradoxně, tento návrat marxismu je příznakem konečného triumfu kapitalismu, projevem jeho plné institucionalizace. (Nedávná právní opatření zaručující soukromé vlastnictví, která Západ oslavuje

jako klíčový krok k právní stabilitě, jsou výrazem téže tendence). Jaký typ marxismu se tedy považuje za vhodný pro dnešní Čínu? Důraz se klade na rozlišování marxismu a „levicovosti“: marxismus není totéž, co „levicovost“, výraz, kterým se rozumí jakékoli poukazování k osvobození dělníků, od svobodných odborů po překonání kapitalismu. Na základě marxistické teze o vývoji produkčních sil jako klíčovém faktoru společenského pokroku se hlavní úkol progresivních sil definuje jako vytváření podmínek pro pokračující rychlou „modernizaci“, při současném zamezení tomu, aby docházelo ke vzniku jakýchkoli forem nestability, ať už pocházejících „zleva“ či „zprava“ (demokracie se systémem více stran atd.), které vyvolávají chaos a tím brání překotné modernizaci. Závěr je jasný: v dnešní Číně může pouze vedoucí úloha komunistické strany zajistit rychlou modernizaci a zároveň zachovat podmínky společenské stability – oficiální (konfuciánské) vyjádření tohoto principu zní, že by se Čína měla stát „harmonickou společností“.“ (11)

Je zřejmé, že Žižek nerozumí tomu, že vlastnická subjektivita třídy řídicího aparátu sovětského i čínského socialismu obsahovala tendenci dotvářet si, když se ve vlastnické struktuře společenských výrobních vztahů systému nestala dílčí a podřízenou součástí prvotní, základní a celospolečensky dominující vlastnické subjektivitě dělnické třídy coby třídy, která má vedoucí úlohu při rozvíjení socialistického společenského vlastnictví, tuto základní, prvotní a celospolečensky integrující vlastnickou subjektivitu v podobě vlastnických forem a struktur, fungujících v souladu s logikou soukromokapitalistického vlastnictví, takže není divu, že v Číně dochází od osmdesátých let k rekapitalizaci pod vedením komunistické strany. Tento vývojový proces však v perspektivě ohrožuje mocenský monopol komunistické strany, je přece obecně známo, že ve všech dalších státech reálně fungujícího socialismu v určité vývojové fázi tohoto procesu komunistické strany svou vedoucí úlohu v politickém systému společnosti ztratily, což se zpětně promítlo administrativně správního uspořádání především států, v nichž žilo více národností, v podobě rozpadu těchto státních celků – viz rozpad Sovětského svazu, Jugoslávie a konec konců i Československa. Tento vývojový proces spolu s tím, jak se čínská komunistická strana – respektive příslušníci nomenklaturního politicko-ideologického, státně administrativního a ekonomicko-finančního řídicího aparátu – stále více svou ideologií i politickou strategií a celkovým politickým stylem podobá Čankajškovu Kuomintangu, stává se jakýmsi „kolektivním kapitalistou“, ohrožuje mocenskou stabilitu i administrativní celistvost státu i možnosti Číny jako stále významnějšího globálního hráče, a proto je velice diskutabilní, když Žižek prohlašuje, že neomezený rozvoj autoritářského kapitalismu pod vládou a politickým vedením komunistické strany je hybnou silou hospodářského rozvoje a „příznakem budoucnosti“ pro Čínu i celý ostatní svět. (12)

A tak není také divu, že když Žižek mluví o odcizení a vydědění, o vyděděneckých společenských vrstvách, spatřuje vydědění a nejvyšší míru odcizení v podstatě u všech, kdo nemají vlastnický titul, nezabývá se jemným předivem vlastnických rolí, které často za kapitalistu vykonává námezdní řídicí inteligence, netřeba proto dodávat, že tím ztrácí se zřetel významné dělicí čáry míry zainteresovanosti na změně mezi pracujícími i nepracujícími a vzdaluje se výrazně marxistickému pojetí tříd. To mu umožňuje soustředit pozornost na problémy nepracujícího individua, vyčleněného ze všech vazeb ve společnosti, přičemž nerozlišuje vyčlenění v důsledku systému a přirozené vyčlenění individuí překračujících pravidla lidského soužití, které je ve všech systémech (samozřejmě, systémem dané vyloučení je často základem pozice „lumpenproletariátu“, ale nelze ho absolutizovat a považovat např. lumpenproletariát za spojení proletariátu skutečného, jak správně konstatují Marx a Engels v Manifestu). Řešení problému těchto reálně vyděděných individuí chápe jako absolutní prioritu. Tady se ovšem jeho pojetí opět rozchází s Marxovým, které se při hledání subjektu nejvíce zainteresovaného na progresivní změně směrem ke komunismu soustřeďuje nikoli na vyloučené ze sociálních vazeb, ale na ty, kteří jsou sice svým začleněním v sociálních vazbách v nejodcizenějším postavení a ztělesňují potenciální, ovšem dialektickou negaci těchto vazeb, ale nadto jsou spojeni s nejprogresivnějšími formami výrobních sil i výrobních vztahů dosažitelnými v kontextu celého dějinného vývoje. Takovou silou byl v Marxově éře industriální proletariát, a proto přecenil jeho možnosti, dnes však vidíme novou podobu proletariátu, již je kognitariát. (13)

Žižek je přesvědčen, že klíčovou událostí naší doby neboli přelomu dvacátého a jedenadvacátého století, je zhroucení komunismu, ztroskotání komunistického emancipačního projektu, což prý nepochopil kupříkladu čelný představitel sociálně kritické frankfurtské filosofické školy (spolu s Adornem či Marcusem) Jürgen Habermas, jenž se tak ukázal být nedostatečně radikální a kritický, aby vytvořil vskutku radikálně kritickou teorii stalinismu, což je úkol každého seriózního levicového politického hnutí. Žižek má patrně na mysli onu teorii, jež prohlašuje, že stalinský model socialismu nezformoval žádnou zvláštní vládnoucí společenskou třídu řídicího aparátu, jak jsme to již připomínali. Pro marxismus z toho dle názoru slovinského filosofa vyplývá, že, chceme-li zachránit ideu marxismu, musíme marxismus podrobit bezohledné kritice a tázat se především, v čem Marx a Lenin sešli při projektování komunistické společnosti hned na začátku z cesty. Velké množství problémů vězí například již v Marxově Kapitálu, které musíme novým způsobem pojmově uchopit, abychom marxismu porozuměli lépe, než mu rozuměl samotný Marx. (14)

„Marxista-leninovec“ a „dialektický materialista“ Slavoj Žižek se domnívá, že k odhalení v logické struktuře a myšlenkovém obsahu Kapitálu toho, o čem neměl sám Marx nejmenší potuchy, nejlépe slouží kategoriální poznávací nástroje Lacanovy filosofie. „Marxismus-leninismus“ jakožto oficiální státní ideologie nomenklaturní vlastnické a mocenské elity předlistopadového sovětského typu socialismu se svého času pokoušel „spolknout“

psychoanalýzu, když dokazoval, že závěry psychoanalytické filosofické koncepce nepřinášejí ve srovnání s marxistickým pojetím člověka žádnou poznávací hodnotu, Žižek se naopak snaží při rozpracovávání svých teoretických a metodologických přístupů ke zkoumání takových kategorií jako „třídní boj“ či „kapitál“ rozšiřovat teoretické předmětné pole psychoanalýzy, jež se tak stává obecnou teorií, která obsahuje jednak samotnou původní lacanovskou psychoanalýzu, jednak aplikaci psychoanalytické teorie do oblastí dříve vyhrazených marxistické filosofii, sociologii a politické ekonomii. Kategorie lacanovské psychoanalytické filosofie tak vlastně u Žižeka „pohlcují“ myšlenkový obsah marxismu, jelikož v Žižkových očích je Lacanova psychoanalýza filosofickou teorií a metodou nejenom obecnější, nýbrž zároveň především mnohem radikálnější a kritičtější, zakládá revoluční systémovou změnu, revoluční překonání systému kapitalistického vykořisťování i projekt komunistického společenského uspořádání daleko hlouběji a stabilněji než původní marxistický dialektický a historický materialismus.

Žižek dokazuje svoje pojetí „záchranu ideje marxismu“ aplikací kategorií lacanovské psychoanalýzy na problematiku zbožního fetišismu v Marxově Kapitálu. K těmto kategoriím náleží především „tři řady všeho jsoúcího“: „Symbolično“, „Reálno“ a „Imaginárno“. Symbolický řád tvoří řetězce, strukturovaná síť signifikantů (jazykových jednotek), které jsou nositeli významu jazykové jednotky (signifikátů). „Jazykem“ může být v Lacanově systému cokoliv, jakýkoli produkt a nástroj kultury a civilizace. Lacan vytvořil symbolický řád podle vzoru Saussurovy lingvistiky a Levi-Strausovy antropologie. V souvislosti se symbolickým řádem zavádí Lacan pojem „Velký Druhý“, jenž představuje to, co pro nás, pro jednotlivý subjekt ztělesňuje symbolický řád: může jím být osoba, která zaujímá místo symbolického řádu, nebo také nějaká instituce. Reálný řád je to, co existuje před jazykem, co není do jazyka a symbolického řádu začleněno, co nemá žádnou strukturu a uniká všem pokusům o symbolizaci. „Reálno“ má ovšem dva významy: buď je to způsob, jak existují věci před tím, než jsou začleněny do „Symbolična“; nebo je to „zbytek“, který po dokončení symbolizace zůstává jako nezačleněný prvek, mezera uvnitř symbolického řádu. „Imaginárno“ je spojeno s formováním Já. Podle Lacana vzniká Já v procesu ztotožnění s obrazem (imagem) sebe sama nebo druhé osoby ve stadiu zrcadla. V tomto procesu se dítě a později i dospělý snaží dosáhnout jednoty svého Já. Ale Já je vždy rozštěpeno mezi bezprostřední vnímání sebe sama, jež je dezintegrované a neuspořádané, a obrazem celistvosti, s nímž se chce ztotožnit. Ten Lacan označuje jako „ideální já“, které je třeba odlišit od „jáského ideálu“, od Nadjá. Ideální já nemáme chápat jako reálně existujícího druhého, nýbrž jako projekci samotného Já. Tento zrcadlový obraz je pak tzv. „malý druhý“, jež se od „Velkého Druhého“ liší právě tím, že je to pouhé prodloužení Já. Lacan občas nazývá moderní dobu jako dobu „Imaginárna“, neboť lidé jsou v ní posedlí sami sebou, hledáním své identity a podobnými věcmi. (15)

Lacan poznamenává, že většina lidí je do symbolického řádu vepsána ještě před svým narozením už jenom tím, že dostává jméno. „Symbolický řád“ je vůči jednotlivcům, jednotlivým individuálním subjektům vnější – „objektivní“. Lacan praví, že jazyk a řeč jsou mimo vědomou kontrolu jednotlivců. Vtip je však v tom, že jazyk i řeč jako nástroje a formy mezilidské komunikace jsou plody společné a pospolitě duchovně praktické činnosti, rozvoje kolektivní produktivní síly lidské obrazotvornosti, čili duchovně praktické tvorby všelidské rodové pospolitosti, lidského rodu jako celku, duchovně praktické tvorby, která se v procesu antropogeneze, v němž se mimo jiné formuje i tělesné strukturální uspořádání hlasových orgánů a řečového centra v mozku, rozvíjí na bázi smyslově předmětné praktické činnosti. Poznávácí, duchovně praktická i předmětně praktická subjektivita lidského rodu se může uskutečňovat pouze a jedině prostřednictvím pracovní a výrobní činnosti, činností myšlení, vědomí a sebevědomí jednotlivých lidí, ovšem v kategoriální soustavě lacanovské psychoanalýzy se tvořivá subjektivita lidstva, lidského rodu jako celku odcizuje od tvořivé subjektivity jednotlivých lidí, staví se proti nim do abstraktního protikladu, v němž nabývá podoby nadosobní a nadindividuální, transcendentální subjektivity, v jejíž struktuře je duchovně kulturní činnost ontologicky prvotní ve vztahu k činnosti materiálně předmětné a která se tudíž pojímá jako čistě duchovní entita. Z toho důvodu je v duchu Lacanovy a Žižkovy filosofie zcela logické, že Lacan i Žižek zdůrazňují, že bez „Symbolična“ je „Reálno“ nemožné, neboť „Symbolično“ se neustále „zařezává“ do „Reálna“ a tím je rozčleňuje, že „Symbolično“ má v této trojici řádů centrální místo, ústřední postavení. „Reálno“ je v lacanovské psychoanalytické filosofii, kterou Žižek přebírá, vlastně kantovská „věc o sobě“, která se metafyzicky a antidialekticky odtrhává od jevu, stojí v abstraktním formálním protikladu ke světu jevů, a tudíž nemá sama o sobě žádné vlastnosti: není divu, že lacanovské a žižkovské „Reálno“ nabývá kvalitativních určení až díky působení „Symbolična“. I slepý ovšem vidí a tříleté děcko okamžitě porozumí, že lacanovsko-žižkovské řady, „Reálno“, „Symbolično“ a „Imaginárno“, nejsou v žádném případě dialekticky protikladná pojmová určení, jež by se navzájem popírala a vylučovala a zároveň zdůvodňovala a předpokládala, čímž by představovala navzájem mizející pohybové momenty, kvalitativně odlišné vývojové formy celku jsoúcnosti světa, nýbrž že reálný, symbolický a imaginární řád jsou stavy jsoúcna, jež mají jednu provždy danou, hotovou a neměnnou formu.

Zdá se být zřejmé, že Lacanova a Žižkova psychoanalytická filosofie není nic jiného než širý subjektivní idealismus. Nejedná se ovšem o „nekritický“ subjektivní idealismus tak zvaného empiriokriticizmu Macha a Avenaria, jenž vycházel z empirického individuálního subjektu intelektuální poznávací činnosti. Nýbrž jde o transcendentálně subjektivní idealismus, o model řešení základní filosofické otázky, v němž hraje úlohu

ontologicky prvotního činitele duchovní, duchovně kulturní Já lidstva, lidského rodu jako celku, které vzniká uplatněním základních požadavků fenomenologické metody: 1. fenomenologické redukce, tj. zdržení se jakýchkoli soudů – což Husserl, tvůrce metody fenomenologické filosofie, nazývá „epoché“ – o objektivní realitě, které by překračovaly meze „čisté“ (tj. subjektivní) zkušenosti; 2. transcendentální neboli „eidetická“ redukce, tj. „očistění“ subjektu vědomí od „světového charakteru“, zdržení se jakéhokoli soudu o reálných sociálně ekonomických a sociálně politických vazbách, do nichž je subjekt začleněn, pojmání subjektu poznání nikoli jako reálné, empirické, sociální a psychologické bytosti, nýbrž jako „čistého“, transcendentálního vědomí. Z toho plyne, že se jedná o filosofický systém, v němž může objektivita existovat pouze a jedině v rámci této transcendentální subjektivity, ve vztahu individuálních empirických (imaginárních) subjektů k subjektu transcendentálnímu, jenž s v Lacanově a Žižkově kategoriální soustavě nazývá „Symbolický Řád“, „Symbolično“ a je vůči empirickým subjektům „objektivní“. A tato „objektivita“ se ve vztahu individuálních subjektů k neosobně nadosobní transcendentální subjektivitě klade jako a rovná se zvěčnění a odcizení: symbolický řád jako řetězce a strukturovaná síť znaků, které svým významem vymezují hodnotové orientace, mravní zákony i právní normy, vědomí, myšlení a společenské jednání empirických individuálních subjektů, zračí lidské odcizení a sebeodcizení, a lacanovsko-žičkovská psychoanalýza zaujímá proto od samého počátku k symbolickému řádu, jehož zprostředkovatelem je „Velký Druhý“ (cosi jako orwellovský „Velký Bratr“) radikálně kritický postoj.

Kategoriální soustava Lacanovy a Žižkovy psychoanalytické filosofie velmi správně vycítila, že symbolický řád, zvláště pak „figura Pána“ – „Velký Druhý“, jenž nám zprostředkuje, co mají pro nás znamenat ony symboly, onen „posvátný jazyk“, jímž k nám „Velký Bratr“ promlouvá, nepředstavuje nic jiného než přeměnu tvořivé subjektivity, produktivní síly obrazotvorné schopnosti lidského rodu v sílu, jež ovládá člověka, namísto toho, aby člověk ovládal ji, která slouží nikoli k lidskému osvobození, nýbrž k zotročení člověka, ovšem kamenem úrazu jejího pojetí odcizení je, že lidské odcizení a sebeodcizení nechápe jako historicky vzniklý čili přechodný jev, který za určitých podmínek zanikne a může být překonán, nýbrž jej ahistoricky zvětšuje jako sociální zlo, které nelze za žádných okolností z lidských dějin vykořenit, nanejvýš zmírnit jeho působení, tedy cosi na způsob biblického prvotního a dědičného hříchu.

Tak Žižek tvrdí, že realitou je kapitalismus a Reálnem je třídní boj – mezní forma vzájemného odcizení člověka od člověka, který představuje traumatický sociální antagonismus, jenž se vzpírá symbolizaci – neboli ho nelze odstranit – a trhá sociálně politické předivo ve společnosti: třídní boj se tak patrně bude odehrávat i v beztřídní společnosti. Samotný kapitalismus je dle Žižeka strašidelné Reálno a slovinský psychoanalytik jej bičuje ohnivými slovy: „kapitalismus nás zbavuje „světa“ – uspořádané reality – a místo něho nás staví před temnou, nepojmenovatelnou skutečnost, nevytváří civilizaci, určitý kulturně symbolický svět, nýbrž je to ekonomicko-symbolický stroj, který pracuje s asijskými hodnotami stejně jako s jinými, takže světový triumf Evropy je její porážkou, svým vlastním vymazáním, přetnutím pupečního pouta k Evropě. Kapitalismus rozpouští všechny kulturní významy, každý ustálený rámec reprezentace, a tím se právě projevuje jako Reálno. Je to globální tržní mechanismus, který nevytváří nové významy a hodnoty, ale pouze si přizpůsobuje ty, jež jsou po ruce. Místo světa žijeme v ne-světě“. Žižek ovšem upřesňuje, že tímto strašidelným Reálnem není celá empirická realita kapitalismu, nýbrž jen to, co je „základní matricí jeho fungování“, a tak vlastně ukazuje, že pojmy jako kapitál (kapitalismus) nebo třída (třídní boj) pojímá jako dvouvrstvé kategorie spojující Reálno a Symbolično – čili odcizení s neodstranitelností odcizení. Lacanova a Žižekova vzájemná souvislost symbolického a reálného řádu symbolizuje fetišizaci a zvěčnění kapitalistické ekonomiky, což postihli i někteří západní kritici Žižkova pojetí psychoanalytické metody. (16)

Ve zbožním (či zbožně peněžním) fetišismu nabývají společenské a mezilidské vztahy zvěčnělou formu, vztahy mezi věcmi vystupují jako vztahy mezi lidmi, což se pak stává materiálně předmětným pramenem falešných a iluzorních představ na úrovni běžného i teoretického společenského vědomí, podle nichž jsou například drahé kovy, zlato a stříbro ze „své přirozené povahy“ penězi, nositeli svojí ekonomické peněžní funkce, v níž vyjadřují hodnotovou ekvivalenci při směně kvalitativně odlišných zboží, zdrojem kultu peněz, kdy peníze přestávají hrát roli skromného nástroje a prostředníka zbožního oběhu, získávání prostředků k životu a hromadění peněz coby ztělesnění společenského bohatství se naopak stává smyslem i cílem lidského života –, a proto by stoupenci v Kapitálu obsažené marxistické filosoficko-ekonomické teorie mohli souhlasit se Žižkovým názorem, že zbožně peněžní fetišismus je „fantasma“ čili forma falešného, převráceného, iluzorního, tedy i fetišistického individuálního a společenského vědomí. Peníze jsou materiálním, smyslovým předmětem, v procesu zbožně peněžní výroby a směny však jako nositel univerzální hodnotové ekvivalence získávají zázračnou moc, jelikož si jejich pomocí můžeme přivlastnit jakýkoli statek, máme-li k dispozici dostatečnou finanční částku – Dostojevskij kdysi nikoli náhodou řekl, že „peníze jsou ražená svoboda!“ a Jiří Wolker napsal ve své době pohádku o milionáři, který byl schopen koupit si i slunce –, aniž bychom přitom museli hnout prstem, vykonávat nějakou konkrétní užitečnou práci, nabývají nezaměnitelnou magickou podstatu, nad níž, jak se alespoň zdá, nemáme žádnou moc a která naopak ovládá nás. Peníze jsou jako by ze „vznešené“ látky, která je nezávislá na fyzickém těle peněz. Je to „imateriální tělesnost těla uvnitř těla“. Žižek říká, že Marx tuto „vznešenou látku“ nedokázal vysvětlit a že k tomu potřebujeme psychoanalytické pojmy. Vznešený předmět je

spojen se symbolickým řádem, je udržován nějakou symbolickou autoritou (mince má na sobě znaky toho, že má sloužit jako směnný prostředek a ne jako užitný předmět, a jeho vlastnosti, váha, čistota kovu, jsou garantované příslušnou společenskou autoritou).

Dobře, ale v čem je rozdíl mezi Marxem a Lacanem? Tento rozdíl se dá vystopovat u Marxova pojmu užitná hodnota. I když směnná hodnota vykazuje řadu společných znaků s lacanovským signifikantem, pojem užitná hodnota jde u Marxe jiným směrem. Užitná hodnota zboží se podle Marxe pojí k potřebě. Už na začátku Marxova Kapitálu čteme, že „zboží je především vnější předmět, věc, která svými vlastnostmi uspokojuje nějakou lidskou potřebu. Povaha těchto potřeb, ať už vznikají v žaludku nebo ve fantazii, na tom nic nemění“.

(17)

Užitná hodnota je užitečnost věci, její schopnost uspokojovat potřeby daná tím, jaké má zboží vlastnosti. Jedná se tu o zboží jako zboží těleso. Užitné hodnoty jsou, jak říká Marx, hmotným obsahem bohatství. Užitná hodnota zboží je v marxistické politické ekonomii produktem živé konkrétní pracovní činnosti, směřující k uspokojení lidské potřeby, výsledkem působení dialektiky výroba – spotřeba, kdy „spotřeba klade předmět výroby ideálně, jako vnitřní obraz, jako potřebu, jako pohnutku a jako účel“.

(18)

Spotřeba slouží k prosté či rozšířené reprodukci výrobního procesu: uspokojení jedné potřeby vyvolává potřebu další, čili formulaci dalšího ideálního obrazu a cíle živé konkrétní práce, rozvoj potřeb si vynucuje produkci nových pracovních nástrojů a výrobních prostředků, což dále vede k rozvíjení obsahu i forem lidské práce jakožto cílevědomé a účelné koordinace látkové výměny mezi člověkem, lidskou společností a přírodou, k rozšiřování palety a spektra rozmanitých konkrétních pracovních činností, které je schopen vykonávat člověk, k diferenciaci a zároveň koordinaci a kooperaci pracovních aktivit, rozvoji struktury společenské výroby a výrobních sil.

Rozdíl mezi Marxem a Lacanem se začíná jasněji objevovat u pojetí člověka a lidských potřeb. Marxova antropologická filosofická teorie se opírá o Feuerbachovské vymezení člověka jako živé, tělesné, smyslově předmětné, konkrétní bytosti. V Marxově „Německé ideologii“ čteme, že „prvním předpokladem veškerých lidských dějin lidstva je ovšem existence živých lidských individuí“.

(19)

Právě v této větě se skrývá důvod toho, proč se Marx zabývá produkcí, pracovní a výrobní činností. Pokud lidského jedince myslíme jako živou, tělesnou bytost, je pro něj klíčovou otázkou reprodukce jeho fyzické existence, tedy životních prostředků, které tu byly před ním a které musí reprodukovat – neboli problém zajištění k životu nezbytných prostředků konkrétní živou prací, otázka růstu produktivní síly této živé konkrétní práce a od toho se odvíjející růst nadpráce a nadproduktu, tedy společenského bohatství.

