

fd

ČASOPIS
PRO
SOUČASNOU
FILOSOFII

ČÍSLO 1
ROČNÍK 12
2020



FILOSOFIE DNES

Časopis pro současnou filosofii
vydává KFSV FF UHK

Šéfredaktor: Ladislav Koreň

Výkonná redaktorka: Iva Svačinová

Hlavní editor čísla: Hynek Kaplan

Redakční rada: Ondřej Beran, Jaroslav Daneš, Petr Glombíček, Tomáš Hirt, Juraj Hvorecký, Vojtěch Kolman, Ladislav Kvasz, Róbert Maco, Tomáš Marvan, Martin Paleček, Jaroslav Peregrin, Marie Hrdá, Ondřej Švec, Eugen Zeleňák

Editoři: Markéta Panoušková, Hynek Kaplan

Sazba a grafická úprava: Hynek Kaplan

Adresa: Filosofie dnes, KFSV FF UHK Rokitanského 62
500 03 Hradec Králové

E-mail: iva.svacinova@uhk.cz

vychází elektronicky,
dvakrát ročně

www.filosofiednes.ff.uhk.cz

ISSN 1804-0969

Ročník 12, Číslo 1 (2020)

Obsah

Précis

Tereza Matějčková	Précis knihy <i>Hegelova fenomenologie světa</i>	3
-------------------	--	---

Komentáře

Pirmin Stekeler-Weithofer	Comments on the book of Tereza Matějčková Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes? / “Is there a world in Hegel’s Phenomenology of Spirit?”, Tübingen: Mohr Siebeck 2018	20
Olga Navrátilová Josef Vojvodík	Ohlašuje Hegel konec náboženství? „Dějiny literatury skýtají výjimečnou ilustraci“: literatura, moderní svět a vědomí v knize Terezy Matějčkové	33 50
Tomáš Korda	Jaké to je vstupovat do světa?	93

Odpověď

Tereza Matějčková	Odpověď na komentáře	108
-------------------	----------------------	-----

Précis knihy *Hegelova fenomenologie světa*¹

Tereza Matějčková

Filozofická fakulta

Univerzita Karlova

Nám. Jana Palacha 1, 116 38 Praha 1

Tereza.Matejkova@ff.cuni.cz

Pojednání shrnuje základní argumenty knihy *Hegelova fenomenologie světa* (2018). Autorka se připojuje k tradici, která jenský spis vykládá jako tzv. Bildungsroman, a na tomto pozadí osvětluje pojem světa, který jí slouží jako hermeneutický klíč celkové interpretace knihy. Proti tradičním interpretacím *Fenomenologie* jako „Bildungsromanu“ autorka tvrdí, že se zde „nebuduje“ vědomí, ale konkrétní forma světa. Vědomí vychází ve svém vnímání, myšlení a jednání vždy z určitého konceptu světa či světskosti. V tomto smyslu chápe autorka svět jako model skutečnosti podmiňující vědomí ve výkonu poznání i jednání. Postup *Fenomenologie* je vývojem, v němž se jednotlivé světy coby „konkrétní celky“, tedy modely skutečnosti, postupně hroutí, protože skutečnost nedostatečně vystihují. Tento nedostatek se typicky ohlašuje v zakoušených epistemologických, morálních či praktických nezdarech. Absolutní vědění je pojato jako ta úroveň, na níž se podaří formulovat svět, který skutečnosti, alespoň podle Hegelova nároku, nejlépe „odpovídá“: tento svět stojí na uznání konečnosti a plurality jakožto konstitutivních principů skutečnosti.

Klíčová slova: absolutní vědění, reflexivita, Bildungsroman, konflikt, ironie, duch, Hegel

1 Tato práce vznikla za podpory 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.

Seeking to conquer a larger liberty,
man but extends the empire of necessity.
H. Melville, Bell-Tower

1 Úvod

Záměrem knihy bylo „vysvětlit si“ *Fenomenologii ducha*, k níž jsem přistupovala s jistým údivem. Hegel bývá vykládán jako systematick a racionalista, což není překvapivé vzhledem k tomu, že svou filosofii, včetně fenomenologie, sám jako systém označuje. Navzdory tomu je v mnohých pasážích knihy, především v úseku Rozum a v centrálním úseku Duch, obtížné odhalit jakoukoli formu systematickosti v případě, že za systematický nepovažujeme již takový text, o němž autor ujišťuje, že systematický je. Ve zmíněných úsecích se čtenář setkává se směsí témat, která lze do systematického celku uvést obtížně, místy se navíc zdá, že o to Hegel ani neusiluje a vrší nesourodé motivy a témata: interpretaci Antigony, reflexi moderního tržního hospodářství, akademického provozu, Goetheova Fausta, Francouzské revoluce, teroru a fanatismu či dobové psychologie a šílenství. Celá kniha pak končí upravenou verzí cizí básně, Schillerova *Přátelství*.²

