Tereza Matějčková GIBT ES EINE WELT IN HEGELS PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES?

Tübingen (Mohr Siebeck) 2018, 342 str.

Téma světa nebylo v dosavadním hegelovském bádání příliš zdůrazňováno, neboť se má za to, že v rámci filosofie absolutního ducha nezbývá pro svět žádné místo. Hegel skutečně nepřichází s explicitní filosofií světa, zároveň se však toto téma v rámci *Fenomenologie ducha* neustále vrací. Autorka recenzované monografie si tak klade za cíl vystopovat napříč celou *Fenomenologií* rozmanité podoby světa a vztahu, který k němu vědomí zaujímá, a posléze nalézt jednotnou strukturu a funkci, jež je všem těmto specifickým podobám společná. Kniha tak krok za krokem prochází všechny kapitoly *Fenomenologie* a vyjadřuje se k většině otázek, které si interpreti v souvislosti s *Fenomenologií* kladli.

Mohlo by se zdát, že takovýto druh publikace je nadbytečný, neboť průběžných komentářů Hegelova spisu existuje velké množství. Je však třeba konstatovat, že právě volba tématu světa jako prismatu, jímž autorka nahlíží a postupně vykládá celou *Fenomenologii*, je mimořádně šťastná a činí tuto publikaci nezastupitelnou. Toto na první pohled partikulární a okrajové téma totiž umožňuje nahlédnout základní rysy Hegelova systému v nezvyklém světle a vymezit se proti rozšířenému názoru, že Hegel byl filosofem, který chtěl vposled rozpustit veškerou předmětnost a skutečnost v lidském sebevědomí. Autorka v protitahu vůči takovému čtení ukazuje, že Hegel hledá, a nakonec i úspěšně obhajuje koncepci světa jako něčeho nezávislého na lidské subjektivitě a libovůli: jak uvidíme níže, svět ve všech svých rozmanitých podobách zabraňuje vědomí v tom, aby kladlo pravdu do sebe samého a aby se samo do sebe uzavíralo. Svět se ukazuje jako zcizující moment vědomí, který se vymyká jeho moci a který ho ohraničuje, který však zároveň má pro vědomí i pozitivní význam, neboť je jediným místem, kde se subjekt může osvědčit a kde vůbec může nabýt určitou realitu.

Já je tak podle Hegela, jak zdůrazňuje Tereza Matějčková, skutečné pouze natolik, nakolik nezůstává u sebe samého, nakolik je schopno se zvnějšnit, překonat svoji pýchu a vydat se všanc světu a druhým. Vědomí se zprvu této zcizující moci světa brání, ovšem *Fenomenologie* podle autorky právě sleduje cestu, na níž se vědomí postupně učí přijímat toto zcizení a nalézat v něm sebe sama. Tento prakticko-pedagogický rozměr Hegelovy *Fenomenologie* tvoří leitmotiv celé autorčiny knihy a dodává jí na aktuálnosti a živosti.

V Úvodu autorka Hegelovo tázání po povaze světa zasazuje do dobového kontextu, kdy na jedné straně panovalo nadšení z toho, že člověk dokáže stvořit vlastní svět svobody a nezávislosti, a kdy, na straně druhé, lidé začínali pociťovat zděšení z „odkouzlení" světa, ze ztráty nezávislého měřítka a pevné půdy pod nohama. Hegel se přitom podle autorky snaží nalézt koncepci

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.10

světa, která by dostála oběma těmto výzvám zároveň (1).[1]

V první kapitole jsou nejprve předvedeny hrubé rysy Hegelova pojetí světa na základě srovnání s Kantem: obdobně jako pro Kanta ani pro Hegela není svět sumou jevů, nýbrž jejich celkovostí. Na rozdíl od Kanta ovšem Hegel neuvažuje věčný, noumenální svět, který by stál mimo náš smyslový svět jevů, a nechápe ho ani jako ideál, který by bylo třeba teprve uskutečnit. Svět je pro Hegela vždy konkrétní historickou daností, která se spolu s duchem vyvíjí v čase (19).

