

Jen aby mi to nezaštopovali, aneb jak přežít vlastní smrt¹

Vojtěch Kolman —

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

vojtech.kolman@ff.cuni.cz

Abstrakt:

Wittgenstein říká, že Hegel vidí identity tam, kde on sám vidí rozdíly. To je zajímavé nejen proto, že tak lze vhodně charakterizovat jejich dva finální koncepty poznání, totiž ducha a jazykovou hru, ale také proto, že se jedná o jeden z mnoha příkladů obecnějšího vzorce hodnocení Hegelova systému jeho následovníky. Ti zpravidla buď popírají, že by celek byl pravdou (Adorno), či tvrdí, že to, čím jsme pro sebe, naše sebe-pojetí, je vždy neadekvátní tomu, čím jsme o sobě (Sartre). Naše poznání v sobě vždy obsahuje nějakou díru. Hegel tak zpravidla dopadá jako pošetilec, jenž zradil revoluční ideál děravého sebevědomí ve prospěch prebendy pruského státu, v němž jsou všechna sebevědomí unifikována a všechny ponožky pečlivě zašity. Ve svém příspěvku chci načrtnout jiné čtení celého problému, které Hegela naopak vidí jako obezřetného muže, který nechce, aby byla jeho filosofie, poté co zemře, neobratně zaštopována.

Klíčová slova: celek, G. W. F. Hegel, Theodor W. Adorno, Richard Wagner, Ludwig Wittgenstein, identita, diference

V detektivním románu Roberta van Gulika *Záhada čínského bludiště*² chce guvernér Jou Šou-tien rozdělit dědictví svým dvěma synům rovným dílem. Jelikož se však obává, že má jeho starší syn Jou Ti zákeřnou povahu, skryje svou závěť do obrazu záhadné krajiny. Zároveň ustanoví, že mladšímu synovi Jou Šanovi a jeho matce připadne právě jen tento obraz, zatímco veškerý ostatní majetek zdědí Jou Ti. Ten také v obrazu najde zmíněnou závěť. Jelikož má zákeřnou povahu, závěť zničí a vdovu a mladšího bratra vyžene pouze s obrazem, který považuje za bezcenný. Vdova po guvernérovi však od svého muže obdržela také instrukci, jak má s obrazem nakládat: má vyhledat místního soudce a dát mu obraz k prostudování. Pokud soudce záhadu nerozluští,

1 Práce na tomto článku byla podpořena z projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj. Za připomínky přispívající k zlepšení statí autor děkuje Dr. Tereze Matějčkové a dvěma anonymním recenzentům Filosofického časopisu.

2 Viz Gulik, R. van, *Život a skutky soudce Ti*. Přel. L. Boháčová – Z. Černá. Praha, Odeon 1982.

má jít vdova k jinému soudci – a v této činnosti má pokračovat, dokud některý z nich nepochopí smysl obrazu. Pravou závěťí je totiž obraz sám. Jeho struktura odhaluje cestu v guvernérově bludišti, která vede k textu závěti, jež počítá i s případem podvodu ze strany staršího syna.

Na tomto vzorci je založena i hlavní teze mé stati.³ Jak čtenář uvidí, přistupuji totiž ve svém čtení Hegela podobně k jeho výroku „ponožka zalátaná je lepší než děravá, ne tak u sebevědomí“,⁴ jakož i k jeho pozdějším modifikacím, které naopak tvrdí, že sebevědomí má být pěkně celé a zašité. Tím mám na mysli Hegelovo často komentované tvrzení „Pravda je celek“ („Das Wahre ist das Ganze“)⁵ či naopak „Celek je nepravda“ („Das Ganze ist das Unwahre“), které proti Hegelovi staví Theodor Adorno.⁶

Zabýváme-li se totiž nějakým filosofickým výrokiem, nemělo by nám jít jen o jeho *abstraktní* obsah, jenž je dán konvenčním významem jednotlivých slov, ale i o jeho *konkrétní* funkci, zcela v duchu Hegelovy stati „Kdo myslí abstraktně?“⁷ Nejde tedy takřkajíc pouze o děravost či naopak úplnost sebevědomí, ale především o to, k čemu nás tvrzení, které tuto úplnost či neúplnost tvrdí, dovede při vlastní interpretaci. Výsledek, ke kterému dospějeme, může totiž být pravým opakem příslušného abstraktního obsahu. Tím jsem fakticky prozradil i pointu svého příspěvku, což mj. znamená, že ve svém výkladu nepostupuji jako soudce Ti, ale jako poručík Columbo, neboť mne nezajímá ani tak odhalení vraha, jenž je znám od samého počátku, jako spíše cesta vedoucí k jeho dopadení.⁸

3 V Gulikových románech se tento příběh opakuje hned několikrát. Například v *Záhadě čínského zlata* uloží zavražděný soudce důležité dokumenty do starožitné krabičky, na jejímž víčku jsou dva zlaté bambusové stvolky. Dokumenty sice zmizí, ale zprávu je krabička sama: buddhističtí mniši pašují zlato v bambusových holích. Soudce Ti si tuto okolnost uvědomí při sledování divadelní hry, v níž otec ukáže na svého vraha tím, že své poselství uloží v mandli – skutečným poselstvím je ale sama mandle, protože vrah, starší z jeho dvou synů, holduje mandlovému mléku, které je mu cítit z úst.

4 Aphorismen aus Hegels Wastebook. In: Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*. Hrsg. E. Moldenhauer – K. M. Michel. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1969–1986; cit. místo: Bd. 2, s. 558.

5 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, Nakladatelství Československé Akademie věd 1960, s. 62.

6 Adorno, Th. W., *Minima moralia. Reflexe z porušeného života*. Přel. M. Ritter. Praha, Academia 2009, s. 51. K širšímu pozadí Adornova výroku viz také článek Martina Rittera v tomto monografickém bloku: Ritter, M., Celek je nepravda. K Adornovu kritickému navázání na Hegela. *Filosofický časopis*, 68, 2020, č. 1. s. 99–110.

7 Hegel, G. W. F., Kdo myslí abstraktně?. Přel. I. Ozarčuk. *Filosofický časopis* 38. 1990, č. 1-2, s. 177–180.

8 Schéma, v němž je vrah znám hned od počátku, je takřkajíc seriálovou značkou, byť existuje několik epizod – signifikantních výjimek, v nichž je identita pachatele buď překvapením, nebo na ní nijak nesejde. Bez zajímavosti a souvislosti s tématem není ani odkaz na Hegela, jež v dílu „Spiklenci“ (sedmá série, pátá epizoda) pronáší irský básník a terorista Devlin: „Slavný irský [sic!] filosof jménem Georg Wilhelm Friedrich Hegel kdysi napsal, že podstatou tragédie není střet dobra a zla, ale střet dobra a dobra.“ V našem přístupu to čteme jako návrh, v němž jde o to nenahlížet protiklady vět „Pravda je celek“ a „Celek je nepravda“ jako absolutní, kdy tedy jeden musí být pravdivý a druhý nikoli, ale vzhledem k jejich dialektické funkci jako relativní.

Snažím se tím mj. i vyhnout mechanickému – a tudíž *abstraktnímu* – zařazení do galerie obvyklých pozic, které jsou vůči Hegelově tvrzení o celku, a fakticky tak i vůči celku jeho filosofie, standardně zaujímány. Adorna a Sartra lze přitom zmínit jako *pars pro toto* celé jedné interpretační tradice, na jejíž konec můžeme postavit Žižekovu obranu Hegela proti jeho konstipujícím kritikům (Hegel vše vstřebává, ale nic nevylučuje), včetně obecnějšího projektu nového čtení Hegelovy filosofie pro jednadvacáté století.⁹ Zmíněná interpretační obezřetnost je vhodná také proto, že abstraktní kategorizace může snadno zakrýt podstatu hlavního problému, jímž je živý charakter Hegelovy filosofie. Doložit právě tento živý charakter je přitom hlavním cílem nejen tohoto příspěvku, ale celého monotematického bloku prezentovaného v tomto čísle *Filosofického časopisu*.