Sám Hegel se k *Fenomenologii*, která byla jeho první knihou v pravém smyslu slova, stavěl rezervovaně, nejspíše i z důvodu její živelnosti. V této slabíně však můžeme spatřovat sílu: kombinace nejasnosti, snad i nepřesvědčivosti s myslitelskou velikostí nutí čtenáře, aby s Hegelem vstoupil do dialogu a spolu s ním sledoval cestu „protagonisty“ díla. Tatáž slabina se projevila v dalším působení spisu, kterému se nevyrovná vliv žádného jiného Hegelova titulu. Dokonce lze tvrdit, že samo toto působení v rozličných disciplínách popírá to, co je Hegelovi mnohdy vytýkáno: přepjatý, do sebe uzavřený racionalismus.

Při svém výkladu jsem vyšla z principu, že jednotlivé části nelze interpretovat nezávisle na celku knihy. Tento přístup se zdá být

2 Samozřejmě nejsem první, kdo si všímá toho, že systematickost zůstává na úrovni proklamace. „Standardním“ článkem zabývajícím se touto otázkou je pojednání od Roberta Pippina (1993): „You Can't Get There from Here: Transition Problems in Hegel's Phenomenology of Spirit“.

v nějakém ohledu samozřejmý: je dobré přečíst celou knihu, jejíž část chceme interpretovat. V případě Hegela však tento postup zcela běžný není a jeho interpreti se až příliš často omezují na jednotlivé pasáže, nejčastěji na úseky Vědomí a Sebevědomí. S ohledem na bohatost, délku i komplexnost *Fenomenologie* je tento přístup legitimní. Přesto jsem pro sebe vyšla z předpokladu, že porozumět *Fenomenologii* není možné, pakliže nepřistoupíme na to, že je třeba přečíst knihu celou a všechny úseky v interpretaci zohlednit. Již tento krok je veden nesamozřejmým rozhodnutím: ke knize jsem přistupovala jako k románu svého druhu a ve vědomí jsem spatřovala protagonistu. Takové interpretace nejsou neobvyklé. Stačí vzpomenout na časté tvrzení, že Hegelova *Fenomenologie* je „Bildungsroman“,³ logicky je v tom případě důležitý začátek, konec i prostředek.

Mým cílem proto bylo najít hledisko, které by mi umožnilo interpretovat *Fenomenologii* jako celek.⁴ Východiskem se mi stal pojem světa – pojem, který sám Hegel za pojem nepovažuje. Spíše má za to, že se jedná o „představu“, navíc dost nedokonalou, a není proto pochyb o tom, že „svět“ nelze stavět naroveň pojmům jako vědomí, sebevědomí, rozum nebo duch. Záměrně nehegelovská volba východiska mi umožnila získat od Hegelovy filosofie odstup. Podobně důležitou motivací bylo, že „svět“, s nímž spojuji objev moderní společnosti, je v mém čtení čímsi, co Hegel formuloval jako první filosof, aniž by si toho byl sám plně vědom.

Nehledě na to, že formy společnosti existovaly před modernou, přichází Hegel s intuicí, že v období po Francouzské revoluci, kterou ve *Fenomenologii* rovněž reflektuje, se člověk i jeho svět mění mocí toho, co Hegel později nazývá „občanskou společností“.⁵ Široký pojem „společnost“ není novým lidským místem uprostřed skutečnosti. Hegel jím spíše vyjadřuje náhled, že člověk získává vědomí, které dosud postrádal – nahlíží, že je schopen vytvořit něco nového, v tomto případě novou světskou strukturu, a tím proměnit skutečnost, v níž žije, i sebe sama.

3 Viz např. Hyppolite (1979, s. 11 n.); příp. Gamm (1997, s. 127).

4 Cena za celek je přirozeně nemalá. Plným právem si Martin Vrabec (2018) ve své recenzi všímá, že se kniha rozbíhá do příliš mnoha směrů a přechody nejsou vždy dobře vyznačeny.