V „Ekonomicko-filosofických rukopisech“ Marx při kritice Hegelovy objektivně idealistické dialektiky, jejího pojetí odcizení a překonání odcizení, které spočívá v rušení předmětnosti, smyslově předmětného charakteru lidského aktivního činného bytí, rozklenuje a rozestupuje se mezi sebevědomím a věcností, zvěcněním, poznamenává: „Jestliže skutečný, tělesný člověk, stojící na pevné kulaté zemi, vydechující a vdechující všechny síly přírody, klade svým zvnějšněním své skutečné předmětné bytostné síly jako cizí předměty, pak subjektem není kladení; je jím subjektivita předmětných bytostných sil, jejichž akce musí být proto také předmětná. Předmětná bytost působí předmětně, a nepůsobila by předmětně, kdyby v jejím bytostném určení netkvělo předmětno. Vytváří, klade předměty jen proto, že je předměty kladená, proto, že je odjakživa přírodou. V aktu kladení neupadá tedy ze své „čisté činnosti“ do nějakého tvoření předmětu, nýbrž její předmětný produkt potvrzuje jen její předmětnou činnost, její činnost jako činnost předmětné přirozené bytosti. ... Člověk je bezprostředně přirozená bytost. Jako přirozená bytost a jako živá přirozená bytost je vybaven jednak přirozenými silami, životními silami, je činnou přirozenou bytostí; tyto síly v něm existují jako vlohy a schopnosti, jako pud; jednak je jako přirozená, tělesná, smyslová, předmětná bytost bytostí trpící, podmíněnou a omezenou, jako je i zvíře a rostlina, tj. předměty jeho pudů existují mimo něj jako předměty na něm nezávislé, avšak tyto předměty jsou předměty jeho potřeby, podstatné předměty, nepostradatelné k činnému uplatnění a potvrzení jeho bytostných sil. Že člověk je tělesná bytost s přirozenými silami, bytost živoucí, skutečná, smyslová, předmětná, znamená, že předmětem jeho bytosti, jeho životního projevu jsou mu skutečné smyslové předměty, čili že svůj život může projevit jen na skutečných, smyslových předmětech. Být předmětný, přirozený, smyslový a mít také předmět, přírodu, smysl mimo sebe či sám být předmětem, přírodou, smyslem pro něco třetího je totožné. Hlad je přirozená potřeba; potřebuje tedy přírodu mimo sebe, předmět mimo sebe, aby se ukojil, utišil. Hlad je mého těla doznaná potřeba nějakého mimo ně jsoucího předmětu, nepostradatelného mému tělu k jeho integraci a k projevení jeho podstaty. Slunce je předmětem rostlin, předmětem jí nepostradatelným, potvrzujícím její život, tak jako je rostlina předmětem Slunci, jakožto projev životodárné síly Slunce, jakožto projev předmětné bytostné síly Slunce. Bytost, která nemá svou přirozenost mimo sebe, není přirozená bytost, nepodílí se na podstatě přírody. Bytost, která nemá žádný předmět mimo sebe, není předmětná bytost. Bytost, která není sama předmětem třetí bytosti, nemá žádnou bytost svým předmětem, tj. nechová se předmětně, její bytí není předmětné. Nepředmětná bytost je obluda. (V německém originále zní poslední věta takto: „Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen“). Předpokládejme bytost, která ani sama není předmětem, ani sama nemá předmět. Taková bytost by byla za prvé jedinou bytostí, neexistovala by žádná bytost mimo ni, existovala by sama a osamělá. Neboť jakmile jsou tu předměty mimo mne, jakmile nejsem sám,

jsem něco jiného, jiná skutečnost než předmět mimo mne. Pro tento třetí předmět jsem tedy jinou skutečností než on, tj. jeho předmětem. Bytost, která není předmětem jiné bytosti, tedy předpokládá, že neexistuje žádná předmětná bytost. Jakmile mám předmět, tento předmět mne má předmětem. Avšak bytost nepředmětná je neskutečná, nesmyslová, jen myšlená, tj. jen domnělá bytost, bytost abstrakce. Být smyslový, tj. být skutečný, je být předmětem smyslů, být smyslovým předmětem, tedy mít mimo sebe smyslové předměty, mít předměty své smyslovosti. Být smyslový je být trpící. Člověk jako předmětná bytost je proto bytost trpící, a protože je bytostí své utrpení pociťující, je bytostí vášnivou. Vášně, passion, je bytostná síla člověka, energicky usilující o svůj předmět. Avšak člověk je nejen přirozená bytost, nýbrž je lidská přirozená bytost, tj. bytost jsoucí pro sebe sama, proto bytost rodová, a jako taková se musí potvrzovat a činně uplatňovat jak ve svém bytí, tak ve svém vědění. Ani lidské předměty, jak se bezprostředně nabízejí, nejsou tedy přirozené předměty, ani lidský smysl, jak jest bezprostředně, jak jest předmětně, není lidská smyslovost, lidská předmětnost. Příroda ani objektivně, ani subjektivně není bezprostředně adekvátně k dispozici lidské bytosti. A tak jako všechno přirozené musí vzniknout, tak má i člověk akt svého vzniku, dějiny, které jsou však pro něho dějinami, o kterých ví, a proto jakožto akt vzniku jsou aktem vzniku vědomě se rušícím. Dějiny jsou opravdovým přírodopisem člověka“ (20)

Krásné duše pánů Lacana a Žižka ovšem rozvíjejí filosofickou koncepci člověka, která se neopírá o „přízemní“ potřeby, nýbrž je mnohem „vznešenější“ a odvíjí od pojmů „žádost“ a „touha“. Dle lacanovské a žižkovské psychoanalýzy je v „žádosti“ vždy něco víc než v obyčejné potřebě, která může být pouze biologická a objevuje například ve vztahu mezi dítětem a matkou. „Žádost“ je vyjádřením potřeby a zároveň „žádostí lásky“. Tento druhý význam zastihuje první a tak vzniká symbolická dimenze „žádosti“. Rozstup mezi dvojným významem „žádosti“ je místem, kde se objevuje „touha“. I když je potřeba uspokojena, nadále tu je zbytek, „žádost lásky“, kterou nelze nikdy plně uspokojit. Lacan praví, že „touha není ani choutka po uspokojení, ani žádost lásky, nýbrž diference, která je výsledkem odtažení toho prvního od druhého“. „Touha“ se objeví tehdy, když se potřeba oddělí od „žádosti“. Vyznačuje se tím, že ji nelze uspokojit předmětem, na nějž se zaměřuje, a je, jak říká Lacan, věčná. „Touha“ se zaměřuje na předměty, které nesouvisí s uspokojováním potřeb. Lacan to upřesňuje tak, že ve skutečnosti se „touha“ nevztahuje k předmětu, nýbrž k chybění či prázdnu, ke zvláštnímu předmětu označovanému jako „objet petit a“, které ztělesňuje prázdno a vystupuje jako „objekt-příčina touhy“. Je zcela zjevné, že světónázorová optika kategorií Lacanovy a Žižkovy „poeticky vznešené“ psychoanalytické filosofie, (která chápe člověka podle modelu Mozartova Dona Giovanniho, jenž celý život hledal velkou lásku, jíž nikdy nenalezl, neboť ji ani najít nemohl, nebo dle obrazu Karla Hynka Máchy, jenž, jak uvádějí jeho životopisci, „po celý život hledal ideály v postavách ženských a nacházel jen obyčejné ženské v postavách ideálních“), zná – stejně jako všechny ostatní formy objektivně či subjektivně idealistického řešení základní filosofické otázky – člověka pouze jako bytost nepředmětnou, abstraktní, neskutečnou, čili, jak říká Marx, bytost „obludnou“.

Po tomto úvodu, kdy jsme si vyjasnili principiální rozdíl mezi Marxovým a Lacanovým (Žižkovým) pojetím člověka a pochopili tak, že pouze a jedině marxistické filosofické pojetí odcizení jako odcizení práce umožňuje porozumět lidskému odcizení a sebeodcizení jako historicky vzniklému a přechodnému společenskému jevu, kdežto subjektivně idealistická a metafyzická filosofická doktrína, jež vymezuje člověka jako bytost, jejímž údělem je „marná, beznadějná, nikdy nenaplněná a nenaplnitelná touha po lásce“, musí nevyhnutelně vyústit v představu, že lidské odcizení a sebeodcizení se z dějin odstranit nedá, neboť tvoří jakési tragicky poetické zabarvení historického vývoje lidské společnosti, po tomto expozé lacanovské potřeby, žádosti a touhy, pojmů souvisejících se vztahem jedince k vnějšímu světu, můžeme pokračovat ve vyjasňování rozdílů mezi Lacanem a Marxem. Vraťme se k Marxově užitné hodnotě. Jak bylo řečeno, užitná hodnota se váže k potřebě, jsou to vlastnosti předmětu, které slouží jejímu uspokojení. Vztah ke světu zboží má u Marxe jiný charakter než vztah jedince k symbolickému řádu u Lacana. Potřeba v marxistickém chápání, třeba vyjádřená symboly či jazykem, v sobě má vrstvu, která nezaniká ani po vstupu do symbolického řádu. Ale není to tak docela Reálno, protože Reálno je vždy druhotný účinek Symbolična (bez Symbolična není Reálno). U Marxe to není tak, že signifikant stojí nad věcmi (určuje jejich formu a vzájemné vztahy), nýbrž tu je vždy věc, která tak řečeno tvoří tělo signifikantu, a která je tím, co se spotřebovává jako užitná hodnota. Tato věc existuje nezávisle na symbolickém řádu a nedá se chápat jako výsledek operací v rámci symbolického řádu (není to Reálno vznikající jako účinek Symbolična), neboť je to věc jako hmotný nositel hodnoty a směnné hodnoty, jak říká Marx. Jedná se tudíž o věc v její smyslové, konkrétní existenci, jako je železo, pšenice či diamant, jelikož se jedná o produkt cílevědomé a účelné, smyslově předmětné praktické (pracovní, výrobní) činnosti. To vše samozřejmě můžeme pojmut jako signifikanty a učinit z nich součást symbolického řádu, nicméně je tu ještě jejich tělesná materialita vyjádřená užitnou hodnotou, jež náleží do jiného registru.

Marx v „Kapitálu“ říká, že tělesné vlastnosti se při zkoumání zboží berou v potaz jen do té míry, do jaké na nich závisí užitečnost zboží, tj. jestliže ze zboží dělají užitné hodnoty. Užitná hodnota je však princip individualizace zboží, protože jenom ta odlišuje jedno zboží od druhého. I když tu je sériová produkce, jednotlivé zboží je individuální a odlišné od všech ostatních už jenom tím, že zaujímá určité místo v prostoru a čase. Směnná hodnota je naopak tím, co tyto rozdíly a jedinečnosti stírá, protože je to kvantitativní poměr mezi zbožím, poměr určující směnné proporce. Směnná hodnota je však závislá na užitné hodnotě, neboť je to

proporce, v níž se užité hodnoty jednoho druhu směřují za užité hodnoty jiného druhu, poměr neustále se měnící podle doby a místa.

Kdyby nějaké zboží ztratilo užité hodnotu, tak by samozřejmě ztratilo i směnnou hodnotu. Když to vyjádříme v lacanovské terminologii, objevíme něco jiného, než říká Lacan. Jestliže směnná hodnota odpovídá signifikantu a užité hodnoty signifikátu, pak by to byl signifikát (význam), co určuje směnu signifikantů, a signifikát by byl i její podmínkou. Tedy pravý opak Lacanovy teze o převaze signifikantu nad signifikátem. Jisté se dá hned začít s lacanovskou kritikou Marxe a ukazovat, že směnná hodnota v pozdním kapitalismu vytlačuje užité hodnoty nebo že, když konzumujeme koka-kolu, pijeme ji ne pro její užité hodnoty, nýbrž kvůli tomu, že je v ní něco víc, než tam skutečně je, nadsmyslová aura spojená s čímsi, co bychom mohli nazvat „nadslastí“. Jenže tím stíráme právě tu dimenzi, jíž se Marx liší od Lacana. Pak je snadné prohlásit, že Lacan je dál než Marx a že z Marxe se dá použít jenom to, co se vejde do lacanovských souřadnic.

Dialekticko-materialistické filosofické pojetí člověka vychází z toho, že lidské bytí je aktivní a činné, spočívá ve smyslově předmětné činnosti, v prakticko-kritickém přetváření objektivní skutečnosti, jímž se přírodní hmota, přírodní hmotný pohyb „universalizuje“, pozdvihuje na vývojovou úroveň sociálně historického materiálního samopohybu a samovývoje, kdy se přírodní materiální bytí „přetavuje“ na společenské bytí, které odráží společenské vědomí, přetváření, jehož základem a jádrem je pracovní, výrobní aktivita v souladu se známým vymezením, podle něhož je člověk „živočich, jenž si vyrábí (dělá, zhotovuje) pracovní nástroje, výrobní prostředky“, aby mohl uspokojovat svoje potřeby výrobou užité hodnoty, materiálních a duchovních statků. Toto feuerbachovské-marxovské bytí člověka jakožto živé, konkrétní, tělesné a zároveň biosociální a historicky se rozvíjející bytosti není možné v žádném případě ztotožnit s lacanovsko-žizekovským Reálnem, neboť lidské bytí u Feuerbacha a Marxe je nepojmové, (i když coby sociálně historická vývojová forma sebeutváření, sebeformování substanciálního materiálně předmětného samopohybu zahrnuje nejvyšší stupeň dokonalosti odrazivé schopnosti hmotné substance, jímž je právě schopnost pojmového myšlení), zároveň ale konkrétní a určité, kdežto Lacanovo Reálno je nepojmové a neurčité, protože věci získávají svou určitost až působením Symbolického. Z toho důvodu také píše doktor Hauser velmi přesně a výstižně, že „potřeba, jak ji pojímá Marx, se proto nemění v žádost nebo touhu, i když vstoupí do symbolického řádu: je to stále potřeba, protože se váže ke smyslové existenci člověka, k reprodukci jeho životních prostředků“. (21)

Nyní se můžeme znovu vrátit k marxistické filosoficko-ekonomické teorii zbožně peněžní výroby a směny, k otázce zbožně peněžního fetišismu. Bylo řečeno, že zboží má dva aspekty, směnnou hodnotu a hodnotu užité. Ta první vykazuje několik společných rysů s lacanovským signifikantem, ta druhá se však ve svém základním významu váže k prakticky činné, smyslově předmětné existenci člověka. Jak bylo řečeno, u Marxe je užité hodnoty základem hodnoty a směnné hodnoty (tržní ceny) a Marx se na zboží dívá také jako na výsledek produkčního hodnototvorného procesu, jehož konečným výsledkem je užité hodnoty coby zpředmětnění živé konkrétní práce a hodnoty užité hodnoty zboží zpředmětnuje, zvětčuje práci abstraktně obecnou.

Takto pojatá hodnoty užité hodnoty zboží je jádrem zbožního, zbožně peněžního fetišismu. Je to abstraktní rys zboží, který se v něm nedá empiricky zjistit, ale který působí „neviditelně“ tím způsobem, že vymezuje směnné poměry mezi jednotkami užité hodnoty zboží na trhu. Hodnota se projevuje jako ona záhadná síla, jako onen „mystický charakter zboží“, a vyvolává zdání, že zboží má svou hodnotu samo od sebe. To potom vede k onomu převrácení, v němž „společenské vztahy lidí nabývají formy vztahu mezi věcmi, to znamená, že vztahy mezi lidmi se mění ve vztahy mezi předměty. Zbožní fetišismus je, jak výslovně uvádí Marx, nerozlučně spojen s předměty jako produkty práce a je neoddelitelný od zbožní produkce. A právě tato stránka chybí u Žižekova pojetí zbožně peněžního fetišismu jako fantasmatu. Žižek chápe zbožní vztahy v zásadě jako vztahy mezi signifikanty v symbolickém řádu (s přítomností Reálna), takže to působí tak, jako kdyby zboží-signifikant nebylo produktem práce, nýbrž to byla jakási strašidelná entita v podobném smyslu, jako jím je Unweseň, člověk-přízrak, jak o něm píše Marx v „Ekonomicko-filosofických rukopisech“ z roku 1844. Stírá se tu vztah zboží a produkce, tedy ona „tělesná“ rovina, kam patří pojmy jako práce, potřeba, pracovní předmět (přírodní surovina), pracovní nástroj atd. Jinými slovy, zboží jako signifikant nemá v sobě „hodnotu“, protože ta je vázaná na výrobní a zhodnocovací proces – a tudíž, aplikujeme-li Žižekovu psychoanalytickou teorii na kapitalistickou praxi zbožně peněžní výroby a směny, neobsahuje ani nadhodnotu.

Zdá se být naprosto zjevné, že Žižekův pokus „spolknout“ a „pohltnout“ pomocí soustavy kategorií Lacanovy psychoanalytické filosofie marxistickou filosoficko-ekonomickou teorii zbožně peněžního fetišismu utrpěl totální krach, jelikož pojetí zboží a peněz coby zvláštního zboží, které se vyděluje ze světa ostatních zboží, jakožto signifikantu, zbožního a peněžního fetišismu jako fantasmatu nedokáže objasnit podstatu a příčinu kapitalistického vykořisťování. A základní důvod úplného selhání Žižekova pokusu je zcela zřejmý: subjektivní a antidialektický (neboli metafyzický) idealismus nemůže „pozřít“ dialekticko-materialistické řešení základní filosofické otázky. I Hauser musí proto konstatovat: „Máme tu nakonec dva druhy signifikantů. Jeden lacanovský, který se vztahuje k symbolickému řádu mimo sféru Marxovy politické ekonomie, a jeden, jehož místem je politická ekonomie. A totéž lze říci o symbolickém řádu. Je tu symbolický řád lacanovský a symbolický řád marxovský“. (22)

Doktor Hauser se však i přesto snaží zdůrazňovat poznávací přínos Žižekovy filosofie, neboť je to patrně jeho „koniček“, má pro Žižekův kategoriální systém slabost a z toho důvodu praví: „Tím ovšem netvrdím, že Žižekova teorie zbožního fetišismu je bezcenná. Jde mi pouze o to, že je zapotřebí ji rozšířit o tuto materiální dimenzi, kterou nalezneme u Marxe. Tzn., že hodnotu zboží nebudeme vykládat lacanovsky tak, že je určena vztahy mezi signifikanty, jež nejsou nutně spojeny s určitými signifikáty, nýbrž tak, že tyto signifikanty jsou nelacanovské, neboť v jejich jádru je zvláštní signifikát představovaný Marxovou hodnotou. Ty snad můžeme nazvat jako materializované signifikanty, a to vzhledem k tomu, že se vážou k práci, k určitému kvantu pracovní doby“. (23)

Slavoj Žižek má ovšem pramalý zájem rozšiřovat svou teorii zbožně peněžního fetišismu o „materiální dimenzi, kterou nalézáme u Marxe“, jak mu v dobré víře radí doktor Hauser, čili modifikací lacanovského symbolického řádu zavedením nelacanovských „materializovaných signifikantů“, což by údajně umožnilo vykládat hodnotu zboží nikoli na základě vztahů mezi signifikanty, nýbrž ji vázat k abstraktně obecné a zvěcnělé práci, k společensky nutnému, užitečnému a uznanému kvantu pracovní doby – a slovinský filosof má ze svého filosofického hlediska v zásadě pravdu, neboť vskutku nelze nalézt „zlatou střední cestu“ a „konsensus“ mezi dialekticko-materialistickým a subjektivně-idealisticko-metafyzickým řešením základní filosofické otázky, mezi ahistorickou filosofickou teorií odcizení (neboli hodnoty zboží, zbožního a peněžního fetišismu) u Žižeka a pojetím odcizení coby historicky přechodného společenského fenoménu, jež plyne z Marxovy filosoficko-ekonomické pracovní teorie odcizení (čili vysvětlení „mystické“, fetišistické povahy hodnoty užité hodnoty zboží a peněz) –, nýbrž se dále snaží sloučit do jedné „subverzivní syntézy“ marxistickou a psychoanalytickou tradici, usiluje tudíž o takové sjednocení marxistické a psychoanalytické filosofie, v němž by bylo možné (podle jeho názoru a upřímného přesvědčení) marxismus i psychoanalýzu rozvrátit a rozložit, tedy negovat a překonat. Autor teorie o tom, že zboží je signifikant a hodnota zboží i peněz fantasma – strašidelný přízrak, prohlašuje zároveň, že si plně uvědomuje revoluční pohyb kapitalismu, který ve své neúprosné dynamice podkopává veškeré stabilní, tradiční formy lidské interakce, současně přitom ale kapitalismu vytýká, že jeho „deteritorializace“ nejsou dostatečně důsledné, že vedou k novým „reteritorializacím“ – „což je doslovná ozvěna Marxova tvrzení, že největší překážkou kapitalismu je samotný kapitalismus, že kapitalismus uvádí do pohybu síly, které není s to sám zvládnout. Toto tvrzení zdaleka není překonané, ale naopak nabývá v nynější slepé uličce globalizace, v níž se pod zdánlivým globálním triumfem kapitalismu stále zřetelněji ukazuje jeho bytostně antagonistická povaha, na aktuálnosti.

Klíčová otázka však zní: je stále možné představit si komunismus (nebo jinou variantu postkapitalistické společnosti) jako formaci, která je s to uvolnit deteritorializující dynamiku kapitalismu a zbavit ji jejích bytostných omezení? Marx byl přesvědčen, že je možný řád, který nejen zachová, ale pozvedne na vyšší úroveň a plně uvolní potenciál ukrytý ve spirále rostoucí produktivity, jejíž spontánní pohyb je za kapitalismu v důsledku jeho vnitřních antagonismů a konfliktů neustále paralyzován krizemi. Marxovi, vyjádřeno derridovskými termíny, uniklo, že zmíněné vnitřní antagonismy a konflikty coby „podmínka nemožnosti“ plného rozvinutí produktivních sil kapitalismu jsou zároveň „podmínkou jeho možnosti“. Odstraníme-li tyto konflikty, nedosáhneme plného uvolnění produktivního potenciálu, který bude zbaven své největší překážky, ale přijdeme právě o tuto produktivitu – pokud tedy odstraníme onu překážku, samotný potenciál touto překážkou mařený vyjde vniveč.

Tolik slova samotného „postmoderního marxisty-leninovce“ a „dialektického materialisty“, jenž se pokouší „zachránit ideu marxismu“ psychoanalytickou filosofickou koncepcí, která chápe zbožní, zbožně peněžní vztahy v zásadě jako vztahy mezi signifikanty v lacanovském Symboličnu. Doktor Hauser k tomu dodává, že pokud neodlíšíme marxovský symbolický řád od symbolického řádu lacanovského a tak jako Žižek operujeme pouze se symbolickým řádem lacanovským, může nás to vést k jednostranným „opravám“ Marxovy teorie. V knize „Křehké absolutno“ (podobně jako v článku „Západ mezi buddhismem a Leninem“) Žižek opravuje Marxe následovně: Marx prý přehlíží, že kapitál působí jako lacanovská překážka, tedy jako to, co umožňuje existenci toho, čeho je překážkou (tím je u Lacana touha). Žižek postupoval tak, že tento psychoanalytický mechanismus zobecnil a přenesl jej na politickou ekonomii. Na místě lacanovské touhy pak vystupuje marxovská produktivita a onou překážkou je kapitál. Tak může napsat, že když odstraníme překážku (kapitál), zmizí i produktivita. Po odstranění kapitálu nenastane plné rozvinutí produkčních sil, jak si myslel Marx, nýbrž ekonomický kolaps... Žižek pak rozezvučí derridovskou strunu a říká, že kapitál ve vztahu k produkčním silám představuje podmínku možnosti i nemožnosti. Brání jejich dalšímu rozvíjení, ale zároveň je umožňuje. (24)

Když Karel Marx koncipuje teoretické a metodologické základy materialistického pojetí dějin, dialektickomaterialistického chápání logiky zákonitostí historického vývoje lidské společnosti, uvádí: „Ve společenské výrobě svého života vstupují lidé do určitých, nutných, na své vůli nezávislých vztahů, výrobních vztahů, které odpovídají určitému vývojovému stupni jejich materiálních výrobních sil. Souhrn všech těchto výrobních vztahů tvoří ekonomickou strukturu společnosti, reálnou základnu, nad níž se zvedá právní a politická nadstavba a které odpovídají určité formy společenského vědomí. Způsob výroby materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec. Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím. Na jistém stupni svého vývoje se materiální výrobní síly

společnosti dostávají do rozporu s existujícími výrobními vztahy, nebo – co je jen právní výraz toho – s vlastnickými vztahy, v jejichž rámci se dosud pohybovaly. Z vývojových forem výrobních sil se tyto vztahy proměňují v jejich pouta. Nastává pak epocha sociální revoluce. Se změnou hospodářské základny převrací se pomaleji nebo rychleji celá ohromná nadstavba. Zkoumáme-li takový proces převratů, musíme vždy rozlišovat mezi materiálním převratem v hospodářských výrobních podmínkách, jež lze přírodovědecky přesně zjistit, a mezi právními, politickými, náboženskými, uměleckými nebo filosofickými, zkrátka ideologickými formami, v nichž si lidé tento konflikt uvědomují a jej vybojuvávají. Jako neposuzujeme jednotlivce podle toho, co si sám o sobě myslí, právě tak nemůžeme takovou převratovou epochu posuzovat podle jejího vědomí, nýbrž naopak toto vědomí musíme vysvětlovat z rozporů materiálního života, z existujícího konfliktu mezi společenskými výrobními silami a výrobními vztahy. Společenská formace nikdy nezaniká dříve, dokud se nerozvinuly všechny výrobní síly, pro které je zralá, a nové, vyšší výrobní vztahy nikdy nenastupují na její místo, dokud materiální podmínky jejich existence nedozrálý v lůně staré společnosti samé. Proto si lidstvo ukládá vždy jen takové úkoly, které může vyřešit, neboť při podrobnějším zkoumání se vždy ukáže, že úkol sám vzniká tam, kde materiální podmínky jeho řešení jsou již dány nebo kde jsou alespoň v procesu vzniku. Zhruba je možno označit asijský, antický, feudální a moderní měšťácký výrobní způsob za progresivní epochy ekonomické společenské formace. Měšťácké výrobní vztahy jsou poslední antagonistickou formou společenského výrobního procesu, antagonistickou nikoli ve smyslu individuálního antagonismu, nýbrž ve smyslu antagonismu vyrůstajícího ze společenských životních podmínek individui; avšak výrobní síly, vyvíjející se v lůně měšťácké společnosti, vytvářejí zároveň materiální podmínky k řešení tohoto antagonismu. Touto společenskou formací se tudíž uzavírá předhistorie dějin lidské společnosti“ (25)

Zdá se tak být zřejmé, že Žižek chce být „radikálnější“ a „kritičtější“ než Marx: praví-li marxistická filosofická a politická ekonomie, že na jistém stupni společenského vývoje přestává být kapitál hybnou silou a stává se naopak brzdou objektivních potřeb a dalšího rozvoje výrobních sil, říká Žižekova psychoanalytická filosofie, že kapitál vždy, ve všech vývojových etapách kapitalistického výrobního způsobu, vykonává funkci stimulátoru i okovu rozvoje společenských výrobních sil současně, umožňuje rozvoj výrobních sil a zároveň mu brání, a tudíž působí jako „lacanovská překážka“, kterou když odstraníme, tak vůbec nedojde k osvobození rozvoje výrobních sil společnosti od pout, v nichž je uvězněn, a krunýře, jež ho svírá, nýbrž se právě naopak ztratí základní podnět rozvoje produktivní síly živé i mrtvé, zvětšené práce a celkové dynamiky hospodářského růstu. Kapitál je ovšem soukromé vlastnictví, které se zformovalo v procesu prvotní akumulace kapitálu cestou vyvlastňování soukromého vlastnictví tvořeného prací zboží malovýrobců a na bázi rozvíjejícího se procesu zespolečnění práce a výroby se zhodnocuje a „rozmnožuje“ (neboli akumuluje) ždímáním a vysáváním nadhodnoty ze živé konkrétní práce proletářských námezdně pracujících nevlastníků výrobních prostředků a kapitalistický způsob výroby, jež tak obsahuje nezaplacenou nadpráci a její plod nadvýrobek v sociálně ekonomické zboží formě nadhodnoty, (kdy nutná práce i nadpráce, nutný produkt i nadvýrobek vytváří v hodnotové struktuře kapitalistického výrobního procesu nedělitelný celek a pracovní síla přímých a bezprostředních výrobců nadhodnoty je zboží směňované za peníze, peněžní variabilní kapitál, zboží, s nímž mohou jeho vlastníci svobodně nakládat, a tudíž jsou i politicky svobodní a rovnoprávní před zákonem s kapitalistickými vlastníky), se coby vládnoucí a určující výrobní způsob prosadil v epoše přechodu od feudalismu ke kapitalismu, epoše buržoazně demokratických revolucí, které rozbily a pohřbily feudální produkční systém, v jehož hodnotové skladbě byla nezaplacená nadpráce (i nadprodukt, ve kterém se ztělesnila), prostorově i časově oddělena od práce nutné a sociálně ekonomickou zboží formou nadhodnoty nenabývala.