Měla-li by tato stať nicméně přece jen mít nějakou výchozí interpretační „tezi“, pak by jí mohlo být mé přesvědčení, že Hegel a Adorno říkají *totéž*, protože jejich výroky nejsou obvyklého tvaru, ale mají charakter vět, které Hegel nazývá *spekulativními* a které se zabývají celky. Logika řeči o celku – to by pak byla interpretační pointa – se liší od logiky standardní, od Aristotela po Fregu, a to nikoli třeba alternativní sadou usuzovacích pravidel, ale především tím, že se nepohybuje v předem ohraničených doménách, jejichž analýza je v této stati teprve úkolem. K tomu patří i postřeh, že z tvrzení „pro všechna x platí, že A “ ne vždy plyne, že nemůže existovat x , pro něž A neplatí, ale často je naopak existence takového A požadována, aby měla předchozí řeč o celku vůbec smysl. V pozadí tohoto postřehu pak stojí úvaha, že A jakožto rozdíl je vždy rozdílem pouze vůči něčemu, co A není. Tato úvaha nabývá zvláštní důležitosti ve vztahu k problému negativity poznání. Hegel totiž skutečně ve výsledku opouští tradiční subjekt-predikátový rámeček věty, jehož kritika se v podobě kritiky každého dualismu promítá do základů jeho filosofie. Podle Hegelova *Spisu o diferenci* je cílem filosofie ostatně právě překonání tradičních dualismů.¹⁰

Připustíme-li dále, že může současně platit „ S je P “ a „ S není P “, neznamená to nutně radikální změnu našeho pohledu na pravdivost, ale jen povědomí o její plynoucí povaze. Řeknu-li o něčem, že je to současně bílé i ne-bílé (např. rudé), jako v pohádce *O třech granátových jablkách*, mohu usoudit, že mám na mysli buď dvě odlišné věci, nebo jednu věc v odlišných časech. Tím ale vlastně *aktivně* rozkládám původní subjekt na další, tedy neurčuji ho, ale

9 Žižek, S. – Crockett, C. – Davis, C., *Hegel's Infinite. Religion, Politics, and Dialectic*. New York, Columbia University Press 2011. Viz zejména stati: Žižek, S., Hegel and Shitting. The Idea's Constipation, tamtéž, s. 221–232; a Negri, A., Rereading Hegel. The Philosophy of Right, tamtéž, s. 31–46.

10 Hegel, G. W. F., Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: *týž, Werke in 20 Bänden, c.d., Bd. 2, s. 9–140, cit. místa: s. 22 a s. 25.*

přispívám k jeho partikularizaci. Teprve vůči ní jsou určení „S je P“ a „S není P“ exkluzivní.¹¹ Jejich původ v určitém *celku*, totiž poznání nikoli toho či onoho předmětu, ale světa, jehož jsou součástí, nastoluje i nezbytnost uchování možnosti spekulativních vět, v nichž se k sobě S a P chovají sémanticky jinak. Spolu s Hegelem a tradicí německého idealismu, která v něm kulminuje, lze říci, že jsou fakticky identické.

Stejně tak se ukáže být v Hegelově pojetí identické i myšlení a bytí, rozum a skutečnost, pravda a celek. Tato identita není ale založena na prosté korespondenci, ale právě na logice výjimky, v níž se pravda stává celistvou přesto, že celistvá vlastně nikdy není – a s ohledem na původ v negativitě zkušenosti ani být nemůže.¹² Proto lze hovořit o identitě rovnosti a nerovnosti. Co to reálně znamená, se ale musí podrobně rozkrýt, pokud možno pomocí živých příkladů a protipříkladů. Pouhé parafráze nestačí.

1. Základní diference

Z řečeného už částečně plyne, proč má být sebevědomí na rozdíl od ponožky děravé. Začněme ale obecněji. V první řadě zde můžeme vidět skrytý epistemologický vhléd, podle kterého sice nic na světě není trvalé, zároveň ale po trvalosti všichni neustále toužíme. Ve filosofii tuto touhu markantně symbolizují známé konstrukce, jako teorie idejí či korespondenční teorie pravdy – a vůbec všechny -ismy, které stabilizují nějaký názor jako definitivní. Specifickým žánrem je pak hledání základů, včetně základů věd, které jsou samy základy, jako matematika nebo logika, což u některých skeptičtější orientovaných filosofů vedlo k otázkám, zda by se vlastně vůbec něco stalo, kdybychom žádné základy nenašli.¹³ Takováto skepse je ovšem jen druhou stranou mince, upozorňující na iluzivnost a děravost daných -ismů, které mohou vést v krajních případech k popření možnosti jakéhokoli poznání.

Oscilace mezi pomíjivostí a jistotou provází očividně nejen filosofii, kde se explicitně vyjevuje, ale prakticky všechny oblasti ducha, od náboženství přes umění až po emancipovanou vědu. Biblické kontrastování lidské trávy,

11 Pokus formulovat rozdíl mezi klasickou a dialektickou logikou, resp. tím, co nazývá analytickým a dialektickým přístupem k filosofii, předkládá v terminologii celku zajímavým způsobem portugalský filosof. Viz Cirne-Lima, C., *Dialektik für Anfänger*. Freiburg, Verlag Karl Alber 2019. Kniha je překladem portugalského originálu a lze ji jen doporučit jak laickým, tak profesionálně vzdělaným čtenářům.

12 Logika „výjimky“ je častým předmětem Žižekových lacanovských úvah a jejich systematizace v dialektický čtverec. Viz například: Žižek, S., *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. New York, Verso 2013, s. 759 nn.

13 Míněn je především Wittgenstein, ale i celá moderní tradice filosofie vědy, od Lakatose přes Kuhna až po Feyerabenda.

kteřá uschne, oproti Božímu slovu, které „trvá navěky“,¹⁴ a Dawkinsonova apoteóza kritického myšlení a pevné evidence, které spasí lidstvo, oproti pověrečnosti a racionální pomíjivosti víry v toho či onoho Boha,¹⁵ vykazují tutéž kontrastní strukturu, nemluvě o zvěstovatelské dikci, která je ovšem pro naši potřebu irelevantní.

Usneseme-li se takto, že je kontrast mezi pomíjivostí a pevností inherentní veškeré zkušenosti, můžeme se v dalším kroku pokusit o jeho rozklad do tradičních dualit. Vedle subjektu a predikátu je to především původnější, byť spřízněný rozdíl subjektu a světa. Takto lze třeba prohlásit, že je to *svět*, co se mění, a *subjekt*, co zůstává a percipuje případné změny v jejich jednotě: Tráva roste a uvadá, ale my ji vnímáme stále jako případ téhož. Nebo lze celou věc obrátit a říci, že je to *subjekt*, co se mění ve svých názorech na pevný a neměnný *svět*, který je pak považován za „objektivní“, nezávislý na tom, co si o něm „subjektivně“ myslíme. Takto se lidé mohli například dříve domnívat, že je velryba ryba, zatímco my dnes už víme, že je to savec, a to aniž by nastal spor, protože velryba zůstala stále táž.

Ve výsledku zjevně není podstatné, která strana – zda subjekt nebo objekt – přijme pevnou a která pomíjivou kvalitu. Podstatné je, že se tímto krokem obě strany stávají nehomogenními, což vede k otázce, jak mohou – při zjevné participaci obou na *téže* zkušenosti – vůbec komunikovat. Platónova teorie idejí a klíčový problém *účasti*, který zavádí, na tento problém naráží v kontextu situací, jakou je Aristotelův třetí člověk,¹⁶ když totiž původní subjektivní variantu rozkladu přetvoří v rozdíl měnicího se světa našich smyslů na straně jedné a neměnného, racionálního světa idejí na straně druhé. Tím je ovšem celý problém jen dále triplifikován, protože spojení obou světů do jedné zkušenosti vyžaduje opět náš subjektivní příspěvek, generující třetí svět atd. Podle Hegela se z těchto problémů může vymanit jen cestou vedoucí přes prozkoumání všech variant možné distribuce nehybnosti a proměnlivosti mezi póly distinkce subjekt-objekt (S-O). Nehybnost pólu O při pohyblivosti pólu S reprezentuje realistická filosofie, pohyblivost O při neměnnosti S pak její idealistická varianta, včetně té reprezentované Kantem, kde je S subjektem transcendentálním.

14 Bible. Překlad 21. století. Praha, Biblion 2009, 1. List Petrův, 1:24: „Každý člověk je jako tráva, všechna jeho sláva je jak polní květ. Usychá tráva, kvítí vadne, Hospodinovo slovo však trvá navěky.“

15 Viz stránky projektu „Richard Dawkins Foundation for Reason and Science“: „Kritické myšlení je skutečný spasitel lidstva [...] Logickým opakem náboženského extremismu jsou lidé, kteří ve svých rozhodnutích spoléhají na evidenci. Avšak hlas sekularismu je v této zemi ostouzen.“ Dostupné na: <https://www.richarddawkins.net/aboutus/>; [cit. 18. 1. 2020].

16 Platón, *Parmenidés*. Přel. F. Novotný. Praha, Oikúmené 2010, 132a–b; Aristotelés, *Metafyzika*. Přel. A. Kříž. Praha, Rezek 2008, 990b17, 1039a2, 1059b8, 1079a13.

