

MODIFIKACE, ZMĚNA, UDÁLOST ALAIN BADIOU A ONTOLOGIE HISTORICITY

Jiří Růžička

Modification, Change, Event. Alain Badiou and Ontology of Historicity

This contribution focuses on those parts of Alain Badiou's ontology and phenomenology which inspire reflection on the nature and the very possibility of historicity as such. Emphasis is on Badiou's concept of event, its various forms, and consideration of conditions under which events can take place. Analysis of these issues within the context of Marxist tradition of historical materialism is seen as a precondition of re-conceptualisation of philosophy of history in its classical, Kantian and Hegelian guise.

Keywords: Alain Badiou; philosophy of history; historicity; event; historical materialism

Jiří Růžička (*1979), Research fellow at the Department for the Study of Modern Czech Philosophy, Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Czech Republic, zorz79@yahoo.com

Úvod

Myšlení Alaina Badiou se vždy prezentovalo (a stále prezentuje) v ostrém kontrastu proti jakýmkoli historicizujícím pojetím coby myšlení univerzálního, nekonečna a pravdy. Přesto (či možná právě proto) u něj nalezneme svébytné pojetí historie a historicity vůbec, které ale není nějakým přívěškem či vedlejším produktem, nýbrž ocitá se (možná i navzdory Badiouvým vlastním prohlášením) v jádru jeho filozofie. Na následujících stránkách bychom rádi představili stěžejní prvky tohoto pojetí, obhájili jeho klíčové postavení v rámci Badiouva filozofického projektu a ukázali, v čem je důležité a novátorské. Badiou nám totiž podle našeho soudu předkládá nové možnosti, jak znovu revitalizovat pojem univerzálních dějin, jenž má své kořeny v moderní filozofii, jmenovitě u Kanta a zvláště pak u Hegela. Je tomu tak především proto, že se v jeho filozofii setká-

váme s velice rigorózně rozpracovanou naukou o změně, která by se (alespoň dle našeho soudu) měla nacházet v jádru všech pokusů o myšlení historie, tj. ve filozofii dějin. V následující expozici však budeme moci pouze naznačit místo dvou naprosto zásadních Badiouových témat – subjektu a pravdy v jeho filozofickém plánu. Riskujeme tím sice jisté mrzačení jeho filozofie, omlouvá nás ale zvláště nedostatek místa – již tak rozsáhlý text by byl zatížen dalším technickým aparátem. Nicméně ačkoli pravda i subjekt jsou dle Badioua něčím, co se historií a jejím určením podstatným způsobem vymyká, přesto mají v jím inspirované filozofii dějin své nezastupitelné místo. Závěrem bychom se totiž rádi pokusili právě o její konzistentnější načrtnutí spolu s případnou rolí historiografie v jejím rámci. S jistotou mírou licence (a rovněž z nedostatku jiných označení) bychom tuto pozici rádi nazvali historickým materialismem.¹

Hned ze začátku je ale třeba učinit jedno důležité vymezení. Badiouova formalizace pojmu historie se dosti podstatně odlišuje ode všech koncepcí, které vycházejí z narativistických či obecněji jazykových či lingvistických stanovisek, ať už jde o analytickou filozofii dějin Arthura C. Danta, metahistorii Haydena Whitea či narativistickou filozofii dějin Franka Ankersmita. Přes nezanedbatelné odlišnosti mají všechny tyto přístupy jednoho společného činitele – jejich kardinálním zájmem je přesunout akcent filozoficko-historického zkoumání z reflexe tzv. objektivních procesů či zákonů, o kterých se předpokládá, že vládnou či procházejí dějinami, k analýze konstitutivních prvků dějepisného podání minulosti. Docházelo zde tedy k výrazné redukci filozofie dějin na problematiku textuality, resp. narativního charakteru historiografie, jejímž přímým důsledkem byl silný sklon ke konstruktivismu, estetizaci a pluralizaci historických výkladů. Těžko lze najít větší protiklad k Badiouově filozofické strategii, která za svého úhlavního nepřítele chápe právě všechny tyto momenty. Badiou pochopitelně tyto filozoficko-historické směry nereflektuje, je však signifikantní, že na poli filozofie samotné se vždy prezentuje jako zapřisáhlý oponent hermeneutické tradice s jejím důrazem na interpretaci a hledání smyslu, analytické filozofie s jejím akcentem na jazyk a význam a postmoderního (de)konstruktivismu valorizujícího pluralitu pravd. Význam Badiouovy filozofie totiž s ohledem na dosavadní chápání filozofie dějin vůbec nespočívá, alespoň tak zní naše teze, ani v identifikaci vývojových zákonů dějin a již vůbec ne v epistemologických či

1 Rozhodně si nečiníme nárok na prvenství takovéto interpretace. Srov. COLIN WRIGHT, *Resurrection and Reaction in Alain Badiou: Towards an Evental Historiography*, Culture, Theory & Critique 49/2008, s. 73–92.

narativistických problémů historiografie, nýbrž v samotné reflexi nad povahou a vůbec možností historicity samotné.

Ontologie

Badiouvo pojetí historie nelze samozřejmě pochopit, aniž bychom si alespoň v základu nenačrtli jeho filozofickou pozici. Ta spočívá mimo jiné v identifikaci současného úkolu filozofie, která by se za prvé měla (znovu) soustředit (a v tom zcela souhlasí s Heideggerem) na otázku po povaze bytí jakožto bytí, tj. na ontologii, a za druhé rovněž na to, co právě *není* bytí jakožto bytí (u Badioua půjde o instance události, subjektu a pravdy).² Filozofie jako taková, tvrdí Badiou možná trochu překvapivě, není diskurzem ani o jednom ani o druhém, ale o jejich vzájemném protínání.³

Co se myslí bytím jakožto bytím, lze vysvětlit zhruba následovně. Představme si libovolný předmět a považujme ho za existující – může jím být cokoli: stůl, tužka, kniha, zvíře. O takovémto předmětu budeme, zatím velice provizorně a v ještě neupřesněném smyslu, říkat, že *je*, či jinak (a velice hrubě), že „má“ bytí. Ontologie jakožto filozofická disciplína může vůči tomuto předmětu zaujmout dvě pozice. Na jedné straně může toto bytí předmětu chápat pouze ve specifickém smyslu. To znamená, že bytí obecně, nezávisle na jeho konkrétní exemplifikaci ve výše uvedených případech, pro ni bude pouhým jménem, jež v sobě bude shrnovat pouze různá specifická užití tohoto termínu. Do „své“ ontologie pak tato pozice pustí pouze *určitá* bytí, jež mohou být nanejvýš rododruhově rozlišená. Samotný pojem „bytí jakožto bytí“ tedy pro ni bude mít pouze funkci prostředku pro shrnutí těchto různých specifických výskytů bytí. Právě to je pozice filozofického nominalismu především v jeho empiricistní variantě, jejímž nejvýznamnějším představitelem byl kromě Johna Locka zvláště David Hume.

Naopak generické (či jinak obecné) pojetí chápe pojem „bytí jakožto bytí“ nezávisle na jeho konkrétních specifikacích a výskytech coby pojem fundamentálnější, jenž si vyžaduje samostatné pojednání. Jako nezávislou disciplínu bude tuto formu ontologie jako první formulovat Aristotelés, ale její kořeny vedou hlouběji přes Platona až k Parmenidovi. Dějiny filozofie pak nabízejí na otázku

2 ALAIN BADIOU, *L'ètre et l'événement*, Paris 1988, s. 8. Jinde definuje úkol filozofie jako myšlení toho, co je v daných situacích „nové“, a jak toto nové vůbec vzniká. Srov. *Can change be thought? An Interview with Alain Badiou, Conducted by Bruno Bosteels (Paris, June 10, 1999)*, in: Bruno Bosteels, *Badiou and Politics*, Durham-London, 2011, s. 307.

3 A. BADIOU, *L'ètre et l'événement*, s. 20.

po identifikaci bytí (či jména bytí) různé odpovědi, ať již jde například o ideje (ve středním platonském období), rody jsoucna (z Platonova pozdního dialogu *Sofistés*), atomy a prázdno (Démokritos), Aristotelovu látku a formu či Descartovy dvě (rozlehlost a myšlení), Spinozovu jednu (Bůh) nebo Leibnizových nekonečně mnoho substancí (monády).

Badiou zastává právě tuto druhou pozici, avšak s poněkud neobvyklým řešením. Zatímco jeho historičtí předchůdci se zaměřili na identifikaci základních strukturních jednotek reality (atomy/prázdno, forma/látka, substance), Badiou se pro rozřešení klíčové otázky ontologie obrátil k matematice, konkrétně k teorii množin. Její výjimečný charakter pro Badioua spočívá právě v tom, že nemá „předmět“ vlastního zkoumání, a jako taková je proto jediným adekvátním adeptem na to, stát se samotnou ontologií.⁴ Moderní matematika operuje s množinami, či ještě lépe s mnohostmi („le multiple“), které strictu senso není možné považovat za předmět.⁵ Co ji odlišuje od předmětu, je především absence vnitřní jednoty. V tomto smyslu je tedy zcela oprávněně říci, že podstatným charakterem každé mnohosti (a tím pádem i bytí samotného) je její nekonzistence. Důvodem je, že jejím „stavebním“ prvkem není vpsled nějaká jednot(k)a, nýbrž prázdna množina. Bytí je tedy založeno na „ničem“, a proto zde také o žádném „základu“ v přísném smyslu nelze mluvit. Badiouvými slovy, pokud matematika, tj. teorie množin, něco prezentuje, tak je to prezentace samotná, a nikoli nějaké *něco*.⁶ Poněkud matoucí se zde může jevit Badiouovo neochvějné trvání na tom, že právě tento moment činí jeho filozofii skrz naskrz materialistickým podnikem. Přece jen není obvyklé spojovat materialismus s takovými navýsost abstraktními pojmy, jako je matematická mnohost/množina. Pro Badioua však rozdíl mezi materialismem

4 Badiou je v tomto zcela jednoznačný: matematika (či spíše matematiky) je ontologií. To neznamená, že by bytí jakožto bytí bylo matematické, jde o „tezi, která se týká nikoli světa, nýbrž diskurzu“. Matematika je navíc takovouto vědou či diskurzem, aniž by toto tvrzení musela vůbec nějak reflektovat. Právě tuto reflexi provádí filozofie (metaontologická teze) – A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 9–22.

5 Badiou používá spíše výraz „le multiple“ (mnohost) než tradiční „l'ensemble“ (množina) patrně z toho důvodu, aby zdůraznil ontologický aspekt tohoto pojmu, který tak více reflektuje tradiční filozofickou problematiku Jednoho a Mnohého. Pokud neptáme o původní matematický kontext užívání tohoto výrazu, budeme se pro jasnost výkladu držet výrazu „mnohost“, ačkoli ten může v českém jazyce znít poněkud nezvykle.

6 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 13. Je prakticky nemožné pokusit se zde rekonstruovat celou Badiouovu ontologii. Vybereme pouze některé zásadní body, které jsou pro nás nejdůležitější. Pro podrobnou prezentaci Badiouovy filozofie odkazují na vynikající knihu PETERA HALLWARDA, *Alain Badiou: subject to truth*, Minneapolis 2003.

a idealismem neprochází dichotomií hmota versus duch/myšlení, ale je bezprostředně spojena s předpokladem ne/existence jednoty (věcí, resp. mnohosti). Jde o materialismus ontologického a nikoli fyzikálního rázu.⁷

Druhým klíčovým východiskem pro Badioua je zcela zásadní role Russellova paradoxu.⁸ Jeho význam je pro logiku i matematiku nepopíratelný, Badiou jej však převádí na pole ontologie, kde jeho prostřednictvím řeší filozofický problém ne/konzistence množiny jako takové a ne/existenci Jednoho, jež je v jeho slovníku formulováno jako množina všech množin. Russellem uvažovaný případ množiny všech množin, které nejsou svými vlastními prvky, totiž ukazuje na jednu zásadní trhlinu, která se objevuje v teorii pojmu otce moderní logiky Gottloba Fregeho. Frege sám věřil, že je možné vytvořit takový formalizovaný jazyk, který jednoznačně určí, jaký prvek do dané množiny patří a jaký nikoli. Pojem

7 Badiouova ontologie je monistická v tom ohledu, že každá entita na ontologické rovině je vyjádřitelná v matematicky uchopitelných mnohostech, a to se týká jak samotného bytí, tak i události. K tomuto jinému typu materialismu srov. FABIEN TARBY, *Matérialismes d'aujourd'hui*, Paris 2005, s. 84–85. Tarby zde identifikuje ontologický materialismus s názorem, který chápe mnohosti jako entity mající vlastní skutečnost nezávisle na je myslící instanci. Mnohosti zde zkrátka nejsou vymyšlené, vytvořené entity. To ale samozřejmě nikterak nevysvětluje, proč bychom je měli chápat zrovna jako materiální. Platonovy ideje tuto charakteristiku splňují rovněž, a přesto jeho filozofická pozice vskutku není chápána jako materialistická. Odhlédneme-li od skutečnosti, že sám Badiou se k Platonovi vehementně hlásí, pak rozhodující pro jeho pozice je uznání původní nekonzistence mnohostí, již nic (žádná jednota či síla) nepředchází. Badiou se v tomto bodě ostře vymezuje vůči všem ontologickým modelům, které vycházejí z nějakého organicistního, celostního předpokladu. I proto jsou jeho největšími soupeři mj. Aristoteles a Hegel a vposled i (moderní) biologie. K poněkud zjednodušujícímu Badiouovu chápání současné biologie a vůbec koncepcí hmoty a myslí ADRIAN JOHNSTON, *What matter(s) in ontology. Alain Badiou, the Hebb Event, and materialism split from within*, in: Týž, *Prolegomena to any future materialism*, Evanston 2013, s. 81–107. Bruno Bosteels nedávno poukázal na další význam pojmu materialismus v Badiouově filozofii, který oproti idealismu tvrdí, že filozofie sama o sobě ničím nezačíná (ani stanovováním či nacházením prvních příčin, původních principů nebo nejednodušších pojmů), ale vždy jí předcházejí praktiky/praxe, jež ji konfrontují a nutí myslet. B. BOSTEELS, *Badiou and Politics*, s. 45. Pokud se týká nefyzikálního pojetí materialismu, pak se tu Badiou v mnohém blíží pozdní ontologické skice EGONA BONDYHO, *Ontologie beze všech určení*, in: Týž, *Filozofické dílo, díl 2: Juliiny otázky a další eseje*, Praha 2007, s. 375–398. Za upozornění na tyto paralely jsem vděčen Petru Kuželovi.