Přechod od feudalismu ke kapitalismu, od feudálního soukromého vlastnictví k soukromému vlastnictví kapitalistickému by tak byl přechodem od jedné „lacanovské překážky“ ke druhé, k tomuto přechodu však v souladu s logikou utváření a fungování soustavy kategorií Žižekovy psychoanalytické filosofické teorie vůbec nemůže dojít, jelikož i soustava feudálního soukromého vykořisťovatelského vlastnictví výrobních prostředků vytváří „lacanovskou překážku“, jež podněcuje a současně blokuje rozvoj výrobních sil, takže by i odstranění feudalismu muselo způsobit ztrátu stimulů pro rozvoj výrobních sil společnosti. Žižekova teorie není schopna racionálně objasnit, proč jenom kapitál, kapitalistické soukromé vlastnictví má coby „lacanovská překážka“ mít ony podivuhodné vlastnosti, které líčí, tedy schopnost být vývojovou formou výrobních sil a zároveň jejich rozvoj ochromovat, kdežto soukromé vlastnictví feudální či otrokářské, (v němž také nelze stanovit kvalitativní hranici mezi prací nutnou a nadprací, ovšem pracovní síla otroků nebyla za peníze směňované zboží, a proto byli otroci politicky nesvobodní a bezprávní, sami jako osoby byli zbožím, „mluvícími nástroji“, které otrokáři kupovali a prodávali na trhu otroků) – a stejně tak i vlastnictví v prvobytně pospolitém, rodově kmenovém společenském uspořádání, ve kterém není produkt výrobní činnosti zbožím, či nevykořisťovatelské soukromé vlastnictví zboží malovýrobců, jehož hodnotové složení zahrnuje zaplacenou nadpráci – buď „lacanovskou překážkou“ vůbec není, nebo jako „lacanovská překážka“ neúčinkuje. Kdybychom chtěli za každou cenu postavit slovinskému filosofu pomník, mohli bychom na jednu jeho stranu vytesat Žižekovu „geniální myšlenku“, že stalinský model socialismu nezrodil žádnou zvláštní společenskou třídu, na druhé straně pomníku by se určitě skvěla formulace o kapitálu jakožto „lacanovské překážce“.

Názor, že když odstraníme kapitál, zmizí tím zároveň stimul a katalyzátor ekonomického růstu, rozvoje výrobních společností, nás vskutku nutí přemýšlet o tom, zda je z hlediska pojmové konstrukce teorie o kapitálu coby „lacanovské překážce“ vůbec možné překonat systém kapitalistického vykořisťování a jakým způsobem by se měla tato revoluční systémová změna uskutečnit, zda si lidská společnost vůbec může dát za úkol vybudování komunistické společnosti a vyřešit tak „největší hádanku lidských dějin“. Je ovšem zapotřebí poctivě přiznat, že by bylo velice zjednodušující, kdybychom kritický rozbor Žižekovy psychoanalytické filosofie o „Reálnu“, „Symboličnu“ a „Imaginárnu“ coby třech „řádech bytí“, která rozumí pod hodnotou zboží jakýsi „marnou touhou zmítaný strašidelný přízrak“, což má způsobovat fantasma zbožně peněžního fetišismu, skončili konstatováním, že koncepce „lacanovské překážky“ je oním klíčovým momentem, v němž se Žižekova filosofie přetváří z kritiky kapitalismu v apogetiku kapitalistického soukromého vlastnictví, jelikož zvěčňuje existenci kapitálu.

Slovinský „postmoderní dialektický materialista“ by totiž i v tomto bodě našel výmluvu v tom smyslu, že z teorie o kapitálu coby „lacanovské překážce“ vyplývá především to, že překonání kapitálu musíme porozumět mnohem „radikálněji a kritičtěji“, než jej chápal Marx, (a tak právě objevit to, co je implicitně obsaženo v Marxově Kapitálu a jeho kritice zbožního a peněžního fetišismu, o čem však Marx neměl ani potuchy!) – totiž jako překonání motivace k výrobě coby základní pohnutky lidské dějnotvorné aktivity, překonání fetišise a kultu hospodářského růstu: Marxova představa o komunismu jako společnosti, v níž nastane bouřlivý rozvoj výrobních sil a „všechny zdroje společenského bohatství potečou plným proudem“, je údajně „buržoazní idealistické fantasma“, „sen zrozený kapitalismem“; my prý máme být „radikálnější než Marx“ a „jít za tento kapitalistický sen“, neboť jedině tak můžeme s konečnou platností vytrhat kořeny zbožně peněžního fetišismu jako fantasmatu. (26)

Žižek zůstává věren odmítání pracovní teorie užité hodnoty a hodnoty užité hodnoty zboží – a širěji, obecněji ahistorickému, metafyzickému popírání pojetí člověka jakožto prakticky aktivní, smyslově předmětné bytosti, nesouhlasu s pracovní teorií lidského odcizení (čili zvěčnění lidských společenských vztahů v hodnotě zboží, kdy vztahy mezi věcmi jakoby nahrazují vztahy mezi lidmi, které se projevuje ve zbožním a peněžním fetišismu) – a svou kritiku pracovní teorie hodnoty v rozhovoru „Humanismus nestačí“ rozvádí tak, že pracovní teorie hodnoty se údajně dnes, kdy hlavním činitelem produkce je intelektuální práce, stala bezvýznamnou, jak prý to říkal už Marx v „Grundrissech“.

Vyvozuje z toho, že je třeba znovu promyslet ideu komunismu – mějme na paměti, že kapitalistický výrobní zhodnocovací proces v oblasti klasické strojové průmyslové velkovýroby vychází z výrobně technického podřízení živé práce práci mrtvé, zvěčnělé, absolutního podřízení pracovního rytmu klasického industriálního dělníka pracovnímu rytmu stroje, kdy stroj jakožto akumulovaná minulá, zvěčnělá, mrtvá práce slouží coby nástroj ždímání a vysávání nadhodnoty ze živé konkrétní práce tradičního proletáře, a tak má svou logiku, že filosof odmítající pracovní teorii hodnoty formuluje pojetí revolučního systémového překonání kapitálu a kapitalismu komunismem, jež se neotáčí kolem světonázorové osy tvořené vzájemným vztahem kategorií práce nutné a nadpráce – a koncipovat projekt výstavby komunistické společnosti (čili především formování společenského vlastnictví) ve směru, který naznačují Hardt a Negri s jejich koncepcí veřejných statků „common wealth“, („commons“) – čili statků, které představují „společné, pospolitě bohatství“, statků obecně, veřejně prospěšných, k nimž náleží kupříkladu takové materiální statky jako čistá voda a čistý vzduch, přírodní a životní prostředí, které nejsou produktem pracovní a výrobní činnosti lidské společnosti, nýbrž přírody; k těmto obecně a veřejně prospěšným statkům však patří i nehmotné, ideální statky, hodnoty duchovně kulturní povahy, jako je lidské pojmově teoretické a obrazné vědění, poznatky vědy, umění a filosofie, duchovní kultura lidské společnosti jako celek, formy a prostředky mezilidské komunikace, atd. Filosofická teorie o „common wealth“ se dnes stáčí ke Kantovi, k jeho rozlišení soukromého a veřejného užití rozumu, k otázce, jak znovu vytvořit „obecné, obecně a veřejně užitečné statky“ a též i komunikační prostředky, instituce, atd., které umožní takové užití veřejných statků, v němž by se „commons“ stávaly východiskem pro cestu za hranice kapitalismu ke komunismu. (27)

I doktor Hauser pokládá za nutné Žižekovi namítnout, že tím se z „radikalizovaného“ pojetí komunismu „vytrácí rovina, kterou objevil Marx, totiž otázka reprodukce produkčních prostředků, zdrojů života každé společnosti, spjatá s problematikou práce, potřeb, užitečných hodnot. Nejde jen o obecné statky, ale také o způsob jejich reprodukce. Po radikalizaci Marxe se tyto otázky přestávají klást. Radikalizace nemusí být radikalizací, nýbrž opomenutím“. (28)

K tomu můžeme ještě dodat, že panenská půda, čistá voda a čistý vzduch jsou pochopitelně produkty přírody a lidská pracovní činnost, výrobní procesy, při nichž lidé využívají přírodní suroviny a materiály, produkují samozřejmě spolu s vyrobenými užitečnými hodnotami i tuhé, kapalné a plynné škodlivé zplodiny zamořující půdu, vodu a vzduch, že ale současně odstraňování těchto škodlivých dopadů lidské výrobní činnosti na přírodní a životní prostředí není možné bez aplikace živé a mrtvé ekologizační práce, ekologizačního konstantního a variabilního kapitálu, z čehož plyne, že životní prostředí coby „veřejně prospěšný statek“ číslo jedna je také plodem lidské práce. Zároveň musíme mít na zřeteli, že když se například programová informace vyrábí v „postindustriální“ a „postmoderní“ informační ekonomice jako softwarové zboží, zahrnuje užitečnou hodnotu i

hodnotu užité hodnoty, takže proces výroby softwarového zboží je zároveň zhodnocovacím a hodnototvorným výrobním procesem, jehož hodnotová struktura obsahuje v kapitalistické informační ekonomice nadhodnotu, stejně tak jako obsahují nezaplacenou nadpráci kupříkladu rohlíky a housky, vyrábějí-li se kapitalistickým způsobem: i „postmoderní dialektičtí materialisté“ by mohli pochopit, že také při vynakládání živé konkrétní intelektuální neboli rozumové práce vznikají současně s finálním produktem výrobního procesu, jenž má coby užitná hodnota nemateriální duchovní povahu, (například třeba právě programovou informaci pro nový počítačový operační systém) objektivní, na vůli a vědomí aktérů intelektuální pracovní činnosti nezávislé – a tedy materiálně předmětné, i když nejsou vidět a nelze si na ně sáhnout! – společenské výrobní vztahy, stejně jako když se jedná o „běžnou“ materiální průmyslovou výrobu.

A v „Grundrissech“ Marx hovoří o všeobecné práci, což je myšlenkové jádro marxistického pracovního pojetí hodnoty, je ale zapotřebí vskutku „jít za Marxe“ a pochopit, že všeobecná práce má nejen výrobně silovou, nýbrž i výrobně vztahovou dimenzi, která spočívá v rozvíjení „všeobecné produktivní síly lidské vlastnické součinnosti“ čili vzájemného postupování pracovních aktivit s aktivitami spoluvlastnickými, jež začíná na úrovni vlastnické spoluúčasti dělnických pracovních kolektivů a vrcholí v nadnárodních a nadstátních samosprávných podnikatelských komplexech, přičemž třídně sociálním subjektem praktické realizace projektu komunistické společnosti se tak stává třída samosprávných vlastníků, jejíž zárodečné buňky se utvářejí v lůně kapitalistického výrobního způsobu. Autor psychoanalytické filosofické teorie o zboží coby signifikantu, která pojímá zvětšování společenských mezilidských vztahů v hodnotě zboží jako neodstranitelný sociální jev a zvětšuje tak i kapitalistické soukromé vlastnictví, tak zase nalezl v pojmovém obsahu jednoho z Marxových klíčových děl něco, co by zakladatele marxistické filosoficko-ekonomické teorie vskutku nikdy nenapadlo.

Doktor Hauser ovšem současně jedním dechem prohlašuje: „Žižekova lacanovská teorie však není žádným úkrokem stranou. Může být pozadím, na němž se dají nově vyložit Marxovy kategorie, ale jenom tehdy, když spatříme to, co je u Marxe a není v lacanovské psychoanalýze. A s Marxem jít dál za Lacana.“ (29)

Nechci být za každou cenu samoúčelně jízlivě ironický, nemohu si ale pomoci: lze-li architekturu systému kategorií materialistické dialektické logiky, jak jej zpředměťuje především logika, logická struktura Marxova Kapitálu, oprávněně přirovnat k velkolepým stavbám středověkých gotických katedrál, připomíná kategoriální soustava lacanovsko-žižekovské psychoanalytické filosofie, jak se rýsuje na pozadí marxismu, spíše krtčí hromádku. A jak může subjektivně idealistický a iracionalistický voluntarismus „nově vyložit“ kategorie dialekticko-materialistického pojetí zákonitostí společenského vývoje? Je banální pravdou, že při koncipování nového modelu socialismu a komunismu musíme jít, využívající marxistické teoretické a metodologické přístupy, „za Marxe a Lenina“, nikoli však „za Lacana“, nýbrž spíše zcela mimo Lacana.

Slovinský filosof se snaží spojit pojmově teoretické konstrukce lacanovské psychoanalýzy s upřímným radikálně levicovým politickým smýšlením, a tak Žižekovi nemůžeme upřít snahu aktivizovat a mobilizovat svou filosofickou teorii subjektu právě levicový politický subjekt, uvést v život radikální levicové teoretické projekty, jež by probudily politickou představivost levicového křídla politického systému společnosti a dále stimulovaly rozvíjení politické imaginace radikálně levicových sil, a to zvláště v situaci, kdy v epoše globalizovaného kapitalismu po zhroucení a rozpadu socialismu sovětského typu ztrácejí působnost vize a teoretické recepty sociálně demokratického reformismu, zvláště sociálně demokratické formule buržoazního národního sociálního státu, jelikož, jak Žižek praví, „hlavní obětí pádu reálného socialismu byl tak paradoxně jeho největší dějinný protivník po dobu téměř celého století, reformistická sociální demokracie“. (30)

Ze tří lacanovských tří řádů jsoucího – „Symbolična“, „Reálna“ a „Imaginárna“ má pro Žižekovu filosofickou pojetí subjektu klíčový význam právě „Reálno“, na něž lze pohlížet dvojím způsobem:

1) buď je to svět tak, jak existuje před tím, než je vepsán do symbolického řádu (do jazyka), tj. věc ve své bezprostřední plnosti;

2) anebo je to zbytek, který Žižek často označuje jako „neviditelný zbytek“, to, co po dokončení symbolizace zůstává mimo symbolický řád, existence tohoto zbytku se pak projevuje tím, že v symboličnu existuje jakési prázdné místo, jakási pustota, prázdnota, že v něm vzniká jistá mezera, „černá díra“. Onu prázdnotu v symboličnu je pak nutno zakrýt, aniž by byl symbolický řád narušen, a toto zakrývání má na starosti ideologie neboli fantasma (čili falešné, převrácené vědomí a sebevědomí, řečeno marxistickým pojmoslovím). „Reálno“ vpadá do symbolického řádu v podobě nejrůznějších otřásajících událostí, jako jsou například válka či revoluce; mezi symboličnem a reálnem nemůže nikdy vládnout plná harmonie a Žižek je někdy označován jako filosof reálna. (31)

Již Lacan ve své psychoanalytické teorii dokazoval, že klasický karteziánský subjekt čili naše já, které se klade jako vědomí a sebevědomí a vyvozuje se z myšlení („myslím, tedy jsem“), vyrůstá vlastně z toho, co bychom mohli nazvat původní plností bytí jáství, jako rozštěpený na subjekt výpovědi a subjekt vypovídání. (32)

Jáství, jež usiluje o porozumění svému myšlení, díky němuž dospělo k závěru o své nezpochybnitelné jsoucnosti a identitě se sebou samým – mohu pochybovat o všem jsoucím na světě, nemohu však pochybovat o svém pochybování, které je formou přemýšlení, a proto vskutku „myslím, tedy jsem“ –, musí tuto úvahu zpředmětnit v jazyce, čímž se ale já jako subjekt výpovědi změnilo v já coby subjekt vypovídání. Naše já, které prostě je, se opravdu liší od našeho já, které si myslí, že myslí, a tudíž, že je. Propast, jež zeje mezi těmito

dvěma póly klasického kartezíánského subjektu – čili mezi subjektem výpovědi a subjektem vypovídání, mezi já, které je tím, kdo vypovídá, a zpředmětněným já, jež je součástí jazyka a symbolického řádu, vzniká dle Lacana a Žižeka tím, že zpředmětnováním myšlení v jazyce (tím, že já vypovídá: myslím, tedy jsem) vstupujeme do symbolického řádu, který nám zprostředkovává velký druhý, ovšem nezpředmětněný subjekt výpovědi (čili já, které prostě je) vystupuje současně jako mezeru v symbolickém řádu, neboť jej nelze odpovídajícím způsobem symbolizovat.

Vždyť platí-li úvaha, že „myslím, tedy jsem“, je, alespoň se tak zdá, pravdivý i opačný sylogismus „jsem, tedy myslím“. Ovšem „jsem“ se nerovná „myslím“, neboť kupříkladu v Descartově filosofii představuje „jsem“ „res extensa“ neboli „věc rozlehlou“, kdežto „myslím“ „res cogitans“ čili „věc myslící“, které jsou vzájemně absolutně protikladné, a tedy ontologicky nezávislé, vzájemně se svobodně prostupující jsoucna.

Tuto mezeru v symbolickém řádu – „prázdnost jako subjekt“ – označuje Lacan jako „ $\$$ “ (sujet barré). Subjekt jako mezeru či prázdné místo neexistuje mimo symbolický řád. Vzniká totiž až po vstupu do symbolického řádu, v procesu, jímž ztrácíme plnost bezprostředního prožívání, předsymbolickou slasti-strasti, pro niž našel Lacan ve francouzském jazyce pojmenování jouissance (čti „žuisáns“). Děje se tak proto, že jsme nuceni svá přání a potřeby vyjadřovat symbolicky, gesty nebo řečí, tedy prostřednictvím signifikantů, které nás od této bezprostřední slasti-strasti odcizují. (33)

(Lacan ovšem vyvozuje rozdělení subjektu ze zkoumání vývoje dětské psychiky, z procesu, v němž je dítě právě nuceno vyjadřovat své emoce, pocity, potřeby a přání pomocí řečových symbolů či mimických gest, což způsobuje, že dítě nakonec vyjadřuje něco jiného, než doopravdy prožívá, kdežto Žižek z historického vývoje novověké filosofie, především z Hegela a Kanta a buržoazní filosofie dvacátého století, přičemž považuje za objevitele rozštěpeného subjektu právě Kanta, u něhož nalezneme nesjednotitelnou dvojici empirického a transcendentálního subjektu.)

Prázdný subjekt neboli „prázdnost jako subjekt“ se pak vyplňuje tím, co je jakousi náhražkou prvotní slasti-strasti – fantasmatem působícím na úrovni kolektivního nevědomí a podvědomí, jež především odpovídá na otázku, „co ode mne velký druhý chce?“ (34), z čehož se odvozuje určitý způsob (neboli okno či filtr), jímž nazíráme na společenskou realitu (35), a tudíž se pak utváří i naše představa o vlastní osobní identitě: tak si můžeme pokládat kupříkladu otázku, „co ode mne vyžaduje globální liberální kapitalismus“, z čehož můžeme dospět k přesvědčení, že jsme „moderní, dynamičtí a úspěšní mladí mužové“, nebo naopak „beznadějně neúspěšní outsideri“. Znovu připomínáme, že fantasma není pouze subjektivní iluze, pouhý prelud naší fantazie, neboť velký druhý, jenž nám zprostředkovává symbolický řád a s nímž se fantasma pojí, je zcela reálný, v symboličnu kapitalistického systému jej například představují instituce, mocenské autority a právní normy buržoazního státu, jejichž historické poslání spočívá v tom, že napomáhají formování falešného, převráceného, iluzorního a fetišistického společenského vědomí a sebevědomí v diskriminovaných sociálně ekonomických skupinách pracujících mas, přičemž základní ideologická funkce onoho buržoazního ideologického fantasmatu spočívá v zakrývání podstaty kapitalistického vykořisťování.