Jejich „překonání“ spočívá podle Hegela primárně v tom, že variujeme obou, totiž jak poznání, včetně jeho apriorních variant, s nimiž operuje Kant, tak předmět tohoto poznání.¹⁷ Plyne tedy úplně všechno. V popularizační, byť důvodné a interpretačně nosné, zkratce lze pak vše snadno napojit na úvahy o podmíněnosti pozorovaného pozorováním, a *vice versa*, jež v nedávné minulosti proslavil Heisenbergův princip neurčitosti.¹⁸ A to včetně oprávněného dojmu, že distinkce S-O stále parazituje na distinkci S-S: to, jak je objekt *o sobě*, nelze řešit odděleně od toho, jak je *pro vědomí*. Vědomí objektu je tak vlastně vědomím sebe sama, cézura mezi mnou a světem je cézura ve mně samém. Tím se nejenže ocitáme na subjektivním pólu celé distinkce, který nyní roztahujeme na její celek, ale chápeme navíc tento celek jako proměnný.

Tento zpětný propad do subjektivismu je však pouze dočasný – byť je idealismu ve všech jeho podobách standardně a opakovaně vytýkán – a tvoří primárně východisko Hegelova rozpracování Kantova systému. V něm se nejprve rozum stává vědomím, které si je tak „jisté, že je vši realitou“,¹⁹ že „*bytí* má význam *jeho bytí*“²⁰ [„*Sein ist sein*“]. K tomu ovšem dochází, aniž by vědomí *rozumělo*, co to konkrétně znamená. V příslušných kapitolách *Fenomenologie* je tento komplikovaný aspekt rozumu, který volá „svět jsem já“, dále rozebírá ve velkém detailu. Didakticky lze říci, že v něm Hegel sleduje Schellingem dříve artikulovaný cíl sjednotit subjektivní a objektivní póly vědomí, a to v instruktivním rozložení do dvou úkolů. Jak tedy lze dospět od přírody k tomu, co je inteligentní (od objektivního k subjektivnímu), a *vice versa*? První úkol řeší filosofie přírody, která si všimá inteligentního rámce, v němž jsou formulovány přírodní zákony: od nebeské mechaniky po optiku či, řekněme dnes, zákony moderní genetiky. Řešení druhého úkolu je tématem transcendentální filosofie.²¹

Hegel při tom čte Schellingovo rozlišení jako duplikování S-O distinkce na subjektivní a objektivní rovině, což na jedné straně vítá, protože je tím zajištěna jejich izomorfie, na straně druhé však podtrhuje jednostrannost obou přístupů, které představují vlastně jen dvě formy pohledu na absolutno: pohled inteligibilní (v němž je absolutno poznáním) a pohled materiální (v němž je bytím).²² Jim mohou být čistě aproximativně, opět spíše z didaktických důvodů, přiřazeny dva redukcionistické extrémy, totiž psychologismus

17 Viz Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 102.

18 Viz třeba Keinz, H. P., G. W. F. Hegel. Athens, Ohio University Press 1998, s. 5.

19 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 180.

20 Tamtéž, s. 185.

21 Schelling, F. W. J., *Systém transcendentálního idealismu*. Přel. J. Karásek – J. Patočka. Praha, Oikúmené 2015, s. 15.

22 Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, c.d., s. 106.

(každé poznání musí projít orgánem naší mysli, a je tedy předmětem psychologie) a fyzikalismus (vše ve světě, včetně našeho mozku, je fyzickým fenoménem, tj. i psychologická redukce je fakticky redukce fyzikální). Tento rozdíl v pohledech se Schelling, alespoň podle Hegelova čtení, snaží překonat prostým *postulováním* absolutna jako jakési třetí, indiferentní pozice, jež se nachází mimo dané extrémy.²³ Absolutno však není ani noc, v níž jsou všechny krávy černé,²⁴ a v níž tedy jednoduše zmizí všechny rozdíly, ani jej nelze jednoduše vystřelit z pistole jako *ad hoc* element,²⁵ s prostým odůvodněním, že ho potřebujeme. Je k němu třeba postupně dospět způsobem, jenž učiní jeho podobu legitimní, protože ji sám nejen popisuje, ale i založí.

V tomto úsilí hraje zásadní roli vhled v bytostnou *negativitu* poznání. Právě ta nám od počátku zabraňuje spočinout na nějakém pevném, a proto pozitivním bodě, i když po něm neustále toužíme.

2. Negativita poznání

Ptáme se, co je nějaké A, např. blesk, a odpovídáme, že elektrostatický výboj, tedy nějaké B, jež je zase nějakým C atd. Nemáme tedy nic pozitivního, co bychom se dozvěděli. Jediné, co je nám dáno, je nekonečná posloupnost rozlišení A, B, C, ..., která mají být vyjádřením *téhož*. Ani rozpoznání něčeho jako *téhož* není pozitivním fenoménem. Především má daleko od prázdné rovnosti $A = A$, která je sama zcela neplodná, konstatující, že je věc tím, čím je, aniž by nám o tom něco bližšího řekla. Právě v tomto smyslu naprosté nediferencovanosti hovoří Hegel na počátku *Logiky jako vědy* o čistém bytí jako o něčem, co v důsledku splývá s nebytím.²⁶ Východisko z této triviality spočívá až v popření nějakých rozdílů mezi A, B, C, ..., tedy v aplikaci další negativity. Rozeznáváme-li např. hudební zvuky, neznamená to, že jen víme, co je nějaký tón A o sobě ($A = A$), ale že víme i to, co není ($A \neq A$). K tomu je konkrétně zapotřebí určit nějaké tóny jako tytéž, a to nejen ve smyslu odlišných výskytů (A hrané před okamžikem oproti A hranému teď), ale např. i napříč tzv. oktávovou identitou, skrze niž se teprve konstituuje tónová škála ($A = A'$). Zvuky o sobě ještě nejsou nutně tóny, ty vznikají až *spojením identity a difference*, totiž určením, v němž se např. jeden tón a tón o oktávu vyšší prohlásí

23 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 486–486: „ani není já něčím třetím, co by vrhalo rozdíly zpět do propasti absolutna a vyslovovalo by jejich rovnost v něm.“ Viz také Schelling, F. W. J., *Systém transcendentálního idealismu*, c.d., s. 63: „Tím nejvyšším, čeho jsme si vědomi, je identita subjektu a objektu. Avšak tato identita je o sobě nemožná. Může takovou být jen skrze něco třetího, zprostředkujícího.“

24 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 60. V Patočkově překladu ovšem není řeč o krávkách, ale o kočkách.

25 Tamtéž, s. 66.

26 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, I. In: *týž, Werke in 20 Bänden*, c.d., Bd. 5, s. 83.

za tytéž ($A = A' = A'' = \dots$), a tedy za jiné než B ($= B' = B'' = \dots$), C ($= C' = C'' = \dots$) atd. Prosté zvuky jsou v tomto ohledu odlišné jednoduše z definice a v tomto čistě pozitivním smyslu jsou naprosto nediferencované. Bez popření odlišnosti jsou onou nocí, v níž jsou všechny krávy černé.

K tomu, abychom porozuměli dialektice rovnosti a rozdílnosti, jak ji poprvé ve větší šíři rozvedl právě Platón v dialogu *Parmenidés*, nám v principu stačí málo, totiž právě zaměření se na záhadnou povahu výrazu $A = B$. V něm je totiž sloučeno obojí, identita výrazů A a B, jež je jednoduše tvrzena, i předpoklad jejich rozdílnosti, který teprve dané tvrzení činí netriviálním. Hovoří-li Hegel ve svém *Spisu o diferencii* o jednotě identity a diference, činí tak s plným vědomím tohoto napětí mezi uzavřeností výrazu $A = A$ a jeho současnou neplodností, ba skrytou děravostí, jež plyne z toho, že A vlevo od znaménka $=$ a A napravo od znaménka $=$ musí být od sebe v nějakém ohledu rovněž odlišná, aby šlo celou větu vůbec napsat. Výraz $A \neq A$ je ve výsledku méně paradoxní, než se může „zprvu“ zdát. Jeho problematičnost spočívá spíše v tom, že nedokáže odhalený rozpor v původním tvrzení dovést k uspokojivému závěru, k němuž dospívá až u tvrzení $A = B$ coby popření stran A a B jako rozdílných, ovšem při plném vědomí toho, že v nějakém ohledu rozdílné být musí.