V druhé části této kapitoly pak autorka na základě Předmluvy k *Fenomenologii* ukazuje, že již na pouhé formální a abstraktní struktuře každého vědomí je patrná jeho bytostná neúplnost. Vždy totiž vykazuje stránku „bytí o sobě", v níž se podle autorky odráží společenská skutečnost a její normy (23) a která vždy jako taková přesahuje to, co vystupuje „pro [jednotlivé] vědomí". Autorka se následně ptá, nakolik je tato rozpolcenost vědomí slučitelná s absolutním věděním a s pojmovou strukturou skutečnosti, jak ji Hegel předkládá ve *Wissenschaft der Logik* (25–27). Jakkoli pak podává originální a zajímavou odpověď, obávám se, že pro většinu čtenářů zůstane nesrozumitelná a vyjasní se až zpětně, po přečtení poslední kapitoly a závěru knihy. I my se jí zde proto budeme věnovat až v souvislosti s jedenáctou kapitolou.

Ve druhé kapitole sledujeme vývoj vědomí od podoby smyslové jistoty po rozvažování. Tereza Matějčková zde ukazuje, jakým způsobem Hegel ve svém pojetí vnitřní rozpornosti vnímané a myšlené věci navazuje dialog s Platónem a Kantem (37–52). Nalezneme tu i pozoruhodnou interpretaci Hegelovy myšlenky „převráceného světa", jenž ilustruje nesmyslnost, do níž se rozvažování zaplétá, pokud se vzdaluje světu jevů (55). Především se zde ale poprvé objevuje motiv „ironické" povahy všeho jsoucího, který bude hrát důležitou roli v celém dalším výkladu. Slovy autorky: „Všechno jsoucí, ať už jde o vědomí či o jev, musí odpovídat ironické či rozporuplné okolnosti, že je tím, čím je, jen díky tomu, čím není: Bytnost spočívá v transcendenci k vlastní jinakosti" (63).

Třetí kapitola je věnována specifické koncepci života, kterou němečtí klasičtí myslitelé předložili jako alternativu ke scientistickému pojetí světa. Autorka zde dokládá úzkou návaznost Hegelova pojmu žádosti (Begierde) na Fichtův pojem usilování (Streben), kdy jsou oba tyto „dynamismy" obdobnou odpovědí na otázku, jak se čistá identita „Já jsem Já" stává skutečným sebevědomím (70–76).

Čtvrtá kapitola je věnována Hegelově teorii uznání, jež má své kořeny také u Fichta. Autorka ukazuje, že v moderní společnosti hraje potřeba uznání ještě důležitější roli než ve společnosti předmoderní, protože postavení každého jedince již není určováno předem vymezenými sociálními rolemi a věčnými zákony, nýbrž jedinec si musí své postavení sám vybudovat a ostatní jej musí uznat. Autorka také poznamenává – byť na tomto místě ještě bez důkladnějšího zdůvodnění –, že takovéto uznání téměř vždy ztroskotává a je provázeno „alergickým"

[1] Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

vztahem rivality, nedůvěry a soutěživosti (92 n.).

Druhá, obsáhlejší část této kapitoly je pak věnována tématu smrti. Nejprve je předložena výtečná analýza známého hegelovského tématu boje pána a raba na život a na smrt (96–100). Poté autorka volí širší perspektivu a dokládá, že Hegel velmi přesně předjímal podobu, v níž pro nás smrt vystupuje dnes, kdy zmizely veškeré mravní vazby, jež by člověku zajišťovaly nějaký druh přetrvání i po smrti: smrt se stává „čistou hrůzou negativna", jež postrádá jakýkoli obsah (94).

Autorka následně srovnává Hegelovo pojetí smrti s pojetím Heideggerovým. Nejprve rekonstruuje silné stránky a slabiny Heideggerovy koncepce a upozorňuje na to, že tváří v tvář smrti ztrácí pobyt vztah ke světu a k druhému, resp. svět pro něj vystupuje jen negativně, jako pozadí, vůči němuž určuje sebe sama (105). Výhodu Hegelovy pozice vidí pak v tom, že ve své analýze dokáže zachytit rozmanitější podoby, v nichž smrt pro vědomí vystupuje. Například platí, že raba strach ze smrti od světa neosvobozuje, nýbrž ho se světem prostřednictvím práce svazuje. Jinou podobu má pak smrt pro pána, ještě jinou pro vědomí na rovině absolutní svobody atd. Autorka také vyzdvihuje důležitou okolnost, že má-li být pro Hegela smrt opravdu lidskou smrtí, a nikoli jen zánikem, musí se odehrávat ve společenství druhých a je odkázána na jejich vzpomínku (109).