Podle Žižeka může fantasmatem otrást pouze čin, což však neznamená dělat, co nás právě napadne, není to jakákoli sociální či politická aktivita, nýbrž společenské jednání, které dokáže na svá bedra vzít všechny – i původně nezamýšlené – důsledky činu. Žižek uvádí jako příklad činu jednání Giordana Bruna: „je nejenom možné, ale dokonce nevyhnutelné, že jednatel není „na výši svého činu“, že sám je nemile překvapen „šilenou věcí, kterou právě udělal“, a není schopen se s ní plně vyrovnat. Taková je ostatně běžná struktura hrdinských činů: někdo, kdo dlouhou dobu vedl přízrakovitý život plný manévrování a kompromisů, se zcela znenadání rozhodne, aniž to sám sobě dovede vysvětlit, že bude neústupný, ať to stojí, co to stojí. Přesně tak to bylo s Giordanem Brunem, který se po dlouhém období spíše zbabělých útoků a ústupů neočekávaně rozhodl, že bude stát za svými názory. Paradox činu totiž tkví v tom, že ačkoliv čin není „intencionální“ v běžném slova smyslu, tedy ve významu vědomého chtění, přesto je chápán jako něco, za co jeho jednatel nese plnou odpovědnost – „Nemohu jednat jinak, ačkoliv jsem plně svobodný v tom, zdali tak budu jednat.““ (36) Mohli bychom též jako příklad uvést chování Martina Luthera, jenž, když se mu přátelé snažili rozmluvit nápad pustit se do křížku se všemocnou katolickou církví poté, co Luther přibil na vrata kostela ve Wittenbergu své teze proti odpustkům – a patrně argumentovali mimo jiné i tragickým osudem českého reformátora Jana Husa více než sto let před tím –, neochvějně prohlásil: „Zde jsem a nemohu jinak!“ (37)

Čin nevyplyvá z racionální svobodné vůle jednotlivce, nelze jej odvodit z kantovského kategorického mravního imperativu, ani z řetězce kauzálních neboli příčinně důsledkových vztahů, a už vůbec ne ze zkoumání anatomicko-fyziologické organizace našeho mozku či v genetickém kódu uložené dědičné programové informace, nedá se vypočítat z logiky dané konkrétní situace. V Žižekově filosofickém pojetí je čin sebevtažný, může být odvozen pouze ze sebe sama, jelikož se zakládá sám na sobě, čin se tak zakládá na samotném činu a jeho klíčovým momentem je, že v činu vyřazujeme ze hry velkého druhého, onu „figuru Pána“, která nám stanovuje hranici mezi možným a nemožným: když překročíme tuto hranici, ukáže se, že činem můžeme vykonat i to, co je – či spíše, co se zdá být – v rámci dané konkrétně historické situace nemožné. Čin je tak nositelem projektu lidské emancipace, radikálně svobodné subjektivity vystupující ze symbolického řádu. (38)

Žižekova filosofická teorie subjektivity tak nalézá v jádru klasického karteziánského subjektu pravý subjekt, který se zakládá a spočívá v přechodu k činu – a jelikož se čin zakládá právě a jedině na samotném činu, jenž se tak stává příčinou i důsledkem sebe sama, je tento pravý subjekt možná právě proto „nepolapitelný“. Pravým subjektem se tedy stáváme, když přejdeme k činu, dokážeme vystoupit ze symbolického řádu, škrtneme „figuru Pána“, překřížíme fantasma, jež nás spojuje s „Velkým Druhým“, a vymaňujeme se tak z nadvlády „Velkého Druhého“ (neboli mocenských institucí a autorit, zákonů, právního systému atd. daného symbolického řádu). Takový koncept činu, jehož podstata spočívá v „rozbití okovů“ symbolického řádu a panství velkého druhého, může v „postmoderní“ epoše, kdy údajně nastává „konec lidských dějin“, protože v nich „s konečnou platností zvítězil“ liberálně demokratický kapitalismus, povzbuzovat a mobilizovat radikálně levicové ideově politické vědomí, a tak není divu, že Žižek má ve svém pojednání o „nepolapitelném“ subjektu kapitoly vyslovující se pro „levicové vyřazení zákona“, právního systému i světonázorových hodnotových orientací kapitalistické společnosti: „Levici vymezuje ochota vyřadit abstraktní morální rámce – nebo abychom parafrázovali Kierkegaarda, provést svého druhu politické vyřazení etického. Poučení ze všeho toho, co získalo svou naléhavost s ohledem na reakci Západu vůči válce v Bosně, je tudíž to, že není žádný řešení, jak se vyhnout tomu, že budeme stát na něčí straně, protože samotný neutrální postoj v sobě zahrnuje, že se na nějakou stranu stavíme („vyvážené“ řeči o etnických „čistkách“ v případě války v Bosně již znamenaly podporu srbského stanoviska): humanitářské liberální zachovávání téhož odstupu může snadno sklouznout do svého opaku nebo se svým opakem splynout a ve skutečnosti tolerovat tu nejběhší „etnickou čistku“. Levicák zkrátka jednoduše neporušuje liberálovu nezúčastněnost; co tvrdí, je to, že žádná taková neutralita neexistuje: že liberálovu nezúčastněnost je vždy již zaujatá. Kliše liberálního středu ovšem zní tak, že obojí vyřazení, pravicové i levicové, je nakonec jedno a totéž: totalitární hrozba vládě zákona. Celá myšlenková soudržnost levice závisí na tom, zda levice dokáže, že každé z těchto dvou vyřazení naopak má svou vlastní logiku. Zatímco pravice legitimizuje vyřazení etického na základě svého antiuniverzalistického postoje – což je svým poukazem na partikulární (náboženskou, patriotickou) identitu, která vládne nad všemi univerzálními morálními nebo právními měřítky – levice své vyřazení etického legitimizuje právě prostřednictvím poukazu na budoucí skutečnou univerzalitu. Nebo abychom to řekli ještě jinak, levice přijímá antagonistický charakter společnosti (žádná neutrální pozice neexistuje, zápas je konstitutivní), zároveň však zůstává univerzalistickou (tím, že mluví jménem obecné emancipace); v levicové perspektivě je přijetí radikálně antagonistického – tedy politického – charakteru společenského života, přijetí toho, že je nutno „stranit“, jedinou cestou, jak být skutečně univerzální“. (39)

Žižek ilustruje přechod k činu, v němž se skrývá jádro tradičního karteziánského subjektu, úryvkem z práce mladého Hegela, kterou klasický představitel objektivně idealistické dialektické logiky napsal v jenském období své tvorby a v níž hovoří o tak zvané „noci světa“: „Člověk je touto nocí, touto prázdnou nicotou, v níž je vše obsaženo ve své jednoduchosti – bohatství nekonečně mnoha představ, obrazů, z nichž nás žádný právě nenapadá – nebo nejsou přítomné. Tato noc, nitro přírody, která tu existuje – čisté já – ve fantasmagorických představách, je noc vůkol všeho, zde pojednou vyskočí zakrvácená hlava, tam jiné bílé zjevení, a znenadání opět zmizí. Tuto noc zahlédneme, když se lidem podíváme do očí – do noci, která se stává děsivou – před námi se tu snáší noc světa“. (40) A Žižekův citát oně pasáže pokračuje dále: „Může snad být lepší ztvárnění moci představivosti v jejím negativním, rozvratném, rozkladném aspektu, jako moci, která rozptyluje soudržnou realitu na zmatenou mnohost „částečných předmětů“, na strašidelná zjevení toho, co v realitě vystupuje pouze jako část většího organismu? Představivost konečně zastupuje schopnost naší mysli rozčleňovat to, co je v bezprostředním vnímání spojené dohromady, „abstrahovat“ nikoli obecný pojem, nýbrž určitý rys z jiných rysů. „Představovat si“ znamená představit si částečný předmět bez těla, barvu bez tvaru, tvar bez těla: „zde zakrvácenou hlavu – tam jiné bílé zjevení“. Tato „noc světa“ je tedy transcendentální představivost ve své nejzákladnější a nejnásilnější podobě, neomezená neomezená násilná vláda představivosti, její „prázdné svobody“, která narušuje každé spojení předmětů, každé spojení založené na věci samé: „Pro-sebe tu je svévolná svoboda – trhat obrazy a znovu je spojovat bez jakéhokoliv omezení““. (41)

Noc světa je zvláštní stav, do kterého se může člověk občas dostat, kdy se najednou jakoby ztratí všechny vazby k vnějšímu světu a začne se rozpadat veškerá uspořádaná realita, začnou se rozkládat i jednotlivé věci. Žižek tak chce ilustrovat stav navozený přechodem k činu, kdy údajně ztrácíme jakoukoli vazbu k vnějšímu světu a ocitáme se ve zvláštní dimenzi, která se dá přirovnat k oně noci světa. V této dimenzi se dotýkáme roviny reálna, zde právě vstupuje do hry reálna, jež vede k dezintegraci, takže můžeme být radikálně svobodní. A ona radikální svoboda spočívá v tom, že všechny instituce (mocenské orgány, prvky autority atd.) velkého druhého vnímáme jako něco rozloženého, dezintegrovaného, jako by to nikdy nebylo, tedy jako nic, což právě dodává našemu jednání velkou sílu: neodvoláváme se zde na nic, pouze na samotný čin. Tímto způsobem Žižek ukazuje, že v činu se skrývá jádro subjektu, to, co se vymyká symbolickému řádu a nachází se ve zvláštní rovině, dimenzi, která nepatří nikam, která stojí mimo veškerý symbolický řád, v rovině, kterou nelze ontologicky nikam umístit a jež se označuje jako mimo-bytí, která není zakotvena v ontologii. To je právě subjektivita, kterou je možné nazvat radikálně svobodnou subjektivitou. Žižek tak objevuje radikální svobodu, jež umožňuje konat i to, co se dříve a v rámci dané konkrétně historické situace zdálo nemožné. (42)

Nemůžeme se divit, že se Žižek snaží doložit svou teorii činu a radikálně svobodné subjektivity poukazem na Leninovu revoluční politickou aktivitu v říjnu roku 1917. Vždyť pohlédneme-li zběžně na výsledky prvního čtvrtstoletí revolučně demokratické sociálně politické činnosti bolševické strany a Lenina v čele bolševické strany, můžeme vskutku dospět k závěru, že se bolševikům v čele s Leninem podařilo v období necelých dvaceti let od založení strany opravdový zázrak: kdyby někdo na začátku dvacátého století, v době, kdy Rusko bylo ještě zcela ponořeno do „tmy samoděržaví“, prohlásil, že za necelých dvacet dojde v Rusku k revoluci, jež nejenom smete cara, nýbrž i ekonomickou a politickou moc v té době se teprve rodící monopolní velkoburžoazie, zcela jistě by jej měli za blázná, taková prognóza sociálně ekonomického a politického vývoje by byla zcela určitě označena za čiré šílenství. A v říjnových dnech roku 1917 se ono „čiré šílenství“ prakticky realizovalo, tato „nemožná možnost“ stala nejenom reálně možnou, nýbrž i nutnou a tím i skutečnou, pokud to vyjádříme v pojmosloví hegelovské filosofie. Lze se pak divit, že Leninovo jednání v říjnu roku 1917 lze vysvětlit i filosofickou teorií, jež praví, že Leninův revoluční čin se zakládal pouze na onom samotném revolučním činu, neboť kdyby se Lenin neodhodlal k revolučnímu vystoupení a stále se jenom odvolával na zralost objektivních podmínek, objektivní revoluční situace, nikdy by k revolučnímu povstání petrohradských dělníků, vojáků a kronštatckých námořníků, jež v Rusku nastolilo vládu sovětů, v posledním říjnovém týdnu sedmnáctého roku vůbec nedošlo?

Přechod nocí světa je ovšem dlouhodobě nesnesitelný a neudržitelný, stav, kdy se dotýkáme dimenze reálna – a kdy se subjekt noří do stavu připomínajícího šílenství (43) (které může být současně šílenstvím génia) (44) – nemůže trvat dlouho. Pravý subjekt, jenž je ponořen do dimenze reálna a spočívá v přechodu k činu, kdy se nalézá v jakési „černé díře“ symbolického řádu (neboli v rovině mimo-bytí či mezi-bytí), rovině, která není zakotvena v žádném ontologickém řádu a není ji možné ze žádného tradičního ontologického řádu vyvodit, neboť se nalézá v řádu jakési ontologické „vymknutosti“ – čili ani kupříkladu z fungování tělesného ustrojení mozku, ze zákonitostí, které ovládají činnost mozkových nervových struktur, ani ze strukturálně systémového uspořádání společnosti, z logiky bio a socioevoluce, tedy tento pravý subjekt může existovat pouze krátkodobě, a je otázka, v co se přetvoří, když se opět bude nutně muset z dimenze reálna vynořit. V pojednání o nepolapitelném subjektu čteme: „Hegel je plně v právu, když obrací častou otázku, jak je možný pád-regres do šílenství: skutečnou otázkou je spíše to, jak se subjekt dovede vymanit z šílenství a dospět k „normalitě“. Znamená to, že po stažení se do sebe, po přetnutí vazeb k okolí, následuje vytvoření symbolického univerza, které subjekt promítá na realitu jako určitou náhražkovou formaci, která mu má nahradit ztrátu bezprostředního, presymbolického Reálna“. (45)

Čin rozpolcuje, rozdvouje tradiční karteziánský subjekt, čímž vznikají dva druhy tohoto subjektu:

a) pravý čili prázdný subjekt spojený s překřížením fantasmatu velkého druhého;

b) plný subjekt, subjekt vyplněný fantasmatem – představami, které do nás vnáší velký druhý, a ten je spojen se symbolickým řádem.

Když se objeví a vystoupí onen pravý, překřížený subjekt, tak existuje krátkodobě, pak ovšem vzniká otázka, zdali opět přejde do formy plného, symbolického subjektu. Když pravý subjekt prošel činem a dotkl se reálna, musíme se logicky a zákonitě ptát: co vlastně v pravém subjektu onen čin zanechal poté, co odezněl, po návratu do symbolického řádu, nebude mít čin pouze chvilkový účinek jako okamžik ořesu nebo zvláštního prozření a extáze, nestane se pak pravý subjekt opět běžným plným subjektem, běžnou součástí symbolického řádu? Popravdě řečeno, tuto otázku Žižek neřeší, Žižekovo pojetí klasického karteziánského subjektu tudíž neřeší problém, jakým způsobem existuje reálný subjekt poté, co se opět vepíše do symbolického řádu. Kdybychom byli všichni pravými, do reálna ponořenými subjekty, je otázka, jak bychom spolu mluvili, jak bychom se dorozumívali, když ono ponoření do reálna znamená odstříhnout se od jazyka. Symbolický řád je přece postaven na jazyku, a tudíž, jak bychom mohli vytvořit nějakou komunitu, nějakou organizaci, například politickou stranu? Vždy je nezbytný návrat do symbolického řádu, a tak vzniká u Žižeka problém, jakým způsobem být v symbolickém řádu, aniž se staneme jeho součástí a začneme podléhat jeho symbolizačním mechanismům, a naopak si uchováme schopnost ze symbolického řádu vystoupit, nevymažeme se coby pravý subjekt. (46)

Doktor Michael Hauser poznamenává, že v Žižekově teoretickém modelu zeje mezi prázdným a plným subjektem propast. Žižekova teorie subjektu rovněž vyvolává další otázník související s tím, jak se vůbec může pravý subjekt v symbolickém řádu zrodit. Žižek to pojímá tak, že vznik pravého subjektu doprovází rozklad velkého druhého a symbolického řádu. (47)

Narážíme tu na dvě obtíže. Pokud vznik pravého subjektu je ve vztahu k mezerám uvnitř symbolického řádu, kdo tyto mezery rozpoznává? Plný subjekt, vyplněný fantasmatem a začleněný do symbolického řádu, anebo subjekt prázdný a pravý, ponořený do reálna? Nechybí tu třetí subjekt, který dokáže číst stopy reálna, ale ještě není v reálnu, nýbrž stále v symboličnu? Druhá obtíž, které jsme se již dotkli, vězí v tom, jak se prázdný subjekt znovu vepíše do symbolického řádu, aniž se jako prázdný subjekt vymaže. Žižek riskuje to, že čin bude mít pouze chvilkový účinek jako okamžik ořesu nebo zvláštního prozření či extáze. Co zabrání tomu, aby se tento účinek vytratil, není-li tu nový subjekt, jehož forma bude pevnější, než jakou má krajně proměnlivě a chaotické

reálno? Jak může subjekt ve formě reálna provádět interakce se symbolickým řádem a druhými subjekty? Jak si představit vzájemnou komunikaci a společný zápas dvou či více subjektů ponořených do reálna? (48)

Tyto otázky ukazují na to, že v Žižkově teorii zůstalo jedno bílé místo, jímž je taková forma subjektu, která by byla určitým způsobem „odečtena“ ze situace či symbolického řádu a měla tak charakter pravého subjektu, a přesto umožňovala, aby se rozvíjelo předivo vztahů mezi subjektem a symbolickým řádem. A opravdu se z toho důvodu zdá, že Žižkově filosofické koncepci chybí pojem třetího subjektu, jenž by prošel fází překřížení, vyprázdnění při přechodu k činu a opět se nějakým novým způsobem vepsal do symbolického řádu. Žižek by možná odvětil, že jde o to symbolický řád začít měnit, že subjekt, jenž znovu vstoupil do symbolického řádu, je už subjektem jiným, má jiné parametry, než jsou parametry symbolického řádu, a tudíž začíná symbolický řád měnit. Takové vysvětlení je ovšem dosti slabé. (49)

Tak mluví doktor Michael Hauser, jedním dechem však zároveň dodává, že revoluční průlom, jež uskutečnil Žižek v dějinách filosofie, spočívá především v tom, že do filosofického a společenského myšlení zavádí reálno – nepolapitelný, vybočující živel narušující uspořádanou realitu, jenž zbavuje úzkosti z uzavřenosti, která působí v postmoderních teoriích. Ty chtějí zabránit uzavření identit, struktur, pojmů, a hlavní strategií je proto otevírání. U Žižka ona úzkost mizí, neboť takové uzavření nastat nemůže, aspoň ne na dlouho. Tím se znovu rodí svobodný poměr k velkým filosofickým tématům. Za druhé je to Žižekova teorie subjektu, jenž je spojen právě s tímto nezačlenitelným prvkem, s prázdnem, mezerou v symbolickém řádu, a proto představuje sebevtažnou negativitu, vyčleněný útvar existující ve zvláštní oblasti mimo kulturu a přírodu, který se může objevit v zásadě kdykoli, jakmile nastane přechod k činu, jímž se před ním rozevře, „odemkne“ dimenze reálna. Již jsme pověděli, že Žižekův subjekt zosobňuje novou verzi tradičního karteziánského subjektu, protože se pojímá jako sebevtažná formace vznikající nezávisle na vnějších strukturách. Jeho vnějšek však vymazán není, neboť hraje roli při ustavení plného subjektu, z něhož pravý subjekt teprve vzniká. Žižek dokáže teorii subjektu propojit s uznáním působnosti vnějších struktur, čímž se vyhýbá jak spinozismu, který nalezneme v postmoderním myšlení (subjekt je rozpuštěn ve strukturách nebo je pouhým jejich účinkem), tak fenomenologii, jež se zaměřuje na samotný subjekt a naopak rozpouští vnější struktury. (50)

Při líčení Leninovy činnosti a rozdílů mezi jednáním bolševické strany a postojem menševiků v revolučních říjnových dnech roku 1917 Žižek uvádí, že pro revoluční síly v Rusku 1917, v situaci, kdy buržoazie nebyla schopna dovést buržoazně demokratickou revoluci do konce, vznikla následující alternativa:

a) na jedné straně prý menševici tvrdili, že je třeba podřídit se logice „objektivních stádií vývoje“ – nejdříve demokratická, pak proletářská revoluce. Ve víru politických událostí roku 1917 tak neměly všechny radikální politické strany tlačit vývoj příliš dopředu, místo aby využily rozklad státního aparátu, kdy by se mohly opřít o všeobecnou nespokojenost a odpor proti buržoazní přechodné vládě, měly radikální strany spojit síly s demokratickými buržoazními složkami, aby nejprve dosáhly demokratické revoluce a poté měly trpělivě vyčkávat na „vyzrálou“ objektivní revoluční situaci;

b) na druhé straně bylo leninské stanovisko, že je údajně třeba „provést skok, vrhnout se do paradoxní situace, chopit se příležitosti a zasáhnout, ačkoli situace ještě „nedozrálá“,“ přičemž bolševici vsadili na to, že ona „předčasná“ intervence může radikálně změnit „objektivní“ poměr třídních sil, v jehož rámci původní situace působila „nezralá“, podkopat samotné měřítko, které nám říkalo, že situace je „nezralá“. (51)

Podle slovinského filosofa však prý musíme být opatrní, abychom se při nastiňování postoje Lenina a bolševiků neminuli cíle: nejde prý o to, že by si Lenin na rozdíl od menševiků a skeptické části bolševiků myslel, že složitá situace roku 1917 – především rostoucí nespokojenost širokých lidových mas – skýtá jedinečnou možnost „přeskočit“ fázi buržoazně demokratické revoluce a spojit dvě stádia, která po sobě nutně následují (demokratickou buržoazní revoluci a proletářskou revoluci) do stádia jednoho. Takové pojetí by dle Žižka stále ještě přijímalo fundamentální objektivistickou, „zvěčnělou“ logiku „nutných stádií vývoje“ a připouštělo tak pouze odlišný rytmus jejich chodu za odlišných konkrétních okolností, kdy v některých zemích může druhé stádium následovat okamžitě po prvním. Skutečné Leninovo pojetí spočívá podle Žižka údajně v tom, že žádná objektivní logika „nutných stádií vývoje“ vlastně neexistuje, neboť nepředvídané následky aktivity „subjektivního faktoru“, jeho zásahů do chodu historických událostí, stále narušují hladký chod „objektivní logiky nutných stádií vývoje“. Rozdíl mezi bolševickou a menševickou strategií v posledních týdnech a dnech před revolučním mocenským převratem v říjnu 1917, mezi názory Lenina a menševického křídla ruské sociálně demokratické strany na obsah a význam proletářské revoluce, lze dle upřímného Žižekova přesvědčení vyjádřit v pojmovém obsahu kategorií lacanovské psychoanalytické filosofie: v této alternativě je ve hře „Velký Druhý“ – menševici spoléhali na všeobjímající základ pozitivní „objektivní logiky historického vývoje“ (neboli vycházeli z přijetí existence „Velkého Druhého“), kdežto bolševici, především pak Lenin si uvědomovali, že „Velký Druhý neexistuje“ (čili že neexistuje ani žádná „objektivní logika historického vývoje“). (52)

Doktor Michael Hauser k tomu dodává, že podle Žižka byl Lenin politik, který se neopíral o „Velkého Druhého“, čili že ignoroval objektivní zákony historického vývoje lidské společnosti, jimiž se nyní máme řídit, „škrtl figuru pána“, to, co přijímáme jako autoritu, neboť o to právě jde: nutno překřížit figuru „Velkého Druhého“, jenž ovládá naši představivost, řídí naše politické myšlení, ukazuje, co je možné a co je nemožné.

Žižek říká, že politika je „umění nemožného“. Skutečná politika začíná tam, kde se zbavíme bariér, které kolem nás staví „Velký Druhý“, toho, co všichni známe, s čím všichni konsensuálně souhlasí, co pokládají za „normální“ a „přirozené“, neboť právě při překročení hranic možného, jež stanovil „Velký Druhý“, se nám otevře naše představivost a osvobozená politická obrazotvornost počne uvažovat ne o tom, co je možné, nýbrž o právě tom, co je nemožné v daném kontextu a v dané konkrétně historické situaci. (53) Doktor Hauser zdůrazňuje, že „není to determinismus!“ (54), a tudíž se v daném případě jedná o „Augenblick“ (okamžik), kdy se nakrátko vytvoří otevřený prostor, aby jednání subjektu zasáhlo do situace, o umění chopit se právě chvíle, vyostřit rozpory systému dříve, než se systém dokáže přizpůsobit našim požadavkům. (55)

Politiku jako „umění nemožného“ lze pak pochopit jako „událost“ – intervenci do situace, kterou nelze vysvětlit pojmy předchozích objektivních podmínek, jak o tom hovoří Alan Badiou (56), nebo jako převratný dějinnotvorný „čin“, jenž je reakcí na „Augenblick“ v dané situaci, kdy je možné prolomit strukturu systému a přejít od starého k novému, kdy ono nové, nový systém, je „něco, co vzniká z ničeho“, a kdy také onen revoluční „čin“ není jenom projevem čistě svobodné a sebe-vědomé vůle aktivně jednajících subjektu, nýbrž „čin“ se subjektu především „děje“, je výrazem jeho vnitřního nutkání, jemuž nemůže odolat. (57)

Filosofujícímu vousáčovi ze Slovinska by přitom stačilo, kdyby se podíval do Leninových spisů, kde by zjistil, že vůdce bolševické strany začal vyzývat k revolučnímu ozbrojenému povstání proti buržoazní vládě a nastolení diktatury proletariátu až tehdy, když došlo k rozhodujícímu přelomu v politickém vývoji ruské společnosti po únorové buržoazně demokratické revoluci: 13. září 1917 petrohradský sovět poprvé od svého vzniku schválil na plenárním zasedání většinou 297 hlasů proti 115 při 30 abstencích rezoluci, kterou předložila bolševická frakce a jež rozhodně odmítala politiku paktování s buržoazií, vyzývala, aby veškerá moc byla předána sovětům a nastiňovala program revolučních přeměn v zemi; za několik dní zaznamenala bolševická strana další velké vítězství – 18. září 1917 odhlasoval moskevský sovět dělnických a vojenských zástupců 335 hlasy obdobnou rezoluci bolševiků. Ve druhé polovině září 1917 tak v Rusku dozněla krize buržoazně demokratické revoluce a vznikla revoluční situace objektivně příznivá pro proletářskou revoluci, počal se uplatňovat základní zákon revoluce spočívající ve spojování objektivních a subjektivních podmínek revolučního procesu: vykořisťované a utlačované masy si uvědomovaly, že postaru se žít nedá, a žádaly změnu a zároveň vykořisťovatelé nebyli schopni žít a vládnout postaru; „dolní vrstvy“ ruské společnosti nechtěly kapitalistický pořádek, požadovaly socialistickou revoluci, rozhodující většina třídně uvědomělých a politicky aktivních dělníků podporovala bolševickou stranu, a současně „hořejší vrstvy“ už nemohly vládnout postaru, uplatňovat staré formy a metody vládnutí; celonárodní krize postihující vykořisťované i vykořisťovatele dostoupila svého vrcholu – rozhodující většina ruského proletariátu pochopila nutnost státního mocenského převratu a byla odhodlána jít pro něj na smrt, přičemž vládnoucí třídy prožívaly stále hlubší vládní krizi, která vtahovala do politiky i nejzaostalejší masy, počet příslušníků dosud apatické pracující a utlačované masy dělníků a rolníků, kteří se zapojovali do revolučního politického boje, se každým dnem neustále zvětšoval, což ochromovalo vládu a umožňovalo rychlé svržení buržoazní Prozatímní vlády. Lidi s levicovým politickým smýšlením může ovšem pochopitelně těšit, že se Slavoj Žižek nebojí otevřeně vyjadřovat sympatie k jednání Vladimíra Iljiče Lenina a ruských bolševiků v říjnových dnech roku 1917, v podmínkách české polistopadové lumpenburžoazní společnosti, v níž vládnoucí ideologie běžně označuje Lenina za zločince a masového vraha, představuje takový názor vskutku akt občanské a politické odvahy. Stejně tak mohou levicovní intelektuálové, kteří se v řadách KSČM hlásí k nestalinskému pojetí marxismu, kladně ocenit Žižekovu trefnou poznámku, že: „V týdnech před Velkou říjnovou revolucí, kdy mezi bolševiky probíhala bouřlivá diskuse, se Stalin postavil proti Leninovu návrhu na okamžité bolševické převzetí moci, přičemž argumentoval v menševické linii tím, že situace ještě „nedozrála“ a že namísto takových nebezpečných „dobrodružství“ by se měla podporovat široká koalice sil proti carovi“. (58)

