

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filozofie a religionistiky

Bakalářská práce

Adam Pašek

Žižekova logika obecnosti a dialektika vědomí
Žižek's logic of Generality and Dialectics of Consciousness

Praha 2016

Vedoucí práce: doc. Vojtěch Kolman

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 25. 4. 2016

.....

Jméno a příjmení

Poděkování:

Děkuji Vojtěchu Kolmanovi za to, že se díky němu pro mě stal z bakalářského studia můj Bildungsroman.

Klíčová slova:

Hegel, Slavoj Žižek, Dialektika, Lacan, Formule sexuace, Spekulativní myšlení.

Key words:

Hegel, Slavoj Žižek, Dialectics, Lacan, Formulae of sexuation, Speculative thought.

Abstrakt:

Hegelovská dialektika bývá popisována pomocí triadického schéma teze, antiteze a syntézy. Teze kladená v prvním kroku schématu je v druhém kroku negována. V třetím kroku je negována tato negace, výsledkem přitom ale není návrat k tezi, ale její zprostředkování v tzv. určité negaci. Problému, jak rozumět této „produktivě negace“, se ve své *Genezi a struktuře Hegelovy Fenomenologie Ducha* dotýká Jean Hippolyte. Domnívám se, že přitom indikuje skutečný problém jednoduché triadické interpretace dialektiky. Ve své práci proto předestírám doplněk triády standardní interpretace. Konstruován je na základě a s pomocí Lacanových formulí sexuace, jak je v *Less than Nothing* vysvětluje Slavoj Žižek. Vypracován je při četbě prvních dvou kapitol *Fenomenologie ducha* (Smyslové jistoty a Vnímání), na jejichž dialektiku jej také aplikuji. V hlavní části této práce se proto věnuji tomu, jak dochází k dialektickému obratu, jímž se vědomí kvalitativně přeměňuje např. ze *smyslové jistoty* na *vnímání*. Rozbor tohoto fenoménu zužitkuje v první části vypracovanou interpretaci formulí sexuace. Využívá přitom toho, že samotné formule sexuace obsahují ve specifické podobě dvojistou negaci, která je jinak formální charakteristikou dialektického obratu. Z této interpretace pak vyplývají pro hegelovskou dialektiku další důsledky. Dialektický obrat rozpor, který „řeší“, neodstraňuje. Je třeba říci spíše, že jej objasňuje a přesněji lokalizuje.

Abstract:

Hegelian dialectics is normally described using the traditional scheme thesis, antithesis and synthesis. Thesis put in the first step of the scheme is negated in the second one. In the third step the negation is negated itself. However, that doesn't conclude in a return to the thesis but in its being mediated in a determinate negation. The problem how to understand the „productivity of negation“ is addressed by Jean Hippolyte in his book *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of the Spirit*. I think that he touches a genuine problem of the simple triadic interpretation of the dialectics. For that reason I present in my work a supplement to the standard interpretation. It is constructed based on Lacan's formulae of sexualisation taken in the way they are explained by Slavoj Žižek in *Less than Nothing*. Then it is elaborated further alongside with a reading of the two first chapters of *Phenomenology of the Spirit* (Sense Certainty and Perception) and applied on their dialectics. That is why I consecrate the main part of the work to the question of how the dialectical turn, by which the consciousness shifts from e.g. from *sense certainty* to *perception*, happens. The analysis of this phenomenon uses the interpretation of the formulae of sexualisation elaborated in the first part. In doing this it hinges on the fact that the formulae themselves englobe a specific form of double negation which is a formally characteristic feature of a dialectical turn. There are further consequences that follow from this interpretation for hegelian dialectics. Dialectical turn doesn't eliminate the deadlock it is „resolving“. We should rather say that it clarifies it and localises it more precisely.

Obsah :

Imanence Absolutna	7
Démonické síly v Nirváně.....	11
A: Univerzálnost výjimky	14
B: Univerzalita výjimky	16
C: Yin a Yang, repetice.....	18
Rozbor prvních dvou kapitol <i>Fenomenologie</i>	25
Dialektika smyslové jistoty: čistá mysl.....	25
Poučení z dialektiky smyslové jistoty	32
Popis vnímání: reflexivní pasivita.....	36
Dialektika vnímání: Věčnost vs. Věc	40
Dialektika zkušenosti: nepřekročitelnost kvalitativního popisu	43
Poučení z dialektiky vnímání	48
Závěr: <i>pas-tout</i> a absolutní duch	50

Imanence Absolutna

V knize *Génèse et Structure de la Phénoménologie* Jean Hippolyte prezentuje Hegelův „absolutní idealismus“ jako východisko ze slepé uličky Schellingovy filosofie absolutna.¹ Podle Kantovy kritické filosofie je objekt poznání konstituován mohutností rozvažování a je proto vposledku relativní vůči poznávajícímu subjektu. Absolutní bytí věci samé, věci o sobě, je poznání nedostupné. Fichtova kritika pak věc o sobě vyloučí už i jako pouhý referenční bod transcendentální filosofie. Povšimne si totiž, že je na její existenci usuzováno pomocí kategorie kauzality, jejíž aplikace je ale mimo pole možné zkušenosti nelegitimní.

Proti této skeptické filosofii Schelling staví *absolutní poznání* jako identitu objektu a subjektu. Tímto krokem je filosofii navrácena možnost poznání, které nebude omezeno poukazem ke specifikám epistemických mohutností, jejichž činnosti je produktem. V Hegelově kritice se však ukáže, že tento krok v podstatném ohledu selhává a zůstává tak prázdným gestem bez skutečné účinnosti.² Schellingova teze absolutního poznání „opomíjí afirmaci jiného poznání,“ vysvětluje problém Jean Hippolyte.³ Ponechává stranou *fenomenální poznání*, totiž poznání, které aktuálně máme, s nímž reálně nakládáme, a nevysvětluje jeho souvislost s poznáním absolutním. Afirmace absolutního poznání tak zůstává abstraktním postulátem. Hippolyte v této souvislosti cituje jeden z Hegelových komentářů v Úvodu k *Fenomenologii*: „Vydá-li se přirozené vědomí rovnou vědě, je to jen novým pokusem kráčet po hlavě, který vědomí podniká aniž ví, co je k tomu puďi.“⁴ Je-li v absolutním poznání opomenuto fenomenální poznání, je v něm zároveň opomenuto vědomí, které má k absolutnímu poznání dospět. Absolutno nemůže být pouze absolutní, protože takovému absolutnu je „jeho dokonalost jeho vlastní limitací.“⁵ Jakýmkoli rozlišením by upadalo ve své absolutnosti.

Poučení z Hippolytovy kritiky lze snad formulovat tak, že by fenomenální poznání mělo být implikováno v afirmaci absolutního. Podle Hippolyta pak Hegel této spojitosti dosahuje ve slavném tvrzení, že pravda není pouze substance, ale také subjekt.⁶ Fenomenální poznání je ve svých

¹ Jean HIPPOLYTE, *Génèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Tome I*, Paris 1946.

² Jakkoli není nikterak napadána jeho význam jako vyznačení směru tázání postkantovské filosofie.

³ HIPPOLYTE 1946, s. 12 (kurzíva autor).

⁴ Cit. tamt.

⁵ Pierre MACHÉREY, *Hegel ou Spinoza*, Paris 1977, s. 34.

⁶ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, s. 60 (překlad Jan Patočka). Podle tohoto vydání cituji v průběhu celé práce, vycházím však paralelně z francouzského překladu: Jean-Pierre LEFEBVRE, *Phénoménologie de l'Esprit*, Pars 2012.

rozličných formách uchopeno jako škála momentů progresivního uvědomování si sebe sama absolutního poznání.⁷ Fenomenální poznání implikuje absolutní poznání jako *důsledek svých selhání*. „Poznání je reálný proces, který v sobě nese podmínky své vlastní objektivity,“ formuluje Pierre Macherey Hegelův obrat v myšlení objektivitu.⁸

„Namísto aby prezentoval poznání Absolutna o sobě a pro sebe, uvažuje jej Hegel takové, jaké je ve vědomí, a je to poznání fenomenální, které se, samo sebe kritizující, pozvedá k absolutnímu poznání,“⁹ popisuje inkluzi fenomenálního poznání v Hegelově koncepci poznání absolutního v kompaktním vyjádření Jean Hippolyte. Absolutno je v tomto novém Hegelově pojetí imanencí, v níž se formují různé podoby, ve kterých se tato absolutní imanence jeví sama sobě. Nutnost sebepoznání Absolutna je vystižena Alexandrem Kojèvem, když říká, že Absolutno, které obsahuje veškerou realitu, mimo které už žádná realita není,¹⁰ musí obsahovat také naše poznání o něm. Jinak lze také argumentovat, že Absolutno nemůže být konečné. Muselo by pak existovat něco mimo něj, co by jej ohraničovalo. Nemůže být ovšem nekonečné pouze negováním mezí, protože pak by bylo neurčité – tomu říká Hegel špatné nekonečno. Východiskem je proto jeho sebereflexivita, která spojuje nekonečnost s určitostí.¹¹ Přes svou radikálnost je pak nevyhnutelný důsledek, podle kterého je parciálnost každého konečného poznání imanentní Absolutnu samému. Přesněji řečeno, je parciálností vědomí, které má Absolutno o sobě samém. Zcela oprávněné je proto Žižekovo tvrzení, že to, co nás odděluje od Absolutna, odděluje Absolutno od sebe samého.¹²

Zmíněním této dialektiky se myslím ocitáme přímo v centrálním bodě úvahy Hegelovy fenomenologie, v němž se zdůvodňuje její klíčový pojem. Není snad pojem Absolutna, jemuž je imanentní reálná částečnost, vnitřně sporný, a to v tom smyslu, že buď trváme na jeho absolutnosti a vylučujeme jeho částečnost, nebo trváme na jeho částečnosti vylučující jeho absolutnost? Odpovědí na tento problém je *zprostředkování*.

Pro jeho představení se zdá velmi příhodný výklad Henriho Niela v úvodu k jeho knize *La Médiation*

⁷ „Fenomenální poznání bude progresivním poznáním, které má Absolutno o sobě samém.“ HIPPOLYTE 1946, s. 13.

⁸ MACHEREY 1977, s. 11.

⁹ HIPPOLYTE 1946, s. 10.

¹⁰ Vzpomeňme Lacanovu slavnou větu, vystihující tuto imanenci, „Není žádný Jiný Jiného.“

¹¹ O špatném nekonečnu srv. Vojtěch KOLMAN, *O špatném nekonečnu*, Praha 2014.

¹² Slavoj ŽIŽEK, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, New York 2012, s. 99, pozn. 31.

„Vzdálenost, která odděluje Boha od člověka, odděluje Boha od sebe samého.“

dans la philosophie de Hegel.¹³ Vysvětluje tam, že Hegelův pojem zprostředkování má dvojité původ ve zprostředkování řeckém a křesťanském. Řecké zprostředkování je známé především ve formě stoické estetické theodicey. Subjekt podle ní nachází svou pravdu v celku světa, který se nerovná pouhému součtu svých částí. Jakkoli tato varianta zprostředkování umožňuje subjektu překročit svou konečnost, vymazává zároveň hloubku jeho subjektivity. Křesťanská negace je jí sice práva, protože celek, k němuž se subjekt vztahuje, je transcendentní, tímtož krokem je však vyloučena skutečnost *tohoto světa* jako možné pole této svobody subjektu. Svoboda subjektu, stejně jako jeho hloubka se tak stává čistě abstraktní.¹⁴ Na tomto půdorysu dvojího původu hegelovského zprostředkování lze lépe porozumět tvrzení, že „vše záleží na tom, pochopíme-li a vyjádříme-li pravdu ne jako *substanci*, nýbrž právě tak jako *subjekt*.“¹⁵ To, že je substancí, zde znamená jeho imanenci a to, že je subjektem, že zůstává pro individuální subjekt prostorem autonomie.

To, co je konečné a inheruje absolutnu, může skrze zprostředkování absolutna dosáhnout. Zprostředkování je přitom dvojitou negací v níž konečná bytost afirmuje svou čistou negativitu jako autonomní subjekt. Zároveň platí, že konečná existence, která takto absolutna nedosahuje, je konečným momentem absolutna samého, které tak samo sebe dosahuje pouze ve svých zprostředkovaných dílčích subjektech, bez nichž je pouze abstraktním postulátem, jak bylo řečeno výše. Celý tento oblouk od řecké varianty zprostředkování, kde konečná existence nachází svůj osud v celku, až k plně rozvinutému pojmu zprostředkování, kde táž existence dosahuje nekonečna, když se afirmuje jako čistá negace, se kryje s tím co, Jean Hippolyte nazývá přechodem od pantragismu k panlogismu. Ať už mluví Hegel o zprostředkování, odcizení či třeba překonání (*Aufhebung*), je to táž řeč na všech úrovních obecnosti i komplexity, protože vše je vposledku pohybem pojmu.

Dále, v nově formulovaném vztahu absolutního a fenomenálního poznání je třeba hledat zdůvodnění Hegelova čtení Kantovy dyády *o sobě a pro nás*. Jestliže je podle Hegela to, jak je věc sama o sobě, vždy také pro nás, není tím řečeno, že je nám vlastní bytí věcí zcela nedostupné, že jakákoli představa, kterou si děláme o jejich bytí o sobě, je nakonec vždy jen dalším záhybem fenomenální opony, a že věc o sobě je tedy pouhou nedosažitelnou chimérou. Je to právě toto čtení, které se zmíněné chiméry není s to zbavit, které může stokrát afirmovat její chimeričnost, ale je to právě jen tato chiméra, za kterou stojí jeho konzistence.¹⁶ Pokud je fenomenální poznání ve své proměnlivosti vždy momentem

¹³ Henri NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris 1945.

¹⁴ Jedná se o základní modus Hegelovy kritiky zásvěti (*Jenseits*).

¹⁵ HEGEL 1960, s. 60.

¹⁶ Jednoty subjektu a objektu (Absolutna) nelze dosáhnout pouze tím, že řekneme, že objektivita je kladena subjektem.

procesu, v němž absolutní poznání poznává sebe sama, pak je to, jak je věc pro nás, vždy momentem toho, jak je sama o sobě. Tato dialektická souvislost zároveň funguje i opačně, protože je ostatně hodna přívzviska dialektická. Každý nedostatek fenomenálního poznání je proto nedostatkem v absolutním poznání. Z toho důvodu je dyáda o sobě a pro nás doplněna o třetí moment, *pro sebe*.

Tuto úvahu je snad možné završit tím, že to není pouze fenomenální poznání, které je imanentní poznání absolutnímu, ale že je současně absolutní poznání imanentní poznání fenomenálnímu. Z hlediska fenomenálního poznání je tomu tak však pouze abstraktně, vnějším, nedourčeným způsobem. Jestliže je završením vývoje poznání splynutí obou „druhů“ poznání, dochází k tomuto završení pochopením spekulativní pravdy o jejich skutečném vztahu, tedy toho, že fenomenální poznání je procesem, v němž absolutní poznání nabývá vědomí sebe sama.

Následující citát z Hippolytovy přemluvy v Hegelových *Principech filosofie práva* pak doplňuje chybějící souvislost mezi tragickým pojmem osudu, který je jedním z hlavních zdrojů Hegelova pojmu zprostředkování, a „uvědomování si sebe sama“ jako elementárním modelem vývoje ducha. Objektivní duch je „svobodný duch, duch smířený se svým osudem. [...] Tento osud je historie, neboť svoboda spočívá v tom nebýt omezen ničím než sebou samým.“¹⁷

Taková jednota je totiž pouze subjektivní. Pro chiméru, věci o sobě, kterou teorie „vše je jev“ potřebuje, aby byla vůbec konzistentní, srv. v dalším textu sexuovanou logiku konstitutivní výjimky.

¹⁷ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Paris 1940, překlad a předmluva Jean Hippolyte, s. 12.

Démonické síly v Nirváně

Vyvstává snad nyní rozdíl mezi Hegelovým porozumění vztahu fenomenálního a absolutního poznání jako vztahu vnitřního a tím, jak vztah obou poznání chápe konvenční korespondenční teorie pravdy včetně její „nekonečně aproximativní“ Popperovy varianty (filosof a pravda jako Achillés a želva¹⁸). V jeho světle je pak možné spatřit dialektický vývoj v jeho skutečné imanenci, která je jinak předestřena v metodologických pasážích Úvodu. Pasážích, které ovšem nejspíš nelze přísně vzato nazvat metodologické, protože pojem metody zavádí rozdíl mezi linií zkoumání a linií jeho předmětu, tedy rozdíl, který má dialektika překonat a právě tím se odlišit od jakékoli metody.¹⁹

Dialektika nehledá řešení *mimo* otázku, kterou si klade. Dialektická kritika dané pozice nehledá své prostředky mimo ni, stejně jako neleží mimo východisko z jejích kontradikcí.²⁰ Jestliže je dialektický pohyb pohybem překonávání vnitřních rozporů, je dialektika tímto pohybem samým a od něj neoddělitelná.