V páté kapitole se setkáváme s prací jako podobou vědomí, při níž individuum poprvé získává zkušenost s tím, že odpor, který svět klade jeho záměrům, je mu vposled ku prospěchu, neboť díky tomuto odporu a vlastnímu omezení získává stabilitu a uniká proměnlivosti své ničím neomezené subjektivity a svévole (112). Toto Hegelovo pojetí práce je následně srovnáváno s koncepcí *vita activa* Hannah Arendtové.

V následujících částech se pak autorka stručně věnuje kapitolám Stoicismus, Skepticismus a podrobněji se zaměřuje na kapitolu Nešťastné vědomí, kterou interpretuje neobvyklým, avšak přesvědčivým způsobem. Figuru nešťastného vědomí, které bolestně pociťuje svoji nicotnost a nedostatečnost ve srovnání s „pravdou", jež je pro něj nedosažitelná, totiž nechápe jako Hegelův obraz středověké náboženské zkušenosti, ale spíše jako „šifru" klasického německého idealismu (127, 130 n.). Právě ten se totiž snažil najít cestu k absolutnu a překonat bezvýchodné pohroužení do sebe, v nějž vyústila Kantova kritická filosofie. Vztah k absolutnu se přitom nešťastné vědomí – alias Fichtova a Schellingova filosofie – snaží vybudovat trojím způsobem. Zaprvé v podobě touhy přibližovat se nekonečnu, resp. v náhledu, že člověk je svou bytností absolutnu podobný. Zadruhé pomocí dynamické představy absolutna, kdy je absolutno pojato jako sebediferencující se jednota, jejímž jedním členem je Já. Takovéto Já je pak absolutnu nejen podobné, nýbrž přináleží mu svojí prací (tuto cestu sledoval především Hegel sám, ale její stopy lze podle autorky nalézt i u Fichta a Schellinga). A konečně zatřetí, vědomí se snaží nalézt cestu k absolutnu tím, že se obětuje, přičemž pravá oběť spočívá podle Hegela v tom, že se vědomí vzdá sebe samého, opustí uzavřenost v sobě, vstoupí svými činy do světa a vydává se mu všanc. Právě

tím, že vědomí dokáže pustit své dílo z rukou a svěřit ho mnohosti intersubjektivních perspektiv, „stává se jeho konání ‚absolutním', tzn. konáním, které transcenduje subjekt" (141, srv. též 159).

Šestá kapitola se zabývá vědomím, které shledává sebe samo jako rozum. Hegel se zde vyrovnává se subjektivním idealismem, podle něhož „se člověk nenachází ve smysluplném světě, nýbrž si musí svět teprve utvářet" (146). Takovouto pozici autorka připisuje Fichtovi, Marxovi, Nietzscheovi či pragmatistům. Hegel spolu se Schellingem naproti tomu podle autorky zastávali přesvědčení, že život a rozum nejsou vlastní pouze člověku, a proto lze ve světě nalézt podoby smyslu, které na člověku nejsou nijak závislé. V následujícím výkladu se pak autorka podrobněji věnuje pozorujícímu rozumu, který si připisuje nepodmíněné stanovisko, z něhož přírodu postupně analyzuje, příroda se ale v takovéto situaci stává jen projekcí a stínem rozumu, a rozum tak ztrácí vztah ke skutečnosti a nemůže jí být práv. Následující stránky jsou věnovány Hegelově kritice Fichta a jeho pojetí vztahu Já a světa, resp. organismu (150–156), další část (156–170) se pak obsáhle zabývá Schellingovým a Hegelovým rozvinutí Kantovy teleologie.