5 Hegel (1992, § 182, s. 219): „Vytvoření občanské společnosti náleží ostatně modernímu světu, který všem určením ideje teprve poskytuje jejich právo.“

Člověk si je tedy nyní vědom toho, že z jeho myšlení povstává nová skutečnost svého druhu: přirozeně ne svět hor, lesů a koní, ale svět tržního hospodářství, rozvodů a subjektů práva, přičemž se k těmto fenoménům také vztahuje *jakožto jím ustaveným*. Člověk se tím nově vztahuje i sám k sobě: jeho povinnosti (vůči předkům, bohům a tradici), které jej dosud definovaly, jej již nepředcházejí, sám si formuluje povinnosti vlastní. Toto heroické ocenění člověka, který ustavuje jakýsi nový svět, je však ambivalentní, o čemž svědčí, že vědomí této nově nabyté moci doprovází ironie, mnohdy vystupňovaná do nihilismu, ale i do patologií, které Hegel shrnuje pod pojmy fanatismu, teroru či šílenství. V jiných podobách se heroismus převrací do rezignace. Ambivalentní je nakonec i „absolutní vědění“ – to je sice často označováno za výsledek Hegelova vlastního heroického vypětí, častěji však přepětí, ve skutečnosti se v absolutním vědění neproklamuje moc jednotlivce, ale spíše specifický typ bezmoci tváří v tvář modernímu světu.

Je příznačné, že se Hegel pojmem světa zabývá nejexplicitněji na úrovni Rozumu, tedy na úrovni věnované moderní filosofii, především Kantovi a jeho dvěma stěžejním kritikám, *Kritice čistého rozumu* a *Kritice soudnosti*. Zároveň nelze ztratit ze zřetele, že Hegel nepíše vědecké pojednání o Kantovi, a místo toho sleduje, jaký obraz světa je zde implikován, a rovněž zohledňuje to, jak se Kantovy intuice vepsaly do dobových filosofí. Na tomto pozadí poznamenává:

„Když se [vědomí] tak chápe, je mu, jako by pro ně teprve nyní vznikala svět; dříve mu nerozumí, chová se k němu žádostivě a zpracovává jej, stahuje se ze světa do sebe a vydává jej pro sebe zkáze, jakož i sebe jako vědomí – vědomí světa jako bytnosti i vědomí jeho nicoty. Teprve takto, když bylo ztratilo hrob své pravdy a vydalo zkáze zkázu své skutečnosti a když jednotlivé vědomí mu platí za absolutní skutečnost o sobě, objevuje se svět jako *svůj* nový skutečný svět, o nějž má zájem v jeho trvání jako předtím jen v jeho zániku; neboť jeho *trvání* se mu stává jeho vlastní *pravdou* a *přítomností*: je si jisto, že v něm bude zakoušet jen sebe.“⁶

6 Hegel (1960, s. 179 n.).

Jinými slovy je Kant pro Hegela myslitelem, který učí vědomí, jak získat důvěru v sebe sama jakožto konečnou bytost i jak získat důvěru v přítomný svět, neboť ten je jediný, který můžeme poznávat. Proto je také legitimní, že sem směřuje náš zájem. Vědomí navíc nyní zjišťuje, že právě v tomto světě (nikoli v zásvěti či při posledním soudu) jsme svědky i původci rozhodujících událostí.

V Hegelově čtení má vědomí zprvu tendenci chápat tento svět po vzoru moderních vědeckých modelů a moderní vědy rovněž vydávat za vzor filosofie. Proto je moderní model světa původně světem přírody a jejích zákonů, což dojde tak daleko, že se samo vědomí, vědomo si toho, že je součástí světa pojatého jako příroda, identifikuje s kusem přírody, konkrétně se svým tělem: „Skutečnost a jsoucnost člověka je lebeční kost.“⁷

U této identifikace však nesetrvá dlouho. Skutečnost, že je takovou kostí, která o sobě reflektuje, vede vědomí k náhledu, že jeho pravou podstatou je schopnost vymanit se z přírodovědných zákonů a, kantovsky řečeno, iniciovat novou řadu jednání. V těchto pasážích se proto udává jeden z nejpodstatnějších zvrátů *Fenomenologie*. Vědomí seznává, že jeho svět není světem předmětů ani fyzikálních či přírodovědných zákonů, ale světem jednání, a čtenář tak spolu s vědomím zakouší jakýsi „literární“ obrat. K porozumění sebe, druhých i skutečnosti již neslouží přírodní věda ani fyzikální zákony, ale literární díla, v nichž autoři studují jednání a s ním spjaté krize, konflikty, provinění i smíření.