Negativita výsledného konceptu poznání je tím zřetelnější, že je inherentně definováno skrze to, čím není, ale v principu by být *mohlo*, kdyby identita identity a diference byla ustavena zcela jinak. Právě v důsledku tohoto je v něm také neustále přítomno jisté provinění a nezacelenost, které lze přirozeně spojit s prvotním hříchem. Jelikož s ohledem na něj patří nedokonalost a její vědomí inherentně k naší existenci, je spása plynoucí z překonání první negace negací druhou vždy jen dočasná, vedoucí k dalšímu provinění, diferenciaci. Vše výsledně vede k tomu, co Hegel nazývá Kalvárií ducha.²⁷

Otázka přirozeně spočívá v tom, zda kromě takovýchto lokálních okamžiků spasení – jež jsou vlastně jen zastaveními křížové cesty – existuje i nějaká finální spása, poslední zastavení, v němž konečně vystoupíme ze slzavého údolí dočasných náprav a relativních stabilit a vstoupíme do světa, kde již není utrpení, ale jen věčný mír. Ponožkový aforismus tuto otázku rozehrává tím, že z děravosti poznání a vědomí, v němž k tomuto poznání dochází, činí samostatnou hodnotu, jíž je ve finále sebevědomí samo. Zároveň nás Hegel ve *Fenomenologii ducha* ujišťuje, že „rány ducha se hojí, aniž zanechávají po sobě jizvy“.²⁸

27 Viz Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 488. Patočka překládá „Schädelstätte“ termínem „Golgota“.

28 Tamtéž, s. 413.

3. Špatná negace

Pro raného Hegela, autora ponožkového aforismu, je naše vědomí inherentně děravé, zraněné, což také znamená: zatížené bytostnou negativitou. Ta se nachází již na samém počátku – jako čisté bytí, které je čistým nic a které je třeba dále diferencovat, což ovšem znamená, že musíme provádět další negace, v nichž se dozvíme, co diferencovaná věc není. *Determinatio est negatio*, opakuje Hegel po Spinozovi,²⁹ a k první negaci přidává negaci druhou, skrze níž se dozvíme, co věc je. Pozitivno je takto produktem dvojího negování, a samo je pak základem další negace. Jako takové je opět jen pozitivním relativním.

Končit bychom každopádně chtěli něčím absolutně pozitivním, finální teorií, k níž se zatím stále jen blížíme a která představuje úběžník našeho poznání. Hegel zde hovoří o *absolutním věděni*. Právě povaha absolutna je ale předmětem sporu, neboť inherentně souvisí s tzv. *špatnou negací*, tj. negací vzatou absolutně. Všimnu-li si např., že všechny kruhy, které kdy nakreslím, budou nedokonalé, nesplňující ideální definici kruhu jako čáry bodů stejně vzdálených od bodu designovaného, jenž je zván středem kruhu, mohu úsudkem dospět k tomu, že zde existuje ještě jeden svět [*Jenseits*], kde jsou kruhy takové, jaké by měly být. To Hegel považuje za typický případ špatné pojmovotvorby, kterou ve *Fenomenologii ducha* významně spojuje s tzv. nešťastným vědomím.

Oproti špatné negaci je „dobrá“ negace chápána jako relativizace předchozích zjištění, která však zůstávají ve svém výsledku nějak zachována a dále určena [*aufgehoben*]. Tak např. objev nesouměřitelnosti poměrů v rámci takových forem, jakými jsou čtverec či pravidelný pětiúhelník, vede nejprve pouze ke kolapsu předchozí definice poměrů skrze celočíselné (racionální) vyjádření, nikoli k objevu nových poměrů či čísel. Jeho základem je tedy pouze negace první, v níž se dozvídáme, co čísla *nejsou*. Tzv. iracionální čísla v pozitivním smyslu jsou až produktem další úvahy, v níž je vysvětleno, jak lze s podobnými případy „racionálně“ pracovat. Trvalo to přitom zhruba dva tisíce let, než s takovou definicí přišli Dedekind a Cantor, kteří tak tak konečně dali „dobrý“ význam konceptu *alogoi logoi* neboli iracionálnímu ráciu. Lze říci, že teprve oni realizovali druhou negaci.³⁰

První negace přitom není „špatná“ z definice, ale až v případě, kdy je brána jako základ pozitivních rozlišení v jinovsvětě, v němž čísla či jiné objekty nějak jsou, aniž bychom věděli, jak se to s nimi konkrétně má, což reálně specifikuje právě až negace druhá. Vnímá-li tzv. *přirozené vědomí* svět jako něco

29 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, I, c.d., s. 121.

30 K tomuto „dialektickému“ čtení dějin matematiky viz Kolman, V., *Zahlen*. Berlin, de Gruyter 2016.

externího danému individuu, něco, čeho v plném slova smyslu nejde nikdy dosáhnout, je hned od počátku spojeno se špatnou negací. Je při tom lhostejné, zda externí realitu reprezentují empirické předměty, říše idejí nebo věc o sobě, podstatné je, že se mezi nimi a subjektem poznání vždy nachází nějaká nepřeklenutelná cézura. Pokusy o její překonání mají za následek proměny příslušného vědomí, což vědomí nevnímá pozitivně, takže tyto proměny má „spíše za ztrátu sebe sama, neboť na této cestě ztrácí svou pravdu. Může tedy být považována za cestu pochybnosti nebo ve vlastnějším smyslu za cestu zoufání.“³¹

To platí i ve zcela konkrétní rovině vývoje vědeckých disciplín, včetně tak „rigidních“, jako je matematika. I zde jedna teorie střídá druhou a není důvod se domnívat, že by tomu v budoucnu mělo být jinak. Pozitivní obrat ve smyslu nalezení definitivního cíle se přitom zdá být iluzivní, neboť dosavadní vývoj je reálně zatížený špatnou negací, která jen popírá trvalost stávajících fází poznání, aniž by nám nabízel nějakou reálnou alternativu. Existuje tedy vůbec nějaký způsob, jak vykázat absolutno jako legitimní krok celého procesu, který by byl v souladu s předchozí Hegelovou analýzou, včetně označení podobných finalizujících negací jako „špatných“?

Jako dialektický mezikrok se nabízí jakási relativní pozitivita, v níž je externí cíl zrušen jako nedosažitelný a vlastně i pojmově sporný, s tím, že cíl je třeba najít imanentně, v procesu poznání samém. Tím nemá být nutně směřováno k prostým proklamacím, v nichž se řekne, že *jedinou jistotou*, kterou máme, je *celková nejistota*, neboť bychom opět spadli do špatné negace jako čehosi zdánlivě pozitivního. Řešení musí být komplexnější, založené na podrobnějším rozkladu křížové cesty přirozeného vědomí, resp. původního Hegelova rozkladu jejího základního napětí v dialektice subjektu a objektu.

V procesu hledání tohoto řešení hraje významnou formující roli „objektivní“ idealismus Schellingův, zejména jeho snaha o ustavení inteligibilní filosofie přírody, a především pak jeho důraz na produkující jednání (a produktivní názor), jež je jak svobodné, autonomní, tak omezené svým produktem. Nuance tohoto přístupu v Hegelově koncepci není třeba podrobně rozebírat – Hegel tak ostatně sám činí ve svém *Spisu o diferencí* a v závěru *Fenomenologie*. Lze však provést porovnání s novodobými úvahami o vazbě obsahu věty na performativní akt, jež tento vztah artikuluje. Centrální funkci v tomto čtení může hrát Austinovo rozlišení performativu, tedy vět typu „Prohlašuji vás mužem a ženou“, které v komparaci s větami konstatujícími dělají vlastně dvojí: tvrdí nějakou nezávislou skutečnost a zároveň tuto skutečnost konstituují. Představují tak přirozené spojení subjektu s objektem. Příslušné subjektivizující čtení celé distinkce je přitom stále ve hře, uvědomíme-li

31 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 98.

si to, co později Austin, totiž že konstativy jsou vlastně rovněž performativy a že – především – mohou skrze svou performativní složku, tzv. *ilokuční akt*, strhnout objektivitu obsahu, lokučního aktu, na stranu jednajícího subjektu. To se děje např. ve větách typu „Tímto tvrdím, že jsem nikdy nespáchal zločiny proti lidskosti“, prohlásím-li je za pravdivé jednoduše proto, že je tvrdím (je pravda, že to tvrdím), nikoli proto, že jsem spáchal či nespáchal dané zločiny. Cesta ze slepé uličky při tom vychází nejen z celkové kontextualizace významu, jež je zde dávno předpokládána, ale zejména z uznání toho, že k tomuto kontextu patří také ten, komu je věta určena. Austin, na rozdíl Wittgensteina, jenž je zde obecně jasným vzorem, k tomu dospívá dosti nepřímou a fragmentárně zavedením tzv. *perlokučního aktu*, jenž sleduje účinky dané výpovědi na ostatní mluvčí. U Schellinga lze podobně fragmentární určení nalézt v tvrzení potřeby dalších inteligencí k sebeurčení svobodného jednání a objektivitě světa.³² Nyní jde o to učinit z těchto náznaků plnohodnotné východisko.