8 Význam Russellova paradoxu pro Badiouův filozofický projekt snad nelze ani přecenit. Sám Badiou jej nezmiňuje tak často, když mluví o svých největších inspiracích, nicméně jeho role je naprosto klíčová nejen v rámci důkazu neexistence Jednoho, u zdůvodnění (jak uvidíme níže) možnosti nejevení a události, ale rovněž dokazuje „materialistický“ charakter jeho ontologie: „Russellův paradox není paradoxní ani v menším. Je to materialistický argument, protože ukazuje, že bytí-mnohost předchází všem tvrzením, které na něj působí.“ – A. BADIOU, *Number and numbers*, Cambridge 2008, s. 21 (paragraf 2.13).

zde měl fungovat právě jako nástroj totalizace všech prvků a umožňovat tak její vnitřní konzistenci: například pojem červené bude množinou všech červených věcí. Z hlediska Russellova paradoxu však tento pokus naráží na nepřekonatelné potíže, které Badioua nakonec dovádějí zpět k uznání Cantorova předpokladu o vnitřní nekonzistenci (a rovněž nekonečnosti) množin/mnohostí.⁹ Mnohost tedy není definovatelná (pojmem, intenzí), ale *je* pouze díky svým prvkům (extenze). To samozřejmě neznamená, že by pojmy vůbec neexistovaly, ale přicházejí v ontologickém smyslu vždy až potom, jakožto jeden z možných výsledků počítání-za-jedno („compte-pour-un“). Co se tím myslí, lze ukázat následovně: pro popis předmětu můžeme použít různých pojmů, které budou zastupovat (reprezentovat) nějaké jeho kvality – barvu, velikost, tíhu atd.; matematická mnohost či množina nic takového nereprezentuje.¹⁰ Žádná kvalita vposled nerozhoduje o tom, co mnohost tvoří a co nikoli. To, co je v ní seskupeno, jsou pouze prvky, jejichž jedinou „vlastností“ je, zda do mnohosti náleží či nikoli. Sami mezi sebou se pak odlišují pouze jménem či znakem, který je jim přidělen (například *x*, *y*, *z*). Jak to lakonicky shrnuje Peter Hallward, cituje přitom A. W. Moorea: „prvky existují ,dříve“.“¹¹ Tyto prvky ovšem nejsou žádnými posledními nedělitelnými jednotkami, nýbrž zase jen dalšími mnohostmi. Jak jsme uvedli výše, tento regres se nakonec zastavuje právě na ničem, tj. na prázdné mnohosti.

Russellův paradox má ale ještě jeden důsledek, který Badiou aplikuje na otázku existence Jednoho. Výše jsme viděli, že Jedno (či jinak řečeno Vše či Celek) Badiou chápe jako mnohost všech mnohostí (Russell by samozřejmě mluvil o množině všech množin). Pokud ale náš paradox reflektuje alespoň jeden typ mnohostí, který je v sobě sporný (mnohost všech mnohostí, které nejsou svými vlastními prvky), pak je sporná i samotná mnohost všech mnohostí, a je jí tudíž nutno prohlásit v ontologickém smyslu za neexistující. Co *je* či *existuje*, jsou vposled pouze nekonzistentní mnohosti bez jednoty. Výchází pozici, v níž se každá mnohost nachází a v níž mnohost lze podrobit dalším operacím (zvláště

9 Russellův paradox uvažuje případ množiny všech množin, které nejsou svými vlastními prvky. Otázka nyní zní, zda tato množina je svým vlastním prvkem či nikoliv. Pokud ano, pak jejím definujícím znakem je „nebýt svým vlastním prvkem“, což je ve sporu s našim výchozím předpokladem. Pokud není, pak splňuje definující kritéria, a měla by tedy být prvkem sebe sama. Obě alternativy tak docházejí ke sporu.

10 Dalo by se rovněž říci, že mnohost nereprezentuje vůbec nic, nebo jinak, že to jediné, co nakonec prezentuje, je právě *nic* – „prvky“/“entitý“, které jsou zcela zbavené nějaké reprezentace, a tudíž i významu – P. HALLWARD, *Alain Badiou: subject to truth*, s. 84.

11 P. HALLWARD, *Alain Badiou. Subject to Truth*, s. 86.

operaci počítání-za-jedno čili sjednocení) a strukturacím nazývá Badiou *situací*. Úkol ontologie coby axiomatické prezentace pak spočívá ve stanovování pravidel zacházení s těmito nedefinovatelnými mnohostmi v těchto výchozích situacích (tj. mnohostmi bez pojmu, který by je sjednocoval).¹²

Jistě můžeme namítnout, že každá prezentace mnohosti musí být vždy nějakým způsobem konzistentní, aby byla vůbec uchopitelná, a musí tedy ukazovat mnohost vždy již jako sjednocenou. Badiou je si samozřejmě tohoto problému vědom, a proto musí ukázat, jak lze v konzistentní prezentaci tuto ontologicky prvotní nekonzistenci ukázat.¹³ To zde umožňuje důsledné uplatnění jeho úvah nad tím, co tvoří vposled „základ“ každé množiny. Výše jsme uvedli, že tímto „posledním prvkem“ nemůže být nějaká jednotka, protože ta by musela být sama jednotou, a primát jednoho by tak byl zachován. Pokud tedy „něco“ tuto roli hrát nemůže, pak jediným adeptem zde zůstává „nic“. I proto může Badiou nakonec s klidným svědomím uzavřít, že pravým jménem pro bytí je právě ono „nic“ čili prázdná množina.¹⁴ Je to ona, která operaci počítání-za-jedno vystavuje nepřekročitelnou mez, a je tedy v jistém smyslu neprezentovatelná. V rámci normální situace ji nelze rozpoznat.¹⁵

12 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 38.

13 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 65–66. Badiou se za každou cenu chce a musí vyhnout předpokladu, který v rámci prezentace neklade rozdíl mezi jedním jakožto výsledkem operace a jedním jakožto ontologickým východiskem, které připisuje Leibnizovi. Mnohost proto, aby zůstala mnohostí, jednoduše nemůže být jedním.

14 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 69, 72.

15 Tento postup samozřejmě v rámci Badiouvy strategie není úplně neproblematický a vyvolává ně- které zásadní otázky, které zde lze pouze načrtnout. Jde zejména o status a pozici operace sjednocování, která je pro konzistentní podání nepostradatelná. Je nutné si uvědomit, že přese všechny prostor, který Badiou věnuje koncepci subjektu, je jeho ontologie radikálním způsobem asubjektivní. Ačkoli to pro filozoficky netrénovanou mysl může znít poněkud zvláštně, Badiouovy matematické mnohosti nepotřebují pro svou reálnou existenci žádný subjekt, který by je mysl. Badiouův veřejně proklamovaný platonismus a zapřísáhlé antikantovství zde tak dosahuje svého evidentního uskutečnění. Potud je jeho postup zcela legitimní. Vezmeme-li však v potaz Badiouův výchozí princip, který klade důraz na rozlišování mezi jedním coby výsledkem operace a jedním coby ontologickým předpokladem, jenž Badiou rezolutně odmítá, pak není zcela jasné, kam ona operace sjednocování nakonec náleží a kdo či případně co ji provádí. Víme totiž, že sjednocování je nutné pro konzistentní prezentaci mnohostí, jež jsou ale samy o sobě nekonzistentní, tj. nesjednocené – jednota je něco, co jim bytostně schází. Operace sjednocování tedy nemůže pocházet z ontologické roviny samotné – bytí-mnohosti samy o sobě netendují k jednotě. Sjednocování tedy musí vycházet odjinud, ale odkud? Nabízí se samozřejmě nějaká formy myslí-subjektivit, která by zvnějšku mnohosti sjednocovala, resp. činila je konzistentními. Právě to je ovšem závěr, který Badiou razantně odmítá. K tomu A. JOHNSTON, *Phantom of Consistency: Kant troubles*, in: *Týž, Prolegomena to any future materialism*, s. 108–128.

V rámci mnohosti lze rozlišovat dva základní typy vztahů, kterými jsou přináležení, resp. býtí členem; v matematickém zápisu \in) a zahrnutí (býtí podmnožinou/inkluze; v matematickém zápisu \subset). V každém z obou případů se sice jedná o stejnou operaci, nicméně zatímco první je vykonávána na samotných „prvcích“, druhá je vykonávána na podmnohostech (v matematice jde samozřejmě o podmnožiny) těchto prvků; druhá operace je tedy jen zdvojením oné první. Lze to ilustrovat nanejvýš jednoduchým (leč poněkud zkreslujícím) příkladem. Představme si například libovolné teritorium, na němž se můžeme setkat s různými entitami – stromy, kameny, řeky, zvířaty, lidmi. Všechny tyto entity budou přináležet do stejné mnohosti, na základě toho, že náleží do stejného teritoria. Evidentně se tedy jedná o operaci přináležení. Tyto entity však mohou seskupovat do podmnohostí, na základě různých kritérií – například podle toho, zda jsou živé či neživé, nebo podle barvy, velikosti, skupenství atd. Zde již půjde o operaci zahrnutí – z jednotlivých prvků vytvářím podmnohosti. Dynamika mezi těmito dvěma typy vztahů má dva klíčové důsledky. Prvním z nich je „excesivita“ mnohostí všech podmnohostí nad mnohostí všech prvků – mnohost všech podmnohostí bude vždy „větší“ než mnohost všech prvků, neboť počet kombinací prvků bude vždy přesahovat počet prvků samotných. Badiou nazývá tuto mnohost podmnohostí metastrukturou a na politické rovině ji často ztotožňuje se státem. Uvést si to můžeme na jednoduchém případu občanů určitého státního celku. Ten má jejich určitý počet (tvoří mnohost o x prvcích-občanech), ale výsledný počet kombinací, dle nichž mohou tyto občany seskupovat do různých kategorií (například dle věku, barvy vlasů, dosaženého vzdělání atd.) bude nebetyčně přesahovat prostý počet občanů (prvků množiny „stát“) jako takových.

Ve své formálnější podobě nám tento tzv. teorém bodu excessu říká, že mnohost podmnohostí původní mnohosti obsahuje alespoň jednu mnohost, která nenáleží do původní mnohosti. Při důkazu tohoto teorému nám Badiou představuje ještě jedno důležité typologické rozlišení, se kterým budeme později pracovat. Tento důkaz je jen variantou námi zmíněného Russellova paradoxu. Jak tento důkaz vypadá?

Představme si, že mohou existovat dva základní typy mnohostí. Na jedné straně jde o mnohosti, které nejsou svými vlastními prvky. Takových mnohostí je opravdu mnoho – například mnohost všech stolů není sama stolem. Badiou je nazývá „běžnými množinami“ („multiplicité ordinaire“). Na druhé straně máme množiny, jejichž vlastností je „být svým vlastním prvkem“. Takovouto mnohost známe přinejmenším jednu: mnohost všech mnohostí je sama mnohostí – dle Badiouovy terminologie jde o tzv. mnohost událostní („multiplicité événementielle“). Již víme, jaký devastující účinek má podle Badioua pro tento typ mnohostí Russellův paradox. Matematická teorie tento svízel řeší tím, že tento typ

mnohostí ve své axiomatice jednoduše zapovídá, a Badiou činí to samé – bytí událostní mnohosti v jeho matematizující ontologii nelze podle platných deduktivních postupů obhájit. Představme si dále libovolnou mnohost α , a pak všechny mnohosti β , které mají dvě vlastnosti: jednak jsou prvky mnohosti α (tj. náleží do ní) a jednak jsou tzv. běžnou mnohostí (tj. nejsou prvkem sebe sama). Všechny mnohosti β pak dohromady tvoří mnohost γ , která je tak rovněž podmnohostí α . Řekneme tedy, že γ je zahrnuta do α . Avšak již nemůžeme říci, že γ je prvkem α ! Zde právě vstupuje do hry onen zásadní rozdíl mezi přináležením a zahrnutím. Pokud by totiž γ náležela do α , nastávají dvě možnosti, které obě vedou ke sporu. Buď by se γ stala tzv. běžnou mnohostí, tj. γ by nenáležela sobě samé a pak by náležela do podmnohosti všech mnohostí, a tedy by byla identická sama se sebou – γ by pak byla prvkem sebe samé (událostní mnohost), což odporuje našemu výchozímu předpokladu, tj. že je tzv. běžnou podmnohostí, a není tedy prvkem sebe sama. Nebo je γ prvkem sebe sama, tj. je událostní mnohostí, a pak je třeba, aby byla běžnou množinou, a nebyla tak prvkem sebe sama. Obě varianty tak docházejí ke sporu, což vpsled vede k našemu výchozímu předpokladu, že žádná mnohost nedokáže sjednotit vše, co zahrnuje.¹⁶ Vždy zde bude v mnohosti něco, co uniká jejímu počtu, ačkoli je v ní zahrnuto. Zahrnutí (bytí podmnožinou) neredukovatelně přesahuje náležením (bytí prvkem).