Tím je pak položen na dialektiku nárok, že její dynamika musí být plně imanentní. Všechny její důvody musí být obsaženy v ní samé. Klasickým schématem tohoto striktně imanentního dialektického vývoje je triadická struktura teze, antiteze, syntéza, nebo pozice, negace a mediace původní pozice negací negace. Jakkoli je touto schematizací ve většině případů dialektika *Fenomenologie* dobře vyložitelná, vzata sama o sobě trpí svou přílišnou abstraktností.²¹ Nabízí se pak takové otázky jako: „Má-li dialektický vývoj strukturu afirmace, negace, negace negace a je-li cyklický (byť spirálovitě zakřivený), tedy navazuje-li na jeden takový triadický cyklus další cyklus se stejnou strukturou, znamená to pak, že je mediovaná pozice vždy bezprostředně vychodí pozicí následujícího dialektického obratu, nebo, protože už obsahuje negaci, je rovnou jeho první negací?“²²

Tato otázka není klíčová pro svou vlastní obtížnost. Vlastně se zdá zřejmé, že správná je možnost

¹⁸ ARISTOTELÉS, *Fyzika* 239b-240a; 233b.

¹⁹ Srov. MACHÉREY 1977, s. 48. „Pokud můžeme vůbec mluvit o metodě, pak jedině pod podmínkou, že upřesníme, že je tato neoddělitelná od poznání, v němž se uplatňuje, tzn. že nepřichází ani před ním, ani po něm, ale s ním.“ O něco níže autor konstatuje: „metoda, nakolik si toto slovo zachovalo jakýkoli smysl, ztratila zcela svůj formální a abstraktní charakter.“

²⁰ Pro příklad srv. kritiku spinosismu, viz. MACHÉREY 1977, s. 18.

²¹ Někdy také bývá aplikována násilně, ačkoli Hegel nikde netvrdí, že by jí měla být vyložena veškerá dialektika vědomí. Spíše se o ní stěží zmiňuje. „Je trochu dětinské chtít za každou cenu najít v každé jednotlivosti hegelíanského myšlení trojčlenné dělení,“ píše k tomu Jean Hippolyte. HIPPOLYTE 1946, s. 57, pozn. 2.

²² Za tuto otázku děkuji Ondřeji Černému. Nadnesl ji během seminářového čtení *Fenomenologie* v zimním semestru 2015 v debatě o vlastních formálních aspektech dialektiky síly a zákona ve třetí kapitole.

první. Jako příklad může posloužit dvojice kapitol, která je podrobně rozebírána níže. Výchozí pozicí smyslové jistoty²³ je smyslová bezprostřednost. První negace ji zamítá jako vždy již falzifikovanou plynulou proměnlivostí smyslové skutečnosti. Druhá negace zprostředkovává původní pozici jako smyslovou obecnost. Byť je její obsah neuchopitelný, je zde vždy bezprostřední přítomnost jako něco obecného, lhostejného vůči proměnlivé smyslové rozmanitosti. Smyslová obecnost je pak výchozí pozicí vnímání.²⁴ Nejprve negována v jednotě a sebeidentitě věci, kterou univerzalita vnímatelných vlastností, jako které je smyslová obecnost interpretována překračuje a ruší. Posléze je opět zprostředkována druhou negací, která ukáže, že reflexe patří přímo objektu a nachází tak v pojmu zákona absolutní univiverzalitu.

Z toho je poměrně jasně patrné, že syntéza jedné fáze dialektického vývoje je tezí a nikoli rovnou antitezí fáze následující. U zmíněné otázky se tedy jedná spíše o problém, který indikuje nepřímou. Má-li každý cyklus dialektického vývoje strukturu triády teze, antiteze a syntéza a je-li zdrojem jeho pohybu kontradikce v tezi a abstraktnost negace v antitezi, kde se pak bere zdroj pohybu v syntetické pozici, která přece má být určitou negací, a tedy samostatnou pozicí s vlastním obsahem. Identifikace syntézy nikoli s novou tezí, ale rovnou s její antitezí by tento okamžik zaváhání dialektické samsáry anulovalo. Vždy by se jednoduše ukázalo, že se ještě jedná o pouhou první neurčitou negaci, kterou by musela doplnit negace druhá. Je-li však výše popsaný protiargument platný, je třeba hledat pro tuto otázku jiné řešení.

Otázku lze po předcházejícím diskurzu přeformulovat. Odkud se v integrovaném celku, v dialektické syntéze mediované dvojitou negací, bere nový rozpor, který animuje, vede a řeší nový krok? Jean Hippolyte si klade podobnou otázku v rámci výkladu mediace dvojitou negací, zaměřuje se ale na jiný aspekt problému negace.²⁵ Pochybnost může podle něj u čtenáře probudit tvrzení, že sama dvojitá negace je s to vytvořit nový obsah.²⁶ Odpověď podle něj spočívá v tom, že celek je vývoji vědomí již vždy imanentní. Kladený termín je pak ve světle této imanence celku třeba chápat už jako jistou negaci či separaci, což zpětně umožňuje porozumět tvořivé a pozitivní stránce *jeho* negace. Hippolytovo řešení je sice elegantní, vykračuje však za rámec aktuálně přítomného fenomenálního poznání a předjímá celek, který má přece být v pohybu samém teprve realizován. Nepřijatelnost tohoto řešení tak po mém soudu spočívá především v tom, že vyžaduje, aby byl absolutní duch od

²³ 1. kapitola *Fenomenologie*. Plný název zní Smyslová jistota čili „toto“ a mínění. HEGEL 1960, s. 105.

²⁴ 2. kapitola *Fenomenologie*. Plným názvem Vněm aneb věc a klam. HEGEL 1960, s. 113.

²⁵ HIPPOLYTE 1946, s. 20.

²⁶ „Klademe-li určitý termín A, může skutečně jeho negace, non-A, vytvořit nový termín B?“ Tamt.

počátku přítomen jako vnitřní možnost fenomenálního vědomí, která se v jeho vývoji prostě uskutečňuje.²⁷ Krom toho nelze na základě tohoto vysvětlení konstruovat schematický model.

Je tedy třeba zůstat na půdě fenomenálního vědomí a vyložit jeho vývoj z něj samého. Dialektický rozpor nemůže přijít zvenčí a nemůže být bez souvislosti s rozporem předchozím, protože dialektický rozpor angažuje pokaždé celou formu a celá forma se proměňuje v odpověď na daný problém. Jedná se snad o jaksi opominutý aspekt rozporu, který k dané syntéze vedl? Není ale říci, že byl „opominut“, jen maskou zakrývající skutečnost, že je rozpor vůči předchozímu rozporu opět vnější? Co když je tedy řešení takovéto: dialektická opozice se ve zdánlivém protikladu vůči svému vlastnímu pojmu vyznačuje vedle toho, že je dvojím momentem dialektického celku, určitým neintegrovatelným zbytkem, který její jednotu ve zmíněném celku znovu a znovu falsifikuje. Pro vysvětlení takového pohybu je však zjevně potřeba jiného modelu než prostého „teze, atiteze a syntéza“, či „A, non-A, B“.

²⁷ Velmi podstatným tématem, k němuž se zde otevírá cesta, ale k jehož řešení v této práci bohužel není místa, ačkoli se k němu v závěru značně přiblížím, je, zda Deleuzova kritika Hegelovy dialektiky poukazuje na to, že v ní není možný vznik ničeho skutečně zcela nového, nevychází právě z této po mém soudu chybné interpretace. Zároveň by to bylo konzistentní s obrovským vlivem Jeana Hippolyta na recepci Hegela francouzskými filosofy. Zároveň je však třeba uznat, že Deleuze tuto kritiku spojuje s dalším nedostatkem Hegelovy dialektiky, že totiž neumožňuje myslet čisté opakování. Deleuze pak tvrdí, že radikálně nové se může vynořit pouze v opakování. Pro další výklad srv. Slavoj ŽIŽEK, *The Negativity in Hegel and Freud*, přednáška dostupná ve na videu na adrese <https://www.youtube.com/watch?v=3zol5HC5qao> (přístup 3.4. 2016).

A: Univerzálnost výjimky

Na konci předchozí kapitoly předběžně navržené řešení se nyní pokusím rozpracovat. Prvním úkolem je přitom nalézt nutné spojení mezi dialektickou diferenciací a neintegrovatelnou kontradikcí, o nichž v něm byla řeč. Vzorem pro formulaci této nutné spojitosti bude nejprve Žižekova teorie klasifikace a její konstitutivní výjimky, která se při diairetickém dělení rodu objevuje jako neintegrovatelný „zbytek“.

V podkapitole Gorgias, not Plato was an arch-stalinist²⁸ v knize *Less than Nothing* popisuje Žižek „sofistickou“ diairésis nejprve tak, jak se objevuje v Gorgiově *O přirozenosti neboli nebytí*, a poté v podobě, kterou na sebe bere v „sofistice dvacátého století nazývané ‚dialektický materialismus‘“²⁹. Když Gorgiás tvrdí, že nic není, pokud však je, není to poznatelné a pokud je to poznatelné, je to nesdělitelné, zdá se, že vnitřně diferencuje pole svého diskurzu, ve skutečnosti ale pouze znásobuje vnější omezení. Názornější je druhý případ, kdy se ve Stalinově protokolu z kongresu strany píše, že strana jednohlasně schválila návrh s velkou většinou. Dělicí linie mezi většinou hlasující pro a menšinou hlasující proti nerozděluje vnitřně pole strany, ale přidává se k jejím vnějším delimitacím. Kdo hlasuje proti už totiž není ve straně.³⁰

O stejný problém se jedná v podkapitole Idea's appearing. Zde Žižek připomíná Platónovo varování z dialogu *Politik*³¹: dělení rodů na druhy, tedy diairetická metoda, musí vždy nejprve správně identifikovat skutečné „klouby“. Chybné dělení je prozrazeno přítomností negativně definovaného druhu ve stylu „ti, kteří nepatří do žádné z popsanych skupin“. Příkladem takového dělení je rozdíl mezi Řeky a barbary, z nichž jsou pozitivně definovaní pouze Řekové (příslušníci hellénské kultury, hezcí jinoši, ...), zatímco barbari jsou jednoduše všichni ostatní. Obdobný rys má klasifikace pokladů hlavní hrdinky románu *Hrdý Budžes*. Té totiž potom, co vše rozdělí do krabic Americké Věci (AV), a Upomínky na Prahu (UNP), zbývá „starodávný zrcátko a taková ryba na krk, co je na ní vzadu napsáno ISRAEL a ještě všelijaký klikyháky.“ Pro tyto dva neklasifikovatelné předměty proto založí novou krabici a nazve ji „ÚJV – Úplně Jiný Věci.“³² Jiným příkladem je rozdělení kastovní společnosti na *bráhmany* (kněží), *kšatrije* (válečnická aristokracie), *vaišije* (statkáři), *šúdry* (dělníci) ... a bezkastovní. Podle Žižeka spočívá „Hegelova (a Lacanova) hypotéza“ v tom, že podobný zbytek,

²⁸ Slavoj ŽIŽEK, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, New York 2012, s. 69–78.

²⁹ ŽIŽEK 2012, s. 71.

³⁰ ŽIŽEK 2012, s. 72.

³¹ ŽIŽEK 2012, s. 39.

³² Irena DOUSKOVÁ, *Hrdý Budžes*, Praha 1998, s. 43–44.

„part of no part“, druh bez definice, produkuje *každé* dělení.

Proč tomu tak je Žižek vysvětluje při výkladu stalinistické klasifikace zemědělců na *bednyaki*, *serednyaki* a *kulaki*.³³ *Bednyaki* jsou chudí bezzemci a patří přirozeně k proletariátu. *Serednyaki* vlastní půdu, kterou ale sami obdělávají. Nejsou nepřáteli proletariátu, tak jako jimi jsou *kulaki*, kteří vlastní půdu, k jejímuž obdělávání najímají pracovní sílu bezzemků. Problém nastává, když se mezi ideologicky nezávadnými *bednyaki* a *serednyaki* objeví jedinci, kteří nesouhlasí s politikou strany a kteří proto k proletariátu „zjevně“ nepatří. K vysvětlení tohoto patologického jevu je proto vytvořena kategorie *podkuláčnik* (subkulak), která není ničím než neintegrovatelným zbytkem po dělení. Klíčem k pochopení je krok od objektivních, sociologicky vymezených kategorií (objektivní kritéria vlastnictví půdy a najímání dělníků) k subjektivní definici (souhlasí či nesouhlasí se *mnou*, s mou politikou) kategorie zalepující díru vnitřní nekonzistence objektivního řádu. Tento rozdíl ukazuje, jak nekonzistence objektivního řádu vynucuje vytvoření zbytkové (exkrementální) kategorie, skrze niž se subjektivní hledisko vepisuje do objektivního řádu samého. „V lacanovštině je subkulak *bodem subjektivizace* objektivního řetězce: chudý zemědělec – střední zemědělec – kulak.“³⁴ Subjekt se v řádu objektivní reality objevuje jako zbytek po dělení.

Podstatným důsledkem identifikace výjimky z klasifikace jako konstitutivní pro danou klasifikaci je, že ona výjimka pouze zdánlivě přichází až na závěr, zacpat trhlinu, která se při dělení vyskytla nahodile, nebo prostě která se je vůči dané klasifikaci nějak sekundární. Je-li výjimka způsobem, kterým se subjektivní hledisko vepisuje do objektivního řádu klasifikace, ukáže se každý objektivní řád vždy jako skrytě subjektivní. Výjimka sama bude pak jako synonymní se subjektem tomuto řádu předcházet. Paradoxní pojem *výjimky, která předcházející klasifikaci, z níž je výjimkou*, je přitom přesně tím, co by mohlo pomoci osvětlit nutnost, s níž dialektický vývoj generuje své kontradikce, které potom generují další dialektický vývoj a tak dále.

³³ ŽIŽEK 2012, s. 72.

³⁴ ŽIŽEK 2012, s. 74 (má úprava kurzívy).

B: Univerzalita výjimky

Klíčovým tvrzením, kterým Žižek rozvíjí argument inkonzistence objektivního řádu reprezentované exkrementální kategorií barbarů, nedotknutelných a *podkuláčnicki*, je, že tento exkrementální zbytek přímo odkazuje na univerzalitu a že reprezentuje obecnost rodu: „Singulární *exkrement* se sjednocuje se svým protikladem, univerzálnem;“³⁵ v protikladu k případům zapadajícím do objektivního řádu klasifikace, jejichž vztah k rodu je mediován definicí druhu, „funguje exkrementální zbytek jako přímý zástupce Univerzálna.“³⁶ Například *art brut*, které nezapadá ani do tvorby akademických umělců pracujících ve stylu zavedené školy, ani do tvorby umělců avantgardních hledajících pro umění nové formy a nový význam, je proto přímo *uměním jako takovým*. Z tohoto důvodu Picassova a Braquova generace francouzských malířů rozpoznala budoucnost moderního umění v afrických sochách a maskách. Podobně je tomu v citovaném případě hrdinky románu Ireny Douskové. ÚJV, singulární, významově bohaté a obtížně interpretovatelné předměty, jsou těmi pravými poklady daleko spíše než třeba pohlednice s orlojem zařazená v Upomínkách na Prahu.

Jiným příkladem je Žižekova kritika Gándhího, kterému spolu s Ambedkarem namítá, že kategorie nekastovních nedotknutelných je nutným důsledkem kastovního řádu.³⁷ Proto nelze systém zbavit společenského vyloučení prostým zrušením statusu nedotknutelných. Je to naopak tento status konstitutivní výjimky, který ukazuje cestu ke skutečně univerzální emancipaci. „Nedotknutelní zaujímají místo toho, co systém jako takový vylučuje – a právě jako takoví stojí za *univerzálno*.“³⁸ Jsou v kastovním řádu *integrování jakožto vyloučení* (což je možná definice výjimky obecně?) a jsou tak skrytou či zapřenou delimitací objektivního řádu. Tedy řádu, který je univerzální díky tomu, že „zbytek po dělení“ zahrne do sebe jako výjimku, non-kategorii. V tomto smyslu univerzalita řádu spočívá právě v této jeho odpadní, zbytkové, odpadní pseudo-species. Part of no part *je* jeho univerzalitou. Proto je jediným radikálně univerzalisticky humanistickým řešením společenského vyloučení v kastovní společnosti „univerzalizovat exkrementální status nedotknutelných na celé lidstvo.“³⁹

Jak je nyní vidět, skrze tuto univerzalitu negeneralizovatelné partikularity odpadní kategorie se do teorie konstitutivní výjimky dostává jistá specifická dynamika. Klade se nyní otázka, zda to není táž

³⁵ ŽIŽEK 2012, s. 74 (kurzíva původní).

³⁶ Tamt.

³⁷ ŽIŽEK 2012, s. 763.

³⁸ Tamt. (kurzíva původní).

³⁹ Tamt.

dynamika, jakou Hegel nazývá Aufhebung.