4. „Já, které je my“

Výše jsme v prvním oddíle přitom končili situací, v níž byla distinkce S-O uchopena jako rozlišení v subjektu samém, přičemž byla konstatována její rámcová nestabilita. Tuto distinkci jsme pak ve třetím oddíle následně popsali termíny negativity, jež vyúsťují v pojetí poznání jako cesty zoufání. Postulování šťastných konců se nyní jeví jen jako další a zvláště hluboký projev této zoufalosti. Sama proklamovaná potřeba imanence při tom zprvu nic zásadního neřeší. To, že se smysluplně nemohu odkázat na transcendentní řešení, nijak negarantuje, že se mi podaří najít východisko, když vyjdu z vlastních rezerv, zvláště když se zdá, že toto řešení nevyhnutelně směřuje k čirému solipsismu, a tedy epistemické skepsi. Chci najít pevný základ, který však Hegel od počátku vyloučil tím, že rozpohyboval obě strany základní diference.

Hegel zároveň ale nikde netvrdí, že načrtnutá subjektivizace rozdílu S-O je jeho poslední slovo v dané věci. Představme si nejprve druhý extrém, v němž je rozlišení S-O rozlišením v objektu, jež odpovídá standardní představě pozitivních věd (a podle Hegela, v určité úpravě, rovněž představě Schellingově): Poznávající subjekt je jen jednou z mnoha věcí ve světě, a poznání je tedy objektivní stav, jenž v něm vzniká interakcí s nimi. Otázka zní: Jak zjistíme,

32 „Akt sebeurčení čili svobodné jednání inteligence vůči sobě samé je vysvětlitelný pouze z určitého jednání inteligence mimo ni.“ Schelling, F. W. J., *Systém transcendentálního idealismu*, c.d., s. 181. A také: „Pouze tím, že existují inteligence mimo mne, stává se mi svět vůbec objektivním.“ Tamtéž, s. 195.

že takový objektivní stav v někom, např. v dítěti, které učíme rozpoznávat to nebo ono, např. co znamená slovo „kočka“, nastal? Způsob, jaký se „přirozeně“ nabízí, je ukazovat na konkrétní případy zvířat a kontrolovat, zda byla na těch správných kočka rozpoznána, zatímco v případě těch nesprávných popřeno, že se o kočku jedná. Problémem a základem příslušné skepse, již slavně artikuloval Wittgenstein v rámci *Filosofických zkoumání*,³³ je konstatování, že takovýchto případů bude vždy pouze konečně mnoho. Tímto konstatováním se totiž dostáváme k analogii Humovy skepse týkající se obecné platnosti induktivně budovaných zákonů: Jelikož případů koček, které byly a budou kontrolovány, bylo jen konečně mnoho, nemáme žádnou jistotu, že ve výsledku nebyl míněn nějaký jiný pojem, který na ně šlo rovněž aplikovat: např. savec, chlupatost, čtyřnohost atd. Jistota, že druzí míní to co já, je tedy vždy perspektivně zpochybnitelná.

Celou věc lze ale posunout i do jiné roviny. Problémem pak není jen to, jak já vím, že si zkoumaná osoba osvojila pojem kočky, ale i to, jak totéž může vůbec vědět ona. Odpověď je pak nasnadě: nedospívá k porozumění na základě něčeho „třetího“, nezávislé reality, na niž bychom mohli odkázat, ale jen a pouze prostřednictvím odkazu na menší či větší míru naší shody, která mezi námi coby subjekty panuje. Pouze tato shoda generuje objekt, kočku, jako výraz stability našeho porozumění. Tím jsme se přemístili od objektu zpátky k subjektu, ale zjevně již nikoli v solipsistickém duchu, ale v duchu podstatně sociálním, jež Hegel artikuluje řečí o „já, které je *my*, a *my*, které je *já*“.³⁴

Ve vztahu k přijaté schematizaci to znamená, že jsme avizovanou subjektivitu rozlišení S-O rozložili mezi jeho póly tak, že jsme z poznávaného objektu, jenž je perspektivním garantem správnosti poznání, učinili jiný subjekt, tedy vědomí někoho jiného. Tím mj. dosahujeme kýžené homogenity obou pólů, a tedy i možného základu jednoty zkušenosti. Poznání není stav mysli, která se externě vztahuje vůči objektivnímu světu, jenž stojí proti ní, ale instituce. A jako takové je poznání možné až v rámci toho, co Hegel nazývá duchem (*Geist*), společenstvím poznávajících. Jeho formou je tedy spíše intersubjektivní úprava S-S' než původní subjektivistické S-S. Teprve jako tento celek nabývá poznání určité stability – a je v tomto ohledu jediným pevným bodem, který máme.

Poučení plynoucí z příběhu soudce Ti je vlastně právě této sociální povahy: jedinou guvernérovou jistotou ve věci závěti není dobrá vůle jednotlivých

33 Wittgenstein, L., *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Praha, Filosofia 1998. Dané skeptické čtení Wittgensteinových úvah proslavil Kripke. Viz Kripke, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1982.

34 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 153.

aktérů příběhu, ale stabilita společnosti a jejích institucí, které interpretují jeho závěť a její intence. Tato stabilita je, jak víme z dějin lidstva, vždy jenom relativní, je však rovněž absolutní, a to v tom smyslu, že mimo ni žádná stabilita není, což znamená, že ji vlastně vždy musíme měřit samu sebou.

5. Negativní dialektika

Sociální koncept poznání se zdá být rovněž možným způsobem, jímž lze uvolnit tenzi mezi mladým a starým Hegelem ve vztahu k ponožkovému aforismu. Podstatnou okolností je v této souvislosti tvrzení, že absolutno zde už *vždy v nějakém smyslu je*, stejně jako je tu společnost, do níž se rodím a vrůstám, tj. nekonstruuji nic *ex nihilo*, jak by se zprvu mohlo zdát v Hegelově *Logice jako vědě*. Na konci *Malé logiky* takto čteme: „Absolutní ideu lze v tomto ohledu přirovnat ke starci, který vyslovuje tytéž náboženské věty jako dítě, ale pro kterého mají tyto věty význam celého jeho života. I když dítě rozumí náboženskému obsahu těchto vět, leží pro dítě celý svět a celý život mimo ně.“³⁵

Absolutno je takto na začátku i na konci naší cesty životem, zprvu jako cosi, v čem se teprve potřebujeme vyznat, nakonec pak ve zvnitřněné formě, v níž se toho, čím jsme dosud byli pouze o sobě, jako prostí participanti na strukturách ducha, chopíme rovněž pro sebe, vědomě a svobodně.

Ne všichni s tímto pokusem o usmíření obou stran sporu souhlasí, ba existuje celá interpretační tradice kritiky Hegelova posunu od děravosti k zacelelosti poznání, a to právě v sociální oblasti. K této tradici prominentně patří Sartrův existencialismus se svým tvrzením, že lidská situace je primárně charakterizována nešťastným sebevědomím, které nikdy nebude pro sebe, tedy ve svém sebepojetí, tím, čím je o sobě. Jelikož tímto napětím je řízen celý vývoj od přirozeného vědomí dále, k absolutnímu vědomí nikdy nedojdeme. Adorno zase zcela explicitně útočí na Hegela tvrzením, že pravdou je pravý opak, totiž teze „Celek je nepravda“, a zakládá tak vlastní systém negativní dialektiky, v níž je původní zdroj Hegelovy filosofie v nicotě bytí pojímán jako průvodní a neodstranitelný jev. K tomu pak Wittgenstein poznamenává, že on hledá diference tam, kde Hegel vidí jednotu,³⁶ tj. klade důraz na děravou, pluralitní povahu skutečnosti, již v jeho pozdní filosofii ztělesňuje metafora jazykových her, včetně její sociální implementace v instituci řízení se pravidlem.

35 Hegel, G. W. F., *Malá logika*. Přel. J. Loužil. Praha, Svoboda 1992, s. 358 (§ 237). (Jedná se o překlad prvního dílu *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.)

36 Viz Rhees, R. (ed.), *Recollections of Wittgenstein*. Oxford, Oxford University Press 1984, s. 157.

V tomto textu se explicitně i implicitně vztahují právě k paralele s Wittgensteinovým přístupem, která začne být zvláště zajímavá tehdy, podíváme-li se na rozdíl mezi Wittgensteinem I a Wittgensteinem II jakožto na rekapitulaci přechodu od kantovské po hegelovskou fázi ve Wittgensteinově myšlení. Recentní sborník věnovaný srovnání „identit“ a „diferencí“ ve Wittgensteinově a Hegelově myšlení, nazvaný příznačně „Reevaluation of Difference“, pro tuto paralelu poskytuje zvláště široký a reprezentativní rámec.³⁷

Otázka, kterou je na tomto pozadí možné vznést, je přitom nasnadě: Je možné, že by si Hegel nemohl být tohoto zvratu a zásadního problému své filosofie vědom? Je to tak, že ho nenapadlo, že učiní-li poznání absolutním, povede to k týmž problémům, která správně identifikoval na jeho počátku, a z nichž jasně vyplývá, že každá diferenciací je vždy jen relativní, neboť je negací toho, co věc není? A že tedy stanovení absolutního poznání vede okamžitě k jeho diferenciaci, tj. souvztažení k tomu, co absolutno není a čím z definice nemůže být? Ve *Spisu o diferencí* přitom zcela explicitně čteme: „Absolutno má být reflektováno, kladeno; tím ale kladeno není, nýbrž je zrušeno, protože tím, že bylo kladeno, bylo zároveň omezeno.“³⁸ To je odpověď na uvedenou otázku v kostce.