Již jsme poznamenali, že lacanovsko-žižekovské „Symbolično“, „Symbolický řád“ symbolizuje produktivní obrazivou schopnost lidského rodu jako duchovně kulturního subjektu, duchovně kulturního Já lidstva jako celku a zdůrazňují-li Lacan i Žižek, že bez „Symbolična“ je „Reálno“ nemožné, neboť „Symbolično“ se neustále „zařezává“ do „Reálna“ a tím je rozčleňuje, že „Symbolično“ má v této trojici řádů centrální místo, ústřední postavení, je ontologicky prvotní vůči „Reálnu“, že „Reálno“ je v lacanovské psychoanalytické filosofii, kterou Žižek přebírá, vlastně kantovská „věc o sobě“, která se metafyzicky a antidialekticky odtrhává od jevu, stojí v abstraktním formálním protikladu ke světu jevů, a tudíž nemá sama o sobě žádné vlastnosti, a tak není divu, že lacanovské a žižekovské „Reálno“ nabývá kvalitativních určení až díky působení „Symbolična“, takže je, jak se alespoň zdá, zřejmé, že Lacanova a Žižekova filosofická psychoanalýza je vskutku transcendentálně subjektivní idealismus, že se jedná o filosofický systém, v němž může objektivita existovat pouze a jedině v rámci této transcendentální subjektivity, ve vztahu individuálních empirických (imaginárních) subjektů k subjektu transcendentálnímu, jenž s v Lacanově a Žižekově kategoriální soustavě nazývá „Symbolický Řád“, „Symbolično“ a je vůči empirickým subjektům „objektivní“. Žižek ovšem záměrně vymezuje „Reálno“ jako „prázdnotu“, „mezeru“, „černou díru“ v „Symbolickém Řádu“, čímž chce říci, že „Reálno“ nemá ani hmotnou, ani duchovní povahu, že to není ani hmota, ani vědomí, a tudíž že řešení vzájemného vztahu mezi „Symboličnem“ a „Reálnem“ v jeho a Lacanově psychoanalytické filosofie

představuje „světonázorově neutrální“ linii ve vývoji filosofického myšlení, která se „dovede povznést nad metafyzickou jednostranností“ materialismu a idealismu. Zvláštní ovšem je, že ono „světonázorově neutrální“ a „antimetafyzické“ pojetí „Reálna“, jež má představovat filosofickou alternativu materialistického i idealistického řešení základní filosofické otázky, se jako vejce vejci podobá a jakoby z oka vypadlo pojetí boha, které nalézáme v moderních nábožensko-filosofických a teologických doktrínách, například v koncepci „skoku víry“, již nacházíme v učení a kategoriální soustavě dánského myslitele Sorena Kierkegaarda. (59)

Žižek se v poslední době údajně zabývá marxistickou politickou ekonomikou a zavádí při tom zvláštní pojem „paralaxa“, jež vychází z Kantových antinomií čistého rozumu a znamená vlastně, že o jednom a též zkoumaném předmětu lze vyslovit dvě tvrzení, jež budou obě pravdivá, zároveň se ale budou vzájemně vylučovat a není možné převést jeden výrok na výrok druhý. Tak prý Žižek mluví o tom, že v marxistické politické ekonomii došlo po Marxově smrti k rozštěpení na dvě vývojové linie, které se vzájemně rozešly díky „paralaxe“ mezi ekonomikou a politikou, kvůli nepochopení toho, že nelze převést ekonomiku na politiku a naopak, a tudíž nemůže být ekonomika výsledkem politických rozhodnutí, ale stejně tak údajně není možné, aby byla politika koncentrovaným vyjádřením ekonomiky: na linii komunistickou, která zdůrazňovala oblast ekonomiky neboli výroby, a na linii sociálně demokratickou, jež kladla důraz na sféru politiky čili rozdělování. Je ale známo, že antinomie vzniká, ovšem rozum, poznávací myšlení, které se řídí zákony dialektické logiky, umí vyřešit antinomie, jelikož dovede najít zprostředkující články mezi částmi a momenty „paralaxy“. V materialistické dialektické logice se tak řeší „paralaxa“ ekonomiky a politiky v kategorii společenskoekonomické formace, v níž je oblast ekonomiky ontologicky prvotní a fundamentální vůči politice, z čehož také dále plyne možnost vyřešit ústřední problém Žižekovy filosofické teorie subjektu, již patrně vskutku schází „třetí“ subjekt, jež by rozpoznával mezery v symbolickém řádu a choval se tak jako „prázdný, fantasma překřičující“ subjekt, ačkoli by byl stále „plným subjektem“, subjektem „naplněným fantasmatem“: tento problém vzniká právě proto, že Žižek chápe „Reálno“ pouze jako „prázdnotu“, „černou díru“ v „Symbolickém Řádu“, a tudíž je „tvořivá negativita Reálna“ v jeho pojetí nedostatečná – naproti tomu ve třídně strukturovaném „Reálnu“, marxisticky pojatém jako společenskoekonomická formace, je revoluční společenská úloha proletariátu, jež se přetváří ze třídy „o sobě“, ve třídu „pro sebe“, čili se mění z „plného“, „fantasmatem naplněného“ subjektu, jež je součástí „Symbolického Řádu“, v subjekt „prázdný“, „fantasma překřičující“ a ze „Symbolického Řádu“ vystupující, je právě oním kýženým „třetím subjektem“, který Žižekově filosofické koncepci subjektu schází.

Kategoriální vybavení lacanovsko-žižekovské psychoanalytické filosofie s pojmy jako „Velký Druhý“, „Fantasma“, „Čin, jímž překřičujeme fantasma a škrtneme tak figuru Pána“ atd., atp. opravdu náleží ke kategoriálnímu aparátu subjektivně idealistické, voluntaristické a antidialektické filosofie, zvláště když tvůrce filosofické teorie o „vystoupení ze symbolického řádu“ a „osvobození od nadvlády Velkého Druhého“ praví, že onen „revoluční čin“ může klidně ignorovat objektivní zákonitosti historického vývoje společnosti a podmínky vzniku revoluční situace. Je jistě sympatické, že se Žižek snaží vycházet při výstavbě svého kategoriálního systému z principu lidské aktivní tvořivé subjektivity, jeho filosofická teorie však trpí – stejně jako další idealistické filosofické koncepce a formy buržoazní filosofické ideologie – právě onou chorobou, kterou již v první polovině devatenáctého století neomylně diagnostikoval Marx: že totiž činnou stránkou, lidskou aktivitu ve vztahu k světu rozvíjí pouze „abstraktně, protože idealismus samozřejmě nezná skutečnou smyslovou činnost jako takovou“ (60), a tak se ani v Žižekově pojetí nechápe lidská revoluční sociálně ekonomická a politická aktivita jako aktivita smyslově, materiálně předmětná, leč pouze jako aktivita, která se uzavírá do sféry individuálního a společenského filosofického vědomí a sebevědomí. Dlužno však mít zároveň na zřeteli, že, jak píše Lenin, filosofický idealismus je za pouhý nesmysl možné pokládat pouze z hlediska materialismu hrubého a metafyzického, „z hlediska dialektického materialismu je filosofický idealismus jednostranné, zveličené ...rozvinutí (nafukování, nabubřování) jednoho rysu, stránky, hranice poznání v absolutno, odtržené od hmoty, od přírody a zbožněné ...idealismus filosofický je ... cesta ke kněžourství přes jeden z odstínů nekonečně složitého poznání (dialektického) člověka“. (61)

On totiž vskutku nejde zvážit a přesně stanovit na lékárnických vahách optimální soulad objektivních a subjektivních podmínek revoluce, nejpříhodnější okamžik pro revoluční vystoupení se z objektivní revoluční situace vypočítat prostě nedá, a to ani s využitím nejmodernějších a nevykonnějších počítačů, a revoluční čin opravdu do jisté míry spočívá sám v sobě a nemůže ho nahradit sebedokonalejší teoretická znalost dialektické logiky zákonitostí společenského vývoje.

O Slavoji Žižekovi můžeme vskutku hovořit jako o „popové mediální hvězdě“ nebo jako o filosofovi, jež „specifickým způsobem oživuje křesťanské podvědomí marxismu“ (62), stejně tak jej můžeme pokládat za obratného marketingového stratéga, který se po zhroucení stalinského modelu socialismu na trhu idejí chytře zařadil mezi levicové filosofy, neboť vycítil, že tam nebude taková konkurence jako na pravici atd. Ať už však jsou osobní motivy sociálně filosofického myšlení slovinského filosofa jakékoli, nelze mu upřít zásluhu na tom, že dokáže zdravě provokovat a někdy až k zuřivosti přivádět ideologické „úhelné kameny“ systému kapitalistického vykořisťování a hlasatele věčnosti kapitalistického řádu ve sféře „teoretického diskursu“

„postmoderního“ globalizovaného kapitalismu (zvláště když z Žižekovy teorie subjektu vskutku vyplývá, že „strašidlo revoluce stále hrozí“), – a už za tohle náleží Slavoji Žižekovi bezesporu dík. Je ovšem samozřejmé, že pro opravdové zájemce o materialistickou dialektiku jako „algebru sociální revoluce“ je to trochu málo.

Odkazy na citovanou literaturu, poznámky

1) Viz Knapp, A.: Populární leninista Slavoj Žižek; tento článek lze nalézt na internetové adrese www.virtually.cz, což je, jak jsem snad pochopil, webová stránka, která se ideově hlásí k ODS a hodnotovým orientacím Liberálního institutu.

2) Viz Skála, J.: Slavoj Žižek: Setkáme se v pekle, nebo v komunismu?; Obrysy-Kmen č. 34/2011, jež vyšlo 26. 8. 2011. Povšimněme si, že doktor Skála ve svém článku zcela zjevně naznačuje, že Slavoj Žižek je „pro kapitalismus nejnebezpečnějším západním filosofem“ právě z toho důvodu, že „nebojí se a neváhá koketovat se stalinismem“. Za „nejnebezpečnějšího filozofa na Západě“ označil Žižka, jak se zdá, nejdříve časopis *The New Republic* – viz Žižek, S.: *First As Tragedy, Then As Farce*; Verso, London and New York 2009, kde si na první stránce můžeme vedle názvu knihy a jména autora přečíst právě onu ideologickou nálepku „The most dangerous philosopher in the West“.

3) Viz Doubek, M.: Nejprve jako tragédie, poté jako fraška; Obrysy-Kmen č. 42/2010, které vyšlo 29. října 2010.

4) Viz Lenin, V. I.: Filozofické sešity, Sebrané spisy sv. 29; Svoboda, Praha 1988, str. 117.

5) Viz videozáznam pražské přednášky coby prvního veřejného vystoupení Slavoj Žižka v České republice, která se konala 16. 11. 2007 pod názvem „Podkova nade dveřmi, aneb jak jsme ideologicky zakotveni“ a k níž se lze dobrat pomocí internetové stránky www.artycok.cz, což je adresa webového portálu nezávislé internetové televize při Akademii výtvarných umění v Praze – ta realizuje mimo jiné projekt galerie Tranzit, jenž se rozběhl v roce 2007 a v jeho rámci se právě coby druhá akce konala přednáška slovinského filosofa. K videozáznamu Žižkovy přednášky se lze dostat ještě jednodušším způsobem – stačí do vyhledávače na Seznamu zadat heslo „Žižek“, vyjede skoro tisíc internetových adres, mezi nimi i stránka www.pasik4a.blog.cz/0711/slavo-j-zizek, z níž lze Žižkovu přednášku i diskusi, jež po ní následovala, z internetu bezprostředně stáhnout.

6) Viz Franke, T.: Žižek – popový leninista na krkinci; Britské listy z 20. 11. 2007.

7) Tamtéž.

8) Viz Žižek, S.: Mluvil tu někdo o totalitarismu?; Nakladatelství Tranzit, Praha 2007, str. 89-138 a z této části Žižkova teoretického pojednání pak především str. 102-112, 116-121, 125-131. Tuto práci ve formátu PDF jsem si stáhl z internetové domény občanského sdružení Socialistický kruh www.sok.bz.

9) Viz tamtéž.

10) Viz Žižek, S.: Nepolapitelný subjekt; Nakladatelství L. Marek, Chomutov 2007, str. 208.

11) Žižek, S.: Utopie liberalismu, což je stať, kterou jsem si také stáhl z webového portálu Socialistického kruhu. Viz též Žižek, S.: *First As Tragedy ...*, str. 133 a i tuto monografii si může zájemce o Žižkovu filosofii stáhnout pomocí internetového vyhledávače www.sok.bz.

12) Viz tamtéž.

13) Viz Heller, J.: Komunismus Slavoj Žižka aneb Mnoho povyku pro nic – delší verze, str. 3.

14) Viz Hauser, M.: Humanismus nestačí – rozhovor se Slavojem Žižkem; tento i všechny další články doktora Michaela Hausera, na něž se budu odvolávat, lze stáhnout z webového portálu Socialistického kruhu. Setkání a následná rozmluva se slovinským filosofem se odehrály při příležitosti jeho přednášky, kterou uspořádala v listopadu 2007 organizace Tranzit v Praze.

15) Viz Hauser, M.: O diferenci mezi Marxem a Žižkem; tato studie se pro doktora Michaela Hausera stala patrně výchozím podkladem pro přednášku „Žižek a Marx“, která pojednávala o rozdílech ve filosofickém pojetí světa mezi Marxem a Žižkem a konala se 24. 11. 2010 na půdě Klubu společenských věd.

16) Viz tamtéž.

17) Marx, K.: Kapitál I; Svoboda, Praha 1978, str. 51. K tomu viz dole na této stránce pod čarou drobným písmem vysázenou poznámku Nicolase Bardona: „Přání zahrnuje potřebu, je to chuť ducha a je mu tak přirozená jako hlad těla ... většina (věcí) má hodnotu proto, že uspokojuje potřeby ducha“.

18) Marx, K.: Rukopisy „Grundrisse“ I; Svoboda, Praha 1971, str. 45.

19) Marx, K. – Engels, F.: Německá ideologie, Sebrané spisy sv. 3; SNPL, Praha 1958, str. 34.

20) Marx, K.: Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844; Svoboda, Praha 1978, str. 121-123. Celá kapitola pojednávající o Marxově kritice Hegelovy dialektiky a filosofie vůbec – viz tamtéž, str. 111-133.

21) Hauser, M.: O diferenci ..., tamtéž.

22) Tamtéž.

23) Tamtéž.

24) Viz tamtéž.

25) Marx, K.: Ke kritice politické ekonomie – předmluva, což je jedno z děl zakladatelů a klasiků marxismu, které lze bez potíží stáhnout z české části Marxistického internetového archivu.

26) Viz Hauser, M.: O diferenci ..., tamtéž.

27) O tom, že Marx již v „Grundrissech“ údajně předvídal, že se pracovní teorie hodnoty stane bezcennou a bezvýznamnou viz Hauser, M. – Žižek, S.: Humanism is not enough (Humanismus nestačí) – interview se Slavojem Žižkem, které proběhlo, jak jsem se již zmínil, v listopadu 2007 v Praze, str. 14. O teorii veřejných a obecně prospěšných statků viz Hardt, M. – Negri, A.: Commonwealth; The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2009, například druhá stránka předmluvy. I tyto práce v elektronickém formátu PDF lze bez potíží stáhnout z internetového portálu www.sok.bz. Samozřejmě viz také Hauser, M.: O diferenci ..., tamtéž.

28) Hauser, M.: O diferenci ..., tamtéž

29) Tamtéž.

30) Žižek, S.: Nepolapitelný subjekt; Nakladatelství L. Marek, Chomutov 2007, str. 378-279.

31) Viz tamtéž, str. 23 – poznámka překladatele, jímž je doktor Michael Hauser. Viz též tamtéž, str. 428 – vysvětlivky základních pojmů Žižkovy knihy o nepolapitelném subjektu, jež také zpracoval doktor Hauser.

32) Viz tamtéž, str. 405.

33) Viz Hauser, M.: Slavoj Žižek v kostce. Viz také Hauser, M.: Subjekt podle Žižka – zvukový záznam přednášky, kterou doktor Hauser proslavil ve středu 2. 2. 2011 účastníkům diskusního filosofického semináře, který působí v rámci Klubu společenských věd. Ke článku o filosofickém učení Slavoj Žižka v kostce i záznamu z přednášky doktora Hausera se lze, jak znovu opakují, dobrat pomocí internetové domény občanského sdružení Socialistický kruh www.sok.bz.

34) Viz Žižek, S.: Nepolapitelný subjekt, citované vydání str. 263 či str. 309.

35) Viz tamtéž, str. 344 nebo str. 416.

36) Tamtéž, str. 407.

37) Tento příklad uvádí doktor Hauser ve zmíněné přednášce o filosofickém pojetí subjektu a subjektivity podle Slavoj Žižka.

38) Viz Hauser M.: Slavoj Žižek v kostce + Subjekt podle Žižka, tamtéž.

39) Žižek, S.: Nepolapitelný subjekt, v citovaném vydání str. 241-242. Ke Kierkegaardově formulaci o „politickém vyřazení etického“ připojuje Žižek následující poznámku: „Toto přijetí násilí, toto „politické vyřazení etického“ je mezí, kterou ani ten „nejtolerantnější“ liberální postoj není schopen překročit – svědectvím jsou rozpaky „radikálních“ postkolonialistických afroamerických „studies“ vůči fundamentálnímu poznatku Frantze Fanona, že v procesu opravdové dekolonializace je násilí nevyhnutelné“ – tamtéž, poznámka pod čarou č. 90 na stránce 241. Celá kapitola „Za levicové vyřazení zákona“ – viz tamtéž, str. 239-247.

40) Tamtéž, str. 35. Jde o pasáž z rukopisu Jenské reál filosofie, který Hegel napsal v letech 1805-1806 – tak to alespoň u Žižka vyznívá.

41) Tamtéž, str. 36.

42) Viz Hauser, M.: Slavoj Žižek v kostce + Subjekt podle Žižka, tamtéž.

43) Viz Žižek, S.: Nepolapitelný subjekt, zmiňované vydání str. 40-49.

44) Žižek v této spojitosti píše: „Již Hegel zdůraznil zásadní dvojznačnost věty: „To, co myslím, výtvar mého myšlení, je objektivní pravda“. Toto tvrzení je spekulativní větou, která vyjadřuje „to nejnižší“, bludný postoj šilence, vězícího ve svém do sebe uzavřeném univerzu, neschopného vztahu k realitě, a zároveň „to nejvyšší“, pravdu spekulativního idealismu, identitu myšlení a bytí“ (Žižek, S.: Nepolapitelný subjekt, citované vydání str. 42).

45) Tamtéž, str. 41.

46) Viz Hauser, M.: Slavoj Žižek v kostce + Subjekt podle Žižka, tamtéž.

47) Viz Žižek, S.: Nepolapitelný subjekt, v uváděném vydání například str. 361-371.

48) Viz Hauser, M.: Slavoj Žižek v kostce, tamtéž.

49) Viz Hauser, M.: Subjekt podle Žižka, tamtéž.

50) Viz Hauser, M.: Slavoj Žižek v kostce + Subjekt podle Žižka, tamtéž.

51) Viz Žižek, S.: Mluvil tu ..., v citovaném vydání str. 112-113.

52) Viz tamtéž, str. 113-114.

53) Viz Žižek a stalinismus – pod touto položkou lze na webovém serveru SOKu nalézt zvukový záznam části přednášky doktora Hausera o knize „Mluvil tu někdo o totalitarismu?“ a následné diskuse k ní, kterou pořádal Socialistický kruh.

54) Viz tamtéž.

55) Viz Žižek, S.: Mluvil tu ..., str. 116.

56) Viz tamtéž.

57) K tomu viz stať Jodi Deanové – Deanová, J.: Žižek o významu strany a revoluce, kterou jsem si také stáhl z webového portálu Socialistického kruhu; tento článek má představovat ukázkou z knihy Jodi Deanové Slast a politika. Žižkova politická teorie. Srovnej též například Myers, T.: Slavoj Žižek; Svoboda Servis, Praha 2008, str. 62-64.

58) Žižek, S.: Mluvil tu ..., str. 261-262; jde o poznámku č. 76 v poznámkovém aparátě k Žižkově knize.

59) Viz Kossak, J.: Existencialismus ve filozofii a literatuře; Svoboda, Praha 1978, například str. 32-38 a 63-78.

60) Marx, K.: Teze o Feuerbachovi – jde o první tezi, kterou ve třetím díle zmiňovaného vydání sebraných spisů najdeme na str. 17.

61) Lenin, V. I.: K otázce dialektiky, v citovaném vydání Filozofických sešitů str. 337-338.

62) Viz Škabraha, M.: O marxismu a starých známých písničkách – i tuto stať magistra Škabrahya lze nalézt na webovém serveru Socialistického kruhu, původně ovšem vyšel Škabrahův článek v Literárních novinách č. 41/2005.

Koho a proč může vzrušit Žižek? – Několik poznámek ke studii F. Neužila (Aneb Djilas ano, Žižek ne)

Radim Valenčík

Časopis Marathon otevřel kritickou diskusi k dílu marxisticky orientovaného slovinského filozofa Slavoj Žižeka. Byl jsem na jeho přednášce, kterou měl v Nové scéně Národního divadla a přiznám se, že jsem nechápal, proč jeho dílo budí takový zájem. Působilo na mě spíše jako kýč (líbivé podání některých myšlenek uctívaných marxistickou ideologií s vhodnou příměsí postmoderních prvků okořeněné trochou radikalismu). Vzhledem k tomu, že jsem jeho dílu podrobněji nestudoval, nechtěl jsem do diskuse o tomto filozofovi vstoupit. Studie F. Neužila, kterou považuji za velmi zdařilou, vedla k tomu, že formou ohlasu na ni přece jen několik poznámek zformuluji. F. Neužil totiž uhodil hřebíček na hlavičku, když prezentoval S. Žižeka (kromě jiného) jako apologeta „nové třídy“. Dovolím si připomenout hlavní pasáže, ve kterých tak F. Neužil (celkem odvážně) činí. Navíc si dovolím podtrhnout to nejdůležitější:

„Dále se posluchači od filozofa při jeho prvním veřejném vystoupení v ČR dozvěděli, že kategoricky a zásadně nesouhlasí se starou známou teorií, podle níž stalinský režim (stalinský model socialismu) vytvořil jakousi „novou třídu“. Co prý je to za „novou třídu“, když v letech 1936-37 bylo v Sovětském svazu nejnebezpečnějším místem pro člověka a nejnebezpečnějším zaměstnáním náležet k mocenské špičce sovětské nomenklatury – v této době bylo zlikvidováno v důsledku čistek 75 % členů ústředního výboru a 80 % nejvyšších armádních velitelů... Zmíněná myšlenka, jež Slavoji Žižkovi zajisté připadala jako studnice a vrchol vši filozofické moudrosti, je především naprostý nesmysl, vždyť z toho, že nějaká sociální vrstva či společenská skupina zaujímá ve vlastnické struktuře nějaké společenské formace nadřazené a privilegované postavení, že v ní vykonává roli „pána“, vůbec nplyne, že by její příslušníci měli už z pouhého titulu příslušnosti k mocenské elitě automaticky zajištěn nárok na „sociální pohodlí“. Vzpomeňme jenom na osud Václava Budovce z Budova, Kryštofa Haranta z Polžic a Bezdruzic i dalších českých šlechticů, kteří stáli v čele povstání českých protestantských stavů v letech 1619-20 a skončili pak na staroměstském popravišti, když jim ani urozený původ nepomohl k záchraně holého života. Těžko by se však někdo odvážil prohlásit, že tím přestala v českých zemích existovat feudální třída... Daleko kouzelnější ovšem je, že když Žižek popírá, že by ve druhé polovině 30. let vznikla v Sovětském svazu z pracovníků řídicího aparátu nějaká zvláštní společenská třída, dospívá tím vlastně k myšlenkovému jádru ortodoxního stalinismu. Což je o to grotesknější, že Žižek nikdy nepatřil k reálné socialistické nomenklaturní vlastnické a mocenské elitě, nýbrž se vždy už od studentských let politicky angažoval v opozičním disidentském hnutí. A přesto není schopen oponovat aktivním nositelům ortodoxní stalinistické ideologie, když prohlašují, že předlistopadový typ socialismu nemohl z řídicího aparátu zformovat nějakou zvláštní třídu, jelikož by to musela být třída vykořisťovatelská. Nedovede jim namítnout, že samozřejmě nešlo o vykořisťovatelskou třídu, ale o třídu, jež naopak sehrála v dějinách relativně pokrokovou společenskou úlohu, že byla třídou revoluční a v určitém období dokonce předvojem pokrokových a revolučních sil epochy soupeření reálného socialismu s reálným kapitalismem. Že ale pokrokovou a revoluční třídou být přestala, neboť šlo o třídu se zvláštní vlastnickou subjektivitou vlastnický velice nesuverénních správců společenského bohatství, jejichž sociálně ekonomická praktická aktivita neustále kolísala mezi lokální a celospolečenskou vlastnickou funkcí, mezi lokálním a společenským vlastnickým zájmem, a proto se nakonec stala překážkou rozvoje výrobních sil, což se projevilo zvláště na přelomu sedmdesátých osmdesátých let. Stala se základní, objektivní, vnitřní systémovou vadou stalinistického modelu socialismu, jež nakonec způsobila rozpad a zhroucení jeho vlastnické a mocenské struktury. Což je myšlenka tak jednoduchá a průzračná, že by jí mohlo porozumět i tříleté děcko, pokud by mělo jakési ponětí o marxismu. A je zvláštní, že ji nechápe „materialistický dialektik“ Žižek. – I tříleté děcko může pochopit prostinkou myšlenku, že jelikož se zveličování lokálně omezené vlastnické subjektivity třídy řídicího aparátu – neboli skutečnost, že vlastnická role a funkce pracovníků řídicího aparátu se nikdy nestala dílčí a podřízenou součástí vlastnické subjektivity dělnické třídy, a tudíž si sovětský druh socialismu nedokázal vytvořit adekvátní vlastnickou strukturu – v určité fázi společenského vývoje stalo překážkou dalšího rozvoje výrobních sil, je v současné době již tato třída třídou reakční a její sociálně mytologická ideologie je objektivně spojencem buržoazie v boji proti revolučně demokratickému hnutí.