2 Svět a světskost v úvodu *Fenomenologie*

V úvodu Hegel definuje vědomí jako dynamiku, která si je vědoma zároveň sebe sama a svého předmětu, resp. je sám předmět „příležitostí“ pro vlastní zvědomění. „Neboť vědomí je jednak vědomí předmětu, jednak vědomí sebe sama: vědomí toho, co je pro ně pravdivé, a vědomí svého vědění o tom.“⁸ Podstatný je Hegelův vhled, že vědomí vždy vnímá více, než si je vědomo, že vnímá. Již na první úrovni nahlíží, že není schopno vnímat jednotlivé předměty nezávisle na kontextu. Tento kontext však není dalším souborem věcí: do zkušeností, které jsou vždy zkušenosti

7 Tamtéž, s. 233.

8 Tamtéž, s. 101.

se světem, vstupuje jazyk a schopnost sdělit druhému, co vidí nebo co vnímá, a poznání tak není nikdy zcela odloučeno od vztahu k druhému člověku, před nímž jej zdůvodňuje a na němž si jej i „testuje“.

Tato okolnost je podstatná ve dvou ohledech. Vědomí, které vnímá nevyhnutelně více, než explicitně vnímá, a které tudíž nezakouší jednotliviny nezávisle na kontextu, činí zkušenosti, které chci označit jako „substanční“. To znamená, že jsou vždy zprostředkované jazykem, kulturou a vztahy k druhým. Nechci tím říct nic více, než že Hegel formuluje určitou podobu holismu, resp. přesvědčení, že vědomí již vždy žije v konkrétní podobě omezeného „celku“. O tom, že je tento celek vždy omezený, svědčí cesta *Fenomenologie*. Vědomí formuluje na každé úrovni konkrétní celek, což znamená, že vychází na každé úrovni z (často nevědomé) koncepce toho, co je pro něho bytí, jak rozumět skutečnosti a co jsou jeho hlavní orientační body pro porozumění sebe sama, druhých a svého světa. Vědomí tak sice žije v jednotlivosti, ale na každé úrovni formuluje svou koncepci toho, co je pro ně celek. Právě tuto koncepci jsem nazvala „světem“.

Svět je modelem skutečnosti a vědomí si na každé úrovni tvoří „plánek skutečnosti“. Rovněž na každé úrovni se ukazuje, že plánky musí být přepracovány, neboť představa o tom, co je skutečné, se pokaždé rozchází s tím, co je skutečně skutečné. K nutnosti přepracovat svůj návrh přitom vědomí nedospívá v hlubokém zamyšlení či v obratu do nitra. Spíše se mu svět, na němž se spolupodílel svými představami o něm, pokaždé stává neudržitelným, nejčastěji z důvodu neřešitelných konfliktů s druhými. Na pozadí toho, že Hegela máme tendenci číst jako myslitele smíření, stojí za povšimnutí, že *Fenomenologie* je sérií konfliktů, které se neřeší, ale opouští. Problém totiž nelze vyřešit ve světě, jehož principy k danému konfliktu směřovaly, ale ve světě novém, který následuje po zhroutilí světa starého.

Světu tak rozumím jako rovině objektivitu, kterou formuluje vědomí a která nemůže být redukována na subjektivitu, na bytí pro sebe; zároveň je tato rovina skutečnosti dána jedině skrze bytí pro sebe, skrze vědomí. *Fenomenologie* je pak „cestou“, která „obsáhne pohybem svého pojmu úplný svět vědomí v jeho nutnosti“.⁹ Přírozeně bude pro porozumění

9 Tamtéž, s. 70.

tohoto pohybu stěžejní Hegelova dialektika – v mém čtení vstupuje do vztahu vědomí ke svému světu: vědomí svět zčásti konstituuje, zčásti jej nachází v sobě, ale snad ještě podstatnější je, že se *má* ve světě nacházet. Základním omylem, s nímž se vědomí potýká, je, že jakožto jednotlivec vyhlásí panství nad světem, tedy že vznese příliš bezprostřední nárok na *svůj* svět. Hegel formuluje nejen napříč *Fenomenologií*, ale celým svým dílem základní vhléd, že člověk je člověkem mezi druhými, tedy ve sdíleném světě, což má aspekt nepochybně i etický, v první řadě však epistemologický: nezávisle na druhém jsme neschopni poznávat, samy duchovní schopnosti navíc vznikají z koordinace s druhými.