Sedmá kapitola nás zavádí do oblasti praktického rozumu a pokračuje v charakteristice moderny, kdy se člověk osvobozuje od všeobecnosti a zákonitosti a kdy se principem jeho jednání stává hledání individuálního, partikulárního štěstí – prototypem takovéhoto moderního člověka je pro Hegela Faust (184). Autorka posléze představuje i další, komplexnější podoby vztahu mezi jednajícím individuem a všeobecností, totiž boj tzv. „zákona srdce" proti nadvládě společenského řádu a boj ctnosti s cynickým „během tohoto světa".

Začátek druhé části této kapitoly je věnován motivu „duchovní zvířeny", který byl v minulosti interprety vykládán velmi rozmanitě. Podle autorčina vlastního výkladu spočívá „zvířeckost" praktického rozumu v tom, že jednající individuum odmítá za svá díla převzít plnou odpovědnost, nechce se s nimi identifikovat „a místo toho, aby si svým dílem nechalo dát jasné obrysy, upadá do [pouhého] nerozlišeného života" (202). Hegel přitom na příkladu intelektuálů a umělců ukazuje, jak si v tomto stažení do sebe vytvářejí útočiště před veškerou možnou kritikou svých děl tím, že se odvolávají na nezbadatelnou „věc samu", o níž jim v jejich jednání běží a která nemůže být nikdy plně uskutečněna.

Poslední část této kapitoly pak přechází k tématu rozumového mravního zákona, kde autorka spolu s Hegelem zdůrazňuje pozitivní roli zvyku a společenského mravu jakožto „druhé přirozenosti" člověka. Právě tato druhá, získaná přirozenost umožňuje individuu začlenit se do společnosti a chrání ho před „pomateností", která je charakteristická pro modernu a je následkem extrémního pohroužení do vlastní subjektivity a individuality (211, 215).

Začátek osmé kapitoly je věnován oddílu Mravnost a z velké části se zaměřuje na analýzu literárních děl, která Hegel používá jako východisko pro popis lidského jednání a jemu odpovídajících podob světa. Pomocí Sofoklovy tragédie *Antigona* tak Hegel zachycuje povahu antické „krásné

mravnosti“ i její zánik, k němuž došlo ve chvíli, kdy se objevil rozdíl mezi individuem a společenskou všeobecností. Vedle tohoto tématu zde autorka sleduje Hegelovo líčení vzniku právního stavu v Římě a s ním spojeného pojmu osoby, jejíž bytostný rys spočívá v tom, že musí být uznána ostatními osobami. Následně se autorka vrací k tématu moderní doby a k „věku vzdělání“, kdy si vědomí vytváří svůj vlastní, výlučně vezdejší svět. Na Hegelově analýze Diderotova románu *Rameauův synovec* ukazuje, že pro individuum věku vzdělání je charakteristická „flexibilita“, díky níž je schopno zastávat jakoukoli sociální roli, která se zrovna ukazuje jako potřebná či pro něj výhodná, avšak s žádnou z nich se plně neidentifikuje a zůstává v tomto smyslu ničím (229–236).

Následuje obsáhlá pasáž věnovaná osvícenství (především kategorii „užitku“, jež je pro ně charakteristická) a boji osvícenství s vírou. Vrcholem a zároveň úpadkem věku vzdělání je podle Hegela vědomí absolutní svobody, které ničí veškerá na něm nezávislá měřítka a nahrazuje je novou skutečností, již utváří výhradně k obrazu svému. Když ale vědomí absolutní svobody považuje daný, jím nevytvořený svět za nicotný, zakouší, že svými vlastními silami nedokáže vytvořit nic stabilního a trvalého (250). Exemplárním příkladem ztroskotání tohoto postoje je pro Hegela Francouzská revoluce, která vyústila v absolutní teror. Autorka se zde letmo věnuje také důležité otázce, v jakém smyslu je nová podoba vědomí a světa determinována předchozí podobou. Poznamenává, že „neexistuje žádná logická nutnost, proč by měl být pojmu užitku přičítán tak velký význam právě v době francouzského osvícenství, a právě tak málo lze z Francouzské revoluce deduktivně usuzovat na teror. Ale *poté*, co si tyto fenomény k sobě v běhu dějin našly cestu, stávají se z retrospektivního pohledu nutnými: Retrospektivně viděno nemohl být vývoj jiný než právě takový, jaký byl“ (242, srv. též 293). Uvedené téma zde však není dostatečně rozvedeno, takže zůstává nejasné, o co by se tato retrospektivně konstatovaná nutnost opírala a jak by se lišila od nahodilosti.