Stoupenci ortodoxně stalinistické či stalinsko-neostalinské ideologie však nemohou připustit, že příčina zhroutilí vlastnické a mocenské struktury předlistopadového modelu socialismu tkvěla v nich, ve třídně sociálním bytí třídy, k níž náleželi. Lidové úsloví nikoli náhodou praví, že „sám sobě ježek kadeřav!“. A neustále opakují iracionální argumenty z arzenálu sociálně mytologické ideologie vládnoucí nomenklatury stalinského typu socialistického zřízení, podle nichž lze marxistická teoretická a metodologická východiska ke zkoumání sociálně ekonomické podstaty subjektů třídně sociální diferenciaci uplatnit všude, jenom ne v systému reálného předlistopadového socialismu, a zároveň samozřejmě ani neopomenou připisovat stoupcům nestalinského pojetí marxismu, kteří dokázali vymodelovat vlastnickou strukturu socialismu, v níž bude vlastnická funkce pracovníků řídicího aparátu dílčí a podřízenou součástí vlastnické subjektivity socialistické dělnické třídy, názory, jež nikdy nezastávali a které naopak vždycky odmítali.“

V této souvislosti stojí za připomenutí dílo jiného myslitele z provincie bývalé (tehdy ještě reálně existující) Jugoslávie. Srba Milovana Djilase. Wikipedie (http://cs.wikipedia.org/wiki/Milovan_Djilas) o něm říká následující:

„Djilas patřil mezi významné členy meziválečné komunistické strany v Jugoslávii. Ta byla pod neustálým tlakem zvenčí a jeden čas byla i zakázána. Djilas byl tehdy zatčen, léta 1933 až 1936 strávil ve vězení. Později se mu podařilo dostat ve stranické hierarchii stále výše a výše, roku 1938 byl zvolen do ústředního výboru strany, o dva roky později pak byl i členem politbyra. Po napadení země německými nacisty a jejich spojenci pomohl Titovi s organizací ozbrojeného odporu. – Patřil k vůdcům jugoslávských partyzánů za druhé světové války, byl členem poválečné vlády Jugoslávie. Už v 50. letech v období liberalizace a roztržky se Sovětským svazem zahájil rozsáhlou kritiku systému, která byla zveřejňovaná v tehdejší deníku Borba. Djilas napadal vůdčí úlohu strany a vyslovoval se víceméně pozitivně o systému více politických stran; vyžadoval ještě větší liberalizaci systému. V období sbližování Jugoslávie se Sovětským svazem jeho kritika zesílila. Kromě vydání knihy Hovory se Stalinem se vyjádřil také velmi pozitivně o revoluci v Maďarsku a odsoudil zahraniční intervenci, kterou Jugoslávie nepřímou podporou. Bylo proto jisté, že se stal již pro stát nevhodný. I když byl zatčen, tak ve vězení nadále pokračoval v psaní dalších děl, která měla analyzovat stav východoevropských komunistických systémů. V nich se snažil poukázat na nerovnost, která byla tolik v rozporu s oficiální propagandou všech tehdejších vlád. – Kromě problémů v raných letech existence Jugoslávie se dostal do problémů i na počátku let osmdesátých. Nacionalistické tendence tehdy začaly dosahovat zcela nebezpečných úrovní; Djilas přednášel právě o těchto rizicích a opět se stal nepřítelem. – Byl proto několikrát odsouzen a vězněn; stal se disidentem a jedním ze světově nejznámějších kritiků komunistického politického systému. Jeho rozsáhlé práce jsou zdrojem informací o historickém vývoji Jugoslávie v polovině 20. století.“ (Mj. stojí zato si všimnout, kdo a jak dokázal být osobně statečný a kdo necítil potřebu se svým dílem někomu zalíbit.)

Djilas je znám především jako teoretik (jím zavedeného pojmu) „nové třídy“. Ukazuje, že dobytím politické moci a znárodněním třídní dějiny nekončí. Změna poměrů vydávaná za „socialistickou revoluci“ vede ke vzniku (již zmíněné) „nové třídy“ – třídy spojené s dispozičním právem a z něj vyplývajícími privilegii (nikoli nepodobnými privilegii, které měli feudálové). Tato třída sama sobě dala název „nomenklatura“ a zejména v Sovětském svazu se snažila oddělit od zbytku společnosti. Jak dopředu viděl již M. Djilas, část této třídy v logice věci usilovala (a nakonec v Sovětském svazu i úspěšně) o přeměnu neplnohodnotných či neúplných vlastnických práv v úplná.

Mj. pokud chceme pochopit logiku chování V. Klause (který nezávislého pozorovatele jednou mile překvapí a podruhé našteve), je jedním z jejích podstatných atributů role, kterou sehrál, když se snažil zabránit tomu, aby k přeměně neplnohodnotných vlastnických práv „nové třídy“ v práva plnohodnotná došlo „nakrátko“ (prostě tím, že si nomenklatura vezme to, co jen spravovala). Tak k tomu došlo ve většině zemí bývalého Sovětského svazu a dodnes tato „rychlou privatizaci“, tato „malá (ovšem spíše velká) domů“ vede k řadě problémů. V. Klaus se takového vývoje u nás celkem oprávněně obával a snažil se najít jinou cestu. Tou se stala kupónová privatizace. I zde ovšem bývalá „nová třída“ disponovala řadou výhod – lepší informovaností, pozicí ve správním aparátu a bankovním systémem. Přesto však šlo o snahu vymanit se ze sovětské a následně postsovětské sféry vlivu. Ale to už bychom se dostali k problematice, která se příliš odchyluje od původního tématu.

Myslím, že není tak těžké vidět, komu a proč se hodí vyzdvihovat S. Žižeka a přehlížet M. Djilase (jehož dílo S. Žižek s takovou lehkostí a bez uvedení pramenů kritizuje, protože sám Djilas se už nemůže bránit).

3. Ohlasy

Zamyšlení nad knihou „Strach z Barbarů“

Miroslav Jurásek

„Nenávidět je lidské. Ostatně mají-li se lidé nějak definovat a motivovat, potřebují nepřátele.“
(Huntington: „Střet civilizací“)

O autorovi

Tzvetan Todorov se narodil 1.3.1939 v Sofii. V roce 1963 se natrvalo přestěhoval do Francie. Je členem správní rady Centra pro výzkum umění a jazyka (Centre de Recherches sur les Arts et le Langage: <http://cral.ehess.fr/>), profesorem na Yale University, NY University, Columbia University.

Mezi jeho odborné zájmy patří především lingvistika a literární věda, nicméně nezůstává jen u těchto oborů. V posledních letech cítí čím dál naléhavější potřebu vyjadřovat se k znepokojujícím otázkám trápícím současný svět. V několika vydaných táborech pojednal o tématech jako osvícenství, mučení, válka proti terorismu, morální život v koncentračních táborech a rasismus. Svými neotřelými postoji vždy vzbuzoval jak vlnu sympatií, tak i rozhořčené, nesouhlasné a kritické hlasy. S knihou „Strach z barbarů“ tomu nebude pravděpodobně jinak. Za zmínku také stojí jeho životní krédo, které formuje jeho pohled na svět i umění: „jedinec rozumí pouze tomu, co je schopen sám vyprodukovat.“

Základní východiska knihy „Strach z barbarů“

20. století bylo dějinami střetu mezi liberálními demokratiemi a totalitními režimy. Studená válka rozdělila svět na bohatý Západ, blok komunistických zemí a Třetí svět. V roce 1990 se začaly komunistické režimy jeden po druhém hroutit. Ve vlně nadšení a euforie se zdálo, že přichází Fukuyamův Konec dějin. Obchod měl nahradit války, očekával se příchod nového světového řádu. Tradiční politické dělení (komunismus versus demokracie) či zeměpisné (Sever versus Jih, popř. Východ proti Západu) přestalo vyhovovat. Todorov tedy přejímá od Dominiqua Moïsi jinou typologii a charakteristiku zemí (s. 12-13): 1) země chtivosti: Čína, Indie, Brazílie, Mexiko, Jižní Afrika, Rusko, 2) země zatrpklosti: muslimské země od Maroka po Pákistán, 3) země strachu: západní země, 4) země nerozhodnosti. Todorov si za hlavní téma knihy Strach z barbarů zvolil analýzu vztahů mezi zeměmi strachu a zeměmi zatrpklosti.

Ve svých úvahách vychází z následující dvou tezí:

1) Západní země (zde by se ještě hodilo dodat, že každá země) mají plné právo bránit se proti jakékoli agresi namířené proti jejich hodnotovému systému, který tvoří základ politického uspořádání. Proto je jim povoleno zakročit proti jakémukoliv násilí či teroristické hrozbě podkopávající jejich společenský řád.

2) Politické a společenské konflikty se nedají vysvětlit pouze náboženskými nebo kulturními příčinami; zatvrzelé lpění na této ideji by ničemu neposloužilo, ba právě naopak, mohlo by konflikt ještě více přiosřit a vyhrotit.

Obsah své knihy Todorov rozdělil do pěti větších kapitol: v první s názvem „Barbarství a civilizace“ se snaží vymezit kategorie či kritéria, na základě kterých označujeme některé společnosti za civilizované a druhé za barbarské. Ve druhé kapitole „Kolektivní identita“ konstatuje zřejmou skutečnost: „čistokrevná“ kultura neexistuje, na každé kultuře se projeví vlivy i jiných kultur. Ve třetí kapitole inspirovan Huntingtonem se zabývá „Válkou světů“. Ve čtvrté kapitole nazvané „Plavba mezi útesy“, Todorov ukazuje, že jeho, do té doby, řekl bych, spíše teoretické úvahy o napětí panujícím mezi táborem muslimů a zeměmi strachu mají reálné základy; v předtuše horších časů kulturní jinakost, varovnou rozporuplnost a vzájemnou nevráživost dokládá na příkladech dvou případů, které se staly v Evropě: zavraždění Thea Van Gogha v Amsterdamu a dánské karikatury proroka Muhammada či popř. je možné zmínit ještě papežův projev v Řeznu, který rovněž vyvolal velký rozruch v muslimském světě. Todorov se rovněž snaží dostat k podstatě „Evropské identity“ (5. kapitola).

Základní koncepční aparát

V první kapitole Todorov řeší dilema mezi univerzalizmem (resp. dogmatismem) a relativismem či nihilismem. Univerzalizmus nálepkuje slovem „nebezpečný“, neboť nekompromisní, věci absolutizující soudy jsou podávány se zaslepeným dogmatismem a mající často podobu naivního etnocentrismu. Na univerzalizmus si činí nárok především západní země; ty namyšleně vytrubují do světa, že jejich hodnoty jsou dobré pro všechny, a pokud to ostatní nechápou, tak mají právo je poučit o této „elementární pravdě“ silou, protože tyto země jsou jako děti, které nechápou, co je pro ně dobré.

Naproti tomu relativisté se domnívají, že soudy jsou poplatné určité kultuře, místu a dějinnému okamžiku. Relativismus ale může postupně vyústit až v nihilismus, v čemž spočívá jeho nebezpečí.

Podle Todorova jsou barbari ti, kdo popírají plné lidství ostatních. Chovají se tedy, jakoby ostatní nebyli lidmi nebo jimi byli jen neúplně. Dalším rysem barbara v tradičním chápání je neznalost jazyka země, kde se nachází. Takže bezmoc v oblasti jazyka se stává znakem nelidství. Známkou barbarství je zaryté odmítání poznat cokoliv mimo svou vlastní zkušenost, nenabízet nic druhým a zůstat záměrně uzavřený v prostředí, odkud pocházíme. K charakteristikám civilizace naopak patří dobře vycházet s druhými či uznávat pluralitu lidských skupin, společností a kultur. Barbar se tak pro nás stává nevypočitatelný a nepředvídatelný. Díky jeho sklonům k uzavřenosti, se jeví jako nepoznatelný. Globalizace však propojuje svět neviditelnou sítí sounáležitosti. Vytahuje „samotáře“ ze svých skrýší a vystavuje je dotykům (ať chtěným či nechtěným, v každém případě nevyhnutelným) svého okolí. Člověk se bojí většinou toho, co nezná. Z neznalosti pramení úzkost a strach. Možná odsud vzešel i titul knihy.

K otázce kultury

Všichni během svého života zastáváme více identit. Typy identit mohou být: 1) kulturní (početné), 2) občanské (příslušnost k určité zemi), 3) identita jako účast na nějakém společném projektu, na určitém souboru hodnot (platnost často univerzální). Todorov se věnuje ve své knize především identitě kulturní. Byť tvrdí, že nejsme zajatci svých mnohačetných identit, protože se z nich můžeme kdykoliv vymanit, domnívám se, že v případě identity kulturní to není tak snadné.

My všichni máme několik kulturních identit. Jsme plurikulturní bytosti. Individuální identita je výsledkem zkřížení několika identit. Nová kultura vzniká setkáváním několika menších kultur, rozkladem větší nebo interakcí s kulturou sousední. Všechny kultury jsou kultury smíšené. Kultury procházejí neustálou transformací.

Kultura není podle Todorova totožná s civilizací coby opakem barbarství. Civilizace jsou historickými útvary, které vznikají a zanikají; vyznačují se četnými rysy spjatými jak se životem materiálním, tak i duchovním. Civilizace je vždy jedna, kdežto kultur je více.

Kulturou nazýváme veškeré charakteristické rysy společenského života, kolektivní způsoby života a myšlení, formy a styly organizace času a prostoru (jako jazyk, náboženství, rodinné struktury, způsoby stavby domů, nástroje, způsoby stravování a oblékání) v rámci určité společnosti. Členové těchto kulturních společenství zniterňují tyto pro sebe typické znaky formou imaginace.

Z této podstaty kultura musí být nutně kolektivní (s. 36), protože nám poskytuje určité vidění světa či jakousi mapu sloužící k lepší orientaci v labyrintu života. Kultura se obrací současně k minulosti, protože představuje jakousi paměť lidí určitého kulturního okruhu, ale i k přítomnosti, protože z ní vycházejí určitá pravidla, normy, kódy apod., které používáme při jednání s lidmi naší kultury k vzájemné domluvě a porozumění si.

Zatímco kultury jsou morálně neutrální, civilizace obsahuje hodnotový soud. Kultura identifikuje určitý segment světa tvořící součást historie. Proto každá stabilní lidská skupina má nutně určitou kulturu; mít kulturu je nezbytnou podmínkou civilizačního procesu. Civilizace uznává lidství těch druhých; souvisí se vztahy mezi lidmi, kultura se naopak vztahuje k pravidlům společného života.

Každý z nás se rodí do určité kultury. Základní nástroj kultury, jazyk, je prochnut myšlenkami zděděnými od našich předků. Tím, že zvládneme kód (tj. řeč a pravidla) určité kulturní skupiny, můžeme chápat a jednat s jeho členy.

Kultura, jak o tom mluví v poslední době módní teorie mezinárodních vztahů konstruktivismus, je dílem určité sociální konstrukce. Naše představy, tj. vnímání okolního světa, není jen pasivním přijímáním podnětů přicházejících k nám zvenčí. V procesu vytváření představ je třeba určité volby či kombinace. Kultura coby jeden z typů vnímání okolního světa, ovlivňující v podobě představ naše jednání a chování, je pluralitní entitou.

Konstruktivismus dále tvrdí, že dochází k vzájemnému ovlivňování aktéra a struktury. Jejich vzájemný vztah není nikdy jednostranný (např. realisté přisuzují v tomto ohledu dominantní postavení struktuře). Představy v podobě kultury jsou určovány praxemi, které se však zpětně odráží v projevech chování. Konstruktivisté tímto poukazují na začarovaný kruh, ve kterém se my jako lidstvo ocitáme: označováním něčeho za problém se to stane problémem nejdříve v představě a potom i v samotném konání, tedy v praxi. Dojde tedy k zesílení problému a následně utvrzení představy. Odtud možná také vychází známý jev označován jako sebenaplnující se proctví. Prolomit logiku tohoto začarovaného kruhu lze jen změnou myšlení.

Jak už jsem se zmiňoval dříve, každý jedinec je zmítán řadou myšlenkových proudů svého prostředí, z nichž jeden se stane dominantní a určující pro to, jakým způsobem bude jedinec vnímat svět okolo sebe. Tyto představy budou dávat smysl rozličným událostem; vše, k čemu dojde, bude posuzováno tímto ukotveným, dominantním obrazem.

Významná složka, která určuje náš pohled na okolní dění, pochází z náboženství. Vůbec to však neznamená, že by přijetím nějakého dominantního myšlenkového obrazu, onen ideový proud přestal „útočit“ na naše vnímání světa. Těto konfrontaci je člověk vystaven neustále. Pevnost přijatého pohledu na vnější jevy závisí na osobnostních rysech jeho nositele; můžeme však říci, že jednou získaný „světonázor“ je sice po celý život modifikován, upravován, různě deformován, doladován či korodován, nicméně v základních dominantních

rysech zůstává nezměněn. Jen v drtivé menšině případů může dojít k jeho úplnému vytěsnění a nahrazení zcela novým vnímáním světa.

Kultura plní funkci obrazu světa. Je jakýmsi klíčem k jeho chápání. Vytváří pouto k určitému společenství. Umožňuje vzájemnou komunikaci příslušníků určitého společenství. Poskytuje látku a formu nutnou k tomu, aby si každý jedinec mohl vytvořit vlastní osobnost. A jak píše Todorov (s. 72-77) „sebeuvědomění vzniká uznáním ze strany těch druhých, mezilidské předchází lidskému a zakládá je“. Todorov se rovněž domnívá, že není třeba volit mezi „příslušností k určité kultuře“ a „jednáním jako svobodný jedinec“.

Planetární kulturní rozmanitost

V další kapitole nazvané přiléhavě „Válka světů“ si Todorov klade otázku, zda kulturní rozdíly mezi obyvateli Západu a Číňany nebo Indý a muslimy mohou vést ke skrytým či dokonce otevřeným konfliktům. Vychází přitom z tezí Samuela Huntingtona a jeho slavné knihy „Střet civilizací“, která vzbudila a vlastně pořád budí řadu kontroverzních diskuzí. Toto Huntingtonovo asi nejslavnější dílo podnítilo některá politická rozhodnutí.

Huntington si získal laickou proslulost tím, že po pádu komunismu nabídl jednoduchý a srozumitelný výklad světa. S pádem Berlínské zdi zanikl bipolární systém, a jak tvrdil Huntington, ideologický střet mezi demokratickým Západem a komunistickým blokem měl být nahrazen kulturním střetem zemí patřících k téže civilizaci. Huntington Západní svět varoval, že jeho blahobyt je v ohrožení. Nabídl doporučení co s tím dělat. Za prvé, pozornost měla být upřena směrem ke zlomovým liniím, kde existovala největší pravděpodobnost propuknutí konfliktu mezi světovými civilizacemi a za druhé, Američané měli uznat, že jejich civilizace je jedna z mnoha, nikoliv univerzální a iniciovat pevnější sepětí Západní civilizace; na tom záleželo přežití Západu.

I přes odmítnutí či dokonce vyvrácení teze „střetu civilizací“ v akademické obci (a možná, že i samotný Huntington by dnes za své dílo „ruku do ohně nedal“) Huntingtonovy myšlenky stále živě rezonují v imaginaci lidí dotčených civilizací. Potvrzena praxí (11.9.2001 a teroristickými útoky na USA) domnělá 'animozita' mezi Západem a muslimským světem pronikla do širokého povědomí, stala se součástí myšlenkových představ a tak, jak to popisují konstruktivisté, začaly tyto představy ovlivňovat každodenní praxi. „Obraz světa jako války proti všem je nejen nesprávný – také přispívá k tomu, že svět se stává nebezpečnějším. Války lidi nutí, aby opustili svou vícečetnou, poddajnou identitu, a redukuje je na jedinou dimenzi. [...] situace se však nedají uzavřít do rámce zjednodušujících protikladů a nelze je zredukovat na kategorie dobra a zla“, píše Todorov (s.119).

Mýtus byl stvořen! Ostatně i sám Todorov varuje, že jakkoliv jsou „různá“ líčení světa nesprávná, už ve chvíli, kdy jsou zformulována, podněcují lidi k činům stejně, jako kdyby byla pravdivá: chtěla by se stát proroctvými vedoucími ke svému naplnění (s. 104). Na začátku 21. století nadešla nová etapa: snaha mýtus „střetu civilizací“ zbořit, vypudit z našich představ škodlivé myšlenky, které byly mimovolně zasety do myslí miliónů obyčejných lidí Huntingtonovým dílem.

Jaká je podoba současných světových konfliktů?

V této otázce má Todorov zcela jasno (s. 102). Tyto konflikty nálepkuje označením „civilizační“ nebo „kulturní“ vycházejících především z náboženských rozdílů a rozporů, přičemž „nejvýbušnější zónu“ představují tzv. „krvavé hranice islámu“ (toto sousloví použil ve své knize Huntington).

Usáma bin Ládín vyhlásil válku mezi bezbožným Západem a islámem. Konflikt však není možné vysvětlovat pouze náboženskými motivy. Velkou roli tady hraje i jakýsi druh zatrpklosti nad příkořimi páchanými silnými na slabých. Dalším motivem vyhlášeného džihádu může být ponížení, touha po odplatě, snaha o dosažení rovnocenného postavení s jinými v boji atd. Todorov rovněž vysvětluje, v čem spočívá velké nebezpečí civilizačních válek: kdyby k nim došlo, nedaly by se zastavit vyjednáváním jako politické konflikty. Vášně je slepá, kompromis nemožný a vyjednávání marné.

Obyvatelé Západní civilizace mají strach. Todorov se v této souvislosti domnívá (s. 122): „Hobbesův popis, podle něhož vztahům mezi lidmi dominuje především strach, neplatí obecně, ale platit může, jestliže nás ti, kdo kontrolují veřejný dialog, přesvědčí, že jsme obklopeni nepřáteli, a že jsme se tedy ocitli v nelítostné válce; to by byl nový příklad prorocství vytvářejícího realitu tím, že ji ohlašuje“. Ostatně Západ se má zač kát. Todorov snáší ostrou kritiku na Západní velmoci za nelidské krutosti spáchané v irácké věznici Abú Ghrajb (ostatně o účincích mučení vede Todorov rozsáhlou polemiku na s. 126-129) či lži spojené s útokem na Irák v roce 2003.

Todorov příliš nevěří, že kdy dojde k nějaké civilizační válce. Přesto není okamžiku, kdy by ve světě nedošlo k třenici, sváru, roztržce, konfliktu či válce nikoli kvůli nerostným zdrojům, strategickému území, ale na základě principu „jinakosti“ či „odlišnosti“ (toto jsou obecné rysy současného pluralitně kulturního světa). Todorov se zaměřuje na mikrokulturní střety, které tvoří každodenní realitu současnosti: etnické konflikty, srážky, projevy násilí a výtržnictví, děsící Francii a koneckonců i celou Evropu v předtuše věci příštích během roku 2005. Todorov vysvětluje, že u muslimů je silnou pohnutkou jejich jednání především náboženská příslušnost, podřadnou roli sehrávají důvody politické, společenské, ekonomické a jiné.

Jak předcházet případným civilizačním střetům?