Podstatný je ještě jeden ohled. Hegel opakovaně zdůrazňuje, především ve svém Úvodu, že svět je skutečností, ve prospěch níž se máme zcizovat či zbavovat se tu své sebelásky, tu marnivosti či zpujnosti.¹⁰ Zároveň však platí, že pokusy o správné vystižení skutečnosti v podobě jednotlivých modelů světa se nevyčerpávají v pouhém kopírování, ale samy jsou utvářením (*Bildung*), a to nejen vědomí, ale především skutečnosti.

Co se tím míní? Než tuto souvislost osvětlím, je třeba zdůraznit, že každé vědomí, které usiluje o sebezpoznaní, zároveň usiluje o svobodu. Z úsilí o vypracování obrazu světa, v němž se vědomí může najít, vzniká nový typ skutečnosti, resp. vědomí si uvědomuje, že svým uchopováním do skutečnosti vstupuje a samu ji proměňuje, a že tak není podrobeno jako Antigona, jedna z prominentních protagonistek *Fenomenologie*, věčným zákonům, ale zákonům, které, lakonicky řečeno, formulují volení zákonodárci. Vzniká tak svět, v němž je vědomí vedeno k nahlědu, že je spolutvůrcem své skutečnosti, a díky tomu je schopno v závěru knihy formulovat poslední model světa, který nevede ke konfliktům se skutečností: je to svět subjektivních práv a uznání konečnosti, svět, v němž vědomí nahlíží, že to, co z vědomí vychází, na něj zpět dopadá.

V závěru se tak ocitáme ve světě, který se sám vyznačuje reflexivitou a který je světem konkrétního období, Jeny roku 1806, tedy doby a místa, kde myslitelé formulovali reflexivitu lidského ducha i jeho světa, který člověku odpovídá.¹¹ Právě toto „odpovídání“ světa a vědomí

10 Tamtéž, s. 100 aj.

11 Nutno přirozeně zdůraznit, že Hegel sám si byl vědom tohoto historického podmínění, zároveň však nepochybně vznášel nárok na tvrzení, že objev této sebereflexivity je objevem překračujícím každou historickou epochu, neboť vyjadřuje, konečně, pravdu ducha vůbec.

je nyní oslavováno jako uskutečnění svobody: člověk vstupuje do světa, kterému se podřizuje, ale může jej rovněž v úsilí s druhými ovlivňovat a spoluvytvářet. Je pozoruhodné, že tento fakt – že vstupujeme do světa i do přírody – dnes již nechápeme jako výraz svobody, ale prokletí: jsme zavěšeni (ne-li oběšeni) na našich konstrukcích a příroda na naše zásahy odpovídá způsobem, který se jeví jako fatální.

Podobně jako v Hegelově post-revolučním období ožívá i dnes snaha formulovat nový svět, v němž by člověk mohl žít, aniž by byl ve sporu se skutečností. Znovu tak vidíme, že rovnice, z níž vycházíme, nemá dvě strany, ale vlastně tři: jednou je člověk, druhou je skutečnost a třetí svět jako obraz skutečnosti. Hegel měl snad skutečně za to, že svět, který byl v moderně zformulován, je světem, který skutečnosti dokonale odpovídá, a možná, že to nebyl jen jeho „výmysl“, ale že byl prodchnut „duchem doby“. Jak víme, duch doby se záhy proměnil. Další myslitelé přitom nezpochybnili zvláštní souvislost člověka, moderny a nového „světadílu“ – společnosti –, měli však za to, že tato souvislost může být fatální. Zatímco tak Hegel mluví o zrcadlení, pracuje Nietzsche s jinou metaforou: člověk a skutečnost si v moderním světě neodpovídají, ale spíše se vzájemně kamenují.¹²

3 Modely světů

3.1 Vědomí: svět jako sada předmětů

Jednotlivé světy je možné schematizovat podle mohutností, které jsou osou celé knihy. Na úrovni Vědomí, tedy v kapitolách a) Smyslová jistota čili „toto“ a mínění, b) Vněm anebo věc a klam a c) Síla a schopnost rozvažovat, zjev a nadmyslový svět, usiluje protagonista o porozumění své skutečnosti tím, že formuluje cosi jako realistickou ontologii. To, co je, jsou jednotlivé věci a základním prostředkem k jejich porozumění je vnímání, do něhož, pro protagonistu samého nepozorovaně, promlouvá myšlení.¹³