V návaznosti na téma teroru pak výklad přechází k Hegelovu pojetí práce jako hlavní síly, která člověka zespolečenšťuje tím, že ho osvobozuje od jeho bezprostředních žádostí, subjektivních sklonů a od vlastní ješitnosti. Autorka zde přitom vznáší polemickou otázku, zda toto pojetí nepřivádí Hegela do blízkosti totalitních režimů 20. století, které také chápaly práci jako hlavní nástroj socializace (252–260).

Kapitola pak vrcholí úvahou nad tím, jaké nabízí Hegel východisko ze situace, kdy subjekt, resp. individuum postupně ruší veškerou substancialitu, veškerou samostatnost světa. Odpovědí je Hegelův pojem ducha, jejž podle autorky nemůžeme chápat jako entitu, nýbrž který je třeba brát jako specifickou podobou vztahu subjektu ke svému protějšku, jehož práva se nesnaží nijak omezovat, a naopak uznává, že je pro něj tento vztah k druhému člověku či k vlastnímu dílu bytostný a nepostradatelný (260). Pouze takovýto duchovní vztah ke světu podle autorky odpovídá ironické povaze skutečnosti, kdy veškeré jsoucí je jsoucím pouze natolik, nakolik se vztahuje ke své jinakosti. Z toho pak lze vyvodit

netriviální závěr, že jak výše zmíněný cynický zastánce „běhu světa“, tak Rameauův synovec se svojí schopností vydržet rozpornost každé skutečnosti jsou předznamenáním tohoto duchovního vztahu ke světu (263 n.).

Devátá kapitola je věnována pasážím, v nichž se Hegel vyrovnává s dobovou německou morální filosofií, kterou ztělesňoval Kant, Fichte, Schiller a mnozí další. Zde se autorka opírá především o koncept „krásné duše“, která se zdráhá uskutečnit svoji dobrou vůli, protože by se vstupem do světa zpronevěřila svému čistému morálnímu nitru (272 n.). Takovouto krásnou duši Hegel podrobuje zdrcující kritice, protože podle jeho názoru můžeme za dobro považovat teprve to, co je uskutečněno a intersubjektivně uznáno, nikoli pouhý dobrý záměr. Jako druhá podoba morálního ducha se zde pak objevuje aktér, který porušuje společenské normy z důvodu svého svědomí.

Autorka posléze zdařile interpretuje pasáže popisující spor těchto dvou morálních pozic, kdy se krásná duše dostává do role soudce odsuzujícího přečin aktéra svědomí (275–280). Pachatel v této situaci doznává, že je zlý, protože porušil všeobecné normy, a tím i svůj vztah a povinnost vůči ostatním. Tímto svým doznáním ovšem zaujímá nové stanovisko, protože nahlíží jednostrannost vlastních měřítek, přičemž ale očekává, že nové hledisko zaujme i morální soudce a že i on dozná jednostrannost své pozice. Aktér svědomí zde tedy zaujímá postoj, který nabízí smíření a vzájemné uznání rozdílných stanovisek. Pokud soudce tuto výzvu přijme a pokud si oba dva svoji vinu vzájemně odpustí, dojde na této rovině vývoje vědomí poprvé k prolomení antagonismu mezi jednotlivými sebevědomími a úplnému uskutečnění vzájemného uznání (279, srv. též 92).

Desátá kapitola se věnuje tématu náboženství, k němuž autorka přechází prostřednictvím uvedeného motivu odpuštění a usmíření: božské je totiž Hegelem charakterizováno právě jako takovýto jednotící moment. Autorka se zde zabývá tím, v jakém smyslu je pro Hegela bytnost Boha světská a jakým způsobem se zjevuje ve světě, a ukazuje, proč je pro Hegela právě křesťanství nejvyšším a nejpravdivějším náboženstvím. Vyvrací přitom běžnou představu, podle níž by Hegel ohlašoval konec náboženství a jeho překonání v absolutním vědění, resp. ve filosofii. Absolutní vědění a filosofie totiž náboženství jakožto specifický vztah k absolutnu neruší, nýbrž ho pouze pojmově vyjasňují (294–296).