C: Yin a Yang, repetice

Problémem předchozího výkladu Žižekovy teorie klasifikace jako nástroje pochopení Hegelovy dialektiky je, že zůstává pouhým – byť třeba v určitých rysech přiléhavým – příměrem. V dialektickém vývoji vědomí přece v žádném případě nejde o hledání objektivní klasifikace. Tím, co je z něj však třeba podržet, je pojem výjimky předcházející samotnou klasifikaci a označující v ní pak bod její subjektivizace. Ten totiž vede přímou analogií k pojmu *objet a* a Lacanově teorii sexuální difference, tedy jeho *formulim sexuace*. V souvislosti s nimi totiž hovoří o „diferenci, která předchází termíny, které odlišuje.“⁴⁰ Tato difference svým termínům předchází jako problém, jehož jsou dvěma různými (a různě selhávajícími) řešeními. „Tento problém je materializován v pseudo-objektu nazvaném *objet a*.“⁴¹ *Objet a* má tedy s nutnou výjimkou z klasifikace společné to, že označuje inkonzistenci daného pole. V následujícím pak vyložím, že navíc shodně s nutnou výjimkou stojí za subjekt, resp. že je objektivním korelátem subjektivity.

Jakou povahu má však v Lacanově teoretizaci pohlavní difference? Není snad právě tato v jistém slova smyslu základní binární difference hlavním aktérem jednot protikladů od staročínského Yin a Yang⁴² přes Hérakleitovu dialektiku ohně a vlhka⁴³ po Platóna, který jejich jednotu dokonce mytickým idiomem vyjadřuje tak, že jsou výsledkem rozpolcení původně jediné bytosti?⁴⁴ Právě proti této idylické variantě se však Lacan staví celou svou teorií sexuální difference a především zásadním teorémem „neexistuje sexuální vztah.“⁴⁵ Než však vyložím samotnou tuto teorii, je třeba vysvělit, co vede Lacana k formulování metafyzické teorie sexuální difference, když karteziánská filosofie před ním metafyzický subjekt desexualizovala a sexuaci degradovala na pouze empirickou nahodilost.

Hlavním důvodem k tomuto kroku je po mém soudu Lacanovo metafyzické pojetí touhy.⁴⁶ Objekt touhy není běžným „výskytovým jsoucnem“, plně pozitivně jsoucím předmětem, například nějakým dobrem, které si přejeme získat. Naopak, Lacan píše, že všechna dobra jsou vždy dobry ve funkci

⁴⁰ ŽIŽEK 2012, s. 612 a 759. Srv. též ŽIŽEK 2012, s. 796.

⁴¹ ŽIŽEK 2012, s. 796.

⁴² Největší a původní knihou rozvíjející dialektiku protikladných kosmických energií Yin a Yang je *Knihla proměn*. Ve francouzštině a angličtině je jeho text s vysvětleními dostupný na adrese <http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?lang=fr&l=Yijing> (přístup 17.4. 2016).

⁴³ Srv. Hérakleitos B 31. <http://fysis.cz/presokratici/22/Bbi.pdf> (přístup 17.4. 2016).

⁴⁴ PLATÓN, *Symposion*, Praha 2000, (překlad František Novotný) 191a-c.

⁴⁵ „Il n’y a pas de rapport sexuel.“

⁴⁶ Jean-Pierre CLÉRO, *La Vocabulaire de Lacan*, Paris 2002, s. 27.

nějaké touhy.⁴⁷ Jedná se o „nemožný objekt“ nazvaný *objet a* definovaný tím, že „jeho vynoření koinciduje s momentem jeho ztráty.“⁴⁸ Je „nemožný“ a nikoli non-existentní, protože se objevuje v místě inkonzistence objektivního řádu, což je způsob, jímž Lacan interpretuje kastraci.⁴⁹ Jeho negativitu lze zároveň chápat jako dvojitou negaci. První negací je v subjektu touhy samém, druhá jí přesně odpovídá v realitě samé. Toto chybění v objektivní realitě přitom umožňuje konstituci symbolického řádu a samo je materializováno v podobě *objet a*. Není přitom ničím jiným než negativní skutečností privace prvotního incestního objektu touhy.⁵⁰

Konstituce objektového korelátu touhy, a tedy i touhy samé, se tedy dotýká samé struktury reality. Je tedy metafyzická, stejně jako pak musí mít status metafyzické skutečnosti sexuální diference, jejíž termíny jsou charakterizovány jako dva různé způsoby, jak se k objektivnímu řádu a touze vztahovat.⁵¹ Konstruovány jsou několika úpravami logického čtverce a asociováním jeho paralelních stran s mužským a ženským pohlavím. Slavoj Žižek uvádí v *Less than Nothing* detailní popis úprav každého ze čtyř schémat v logickém čtverci,⁵² já se zde pokusím být spíše stručný s tím, že detaily lze konzultovat v citované publikaci. Jako pomůcku k následujícímu výkladu předesílám jednoduchou tabulku porovnávající Lacanův čtverec s tím klasickým:

⁴⁷ Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII, L'éthique de la psychanalyse : 1959-1960*, Paris 1986, s. 370.

⁴⁸ ŽIŽEK 2012, s. 754.

⁴⁹ „To, čemu říká Lacan ‚symbolická kastrace‘, je deprivace, gesto odebrání (ztráta ultimátního a absolutního – ‚incestního‘ – objektu touhy), které je *o sobě dáváním*, je produktivní, generativní, otevírá a udržuje prostor touhy a významu.“ ŽIŽEK 2012, s. 132.

⁵⁰ Žižek v souvislosti s tím upozorňuje na podstatnou skutečnosti, že incest je nemožný. Cituje přitom z *Pohádek tisíce a jedné noci* s poznámkou, že v tomto poznání předčí fantasma mýtu o Oidipovi. ŽIŽEK 2012, s. 132–133.

⁵¹ Zdá se, že touha sama je jedna jediná. Naopak specifická ženská slast je u Lacana komplikovaně traktovaným tématem. I souvislosti s teorémem, že „žena neexistuje“ se pak zdá, že i tato zvláštní slast je iluzí mající spektrální bytí podobné bytí *objet a*. Žižekův článek *Woman is one of the Names-of-Father* pak problém řeší v souvislosti s dalším Lacanovým teorémem, který je názvem článku citován, a navrhuje chápat ženu ve smyslu konstitutivní výjimky postulované mužskou formulí sexuace, tedy jako mužskou fantazii. Srv. Slavoj ŽIŽEK, *Woman is one of the Names-of-Father*, <http://www.lacan.com/zizwoman.htm#2x> (přístup 25.3. 2016).

⁵² ŽIŽEK 2012, s. 759.

Klasický logický čtverec			→	Lacanův logický čtverec		
	Afirmace	Negace		♂	♀	
Obecnost	$\forall xFx$	$\forall x\neg Fx$	$\forall xFx$	$\neg \forall xFx$	Univerzalita/ <i>pas-tout</i>	
Částečnost	$\exists xFx$	$\exists x\neg Fx$	$\exists x\neg Fx$	$\neg \exists x\neg Fx$	(Ne)existence výjimky	

Začnu na levé straně čtverce, která představuje v Lacanově verzi mužskou stranu sexuální diference. V klasickém čtverci se zde nachází afirmace, nahoře univerzální, dole částečná. Univerzální afirmaci, notací predikátové logiky $\forall xFx$, tedy „pro každé x platí Fx “, Lacan ponechává v témže tvaru, pouze dodává, že neimplikuje existenci x . To znamená, že neimplikuje existenci svých případů. Na téže straně dole je částečná afirmace. U Lacana však netvrdí existenci případu univerzální afirmace jako v klasickém čtverci, kde stojí $\exists xFx$, tedy „existuje x takové, že pro něj platí Fx “. Vztah *podřazení* Lacan mění tím, že přidá jednu negaci, a nechává spodní schéma tvrdit *kontradikci* horního. Místo existence případu univerzální afirmace tedy tvrdí existenci výjimky: $\exists x\neg Fx$, tedy „existuje x takové, že pro něj neplatí Fx “.

Na pravé straně, která představuje v Lacanově verzi ženskou stranu sexuální diference, leží v klasickém čtverci negace. Opět nahoře univerzální a dole částečná. Univerzální negace obvykle zní $\forall x\neg Fx$, což znamená: „pro všechna x platí, že o nich není pravda Fx “. Obě univerzální tvrzení, $\forall xFx$ a $\forall x\neg Fx$, jsou v klasickém logické čtverci *kontrární*. Nemohou být (při neprázdnoti množiny všech x) zároveň pravdivé, ale mohou ale být zároveň nepravdivé. Lacan v univerzální negaci přesouvá negátor přes kvantifikátor a mění tak kontrárnost v *negaci*. Schéma nyní vypadá takto: $\neg \forall xFx$, tedy „nikoli pro všechna x platí Fx “.

Na spodním řádku je na pravé straně logického čtverce opět schéma *podřazené* univerzálnímu tvrzení nad ním. Formule $\exists x\neg Fx$ tvrdí tak případ tvrzení $\forall x\neg Fx$, nebo neprázdnot množiny všech x , o nichž neplatí Fx . Lacan přidává na spodním řádku druhý negátor před existenční kvantifikátor. Schéma, které touto změnou vzniká, vypadá takto: $\neg \exists x\neg Fx$. Znamená: „neexistuje x takové, že pro něj neplatí Fx “. Začnu nejprve vztahem obou schémat na spodním řádku. V klasickém čtverci, kde jsou na spodním řádku vedle sebe částečná afirmace a částečná negace, $\exists xFx$ a $\exists x\neg Fx$, jsou obě schémata *subkontrární*. To znamená, že mohou být současně pravdivá – existuje nějaké x , o kterém platí Fx , a jiné x , o kterém Fx neplatí – nemohou však být současně nepravdivá – o každém x musí platit Fx , nebo $\neg Fx$, resp. o něm musím být Fx pravdivé, či nepravdivé. *Subkontrárnost* se v Lacanově dvojici schémat $\exists x\neg Fx$ a $\neg \exists x\neg Fx$ podobně jako v horním řádku kontrárnost mění na *negaci*.

Jak se v Lacanově logickém čtverci mění vztah *podřazení* partikulární negace univerzální negaci? Lacan *podřazení* mění jako v mužském sloupci přidáním jedné negace, tentokrát však před kvantifikátor. Dolní schéma tedy tvrdí neexistenci případu neplatnosti Fx , který byl připuštěn v horním řádku formulí s negovaným obecným kvantifikátorem. Je však otázkou, zda se jedná o kontradikci, jak tvrdí Žižek⁵³. Aby tomu tak bylo, muselo by horní schéma $\neg \forall x Fx$ tvrdit existenci x , pro které platí $\neg Fx$, jež je dolním schématem popřena ($\neg \exists x \neg Fx$). Formule $\neg \forall x Fx$ by musela přímo popírat, že Fx platí o všech x a tedy negativně tvrdit existenci nějakého x , takového, že o něm platí $\neg Fx$, a být tedy negativní formulací $\exists x \neg Fx$. Z formálních důvodů se zdá výhodnější zvolit toto čtení, v němž jsou schémata pravého sloupce kontradiktorická stejně jako schémata sloupce levého a kontradikce se tedy vyskytuje *uvnitř* obou stran sexuální difference. V dalším výkladu pak ale formule $\neg \forall x Fx$ nehraje nikdy roli negativně formulované partikulární afirmace. Hovoří se spíše o „netotalizovaném“ univerzálním tvrzení hovořícím o „ne-všech x “. V této verzi formule $\neg \forall x Fx$ nepopírá univerzalitu funkce F nad množinou všech x , ale vztahuje se k ní jako k možnosti. Právě díky tomu, že neuzavírá strukturu daného pole, zůstává mu imanentní. Důsledkem je pak pravý opak než ve čtení předchozím, kde právě „neúplnost“ tvrzení reprezentovaná negátorem před kvantifikátorem vedla k jeho vnějšku, tedy výjimce afirmované schématem $\exists x \neg Fx$. Znamená to, že Lacanův logický čtverec vyžaduje současně dvě protichůdná čtení téže formule?

Řešení tohoto problému spočívá v Kantově kategorii *nekonečného soudu*.⁵⁴ K nekonečnému soudu dospívám, když negaci v negativním tvrzení vložím do predikátu. Místo popření predikátu pak afirmuji non-predikát.⁵⁵ Kantovým příkladem je duše. Výchozí tvrzení je negace „duše není smrtelná.“ Nekonečný soud, který vznikne jeho úpravou, pak tvrdí „duše je nesmrtelná. Podstatné je, že tento rozdíl je patrný pouze v *transcendentální* logice. V *čisté* logice zůstávají obě věty logicky ekvivalentní. To znamená, že lze současně držet obě čtení, aniž je tím Lacanův logický čtverec narušen. Konkrétně pak tedy čtu nejprve „nikoli pro všechna x platí Fx “, které je negativní formulací spodní formule mužského sloupce, která říká, že „existuje x takové, že pro něj neplatí Fx .“ Následně přečtu tutéž formuli jako nekonečný soud a dostávám „pro ne-všechna x platí Fx .“ Tato různost čtení je přitom čistě logicky indiferentní. Napětí uvnitř čtverce je tedy vepsáno v samotné jeho formě, aniž je tato kvůli tomu inkonzistentní.

Poslední dva logické vztahy, které jsem ještě ve čtverci nezmínil, jsou diagonální vztahy mezi

⁵³ ŽIŽEK 2012, s. 760.

⁵⁴ Použití u Žižeka srv. např. zde: ŽIŽEK 2012, s. 796.

⁵⁵ Tamt.

univerzální afirmací a partikulární negací a mezi univerzální negací a partikulární afirmací. V klasickém čtverci, kde platí v obou sloupcích vztah *podřazení*, jsou obě diagonály přirozeně kontradikcemi. Lze si tedy domyslet, že ve čtverci Lacanově, kde ve sloupcích *podřazení* nahrazuje *kontradikce*, jsou diagonály *ekvivalencemi*.

Podívám se nyní na obě formule sexuace, které se čtou v levém a v pravém sloupci, zvlášť. Mužská formule sexuace je paradoxním odvozením existence výjimky z univerzálního tvrzení. Čtenář si může překontrolovat, že se ve skutečnosti jedná o logiku konstitutivní výjimky, kterou jsem rozebíral výše. Pokud jsem zmiňoval, že je tato výjimka bodem subjektivizace, Lacan sám ji v *L'Etourdit* zavádí jako pozici vyslovování, která vždy protiče univerzalitě vyslovovaného.⁵⁶ Jedná se o logiku, která inkonzistenci vznikající při univerzálním tvrzení řeší kladením výjimky. Vše je jev, tudíž existuje něco, co není jevem, ale jev je toho projevem. Vše je proměnlivé, tudíž existuje něco, co ve všech změnách trvá neměnné. Všechno má svou příčinu, tudíž existuje něco, co žádnou příčinu nemá.

Ženská formule sexuality je spojení diagonálních ekvivalentů vět mužské formule. Otázku ekvivalence formulí $\neg \forall xFx$ a $\exists x\neg Fx$ jsem již rozebíral. Ekvivalenci formulí $\forall xFx$ a $\neg \exists x\neg Fx$ pak není těžké nahlédnout. Nápadné je, že v obou případech je schéma na ženské straně diference formulováno negativně. Tento rozdíl neruší logickou ekvivalenci formulí, dialektika obou formulí je ale odlišná. Předslat mohu, že z prostého porovnání prvního mužského a druhého ženského schématu je patrné, že přechod, ke kterému zde dochází, je určitou verzí dvojité negace. Ekvivalence obou citovaných formulí společně s jejich významovou nuancí přitom okamžitě rozehrává dvojitost významu Hegelova *Aufhebung*, které je překonáním i zachováním.⁵⁷ V ženské formuli si na první pohled lze všimnout, že konkluzí paradoxního schématu je neexistence výjimky, tedy takového x , které není Fx , z propozice, jejíž univerzalita je přitom negována: *nikoli* pro všechna x platí Fx . Ženská formule tedy ukazuje, že kromě univerzální afirmace existuje ještě jiný způsob, jak mluvit o „všech x “. Tento způsob Lacan nazývá *pas-tout*, tedy ne-vše, nebo not-All, jak Lacanův neologismus překládá Žižek. Ve vztahu k předchozímu výkladu „sofistické“ klasifikace i k níže probíraným problémům, u nichž se k tomuto problému vrátím, je podstatné, že je to právě perspektiva *pas-tout*, která umožňuje prohlédnout iluzi konstitutivní výjimky. Odhaluje, že se jedná o chybu spočívající v tom, že negativní skutečnosti inkonzistence objektivního řádu se dává pozitivní bytí.

⁵⁶ Jacques LACAN, *L'Etourdit*, in: Scilicet, Paris 1973, s. 5–52.

⁵⁷ „Překonání se představuje ve svém pravém dvojitěm významu, který jsme pozorovali u záporná: je to zároveň *popírání* i *uchopování*.“ HEGEL 1960, s. 114.

K tomuto prohlédnutí ovšem nestačí triviálně popřít pozitivní status výjimky. Jak je na tomto místě již zřejmé, tato konstitutivní výjimka je něčím, co souvisí se strukturou celého pole. Pole strukturované mužskou a ženskou logikou je proto celkově odlišné. U mužského pole „všeho až na...“ hovoří Žižek o poli totalizovaném, narozdíl od netotalizovaného pole ženského *pas-tout*.