Todorov se domnívá, že „západní“ pravidla života se nedají vnutit libovolně zemi. Taková taktika nenese žádoucí plody, naopak, často se obrací proti svým původcům. Západní hodnoty a ideály jako (rovnost, svoboda, laicita, lidská práva) mohou být ze strany muslimů vnímána, jako touha vládnout. Todorov dokládá slovy Karla Jasperse, že „demokracie dobývající jiné země s cílem vnutit jim své velkorysé principy se nevyhnutelně mění v diktaturu“, a tak se vlastně zpronevřuje svému základnímu nastavení. Svobodu nelze prosazovat donucováním, stejně tak i rovnost nelze dosáhnout podrobením si druhých. Proto Todorov doporučuje jiný, mnohem účinnější způsob, jak hodnoty drahé Západní civilizaci šířit: „hlasitě je proklamovat a plně je uplatňovat v praxi; ideje a principy mají totiž strašnou moc“ (s. 126).

Další strategií vedoucí k mírovému soužití dvou civilizací, jejichž vztahy byly a vlastně pořád jsou v poslední době hodně vypjaté, by podle Todorova měl být kulturní dialog. Má-li být úspěšný, musí být splněny dva požadavky: 1) je třeba uznat každému právo na jeho názor a 2) není možné brát a priori jeden názor za normu a jiný za druh úchylny, projev zaostalosti či zlé vůle. Dialog by měl také probíhat v určitém formálně nastaveném prostředí definovaném např. tím, že se hned na začátku stanoví, jestli je vůbec možné najít společnou pravdu a spravedlnost a také vymezením přípustnosti určitých argumentů.

Dialog by se měl vést v duchu fair play, tj. mezi dvěma rovnocennými partnery. Západ by se neměl považovat za ztělesnění práva, ctnosti a univerzality dané technologickou převahou.

V praktické rovině Todorov doporučuje Západu stažení vojsk z Iráku a Afghánistánu (což se v současnosti stalo realitou a tento proces opravdu probíhá), zavření ilegálních věznic a táborů, pomoci založit palestinský stát, a v neposlední řadě by Západ měl i nadále usilovat o šíření lidských práv za předpokladu, že nebude vystupovat v roli „chrabrého mstitele a bezúhonného povýšeného moralisty“.

Západ by rovněž neměl zaměňovat islám s islamismem pojímaný jako terorismus a ve svém důsledku vedoucí k výpadům proti všem muslimům bez rozdílu. To je určitě chyba a je třeba se toho do budoucna vyvarovat. Na druhé straně i muslimský svět by měl učinit vstřícné gesto a všechny vzájemné vztahy neredukovat pouze na islám.

V samotném závěru Todorov vysílá k oběma znesvářeným stranám pomyslnou „holubici míru“ s následujícím poselstvím (s. 218-219): „naše největší šance, jak se vyhnout aktům barbarství děsivých rozměrů, spočívá v tom, že jedni z nás se zbaví strachu a ti druhí zatrpklosti a pokusíme se žít v onom pluralitním světě, kde vlastní uplatnění neznamenaá zničení ani podrobení toho druhého“.

Závěrečné poznámky a úvahy

Kniha je psána z pozice, která se zcela evidentně identifikuje se západním civilizačním okruhem. Už samotný titul knihy „Strach z barbarů“ podporuje tento závěr; stačí jen, když uvážíme typologii světa, kterou Todorov převzal od Dominiqua Moisi (s. 12-13): země „strachu“ jsou představovány západním světem. Pro pevné ukotvení autora knihy v západním kulturním okruhu hovoří i jiné skutečnosti:

- odkaz na osvícenství, což je jeden z charakteristických rysů západní kultury (viz Lehmannová, Paradigma kultur)

- zmínky o liberální demokracii, když Todorov píše: „v současné liberální demokracii“ (s. 71), neboť ne všechny kultury vyznávají ideál liberální demokracie.

Todorov prokládá teoretické, hodně abstraktní představy a koncepty celou řadou praktických příkladů, které mají charakter často až žurnalistický. Klade si kontroverzní, provokativní otázky rozdělující celou společnost (především ve Francii). Nezůstává však jen u toho, aby vytyčoval problematické, kolikrát až notoricky známé skutečnosti. Pokouší se najít a nabídnout odpověď či doporučení, co by se mělo k nápravě věcí podniknout (např. s. 95).

I když Todorov nezapře pozici člověka, který patří k Západní společnosti, snaží se o vyváženost a objektivnost (je-li ta vůbec v otázkách tématu knihy možná); jinými slovy usiluje o neutrální polohu výkladu, tj. nestranit ani muslimům, ani Západní civilizaci (např. v jeho reakci na dánské karikatury s. 158-164).

V historickém vývoji každého národa se vyskytují, řekl bych, všechny rysy, o kterých Todorov mluví při svém (i když zároveň převzatém) dělení světa do několika skupin na země 1) strachu, 2) zatrpklosti, 3) dychtivosti a 4) nerozhodnosti. Tyto motivy pravděpodobně najdeme i v psychologickém vývoji jednotlivce. V této analogii mezi jednotlivcem, resp. životními fázemi osobnostního vývoje jednotlivce, a národa však existuje podstatný rozdíl: zatímco v prvním případě vzhledem k jednoznačné ukončenosti lidského života budeme hovořit spíše o lineárním vývoji, v případě národů si umím představit, že se bude jednat o cyklický historický vývoj, kdy se jednotlivé vývojové fáze mohou opakovat v průběhu existence nějakého národa i vícekrát. Navíc vyvození hypotézy, že v použité klasifikaci dělení zemí světa se ukrývá cyklické pojmání historického vývoje, nahrává i to, že Todorov ve svém líčení problematických vztahů mezi muslimy a Západem používá Huntingtonovu tezi o střetu civilizací. Huntington, inspirovan především Toynbeem, byl zastáncem pojmání toho přístupu k historickému vývoji, čímž se mimochodem liší od Francise Fukuyamy.

Autor knihy se pokusil metaforicky vystihnout nálady, které podle jeho soudu převládají v určitých zemích a společnostech. Toto rozdělení je však hodně diskutabilní a může být i zavádějící. Pokud jde například o země zatrpklosti, kdo je zatrpklý? Ten, komu se delší dobu děje nějaké bezpráví a příkoří. Dalo by se také použít

synonymum zahořklý. Nicméně toto označení ve mně evokuje představu pasivní poddanosti (trpnosti), možná i rezignovanosti nad neměnností situace, což může vyústit až v pocit bezradnosti. To však není přesná charakteristika toho, co se děje v muslimských zemích. Je tam spíše cítit pobouření, bezpočetné výzvy k aktivizaci mas a boji proti „Velkému Satanovi“, niterné odhodlání atd. Umím si představit, že v neklidné krvi mnoha muslimů koluje hněv nad urážkami, kterých se jim od Západních mocností dostalo a vlastně pořád i dostává, jak tomu nasvědčují často medializované incidenty, nevole nad přezíravým chováním ze strany Západu vůči muslimskému světu, pošlapáním toho, co je jim svaté atd. Tento stav má s „adjektivem“ zatrpklý společně snad jen to, že něco trvá příliš dlouze a opakovaně.

I v případě označení Západu za země strachu bychom mohli rozvést polemické úvahy. Jedná se opravdu jenom o strach z barbarů? Nepramení tento strach náhodou z něčeho jiného? Západ si uvědomuje, že je za zenitem své moci. Byť to asi bude ještě nějakou dobu trvat, dochází k pověstnému střídání stráží. Kormidlo světového velení převezme někdo jiný, tak aspoň hovoří predikce a prognózy budoucího celoplanetárního vývoje. Nehodlá Západ jen bránit své vydobyté pozice? Nemá jenom strach z toho, že globálnímu řádu, ze kterého dlouhou dobu těžil, pomalu „zvoní hrana“, a proto hledá poslední zbytky sil, které mu ještě zbývají, aby odvrátil tento neblahý konec? Neocítil se náhodou Západ v pozici starého vůdce smečky, který cítí, že mu ubývají síly, a proto se bojí, že nebude moci odolat útokům, dravých mladých samců, kteří ho chtějí vystřídat? Strachů a obav může být celá řada. V každém případě si myslím, že za strachem z barbarů stojí především tato slábnoucí mocenská pozice Západu. Být na vrcholu sil, těmito obavami by se určitě Západ netrápil. Tito „barbaři“ (v indiánském kontextu by se dali ztotožnit s divochy, jejichž charakteristika by myslím plně vyhovovala definici barbara v chápání Todorova) by pro něj nepředstavovali žádnou hrozbu. Dnes je tomu ale jinak a Západ z toho začíná být nervózní. A vědomí vlastní slabosti a zranitelnosti vyvolává tento strach konkretizovaný do muslimského nebezpečí.

Titul knihy v sobě ukrývá zašifrované sdělení: barbar je pro nás bytost nečitelná, tajuplná a cizí. Do našeho vnitřního imaginárního světa vpadá jako něco záhadného, agresivního a nepřátelského. Automaticky se v nás spouštějí pocity strachu a ohrožení našeho řádu. Na druhé straně je v tomto titulu obsažen i jednoduchý terapeutický návod a rada co s tím: máš-li strach, snaž se ho poznat. A Todorov, jak začal tuto knihu, tak ji i končí. Vybězí oba znesvářené a vzájemně si nedůvěřující tábory, tj. muslimy a Západní svět, aby se lépe poznaly skrz vzájemný dialog.

Knihu nelze než jen vřele doporučit k přečtení všem, kdo hledá pochopení rozbouřených, nepřátelsky laděných vášní, jichž jsme dnes svědky ve světě rozděleném různými hodnotovými systémy.

Použitá literatura:

- BARBER, Benjamin (1995) Jihad vs. McWorld. New York : Ballantine Books. ISBN 345-38304-4.
FAY, Brian (2002): Současná filozofie sociálních věd. Multikulturní přístup. Vydání první. Praha : Slon. ISBN 80-86429-10-5.
SOLOMOS, John (2011) Recenze Tzvetan Todorov, THE FEAR OF BARBARIANS: BEYOND THE CLASH OF CIVILIZATIONS, Cambridge: Polity, 2010, vii_233 pp..
TODOROV, Tzvetan (2011) Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací. Vydání první. Praha - Litomyšl : Paseka. 240 stran. ISBN 978-80-7432-111-5.

Různé cesty ke shodnému pochopení podstaty problémů

Radim Valenčík

V části tohoto čísla našeho časopisu, která je věnována teorii her, uveřejňujeme první část obsáhlého materiálu nazvaného „Teorie her jako bojové umění“. Byl zpracován zcela nezávisle na příspěvku M. Juráska. Jinou cestou a jinými prostředky však dospívá k obdobným závěrům jako T. Todorov, kterému M. Jurásek věnuje pozornost. Pomocí modelů využívajících teorie her ukazuje, že „*globálně sdílené ideové paradigma*“, které podmiňuje stabilitu struktur založených na vzájemném krytí porušování obecně přijatých zásad, „*má podobu konfrontační ideologie spojené s vytvářením a pěstováním nepřátel. Jeho charakteristickými znaky jsou:*

- *Idealizace vlastní pozice.*
- *Démonizace druhého.*
- *Demonstrativní používání dvojího metru.*“

Proč tomu tak je, jaké to má důsledky a co s tím – to je právě jedním z úkolů, které si klade výklad teorie her jako bojového umění. Čtenář najde podrobnější výklad této problematiky (včetně pasáže, kterou citujeme) až v dalším čísle Marathonu. Přesto, či právě proto na ni upozorňujeme již v návaznosti na příspěvek M. Juráska. Zájemce však nemusí čekat, až vyjde další číslo. Celou prezentaci lze stáhnout ze stránek, které jsou uvedeny v úvodní poznámce k tomuto číslu.

Aplikácia záverov E. Ostrom pri posúdení skateboardistického projektu v Slovenských podmienkach

Václav Sedláček

(Dokončení z predminulého čísla)

Pravidlá inštitucionálnej robustnosti v CPR prípadoch

Ostrom v zhrnutí svojej kapitoly 3¹, v ktorej popisuje niekoľko trvalých, svojpomocne riadených CPR konštatuje, že napriek tomu, že sa od seba odlišujú, majú niekoľko podobností. Jednou z nich je, že všetky čelia **neistým a komplexným prostrediam**. Navyše, **pokiaľ znižujú neistotu nasadením fyzických prác, zvyšuje sa komplexita**. Ďalej ale uvádza, že napriek tomu populácie v týchto oblastiach ostali stabilné po dlhé obdobia. Pracujú v rámci uvedených CPR a posúvajú dedičstvo na svoje deti — **ak sú nevyhnutné vyššie investície, podstúpia ich, lebo vedia, že z nich budú profitovať i potomkovia**. Inými slovami, ich diskontná miera je nízka. (*Pre skupiny skateboardistov naopak bola vysoká.*)

Ostrom konštatuje vznik noriem, ktorých rešpektovanie je do značnej miery dané tým, že **individuom si chce zachovať povest'** spoľahlivosti a dodržiavania sľubov. (*V projekte Skatehome nebola dobročinnosť priamo naviazaná na vytvorenie a udržanie CPR, preto rozmyšľať nad „dodržaním sľubu dobročinnosti“ nie je na mieste.*)

Ostrom ale následne upozorňuje, že všetky príklady uvedené v tretej kapitole, boli príkladmi CPR, ktoré boli udržateľné (*na rozdiel od systému v Gal Oya*), tj. že systémy spĺňajú kritérium inštitucionálnej robustnosti podľa Shepsle-a² a privlastňovatelia v nich zakladali organizácie a vytvárali operatívne pravidlá, ktoré menili podľa skúseností a vlastných pravidiel kolektívneho a konštitucionálneho výberu³.

Je systém skupiny skateboradistov udržateľný? Z nami pozorovaných prípadov by do úvahy prichádzala iba skupina v Galante. Z prípadov mimo skúmaný súbor môžeme uviesť skupinu v Liptovskom Mikuláši, kde systém funguje už viac ako 10 rokov. Ja ale nutne vysloviť domnienku, že v dlhom období nebude záujem skateboardistov v skateparku taký silný, ako napr. záujem rybárov v zásobe rýb, či farmárov v prúde vody. Ako uvádza Ostrom, privlastňovatelia z ňou skúmaných systémov mali vo väčšine prípadov záujem v oblasti zostať a počítali s tým, že dané živobytie prevezmú aj ich deti. Inými slovami, majú nízku diskontnú mieru. Naopak iba málo skateboardistom zostane tento **koníček** (zriedka živobytie) na celý život. Z povahy tohto športu sa aktívne vykonávanie v určitom veku skončí a väzba na skateboarding potom pretrváva na základe spätosti s komunitou či aspoň priateľských vzťahov. Málokto asi uvažuje, že by chcel, aby sa v skateparku v ktorom jazdí, mohlo previesť aj jeho dieťa.

Domnievame sa, že i keby si skateboardistická skupina vybuďovala trojúrovňový systém pravidiel (čo bude asi zriedka), budú konštitucionálne pravidlá a pravidlá kolektívneho výberu sekundárneho významu. Domnievame sa totiž, že pri zárodku organizácie skateboardistov je možné pozorovať operatívne pravidlá. Pravidlá vyššej úrovne sú väčšinou až neskôr prevzaté, napr. keď pri sa založení občianskeho združenia preberú vzorové stanovy. Až po čase sa môžu stať skutočne prijatými, zažitými pravidlami, ktoré môžu upravovať postup na operatívnej úrovni.

Ostrom vysvetľuje, že operatívne pravidlá sa v jednotlivých systémoch líšia. V Japonsku **práva a povinnosti zo systému plynú** rodine prislúchajúcej do danej obce. Vo Švajčiarsku plynú mužom, ktorý vlastní v obci majetok a sú občanmi obce. Vo východnom Španielsku plynú farmárovi obrábajúcemu vlastnú či prenajatú pôdu bez ohľadu na jeho príslušnosť obci.

Aj v prípade skupiny skateboardistov si teda môžeme položiť otázku, komu by mali plynúť práva a povinnosti a na základe akej príslušnosti. Projekt Skatehome od začiatku počítal s príslušnosťou k „skateboardistickej komunite“. Skateboardistov by mala spájať láska k danému športu a ich spoločný sen po skateparku — mieste kde by šport mohli vykonávať. Sekundárne by ich mal spájať pocit príslušnosti k určitej

¹ OSTROM, cit. 2, str. 88

² Shepsle definuje robustnú inštitúciu, tj. inštitúciu v inštitucionálnej rovnováhe, ak sa v nej zmeny dejú v súlade s *ex ante* plánom inštitucionálnej zmeny (ktorý bol súčasťou pôvodnej inštitúcie); Cituje OSTROM, cit. 2 na str. 58; SHEPSLE, K. A. 1989, Studying institutions. Some Lessons from the Rational Choice Approach. *Journal of Theoretical Politics*. 1:131 – 49, str. 143

³ Hierarchia pravidiel je podľa Ostrom nasledovná: *Operational choice* prebieha na základe *operational rules*, ktoré sú stanovené cez *collective-choice rules*. Tie sú stanovené v rámci *constitutional choice*, ktorý sa riadi pravidlami *constitutional rules*. OSTROM, cit. 2, str. 52

skupine definovanej okrem skateboardingu určitou módou, hudbou a celkovo životným štýlom. Zároveň Skatehome nešiel cestou zakladania formálnych organizácií, s tým počítal prípadne až v neskoršej fáze a to predovšetkým kvôli nízkemu priemernému veku skateboardistov. Druhým faktorom bola obrátka skateboardistov. Skateboarding je pre mnohých iba módou, nadšenie niekedy rýchlo opadá. Zväzovanie skateboardistov formálnou organizáciou by bolo spojené s volatílnou členskou základňou. Preto chcel v prvej fáze Skatehome čerpať práve z pocitu príslušnosti k danej skupine. To znamenalo, že zapojiť sa mohol ktokoľvek, kto mal pocit, že žije s danou skupinou natoľko, že chce vynaložiť určitý objem práce, aby pomohol danej skupine a tým i sebe. Povinnosti teda plynuli tomu, kto sa cítil príslušníkom. V prípade úspechu skupiny (bez ohľadu na skutočne vynaloženú energiu jedinca) mu potom plynuli aj práva a to po dobu kým sa cítil príslušníkom.

Ostrom vysvetľuje, že práve **rozdielnosť pravidiel** je to, čím dokázali jednotlivé spoločnosti úspešne udržať a čerpať svoju CPR. Ostrom navrhuje 7 pravidiel, plus ôsme pre väčšie, komplexnejšie prípady, ktoré sa domnieva, by mohli byť **kritériom inštitucionálnej robustnosti v CPR** prípadoch. Upozorňuje ale, že je nutné ďalšie štúdium, aby mohli byť potvrdené. Pravidlá sú nasledovné:

1. *Jasne definované hranice*

Jednotlivci alebo domácnosti, ktorí majú práva na čerpanie jednotiek CPR, musia byť jasne definovaní, rovnako ako musia byť definované hranice samotného CPR.

2. *Kongruencia medzi pravidlami privlastňovania a udržiavania a lokálnymi podmienkami*

Pravidlá privlastňovania obmedzujúce čas, miesto, technológiu a/alebo množstvo jednotiek zdroja musia byť úmerné lokálnym podmienkam a pravidlám udržiavania (provision of CPR) vyžadujúcim prácu, materiál a/alebo peniaze.

3. *Úprava kolektívneho výberu*

Väčšina jedincov, ktorých sa dotýkajú operatívne pravidlá sa môže zúčastniť na zmene.

4. *Monitoring*

Pozorovatelia, ktorí aktívne monitorujú podmienky CPR a správanie privlastňovateľov zodpovedajú privlastňovateľom, alebo sú privlastňovateľmi.

5. *Stupňované sankcie*

Privlastňovatelia, ktorí porušia pravidlá budú postihnutí stupňovanými sankciami (v závislosti na závažnosti a kontexte porušenia) od ostatných privlastňovateľov, od poverených zodpovedajúcich privlastňovateľom, alebo od oboch.

6. *Mechanizmy riešenia konfliktov*

Privlastňovatelia a poverení majú rýchly prístup k nízko-nákladovým lokálnym arénam na riešenie konfliktov medzi privlastňovateľmi, alebo medzi privlastňovateľmi a poverenými.

7. *Minimálne uznanie práv organizovať (práv samosprávy)*

Právo privlastňovateľov navrhnúť vlastné inštitúcie bez toho, aby boli obmedzovaní externými vládnymi úradmi.

Pre CPR, ktoré sú súčasťou väčších systémov:

8. *Uhniesdené podniky*

Privlastňovanie, zaisťovanie, monitoring, vymáhanie, riešenie konfliktov a riadenie sú organizované na niekoľkých úrovniach uhniesdených podnikov.

Na každej úrovni CPR existujú rozličné problémy. Ich riešenie si vyžaduje rozličné pravidlá. Ustanovenie pravidiel na jednej úrovni bez stanovenia pravidiel na druhej povedie k nekompletnosti systému a teda jeho neutržateľnosti v dlhom období.

Skúsme sa zamyslieť, ako skupina skateboardistov naplní tieto pravidlá, pričom budeme predpokladať, že skupina dosiahne svoj cieľ, tj. postavenie skateparku. Z pohľadu stability systému ale má význam aj situácia, kým skatepark ešte neexistuje:

1. *Jasne definované hranice*

Hranice skateparku — jasné

Hranice skupiny (neformálnej organizácie) — nejasné, premenlivé

Hranice potenciálnej formálnej skupiny — jasné

Pritom ale podotknime, že nie je ani tak podstatné vylúčenie ďalších skateboardistov, lebo tých je málokedy priveľa, ale o motivovanie skateboardistov, aby pre systém niečo urobili. V rámci občianskeho združenia by to bolo zjednodušené tým, že by sa alternatívne mohol požadovať finančný príspevok (na údržbu CPR prípadne i na opakovanie dobročinnosti).

2. *Kongruencia medzi pravidlami privlastňovania a udržiavania a lokálnymi podmienkami*

Pravidlá udržiavania (provision of CPR) spočívajúce v povinnosti poskytnúť prácu, materiál a/alebo peniaze by museli byť úmerné opotrebeniu skateparku a úžitku skateboardistov z neho.

Pravidlá pre dobročinnosť (to znamená pravidlá pre udržanie systému postaveného na dobročinnosti) by museli byť úmerné úžitku, ktorý skateboardisti pociťujú zo skateparku po odčítaní nákladov na jeho údržbu.

3. Úprava kolektívneho výberu

Pri počte skateboardistov, ktorý skupina obyčajne má, by nemal byť problém, aby sa väčšina jedincov mohla zúčastniť na zmene. Problém nastáva pri uvedení si volatility skupiny, ktorá v podstate nespĺňa pravidlo č. 1.

4. Monitoring

Stav CPR, tj. stav skateparku budú schopní ohodnotiť všetci skateboardisti, keďže v ňom jazdia. Skôr by bolo potrebné monitorovať prispievanie privlastňovateľov na udržiavanie, prípadne na dobročinnosť. Monitoring v rámci Skatehome (čím treba chápať všimanie si, kto nepomáha) mal oslabený význam, kvôli nesplneniu nasledujúceho pravidla.

5. Stupňované sankcie

V skupine ako ju poňal Skatehome nebolo možné príspevok vymáhať i keď jeho absencia bola zaznamenaná. Kto nepomáhal, mohol byť „morálne vylúčený“ ostatnými, ale takýto výslovný prípad nebol pozorovaný. To, že niekto nebol schopný či ochotný finančne prispieť bolo tiež skupinou akceptované, lebo sa jednalo vo väčšine prípadov o deti.

6. Mechanizmy riešenia konfliktov

V prípade drobností IO či reprezentant skupiny poslušil ako mediátor, ale k zásadnejším konfliktom nedošlo. Nezhody so zvyškom skupiny boli neskôr dôvodom odchodu reprezentanta Palárikova.

7. Minimálne uznanie práv organizovať (práv samosprávy)

Slovenské právo dáva privlastňovateľom možnosť navrhnuť vlastné inštitúcie, pokiaľ tým chápeme voľnosť, ktorú občania štátu majú v rámci zákonom umožnených právnych foriem. Ako vhodnú formu sme uviedli občianske združenie. To ale vyžaduje určitý počet plnoletých členov. Skatehome chcel pomáhať práve v prípadoch, kde plnoletí skateboardisti neboli. No práve v tomto bode neposkytoval riešenie. Poskytoval informácie, ako by malo byť založené združenie, sprostredkoval vzorové stanovy. Ale to skupine nemohlo pomôcť kým nenašla plnoletých členov. Do úvahy by prichádzali rodičia, v Galante sa ale problém riešil oslovením bývalého skateboardistu, ktorý v meste dlhšiu dobu nežil.

Na druhej strane musíme konštatovať, že v najmenšom spomedzi miest — Palárikove, akceptoval starosta i neformálnu skupinu. Tým v podstate prevzal formálnu zodpovednosť do určitej miery na seba. To nepochybne znamenalo, že mal voči skupine dôveru, zrejme poznal každého z členov aj ich rodičov.

Pre CPR, ktoré sú súčasťou väčších systémov:

8. Uhniesdené podniky

Je možné si v neskoršej fáze predstaviť spoluprácu združení z viacerých kútov Slovenska pri dosahovaní záujmov „Slovenského skateboardingu“.