Problém, který se tu řeší, je přitom dosti standardní a opakovaně je nastolován nejen v rámci idealistické doktríny. Ve své pojmové nahotě odpovídá např. situaci v Cantorově teorii množin, jak ji ve své knize *Negativní dialektika nekonečna* rozebírá Guido Kreis právě v souvislosti s Hegelem.³⁹ Příslušná analogie mezi Hegelem a Cantorem je přitom dost instruktivní, podpořená již „dialektickým“ utvářením množinového univerza z operací stanovení hranice a jejího překonání, zprvu v rámci konečných kvant $1, 2, 3, 4, \dots$, následně pak v jejich transcendentální „Aufhebung“ $\omega, \omega + 1, \omega + 2, \omega + 3, \dots$. Tím je schematizována základní negativita. Problém, který nastane při shrnutí všeho v množinu všech množin V , kterou Cantor sám nazývá *absolutním nekonečnem*, je znám jako Cantorův paradox. Aplikací operace potenci P na V získáme množinu $P(V)$ všech podmnožin V , která je od V odlišná a podle Cantorovy věty exponenciálně větší než V . Jelikož je ale ve V z definice $P(V)$ obsažena co do svých prvků, nemůže být větší než V , což je spor. V tedy nemůže tvořit totalitu v konzistentním slova smyslu, což Cantor interpretuje v teologickém duchu jako jeho mystickou kvalitu, jíž se, na rozdíl od běžných, transfinitních nekonečen, projevuje jako ekvivalent Boha. Tato

37 Viz Berg, A. – Mácha, J. (eds.), *Wittgenstein and Hegel: Reevaluation of Difference*. Berlin, de Gruyter 2019; srov. zejména autorovu stať tamtéž.

38 Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, c.d., s. 25.

39 Kreis, G., *Negative Dialektik des Unendlichen: Kant, Hegel, Cantor*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 2015.

mystická kvalita mu zůstává dodnes, kdy se o V a podobně velkých totalitách nehovoří jako o množinách, ale jako o pouhých třídách, které nemají předmětný charakter, tj. nejsou dobře určeny. Tím pádem jsou ale v Hegelově smyslu „špatné“.

Z hlediska společenské interpretace ducha lze tentýž problém vysledovat v jeho uchopení jako uskupení jedinců, jejichž specifikum spočívá v tom, že jsou ve vzájemném vztahu uznání, tj. nejsou to pouhé sociální atomy, ale bytosti vědomé si sebe sama skrze uznání druhých, tedy sebe-vědomé v tomto specifickém smyslu. Sebevědomí tedy vyžaduje druhého, jež ale absolutní duch z definice nemá, i když je pro něj jakožto poslední fázi vývoje přirozeného vědomí určující.⁴⁰ Má tedy absolutní duch obdržet výjimku z principů, které jej konstituují, nebo má být odmítnut jako nepřipadný? A nejsou nakonec všechna zmíněná pozorování analogická postřehu, že rozdíly identity a diference jsou zcela *symetrické*, takže když absolutní idealismus začne protežovat identitu (identity a diference) na rozdíl od rozdílu (identity a diference), učiní negativní dialektika pravý opak, což ale znamená, že absolutizuje diferenci jako základní situaci, čímž opět narazí na symetrickou potíž? Výsledkem je pak jakási zvláštní jazyková hra, v níž jedna stran křičí „jednota“ a druhá zase „rozdíl“.

Útěchou nám může být, že Adornova průběžná interpretace Hegela je v tomto ohledu mnohem vstřícnější, než by se mohlo zdát z oficiálních pozic, v nichž je jeho negativní dialektika prezentována. Především přehrává část potíží na obecnou povahu filosofických textů, když říká: „Všechn filosofický jazyk je jazykem v opozici k jazyku, poznamenaný stigmatem vlastní nemožnosti.“⁴¹ Na tomto základě pak následující slova nevypadají jako přímá kritika Hegela: „Každá jednotlivá věta Hegelovy filosofie se ukazuje být nevhodnou pro tuto filosofii a forma toto zobrazuje v její neschopnosti uchopit libovolný obsah zcela adekvátně.“⁴² Případně však vzniká otázka, proč toto čtení Adorno vstřícně neaplikoval na samotný Hegelův výrok „Pravda je celek“.

6. Wotanovo kopí

Nabízí se přitom hypotéza, kterou jsem předjal v úvodu této stati, totiž že se Hegel chová k Adornovi jako starý guvernér k neposlušnému synovi. Chce tedy zajistit, aby jeho odkaz žil dál, a proto hájí absolutnost poznání – ovšem

40 Brandom diskutuje tuto kontradiktorickou kvalitu Hegelovy filosofie v: Brandom, R., Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms. *European Journal of Philosophy*, 7, 2000, No. 2, s. 164–189.

41 Adorno, Th. W., *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 2003, s. 335.

42 Tamtéž, s. 328.

s tím, že přirozenou reakcí je jeho prohlášení za děravé. Jelikož jde o proces, nikoli výsledek, je vlastně jedno, kterou ze stran daného výroku Hegel v tom kterém okamžiku hájí, podstatné je, že se celá dialektika plodně sune dál. Blamuje se tedy Adorno ve své kritice Hegela? Má odpověď je úmyslně dvojznačná. Má-li totiž Hegelova lest fungovat, musí ti, kdo jí podléhají, vykazovat nějakou míru autonomie. Musí překročit stín svého otce, který tedy nemůže zcela předjímat jejich reakce. Řešme tedy nyní problém absolutna na věcné i procesní úrovni. Jde nám o to jak uchopit obsah vlastních slov, jak se stát v tom, co říkáme a o co usilujeme, nesmrtelnými.

Jako inspirující případovou studii k tomuto problému vezměme mimořádně pěknou interpretaci Wagnerova *Prstenu*, jejímiž autory jsou Philip Kitcher a Richard Schacht.⁴³ Podle ní Wotan, jenž vytvořil řád světa, když si vyrval jedno oko a vryl runy do oštěpu, kterým nyní vládne světu, dospěje k náhledu, že není s to tento řád udržovat, aniž by ho současně – svými pokusy o jeho zachování – neničil. Jeho první kroky směřují k uskutečnění záměru, že za něj řád bude porušovat někdo jiný, totiž jeho syn Siegmund. Před vstupem do Walhally, explicitního symbolu své moci, který si nechal vystavět, aniž by byl ovšem s to dodržet smlouvu uzavřenou s jeho staviteli, je Wotan, jak praví libreto, jakoby uchvácen „velkou myšlenkou“. Tu doprovází motiv meče Nothungu, a odvozeně i motiv Siegmundův – jako předznamenání pokusu, jímž se Wotan snaží vyvstálý konflikt překonat.

Wotan je však varován Erdou, bohyní Země, která mu sdělí, že jeho nynější záměr není nijak odlišný od původního projektu, protože Siegmund fakticky plní jen jeho vůli. Slova bohyně na Wotana zapůsobí, a proto se nakonec rozhodne dát věcem volný průběh. Následně je Siegmund zavražděn a meč Nothung, který se jako řešení konfliktu neosvědčil, je roztříštěn na kusy. Wotan se z aktivní role vládce vesmíru přesunuje do pasivní pozice pozorujícího poutníka, který se smířil s tím, že jeho řád končí. Tímto gestem zároveň umožňuje, že očekávaný konec nemusí mít nutně zcela destruktivní („špatnou“) povahu. Klíčem k alternativně už proto nebude magický předmět, jakým byl Siegmundův meč (varianta S-O), ale člověk, jenž je „svobodnější než on sám, Bůh“ (varianta S-S'). Tím je „nadčlověk“ Siegfried, vzešlý z incestního, tj. společenskými normami nezatíženého, vztahu Siegmunda a jeho sestry Sieglindy, Wotanových nemanželských dětí. Siegfried nejenže dokáže zničený meč Nothung znovu ukovat, ale zabije jím i draka Fafnera, který schraňuje prsten, a rozdrťí také Wotanův oštěp na své cestě za spící Brünnhildou.