Tyto úvahy o excesivním charakteru zahrnutí nad přináležením mají podstatný dopad i pro zpřesnění postavení námi výše zmíněného prázdná čili prázdné mnohosti. Toto prázdná, jak víme, není prezentovatelné v normální situaci, ačkoli je „základem“ každé mnohosti. Přestože je tedy svým způsobem imanentně „přítomné“ v mnohosti, nelze říci, že je prvkem této mnohosti, tj. že jí náleží. Jediným možným způsobem, jak může existovat v mnohostech, je tedy pouze zahrnutí. Je tomu tak proto, že mnohost nemůže toto prázdná započítat jakožto jedno – jinak řečeno nemůže jej sjednotit v konzistentní prezentaci. Jak lze tedy prezentovat tuto neprezentovatelnost prázdná, a lze to vůbec? Tento zdánlivě nemožný úkol řeší Badiou velmi elegantně. Prázdná sice jako takové *nikde* prezentovatelné není, právě proto je ale prezentovatelné *vsude* – v jeho chybění.¹⁷ V přísném slova smyslu ale nemůže jít o prezentaci ve formě přináležením, ale o prezentaci ve formě zahrnutí, a to zahrnutí univerzálního: prázdná, čili prázdná mnohost, je podmnohostí *každé* libovolné mnohosti. Dosah této reflexe nad excesivním charakterem zahrnutí nad přináležením a postavením

16 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 99–100.

17 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 101.

prázdná v rámci libovolné mnohosti je jak pro Badiouovu ontologii, tak pro námi zkoumanou otázku po možnosti historie zcela zásadní. Badiou zde deduktivním způsobem ukazuje, že základní ontologická kategorie – mnohost – není s to kontrolovat všechny „prvky“, které se v ní nachází. A to v obou směrech – pomůžeme-li si prostorovými metaforami – zezdola i shora. Směrem dolů procedura počítání vždy narazí na nějaké *x* (prázdna mnohost), které bude unikat jejímu ovládnání. Směrem nahoru mnohost neovládá exces částí nad prvky neboli podmnohostí nad mnohostmi. Tato vlastnost náleží každé mnohosti nutně. Mnohost je tedy ontologický útvar sám ze sebe nekonzistentní. Badiou se tímto teoretickým krokem svým způsobem rovněž snaží odpovědět na staré dilema dichotomie mezi strukturou a historií: historie jakožto dění se nenachází mimo strukturu (mnohost), ale je prezentována jakožto její imanentní, leč stále znovu zapovídaný moment.

Druhým důsledkem jsou tři druhy kombinací, jež může přináležení a zahrnutí prvku spolu navzájem vytvářet. Prvním z nich je případ, kdy prvek náleží mnohosti a je v ní zároveň i zahrnut, tj. je-li v situaci prezentován a zároveň i reprezentován ve stavu této situace. Badiou označuje tento prvek jako *normální*. Za typický případ zde může sloužit například občan nějakého státu: je přítomen v určité situaci, jež se následně stává územím státu, a zároveň je zde i reprezentován jako občan mající práva a povinnosti.¹⁸ V rámci druhé kombinace je prvek reprezentován, ale není prezentován v situaci. Badiou tento prvek nazývá velice těžko přeložitelným označením „exkrescence“ („excroissance“).¹⁹ Takovým případem může být například tajný agent: na území daného (ať už cizího nebo vlastního) státu je reprezentován (stát o něm „ví“), ale není ve vlastní zemi prezentován, není v přítomen jako občan státu – běžný občan (normální prvek) o něm neví. Ponecháme-li stranou tyto špiónážní příklady, pak mezi tyto exkrescentní prvky nepochybně patří i instituce typu různých nadnárodních

18 Je třeba mít neustále na paměti, že Badiou důrazně odlišuje situaci a stav situace.

19 Přesný překlad do češtiny by zněl nejspíše „nádor“, což dodává tomuto prvku jistého expresivního zabarvení, které na druhou stranu nemusí být zcela od věci. Právě tento aspekt jakési nádorovitosti, nabobtnalosti či přebujení zmiňuje Hubert Thüring ve svém překladu tohoto Badiouova termínu v rámci německého vydání Agambenova *Homo sacer* – GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002, s. 34. Bohužel český překlad Agambenovy knihy (G. AGAMBEN, *Homo sacer: suverénní moc a pouhý život*, Praha 2011, s. 32) tuto možnost nikterak nezmiňuje a omezuje se pouze na neutrální „výrůstek“, který však tento specifický charakter „excroissance“ vůbec nevystihuje: výrůstek může nepochybně vyrůst, a přesto nepůsobit žádné potíže, pro nádor je naopak esenciální jeho neustálé bujení, expanze. Přesně o to tu (Agambenovi i Badiouovi) jde. I proto volíme tento termín nepřekládat, ale pouze počestit.

korporací, kartelů a monopolů. Jejich aktivity zcela unikají kontrole a vůbec perspektivně normálních prvků (včetně státu samotného) a krásně ukazují tuto výbojnou, excesivní moc exkrescentního prvku.²⁰ Posledním případem je situace, kdy je prvek prezentován, ale nikoli reprezentován – dle Badioua jde o tzv. singularitu. Nejkráklavějším případem současnosti budou nepochybně tzv. sans papier, čili imigranté bez dokladů, kteří jsou na daném území přítomni, ale nikdo je nereprezentuje, a požívají tak minimální či „výjimečné“ ochrany. Z jiných historických případů můžeme jmenovat například dělnický proletariát v průběhu 19. století, jehož práce sice tvořila stavební blok celého systému, ale kterému bylo zároveň systematicky odpíráno formulování vlastních politických zájmů a formování vlastní politické reprezentace. Podobně bychom mohli zmínit i případ afroamerického obyvatelstva v průběhu 19. a 20. století v USA apod.

Přirozená a historická mnohost

Situování prázdna uvnitř mnohostí a typologie vztahů mezi přináležením a zahrnutím umožňuje Badiouovi přesněji uchopit pro nás zásadní rozdíl mezi přírodou a historií. Vyjasnění si této dichotomie je pro určení povahy a podmínek možnosti historie nezbytným krokem. Nejedná se ale o nějaký nahodilý krok – problematika historie či historicity se v západním myšlení často vymezovala v opozici vůči přírodě či přirozenosti: příroda dle této perspektivy postrádá historii, přinejmenším v tom smyslu, jak o ní mluvíme v případě historie lidské.²¹ Badiou není v tomto ohledu žádnou výjimkou, nicméně jeho uchopení tohoto rozdílu nese mnoho ne zcela standardních rysů.

20 Stojí určitě za zdůraznění, že různé ekonomické instituce, volnotržní síly, korporace a monopoly se vůbec nevymykají tomu, co Badiou nazývá stavem/státem („l'état/l'État“) či metastrukturou. Naopak jde o jeho efekty, které stejně tak dobře zahrnují to, co si běžně představujeme pod slovem stát (policie, soudy, armádu, daňový úřad). V tomto ohledu je důležité si uvědomit, že ve státě se prezentují a jsou reprezentovány normální prvky (občané), sám o sobě ale tento stát žádným normálním prvkem není. Právě naopak, to, co je jeho základní charakteristikou, je jeho výbojná, excesivní moc. Jinak řečeno stálá nadprodukce exkroasantních prvků – vytváření podmnožin z „původních“ prezentujících se prvků. Odtud bude i Badiou říkat, že stát nikdy nepracuje s „individuy“ ale pouze s podmnožinami individuí, tj. s jejich reprezentacemi. Tím se Badiouovo pojetí státu podstatně liší od jakéhokoliv pojetí státu v liberalismu – A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 122–125.

21 K tomu především RAYMOND ARON, *Introduction a la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 2002, s. 36–47.

Jak jsme naznačili výše, Badiouovo určení přírody a přirozeného nijak zásadně neopouští tradiční výměry. Příroda je zde chápána jako něco stabilního, rovnovážného a normálního.²² Nyní jde o to, jak se tato určení promítají do Badiouovy matematizované ontologie. Výše jsme narazili na definici normálního prvku, který je v rámci mnohosti charakterizován přináležením a zahrnutím zároveň. Podobně tomu bude i s přírodou a přirozeností, jejímž protějškem je v Badiouově ontologii tzv. přirozená mnohost („multiple naturel“). Její charakteristický znak spočívá v *homogenitě* – maximální identitě mezi operací přináležení a zahrnutí. Jinak řečeno, všechny prvky β libovolné mnohosti α této mnohosti nejen přináležejí, ale jsou v ní rovněž zahrnuty – musí být tedy prvky normálními; či ještě jinak – všechny prvky β mnohosti α jsou zároveň jejími částmi. Tím ale problém zdaleka nekončí. Víme již, že prvky mnohosti nejsou nějakými jednotkami, ale opět jen dalšími mnohostmi. I tyto mnohosti tedy musí být jak zahrnuty, tak i přináležet do původní mnohosti. Technicky řečeno, musí být tranzitivní. Získáváme tak sérii či řadu mnohostí, v níž není mezi jednotlivými prvky žádná „mezera“, protože právě díky jejímu tranzitivnímu charakteru můžeme neproblematicky přecházet od jedné mnohosti ke druhé (Badiou takové množiny nazývá „ordinály“). Takováto posloupnost mnohostí neprezentuje nic výjimečného, nezávislého či jinak řečeno oddělitelného od této posloupnosti samotné. Všechny její prvky jsou zkrátka *normální*. Právě tímto způsobem Badiou charakterizuje řád. I tato posloupnost mnohostí má však směrem dolů (tj. směrem k vlastním prvkům a prvkům těchto prvků) svůj nejzazší bod – atom – prvek, který je nejmenším nositelem vlastnosti původní mnohosti.²³

Toto propojení jednotlivých mnohostí prostřednictvím přináležení a zahrnutí má však nejen vertikální, ale rovněž horizontální rozměr. Koncepce přirozených mnohostí se podle Badioua vyznačuje nejen tím, že netoleruje v množině absenci mezer směrem dolů ke svým prvkům, ale rovněž absenci mezer mezi různými množinami navzájem. Vše, co chápeme jako přirozené, se v této ontologii ukazuje jako „univerzálně propojené (...) seskupení do sebe vpletených mnohostí bez prázdna, které by je oddělovalo“.²⁴ Příroda samotná bude z této perspektivy jednoduše mnohost všech tranzitivních mnohostí. Avšak existence takové mnohosti

22 A. BADIOU, *L'Être et l'événement*, s. 145.

23 A. BADIOU, *L'Être et l'événement*, s. 155–158. Status této atomické mnohosti jakožto „posledního nedělitelného prvku“ platí jen a pouze pro tento typ přirozené mnohosti. Tím „pravým“ základem zůstává stále prázdna mnohost.

24 A. BADIOU, *L'Être et l'événement*, s. 156.

vposled odporuje výchozímu axiomu, který zapovídá všechny mnohosti, které jsou prvkem sebe sama. Příroda jako mnohost všech tranzitivních mnohostí takovému kritériumu totiž zcela naplňuje. Jak je to možné? Máme mnohost všech tranzitivních mnohostí (tj. Přírodu) ω . Ta samotná musí být rovněž tranzitivní. Máme-li mnohost α , která náleží ω , pak α je tranzitivní a rovněž všechny její prvky jsou tranzitivní a náleží do ω . Z definice víme, že α nejen náleží, ale je rovněž zahrnuta do ω . Rovněž však víme, že toto platí o všech ostatních prvcích-mnohostech, které náleží do ω . Je-li tomu tak, pak i ω musí být tranzitivní a náležet sama sobě, což zapovídá náš zmiňovaný axiom. Příroda tedy neexistuje, jakkoli existují mezi sebou navzájem propojené přirozené mnohosti.