Napr. si možno predstaviť jedno celoslovenské občianske združenie, ktoré by malo členov v každom meste. Takisto si možno predstaviť, že by niekoľko motivovaných IO zakladalo občianske združenia v každom jednom meste nanovo. Tým by sa zabránilo prípadným obavám miest, že by prostriedky mesta A boli prostredníctvom celoštátneho združenia prečerpané do mesta B.

Na tomto mieste je ešte vhodné uviesť alternatívny spôsob zabezpečenia skateparku. Vysvetlíme ho na príklade mesta Martin⁴. Tu mesto postavilo skatepark potom, čo vzniklo občianske združenie, pričom v čele aktivít je jeden starší snowboardista. Ten zároveň vlastní kamenný a internetový obchod, takisto má internetovú stránku o „doskových“ športoch. V podstate môžeme zhrnúť, že svojou aktivitou – tj. zasadením sa o stavbu skateparku, ale aj publikačnou činnosťou na svojej stránke, si vytvára trh pre svoj obchod. Medzi mladými ľuďmi záujem o skateboarding je, ale pokiaľ majú skateboardovať na vyššej úrovni, to znamená, spotrebúvať viac skateboardovej výbavy, potrebujú skatepark. Môžeme si všimnúť, že stavbou skateparku z verejných zdrojov mu vznikla pozitívna externalita.

Ešte ďalej, z tohto hľadiska zrejme najďalej v slovenských podmienkach, zašiel model v Spišskej Novej Vsi. V tomto prípade v zime, priamo v priestoroch obchodu so skateboardovým tovarom, postavil prevádzkovateľ minirampu. To znamená, že v tomto prípade ani nespoliehal na verejné zdroje. Zaujímavé je tiež, že daná osoba postupnou stavbou betónových prekážok nabhiera know how, čo jej umožnilo založiť firmu špecializovanú na stavbu betónových skateparkov. Práve táto firma navrhla a postavila skatepark v Galante.

Nakoniec uvedme prípad Mystic constructions v Prahe. Táto spoločnosť začínala ako komunita na ostrove Štvanica, kde si s mestom dohodla využívanie plochy. Každoročným vylepšovaním prekážok kvôli svetovému poháru, ktorý usporadúvajú sa stali odborníkmi na výrobu skateparkov. Tie dodali do mnohých mestských častí Prahy a miest v Českej i Slovenskej republike. Ich obchod so skateboardovým tovarom ale taký rozmach nezaznamenal, hoci už má na trhu tradíciu. Tu môžeme uvažovať, že stavbou kvalitných skateparkov vytvárajú pozitívnu externalitu pre svoju konkurenciu na trhu maloobchodu so skateboardovým tovarom.⁵

⁴ Obdobný model bol použitý v Novom meste nad Váhom.

⁵ Uvedené prípady sú popísané iba veľmi povrchné, aby ilustrovali alternatívne spôsoby či možné formy pokračovania komunitnej správy a dopady na súkromný úžitok jedincov.

Záver

Na základe záverov Elinor Ostromovej o projekte ARTI/Cornell a celkovo s ohľadom na závery jej diela sme analyzovali projekt Skatehome. Hoci mal projekt v dvoch z troch prípadov úspech, je možné sa domnievať, že to bolo tým, že na strane mestských samospráv „narazil“ na tých správnych ľudí a to v krátkom časovom horizonte. Keďže projekt bol založený na dobročinnosti skateboardistov, ktorá nemala priamu väzbu na CPR, vyvolával síce pozitívne ohlasy, ale dlhodobo nebol udržateľný, lebo skateboardistom, po prvotnej fáze nadšenia, v podstate ukladal povinnosť, s ktorou neboli stotožnení. Dá sa tak očakávať, že pokiaľ by nepriniesol prvotné úspechy rýchlo, v dlhšom období by zostal bez úspechu.

Možná iná cesta projektu by bola cesta zakladania občianskych združení, ktoré si väčšinou skateboardisti z dôvodu veku neboli schopní založiť sami. Tento problém Skatehome identifikoval správne, ale pri jeho riešení volil nedostatočne dôraznú cestu, keď skateboardistom vo faktickom založení občianskeho združenia pomohol len málo.

Napriek tomu je príjemné zistenie, že v krátkom období je možné motivovať ľudí na účelovú akciu i pokiaľ priamo neovplyvní ich úžitok. Cestou tak možno je hľadanie akcií, ktoré budú spätjšie s úžitkom konkrétnych skateboardistov, aby mali dlhodobejší záujem ich vykonávať.

Literatúra

Belinová, G. *Přínos E. Ostromové se zaměřením na správu veřejných statků*. Bakalářská práce. VŠE v Praze. 2011

Ostrom, E. 2007. *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. New York: Cambridge University Press, 2009, 280 s. ISBN 978-0-521-40599-7.

Ostrom, E. 1994. *Rules, games, and common-pool resources*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994, 369 s. ISBN 0-472-06546-7.

Sirůček, P. 2010. Nositelé Nobelovy ceny za ekonomii pro rok 2009. *Politická ekonomie*. 2010, vol. 58, no. 1, s. 130-136. ISSN 0032-3233.

Slavíková, L.; Jílková, J.; Kluvánková-Oravská, T. 2010. Elinor Ostrom - nositelka Nobelovy ceny za ekonomii a její přínos pro ekonomii životního prostředí. *Politická ekonomie*. 2010, vol. 60, no. 3, s. 419-423. ISSN 0032-3233.

Vejchodská, E. 2009. *Ekonomie a politika městského životního prostředí*. Praha: Oeconomica, 2009, 175 s. ISBN 978-80-245-1241-9.

Literatúra, ktorú cituje Ostrom

Shepsle, K. A. 1989, Studying institutions. Some Lessons from the Rational Choice Approach. *Journal of Theoretical Politics*. 1:131 – 49

4. Nové v teorii her

Teorie her jako bojové umění

Radim Valenčík

(Zpracováno podle prezentace dostupné on-line na <http://www.vsfs.cz/?id=1046> a od 16.5. na <http://www.vsfs.cz/?id=1111> jako příloha semináře konaného 16.5.2012.)

Žijeme ve zvláštní době. Tušíme a nyní si již i jasně uvědomuje, že „něco se děje“ a „něco se musí stát“. Domácí i mezinárodní společenská realita je neutěšená, přetížena problémy. Není zcela jasné, kudy vede cesta k jejich řešení. Z hlediska přístupu prezentovaného v následujícím textu vycházíme z následujícího:

1. Nalezení cesty řešení problémů klade důraz na individuální kompetence, kterými je člověk vybaven. Nepomůže nám žádný mesiáš, žádná silná osobnost, žádné masové hnutí, žádný zázrak. Primární je schopnost člověka porozumět tomu, co se odehrává, vědět, jak se podílet na řešení problémů, a teprve pak s plným pochopením toho, o co jde, koordinovat aktivity směřující k nápravě s těmi, kdo jsou obdobnými kompetencemi vybaveni.

2. Oporou k tomu, aby člověk docházel výše uvedené, je osvojit si některé teoretické pasáže spadající do oblasti teorie her (která je zvláště vhodná k pochopení současné společenské reality), a to nejen jako teoretické disciplíny, ale jako bojového umění, které umožňuje on-line rozpoznávat, co se odehrává, a on-line vhodně na probíhající dění reagovat. Ten, kdo se pokusí něčeho dosáhnout, aniž by se vyzbrojil teorií her osvojenou jako bojové umění, se vystavuje značnému riziku, že se stane pouhým pěšákem, v lepším případě figurkou, ve hrách, které se hrají, do kterých je vtahován, o kterých téměř nic neví a v nichž může být obětován.

3. Platí, že všechno zlé může být k něčemu dobré. Současné dění je a nepochybně bude i nadále velmi dramatické. Současně však poskytuje jedinečný empirický materiál, který – pokud je teorií dobře uchopen – může umožnit velký pokrok vědy, která je reflexí společenského dění. Zkušenost z vývoje lidského poznání říká, že každý pokrok vědy o společnosti proběhl právě tehdy, když k tomu nazrály podmínky. Zdá se, že tato doba právě nastala. Nestěžujme si proto, že potřebnou teorii nemáme. Ona se právě rodí v interakci s realitou.

Jen jeden příklad na úvod: Již delší dobu sledujeme různé války, které zuří v našem domácím společenském prostoru, v nichž je hlavní municí používání indiskrecí (jak formou zveřejňování toho, co mělo zůstat utajeno, tak hrozbou jejich použití). Není to náhodné a intenzita bojů se bude zvyšovat. O co jde? Jakou to má příčinu? Co z toho vyplývá pro každého z nás? Zde má teorie mimořádně atraktivní zdroj empirických údajů. Jde jen o to umět je vyhodnotit.

Vlastní prezentaci začínáme charakteristikou posloupnosti pěti úrovní osvojení teorie her jako bojového umění. Ne vše bude z pěti obrázků stručné charakteristiky příslušných úrovní a jednoho obrázku komentářů k nim zřejmé. Je však vhodné mít hned na začátku před očima to, k čemu budeme směřovat. Lépe to napomáhá pochopit dílčí kroky.

Text, který umožní lepší pochopení této prezentace upravené do podoby souvislého výkladu, lze najít ve dvou monografiích dostupných on-line prostřednictvím internetu:

- Teorie redistribučních systémů (Budinský – Valenčík a kol.), který je on-line na <http://www.vsfs.cz/?id=1046>

- Game Theory (Redistribution and Contextual Games) as a Tool for Human Behaviour Decoding (Budinský – Valenčík et al), on-line dostupný jako podklad k semináři, který proběhl 01.02.2012 na téma Konzultace k výběru závěrečné práce zaměřené na využití teorie her, a to na <http://www.vsfs.cz/?id=1111>

Oba materiály jsou ke stažení v Pdf, první v češtině a druhý v angličtině. Nejnovější poznatky jsou pak průběžně uveřejňovány na uvedených webových stránkách jako podkladové materiály dalších teoretických seminářů, příp. jako pracovní materiály.

Základní kurz Teorie her jako bojové umění má pět stupňů:

1. První stupeň znamená zvládnutí základů teorie her a pochopení možností jejich aplikace v oblasti společenské reality. Na úrovni zvládnutí prvního stupně:

- Víme, co je to teorie her.

- Známe základní rozlišení jednotlivých typů her.

- Umíme interpretovat základní typy her dvou hráčů s nenulovou sumou k vyjádření standardních situací (věžňovo dilema, hon na jelena, manželský spor, tragédie společenského vlastnictví).

2. Druhý stupeň je založen na pochopení kontextuálního charakteru her a využívání znalostí umožňujících analyzovat souvislost mezi jednotlivými typy her. Na úrovni zvládnutí druhého stupně:

- Známe příklady zdánlivé odlišnosti mezi tím, jak by se člověk měl chovat podle toho, „co říká teorie“, a jak se chová „ve skutečnosti“, umíme je vysvětlit na základě kontextuálního charakteru her.

- Umíme si představit rozhodovací dilemata, do kterých vstupujeme při každém rozhodování, a jejich formální model prostřednictvím kontextuálních her (s možností využití bayessovských her).

- Známe odlišnosti modelu založeného na racionálním jednotlivci maximalizujícím svůj užitek a roli jednotlivých složek psychiky (včetně paměti, představivosti, prožitkového mechanismu apod.).

- Víme, jak jednotlivé složky vlastní psychiky kultivovat a zvyšovat přesnost našich rozhodnutí.

- Víme, co je to omyl prvního a druhého řádu z hlediska kontextuálního charakteru her.

3. Třetí stupeň založen na pochopení procesu vyjednávání koalic ve hrách s více hráči a působením vnějších vlivů na predeterminování jejich vzniku: Na úrovni zvládnutí třetího stupně:

- Známe základní teoretické přístupy k analýze her s více hráči, vyjednáváním a tvorbou koalic, včetně vyjádření her v různém tvaru a různé přístupy k definování řešení.

- Máme představu o tom, jak probíhá proces vyjednávání koalic v redistribučním systému, co je to diskriminační rovnováha a společně přijatelná rovnováha.

- Umíme využít představu o procesu vyjednávání v redistribučních systémech k identifikování a odhadu míry vnějších vlivů působících na reálné systémy redistribučního typu.

- Známe odlišnost vnějších vlivů spojených s různými typy spřízněnosti od vlivů spojených s působením struktur založených na vzájemném krytí porušování obecně přijatých zásad.

- Máme základní představu o tom, co jsou to paralelní redistribuční hry a jak vznikají struktury založené na vzájemném krytí porušování obecně přijatých zásad v návaznosti na model hry typu tragédie společenského vlastnictví.

4. Čtvrtý stupeň je spojen se znalostí anatomie struktur založených na vzájemném krytí porušování obecně přijatých zásad a rolí jejich jádra vyjednávání vlivu v dané struktuře a prostřednictvím dvou typů efektu (pákového a synergického) v jednotlivých redistribučních systémech. Na úrovni zvládnutí čtvrtého stupně:

- Víme, co je to jádro vyjednávání vlivu v dané struktuře, proč a jak vzniká.

- Známe pravidla chování, které musí dodržovat hráči, kteří vytvářejí jádro vyjednávání vlivu a kteří se nacházejí v jeho okolí.

- Víme, jak prostřednictvím jádra vyjednávání vlivu dochází ke globální koordinaci struktur založených na vzájemném krytí.

(Tj. známe ty kontextuální hry, které podstatným způsobem ovlivňují všechny ostatní.)

5. Pátý stupeň předpokládá pochopení historického kontextu vytváření struktur založených na vzájemném krytí z hlediska specifického charakteru současné doby. Na úrovni zvládnutí pátého stupně:

- Víme, proč došlo ke globální krizi systému založeného na propojení a dominanci struktur založených na vzájemném krytí porušování obecně přijatých zásad, jak se tato krize projevuje a jak probíhá.

- Známe perspektivní východisko z krize (přechod od postindustriální společnosti masové spotřeby a neproduktivních služeb ke vzdělanostní společnosti založené na produktivních službách spojených s nabýváním, uchováním a uplatněním lidského kapitálu).

- Umíme ovlivňovat hráče přicházející do kontaktu s hráči vytvářejícími jádro vyjednávání vlivu z hlediska nutnosti a možnosti změn zaměřených na řešení krize.

- Umíme podle vnějších aktivit rozpoznávat ty, kteří si osvojili tento přístup a koordinovat s nimi postup i na základě letmých kontaktů.

Poznámky:

- Každý bod každého stupně má vlastní rozměr zdokonalování. Tj. posloupnost prezentace jednotlivých stupňů a bodů neznámá, že musíme dosáhnout dokonalosti nižšího stupně (bodu) a teprve následně přejít k dalšímu. Posloupnost jen vymezuje cestu k dostatečnému pochopení toho, o co jde a co s tím. Každý bod každého směru je pak spojen se zdokonalováním příslušného typu schopností.

- Kurz vychází z představy, že skutečně svobodný člověk chtěl nechtěl musí pochopit, o co jde a co s tím. A to ve smyslu, „co s tím“ udělá (i) on sám. Klade důraz na individuální pochopení a individuální zodpovědnost. Teprve následně pak na rozpoznávání těch, kteří jsou schopní obdobného přístupu a schopni vzájemné koordinace, aniž by se museli uzavírat do skupiny vymezených dodržováním styků, pravidel, rituálů, uznáváním vůdců (byť i jen ideových) apod. Vše „nadindividuální“ je totiž pod významnou kontrolou struktur založených na vzájemném krytí porušování obecně přijatých zásad a je jimi ovládáno, přinejmenším toto nebezpečí hrozí.

- Výše uvedený výklad je spojen s využitím určitého stupně teoretické reflexe. Další rozvoj teorie umožní přesnější, srozumitelnější, dostupnější a efektivnější výklad. To je také hlavní smysl teorie.

- Pět výše vymezených bodů předpokládá relativně uzavřenou podobu pochopení toho, o co jde a co s tím. Vyšší stupně pochopení jsou spojeny se schopností podílet se na teoretickém řešení problémů, které z nastíněného přístupu vyplývají.

- Ke každému bodu každého stupně existuje dostupná teoretická literatura, ze které lze těžit samostudiem.

Co můžeme a co nemůžeme v rámci následující upravené prezentace dát a co ne:

1. Lze dát ucelenou představu o tom:

- Co, jak a proč si nastudovat.

- V čem a jak se vycvičit.

Nelze předat všechny nezbytné poznatky a provést vlastní výcvik rozhodování on-line.

K tomu literatura (nejméně dostupná, základ pro další studium):

DLOUHÝ M., FIALA P. Úvod do teorie her. 2. přepracované vydání. Praha 2009. VŠE – Oeconomica. ISBN 978-80-245-1609-7. (nebo 1. vydání z roku 2007)

HEISSLER H, VALENČÍK R., WAWROSZ P. Mikroekonomie středně pokročilý kurz. Praha 2010. VŠFS – EUPRESS.

<http://www.gametheory.net/dictionary/>

Dále lze absolvovat volitelné předměty týkající se teorie her na bakalářském i magisterském kurzu, ke kterým jsou zpracovány e-learningové opory obsahující vše podstatné, příp. získat přístup k těmto oporám.

Materiály ke stažení na:

www.vsfs.cz/?id=1046

(velký výběr nejrozličnějších podkladů, studií i monografií v češtině i angličtině)

Teorie her nejobecněji:

Existence jiného (jiných) subjektu (subjektů), který spolurozhoduje (spolurozhodují) o tom, co se stane.

(Jiným subjektem může být i příroda, resp. nahodilost)

Jinak řečeno – pokud řešíme optimalizační úlohu, ve které můžeme nastavit všechny parametry, jedná se o hru s jedním hráčem (a to je z hlediska teorie her nezajímavý případ). Teorie her začínám tam, kde – obrazně řečeno – nemáme všechny parametry pod kontrolou, tj. hodnotu některých může určovat někdo jiný či někteří jiní.

Základní pojmy: Hráči, strategie, výplatní matice

Další pojmy: Vydávání, koalice

Základní pojmy teorie her:

TEORIE HER	EKONOMICKÁ REALITA
Hra	rozhodovací situace, konflikt
Hráč	účastník konfliktu, rozhodovatel, firma, jedinec, politická strana
Strategie	konkrétní alternativa, kterou může hráč zvolit
Optimální strategie	hráčem zvolená alternativa, která je pro něj nejvýhodnější
Prostor strategií	seznam všech možných alternativ, které jsou hráči dostupné
Výplatní funkce	výsledek hry, výhra či zisk hráče v závislosti na zvolených strategiích
Inteligentní hráč	racionální účastník konfliktu (maximalizuje svůj užitek)

Typologie her (jedna z možností):

Hry bez opakování

Hry s konstantním součtem

Hry s nekonstantním součtem

Hry v rozvinutém tvaru

Opakované hry

Konečně opakované hry

Nekonečně opakované hry

Rozhodování při riziku a neurčitosti

Rozhodování při riziku

Rozhodování při neurčitosti

Hry s neúplnou informací

Vlastní výklad vybraných pasáží z teorie her začínáme tím nejjednodušším příkladem – hádání, zda je mince v levé či pravé ruce. Na první pohled by se zdálo, že vyhraje ten, kdo je psychicky zdatnější. (To si myslí i E. A. Poe v povídce *Ukradený dopis*.) Ukazuje se, že hra má čistě matematické řešení. Matematika může o lidském jednání vypovědět mnohem více, než si obvykle myslíme. Je dobré to zdůraznit tím spíše, že ve společenském povědomí je zakořeněna představa o tom, že k odhalení zákonitostí lidského chování nelze použít exaktní prostředky.

Platí to spíše naopak. Pokud nechceme být bezbranní, pokud se nechceme stát bezbrannou obětí nejrůznějších her, které se ve společenském prostoru hrají, musíme se vyzbrojit účinnými nástroji analýzy toho, o co jde. A zde jsou exaktní prostředky tou nejcennější výzbrojí.

Nejjednodušší případ:
Hádání levá-pravá ruka
(Psychologie, nebo matematika?)

		X ₂	
		P	L
X ₁	P	-1 ; 1	1 ; -1
	L	1 ; -1	-1 ; 1

Složitější případ:
Hádání levá-pravá ruka

		X ₂	
		P	L
X ₁	P	-1 ; 1	1 ; -1
	L	4 ; -4	-1 ; 1

Ještě složitější případ:
Hádání levá-pravá ruka
Zde se již při řešení bez matematiky neobejdeme

		X ₂	
		P	L
X ₁	P	-3 ; 3	5 ; -5
	L	4 ; -4	-1 ; 1

Příklad zdánlivé iracionality: A. Michl: „*Jak rozdělit intergalakticky zapákovanych 100 Kč?*“

„Úkol: Podělte se s neznámým o nalezených 100 Kč. Vy navrhuje, v jakém poměru se rozdělíte. Máte jednu možnost učinit nabídku. Pokud druhá strana odmítne, nedostane nikdo nic. Když odsouhlasí, bude po vašem. Co vy na to? Za mě říkám, vezmu si 80 korun a vám dám dvacetikorunu na malé pivo. Vezmete to? Podle teorie byste měli maximalizovat užitek. Proto zlatá dvacka, ne? Ruku na srdce, vezmete nabídku doopravdy? Když jsem při studiích dělal tento pokus v nejlepším londýnském studentském baru „The Quad“, 90 procent lidí nabídku 80:20 odmítlo. Ekonomickou teorii boří přirozené lidské vlastnosti typu vlastní zájem, pýcha, potupa, msta (podtrženo námi). Podle pokusů musíte přijít alespoň s 65:35, aby byla celkem slušná šance na to, že neskonníte s prázdnou.“

blog.aktualne.centrum.cz/blogy/ales-michl.php?itemid=6643.

Jak vysvětlit zdánlivou neracionalitu?

Kontextuální charakter her

1. Každé konkrétní rozhodování člověka se odehrává v prostředí, ve kterém se hraje velké množství nejrůznějších her (ve smyslu teorie her).

2. Tyto hry spolu navzájem souvisejí, a to různým způsobem.

3. Člověk si vždy jen v omezené míře uvědomuje, jakých her se účastní (do jakých vstupuje, do jakých je vtahován, ve kterých se s ním počítá jako s objektem nerefluktujícím svoji pozici a svoji roli apod.).

4. Každou konkrétní hru, v té míře, v jaké je informován o tom, že se jí účastní, hraje s vědomím či povědomím kontextu ostatních her, tj. promítá do této hry kontexty vyplývající z jeho větší či menší, racionální či jen tušené reflexe ostatních her, které na danou hru mají vliv.

5. Pokud chceme využít předpoklad racionálně se chovajícího jednotlivce maximalizujícího svůj užitek k vytvoření modelu odpovídajícímu co nejvíce skutečnosti, pak musíme odhalit, jak spolu jednotlivé hry vzájemně souvisejí.

6. Jde jak o popis a analýzu jednotlivých jednoduchých her, tak i her složených z jednoduchých her tím, jak spolu tyto hry souvisejí, o anatomii standardních situací, které takto vznikají.

7. Při této analýze musíme respektovat důležitou skutečnost, totiž to, že člověk si jednotlivé hry i svou účast v nich uvědomuje pouze částečně, že je o jednotlivých hrách informován jen neúplně, že o některých z her, které jsou podstatné, dokonce nemá ani tušení.

Příklad kontextuálního charakteru her

Výplatní matice hry typu věžňovo dilema

		X ₂	
		dodrží dohodu	nedodrží dohodu
X ₁	dodrží dohodu	6 ; 6	0 ; 8
	nedodrží dohodu	8 ; 0	3 ; 3

Zdánlivé rozpory mezi teorií a praxí

	zrada	kooperace	neznámé rozhodnutí
Shafir, Tversky (1992)	97	84	63
Li, Taplan (2002)	83	66	60
Busemeyer (2006)	91	84	66

(Čísla udávají procento zrad v případech, kdy jeden z hráčů ví, jak se druhý zachoval, a kdy neví.)

Kontextuální charakter her

Výplatní matice hry typu věžňovo dilema s uvážením role důvěryhodnostního kapitálu

		X ₂	
		dodrží dohodu	nedodrží dohodu
X ₁	dodrží dohodu	6+2; 6+2	0+2; 8-6
	nedodrží dohodu	8-6; 0+2	3-6; 3-6

K tomu stručný komentář:

Pokud by se hráč choval „matematicky přesně podle modelu“, měl by ve všech případech (ať se již dozví, zda jej druhý zradil či nikoli, nebo neví, co druhý učinil) volit strategii zrady. Experimenty říkají, že lidé se chovají jinak. Dokonce zdánlivě absurdně jinak (nezradí druhého i v případě, kdy se dozvěděli, že byli druhým zrazeni). Zdánlivé rozpory mezi teorií a praxí však lze vysvětlit, pokud matici výplaty doplníme možnostmi ztráty či nabytí důvěryhodnostního kapitálu (reputace). Jinými slovy – respektování kontextuálního charakteru her umožňuje teoretické modely podstatně (neomezeně) přiblížit vyjádření toho, jak se skuteční lidé skutečně chovají.

(Pokračování v dalším čísle)