Vrátím se nyní konkrétně ke tvaru Lacanova logického čtverce a ukážu, jak lze přímo z jeho formy vyčíst souvislost s triadickou strukturou *Aufhebung*. Při čtením od levého horního směrem k pravému dolnímu rohu v něm totiž čteme standardní dialektickou triádu teze, negace a dvojité negace. Tezí je formule $\forall xFx$ v horní řádce mužského sloupce. První negací budou zřejmě formule $\exists x\neg Fx$ a $\neg \forall xFx$ ve spodním řádku mužského sloupce a horním řádku sloupce ženského, protože obsahují pouze jednu negaci. Dvojitou negací je zjevně formule $\neg \exists x\neg Fx$ ve spodním řádku ženského sloupce. Pokud je toto čtení správné, je možné předběžně „sexualizovanou“ verzi Hegelovy dialektiky popsat takto: teze má formu $\forall xFx$. Univerzální afirmace sama vyžaduje výjimku, která vykoupí její inkonzistenci – zde setrávám pevně na půdě vymezené výše výkladem logiky konstitutivní výjimky. Proto je kladena antiteze ve formě $\exists x\neg Fx$. Tvrzení formy $\neg \forall xFx$ je s ní logicky ekvivalentní a nepředstavuje tedy další krok dialektické triády. Skrývá se v ní ale dvojí čtení, která otevírá možnost kroku ke druhé negaci, která dává tvrzení formy $\neg \exists x\neg Fx$. Toto tvrzení je tedy kulminací dialektické triády, zároveň je ale logicky ekvivalentní tvrzení formy $\forall xFx$ a není tedy sporu v tom, že se stává tezí následujícího dialektického cyklu.

Je ještě další důvod interpretovat hru dialektických protikladů rozvíjející se v napětí termínů fenomenálního a absolutního vědění či substance a subjektu pomocí Lacanových formulí sexuace. Žižek používá jako základní referenční bod interpretace Lacanovy teorie sexuální difference něco, co nazývá tradiční sexualizovanou kosmologií. Tou je třeba rozumět filosofii vysvětlující svět jako rovnovážně uspořádaný celek čili kosmos, jehož základním strukturujícím prvkem je binární opozice mužského a ženského obměňující se v sérii dvojic jako světlo a tma, teplé a chladné, slunce a měsíc, nebe a země, nahoře a dole, pohyb a klid etc.

Je-li předhegelovská dialektika (tedy např. dialektika Hérakleitova) dialektikou sexualizované ontologie korelativní opozice věčného páru yin a yang, překonává ji hegelovská dialektika v aktu své desexualizace. Lze nejspíš dokonce říci, že zakřivení kruhu hérakleitovské dialektiky v hegelovskou spirálu *koinciduje* s desexualizací její ontologie. V této interpretaci je Hegelovo gesto analogické karteziánskému gestu, kterým byl desexualizován ontologický subjekt. Žižek však oproti tomuto pojetí, že sexualizace tradiční ontologie sexualitu ve skutečnosti zakrývá. Zakrývá její traumatický bod, decentralizaci sexuální difference, která narušuje harmonické kroužení protikladů vody a ohně.

Podle tohoto Žižekova interpretační obratu by pak to, co jsme u hegelovské dialektiky měli za její desexualizaci, bylo naopak její sexualizací. Decentralizace dialektického kruhu, v němž se oheň obrací ve svůj protiklad, aktivita přechází v pasivitu etc., přináší do binární opozice právě to, co jí chybělo k tomu, aby doopravdy ukazovala podstatu sexuální difference. To, že její syntézou není harmonický celek, je pak specifický příklad Lacanova teorému „neexistuje sexuální vztah.“⁵⁸ Nezbývá pak než opět vidět hegelovskou dialektiku jako dialektiku mužského a ženského, tentokrát však s tím, že bude sexuální difference čtena s vědomím kritiky, již byla podrobena Lacanovou psychoanalýzou. Nejedná se snad v jistém slova smyslu o paradoxní zopakování dějin filosofie tak, jak o něm na začátku své knihy *Diference a opakování* hovoří Gilles Deleuze, když říká, že „tomu nejpřesnějšímu a nejpřísnějšímu zopakování odpovídá maximum difference“?⁵⁹

⁵⁸ Tento obrat se ovšem v žádném smyslu netýká karteziánské desexualizace subjektivity.

⁵⁹ Gilles DELEUZE, *Différence et Répétition*, Paris 1968, s. 5 (překl. autor).

Rozbor prvních dvou kapitol *Fenomenologie*

Aby byla aplikace Žižekových, respektive Lacanových úvahových modelů či úsudkových schémat na text nebo dialektiku *Fenomenologie* komparativně analyticky spolehlivá, je třeba *Fenomenologii* zpřístupnit jak obsahově, tak formálně. Z toho důvodu se budu držet spíše v těsné blízkosti textu prvních dvou kapitol části Vědomí, alespoň zpočátku bez větší extrapolace, a budu věnovat pozornost jak širší syntéze významu výkladu, tak jeho formálním detailům.

Klíčovými autory, jejichž reference se při tomto výkladu přidrším, budou na straně jedné Žižek a na druhé Jean Hippolyte. Kladu je zde pomyslně na protilehlé strany, protože je Žižek jako interpret vtělením sebevědomé svobody od litery vykládaného textu, zatímco Hippolyte se jeví na první pohled jako značně disciplinovanější autor.

Dialektika smyslové jistoty: čistá mysl

Smyslová jistota jako tvar vědomí je pokusem nalézt pravdu v bezprostřední přítomnosti. Otázka přítomnost čeho, nebo jaká je to přítomnost, nemůže být na jejím poli položena, protože otazník takové věty by se v odpovědi stal místem rozdílu. Rozdíl pak v této bezprostřednosti není přípustný, nakolik je v něm každý z jeho termínů dán nejen bezprostředně o sobě, ale i skrze opačný termín. Domnívám se, že si tuto figuru můžeme představit jako „populárně-filosofické“ pozorování „všechno, co je, je pravda.“⁶⁰ Bezprostřední přítomnost se němě, diskrétně, řekněme, ohlašuje jako jsoucí, s prostou evidencí sebezpotvrzující samozřejmosti, pasivním smyslům⁶¹. V této jednoduché, němě smyslové přítomnosti je pravda ryzí a nezkreslená činností smyslů nebo rozumu, která by svým zasahováním mohla skutečnost defigurovat.

Podle Kojěva se v tomto stadiu člověk redukuje na jednoduché čisté vjemy.⁶² Ve filosofii podle něj tomuto stadiu odpovídá senzualismus. Elementární a implicitní premisou této pozice, jejíž zamlčení ostatně poněkud ztěžuje četbu Hegelova textu, je, že zmíněné vjemy jsou samy již nějak oddělené či individuální, že samy svůj smysl už nějak obsahují jako ohraničený a daný. Základním momentem kritiky této pozice pak je, že ať už vjemy takto ohraničené jsou či nejsou, neobejde se jejich recepce

⁶⁰ Píšu populárně-filosofické, protože z dnešního pohledu je na něm na první pohled patrná pre-filosofická naivita, které ještě neotevřelo oči elementární zjištění, že místem pravdy je propozice.

⁶¹ Říci smyslu, v jednotném čísle, by bylo přesnější, protože mezi smysly tu ještě není rozlišeno, upouštím od toho ale pro zjevnou stylistickou neeleganci. Smyslová bezprostřednost se dává jako jednoduše monolitická. Jakýkoli rozdíl v ní předpokládá, že je na ni již reflektováno. Neslučitelnost bezprostřednosti s jakoukoli reflexí je pak základní premisou dialektiky vědomí smyslové jistoty.

⁶² Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Paris 1947, s. 43.

bez aktivity vědomí. Základní aktivitou vědomí není nic jiného než negace, které zde Hegel bez dalšího rozumí jako zprostředkování – jednoduchému protikladu bezprostřednosti.

Půdorysem obratu, který je osou dialektiky probírané kapitoly, je protiklad *мінění*, které o sobě smyslová jistota má: je nejbohatším věděním, kterému je přítomna nesmírnost skutečnosti ve všech svých nuancích, tak jak je; a jeho *pravdy*, která se mu postupně odhalí a kterou je prázdná abstrakce.⁶³ Pohyb tohoto odhalení však do této abstrakce již vloží moment zprostředkování, které z ní učiní smyslovou obecnost.

Na tom se již do značné míry ukazuje, jakým způsobem se vnitřní logika formy vědomí dává do pohybu a jak interpretačně významné jsou zvláštnosti Hegelova literárního stylu. Neobvyklé obraty jeho stylu odráží dialektické obraty jeho filosofie. Pravdivost formy vědomí je nejprve určena jako shoda jejího *pojmu* a její *pravdy*, tedy určitá zvláštní varianta korespondence. Pojem je východiskem dané formy vědomí. Jeho konkretizace odhaluje jeho pravdu, jejíž zpětné porovnání s pojmem konstituuje vlastní vývoj pojmu samého. V případě smyslové jistoty je pojmem absolutní pravda přítomná ve smyslové bezprostřednosti nebo bezprostřední poznání pravdy. Tento pojem je konkretizován, neboli realizován.⁶⁴ Tato realizace je pak jeho pravdou. Je způsobem, jak abstraktní pojem konkrétně jest. Otázkou pak je, zda je tato konkretizace se svým vlastním pojmem ve shodě, vztahu souhlasu nebo korespondence.⁶⁵

Lze pak stručně doplnit, že právě nekonzistence pojmu je důvodem jeho abstraktnosti a nemožnosti jeho plné konkretizace, z čehož je patrné, proč je úběžníkem dialektiky Hegelova „absolutního idealismu“ takzvaný konkrétní pojem.

Nyní, jak se do vědění, které nepřipouští než bezprostřednost, dostane obecnost? Problém (v tomto bodě se pro zvláštnost intuice, kterou je veden, myslím, nelze opakovat zbytečně) spočívá v tom, že

⁶³ „Konkrétní obsah *smyslové jistoty* působí, že se bezprostředně jeví jako *nejbohatší* poznání, ba jako poznání nekonečného bohatství, jemuž nelze najít meze, ať již tento obsah *přesahujeme* v prostoru a času, v nichž se rozprostírá, či ať si bereme z této plnosti kousek a dělením do něho *vnikáme*.“ HEGEL 1960, s. 105.

⁶⁴ Co je konkrétní, je reálné.

⁶⁵ V určitém smyslu je to pak v Hegelově verzi korespondenční teorie pravdy věc, která je poměřována konceptem, a která je nebo není pravdivá, a nikoli můj koncept, který je potvrzován či falzifikován věcí, která se neproblematicky propůjčuje srovnávání vnímajícího vědomí a intelektu. V klasickém příkladu známém posluchačům fenomenologických přednášek Jakuba Čapka, který se zde dobře hodí, ač jej jeho autor používá k vysvětlení pojmu podstaty v Husserlově filosofii, řeknu tedy, nejsem-li spokojen s nápojem, který mi číšník přinesl, „Tohle u mě není žádné pivo,“ místo abych začal opravovat svůj pojem piva.

bezprostřední poznání v sobě nemá (z titulu své bezprostřednosti, tedy *ex definitione*) negaci, respektive není *zprostředkované* negací. Obecné nebo univerzální je naopak bez negace nemožné. K objasnění této teze snad postačí základní Hegelova definici univerzálního nebo obecného (*das Allgemeine*): „Něco takto jednoduchého, co vyplývá ze záporu, *co není to ani ono*, ‚*netoto*‘, a právě tak lhostejné k tomu, zdali jest to či ono, nazýváme *všeobecnem*.“⁶⁶

Obrat konkrétního v obecné tedy splývá s objevením negace. Jak si je vysvětlit? Ukazuje k němu diference já a objektu, které se ve smyslové jistotě okamžitě rozlišují. Nakolik je pak jeden protiklad negací druhého, obsahuje protikladnost nutně negaci jako svůj ústřední strukturní moment. Na straně objektu, subjektu nebo na obou stranách. Podstatné je mít zde na paměti, jak zde pro Hegela bezprostředně souvisí negace se zprostředkováním: každý z termínů protikladu je dán jako negace opačného termínu. Subjekt, je-li negací objektu, je pak subjektem smyslové jistoty zprostředkované díky svému objektu. Totéž platí pro objekt, je-li negací subjektu. První dvě ze tří figur, které zaujme smyslová jistota, naplňují tato dvě schémata. Třetí figura je jejich kombinací a určitým (parciálním) překonáním. Je-li totiž subjekt subjektem smyslové jistoty díky svému objektu a objekt díky subjektu, jsou oba dva momenty smyslové jistoty díky relaci, v níž se nacházejí. Proto je esencí smyslové jistoty ve třetí figuře, jíž na sebe bere, vztah subjektu a objektu (respektive sama bezprostřednost charakterizující tuto relaci) ve stejném smyslu jako celek smyslové jistoty jako takové.

Ze všeho, co jsem nyní napsal o negaci, je myslím patrné, že moment smyslové jistoty, v němž se negace nachází, je z podstaty smyslové jistoty vyloučen. Pojmu podstaty můžeme rozumět „aristotelsky“ ve smyslu: to, co činí určitý výskyt příkladem určitého pojmu a právě onoho pojmu. Odtud Hegelovo tajemné „Smyslová jistota není pouze čistá bezprostřednost, ale také její příklad.“⁶⁷ Jak Hegel bez meškání upozorňuje, z této první distinkce pramení množství dalších rozdílů a celá její dialektika.

Ve svém *Úvodu k četbě Hegela* dělí Kojève každou kapitolu *Fenomenologie* schematicky na „A. Popis“, „B. Dialektiku“ a „C. Transformaci“.⁶⁸ Oddělení části oddílu A, v něm je vykreslen základní rozpor daného stádia vývoje vědomí, a oddílu B, v němž je sledována dialektika téhož rozporu, objasňuje dobře ne vždy evidentní repetice v kapitolách oddílu „Vědomí“. V této fázi se nyní podle Kojèvova schématu přesouvám z části „A. Popis smyslové jistoty“ do části „B. Dialektika smyslové

⁶⁶ HEGEL 1960, s. 107 (první kurzíva má, druhá Patočkova).

⁶⁷ HEGEL 1960, s. 106.

⁶⁸ Schémata kapitol Smyslová jistota, Vnímání a Porozumění se nacházejí po řadě na stranách 45, 46 a 48.

jistoty“. Dialektika smyslové jistoty tu přitom bez dalšího spadá v jedno se zkušeností vědomí, protože v původním pojmu smyslové jistoty není vědomí odlišeno od svého objektu.

Smyslová jistota se nyní ukazuje jako vědomí charakterizované takto: ničím nezprostředkovaná jistota bytí. V tomto vědomí se okamžitě odliší momenty já (nebo vědění) a objekt. Toto rozlišení je bezprostředně negace (*omnis determinatio negatio est*), která je pojmem smyslové jistoty vylučována z její podstaty.

Je užitečné si uvědomit, že tím, že se v naivním vědomí bez dalšího, okamžitě, dříve než vůbec nabude jakéhokoli tvaru, objevuje negace, Hegel vyjadřuje přesvědčení, že (Kojèevými slovy) „pro něj neexistují žádná bezprostřední absolutně non-rationální data ; *vždy je již přítomno minimum rationality, tzn. úkon negace*.“⁶⁹ Kojève na tomto místě kontrastuje Hegelovu filosofii s myšlením Bergsonovým – jak naznačuje už použití klíčového termínu „bezprostřední data vědomí“, v němž Bergson věří. V pasáži osvětlující pojem zprostředkování v souvislosti s okamžikem, kdy poprvé významně přichází na scénu Hegelovy filosofie v jeho článku *Rozdíl mezi systémem Fichtovým a systémem Schellingovým*, evokuje obdobně Niel bergsonovskou intuici souznačně s intuicí romantickou.⁷⁰ Hegelova kritika romantické intuice se podle jeho slov soustředí na to, jak ukázat, že narozdíl od prázdné bezprostřednosti, která neodhaluje nic než neurčité bytí, obsahuje už v sobě romantická či bergsonovská „vědoucí“ intuice zprostředkování. Aby se to stalo zřejmým, je třeba vynést na světlo „racionální proces, v němž se tato intuice sama postupně konstruuje.“⁷¹

Nyní, tato negace rozlišující okamžitě oba momenty smyslové jistoty nejprve náleží momentu já. Já je ve smyslové jistotě přítomné pouze relativně vůči bezprostředně přítomnému objektu. Je v ní kladeno pouze jako negace objektu. Jakožto podstaty smyslové jistoty je nyní třeba se dotazovat objektu, aby se ukázal, jaký ve smyslové jistotě doopravdy je⁷², co je *toto*.⁷³ *Toto* se pak diferencuje na své dvě varianty (příklady): nyní a tady.⁷⁴

Co se v objektu ukazuje v jeho momentu *nyní*? V Hegelově příkladu je právě noc a noc je tedy

⁶⁹ KOJÈVE 1947, s. 44 (má kurzíva).

⁷⁰ NIEL 1945, s. 72.

⁷¹ Tamt.

⁷² Resp. jestli odpovídá (jejímu) pojmu.

⁷³ HEGEL 1960, s. 106. *Toto*, v originále Dieses, je určitou terminologickou zvláštností Hegelova textu, která je snad ale v daném kontextu intuitivně srozumitelná a řadí se po bok dalších Hegelových rétorických inovací jako je např. použití zájmena „já“ se přísudkem časovaném ve třetí osobě...