V jedenácté kapitole, kterou lze považovat za vrchol knihy, se Tereza Matějčková vymezuje proti rozšířené interpretaci závěru *Fenomenologie*, podle níž vědomí dosahující absolutního vědění překonává předmětnost v tom smyslu, že veškerou jinakost rozpouští v sobě samém a že ji nahlíží jako svoji vlastní pojmovou konstrukci. Vědomí dosahující absolutního vědění podle autorky naopak zjišťuje, že struktury světa nejsou projekcemi jeho samého, nýbrž že se vším jsoucím sdílí identickou logickou strukturu. Touto strukturou není nic jiného než výše zmíněná ironická struktura negativní sebevztažnosti: každé jsoucno je jen natolik, nakolik se k sobě vztahuje skrze jiné (298, srv. též 308). Vědomí, které dosáhlo tohoto poznání

logické struktury světa i sebe samého, pak již do světa majetnicky nezasahuje a nemá potřebu ho přizpůsobovat svým vlastním představám, naopak uznává svět jako svět dokonaný a sebe samo jako jeho součást. Tento závěr je pak doplněn představením Hegelovy metafyzické koncepce sebezvnějšnění pojmu, kdy se ukazuje, že i na pozici absolutního vědění může svět vystupovat jako smyslový a časový (300–304, srv. též 25–27).

V Závěru autorka připomíná všechny podoby světa, s nimiž se vědomí setkalo na své cestě (sebe)vzdělání, a sleduje, nakolik jsou jednotlivé postoje, jež vědomí k rozmanitým podobám zaujímá, v souladu s výše popsanou ironickou strukturou světa. Ukazuje se přitom, že nejpřiměřenější je stanovisko vědomí, které se oddává cynickému „běhu světa“, resp. stanovisko Rameauova synovce, neboť přistupuje na ironičnost světa a dokáže ji snést (308). V druhé polovině závěru pak ke slovu znovu přicházejí úvahy předestřené již v jedenácté kapitole. Autorka zde hovoří o tom, že vědomí prošlé *Fenomenologií* je schopno identifikovat v každé podobě světa jednotnou logickou strukturu, a v tomto smyslu vidí, že každá z těchto podob je podobou absolutna. Absolutno je totiž podle Hegela idejí, která zvnějšňuje sebe samu, a proto pro vědomí, jež dosahuje absolutního vědění, nijak nemizí specifická smyslovost a časovost jednotlivých podob světa (309 n.).

Celkově vzato lze říci, že kniha je plastickým, přesvědčivým a na některých místech velmi originálním výkladem Hegelovy *Fenomenologie*, který se zároveň dokáže vymanit z hegelovského slovníku a působí živě a aktuálně. Autorka též dokazuje úctyhodnou erudici, když dokáže přesvědčivě přemostit i zdánlivě disparátní místa ve *Fenomenologii* a současně srovnat Hegelův názor na dané otázky s množstvím dobových i současných konkurenčních teorií. Zároveň je však třeba říci, že jakkoli jsou jednotlivé výklady poutavé, je množství probíraných témat až přemrštěné, takže se občas ztrácí souvislost se základní otázkou světa a čtenář je místy zahlcen. Nelze si v této souvislosti nevzpomenout na Hegelem uváděný citát z Goetha: „Kdo chce něco velkého, musí se umět omezit.“[2] Tím ale vůbec nemá být řečeno, že by recenzovaná monografie nebyla významným přínosem k hegelovskému bádání. Naopak, autorce se originálním způsobem daří ukázat, že Hegel byl nejen filosofem systému a absolutna, ale i výborným analytikem naší každodenní žité zkušenosti.

Martin Vrabec

2 G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, přel. V. Špalek, Praha 1992, str. 55, § 13, dodatek; srv. také týž, *Malá logika*, přel. J. Loužil, Praha 1992, str. 152 n., § 80, dodatek.