43 Kitcher, Ph. – Schacht, R., *Finding an Ending: Reflections on Wagner's Ring*. Oxford, Oxford University Press 2005.

Siegfriedovým setkáním s Brünnhildou začíná také interpretace dramatu v termínech vývoje sebevědomí, jak ho naznačuje Scruton.⁴⁴ Prostřednictvím setkání s druhým, navíc se ženou, se Siegfried teprve naučí, co je strach. Odstraněním Fafnera a Wotana z cesty je překonána i Wotanova původní oběť, skrze níž získal vědění a začal vládnout „přirozenému světu“ vodních nymf, skrýtků a obrů. Není náhodou, že Wotanova oběť spočívala ve ztrátě jednoho oka, kvůli níž přestal být schopen plnohodnotné reflexe a viděl vše, podobně jako jeho nemesis Alberich, jen v dialektice sexuálního uspokojení a moci. Wotan i Alberich jsou si v tomto ohledu, jak ostatně Wotan později sám přiznává, zcela podobní – a reprezentují ve výsledku upadlé formy sebevědomí, které proměňují ostatní bytosti v pouhé předměty své žádostivosti, v raby. Na rozdíl od Albericha je však Wotan z tohoto modu alespoň schopen vystoupit a dobrovolně uvolnit prostor umožňující jeho překonání.⁴⁵ Toto jsou vlastně variace směřující ke stabilizaci rozdílu S-S' poté, co byla opuštěna jeho původní podoba S-S a S-O.

Příběh *Prstenu* pak ukazuje, že na cestě k této stabilizaci lze skončit více způsoby a umřít je možné i jinak než jen fyzickou smrtí, snadno již zaživa. V tomto smyslu lze naopak také přežít svou vlastní smrt. Výrok „Pravda je celek“ je tak třeba chápat právě v duchu potřeby určitého závěru, konce, který nám umožní nahlížet jednotliviny prizmatem určité totality, jež jim teprve udělí konkrétní smysl. Výše uvedený citát srovnávající absolutno se starcem, který vidí náboženské poučky prizmatem celého svého života, říká právě to, včetně upozornění, že se nemá jednat o nějaký celek definitivní, ale takový, jenž je pro daný fenomén adekvátní. Lidský život je takovým celkem, který je třeba hodnotit z adekvátního hlediska, stejně jako je třeba povahu konkrétního člověka posuzovat až v celku jeho jednání, nikoli jen podle jeho fy-

44 Scruton, R., *The Ring of Truth: The Wisdom of Wagner's Ring of the Nibelung*. London, Penguin Books 2017.

45 Wagner je ovšem na rozdíl od Hegela v tomto značně romantický a staromódní, když v do těžiště tohoto překonání neklade společnost, kterou všemožné konvence a zákony korumpují a ničí, jak to demonstruje dvůr Gibichungů v *Soumraku bohů*, ale přirozenou, sociálně nemodifikovanou lásku mezi mužem a ženou. Z hlediska nosných paralel je proto lépe položit důraz na hudební stránku Wagnerova dramatu, která se sama připravuje na jistý typ konce, jímž je konec tonality jako vládnoucího žánru novověké hudby. Tím je adekvátní svěmu obsahu. Wotanovo kopí, totiž sestupná stupnice, představuje očividnou nadvládu nad tonálním prostorem, kterou již nejde udržet a je třeba se pokusit o její překonání, aniž bychom předem věděli, jak vše dopadne. K tomu je zapotřebí mimořádné odvahy, kterou Wagner sám prokázal, když po účasti na revolučních protestech v Drážďanech opustil zajištěnou existenci královského kapelníka a v postavení společenského psance a v permanentní hmotné nouzi komponoval své opusy bez zjevné naděje na jejich inscenaci. Situace se skoro zázrakem změnila až v okamžiku, kdy ho k sobě nechal zavolat nově nastoupivší Ludvík Bavorský. V té době bylo Wagnerovi už více než padesát let.

ziognomie nebo události v mozku, což jsou přístupy, které Hegel komentuje absurdně znějící větou „duch je kost“.⁴⁶

I pokus o interpretaci této věty je přitom něčím, co nás vyzývá k tomu, abychom vzali v úvahu určitý celek, totiž celek Hegelova díla, a to nikoli co do jeho doslovného znění, jak je dán kánonem jeho spisů, ale ve smyslu ducha, který nás zve k vnoření původního celku do celku západní filosofie, kultury a její interpretační tradice, jak existovala před Hegelem a existuje i po něm. Ani duch, ani Hegel totiž nejsou kost, resp. nejsou jenom kost, právě proto, že celek určitého díla nebo života jeho autora lze vždy rozšířit nad jeho prostou fyzickou existenci, ke společenství těch, co ho recipují a dále rozvíjejí.

Celek tohoto společenství je tedy *absolutní pravdou* právě v tom smyslu, že mimo něj, v nepřístupném zázvěti, žádná pravda není. S ohledem na svůj neuzavřený charakter, daný samotnou negativitou poznání, je ale také nepravdou, protože pokusy o fixaci pravdy se vždy dotýkají jen nějakého výseku potenciálně většího celku, života či společenství, navíc v omezení na určitou omezenou dobu či epochu. Tím je také naplněn pojmový předpoklad, že definovat něco lze opět jen ve vztahu vůči něčemu, co stojí mimo. Děravost či neuzavřenost celku mu takto nijak neubírá na celistvosti, neboť je to právě tento celek, vůči němuž je děravost konstatována..

Pozitivní v celé věci přitom ani tak není prchavá možnost nějakého komfortu z dosaženého uzavření, ale zejména jeho znejistění ve fázi, kdy komfortem pro svůj absolutní nárok být přestává a začíná se ustanovovat jako mocenská struktura v nejširším smyslu tohoto slova: od organizace státu po vědecká či estetická paradigmaty. V čistě politické rovině to výmluvně formuloval Žižek: „Závěrem, který z toho lze odvodit, ovšem není to, že není úniku, že každé svržení existující mocenské struktury je falešné, iluzorní, předem chycené do sítě toho, co se snaží podkopat, ale jeho pravý opak: každá mocenská struktura je nutně narušená, nekonzistentní; v jejich vlastních základech existuje prasklina, kterou lze použít pro účinné svržení mocenské struktury.“⁴⁷

7. Závěr

Existuje tedy vůbec nějaký jiný rozdíl mezi Hegelem a Adornem než ten, který jsme našli mezi jednotou a diferencí a který, jak jsme zjistili, je rozdílem jen relativním? Při hledání odpovědi na tuto otázku nám může pomoci podobnost mezi Adornem a Wittgensteinem, založená na jejich odporu k celku a finálním teoriím. Oba, Adorno i Wittgenstein, zvláště v kontrastu

46 Srov. Kolman, V., Duch je kost: k úskalím vědecké fyziognomie. *Filosofický časopis*, 67, 2019, č. 3.
47 Žižek, S., *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*. London, Verso 1991, s. 3.

s Hegelem, jsou zjevně epistemičtí pesimisti, což se promítá jak do jejich díla, tak do života poznamenaného permanentní nespokojeností s daným okamžikem a mimořádně kritickým postojem k ostatním filosofům a kulturním fenoménům. Wittgensteinův výrok z *Tractatu*, že je svět šťastného jiný než svět nešťastného,⁴⁸ výmluvně předznamenává tuto existenciální pozici člověka prošlého válečnou frontou, stejně jako je Adornova negativní dialektika a nedůvěra v celky podstatně ovlivněna jeho nucenou emigrací a následně fenoménem holocaustu. I Adornův postoj k Wagnerovi a jeho úsilí o tvorbu mytických operních celků je touto zkušeností podstatně poznamenán.⁴⁹

Ve výsledku by se mohlo zdát, že rozdíl Hegelovy pozitivní a Adornovy negativní dialektiky je vlastně dán povahou jejich osobností, jak to ostatně odpovídá Jamesovu slavnému dělení filosofů na *tender-minded* (jemné) a *tough-minded* (hrubé).⁵⁰ To je v nějakém ohledu možná i pravda, je ale třeba zároveň zdůraznit, že původ tohoto rozdílu je podstatně etický. Jeho základem je vhléd v morálně spornou povahu sebereflexe a jejího směřování k celku. Kantova a Wittgensteinova prohibitivní dialektika, která odmítá o celcích hovořit, neboť tato řeč vede ke sporu, je naopak transformována do dialektiky negativní, a to v opozici k Hegelově absolutnímu idealismu. Ve světě po holocaustu, tak praví Adorno, už jednota nebude nikdy adekvátní reprezentací světa, naopak, každé usilování o celek bude mimořádně podezřelé a trapné, nikoli z čistě konceptuálních, ale z morálních důvodů: „Zvláštní podezření padá na všechny samolibé apely na lidskost uprostřed nelidských podmínek. Neexistují slova pro ušlechtilé, dobré, pravdivé a krásné, která by nebyla zhanobena a proměněna ve svůj opak – nacisté se tak mohli rozplývat nad domem, jehož střecha spočívá na pilířích, zatímco se ve sklepě mučilo.“⁵¹

Nic z řečeného není ale nekonzistentní s duchem Hegelovy filosofie, ba naopak. Jak konstatuje Tereza Matějčková ve svém příspěvku v tomto čísle *Filosofického časopisu*: „Hegel je mistrem podezřívavosti a nedůvěry“, zvláště co se týče sklonů přeceňovat pozitivní rozměr vlastních úmyslů, ať už je to v umění, politice nebo filosofii.⁵² Stejně jako umělec, který skrytou ušlechtilostí vlastních úmyslů obhajuje neumělou povahou svého díla, jsou právě lidé,

48 Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Přel. P. Glombíček. Praha, Oikúmené 2008.