⁷⁴ Kojève také rozděluje část „(1) Dialektika objektu“ na „a) nyní“ a „b) tady“.

obsahem, který nám toto nyní sděluje.⁷⁵ Příklad pokračuje tak, že si tuto pravdu („noc“) zapíšeme a, protože „napsáním pravda nemůže nic ztratit,“⁷⁶ znovu si ji přečteme třeba druhý den v poledne, abychom zklamaně zjistili, že ona pravda „vyvanula.“⁷⁷ Podstatou příkladu, který zde *Fenomenologie* předestírá, je, že bez reflexe není možné se zorientovat v neustálém toku smyslových dat. Je-li poněkud bizarní očekávat, že by věta „nyní je noc“ mohla nějak platit za pravdivou o dvanáct hodin později, je tím, co se za touto výtkou skrývá, nárok adekvátně větu upravit do formy, která nám umožní se k její pravdivosti vztahovat i v odlišném (časovém) kontextu. A to právě smyslová jistota nedokáže. Příklad pro moment *tady* je potom obdobný v tom smyslu, že ztratí-li pravda „tady je strom“ při pouhém obrácení pohledu stranou svůj význam, pokud do ní nezahrneme zprostředkovanost onoho *tady* vztahy oproti *tady* jiným, ztratí naopak takovýmto zakontextováním táž pravda svou podstatnou bezprostřednost.

Nyní i *tady* jsou tedy tímtož krokem popřeny. První negace nyní a *tady* je *bylo* a *jinde*. Protože ale každá minulost uvolňuje místo nové přítomnosti a každé *jinde* je *jinde* vůči zde jsoucímu *tady*, je v následujícím kroku první negace negována a smyslová jistota získává za svůj objekt nyní a *tady* s negací: *obecné nyní*, které je lhostejné vůči každému určitému nyní, a *mutatis mutandis* pro *tady*.

Moment nyní navíc nabízí paralelní výklad pomocí jedné z Hegelových slovních her. Smyslová jistota zde není s to učinit rozdíl mezi nocí a dnem a obě evidence (přítomnost a nepřítomnost světla) pro ni splývají v lhostejně univerzální nyní. Macherey⁷⁸ cituje úryvek z první kapitoly *Logiky*, kde Hegel zmiňuje světlo jako klasickou reprezentaci čistého bytí, jehož jasnost je pravým opakem absolutní tmy čistého nebytí. Už v této reprezentaci je podle něj denoncován klam pojmu čistého bytí, neboť čiré světlo je stejně neproniknutelné jako černočerná tma. Při zpětném pohledu na dialektiku objasněnou v referované pasáži *Fenomenologie* pak metaforické čtení činí kritiku ještě přísnější: smyslová jistota se (nedosahujíc bohatství smyslové zkušenosti) dotýká pouze „čistého bytí“, není ale ani sama schopna učinit rozdíl mezi ním a nebytím.

Objekt smyslové jistoty je obecný, není tedy nezprostředkovaný a je vyloučen z její podstaty. Podstatou smyslové jistoty se stává moment *já*. Dialektika, která následuje, je formálně totožná s dialektikou momentu objektu.⁷⁹ Moment *já* je ve smyslové jistotě korelátom momentu objektu a

⁷⁵ HEGEL 1960, s. 106.

⁷⁶ HEGEL 1960, s. 107.

⁷⁷ Tamt.

⁷⁸ MACHEREY 1977, s. 29.

⁷⁹ „Tato pozice však vyjevuje stejnou dialektiku jako pozice předchozí.“ HIPPOLYTE 1946, s. 94.

kontinuální změně objektu proto odpovídá kontinuální změna já nebo vědění. Já je proto uchopeno jako negace negace a je tedy obecné.⁸⁰

Negace je tedy přítomna v obou momentech smyslové jistoty, což znamená, že se oba momenty zprostředkovávají *vzájemně*. Není-li tedy podstatou smyslové jistoty žádný z jejích momentů, může jí být jedině jejich vztah. Je-li totiž objekt objektem smyslové jistoty zprostředkovaně, skrze její já, je to toto já, díky němuž má bezprostřednost smyslové jistoty a je bezprostředně „vědět“. Obdobně je já bezprostředně vědoucí díky objektu. Každý z momentů má bezprostřednost pro moment opačný tím, že je mu bezprostředně přítomen. Bezprostřednost spočívá právě jen a pouze v této bezprostřední přítomnosti jednoho momentu druhému a naopak. Proto se jistota neukazuje, ale je třeba ji zastihnout v přesném okamžiku této bezprostřední přítomnosti. Do ní je třeba vstoupit. Té je třeba se „zmocnit“, *ukázat* na ni.⁸¹

Bezprostřední smyslová přítomnost je nicméně nepřetržitým tokem. *Toto* nyní se proto neliší pouze od nyní předcházejícího a *následujícího*. V okamžiku, kdy na něj ukazují, v okamžiku, kdy vyslovují „toto“, se *toto* nyní liší již i od nyní *stávajícího*. „Ve chvíli, kdy nám je ukázáno, již ho není,“⁸² píše Hegel. Co se pak týče *tohoto* tady, není prostě tímto tady, ale má nahoře, vpravo, dole a vlevo, což se opakuje pro každé z nich, přičemž tato vnitřní diferenciaci je stejnorodá s diferenciací míst⁸³ toto tady obklopujících a tak dále. V případě já je proces analogický sebebopření bezprostřednosti *ostenze* přítomného nyní. Je-li bezprostřednost přítomna v kognitivním vztahu tohoto já, je ono já, které na něj poukazuje již já jiným.⁸⁴

Bezprostřední vztah tohoto nyní či tady a tohoto já je tedy vzápětí vztahem jiného nyní či tady a jiného já a procházejí analogickým dialektickým procesem se zobecňuje. Tento důsledek je možné formulovat paradoxně: bezprostřednost není bezprostřední.⁸⁵ Znamená to tedy, že vědomí není vnější

⁸⁰ Podle Hippolyta se zde nejedná o jediný subjekt, jehož identita mu není bezprostředně zjevná v jednotlivých okamžicích jeho trvání či jeho aktech, ale o pluralitu subjektů, jejichž názory se vzájemně popírají, aby tak zprostředkovaně ukazovali k jejich společné subjektivitě obecné. Srv. HIPPOLYTE 1946, s. 95.

⁸¹ HEGEL 1960, s. 109.

⁸² Tamt.

⁸³ Správněji samozřejmě „tady“, o místě zde nemůže být řeč, volím jej ve větě pouze abych předešel přílišné zmatečnosti.

⁸⁴ Nejedná se zde o rozdíl intencionální aktu od aktu, kterým je na něj reflektováno, ale spíše o prostou sukcesi momentů v čase se zřejmým odkazem na Kantovo rozlišení času a prostoru jako formy vnější a vnitřního názoru. Proto se také patrně zdá, že je dialektika já podobnější dialektice nyní nežli dialektice tady. Pro alternativní interpretaci Jeana Hippolyta srv. výše pozn. 79.

⁸⁵ Mimořádně zajímavé by v tomto kontextu bylo bezesporu srovnání s úvahami C. S. Pierce, např. v jeho článku

svět bezprostředně přítomen? Čteme-li Hegelovo tvrzení jako *určitou* negaci, pak se ukazuje, že teze, kterou zastává, se od extrémního výroku liší.⁸⁶ Není to tak, že nic jako bezprostřední přítomnost neexistuje, ale že je bezprostřední přítomnost vyloučena dialektikou smyslové jistoty z podstaty vědění a je chápána jako jeho „moment [či] tzn. integrující element“⁸⁷. Tomuto rozdílu lze snad lépe porozumět z Hegelova argumentu opírajícího se o diskurz smyslové jistoty samý, respektive jeho tři hlavní slova, *nyiní*, *tady* a *já*, která jsou jako pravda smyslové jistoty vyslovována:

V okamžiku, kdy z pozice smyslové jistoty vyslovuji „nyiní“, míním jedinečný a konkrétně přítomný okamžik. To samotné, co je vyslovené, se však univerzálně vztahuje na jakýkoli přítomný okamžik. Mé mínění nebo „intimní úhel pohledu“, jak překládá Hegelovo *Meinen* Lefebvre⁸⁸, je v logice mé řeči popřen. Zůstává však jejím momentem: bezprostřední konkrétnost *toto* je ve výsledné obecnosti *ne-toto* přítomna jako popřená, protože k ní skrze své popření „vede“.

Odhalující funkci jazyka zajímavě osvětluje Kojěvův komentář. „Pravda je realita odhalená poznáním.“ Poznání samo je racionální nebo konceptuální. Z obého společně plyne, že pravda sama je konceptuální.⁸⁹

Vědomí, které se nechá poučit božskou povahou jazyka,⁹⁰ se nyní zaměří na obecné nyiní a tady, na univerzální nyiní obsahující v sobě mnoho nyiní a univerzální tady obsahující v sobě mnoho tady. Jinými slovy: pravda smyslové jistoty se ukázala protikladná jejímu pojmu. Vědomí, pro které se tato pravda vynořuje, které ji poznává, se tímto poznáním proměňuje. Proměňuje se podle ní, tato pravda je tedy jeho pojmem. V tomto smyslu je obecnost, v níž kulminuje smyslová jistota, pojmem vnímajícího vědomí. „Vědomí uchopuje (nehmen) obecnost v její pravdě (Wahre), to znamená, vědomí ji vnímá (wahrnehmen).“⁹¹

Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. Dostupný na internetu na adrese <http://www.peirce.org/writings/p26.html> (přístup 20.4. 2016).

⁸⁶ Béatrice Longuenesse tuto otázku objasňuje rozlišením „zdroje (origine) a pravdy procesu myšlení; pokud je názor podmínkou (condition) všeho poznání,“ pokračuje Longuenesse, „je to proto, aby byl absorbován a stráven pojmem, který je jeho základem (fondement).“ Béatrice LONGUENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris 1981, s. 28 (překlad autor, podtržení původní).

⁸⁷ KOJÈVE 1947, s. 43. Celá věta zní: „Postoj nezbytný jakožto „moment“ (tzn. integrující element) lidského vědomí obecně, a to včetně vědomí filosofova.“

⁸⁸ Jean-Pierre LEFEBVRE, *Phénoménologie de l'Esprit*, Pars 2012.

⁸⁹ Cituji a parafrázuji KOJÈVE 1947, s. 45.

⁹⁰ HEGEL 1960, s. 112.

⁹¹ Tamt. Na Hegelovu slovní hru upozorňuje ve svém překladu Henri Lefebvre. Srv. Jean-Pierre LEFEBVRE,

Poučení z dialektiky smyslové jistoty

Na konci kapitoly o smyslové jistotě, v bodě kulminace dialektiky tohoto tvaru vědomí, dosahuje vědomí ve tvaru smyslové jistoty své pravdy: smyslové univerzality. Ta je pak východiskem a principem nového tvaru vědomí, *vnímání*.⁹² Z obratu „pravda toho a toho tvaru vědomí“ lze bezprostředně vyčíst, že pravda je vždy relativní vůči tvaru, kterého vědomí v dané fázi nabývá. Vyjevuje se ve vývoji vědomí respektive vývoji daného tvaru vědomí, přičemž tento vývoj a toto vyjevování jsou jedno a totéž. Její vyjevení je pak vždy kulminací vývoje daného tvaru vědomí a zároveň ohlášením nového tvaru, který je vyjevivší se pravdou určen. Každý tvar vědomí musí tak říkajíc plně vytežit⁹³ svou vnitřní inkonzistenci, než může přejít ve tvar další, který je vždy pokusem implicitní vnitřní inkonzistenci integrovat v explicitním tvaru či pojmu. Vědomí se tedy neustále snaží „vyjádřit navenek tak, jak je uvnitř,“ jak zní formule Jeana Hippolyta, u které je nicméně třeba si vždy připomenout, že hledání adekvátní formy („navenek“) se v dialektickém obratu nutně stává obsahem samým („jak je uvnitř“).⁹⁴

Vraťme se ale k textu o božské povaze jazyka, který vynáší na světlo omyl smyslové jistoty. Kreativní interpretaci této pasáže podává Žižek v přednášce *Negativity in Hegel and Freud*⁹⁵, v níž porovnává pole Hegelova a Freudova myšlení a klade si mimo jiné otázku⁹⁶, zda je Hegel „s to myslet podvědomí.“⁹⁷ V určitém smyslu ano, odpovídá, Hegel má velmi elegantní pojetí podvědomí, které spočívá v tom, že je-li objektivní forma mé výpovědi v rozporu s mou intencí, respektive je-li objektivně vyslovený smysl v rozporu se smyslem míněným, je to vždy forma jazyka, která odhaluje pravdu mého diskurzu. Hloubka tohoto přirovnání k podvědomí spočívá v tom, že se v obou případech jedná o odhalující funkci vyzdvihující latentní pravdu zahalující transparence vědomí.

Phénoménologie de l'Esprit, Pars 2012, . s. 140.

⁹² „Když vědomí přezkoušelo své smyslové poznání a odhalilo, že ‚tady a teď‘, o nichž se domnívalo, že je bezprostředně uchopuje, mu unikají, tato negace bezprostřednosti poznání je novým poznáním.“ HIPPOLYTE 1946, s. 19.

⁹³ Možná by nebylo marné zde s odkazem na Kusánského idiom říci „explikovat“. Spojovacím článkem je zde Mistr Eckhart oblíbený oběma autory.

⁹⁴ G. W. F. HEGEL, *Philosophie du Droit*, Paris 1940, překlad a předmluva Jean Hippolyte, s. 12.

⁹⁵ Přednášku uvedl newyorský Deutsches Haus 28. října 2011. Na internetu je k dispozici rozdělená na devět částí na youtube kanálu téže instituce. Uvádím odkaz na první část, z níž lze na části další jednoduše přecházet: <https://www.youtube.com/watch?v=3zol5HC5qao> (přístup 3.4. 2016).

⁹⁶ „in all its brutal naivity...“

⁹⁷ Pasáž lze nalézt na samém počátku třetí části přednášky. <https://www.youtube.com/watch?v=5xlyLD-CKa4> (přístup 3.4. 2016).

Spojitosť, která vede od této dialektiky k problematice formulí sexuace, přitom spočívá v tom, jaký druh existence je podle přirovnání k podvědomí třeba přisoudit tomuto implicitnímu vědění jazyka, tedy vědění přítomného jakožto *sobě* absentujícího⁹⁸. Přízračné bytí podvědomí je podle Žižeka charakterizována francouzským *il y a*⁹⁹, které je afirmuje, aniž tvrdí jeho plnou existenci, vyhýbaje se použití slovesa být. V tomto smyslu například Žižek tvrdí, „Bůh neexistuje, ale *il y a de dieux*.“¹⁰⁰ Podvědomí a Boha pak spojuje to, že oba ve smyslu plné, pozitivní existence, neexistují, nýbrž se redukuje na určitý strukturální moment vědomí nebo jazyka.¹⁰¹ Oba však mají zároveň svou vlastní tajemnou eficienti či kauzalitu. A v tomto smyslu mají neúplnou, přízračnou existenci. Jak Žižek poznamenává, to skutečně zajímavé není virtuální realita, ale *realita virtuálního*.¹⁰²

Pravda smyslové jistoty odhalovaná „formálním podvědomím“ jazyka má tedy v momentu konkluze vývoje naivního vědomí¹⁰³ jisté spektrální bytí. Nepodporuje takový důsledek předchozí tvrzení, že nové stadium vědomí má vždy tvar chyby stadia předchozího? (Rád bych se zde opakoval a trval ještě jednou na tom, že toto tvrzení chápu jako interpretaci Hegelova učení o určité negaci.) Zárodečná existence příští formy vědomí má rázem dvojí podobu. Jednak existuje jako strukturální moment formy stávající, jednak díky jisté iluzi nabývá samostatného „přízračného“ bytí „*il y a*“.

V přednášce *Woman is one of the Names-of-Father* upozorňuje Žižek na afinitu, kterou Lacan schematicky naznačuje mezi Fí, které píše pod mužskou formuli sexuaci, a S(A), které píše pod formuli ženskou. Fí zde stojí za konstitutivní výjimku ze symbolického řádu, S(A) za jeho inkoherenci. Afinita mezi nimi spočívá v tom, že iluze označená písmenem Fí nedělá nic jiného, než že dává *pozitivní bytí* negativní skutečnosti této inkonzistence. Žižek tuto operaci ilustruje Spinozovou kritikou osobního Boha. Bůh podle něj není nic jiného než iluze dávající pozitivní bytí negativní skutečnosti hranic našeho poznání. V návaznosti na to píše:

⁹⁸ „Vědění, které *se* neví.“ ŽIŽEK 2012, s. 76.

⁹⁹ Nebo německým *es gibt*.

¹⁰⁰ ŽIŽEK 2012, s. 799.

¹⁰¹ Srov. ŽIŽEK 2012, s. 102. Dále „Mluvení vytváří Boha z ničeho.“ Jacques LACAN, *Le séminaire, Livre XX: Encore*, Paris 1975, s. 44.