Historii pak Badiou definuje jako přesný opak přírody. Pokud příroda (přirozená mnohost) zosobňuje stabilitu, normalitu a přirozenost, historie bude označovat vše, co je ne-stabilní, ne-normální a ne-přirozené.²⁵ Při její konceptualizaci si Badiou bere za východisko opět vlastní typologii bytí, kterou rozpracoval na základě kombinací matematických operací přináležení a zahrnutí. Zatímco přirozenou mnohost charakterizovala všudypřítomnost normality (definované zároveň přináležením i zahrnutím prvků), mnohost historická naopak vykazuje všudypřítomnost singularity – prvku, který je sice prezentován ale nikoli reprezentován a jako takový uniká vládě normální situace. Přesto samotná přítomnost singularity ještě nestačí pro úplné vymezení historické mnohosti – singularita samotná je stále jen jedním z případů v typologii bytí, a je tedy prezentovaná (ačkoli nikoli re-prezentovaná) v dané situaci. Jde v tuto chvíli pro Badioua o zcela zásadní teoretický moment, protože konceptualizace historické množiny bude hrát významnou úlohu při rozpracování druhé stěžejní komponenty Badiouovy filozofie – události.

Právě k ní nás přivádí druhá významná odlišnost historické mnohosti od mnohosti přirozené, kterou je přítomnost tzv. událostního místa („site événementiel“). To je rovněž mnohostí, nicméně na rozdíl od situace a stavu, které patří mezi dvě základní polohy mnohostí, se vyznačuje tím, že ačkoli se ono samo prezentuje v situaci, jeho prvky již nikoli.²⁶ Jinak řečeno, tato mnohost je sjednocená – prezentuje se jako jedna v dané situaci, její prvky však takto sjednoceny nejsou, a proto v této situaci nejsou prezentovány/přítomny. Vidíme patrný rozdíl od přirozené mnohosti – její tranzitivní charakter umožňoval přecházet celou řadou mnohostí a jejich prvků až k nejmenší atomické jednotce,

25 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 193–194.

26 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 195.

kteřá byla minimální nositelem vlastnosti původní množiny: všechny tyto mnohosti vposled v nějakém stupni náleží situaci. V rámci historické mnohosti je ale tento potenciálně nekonečný regres zastaven nikoli atomem, nýbrž právě událostním místem – mnohostí, jejíž prvky do situace nepatří. V rámci situace se nijak neprezentují – ocitají se, Badiouovým slovníkem, „na hraně prázdna“.²⁷ Rozdíl mezi přirozenou a historickou mnohostí ovšem spočívá ještě v jednom bodě. Událostní místo totiž není ze své povahy ničím, co by samo o sobě mělo absolutní charakter, tj. že by bylo přítomné v jakékoli situaci: ta samá mnohost může být v jedné situaci singulární, a obsahuje tedy událostní místo, v jiné však nikoli. Jak říká Badiou, „příroda je absolutní, historie je relativní“.²⁸ „Historické“ je vždy lokální povahy. Z toho vyplývá i další významný důsledek pro odlišení historické a přirozené mnohosti: zatímco historickou mnohost lze naturalizovat, přirozenou nelze historizovat. Tato „frapantní disymetrie“ zamezuje jakékoli jednotě mezi přírodou a historií.²⁹

Vraťme se ale zpět k počátečnímu východisku Badiouovy ontologie. Víme, že její stavba sice má své opěrné zdi, ty ale doslova stojí na *ničem*, lépe řečeno na prázdnou či prázdné množině. Rovněž víme, že nejde o ontologii nějakého specifického výřezu reality, ale o obecnou nauku o bytí vůbec: prázdnou tedy zakládá libovolnou mnohost coby výchozí ontologický element. V neposlední řadě také platí, že toto prázdnou je neprezentovatelné v dané situaci. Z toho, zdá se, vyplývá možná překvapivý, leč nevyhnutelný závěr: „každá čistá mnohost je ve skutečnosti historická“, protože prezentuje alespoň jedno událostní místo, tj. alespoň jednu mnohost na hraně prázdna.³⁰ Jak je tedy vůbec možné uvažovat o něčem takovém, jako je ona přirozená mnohost?

Zde si Badiou vypomáhá důležitým rozlišením dvou typů prezentací (stručně řečeno – typů kladení): ne-ontologickým (čili ontickým) a ontologickým. Neontologická prezentace se týká výše zmíněné definice přirozeného jako toho, co je normální (určované tranzitivitou a absencí singulárního prvku), a historického jako toho, co obsahuje alespoň jedno událostní místo (ocitá se tzv. na hraně prázdna a obsahuje singularitu). V rámci ontologické prezentace bude ale situace poněkud odlišná, protože zde nutně vyvstává otázka základu, se kterou se u prostého kladení rozdílů mezi přirozenou a historickou mnohostí ještě nesetkáváme. V rámci ontologické prezentace přirozené mnohosti plní funkci základu pouze

27 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 195.

28 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 196.

29 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 196.

30 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 207.

prázdnou jako takové. Jedná se o fundamentální postup v rámci Badiouovy koncepce bytí v té podobě, jak jsme se s ní setkali úplně na začátku: prázdnou čili prázdná mnohost je „stavebním“ kamenem všech mnohostí. Naopak historická situace je definována přítomností přinejmenším jedné mnohosti, která nebude prázdná, ale bude obsahovat prvky, které nenáleží původní množině.³¹

Přesto ani toto Badiouovo rozlišení nijak neřeší jeden podstatný problém, který se týká jisté jednorozměrnosti, resp. nevyjasněnosti vztahu mezi oběma typy mnohostí. Je důležité mít přítom na paměti, že ona přirozená mnohost se zde netýká fyzikálního či přírodního stavu v běžném slova smyslu. Rozdíl mezi nimi je čistě strukturální – spočívá v ne/přítomnosti událostního místa, resp. ve způsobu založení. Nemělo by tedy jít o dva naprosto odlišné registry. Přesto Badiou tvrdí, že historická mnohost je naturalizovatelná, ale obrácený pohyb již zapovídá – přirozenou mnohost nelze historizovat. Na konkrétní rovině to znamená, že v situaci, která obsahuje alespoň jedno událostní místo (tj. mnohost na hraně prázdná), je možné převést nereprezentované prvky tohoto místa/mnohosti na reprezentované – singulární prvky jsou seřazeny do série ordinálů. Na druhé straně není možné historizovat tuto sérii ordinálů, tj. není možné, aby se v rámci tohoto typu mnohostí objevilo událostní místo. To není příliš povzbuzující závěr pro Badiouovu veskrze optimistickou ontologii, pokud samozřejmě nechceme oba registry od sebe výrazně oddělit. Jakkoli Badiou mluví o frapantní disymetrii mezi nimi, „přechod“ nejen od jedné ke druhé ale rovněž od druhé k první by měl být možný zvláště ze dvou důvodů. Především není jasné, proč tento pohyb naturalizace/historizace má být nutně jednosměrný. Historizací přirozené situace se ještě nijak neupisujeme k naturalizaci Historie, tj. možnosti, kterou Badiou oprávněně odmítá. Historizace zde znamená pouze možnost, že daná přirozená situace bude vystavena radikální problematizaci (a tudíž změně) skrze objevení se událostního místa. Právě k tomu – a to je druhý důvod, proč by daná operace měla být možná – ale mají směřovat veškeré aspirace Badiouova filozofického podniku. Tento problém nelze vyřešit prostě jen tím, že odkážeme na různé typy prezentace. I přirozená mnohost v ontologické prezentaci, a o tu jde Badiouovi především, je nakonec založena prázdňem. Nicméně i v ní musí existovat možnost objevení se událostní mnohosti, a tedy i historicity. Kdyby tomu tak nebylo, nemělo by ani smysl mluvit o tom, že se ta samá množina může ukazovat jednou jako historická, podruhé jako přirozená – řetězec přináležení a zahrnutí musí být vystaven možnosti vlastního přetržení. Problém se navíc posiluje i tím, že samotné

událostní místo, jak se ukáže v pozdějších Badiouových spisech, je samo o sobě vysoce nestabilním útvarem, které má jen krátké trvání. Daná mnohost před objevením se tohoto místa pak nemůže být ničím jiným než právě přirozenou mnohostí. Nad Badiouovou koncepcí tu visí poměrně velmi reálná hrozba ostrého dualismu, ostřejšího, než by si on sám chtěl pravděpodobně připustit. Patrně i to byl jeden z důvodů, proč Badiou musel vytvořit zcela nový aparát v *Logikách svě-
tů*, kde je přímo tematizováno možné, leč komplexní „prolínání“ mezi doménou ontologickou a neontologickou (fenomenologickou). Ne náhodou se v *Logikách svě-
tů* s touto relativně ostrou dichotomií již nesetkáme.³²

Tyto úvahy nám opět umožňují se vrátit k druhému pilíři Badiouvy filozofie, jímž je vedle koncepce bytí pojem události. Událost je pro Badioua něčím, co právě v protikladu k bytí právě bytím *není*. I když je událost takto zásadně odlišná a vymyká se řádu bytí, přesto nelze říci, že by byla něčím transcendentním ve smyslu jiného typu řádu či světa existujícím jinde. Problém nyní zní, jak je možné, aby událost vůbec nastala a měla na to, co *je* (bytí), nějaký dopad. Takováto možnost nemůže být něčím, co přichází teprve s událostí, právě naopak v bytí samotném musí být tato možnost vždy již obsažena. Tím se znovu dostáváme k tomu, co je rozhodující pro Badiouovo pojetí historického, protože jen v tom, co je historické, může nastat něco takového, jako je událost.

Výše jsme charakterizovali událost její výjimečnou povahou, která se vymyká tomu, co lze popsat ontologií (tj. naukou o bytí jakožto bytí). Filozoficky řečeno, událost se nachází na okraji řádu bytí a ukazuje na to, co právě není bytí jakožto bytí, a to nehledě na jeho případnou vnitřní nekonzistenci. Lze však ještě tuto výjimečnost události popsat s využitím jazyka matematické teorie množin? Podle Badioua s jistými výhradami ano. Stačí si jen vzpomenout, co matematická teorie množin axiomaticky vyloučila ze svého rámce – množiny (v našem případě mnohosti), které náleží samy sobě. A právě to je termín, který jako jediný zůstává

32 Nehledě na to, že idea přirozené mnohosti v té podobě, jak nám ji ukazuje dvanáctá meditace v *Bytí a události*, ostře kontrastuje s teorií bodu excessu tak, jak nám ho předkládá meditace sedmá. Zdá se nám, že teorie bodu excessu coby neměřitelný přesah zahrnutí nad přináležením je prostě neslučitelná s definicí přirozené mnohosti, které se vyznačuje přísnou identifikací přináležením a zahrnutím. Badiouův závěr v šestém oddílu by tedy přísně vzato měl znít: „Nejen, že neexistuje Příroda, ale ani přirozená množina“. Přesně to je ale závěr, který Badiou z dobrých důvodů učinit nechce. Nemáme-li totiž po ruce koncept dobrého uspořádání a řádu, těžko lze myslet jejich (imanentní) výjimku (událost, pravda). Čtenáře je třeba upozornit, že tyto naše vývoody jsou „pouze“ filozofického charakteru a netýkají se matematické stránky problému. K tomu podrobněji a velice srozumitelně ALAIN BADIOU, *Number and numbers*, Cambridge 2008, zvláště 6. a 7. kapitola.

k dispozici pro označení události. Ontologie však k této formě mnohosti „nemá co říci“,³³ protože z jejího hlediska taková forma jednoduše nemůže existovat – mnohosti náležející samy sobě jsou axiomaticky vyloučeny.³⁴ I to je důvod, proč Badiou neustále klade důraz na to, co vposled činí událost událostí – její neočekávatelnost, nepředikovatelnost a náhlost. Klasickým příkladem zde budiž Francouzská revoluce 1789. I přes mnoho snah historiků nalézt příčiny a předpoklady, které by dokázaly vysvětlit, co se v tomto období událo, žádné z nich nakonec nejsou s to uspokojivě vysvětlit naprostý rozvrat starého režimu. Nejinak tomu bylo v roce 1917 s bolševickou revolucí v carském Rusku. Do kategorie událostí ale zdaleka nepatří jen ty úspěšné, které skončily nastolením radikálně nových poměrů, ale i ty, které měly jepičí život, ačkoli ve své době představovaly zcela výjimečný politický projekt, resp. silnou vzpouru proti zavedenému řádu – povstání na Haiti z roku 1791, Pařížská komuna 1871, republiky rad z let 1918–1919, kulturní revoluce v Číně 1965–1967, události v roce 1968 atd.

Od ontologie k fenomenologii historického

Po vydání *Bytí a události* se Badiou musel vypořádat s jednou podstatnou námitkou. Zatímco předešlé ontologie operovaly s něčím, co mělo tvořit základní strukturní jednotky tohoto světa (atomy/prázdnost; forma/látka; substance rozlehlá/myslicí apod.), matematická množina jen stěží něco takového připomínala. Vzdálenost mezi ní a tímto světem se zdála být natolik velká, že její využití při popisu každodenní reality se rovnala takřka nule. Badiou se ale ani tentokrát nenechal zvíkat lákavou možností zakomponovat do své filozofie zkušenost a pragmatickou

33 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 212.