12 Nietzsche (2018, s. 281): „Ó Zarathustro, ty kameni moudrosti, kameni hozený z praku, ty drtitele hvězd! Sám sebe jsi tak vysoko vymrštil, ale každý vymrštěný kámen – spadne! Odsouzen k sobě sám a k vlastnímu kamenování: ó Zarathustro, vskutku, daleko jsi vymrštil kámen – ale na tebe spadne zpět!“

13 Myšlení podrobuje Hegel explicitnímu zkoumání teprve v kapitole Sebevědomí. Příznačný je zde praktický obrat: člověk se naučí myslet teprve poté, co se naučil pracovat: myšlení poznává to, co člověk vytváří. Viz Hegel (1960, s. 162 n.).

Vědomí je na první úrovni přesvědčeno o receptivnosti poznávání, a je si jisté pouze tím, co vnímá tehdy, nechá-li na sebe působit bohatství smyslových vjemů. To je ostatně důvod, proč se jedná o jednu z „němých“ úrovní. Jazyk by do dané situace vnesl zprostředkování, které poznávající nepovažuje za slučitelné s jistotou. V kapitole Síla a schopnost rozvažovat, zjev a nadsmyslový svět přechází vědomí k abstrakci. Nadále vychází z vnímání, předměty však nyní uchopuje prostřednictvím fyzikálních zákonů. Vycházejíc z fyzikálních zákonů formuluje „zásvětní říši“, která je „neviditelnou“ pravdou smyslových věcí. Vědomí se přitom dopouští chyby, která se bude opakovat. Fyzikální zákony, které jsou modely skutečnosti, zaměňuje se skutečností samou, a tedy zapomíná, že tyto zákony formuluje s ohledem na poznání jednotlivin, nikoli zákonů samých. Fascinace „klidnými“ zákony nadsmyslového světa vede vědomí k tomu, že je prohlásí za pravý původ smyslové skutečnosti. „V této *vnitřní pravdě...* otvírá se teprve nad *světem smyslovým* jakožto *světem zjevu* nyní svět *nadsmyslný* jakožto *pravý svět*, nad zanikajícím *tímto světem* trvalý *onen svět*.“¹⁴

Vědomí tím dospívá k jednomu z nejzákladnějších modelů skutečnosti: podstatou, počátkem či východiskem (Grund) skutečnosti je identita vyznačující se stálostí, sekundární je mnohost a časovost. V předložené koncepci vládne tento model základním metafyzickým i teologickým přístupům ke skutečnosti, a Hegel tak vlastně ukazuje, že se jedná o svod v samém myšlení, a tento model tak sehrává stěžejní roli na každé úrovni *Fenomenologie*. V závěru tohoto úseku je vystupňován do absurdní koncepce tzv. převráceného světa: to, co je v přítomném světě pohyblivé, je ve skutečnosti, tedy v „pokojném“ zásvětní, nehybné a stálé. Následně aplikuje tento vhléd i na praktickou sféru: to, co je ve světě přítomném považováno za hanebné, bude v zásvětní skutečnosti chváleno, a naopak. Vědomí tím formuluje hermeneutický klíč, který sice nesezná jako nepravdivý, který však vzápětí přesto odmítne. Hrouť se tak první model skutečnosti, který v sobě zahrnoval hned tři světy: první smyslový, druhý nadsmyslový a třetí převrácený.

Důvod, proč vědomí tento pohled na svět opouští, netkví ani tak v tom, že by se jednalo o model, který by v nějakém ohledu nebyl nosný.

¹⁴ Tamtéž, s. 131.

Na takovém přehodnocení jsou založeny mnohé náboženské představy, nakonec i ta podle Hegela nejpodstatnější: zkáza v sobě nese největší příslib. Problém tedy tkví v něčem jiném. Předložený klíč neumožňuje náležitě číst přítomnost v jejím přítomném zakoušení, a neumožňuje tak vědomí, aby zůstalo „věrno fenoménům“, což je však podmínka, aby vědomí mohlo působit v přítomném světě.