¹⁰² ŽIŽEK 2012, s. 68 a 69. Srv. též Béatrice LONGUENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris 1981, s. 14. Tam píše v poznámce k tvrzení, že *Fenomenologii ducha* je třeba číst s předchůdnou vědomostí, že „fantasma separace, s nímž se vědomí potýká, není nic než fantasma“: „Jenže fantasma, to víme více než dobře a Hegel byl jedním z prvních, kdo nás o tom poučil, se vyznačuje hrozivou realitou.“

¹⁰³ KOJÈVE 1947, s. 44.

„Základní operací kritiky ideologie je potom rozpoznat ve fascinující přítomnosti Boha pouhou výplň trhlín ve struktuře našeho poznání, t.j. element, v jehož rouše získává nedostatek v pozitivním poznání pozitivní přítomnost.“¹⁰⁴

Toto obrácení perspektivy je pak formálně přechodem od logiky mužské formule k logice *pas-tout* ženské formule sexuace. *Pas-tout* podle Žižeka znamená, že „žena vidí skrze fascinující přítomnost falu a je s to v ní rozpoznat pouhou výplň nekonzistence velkého druhého.“¹⁰⁵

Opakuji, krok rozpoznání příznačnosti božího bytí je krokem od mužské logiky konstitutivní výjimku (falu) k ženské logice *pas-tout*. Má teze nyní zní: nebylo by možné analogicky chápat náročný krok obrácení perspektivy v konkluzi kapitoly Smyslová jistota, kdy je smyslová bezprostřednost náhle opuštěna a proměňuje se z esence v akcident (výše zmíněný „Kojèvùv“ integrující element¹⁰⁶).

Smyslová jistota je nejprve charakterizována jako bezprostřední, a tedy jednoduchá (v tom smyslu, že bezprostřední struktura je bez dalšího nesmysl). S fenomenálním rozdílem subjektu a objektu se v ní objevuje mediace jako podmínka její bezprostřednosti, a tedy jako její inkoherece. Stanovují se tedy různé momenty struktury jistoty, které se z mediace vyvazují. U každé z možností, které se zde však nabízejí, se ukáže, že její bezprostřednost je sama o sobě sporná. Toto postupné sebevyvrácení vynáší na světlo skutečnost, že každá myslitelná výjimka z logiky jistoty, která je bezprostřední jediné zprostředkovaně a konkrétní jen jako moment obecného, se redukuje na původní inkonzistenci této formy vědomí. Podstata bezprostřednosti prezentující smyslovou jistotu pod optikou mužské logiky konstitutivní výjimky tak uvolňuje místo inkonzistenci téhož rozvrhu patrné pouze optikou ženské logiky *pas-tout*. Přesně podle výše uvedené interpretace Lacanova logického čtverce se tedy druhá negace nachází na ženské straně formule¹⁰⁷ a dialektická triáda lze číst jako přechod z levé strany čtverce (mužská formule) k pravé (ženská formule), přičemž na každé straně postupují shora dolů.

Tento popis zachovává progres v rámci vývoje jednoho stadia vědomí, zároveň ale jeho kulminaci spatřuje v rozpoznání inkonzistence přítomné už v zárodku tohoto vývoje, a tedy v určitém návratu na počátek.¹⁰⁸ To, co zde vysvětlují Lacanovy formule sexuace, je rozdíl mezi logikou dialektického

¹⁰⁴ ŽIŽEK, *Woman is one of the Names of the Father*. Krok, který zde Žižek opomíjí – ve svém pozdějším díle jej ale uplatňuje tolikrát, že si jej zde můžeme doplnit, je hegelíánský argument, který limit nebo inkonzistenci lidského poznání obrací v limit nebo inkonzistenci reality samé

¹⁰⁵ Tamt.

¹⁰⁶ Viz. pozn. 86.

¹⁰⁷ Srv. také ŽIŽEK 2012, s. 787.

¹⁰⁸ Srv. „[E]xistuje-li nějaký hegelíánský axiom, tvrdí, že nedostatek musí být lokalizován už na samém počátku celého

vývoje v rámci daného stadia a logikou obratu, v němž kulminuje. To, že se jedná o dvě podstatně odlišné logiky, ostatně potvrzuje už Hegel, když v *Předmluvě k Fenomenologii* odlišuje kumulaci kvantitativních změn od jednorázové kvalitativní změny, která je v jistém smyslu završuje.¹⁰⁹

Již zde je možné předznačit, jak tato interpretace dialektiky *Fenomenologie* pomocí Lacanovy sexuované logiky umožňuje návrat k původní otázce návaznosti po sobě následujících triadických dialektických fází. Vývoj na daném stadiu dialektiky vědomí probíhá zřejmě v intencích mužské strany formulí sexuace. Podle paralelismu obou schémat platí, že je tato logika logikou první negace. Druhá negace, a tedy kulminace dialektické triády daného stadia pak patří na ženskou stranu sexuovaných logických forem. V přímé návaznosti na původní otázku je tedy možné si ověřit, že je tezí následující triády přímo syntéza triády předchozí, pomocí kontrolního dotazu, zda je výchozí pozice triády uspokojivě vyložitelná ve smyslu ženské formule sexuace. Propracování dalších implikací tohoto interpretačního postupu si však ponechám na závěr práce.

pohybu.“ ŽIŽEK 2012, s. 109.

¹⁰⁹ HEGEL 1960, s. 57.

Popis vnímání: reflexivní pasivita

Východiskem vnímání¹¹⁰ je konkluze smyslové jistoty. „Bezprostřední jistota nedosahuje pravdy, neboť její pravdou je obecnost, zatímco ona sama chce uchopit *toto*.“¹¹¹ Hlavním výsledkem první kapitoly je, že vědomí obsahuje negaci a že bezprostřední konkrétnost přechází ve smyslovou obecnost. Kompaktnost Hegelova výkladu vyniká právě v momentu, kdy tyto formální charakteristiky jako by plně vysvětlovaly nastávající stadium v jeho definičních rysech. „Principem vnímání je ona obecnost, jejíhož vynoření jsme byli svědky v průběhu dialektiky smyslové jistoty, a která je od nynějška novým objektem fenomenálního vědomí.“¹¹²

Podle schématu navrhovaného Kojèvem¹¹³, které jsem referoval ve výkladu první kapitoly, je i zde nejprve rozpracována tato výchozí pozice a celá *dialektika* se pak odvíjí v mezích její *logiky*. Tomuto rozdílu pracovně rozumím tak, že logika elaboruje určité distinkce či vztahy, ale rozpory, na něž při tom naráží, ji limitují. Dialektika na ní založená z těchto rozporů vychází, poněvadž ty ji animují. Její pohyb se opírá o distinkce předtím vypracované logikou.

Zatímco v předešlé kapitole se já a objekt objevily pouze jako nahodilá určení, ve vnímání jsou jako jeho vnitřní momenty přítomné od počátku. Hegel zde upozorňuje na klíčový posun oproti první kapitole, který dobře ilustruje základní motiv Hegelova myšlení spočívající v tom, že *filosofie nemá počátek*, jak na to upozorňuje Pierre Macherey ve své knize *Hegel ou Spinoza*.¹¹⁴ Jakkoli není triviální správně docenit a určit význam a dosah této radikální myšlenky, je zde její jádro formulováno v prostém tvrzení, že zatímco recepce ve smyslové jistotě byla pouze fenomenální, je recepce věci ve vnímání nutná.¹¹⁵ Spontaneita fenoménů, které odpovídá úplná pasivita vědomí, je fenomenologií v poznání omezena na objevení čirého bytí, které nemá z hlediska vědomí žádnou nutnost. Té se poznání dostane až ve formě dosažené dialektickým vývojem. Po výše podniknutých výkladech zde lze myslím již srozumitelně tvrdit, že vývoj nahodilé formy vědomí získává nutnost skrze

¹¹⁰ Kapitola Vnímání je neobyčejně bohatá na rozmanité distinkce a látka je sledována na vícero úrovních, které není vždy snadné odlišit. Zjednodušením a selekcí, kterých se v následujícím dopouštím, proto předesílám svědectví Jeana Hippolyte: „Kapitolu, kterou Hegel věnuje vnímajícímu vědomí [...] je v detailech svého postupu poměrně těžké sledovat.“ HIPPOLYTE 1946, s. 103.

¹¹¹ HEGEL 1960, s. 113. „V poslední zkušenosti smyslové jistoty jsme viděli nevyslovitelné nebo bezprostřední překonáno pohybem, díky němuž jsme jej chtěli přivést na světlo nebo vykázat.“ HIPPOLYTE 1946, s. 104.

¹¹² HIPPOLYTE 1946, s. 101 .

¹¹³ KOJÈVE 1947, s. 46.

¹¹⁴ Pierre MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Paris 1977.

¹¹⁵ HEGEL 1960, s. 113.

zprostředkování dvojitou negací. Krokem kupředu je nyní dodat, že skutečnou nutnost získá v momentu, kdy je výchozí nahodilá forma ve formě zprostředkované přejde ve všech svých různě rozvinutých a interpretovaných aspektech v „mizející momenty“ či „integrující elementy“. ¹¹⁶ Domnívám se, že z toho lze jako poměrně významný mezivýsledek vyvodit, že pojem nutnosti, se kterým se tedy na prahu druhé kapitoly setkáváme, je radikálně antifundacionalistický.

Podstatou vnímání je obecnost. Já i objekt jsou obecné a v tom smyslu jsou podstatnými momenty vnímání. To ale neznamená, že jsou v podstatě tohoto tvaru vědomí bez dalšího integrovány. Nakolik jsou já a objekt protikladnými termíny (ve smyslové jistotě se vynořují jako relační protiklady), nemohou být bezprostředně oba esenciální, poněvadž pak by se podstata stala vnitřně rozpornou. Jeden z nich je proto nezbytně určit jako vedlejší, nebo jej, hegelovsky pseudo-figurativně řečeno, z podstaty vyloučit. A protože klíčem k vnímání je formule *wahr-nehmen*, uchopit (nehmen) obecnost v její pravdě (*wahr*, Wahrheit), je to já, jež musí držet svou negaci, tedy svou reflexi, stranou. Aby objekt nedeformovalo a nechalo jej ukazovat se v jeho pravdě, chápe já jakožto subjekt vnímání samo sebe jako nahodilé a vnější vůči pravdě vnímání. Ta totiž spočívá v objektu. Já se tedy staví mimo podstatu vnímání. Nakolik ji rozpoznává zcela mimo sebe, natolik se samo staví ve vnímání jako dokonale pasivní.

Na tomto místě je čtenář pravděpodobně zmaten, neboť jsem výše tvrdil, že pouze v případě smyslové jistoty lze hovořit o čiré pasivitě. Pasivita vnímajícího já se ovšem od pasivity charakterizující smyslovou jistotu liší. Přidržím se ještě jednou již výše citovaného rozdílu mezi fenomenální a nutnou recepcí, a tedy fenomenálním a nutným subjektem. Zatímco pasivita smyslové jistoty byla bezprostřední a tudíž bez nutnosti, je pasivita vnímání nutná, protože je podmíněná reflexí já na svůj vnější vztah k podstatě a pravdě.

Já rozpoznává sebe sama jako vnější podstatě vnímání a tomuto nahlédnutí odpovídá jeho sebeomezení. Podstata vnímání pak závisí na pasivitě já a chování já se tak stává paradoxně opět podstatným. ¹¹⁷ Vnitřní rozpornost tohoto řešení je pochopitelně osou dialektiky zkušenosti vnímajícího vědomí. Je ale třeba nezapomenout na to, že reflexe na vlastní pasivitu je v já korelátem reflexe na povahu pravdy, která tak může být přesně vymezena jako čistá aprehenze objektu takového,

¹¹⁶ Lze si vybrat mezi idiomem Hegelovým a Kojèvovým.

¹¹⁷ Lze říci, že je podstata vnímání dvojí. Na jedné straně je jí objekt vnímání, který se konstituuje jako věc, kterou je třeba čistě aprehendovat, na druhou stranu je jí samotný postoj vědomí, které činí rozdíl mezi sebou a pravdou vnímání, jeho objektem.

jak je o sobě.

Paradox pasivity a reflexe vnímajícího já, které se stává pasivní skrze separaci aprehenze a reflexe, která je sama umožněna jeho reflexí, nabízí analogii s Žižkovým výkladem rozdílu mezi „humanistickým obratem“ a krokem od objektivního k absolutnímu duchu.¹¹⁸ Objektivní duch jako totalita objektivní duchovní skutečnosti se staví proti duchu subjektivnímu, kterým je společenství svobodných individuí. Například už Feuerbachovo stanovisko spočívá v tom, že jsou v objektivním duchu odcizeny vlastní tvořivé síly ducha subjektivního. Z tohoto náhledu pak plyne úkol jejich protikladnost překonat, aby byly tyto tvořivé síly získány zpět pro lidskou subjektivitu (čtenář snadno rozpoznává osvícenský projekt dospělého autonomního individua). Problém „humanistického obratu“ spočívá v tom, že prostým rozpoznáním činnosti subjektivního ducha v esenci ducha objektivního protiklad namísto toho, aby byl pozvednut na úroveň absolutního ducha, kolabuje na úroveň ducha subjektivního. Místo absolutního ducha tak získáme solipsistickou iluzi a pouze abstraktní či negativní svobodu. Podle Žižeka nalezneme řešení nikoli tak, že negujeme objektivitu objektivního ducha, ale že se budeme tázat, jak je objektivita objektivního zakoušena subjektem. Takové tázání totiž povede k odhalení skutečného místa objektivity objektivního ducha, které není ničím jiným než určitou distinkcí uvnitř ducha subjektivního, aniž je tím sama objektivita popřena. Podobně není řešením problému vědomí solipsistická negace objektivity, ale porozumění tomu, jak je objektivita konstituována duchovní činností subjektu.

Rezultátem smyslové jistoty, která se pokoušela uchopit pravdu v naprosté bezprostřednosti, byla obecnost. Tuto obecnost pak máme chápat jako negaci bezprostřednosti poznání smyslové jistoty. Zároveň je třeba si uvědomit, že je to právě tato negace, která onu bezprostřednost (a) ruší a (b) porušuje. Neztrácí se tak ze zřetele úzká spojitost bezprostřednosti a smyslové univerzality.

Toto smyslové jistoty je negováno či znicotněno. Tato negace či nicotnost má ovšem ohraničený obsah. Není to *jakákoli* negace nebo *naprostá* nicotnost, ale právě a pouze negace *tohoto* (genitiv předmětu). V tomto určení obecnosti jako určité negace je pro vnímání zachována smyslová bezprostřednost. Je ale zachována v negativním charakteru, který je zachycen formulí *ne-toto*, kterou je třeba číst na pozadí formule smyslové jistoty, kterou je *toto*. Zatímco bezprostřednost smyslové jistoty se měla dotýkat singularity smyslového bytí, bezprostřednost vnímání se dotýká jeho univerzality. Smyslovou univerzalitu pak nazýváme *vlastnost*.

Není nyní těžké porozumět tomu, co Hegel tvrdí, když v úvodu ke kapitole Vnímání píše: „Protože

¹¹⁸ ŽIŽEK 2012, s. 98.

je jeho principem (totiž objektu) univerzalita a protože je ve své jednoduchosti výsledkem zprostředkování, musí to vyjádřit jako svou vlastní povahu; ukazuje se tedy proto jako *věc o mnoha vlastnostech*.¹¹⁹ *Věc* přitom zůstává takéž univerzální, totiž univerzální nositelkou vlastností. Zatímco vlastnosti jsou však univerzáliemi smyslovými, věc sama vnímána není.¹²⁰

¹¹⁹ HEGEL 1960, s. 113.

¹²⁰ „Věčnost, univerzální, které se vyjadřuje v rozličných určitostech, které jsou jeho atributy, je určením myšlení, které se nikdy nedává pocítit.“ HIPPOLYTE 1946, s. 105.

Dialektika vnímání: Věcnost vs. Věc

Každá univerzalita je, nakolik je nejprve negací určitosti, vztahem k sobě samé. O tomto charakteru univerzality se vědomí dozví na vlastní kůži už v kapitole Smyslová jistota. Vlastnosti jsou tedy podstatou objektu vnímání, nakolik jsou obecnostmi. Nejsou však čistými obecnostmi, pokud nejsou čistě vztahem k sobě samým. Tak tomu také je, protože v negaci podržují smyslový obsah. Podstata univerzálního objektu tedy nespočívá ve vlastnostech. Je jí totiž univerzalita a ony kvůli svému smyslovému obsahu čistou obecností nejsou. Čistou podstatou objektu vnímání (a tedy vnímání) je proto univerzalita, která se ode všech vlastností odlišuje tím, že není *ničím jiným než* vztahem k sobě samé. Tuto čistou podstatu objektu vnímání Hegel nazývá *věcnost*. Identifikuje ji pak s *tady* a *ted'* smyslové jistoty.¹²¹ Vlastnosti v tomto univerzálním médiu koexistují: sdílejí totéž *tady* a *ted'*. Formulováno opačně, nejsou od sebe odděleny rozdílným *tady*, ani rozdílným *ted'*.