49 Viz zejména Adorno, Th. W., Versuch über Wagner. In: týž, *Die musikalischen Monographien*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1971, s. 7–148. Tuto Adornovu knihu lze ovšem považovat za vše jiné než nezaujatou.

50 James, W., *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Přel. R. Bělohrad. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2003, s. 24.

51 Adorno, Th. W., Musik und neue Musik. In: týž, *Gesammelte Schriften*. Bd. 16. Frankfurt a.M., Suhrkamp 2003, s. 476–492.

52 Viz Matějčková, T., Proti existencialistickému monopolu na děravost. *Filosofický časopis*, 68, 2020, č. 1, s. 9.

kteří nejsou mocni větších výkonů, nuceni neadekvátně nadsazovat ve svých verbálních projevech, aby tuto nedostatečnost zakryli.⁵³

Slyšíme-li takto např. hovořit o vševládající atmosféře *důvěry*, kterou proradný zaměstnanec narušil svým jednáním, může to v nás vyvolat podezření, zda naopak funkcionáři svou přímočarostí neznesmohlil, aby mohl jako důvěryhodný vypadat, a reprezentovat tedy příslušný celek. Odhalování chyb v komunikaci je relativně častým způsobem, jímž se dysfunkční celky snaží zachraňovat nebo obhajovat v situacích, kdy jim chybí kvalifikovaný základ. Ne nadarmo zmiňuje Deborah Cameronová v *Mýtu o Marsu a Venuši*,⁵⁴ že jsou komunikačně chybné věty obvykle předhazovány obětím znásilnění jako skrytá výtka, že si za svůj osud mohou samy, a vina tedy rozhodně nepadá na společenství, v němž bylo příslušnému násilníkovi umožněno nepozorovaně působit. Jak se pojmy dobra a šlechtnosti snadno propadají ve svůj pravý opak, lze zvláště názorně demonstrovat na situaci tzv. „hodného člověka“: „Pokud je nějaký člověk pokročilého stáří vychvalován jako zvláště vyrovnaný, pak je třeba předpokládat, že je jeho život řadou hanebností. Od naučil se rozčilovat. Široké svědomí se prezentuje jako šlechtnost, která vše odpouští, poněvadž všemu rozumí. [...] Po tak dlouhém životě už člověk skoro nedokáže rozlišovat, kdo komu co udělal.“⁵⁵

Z interpretačního hlediska nemá tedy smysl zjišťovat, zda Hegel říká totéž co Adorno, či říká pravý opak. Postupujeme tak zcela v duchu identit ze *Spisu o diferencii*, podle nichž myslet s Hegelem znamená totéž, co myslet proti Hegelovi, ve smyslu rovností a diferencí jako Hegel = Hegel (A = A), Hegel ≠ Hegel (A ≠ A). Myslet s Hegelem přitom znamená držet jeho interpretačního ducha – a v tomto smyslu myslet s Adornem, Žižekem a dalšími, ve smyslu rovností Hegel = Adorno = Žižek =... (A = B = C =...). Teprve v jejich sledu nacházíme to, co lze nazývat Hegelovou interpretací, redukcí se v principu na posloupnost Hegel, Hegel, Hegel, Hegel,...

Hegel zde tedy představuje jisté interpretační „absolutno“, z něhož se nyní již zpětně vynořují jak Schelling či Fichte, tak Hegelovi následovníci, Adorno či Žižek, ale i Austin či Wittgenstein. Všichni totiž přispívají k téže věci. Že lze vše číst také jinak, patří právě k dialektice celku, k tomu, že něco může, ba

53 Viz Hegel, G. W. F., *Malá logika*, c.d., s. 254 (§ 140): „[...] a proti vylhané marnivosti, jež se hřeje vědomím své vnitřní znamenitosti, je třeba postavit výrok *Evangelia*: Podle ovoce jejich poznáte je. Tato velká slova platí především v mravním a náboženském ohledu, ale dále i v souvislosti s vědeckými a uměleckými výkony. [...] Utěšují-li se nějaký mazal a špatný básník tím, že jejich nitro je plné ideálů, je to špatná útěcha, a dožadují-li se toho, aby nebyli posuzováni podle svých výkonů, nýbrž podle svých úmyslů, je nutné takový nárok po právu odmítnout jako planý a neodůvodněný.“

54 Cameronová, D., *Mýtus o Marsu a Venuši. Mluví muži a ženy opravdu různými jazyky?* Přel. O. Vochoč. Praha, Filosofia 2017, s. 134.

55 Adorno, Th. W., *Minima moralia. Reflexe z porušeného života*, c.d., s. 26.

musí stát perspektivně mimo něj, nemá-li se zhroutit jako „špatně“ založená totalita. Jakožto určitý celek je Hegel vůči svým dílčím příspěvkům něčím třetím, a přesto od nich neodloučeným, spočívajícím spíše v určité činnosti než v pouhém popisu toho či onoho filosofického systému. Až tím, že něco sám dělám, se totiž vymaňuji z příslušných dualit, neboť produkty mé práce nejsou rysy obojího: autonomie i závislosti, jíž není primárně závislost na ztuhlé a nezávislé skutečnosti, ale na uznání druhých. Toto uznání, a tedy duch lidské společnosti, je vlastně celek celků, nebo *kruh kruhů*, jak Hegel s oblibou říká, ne proto, že by ho nešlo dále partikularizovat, do epoch, regionů či sociálních skupin, ale proto, že se i v nich a ve vědomí vlastní proměnlivosti stále poměřuje pouze sám sebou. V tomto smyslu je či může být disens s Hegelem a jeho sociálním konceptem poznání jen další formou konsensu, která bude ve svých důsledcích mnohem plodnější než prosté formální přitakání.

SUMMARY

Just So They Don't Mend It for Me, or How to Survive One's Own Death

Wittgenstein says that Hegel sees identities where he himself sees differences. This is interesting because it is a good way to characterize their final conceptualizations of knowledge, respectively spirit and language play, but also because it is one of many examples of a more general pattern of evaluation of Hegel's system by his followers. They usually either deny that the whole is true (Adorno), or assert that what we are for us, our self-concept, is always inadequate to what we are in itself (Sartre). Our knowledge in itself always contains some sort of a hole or gap. So Hegel usually comes off as a fool who betrayed the revolutionary ideal of the torn self-consciousness in favor of the beneficence of the Prussian state, in which all self-consciousness is unified and all the socks carefully mended. In my paper I want to outline a different reading of the whole problem, which sees Hegel as a cautious man who does not want his philosophy to be clumsily represented after he dies.

Keywords: the whole, G. W. F. Hegel, Theodor W. Adorno, Richard Wagner, Ludwig Wittgenstein, identity, difference

ZUSAMMENFASSUNG

Dass sie mir es ja nicht stopfen, oder: Wie man seinen eigenen Tod überlebt

Wittgenstein sagt, dass Hegel Identität dort sieht, wo er selbst lauter Unterschiede sieht. Dies ist schon deshalb interessant, weil mit diesen Worten sehr treffend die finalen Konzepte dieser beiden Denker bezüglich der Erkenntnis charakterisiert werden

können, nämlich Geist und Sprachspiel, aber auch deshalb, weil es sich um eines von vielen Beispielen des allgemeinen Musters der Bewertung von Hegels System durch seine Nachfolger handelt. Diese bestreiten entweder, dass das Ganze die Wahrheit wäre (Adorno), oder sie behaupten, dass das, was wir *für uns* sind, unser Selbstverständnis, immer inadäquat dem ist, was wir *an sich* sind (Sartre). Unsere Erkenntnis weist immer irgendeine Lücke auf. Hegel endet dadurch in der Regel immer wie ein Narr, der das revolutionäre Ideal des löchrigen Selbstbewusstseins für Pfründe des preußischen Staates verriet, in dem jegliches Selbstbewusstsein über einen Kamm geschoren wird und alle Socken mit Sorgfalt gestopft sind. In meinem Beitrag möchte ich eine andere Lesart des Problems skizzieren, in der Hegel im Gegenteil als umsichtiger Mann gesehen wird, der nicht möchte, dass seine Philosophie nach seinem Tode bloß ungeschickt gestopft wird.

Schlüsselwörter: das Ganze, G. W. F. Hegel, Theodor W. Adorno, Richard Wagner, Ludwig Wittgenstein, Identität, Differenz