V závěru kapitoly vědomí rezignuje na rozdělení skutečnosti na dvě (či spíše tři) sféry, aniž by se přitom vzdalo získaných pojmových prostředků. Místo toho, aby dělilo opozita na dva světy a kladlo proti pravdivému světu pravdy a stálosti svět klamný a pohyblivý, formuluje stanovisko, dle kterého leží pravda zkušenosti v samé zkušenosti, v níž se opozita konstituují ze sebe navzájem. Spolu s tím formuluje i nový koncept vnímání: věci nevnímáme jako do sebe uzavřené, se sebou identické podstaty. Jakožto vnímané jsou pro nás spíše vztahy, a to proto, že vnímání není ve svém výkonu „sčítáním“ jednotlivých počítků; spíše je rozlišováním a formulováním rozdílů. Lakonicky řečeno, svět povstává ne tím, že sčítáme, ale tím, že škrtaíme. Proto může Hegel označit věc či předmět jako „vnitřní rozdíl“.¹⁵ Fenomén tak není ničím substantiálním, ale rozdílem vystupujícím díky vědomí z konkrétního pozadí.

3.2 Sebevědomí: svět konfliktů a bojů

Vhled, že podstata skutečnosti netkví v substancích, ale v relacích, vede sebevědomí k formulování dialektiky, která je „jednoduchou bytností života, duší světa“.¹⁶ Skutečnost nyní „ožívá“. Zatímco vědomí mělo za to, že zformuluje nejvěrnější obraz skutečnosti tehdy, bude-li skutečnosti „nejbliže“, a vzdá-li se tedy zprostředkování, je s pojmem života spjato uvědomění si sebe sama. Skutečnost sama je vztahem, a to vztahem sebevědomí a svého vnějšku. Tento model skutečnosti tak nevychází z předmětnosti, ale ze subjektivity, resp. z intencionality vědomí, které si je nyní vědomo své konstitutivní moci.

Moc a násilí nyní vstupují do děje *Fenomenologie*: sebevědomí je přesvědčeno, že pravda musí být vydobyta a ke skutečnosti se vztahuje

¹⁵ Tamtéž, s. 142.

¹⁶ Tamtéž.

„stravujícím“ způsobem. Tomu odpovídá základní princip tohoto světa: je jím boj, a právě zde čteme pasáže o boji na život a smrt, který rozpoutá sebevědomí tváří v tvář druhému sebevědomí. Konstitutivními prvky tohoto světa je tedy intersubjektivita, vzájemné uznání (a zneuznání), a svět tak na sebe bere lidskou podobu. Již není prostorem věcí a fyzikálních zákonů; sebevědomí má za to, že odhalilo základnější rovinu, kterou je vztah a spolu s ním i napětí, konflikt a bolest.

Model skutečnosti se tak nyní ukazuje být světem, jehož těžištěm je sebevědomí, které se samo sebou stává na cestě omylů, proher a selhání. Tento vhléd nepozbyde platnost: jakmile se protagonista stává sebevědomím, vždy jej bude doprovázet určitá podoba neštěstí, které je zároveň možností situaci změnit, a je tak výrazem bytostné souvislosti vědomí a negativity. Proto se také opakovaně vyjevuje tendence známá z úrovně Vědomí: vědomí se jen velmi obtížně vzdává představy, že by mohly existovat světy bez negativity a utrpení, a tak formuluje nové podoby zásvětních světů.

Na úrovni Sebevědomí je tato zásvětní skutečnost vykreslena v explicitně náboženském jazyce. Jakmile je ale jednou ustavena, opakuje se „scénář“ z předešlé úrovně: sebevědomí nahlédne, že takzvaný „onen svět“ je pro ně neobyvatelný, a to proto, že je neslučitelný se sebevědomím, které je bytostně konečným a omylným, ale které je rovněž konstitutivním momentem skutečnosti. I na této úrovni se sebevědomí vrací do vezdejšího světa, a zatímco tak vědomí nakonec objevuje „duši světa“ v podobě dialektiky, sebevědomí formuluje koncept smíření: přijímá bolest a utrpení pramenící z chyb jako význačný pramen zkušenosti, jako podmínku pravdy. Pravda není navzdory omylu; je opraveným omylem, a tak neexistuje nezávisle na lži, chybě i ublížení druhému. Jinými slovy neexistuje žádná původní bezprostřední pravda, existuje jen původní omyl.