V univerzálním médiu *věcnosti* se vlastnosti vztahují k sobě samým a nikoli k sobě navzájem. Respektive jediný vztah, který „pojí“ jednu k druhé, je lhostejné *a také*. Je třeba upřesnit, že toto *také* se neliší od samotné obecnosti média, tedy od věcnosti samé. Čistá podstata = věcnost = univerzální médium = *také*. Lze také říci, že podstata věcnosti, její univerzalita, spočívá právě v její pohostinnosti vůči mnohosti vlastností. Ze vzájemné lhostejnosti vlastností v univerzálním médiu nicméně podle Hegela plyne, že vlastnosti postrádají určitost,¹²² která je pro ně stejně podstatná jako univerzální médium. Určitost vlastností totiž spočívá v tom, že se k ostatním vlastnostem vztahují jako jejich negace. Tato negativita překračuje jejich jednotu v univerzálním médiu. Vzniká tedy další, odlišná jednotu. Ta se od jednoty univerzálního média liší jako *negativní obecnost* od pozitivní obecnosti a jako *exkluzivní jednotu* od jednoty inkluzivní.

V enigmatické větě uzavírající odstavec, který uvádí na scénu vylučující jednotu vlastností v médiu věcnosti, dostává protiklad obou jednot jasnější obrys.¹²³ Nakolik je negace vlastnosti její určitostí totožnou bezprostředně s jejím bytím, je univerzalitou, která není s to vyloučit koexistenci se svým protikladem. Odtud také logický nedostatek čisté podstaty. Nakolik pak její bytí spočívá ve vylučující jednotě, osvobozuje se od svého protikladu a je sama sebou v sobě samé. Druhá negace doplňuje negaci pozitivní univerzality nebo indiferentní jednoty. V ní však není pro druhou negaci prostor, a tak se vymisťuje do druhé jednoty charakterizované odlišnou, totiž negativní, univerzalitou.

¹²¹ HEGEL 1960, s. 114.

¹²² HEGEL 1960, s. 115.

¹²³ Volně překládám : „U vlastnosti je negace jakožto určitost bezprostředně jedním s bezprostředností bytí, která, skrze tuto jednotu s negací, je univerzalitou; ale nakolik je Jednem, je osvobozena od této jednoty s protikladem, je pro sebe a v sobě samé.“

Druhá jednota určuje věcnost jako *věc* a ta se tak ve svém dialektickém vývoji završuje jako pravda vnímání, a to v souhrnu všech momentů tohoto vývoje. Vylučující jednota, kterou Hegel nazývá *jedno*, jednotu indiferentního *také* nenahrazuje, ale doplňuje. Univerzální jednota je médiem lhotejné koexistence vlastností. Je podstatou smyslové univerzality, která je východiskem vnímání jakožto pravda, v níž kulminuje smyslová jistota. Je kontinuem vlastností, které se vzájemně připouštějí bez hranic v médiu univerzality první negace. Opakuji, že se jedná o negaci, díky níž je smyslový vjem určen jako univerzální kvalita. Vnímání je ve fázi této univerzality nekonečným odvíjením dalších a dalších kvalit zřetězených indiferentním *také*. Tato bezhraničnost je vykoupena lhotejností struktury, která oslabuje a nakonec ruší určitost vnímaných kvalit. Druhá negace proto vytváří novou jednotu vlastností, která se od té první liší a v níž se k sobě vlastnosti vztahují negací, kterou jim tato jednota propůjčuje a skrze kterou je ona sama určena jako jednota vylučující. Ona tak připouští jen ty a ty vlastnosti, vylučuje jejich protiklady a určuje tak věcnost jako *věc*. Metafyzický princip sporu vchází v platnost až ve chvíli, kdy je konstituována exkluzivní jednota. Hegel zde po mém soudu dává jasně najevo názor, že je tento princip sekundární vůči dialektické konstituci substance, která je ovšem dána aktivitou fenomenálního vědomí.

Na tento popis objektu vnímání je nyní možné se podívat opět perspektivou dialektiky formulí sexuace tak, jak byla vypracována výše. První postřeh, který se nabízí, je podobnost mnohosti vlastností s netotalizovaným polem, které Žižek připisuje větě „nikoli pro všechna x platí Fx “. Hovoří se v ní o všech objektech, aniž se však vyloučí výjimka, tedy aniž se uzavře jejich počet a poli se tak dá pevná struktura. Krokem k mužské logice se pak zdá postulování obou jednot. Vyložení evidentní je případ univerzálního média, čisté podstaty, která je podle logiky substance nezbytnou výjimkou v poli smyslových určitostí, které musí něčemu náležet. Nevnímátná substance postulovaná jako výjimka ze smyslové proměnlivosti je dokonalým případem logiky „pro všechna x platí Fx , tudíž existuje x , pro něž neplatí Fx “. ¹²⁴

Tím, že je postulována čistá podstata jako společné „místo“ vlastností, je jejich pole totalizováno. Pro všechny vlastnosti nyní platí, že sdílejí téže *nyin* a *tady*, čímž je jejich souhrn v nějakém ohledu uzavřen. Zdá se, že právě tento krok vede k tomu, že jejich vzájemná indiference se dostává do rozporu s jejich určitostí a postulování druhé jednoty, která by jinak mohla zdánlivě interpretaci ve smyslu mužské formule sexuace odporovat. Obě jednoty, inkuzivní i exkluzivní, jsou dvěma

¹²⁴ Jako dodatečnou evidenci lze pro tuto interpretaci citovat Hippolytův výčet možných konkretizací čisté podstaty: „Vše je *jednou věcí*, rozprostraněnou věcí a myslící věcí, duchem, dokonce Bohem; prekritický dogmatismus jen prodlužuje metafyzický postoj vnímajícího vědomí...“ HIPPOLYTE 1946, s. 101.

alternativními způsoby, jak totalizovat pole smyslových určitostí. Spíše než aby tato dvojnost byla argumentem proti unikátnosti konstitutivní výjimky, je to, jak s rozdvojením vědomí nakládá, jejím dokladem, jak vychází najevo v dialektice jeho zkušenosti, kterou vykládám v následující části.

Dialektika zkušenosti: nepřekročitelnost kvalitativního popisu

Krátce shrnuji: v souhrnu momentů vlastnosti, *také a jedna*, je završena věc jakožto objekt vnímání, a tedy jako pravda vnímání a jako jeho podstata. Vědomí, které ji jako takovou rozpoznává, chápe sebe sama jako nepodstatný moment vnímání, do kterého spadá vše, co se ve vnímání objevuje jako vnější vůči jeho pravdě. Protože je věc objektem *a* pravdou vnímání, je nepravdivost vnímání odlišnost věci od sebe samé. Tato netotožnost se pak do vnímání dostává skrze jeho nepodstatný moment, totiž vnímající já. Z toho plyne nezbytný způsob chování vědomí jako subjektu vnímání, který zjedná přístup k pravdě vnímání, tedy k věci: separace reflexe od aprehenze. Tím se vracím ke komplikujícímu momentu konstituce vnímání, na který jsem již upozorňoval. Já, které svou reflexi odlišuje od podstaty vnímání, svou reflexi s touto podstatou spojuje právě aktem její separace, protože ten je sám reflexivní. Jedná se přece o reflexi na svou vlastní činnost.

V dialektice zkušenosti vnímajícího já jsou látkou fenomenologického popisu akty tohoto já a dialektika konstituce objektu vnímání se tak stává procesuální – nakolik je korelátem samotné činnosti vnímání, která se samozřejmě rozvíjí v čase.¹²⁵ Když je do popisu zahrnuta diachronie vnímání, stane se procesuální i konstituce věci. Není to problém z hlediska předchozího tvrzení, že ve věci je završena konstituce objektu vnímání? Hned na počátku kapitoly je souvislost vnímání a jeho objektu popsána jako totéž na jedné straně rozvíjené v diachronii, na druhé straně shrnuté v synchronii. Problémem by pak bylo, pokud by proces konstituce věci nebylo lze završit v synchronní konstituci.

U tohoto momentu bych se nyní rád na okamžik zastavil. Také proto, že se domnívám, že se vlastně možná jedná o poměrně obecný rys dialektiky *Fenomenologie*. Jestliže nelze proces dialektické konstituce završit v synchronní struktuře, je třeba tomu rozumět tak, že ať už si k tomu, abychom shrnuli všechny momenty rozvinuté v dialektickém vývoji vědomí, vybereme jakýkoli okamžik tohoto vývoje, je vždy výsledná struktura nekonzistentní či vnitřně rozporná. Každá další fáze pak plyne právě z této skutečnosti jako pokus integrovat onen rozpor, který této integraci či synchronizaci brání. Rozpornost či nekonzistence se proto neustále nepřímo *překládá* do *procesuality*. Domnívám se, že nebudu daleko pravdě, když budu tvrdit, že právě tento specifický typ procesuality definuje hegelovskou dialektiku.

Vnímající já tedy nejprve chápe objekt jako *jedno*, podstatně jednoduché a tedy sebetotožné.

¹²⁵ V rozdílu „popisu“ a „dialektiky“, který v kapitolách odhaluje Kojève, se znovu dostává na scénu kantovské téma času jako formy *vnitřního* názoru.

Univerzalita vnímaných vlastností překonává jednoduchost objektu a uvádí do něj mnohost, takže se stává *věcností*, univerzálním médiem nesoucím mnohost vlastností jako paleta malířův repertoár barev, aniž se vlastnosti vzájemně ovlivňují. Každá je pouze sama v sobě, podstatou o sobě. Tím, že chrání svou podstatu mimo vztah s ostatními vlastnostmi, však vlastnost ztrácí svou určitost, a tedy také svou podstatu. Do jejího vztahu k ostatním vlastnostem se tak vkládá negace *vylučující jednoty*.

Důležité je, že pro objekt vnímání jsou podstatné obě jednoty. Pokud jsem v rámci popisu objektu vnímání výše nazval vylučující jednotu věcí a stavěl ji oproti věcnosti, jedná se o metonymii. Vylučující jednotu lze nazvat věcí, protože v ní dialektický rozvrh věcí kulminuje, ale věc je ve skutečnosti plně konstituována ve všech momentech tohoto vývoje a zahrnuje tak oba typy jednoty, které se v něm objevují. To však není na první pohled jednoduše možné, protože by se pak podstata vnímání rozdvojila.

Toto rozdvojení je evidentně neidentitou v objektu vnímání a odporuje jeho výchozímu určení jako pravdy. V tomto selhání vědomí rozpoznává kontaminaci aprehenze svou reflexí. Obrací se proto k sobě samému rozpoznáváje v konstituci věcnosti a věcí svou vlastní aktivitu, kterou se vnímání ocitá mimo svou pravdu. Navrací se na počátek smyčky této dialektiky, aby ji celou prošlo znova. Tentokrát je však vybaveno zkušeností vnímající aktivity. „Její výsledek a pravda byly její rozklad, nebo spíše odražení do sebe samé od pravdy a vně pravdu.“¹²⁶ Vně pravdy se pak ocitá v iluzi zmíněné názvem kapitoly. Odražení do sebe znamená, že vědomí nahlíží, že to, co považovalo za aprehenzi objektu, byla jeho vlastní reflexe. „Mimo pravdu“ se vnímající činnost ocitá touto záměnou.

Ocitnuvše se na výchozím bodě dialektiky, kterou právě prošlo od počátku na konec, který je v kruhu s počátkem totožný¹²⁷, počíná ji vědomí procházet znova. Hegelovská dialektika je ale spíše spirálovitá než kruhová,¹²⁸ takže druhý kruh se od prvního liší. „Vědomí jím nutně probíhá znova, ale zároveň nikoliv stejně jako poprvé,“ píše Hegel.¹²⁹ V hegelovské dialektice veškerý vývoj vyplývá z východiska a v principu do něj nezasahuje nic vnějšího. Jak se tedy může druhý kruh vnímání od prvního lišit, je-li jejich východisko totožné? Jedině tím, že druhému kruhu předchází kruh první. Vědomí na jeho počátku se tak liší od vědomí na počátku prvního kruhu právě onou zkušeností, kterou v průběhu prvního kruhu nabylo.

¹²⁶ HEGEL 1960, s. 117.

¹²⁷ Hérakleitos B 103, <http://fysis.cz/presokratici/22/Bbi.pdf> (přístup 17.4. 2016).

¹²⁸ Což by mohla být principiální odlišnost od dialektiky hérakleitovské.

¹²⁹ HEGEL 1960, s. 117.

Vědomí nyní ví, že v percepci je implikována jeho aktivita, zároveň jí však nadále rozumí jako porušení pravdivosti vnímání, jako vnější vůči pravdě vnímání. „Počinání vědomí, kterému nyní musíme věnovati pozornost, utváří se tedy tak, že vědomí již pouze nevnímá, nýbrž si je též vědomo své reflexe do sebe a samo ji odděluje od jednoduchého pojmání.“¹³⁰

Z toho plyne jednoduchý „předpis“. Je-li na počátku věc pro vědomí *jedna*, jednoduchá a sebetotožná, bude vše, co těmto charakteristikám odporuje a co se vynoří či vyplyne v dialektice vnímání, přisouzeno reflexi vědomí. Mnohost vlastností, která se bezprostředně objevuje, je proto okamžitě považována za vnější vůči věci samé. „Věc jest jedna a o této různosti, kterou by věc přestala být jednou, jsme si vědomi, že připadá nám.“¹³¹ Namísto toho, aby falzifikovala jednotu věci, je tato pluralita ve vnímání pouze relativně k vnímajícímu vědomí, respektive kompozici našich smyslů. V nich se totiž jednota věci překládá v mnohost vlastností. V druhém „kruhu“ vnímání je to proto vnímající já, které se stává univerzálním médiem, ne však už objekt, který zůstává podstatně jednotou, jednou věcí.

Je tedy zřejmé, že unikátnost konstitutivní výjimky není ve zdvojení jednoty věci popřena. Naopak napětí mezi tímto zdvojením a touto unikátností motivuje další pohyb vědomí, které jednu z obou jednot identifikuje jako výsledek své reflexe a označí ji tak za vnější vůči pravdě věci.

Když je nyní věc určena jako *jedna* a jako unikátní korelát mnohosti vnímaných smyslových určitostí, musí být sama určitá. Pokud by totiž byla neohrazená a neurčitá, v jakém smyslu by byla *jednou*? Být určitá ale znamená být odlišná od ostatních. Tím se na scénu dostává další mnohost a na další úrovni se srovnávají věc a vlastnosti. Nejprve byly jak ony, tak ona univerzální, pouze ony však byly mnohé. Nyní je mnohost i na straně věcí, její zavedení v sobě ovšem opět nese pečeť paradoxu, neboť jeho důvodem je zachránit její jednotu a jedinečnost.

Otázkou je, jak se věc od ostatních věcí liší, je-li jejím jediným podstatným určením její jednota a určitost. Říkám-li „jedna určitá věc“, padám do léčky rozdílu mezi míněním a pravdou jazyka způsobem zcela analogickým tomu, kterým do ní upadlo vědomí v kapitole Smyslová jistota. Jednota i určitost totiž věc sdílí se všemi ostatními věcmi a místo toho, aby ji od nich tedy odlišovali, vyznačují jejich stejnorodost. Odtud plyne, že je věc *určena* nikoli tím, že je *jedna*, ale mnohostí svých vlastností. Ty nyní v důsledku této změny náleží věci samé absolutně, tzn. bez odkazu k vnímajícímu já a např. kompozici jeho smyslových receptorů apod.

¹³⁰ HEGEL 1960, s. 117.

¹³¹ HEGEL 1960, s. 118.

Věc je samostatným bytím, které jako podstata vnímání určuje jeho pravdu. Vše, co jí náleží jakožto jí samé a nikoli jakožto vnímané či jakožto porovnávané s druhou věcí, tedy vše, co jí náleží podstatně, jí náleží pouze pro ni samu a skrze ni samu, ve vztahu k ní samé. „Tím, že *vlastnost* je *vlastní* vlastností věci čili určením na věci samé, má věc *více* vlastností.“¹³² Věc je univerzálním médiem, které zprostředkovává lhostejné připouštění vlastností, které se k sobě vztahují indiferentním *také*. Problém, jak se vlastnosti v tomto případě, když opět koexistují v univerzálním médiu, liší, lze podle mého zhruba vyřešit tím, že jsou od sebe odlišné jako položky ohraničeného výčtu atributů věci.

Vědomí nyní věc vnímá jako univerzální médium, zároveň si je ale vědomo momentu věci odlišného od indiferentního *také*, totiž jednoty věci se sebou samou. Jak si ale čtenář jistě vzpomíná, vědomí v tomto „druhém kruhu“ dialektiky vnímání už reflektuje na svou vlastní aktivitu v percepci. Bere proto *jednotu* věci na sebe. Jednotu věci, která ze sebe vylučuje jakoukoli diferenci vědomí konceptualizuje pomocí formule, která v něm nahrazuje *také*. Namísto „cukr je sladký *a také* bílý,“ je nyní třeba říci „*nakolik* je cukr sladký, není už bílý.“ *Nakolik* je pak zas bílý, nemá tvar krystalku. Skutečnou jednotu mají ponechánu pouze vlastnosti samotné, které nejsou spojené ve věci jinak než aktem vědomí. Ten je ve vztahu k pravdě vnímání samé jednoduše „zvůli“. Věc sama je nyní opět pouze charakterizována logickou formou *a také*. Je souborem vzájemně indiferentních vlastností či svazkem „volných materií“¹³³.