34 Ve hře je zde velice specifická, „jemná“ dialektika mezi tím, co podle Badioua mnohosti „zakládá“ jako její první termín (prázdná množina), a samotnou konzistentní prezentací mnohosti. Víme, že prázdnou množinu prezentovat v přísném slova smyslu nelze, protože je *ničím*. Toto nic přesto nějak „je“, nicméně vymyká se konzistentní prezentací mnohosti, tj. ontologii. Prázdnost, tento paradoxní základ bytí, se nicméně „objeví“ právě ve chvíli, kdy dochází k nějaké dysfunkci v počítání – v běžném jazyce řečeno, když se zaběhaný řád věcí začne zadrhávat. Právě v tomto moment se ovšem začíná rozbíhat jiný registr – registr události, který lze vyložit pouze pojmy, které ontologie (matematická teorie mnohosti) vyloučila coby paradoxní elementy ze svého souboru operací. Tím je právě mnohost, která náleží sama sobě. A. BADIOU, *L'être et l'événement*, s. 67–69. O tom, že událost se nachází mimo „analytiku mnohosti“ (tj. ontologii), s. 199. O vztahu ontologie a události Badiou doslova píše: „Nicméně axiom založení zapovídá každou existenci mimořádných mnohostí a znemožňuje tak pojmenovat bytí-mnohost události. Jde o zcela zásadní gesto, jímž ontologie deklaruje nebytí události,“ s. 211–212.

perspektivu. Podle něj nakonec problém nespočívá ve vztahu abstraktní teorie versus žitá zkušenost, nýbrž ve vztahu bytí versus jevení se tohoto bytí. Ontologie je přece jen příliš obecná na to, aby dokázala popsat a vysvětlit to, jakým způsobem, tj. v jakých specifických modalitách, se bytí jeví v konkrétních formacích zvané *světy*. Tuto roli přebírá jiná disciplína – v Badiouově slovníku půjde o tzv. logiku světů nebo rovněž fenomenologii. Termín fenomenologie zde odkazuje na konceptualizaci stupňů intenzity, individuace a diferenciací jevících se mnohostí; logika pak vysvětluje, jak původně nekonzistentní bytí získává svou konzistenci, tedy nikoli jako „holé“ bytí, nýbrž jako bytí-tu, „être-la“.³⁵ Důležité je mít stále na paměti, že zatímco jev a jevení se v (moderní) filozofické tradici většinou chápe právě vzhledem k zakoušejícímu subjektu. Pro Badioua jde o operace, jimiž se původně neutrální a nediferenciovaná bytí-mnohosti rozrůzňují, sjednocují, individuují a vztahují k sobě navzájem v konkrétních světech. Jde o objektivní operace, v nichž zakoušející subjekt nemá žádnou konstitutivní úlohu.

Celou Badiouvu dosti komplexní nauku o jevení zde sice není možné rekonstruovat, pro naše účely však postačí zvýraznit několik jejích klíčových tezí. Mimořádnou pozornost budeme věnovat zvláště jeho výrazně inovované nauce o změně, která Badiouvo chápání historie podstatně komplikuje.

Badiou ve své fenomenologické logice vychází z předpokladu, který klade významný rozdíl mezi dimenzí bytí a dimenzí jevení se různých forem tohoto bytí. Oproti prvnímu dojmu tento krok ještě nemusí znamenat nějaké zdvojování univerza do dvou oddělených sfér. Spíše jej třeba chápat jako další způsob, jímž se Badiou vypořádává s filozofickým idealismem a stvrzuje tak svou verzi materialismu. Popření tohoto rozdílu mezi bytím a jevem (tak jak jej Badiou nachází například u Hegelově filozofii) totiž podle Badioua znamená, že vše, co se řadí do dimenze bytí (jednotlivá jsoucí jakožto mnohosti), se rovněž nutně někde (tj. v nějakém světě) jeví. Takovýto předpoklad nás podle Badioua ale nutně zavazuje k idealistickému předpokladu existence Všeho v tom smyslu, že (určitý) svět lokalizuje každé jsoucí.³⁶ Tento závěr, jak dobře víme, ale Badiou ostře odmítá.

35 A. BADIOU, *Logiques des mondes, L'être et l'événement II*, Paris 2006. 111–112. Nezdá se ale, že by mezi těmito dvěma termíny Badiou nijak zvláště rozlišoval. Každý je s druhým úzce svázán.

36 Pokud každé jsoucí již v sobě obsahuje nutnost svého jevení – což je, zdá se, důsledek každého stanoviska, které mezi bytím a jevem nebude činit podstatného rozdílu – pak jen v jednom jediném světě se budou jevit všechna jsoucí. Tato úvaha je založená na tom, že mnohost světů je dána právě možností nejevení určitých jsoucích. Pokud tuto možnost nejevení vyloučíme výše zmíněným krokem (odstraněním rozdílu bytí a jeho jevu), pak závěr musí být právě tento: existuje jen jeden svět, v němž se každé bytí nutně ukazuje. Takový svět by byl ovšem právě světem, který zahrnuje všechna jsoucí. O tomto pojmu však víme, že je v sobě sporný.

Proti němu klade opačnou, „materialistickou“ tezi, podle níž naopak nikoli vše, co je (tj. je bytím), se rovněž jeví. Ne každá libovolná mnohost se musí nutně ukazovat v nějakém světě. Vidíme tedy, že pojem světa patří mezi první základní pojmy Badiouovy fenomenologie (stejně jako tomu bylo s pojmem čisté mnohosti v *Bytí a události*). Z výše řečeného i z argumentu, který vyvrací existenci množiny všech množin čili Jednoho-Všeho, je jasné, že neexistuje jeden jediný svět, ale ze samé povahy logiky mnohostí se vždy setkáváme s nekonečným počtem světů. To je rozdíl, který Badiouovu fenomenologii odliňuje od fenomenologie „klasické“ v podání Husserla či Patočky.³⁷ Druhým rozdílem oproti klasické fenomenologii je objektivní existence světů. Ty pro svou konstituci totiž nepotřebují žádné vědomí ani horizont, který by je činil možným. To, co je strukturuje, je jejich transcendentální uspořádání, tj. operace imanentní danému světu, které udělují jednotlivým jevícím se mnohostem stupně identity a diference (tzv. transcendentální indexace).³⁸

Zde se nám ukazuje zásadní rozdíl mezi fenomenologií/logikou a ontologií. Zatímco ontologie pracovala s dvojicí bytí/nic, kde toto nic zastupovalo prázdnou množinu, fenomenologie nechápe nejevení jako absenci prvků, jako prázdnou množinu. Jednoduše řečeno, *nejevit se* neznamena *nebytí*, ale pouze *mít nulový stupeň jevení*. Pro jednotlivé světy i pro jednotlivé sjednocené mnohosti (Badiou je nazývá rovněž *objekty*) v těchto světech má tato úvaha jeden důležitý

37 Všechny fenomenologické úvahy o „žitém světě“ či „horizontech všech horizontů“ jdou právě tímto směrem. Ani Husserl, ani Patočka či Merleau-Ponty neznají pojem mnohosti světů – KAREL NOVOTNÝ, *O povaze jevíu*, Praha 2010, s. 189, 202, a zvláště kapitola *Jeden svět nestačí*, s. 283–300.

38 Světy tedy rozhodně netvoří žádné vjemová pole, která by se jevila někomu či něčemu. Světy jsou v tomto ohledu asubjektivní. Nicméně, stejně jako tomu bylo v případě mnohostí v *Bytí a události*, Badiou schválně neposkytuje žádné pojmové prostředky, které nám umožňují předem určit, co nějaký svět je a co ne. Samotný imanentní charakter kritérií (transcendentály) určující možnosti v daném světě implikuje, že „rozměry“ jednotlivých světů mohou být velice různé – může jím být např. „klasické logické světy“, „Paříž na konci francouzsko-pruské války v roce 1870“ nebo zcela uměle vytvořený svět *Nové Heloisy* – A. BADIOU, *Logiques des mondes*, s. 195–200, 383–401. Poněkud záhadnější ovšem je, co nakonec tvoří jednotu/hranice tohoto světa. Samotné transcendentály bez dalšího určení to být nemohou, pokud nemají být chápány jako operace, které jsou zevně aplikovány na nekonzistentní mnohosti. Má-li tuto úlohu něco sehrávat, pak musí jít o část jevu, která funguje jako jakási dominanta schopná propojit určitý počet jevících se mnohostí (na způsobu lacanovského *point de capiton*, či jeho laclauovské protějšku *nodal point*). Zdá se, že právě tuto funkci plní jedna ze základních transcendentálních operací tzv. obal/kryt („enveloppe“). Je přinejmenším matoucí, že Badiou této operaci nepřipisuje žádné výsadnější postavení nad ostatními transcendentály, s. 140–141.

důsledek. Pro každý jev (mnohost) ve světě musí existovat transcendentálně, tj. neempiricky určená možnost jeho nejevení. A to platí nejen o každé jevící se mnohosti ve světě, ale i pro každou jednotlivou část či prvek v mnohosti samotné. Nestačí tedy jen říci, že jevení konkrétních mnohostí je nahodilé, ale tato nahodilost musí být teoreticky zafixována v uspořádání jednotlivých světů. Ještě pregnantněji řečeno, *nahodilost* jevů je *nutnou* komponentou všech světů. Níže uvidíme, jak je tato transcendentálně určená možnost nejevení zásadní složkou při rozpracovávání koncepce dějin.

Tyto úvahy o nahodilosti jevení nás přivádějí ještě k jednomu pro nás důležitějšímu bodu, který se týká pojmu neexistence. Možnost neexistence nějakého jevu samozřejmě přímo vyplývá z nahodilosti jevení jako takového. Proto i o neexistenci bude platit to samé, co o jevení. Neexistence neznamená opak existence, ale pouze minimální hodnotu této existence. Badiou bude rovněž mluvit o tom, že to, co je neexistující, se nachází v mezním postavení mezi dimenzí ontologickou a fenomenologickou. Je jakousi branou, jíž do konkrétních světů proniká ontologický prvek. Ukázat to lze na jednom slavném případě. Třetí stav ve světě „Francie starého režimu“ zde má minimální hodnotu existence vzhledem k politickému dění tohoto světa. Je pouze jednou, nejméně důležitou složkou dávno mrtvého stavovského zřízení. Za revoluce 1789 se ale situace dramaticky mění. Třetí stav zde nabývá maximální hodnoty existence, a to nikoli již jako jeden ze stavů v rámci starého zřízení, ale jako reprezentant (nový objekt) celého národa v novém světě „republikánská Francie“.

Typy změn

Pokud logika jevů vysvětluje konkrétní uspořádání jevících se mnohostí (objektů v konkrétních světech), pak událost je něčím, co do těchto uspořádání přináší změnu: vpádem události se proměňuje struktura objektivit daného světa. Badiouova ontologie pracovala s poměrně ostrým protikladem bytí a události jako něčeho, co bytím nemůže být. *Logiky světů* v tomto ohledu zastávají mnohem nuancovanější stanovisko a reflektují tak větší složitost procesu jevení a jeho výsledků.

Tento postup Badiouvy logiky se projevuje především v typologii událostí, která na rozdíl od ontologie respektuje více typů událostí než jeden. Jak jsme uvedli výše, ontologie chápe událost v přísné opozici vůči bytí jakožto něco, co je z hlediska ontologických situací nepředvídatelné a radikálně nové. Logika naopak rozeznává diferencovanou typologii událostí od prosté kontrolované proměny v rámci světa až po událost samotnou, která přináší zásadní převrat v jeho uspořádání. Tato typologie vychází z rozlišení mezi dvěma základními

druhy – dění implikující skutečnou změnu a dění bez skutečné změny. Zatímco druhý typ odkazuje pouze na nejslabší formu dění – *modifikaci*, první typ se dále dělí dle síly existence na *fakt* a *singularitu*, jež je dále rozlišena dle konsekvencí na *singularitu slabou* a *událost* ve vlastním slova smyslu.

Nejslabší forma, kterou Badiou nazývá *modifikací*, je změnou, která se děje zcela v rámci konkrétního světa a je kontrolována vnitřními operacemi tohoto světa (transcendentály). Nezpůsobuje tedy žádnou zásadní proměnu jeho uspořádání a zcela podléhá jeho fungování. Rovněž můžeme říci, že jde o vnitřní variace daného jevu, které nemají podstatný dopad na chod daného světa. V silném smyslu slova nelze modifikaci považovat za „skutečnou změnu“. Případů takovýchto modifikací je v rámci jednotlivých světů nespočet, ale volání a posléze uskutečňování různých typů reforem, které jsou prohlašovány za nutné a potřebné, jsou jejich typickou ukázkou.