Výklad této fáze vývoje je obzvláště obtížný. Hippolyte poukazuje na to, že termín volných materií odkazuje k dobové fyzikalistické teorii. Jako poměrně plauzibilní hypotéza se tedy zdá, že zde jsou vlastnosti samy zároveň věcmi, resp. zvláštními věcmi, z nichž každá má pouze jednu vlastnost. Jedná se tedy o popření jakékoli podstatné jednoty věcí. Ty vědomí volně komponuje a trvalost těchto vědomím konstruovaných substancí pak pravděpodobně spočívá pouze ve zvyku. Nejpřiléhavějším označením této teorie bude patrně jakási podivná varianta novokantismu, která předpokládá jako počátky epistemického procesu atomární počítky a připisuje jim bytí.

Ukazuje se, že rozdvojení podstaty vnímání, její non-identita a tedy nepravdivost, není vysvětlitelná připsáním jedné z její podob reflexi vědomí. Dvojitá podoba věci nemá původ ve vědomí, ale je vlastní věci samé, která se sama vysouvá ze své jednoty a nabývá opačného tvaru. Věc „má sama o sobě protikladnou pravdu,“ píše Hegel.¹³⁴ Pohyb, ze kterého věc vychází alternativně jako *jedno*, čili

¹³² HEGEL 1960, s. 118 (kurzíva původní).

¹³³ HEGEL 1960, s. 119. Srv. HIPPOLYTE 1946, s. 104.

¹³⁴ HEGEL 1960, s. 119. Těsně předtím, v téže větě, sice Hegel zmiňuje s hypotetizujícím tónem, že se věc odráží do sebe, poznání, že reflexi vědomí a reflexe objektu je jedna a táž negace, je nicméně pochopitelně věcí pouze pozdějšího

vylučující jednota vlastností, a jako *také*, čili indiferentní souhrn vlastností, byl nejprve rozdělen na dva různé pohyby – pohyb věci a paralelní pohyb vědomí –, aby tím bylo zabráněno rozpornosti uvnitř věci. Nyní se ale ukazuje, že se jedná o pohyb jediný, který je ve svém souhrnu věcí.

Vnímání zde přichází s poslední z distinkcí, jimiž se pokouší vyspravit neudržitelnou jednotu vnitřně rozporné věci. Obrácená do sebe je věc exkluzivní jednotou, *jedno*. Zároveň je však pro jiné a obrácená k jiným je inkluzivní jednotou, *také*. Pouze ve vztahu k druhé věci, od které se musí diverzitou umožněnou indiferentním médiem koexistence kvalit lišit, relativně k druhé věci, jí vlastnosti, které v ní subsistují, náleží podstatně. Spojkou, pomocí níž vědomí udržuje dva kontradiktorní aspekty v téže věci oddělené, je opět *nakolik*. „*Nakolik* je věc pro sebe, není pro jinou věc.“ *Nakolik* je sama pro sebe, je věc sebetotožným *jednem* vylučující jakoukoli diferenci.

Jakkoli je však nyní rozdíl *jedno* vs. *také* distribuován mezi různými věcmi, nezabraňuje toto rozdělení tomu, aby se difference netýkala opět každé jednotlivé věci samé. Pokud má totiž obrácena k druhé věci obsahovat mnohost, musí už sama být vnitřně diferencována. „*Rozdílné věci* jsou tedy vzaty každá *pro sebe*; a rozdíl spadá mezi ně navzájem tak, že žádná z nich není rozdílná od sebe samé, nýbrž od jiných věcí. Každá je však eo ipso *určena jako odlišná* a má *v sobě* bytostný rozdíl od těch ostatních.“¹³⁵ První *nakolik* tudíž diferenciaci z věci nevylučuje, ale pouze ji určuje jako nepodstatnou. Zároveň se ale ukazuje, že se toto *nakolik* musí rozdvojit. Musí totiž ještě určit, že *nakolik* je tato věc pro druhou, není touž, jakou je pro sebe samu. Hodnota obou *nakolik* se nicméně liší, protože zatímco to první odpovídá podstatě věci samé, to druhé odpovídá nutnosti, která je podstatě věci vnější.

Pozorný pohled nicméně záhy odhaluje sofisma ukryté v této poslední lsti vnímání. Tvrdit, že charakteristiky, které odlišují věc od věcí ostatních, nejsou pro ni samu o sobě *podstatné*, že jsou pro ni ale *nutné*, protože taková, jaká je sama o sobě, jednoduše jednotná, sebetotožná a určitá, se od žádné jiné věci neliší, je bez dalšího protimluv.

dialektického vývoje.

¹³⁵ HEGEL 1960, s. 120.

Poučení z dialektiky vnímání

Další distinkce, která by zabraňovala protimluvu v podstatě objektu vnímání, už není možná. Na počátku tento rozpor spočíval v tom, že není možné, aby existovala pouze nekonečně proměnlivá kvalitativní mnohost smyslových univerzalit (vlastností). Je proto postulována inkluzivní jednota univerzálního média, čisté podstaty, která je obecnou substancí všech vlastností, jejich tady a nyní, v němž koexistují. Čistá mnohost vlastností jako netotalizovaného pole, které se nabízí k potenciálně nekonečným kvalitativním výčtům, instanciuje větu „nikoli pro všechna x platí, že Fx , tudíž neexistuje x , pro něž platí negace Fx ,“ tedy ženskou formuli sexuace. Postulování čisté podstaty ve shora vyloženém smyslu totalizuje proměnlivé pole vlastností a je z něj nezbytnou výjimkou v intencích mužské formule „pro všechny x platí, že Fx , tudíž existuje x , pro něž neplatí, že Fx .“ V tomto univerzálním médiu však vlastnosti ztrácí svou určitost a je proto postulována druhá jednota. Tato druhá jednota obsahuje oproti indiferentní jednotě čisté podstaty ještě jednu negaci, která selektuje pouze slučitelné vlastnosti a ostatní vylučuje.

Tato distinkce řeší problém koexistence i určitosti vlastností a představuje tak plně konstituovaný objekt vnímání, věc o mnoha vlastnostech. Zároveň však uvádí zásadní rozpor do její podstaty, totiž rozpor mezi dvěma jednotami věci, což vyžaduje další distinkci. Nabízí se jediná jiná distinkce, která je v rozvrhu již přítomná a to distinkce subjektu a objektu od počátku odsunutá stranou. Pomocí ní je možné podstatu vnímání před rozporem uchránit připsáním jedné z obou protikladných jednot reflexi subjektu, která je podstatě vnější. Oddělit obě jednoty jako výsledky dvou odlišných pohybů, pohybu subjektu a pohybu objektu, však není možné. Jedná se totiž o jeden jediný pohyb, jak ukáže jednoduchý požadavek, aby z jednoty a určitosti věci také nějak vyplývalo, že se věc samotná liší od jiných věcí.

Když proto nelze separovat protikladné formální charakteristiky věci jako vnější aspekty celku vnímání, totiž reflexi subjektu, přichází vnímání se třetí distinkcí. Věc je jedna v jiném smyslu o sobě a v jiném smyslu ve vztahu k ostatním věcem. Tato distinkce se nejprve zdá rozpor řešit, nakolik se strana „o sobě“ dá interpretovat jako „podstatně“ a druhá strana jako „akcidentálně“. Nezávislost obou stran a tedy separace protikladných jednot se však ukazuje jako pouhé sofisma. Tvrdí se totiž, že to, co je nezbytné, aby byla věc odlišná od jiných věcí a tedy nějak určitá, pro ni zároveň není podstatné.

Tím jsou prohlédnuta sofismata¹³⁶ „zdravého rozumu“, jakými byla všechna *natolik*, kterými se

¹³⁶ „[P]ovaha těchto abstrakcí svádí je o sobě a pro sebe dohromady; zdravá lidská mysl jest jejich kořistí a tyto abstrakce

pokoušel zachránit věc vnímání před jejím základním rozporem, kterým není nic jiného než problém, jak smířit rozvíjení kvalitativního popisu přidáváním dalších a dalších kvalit a potřebu stanovit tomuto rozvoji určitou mez, která bude zároveň určitostí dané věci. Domnívám se, že na tento obrat je třeba se nyní dívat jako na demystifikující efekt perspektivní změny pohledu přechodem k *pas-tout* ženské formule sexuace.

Celý průběh dialektiky vnímání lze tedy vyložit podle Lacanova logického čtverce. Pole smyslových obecností jako východisko vnímání je afirmováno ve tvaru $\forall xFx$. Jeho jednota je kladena jako výjimka ve tvaru $\exists x\neg Fx$. Na tomto půdorysu se hraje hra všech jmenovaných distinkcí, kterými se vědomí snaží obhájit jeho konzistenci: indiferentní médium a vylučující jednota, aprehenze a reflexe, dvojí nakolik. Vyčerpání možností těchto rozlišení umožňuje je souhrnně uvidět jako výrazy elementární nekonzistence vnímání jako takového. Toto demystifikující prohlédnutí má samozřejmě tvar *pas-tout* ženské formule. K ní se přechází v samotném pohybu antiteze jako k ekvivalentu $\exists x\neg Fx$, následně však změnou čtení ve smyslu Kantova *nekonečného soudu* přestává $\neg \forall xFx$ negativně uchopovat výjimku, k níž vědomí vede fáze mužské logiky, ale uchopuje pole vnímání bez „prázdných abstrakcí“¹³⁷ „s sofistiky vnímání“¹³⁸. V tomto čtení je pak od $\neg \forall xFx$ možné přejít k druhému schématu ženské formule: $\neg \exists x\neg Fx$, v němž se už klade obecnost, která už ale není podmíněna smyslovostí.¹³⁹

Pointa pak nespočívá v tom, že problém je tímto obratem vyřešen, ale že přecházení od jednoho k druhému či alternace obou modů hovoru „o všech x“, jak jsem v úvodu mužskou a ženskou formuli sexuace také označil, umožňuje vždy přehodnotit strukturu daného pole. Tento rozdíl perspektivy zároveň spočívá a je umožněn inherentní rozporností pole samého. Ta proto nemůže být touto alternací „vyřešena“ nebo odstraněna.

ji honí dokola ve svém kroužícím víru.“ HEGEL 1960, s. 123.

¹³⁷ HEGEL 1960, s. 122.

¹³⁸ HEGEL 1960, s. 121.

¹³⁹ HEGEL 1960, s. 124.

Závěr: *pas-tout* a absolutní duch

Podářilo se tedy, myslím, ukázat, jak dialektické čtení formulí sexuace a sexuované čtení dialektiky vědomí řeší problém přetrvávání rozpornosti v dialektickém pohybu a jeho souvislosti. Zdá se však, že vyřešením tohoto problému se vynořuje nový a *ne zcela* symetrický problém.¹⁴⁰ Má dvě stránky. Zaprvé, jak tento model nyní vysvětlí *pokrok* poznání v pohybu dialektiky. Pokrokem je míněn pracovně prostě pozitivní a nenahodilý vývoj. Zadruhé, jak se vypořádá s figurou *absolutního ducha*, ve kterém je podle Hegela odcizení subjektu překonáno a dochází k úplné jednotě subjektu a objektu.

Odpověď na první z obou otázek je podle mého názoru, jako tak často, skryta v elementární Hegelově doktríně určité negace. Rozpor, který stojí v základu sexuální difference a umožňuje tak dialektický vývoj, nevylučuje *jakýkoli* pokrok poznání. To, co je vyloučeno, je pouze odstranění tohoto rozporu. Dialektické poznání je pak třeba vidět jako pochopení této inkonzistence v její struktuře dvojí negace, kdy zneuznání subjektu koresponduje trhlinka v objektivním řádu reality. Nemůže se zde jednat přesně o to, co tvrdí Hegel o rozumu, když píše, že „rozum se chce nalézt a míti jako jsoucí předmět“¹⁴¹?

Problém absolutního ducha dovádí tuto úvahu o krůček dále. V jedné ze svých přednášek Žižek tvrdí, že odcizení subjektu (subjektivního ducha) sobě samému v objektivním duchu není překonáno smířením, prostou reafirmací odcizené objektivní subjektu,¹⁴² ale tím, že je odcizení zdvojeno.¹⁴³ Je-li subjekt sám sobě odcizen v objektivním duchu, znamená toto zdvojení, že objektivní duch je sobě samému odcizen právě tak jako subjekt.

Východiskem úvahy může být základní „antihumanistické“ pozorování známé především ve své marxistické nebo třeba foucaultovské verzi. Substancí jedince není jeho pozitivně daná individualita, ale třída, nebo např. diskurz. V Hegelově podání musí nesamostatný individuální rozum překonat svá omezení participací v objektivním duchu. Participace je tedy kompenzací subjektivního nedostatku a subjekt je v ní odcizen sobě samému. V rozpoznání tohoto nedostatku se přitom musí

¹⁴⁰ Podobně jako jsou asymetrické póly sexuální difference. Zatímco na mužské straně difference platí, že negace muže je ženou, je žena dvojitou negací a negace ženy je proto non-muž. „Pohlavní jsou více než jedno, ale méně než dvě, ... je zde pouze jedno a kousek.“ ŽIŽEK 2012, s. 770. Dvojitá negace na straně ženy „otevřává třetí možnost ..., která nás nejen nepřivádí zpět k muži [totiž skrze svou negaci jako v komplementární protikladnosti], ale nechává za sebou celé pole muže a jeho opaku.“ ŽIŽEK, 2012, s. 785.

¹⁴¹ HEGEL 1960, s. 185.

¹⁴² Výše jsem se vztahoval k jinému aspektu téže problematiky skrze místo, kde Žižek tuto kritiku traktuje pod hlavičkou „humanistického obratu“, který připisuje jednak judaismu (oproti pohanství) a jednak Feuerbachovi. V obou případech se jedná o otázku přechodu od objektivního k absolutnímu duchu. Srv. pozn. 102.

¹⁴³ Slavoj ŽIŽEK, *Limits of Hegel*, https://www.youtube.com/watch?v=aOekX_Z9Qug (přístup 17.4. 2016).

jednat o jeho nahlížení z pohledu participace na objektivním duchu, což je zjevné z obecné zásady, že rozpoznání hranice je už jejím překročením. Odcizení proto spadá vjedno s oběma jmenovanými momenty. Zároveň je zjevné, proč je jeho překonání reafirmací odcizené subjektivity regresivním řešením. Řešení, ke kterému Žižek směřuje, tedy nejspíš spočívá v tom, že je v objektivním duchu místo vlastní subjektivní aktivity, která je jeho podstatou, rozpoznán tentýž subjektivní nedostatek. Tomu nasvědčuje obtížná Žižekova formulace z jiné přednášky, v níž říká, že odcizení je překonáno tím, že je reflexivně rozpoznáno jako své vlastní řešení.¹⁴⁴ Opět se tedy vracím k již výše zmíněnému deleuzovskému obratu. Skutečným problémem není ukázat virtualitu reálného, jak to dělá regresivní řešení odcizení, které chce v objektivním duchu reafirmovat jeho subjektivní podstatu. Skutečným problémem je naopak realita tohoto virtuálního. Virtuálního, protože ne plně reálného, plně konkrétního, ale přece působícího. Absolutní duch potom ale není poklopem, který zapadne za dějinami, ale radikální otevřeností budoucnosti.¹⁴⁵ Překonáním odcizení není realita v absolutním duchu přivlastněna, ale teprve se skutečně cizí stává.

¹⁴⁴ Slavoj ŽIŽEK, *Hegelian wound*, https://www.youtube.com/watch?v=aOekX_Z9Qug (přístup 17.4. 2016).

¹⁴⁵ K interpretaci absolutního ducha jako radikální otevřenosti srv. také 9. část citované Žižekovy přednášky *Negativity in Hegel and Freud*. Viz. pozn. 94.

Seznam literatury:

CLÉRO, Pierre. *Vocabulaire de Lacan*. Paris 2012.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*. Paris 1985.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha 1960. Přeložil Jan Patočka.

HEGEL, G. W. F. *Philosophie du Droit*. Paris 1940. Překlad a předmluva Jean Hippolyte.

HIPPOLYTE, Jean. *Génèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Tome I*, Paris 1946.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la phénoménologie de l'esprit*. Paris 1947.

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris 1981.

MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris 1977.

NIEL, Henri. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris 1945.

ŽIŽEK, Slavoj. *Less than Nothing*. New York 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. *Woman is one of the names of the Father*.

<http://www.lacan.com/zizwoman.htm#2x> (přístup 20.4. 2016).

ŽIŽEK, Slavoj. *Negativity in Hegel and Freud*, audiozáznam přednášky.

<https://www.youtube.com/watch?v=3zol5HC5qao> (přístup 20.4. 2016).

ŽIŽEK, Slavoj. *Limits of Hegel*, audiozáznam přednášky.

https://www.youtube.com/watch?v=aOekX_Z9Qug (přístup 20.4. 2016).

ŽIŽEK, Slavoj. *Hegelian Wound*, audiozáznam přednášky.

<https://www.youtube.com/watch?v=DRsrYi-wXro> (přístup 20.4. 2016).