Změna nastává až na základě něčeho, co se vymyká transcendentálům, které ovládají svět. Co však tvoří tento předpoklad či podmínku změny? Badiou zde odkazuje na to, čemu říká místo („site“), které označuje takovou mnohost, která se sice jeví, ale v podstatně odlišném smyslu, než je tomu u ostatních jevů-mnohostí. V tomto svém jevení totiž místo nepodléhá transcendentální indexaci daného světa jako ostatní (řekneme „běžné“) jevící se mnohosti – ty se jeví v různých stupních intenzit a diferencí podle transcendentálních pravidel světa. Místo má naopak sebereflexivní charakter – vztahuje se pouze k sobě samému a podléhá jakoby vlastním pravidlům (své vlastní transcendentální indexaci). Vyjádřeno ve slovníku teorie množin, s nímž jsme se již setkali výše: jde o mnohost, jež je prvkem sebe samé (a tedy je v podstatě totožná s tím, co bylo výše označeno jako událostní mnohost).³⁹ Toto zjištění má dva důležité důsledky. Za prvé, v procesu jevení se mnohosti-místa proniká do fenomenologické sféry prvek, který náleží doméně ontologické (jakkoli v ní působí jako forma výjimky). Jinak řečeno, do světů, v nichž mnohosti existují a diferencují se podle pravidel světa, proniká něco, co podléhá samo sobě – mnohost, která je prvkem sebe sama. Za druhé, je třeba si vzpomenout na to, že sama ontologie přímo tento typ mnohostí vykázaala ze své axiomatiky. Pro Badioua to ale neznamená vyloučit tento typ mnohosti zcela ze své teorie, nýbrž přisoudit jí specifický charakter – vysokou formu nestability. Pokud tato mnohost-místo není podpořena mnohostí jinou, ztrácí na stabilitě a mizí. Sama o sobě nemá dlouhého trvání.⁴⁰

39 A. BADIOU, *Logiques des mondes*, s. 386.

40 A. BADIOU, *Logiques des mondes*, s. 388–389.

Samotné objevení se mnohosti-místa v daném světě nám již umožňuje mluvit o skutečné změně. Ani zde však Badiou nepřestává dále diferencovat. Zatímco ontologie *Bytí a události* kladla místo a událost do silné opozice, fenomenologie zde rozeznává několik stupňů, které jsou dané jednak silou jevení se tohoto místa a jednak důsledky, které toto jevení vyvolává. Místo s nejnižší intenzitou existence nazývá Badiou *faktem* („fait“), místo s vysokou mírou intenzity existence *singularitou*. U singularity však ještě dále rozlišuje dle toho, jaké důsledky daná singularita může mít. Zde mohou nastat již jen dvě možnosti. Buď důsledky singularity nedosahují maximálního stupně a pak půjde pouze o slabou singularitu, nebo naopak bude dosahovat maximálního stupně a pak půjde o singularitu silnou. Pouze pro tento poslední typ singularity vyhraduje Badiou pojem (skutečně) události.

Otázkou samozřejmě zůstává, čím se tento maximální stupeň měří. Zde se znovu musíme vrátit k tomu, co jsme výše řekli o bytí toho, co se v daném světě nejeví. Nejevení čili neexistence jevu v mnohosti nemusí znamenat ještě jeho nebytí ale pouze jeho minimální či nulový stupeň. Singularita je právě ten typ místa, v němž se toto původně „neexistující“ ukazuje. Maximální či minimální stupeň tohoto ukazování pak indikuje, do jaké míry dojde či nedojde k radikální proměně daného světa.

Pro názornost můžeme použít Badiouův oblíbený příklad s Pařížskou komunou. „Paříž na konci francouzsko-pruské války v roce 1871“ bude podle něj tvořit vlastní svět. Po kapitulaci Francie šlo jejím politickým představitelům v čele s Thiersem především o to, aby neutralizovala demobilizací dělnický proletariát, který se organizoval do národních gard coby formy obrany proti možnému pruskému obklíčení. Právě tyto gardy nepochybně tvořily v daný moment nejsilnější vojenskou moc a rovněž potenciální zdroj nestability. Politizace proletariátu, jež ovládala tento svět, byla něčím zcela nepřijatelným, za jediného legitimního nositele politické moci byla považována vláda v čele s Thiersem a zvolené, ve výsledku však reakční shromáždění (v našem slovníku půjde o transcendentál tohoto světa). Proletariát je tedy z hlediska tohoto světa neexistující vzhledem k možnosti samostatné politické aktivity. Tento nárok je mu jednoduše upřen. „18. březen“ se pak stává v Badiouově slovníku místem, kde se pařížský lid vzeprél snaze vlády zkonfiskovat děla, která byla připravena pro obranu Paříže. Právě toto místo je bodem zlomu, v němž se objevuje něco nového – pařížský proletariát, který se formuje do nového politického útvaru – Komuna. Tímto aktem dochází k prolomení transcendentální organizace světa a zviditelnění existence toho, co bylo v tomto světě neexistující – proletariátu coby subjektu politické moci. Místo samo má však velice nestabilní povahu. Vláda se naopak snaží celou událost prezentovat jako sérii pouhých faktů, které je třeba buď potlačit, anebo

co nejvíce zmírnit jejich potenciální dopad. Nyní jde o to, do jaké míry se podaří onomu původně neexistujícímu prvku „prodloužit“ tuto jeho existenci nad rámec „mizejícího“ místa. Pařížská komuna tento efekt měla podle Badiou nikoli snad díky tomu, že by porazila svého protivníka (opak byl pravdou), ale především díky tomu, že proletariát jako politickou sílu nadále nešlo ignorovat.⁴¹

Místo závěru: jiný pojem univerzálních dějin a nová podoba historického materialismu

V čem tedy spočívá přínos Badiouvy koncepce historie a historicity? V čem pozměňuje či obohacuje moderní pojem univerzálních dějin? A především, k čemu je takový pojem v současné době nutný a jak může posloužit samotným historikům?

Pokud se budeme držet prvních dvou otázek, pak je třeba si připomenout, jak moderní pojem historie a univerzálních dějin vznikl. S jistou mírou zjednodušení lze za jeho tvůrce považovat Immanuela Kanta, který ve svém spisku *Idea obecných dějin ve světoobčanském ohledu* položil otázku, zda je možné navzdory nesmyslnosti, slepotě a bezcílnosti konkrétních událostí empirických dějin vytvořit pojem dějin obecných, který by dával lidskému jednání nějaký vyšší cíl či záměr.⁴² Kantova kladná odpověď především reflektuje jeho (řekli bychom „osvícenské“) přesvědčení o nutnosti takového pojmu, který je nejen požadavkem lidského rozumu, ale vpsal i přírodu samotné. Kant nikterak nepopíral nutnost zpracovávání konkrétních, empirických dějin, pojem univerzálních dějin však svou povahou spadl do sféry neempirické, tj. transcendentální, a zcela překračoval meze historikovy práce. Důsledkem bylo ostré oddělení obou domén, které se pak následující generace počínaje Hegelem pokoušela znovu propojit. Hegelův kardinální zájem spočíval právě ve snaze demonstrovat, jakým způsobem se Rozum či Duch manifestuje v konkrétních událostech jednotlivých historií. Univerzální dějiny pro něho nemohly být pouze požadavkem rozumu či přírody, ale především skutečným procesem. Toto úzké propojení univerzálních a empirických dějin se postupně dostávalo v průběhu 20. století pod palbu těžké kritiky především proto, že dějinné události a procesy byly vpsled podřizovány požadavkům rozumu, který se sice mohl jevit jako nezávislý

41 A. BADIOU, *Logiques des mondes*, s. 391–401.

42 IMMANUEL KANT, *Idea obecných dějin ve světoobčanském ohledu*, in: Týž, *Studie k dějinám a politice*, Praha, 2013, s. 9–22.

arbitr nad historickým děním, ve skutečnosti do něj vždy jen retrospektivně projikoval vlastní hodnotové stanovisko. Historie v tomto smyslu byla chápána jako teleologický proces, který má svůj počátek a cíl (ať již je dosažitelný nebo funguje jako pouhý úběžník, jemuž se máme přibližovat). To samo o sobě nemusí být nutně chybným postojem, kdyby se tato perspektiva neprohlašovala za objektivně, přitom však nerefektovaně, platnou. Zbývalo tedy buď zcela opustit pokusy o koherentní formulování pojmu univerzálních dějin a s tím i určitou emancipační perspektivu, kterou tento pojem přinášel, nebo přistoupit na jeho subjektivistickou, a tím i relativistickou interpretaci. Ve druhém případě se však objevil nový problém. Skloubení onoho subjektivistického hlediska na jedné straně a univerzálního na straně druhé se zdálo být na první pohled sebevyvracejícím se podnikem. Nárok na univerzální platnost totiž nemusí být zcela v souladu s přijetím vlastní, omezené perspektivy. Určitým východiskem by pak bylo určité „voluntaristické“ pojetí, které by vcelku bez potíží přistoupilo na retrospektivní, teleologickou konceptualizaci historického procesu, zároveň by však připouštělo, že každá doba si vytváří své vlastní retrospektivní dějiny, jimiž ospravedlňuje vlastní počínání. Velká francouzská revoluce by si vytvářela zcela odlišnou formu teleologických dějin než například revoluce z roku 1989. Tím se podstatně relativizuje celý koncept univerzálních dějin a ztrácí tak i na jakékoli kredibilitě a platnosti (každá univerzalita by se v další historické epoše projevila jako falešná). Vystává zde ale rovněž zcela zásadní otázka po charakteru toho, co koncepce univerzálních dějin přinejmenším od Hegela chápala jako svůj konstitutivní moment, totiž revoluci. V tomto případě je revoluce pouhým okamžikem sebeuvědomění a momentem přechodu, v němž se ztrácí (či je umenšován) její tvůrčí, přelomový a separativní aspekt.

Pro Badioua je naopak naprosto klíčové myslet revoluci jakožto radikální formu diskontinuity, a nikoli pouze jako moment sebeuvědomění nebo fázi přechodu. Nejde tedy jen o to diskontinuity klást, jak je tomu například u raného Michela Foucaulta, ale přímo jejich povahu a možnost zakomponovat do teorie.⁴³ Viděli jsme, jak toho Badiou v rámci své ontologie dosahuje tím, že do

43 Badiouova kritika Foucaulta je v tomto bodě velice ilustrativní a stojí za to ji ocitovat v plném znění: „Foucault je teoretikem encyklopedie. Nikdy se skutečně nezajímal o to, zda v rámci situace existuje něco, co by se dalo nazvat ‚pravdou‘. [...] Nezajímal se o popis vzniku či naopak zmizení dané epistemické organizace. Dokud nemáme k dispozici imanentní nauku o tom, co v určité situaci přesahuje tuto situaci, nikterak se nás netýká otázka po tom, jak přejít od jednoho systému ke druhému.“ – ALAIN BADIOU, *Being by Numbers interview with Lauren Sedofsky*, Artforum 33–32/1994, s. 123 – cituji dle P. HALLWARD, *Alain Badiou. Subject to Truth*, s. 378n.

nauky o bytí včleňuje jako svůj stavební kámen prvek, který činí bytí-mnohost ze své povahy nestabilní (či naším slovníkem nekonzistentní): prázdnou mnohost. Právě za podmínky „existence“ prázdna může nastávat událost v silném slova smyslu, jíž charakterizuje náhlost a nepredikovatelnost ze strany nějakého stavu či situace mnohosti, resp. z hlediska transcendentálního uspořádání nějakého světa. Proč tomu tak musí být, se stane srozumitelnější, pokud blíže analyzujeme pojem diskontinuity, který je právě pro tuto koncepci radikální změny a události rozhodující. Není pochyb o tom, že se věci v jednotlivých historických formacích mění. Tato forma změny, kterou Badiou nazývá v *Bytí a události* faktem a v *Logikách světů* modifikací ale neprezentuje nic diskontinuálního. Diskontinuita je totiž možná až v případě absence jakéhokoli přemostujícího článku mezi dvěma historicko-sociálními formacemi (v Badiouově slovníku „stavy“ či spíše „světy“). Jménem pro tuto absenci je právě *nic* či *prázdno*, které Badiou učinil středem své nauky o bytí. Toto objevení se prázdna je ale možné až v rámci nějakého historického místa, jehož prostřednictvím ontologický prvek – prázdno – proniká do domény fenomenologické. Nejde tedy o jevení se prázdna v rámci světa, ale přímo o podvracení tohoto světa skrze prázdno. To vše je však možné pouze v rámci historie (či jinak řečeno historické mnohosti), kterou Badiou definuje přítomností tzv. singularity, prvku, který je v dané situaci prezentován, ale nikoli reprezentován. Celá tato trojice pak tvoří koncepci diskontinuální změny. A právě tento moment může být asi největší přínosem pro samotné historiky. Jim se zde dostává do rukou výjimečný konceptuální nástroj, který by jim mohl pomoci lépe uchopit různé formy (ať již kontinuálních či diskontinuálních) změn – od pouhé modifikace, která zůstává zcela v rámci systému, přes škálu skutečných změn, které se liší především svými důsledky, které v systému/světě vyvolávají.

Otázka zůstává, jak lze z hlediska této filozofické koncepce reformulovat pojem univerzálních dějin? Z jeho hlediska jednoduše nelze mluvit o univerzálních dějinách coby celku všech jednotlivých dějin sjednoceného na základě nějakého principu (racionality, svobody atd.). Takový pojem je totiž neslučitelný s důsledky, které Badiou vyvozuje z Russellova paradoxu – žádné Dějiny všech dějin nemohou existovat. Tím jsou samozřejmě ihned vyloučeny všechny konstrukce, které jsou koncepcí Jednoho poznamenány, ať už se zde jedná o Kantův či Hegelův případ, resp. o jakékoli koncepci, které mluví o stadiích, jimiž dějiny postupují od jednoduššího ke komplexnímu nebo od iracionálního k racionálnímu. Každé historické místo je vždy lokální, nikoli univerzální povahy. Přesto přese všechno nelze u Badioua mluvit v žádném případě o historismu nebo relativismu. Badiou nepřestává zdůrazňovat, že na historických místech se v události ukazuje něco, co nelze charakterizovat jako historické a co se přes svou lokalizaci v konkrétních světech těmto lokalizacím vymyká. Výše jsme mluvili o „neexistujícím“, které

v události nabývá vysoké intenzity jevení, a způsobuje tak radikální proměnu daného stavu. *Bytí a událost* mluví o prezentovaném, nikoli však reprezentovaném singulárním prvku. Různé historické exemplifikace těchto „neexistujících“ singulárních prvků jsou z Badiouových spisů dostatečně známé – od otroků ve Spartakově povstání přes pařížský lid Pařížské komuny až po egyptský lid na náměstí Tahrír nebo řecké protesty proti Evropské unii. Jistě nelze říci, že jsou tyto případy singularit *samy o sobě* něčím univerzálním. Spartakovi otroci ani pařížský lid Komuny jsou přece jen *něčím* – jsou to neprázdné mnohosti s původně minimálním stupněm existence. Přesto jsou nositeli čehosi univerzálního. V jejich jednání totiž do konkrétních světů proniká to, co je univerzálně zahrnuto v každé mnohosti – prázdno. Odtud rovněž dává smysl Badiouův výraz, jímž právě tuto situovanost singularit popisuje – „na hraně prázdna“. Prázdno manifestuje absenci základu jakékoli historicko-sociální formace a tvoří podmínku možnosti radikální změny (transcendentální diskontinuitu). Pojem univerzálního zde ale nabývá ještě jiné funkce. Nejenže odkazuje na univerzálně zahrnuté prázdno, ale rovněž na pravdu či Ideu, které jsou výše zmíněné singulární či „neexistující“ prvky nositeli. Je nepochybné, že takové Ideje mohou mít různou podobu, pro Badioua se ale budou nést vždy v duchu snahy o překonání daného stavu. Jejich charakter je tedy navýsost emancipační. Ne nadarmo Badiou mluví o tom, že probuzení Dějin je rovněž probuzením Ideje.⁴⁴

Jaký tedy vypadá základní rys tohoto nového pojetí univerzálních dějin? Univerzální dějiny v tomto rámci nelze chápat jako pohyb, který má někde počátek a konec, jak tomu bylo v dřívějších koncepcích. Právě naopak, své místo si nacházejí v diskontinuitách normálního chodu jednotlivých formací-světů, a mají tedy nikoli všeobjímající, ale pouze singulární, ne-regulérní charakter. Pokud dnes lze stále ještě oprašovat klasické marxistické termíny, pak právě zde máme co dočinění s revitalizací tradice historického materialismu. Mezi jeho centrální úkoly by pak náležela analýza historických podmínek, v jejichž rámci došlo či mohlo dojít ke vzniku nových forem myšlení. Tento přístup, který již nemůžeme označit pouze za teoretický či metodologický, si ale nutně vyžádá i změnu samotného postoje toho, kdo takovou historii bude psát. V tomto momentu již nelze skrývat subjektivní intervenci za indiferentní postoj nestranného badatele. V žádném případě zde však nejde o zjednodušené výkřiky typu „každé dějiny jsou subjektivní, vytvořené či fiktivní“. Problém neleží v otázce historické adekvátnosti/správnosti či vůbec její možnosti, jejíž oprávněnost zde nechceme

44 A. BADIOU, *Le réveil de l'Histoire, Circonstances* 6, Paris 2011, s. 14.

nijak popírat, ale v zodpovězení si otázky, v jaké míře může rozpracování historické látky přispět ke změně či otevření nového horizontu v současnosti. Patrně nikdo nebyl v této disciplíně ve 20. století „angažované historiografie“ větším mistrem, byť pohříchu více na praktické než na teoretické rovině, než Michel Foucault. Jeho historická zkoumání šílenství, zločinu a sexuality neměla za cíl vysvětlovat přítomnost skrze minulost a ukazovat budoucnost (Foucault v tomto ohledu byl přímo antipodem historicismu), ale naopak analyzovat (mnohdy zcela iracionální) bloky a hranice, které si naše civilizace či kultura vytvořila a zároveň tento konstitutivní akt zcela vytěsnila. Skutečným východiskem zde tedy nebyla záliba v historii, nýbrž nějaká značně znepokojující událost v přítomnosti, jež uvedla Foucaultovy analýzy do pohybu. Určitá (pro někoho možná překvapivá) blízkost mezi Foucaultem a Badiouem je tu nápadná a mnohými Badiouvými interprety a koneckonců i Badiouem samotným zmiňována.⁴⁵ V jistém smyslu bychom mohli říci, že Foucault analyzuje do detailů to, co Badiou nazývá transcendentály (vnitřní operace) daného světa – ve *Slovech a věcech* jsou to ona slavná tři epistémé (renesančního, klasického a moderního světa), v *Do-blížet a trestat* panoptikální forma disciplinárního diagramu, ve *Vůli k vědění* biopolitické technologie, které formují populace. Zcela zde ale chybí, nebo je minimalizována, analýza různých typů změn. Badiouvým slovníkem řečeno, Foucault se koncentruje na konjunkci, distribuci a (v omezené míře) intenzitu jevení jednotlivých mnohostí a jejich částí v prostoru, nikoli však na možnost proměny jejich konkrétních uspořádání.⁴⁶

Foucault tedy představuje pouze jakousi negativní stránku těchto „událostních dějin“ či námi akcentovaného historického materialismu. Jeho pozitivní stránka by naopak zdůrazňovala momenty v dějinách, které neblokují, ale naopak otevírají nové horizonty. Badiouem rozpracovávané dvě „pozitivně“ chápané figury subjektu, které nazývá *fidelité* (věrnost) a *réssurection* (vzkříšení), míří právě tímto směrem.⁴⁷ První figura spočívá ve vyslovené afirmativní odpovědi na výzvu něčeho nového, co se v události ukazuje. Rozhodující zde ale není samotný akt přitakání,

45 Bruno Bosteels a Peter Hallward jsou zde asi nejurputnějšími obhájci Foucaulta a jeho určité blízkosti Badiouově filozofickému postoji. P. HALLWARD, *Alain Badiou: subject to truth*, s. 378n.; B. BOSTEELS, *Badiou and Politics*, 309–310, 337–338.

46 Srov. pozn. 39.

47 Podle Badioua jsou obecně subjektivní figury v podstatě postojí, které daný subjekt, jenž je osloven nějakou událostí, může vůči této události zaujmout. Existují celkem čtyři – mimo zmíněné věrnosti a znovuvzkříšení sem patří ještě dvě negativní instance: odmítnutí a zatemnění – A. BADIOU, *Logiques des mondes*, s. 77–87.

nybrž konsekvence, které subjekt z události vyvozuje – Badiou tento proces rovněž nazývá pravdivostní procedurou či jen pravdou.⁴⁸ Francouzská revoluce 1789 byla událostí, z níž jakobíni dokázali vyvodit pro politiku ty nejnovativnější důsledky. To samé lze říci o revoluci 1917, z níž bude postupně Lenin, Rosa Luxemburgová nebo Mao-ce-tung každý svým způsobem vyvozovat důsledky pro konkrétní svět jejich politické činnosti. Ve filmu to bude Griffithův vynález montáže (zvláště v jeho *Zrození národa*), který uvede do pohybu vznik několika montážních škol – sovětské dialektické, německé expresionistické a francouzské lyrické. Druhá figura – vzkříšení – je komplexnější figurou, která je určitou odnoží figury věrnostní (stále jde o podobu věrnosti!). Subjekt v tomto případě reaktivuje v přítomnosti nějaký (emancipační, novátorský) moment z události minulé, která zůstala v průběhu dějin zatemněna (nebo s Benjaminem řečeno – nevyužita). Badiou zde uvádí jako svůj stěžejní příklad Spartakovo povstání, které našlo své dědice mezi „černými“ spartakovci v haitském povstání a pak v „rudých“ Spartakovcích v Německu v roce 1919. Ve vědě obdobnou roli sehrálo jméno Archimédovo, na jehož geometrii navázal v 17. století Galileo a Descartes. Tato (problematická) figura nám vposled jasněji ukáže, proč lze nakonec Badiouovu filozofii chápat pod zorným úhlem univerzálních dějin, a tedy jako (i přes Badiouovo pravděpodobně striktně zamítavé gesto) filozofii dějin. Je důležité si uvědomit, že Badiou zde nikterak neslevuje ze svých nároků na radikální formu diskontinuity, která vyznačuje každou událost, a tím i jakoukoli subjektivní figuru, vzkříšení nevyjímaje: „Vzkříšení předpokládá nový svět, který vytváří kontext nové události, nové stopy, nového těla, krátce řečeno, kontext nové procedury pravdy, v níž se zatemněný fragment konsekvencí minulé události znovuustavuje, poté co byl vytržen ze svého zatemnění.“⁴⁹ Jak se záhy dozvíme právě na případě Archiméda a jeho „pokračovatelů“, to, co je výsledkem této reaktivace stejně tak jako jakékoli jiné procedurální formy věrnosti je paradoxně stále jedna a ta samá pravda. Závěr onoho archimédovského oddílku ani nemůže být jiný a Badiou zde jen opakuje to, co již řekl na začátku knihy: „Veškerá

48 To je podle Bruna Bosteelse zásadní moment, který výrazně odlišuje Badioua od obdobných koncepcí, které v různých mutacích vycházejí (podobně jako Badiou) z pozdní Lacanovy teorie reálna. Zatímco např. pro Ernesta Laclaua a raného Slavojě Žižeka představuje lacanovské reálna coby nesymbolizovatelný prvek moment, se kterým je potřeba se vyrovnávat, pozdní Žižek svůj postoj výrazně radikalizuje a klade důraz na singulární akt, jímž subjekt jakoby reálnem prochází. Pro Badioua jde de facto o různé podoby dvou klasických „úchylek“ levičáctví – oportunismu a avanturismu – srov. B. BOSTEELS, *Badiou and Politics*, 134, 283–287.

49 A. BADIOU, *Logiques des mondes*, s. 74.

pravda je věčná, o žádné z pravd nelze pod záminkou zániku jejího historického světa říci, že se navždy ztratila.⁵⁰ Ale právě proto zde nelze mluvit o žádné formě kontinuity mezi jednotlivými historickými světy – světy jsou odlišné, ale pravda je stále stejná. Pro historicky laděné ucho je tento moment samozřejmě něčím zcela neslychaným a nepřijatelným, nicméně v rámci Badiouovy filozofie (a vůbec jakékoli jiné emancipační formě myšlení) dává velice dobrý smysl. Dokonce bychom se odvážili říci, že jeho závěr ani nemůže být jiný. Proto, aby se vyhnul všem implikacím, které do filozofování o dějinách vnesla hegelovská spekulace se svým důrazem na rozvíjející se celek, v němž se postupně manifestuje pravda dějin, a rovněž všem relativismům, jež pojem pravdy naopak zcela destruuje, musí Badiou volit tuto poněkud zvláštní (a pro někoho snad nemožnou) cestu – skutečné historické světy jsou reálně odlišné, podléhají vzniku a zániku, pravda je však výjimkou vůči těmto odlišným světům, a proto musí být stále stejná, nebo-li, jak s oblibou prohlašuje Badiou, věčná!⁵¹ Nejde tu o žádnou chybu či nedostatek v Badiouově filozofii, ale pouze o důsledné domyšlení všech předpokladů, ze kterých vychází. Co se týká identifikace subjektivní figury vzkříšení s figurou věrnosti dávno zmizelou, pak ta nemůže být reálná, nýbrž „jen“ imaginární (vypůjčíme-li pojem z lacanovského slovníku) nebo ideologická (použijeme-li tradiční marxistický pojmový aparát).

Otázkou samozřejmě zůstává, do jaké míry lze ještě v tomto případě mluvit o striktně imanentním charakteru Badiouovy filozofie a do jaké míry Badiou nepropadá nějaké silné formě dualismu. Je evidentní, že nějakou formu dualismu uznává. Dosvědčuje to i notorická známá věta z *Logiky světů* o existenci jazyků a těl na jedné straně a pravd na straně druhé. Zároveň platí, že „látka“, ze které je utkáno jak bytí tak jevící se světy (těla a jazyky) i samotné pravdy je stále jedna a tatáž – jsou to mnohosti. Čím se od sebe liší, jsou především druhy operací, které lze na nich provádět. Otázka, kterou by ihned položil každý pravověrný materialista klasického, předbadiouovského střihu, by samozřejmě zněla, „kam“ přesně umístit ono Badiouovo bytí-mnohost? S jevícími se mnohostmi v tomto případě není problém – ty jsou ze své podstaty lokalizované; bytí-mnohost

50 A. BADIOU, *Logiques des mondes*, s. 75.

51 Tento jistý uzavřený charakter světů vůči sobě navzájem nelze chápat na způsob naivně chápané naprosté neprostupnosti. Pro Badioua je evidentní, že jedna a tatáž mnohost se může jevit v různých světech. A. BADIOU, *Logiques des mondes*, s. 124. Co je odlišné, je její způsob jevení – podléhá naprosto rozdílné transcendentální indexaci. Krásně je to vidět na současné situaci uprchlíků – Syřané, kteří utíkají ze svého, dnes již zaniklého, světa „Sýrie“, se nyní podstatně jinak jeví coby „emigranté“ na starém kontinentě. Stále ale jde o ty samé Syřany.

jakožto taková však lokalizovaná není, protože je indiferentní, neurčená. Jedno je jisté – bytí-mnohost nemá žádné fyzikální parametry a ani není produktem mysli, přesto se jedná o reálnou filozofickou veličinu. Nad Badiouovým bytím-mnohostí se tak trochu vznáší fantom Aristotelovy první látky – nezformovaného „cosi“, co funguje spíše jen jako mlhavé východisko než jako reálně existující „entita“.⁵²

Poněkud překérní postavení má i samotný pojem pravdy, která je na jedné straně výsledkem procedury (pravda se nezjevuje, ale vytváří), na straně druhé jde stále o jednu a tu samou pravdu. Čtenář by se velice rád dozvěděl, jaký je přesný vztah mezi totožností pravdy a její formy, v níž se jeví v daném světě. Představovat si, že se subjekty propracovávají v každém historickém světě k pravdě celé, by přece jen byla snad až příliš velká naivita. Zastávat názor, že se pravda v jednotlivých událostech v průběhu dějin čím dál více odkrývá či propracovává, by na druhou stranu znamenalo ustoupit před hegelovskou koncepcí. I proto Badiou mluví spíše o fragmentech pravdy jevících se v daných světech. Problém vztahu tohoto fragmentu pravdy a pravdy celé, lze-li takto problém v Badiouově filozofii vůbec formulovat, však zůstává poněkud záhadný. Popravdě řečeno, Badiou zde čelí v podstatě týmž námitkám jako Platon ohledně vztahu idejí a věcí.⁵³

52 To je samozřejmě závěr, který Badiou, věren svému bojovnému antiaristotelství, razantně odmítá. Koneckonců jej uvedené námitky nemusí nijak zvlášť trápit. Jeho matematizující realismus klade za „základ“ bytí prázdnou mnohost. Je ovšem jasné a naprosto konsekvntní, že prázdná mnohost nemůže mít žádný rozměr (srov. pozn. 47), a to jednoduše proto, že je prázdná, je ničím. Toto prázdnost/nič ovšem není (jak je tomu např. u Parmenida) vyloučeno z filozofické reflexe, ale právě naopak doslova „zhmotněno“ – je s ním počítáno jako s reálným činitelem. Tento závěr může mnohým připadat jako (na úrovni zdravého rozumu) neudržitelny či paradoxní, a proto nepřijatelný. Badiou by v tomto momentu patrně odkázal na subjektivní rozhodnutí – tento závěr můžete a nemusíte přijmout, nelze jej však odmítnout na základě jeho nesmyslnosti či nelogičnosti. Pokud bychom znovu chtěli evokovat jisté české paralely, tak můžeme Badiouovu ontologii chápat jako nejdůslednější odpověď na Bondyho požadavek nesubstanční ontologie – EGON BONDY, *Filozofické dílo, díl 2: Juliiny otázky a další eseje*, Praha 2007.

53 Do jaké míry je u Platona vztah ideje a věci vztahem ontologickým (tj. vztahem skutečně existujícího, dokonalého bytí a nedokonalými fenomény), nebo epistemologickým (participace věci na idejích vlastností coby příčin), resp. kosmologickým (ideje věcí jako modely dle nichž se věci tvoří) je samozřejmě zcela mimo naší kompetenci. V tomto ohledu odkazujeme na vynikající knihu KARLA THEINA, *Výněz věcí: o Platónově hypotéze idejí*, Praha 2008. Thein zde formuluje onu výše zmíněnou druhou možnost jako odpověď na problémy ontologizujících interpretací Platónových idejí. Právě v rámci Platonovy „hypotéze idejí“ se podle Theina poprvé v rámci dějin filozofie setkáváme s reálně existujícími, leč nakonec nijak nedokazatelnými (proto „hypotéze“), dokonalými a ideálními „entitami“, které vysvětlují, jak je možné, že máme ve světě naší zkušenosti co do činění s jednotlivými a soudržnými „věcmi“. Jakkoliv Thein odontologizováá téma idejí,

Čím by tedy nakonec byl Badiouův historický materialismus? Nepochybně historií událostí, v nichž událostí konstituované subjekty pravdu rozpracovávají, znovuoživují, odmítají či zatemňují. Pravda zde není ničím jiným než označením něčeho nového, co v dané události vzniká a co se vždy nese v duchu emancipace od poměrů daných transcendentálním uspořádáním toho kterého světa. Plně si však zaslouží označení filozofie dějin, a to ve svém klasicky moderním, řekli bychom kantovsko-hegelovském hávu dějin univerzálních, protože není historií jakýchkoli událostí, nýbrž pouze takových, které v sobě nesou stopy možného rozvíjení pravdy. I zde bývá Badiouovi vytýkáno, že se ve svých analýzách omezuje takřka výhradně na tzv. velké události, jejichž dopad byl ve svých skutečných, historických důsledcích silně (ať již na faktické či pouze symbolické rovině) hmatatelný. S tímto charakterem se podle této kritiky váže i zřidkavost až vzácnost, která dovoluje individuím a kolektivitám stávat se subjekty dějin pouze v určitých krátce trvajících okamžicích. To je například námitka Etienna Balibara, který oproti Badiouvě subjektu coby instanci konstituované události razí takřka opačnou koncepci subjektu jako vždy již konstituovaného.⁵⁴ Na tyto námitky lze odpovědět dvěma způsoby. Za prvé se zde zcela opomíjí onen postup „forsáže“ („forçage“, „forcing“), v němž se pravda postupně vypracovává rozvíjením důsledků události, a může jít tedy o dlouhodobý proces. Za druhé, Badiou nepochybně chápe subjekt jako instanci velice zřidkavou („rare“). To ale neznamená, že zde musíme čekat na nějaký typ zázraku. Ostatně tato kritika vůči Badiouvi nedává dost dobrý smysl, protože formulace „čekat na zázrak“ znamená, že jsme se již dopředu konstitovali jakožto subjekt v očekávání nějaké události, což je přesný opak toho, co říká Badiou. Subjekt je v tomto aspektu čistě imaginární/ideologická konstrukce a náleží plně struktuře řádu (daného transcendentály konkrétního světa). Badiouův subjekt je oproti tomu konstituován intervencí, pojmenováním a rozpracováním důsledků události. Událost se tedy

má pro náš problém uchopení Badiouvy nauky o bytí jeho perspektiva vposled mnoho co říci. Pro Theinovu interpretaci platí, že ideje (věci) netvoří samy o sobě žádný svět „jinde“ zkrátka proto, že „jsou vyňaty z osnovy světa“ vůbec, a nemají tedy žádný rozměr. Konkrétní svět a věci v něm je teprve něčím, co se podle nich tvoří. V určité, hrubší analogii lze totéž říci i o poměru mezi Badiouově bytí-mnohosti a mnohosti jakožto jevu. Ani o bytí-mnohosti nelze říci, že existuje v jiném světě, protože tato charakteristika dává smysl teprve až v rámci jevení v konkrétním „někde“. Rozdíl oproti Platonově hypotéze idejí bude samozřejmě spočívat v charakteru poměru mezi bytí mnohosti a jejího jevu.

54 *Rovnost a svoboda jsou od sebe neoddělitelné*, rozhovor Petra Kužela s Étienneem Balibarem, Paříž 28. ledna 2013 (vyjde ve Filozofický časopisu během roku 2016). Petrovi Kuželovi děkuji za poskytnutí ještě nepublikovaného překladu.

opravdu nemusí dít každý den, co tu ale Balibarovými slovy „vždy již je“, je ona strukturální možnost (dané excesivním charakterem každé situace), že k něčemu, jako je událost může dojít.

Co lze vytknout takto badiouovsky pojaté historii, je určité opomenutí vtělit historické události, zápasy a hnutí, které byly v průběhu dějin zapomenuty, zdiskreditovány či zkomoleny a jejichž potenciál či jimi rozpracovávaný fragment pravdy tak zůstal nevyužit. V jisté míře tento negativní proces reflektuje ona subjektivní figura zatemnění, která emancipační procesy překrývá či potlačuje ve jménu nějakého nadčasového fetiše (Bůh, národ, rasa, církev, ale třeba i strana) a rovněž i figura reakce, která se tyto procesy pokouší vtělit a zlegalizovat do stávajících pořádků. Pokud lze jmenovat alespoň některé z historiků, kteří se pokouší právě o prolomení těchto historiografických fetišizací, pak je nutno v poslední době jmenovat (mimo samozřejmě několika dalších) především Petera Linebauga a Marcuse Redikera, kteří zvláště ve své práci *The Many-Headed Hydra* doslova vykutávají historii těch vyloučených a vyvržených, kteří se v čase rodícího kapitalismu v 17. a 18. století pokoušeli na okrajích Nového světa žít alespoň nakrátko svůj sen o světě skutečně jiném, svobodnějším.⁵⁵

Často se zapomíná, že podstata historického materialismu netkví primárně v nauce o historicky dané podmíněnosti produktů myšlení materiální praxí a již vůbec ne v tezi o determinaci nadstavby základnou, nýbrž v perspektivě, ze které je zkoumán revoluční potenciál a možnosti emancipační změny v historicky konstituovaných socioekonomických formacích. Velice dobře to chápal již Antonio Labriola, ale teprve čtvrtá z dějinně-historických tezí Waltera Benjamin tento moment vyjadřuje, byť v jisté poetičtější formě, explicitněji. „Kampf um die rohen und materiellen Dinge“ je nepochybně něco, s čím historický materialista začíná; je zde ale ještě cosi jiného – slunce, k němuž se otáčí minulé, jež se takto pokoušejí prorazit plášt skleníku, v němž jej uvěznil historismus.⁵⁶ Ačkoli takováto paralela mezi Badiouovým a Benjaminovým myšlením dějin může být poněkud násilná, přesto není dle našeho soudu zcestná. Badiouem inspirovaná reformulace historického materialismu nemíří totiž odlišným směrem. Právě naopak! Rehabilitace pojmu pravdy, který protíná „běh“ dějin a vytrhuje je z jejich omezující konečnosti, je něčím, co obě pozice výrazně sblízuje, a ukazuje tím i možnost, jak znovu obnovit význam filozofie dějin v jejím pozitivním, ne-nara-

55 PETER LINEBAUGH, MARCUS REDIKER. *The many-headed hydra: sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary Atlantic*, Boston 2000.

56 WALTER BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*. (ed.) Gérard Raulet, Berlin 2010, s. 32.

tivisticky a ne-epistemologicky laděném hávu. Hegel má ve své *Wissenschaft der Logik* jednu pasáž, která je sice formulována vzhledem k filozofii jako takové, ale zároveň se nachází v jakémisi podivuhodném propletení se zde uváděnou pozicí filozofie dějin: „Pokud nemáme co do činění s pravdou, ale s pouhou historií tak, jak se přihází v představování a v nazírajícím myšlení (*erscheidende Denken*), tak můžeme klidně zůstat u pouhého vyprávění. [...] Ale filozofie nemá být vyprávěním o tom, co probíhá (*geschichte*), nýbrž poznáním o tom, co je v něm pravdivé. A z tohoto pravdivého má dále uchopovat to, co se ve vyprávění jeví jako pouhé probíhání (*Geschehen*).“⁵⁷ Na rozdíl od Hegelovy pozice se však v historickém materialismu pravda nevztahuje k žádnému (jakkoli dynamickému) celku, ale je naopak něčím, co se od každého celku odchyluje, či v Badiouových termínech „odečítá“ (*soustrait*). Pravdivé, univerzální a výjimečné se zde střetávají v jednom jediném bodě.

Pokud je totiž historie ponechána pouze sama sobě, platí o ní stále to, co se o ní dozvídáme v Badiouově práci *Komunistické hypotézy*:⁵⁸ „Historie jakožto taková, která se sestává z historických faktů, se vůbec nevymyká moci státu. Historie není ani subjektivní, ani slavnou. Spíše je třeba říci, že historie je historií státu.“⁵⁹

57 G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main 1986, s. 260. Vyhýbáme se zde překladu „Geschehen“ jakožto „dění“, které má samozřejmě u Hegela v podobě „Werden“ výrazně odlišný význam. V každém případě uvedený citát nemá nikterak svědčit o sečtělosti autora tohoto příspěvku, ale pouze o jeho (místy bdělé) přítomnosti na seminářích Jindřicha Karáska, bez nichž by tento autor neměl o problémech Hegelovy filozofie ani špetku tušení, natožpak rozumění. Autorovi je tedy milou povinností alespoň touto cestou vzdát hold jeho pedagogickým schopnostem.

58 A. BADIOU, *L'hypothèse communiste*, Paris 2009, s. 193. Koneckonců i tento citát je něčím, co Badioua výrazně přibližuje Walteru Benjaminovi. Badioua „historie státu“ a Benjaminův „historismus“ jsou v podstatě jedno a to samé.

59 Autor by rád poděkoval jak dvěma anonymním recenzentům, tak kolegům Petrovi Kuželovi a Janu Mervartovi, jejichž cenné poznámky a kritiky si vynutily výrazné zpřesnění formulací a rovněž podstatné rozšíření textu.