3.3 Rozum: svět zákonů

Úroveň Rozumu se zprvu vyznačuje tím, že vědomí „dospělo“, skoro jako by odložilo nesvéprávnost, kterou mu Kant vytýkal. Již nevisí dětinsky na své partikularitě ani adolescentně „nepřežývá“ své bolesti

a křivdy. Nyní je přesvědčeno, že je schopno uchopit skutečnost z ní samé, aniž by přitom propadalo iluzi prvního stupně, tedy představě, že pochopení je podmíněno pasivním, pouze registrujícím postojem. Nyní se zdá být zjevné, že subjektivita je součástí skutečnosti, nikoli však v podobě individuální rozumnosti, ale rozumnosti obecné. Vědomí tak nachází novou pozici ve formulování zákonů, které již nejsou fyzikální, ale apriorní povahy, a formuluje tak transcendentální rámeček, který nese podobnosti s Kantovými kategoriemi.

S pozicí Kanta první kritiky se však vědomí nespokojuje a od transcendentálních zákonů přechází ke snaze formulovat obecné zákonitosti v empirické skutečnosti. Chce tím ukázat, že skutečnost sama je racionální, dokonce že sebevědomí a předmětná skutečnost jsou sjednoceny jednou jedinou racionalitou. Pravdou skutečnosti tak nyní nejsou jen zákony transcendentální, ale i přírodovědné a fyziologické. Vědomí nadané rozumem nyní v jednotlivém formuluje obecné a v nahodilém nutné, a tím se ustavuje jako hlavní hermeneut toho, co v pravdě je.

Když shledává, že je sice schopno ke každé nahodilé jednotlivosti zformulovat více či méně obecný, více či méně pravděpodobný zákon, začíná si uvědomovat, že jen „převypravuje skutečnost“, že ji vlastně reprodukuje na vyšší úrovni. Sám o sobě může být tento postup cenný, problém je, že vědomí, které jednou nahlédlo, že je sebevědomím, ví, že rozumového tvora nevystihuje nejlépe to, že myslí, ale že jedná: člověk je řadou svých činů. Nakonec nelze právě ani člověka samého uchopit obecnými kategoriemi. Specifická je pro něho konkrétnost, která je spjata se schopností nepředvídatelné reakce.

Vědomí se tak přivrací k primátu praktična, aniž by přestalo být rozumem – že je nadále rozumem, znamená, že je puženo k formulování obecnosti, např. kategorického imperativu, „zákonu srdce“ či svědomí. Znovu se ukazuje, že rozum je „vyladěný“ na vyšší oktávu, a myšlení se tak vyznačuje tím, že se nezabývá jednotlivostí, ale její podstatou, původem či zákonem.

Svět pojatý jako souvislost teoretických a praktických zákonů se nakonec ukazuje jako neuspokojivý proto, že skutečnost není jen myšlením. Myslet jsme schopni jen díky tomu, že existuje vždy více než

myšlení. Vědomí proto nyní přechází na úroveň Ducha, kde se ocitá v „podobách světů“:¹⁷ setkáváme se zde s nahodilými zvraty, které nelze dedukovat, ale jen zpětně rekonstruovat, s jednotlivinami, jejichž individualitu nelze postihnout, a s marnými pokusy o uchopení logické struktury v tom, co se myšlení vzpírá.

4 Duchovní podoby světa

Ve schematické podobě jsou na úrovni Ducha vytyčeny dva hlavní světy: svět antického Řecka a svět moderní německý. Ten řecký je definován nadvládou „věčných zákonů“; je to svět odvozený od bohů a tradice. Člověka v tomto „substanciálním“ světě povinnosti předcházejí, naopak v moderním světě jej následují, neboť si je sám formuluje. Do dynamiky vzájemného uznání, které protagonista objevil na úrovni Sebevědomí a které se nyní stává základem moderního světa, je včleňován stále větší podíl toho, co dosud platilo jako dané. Zjednodušeně řečeno to znamená, že obyvatel moderního světa je ochoten se identifikovat jen s tím, co tváří v tvář druhému může věrohodně obhájit, což v tomto kontextu znamená racionálně zdůvodnit. Vše to, co před druhým nelze zdůvodnit, musí zůstat před branami moderního světa a jeho norem.

Z tohoto vhledu povstává svět, k němuž Hegel vztahuje pojem „absolutní vědění“. Toto vědění není typem vědomí a rovněž je nelze připsat žádnému jednotlivci. Vědomí na úrovni Absolutního vědění formuluje vhled, že svět je společností, která podléhá zákonitostem, které formuluje samo vědomí. Hegel si však nevšímá jen vzniku společnosti, ale rovněž toho, že spolu s moderní společností vzniká něco dalšího: odcizení. Moderní vědomí, které ví, že formuluje základy svého světa, je ze všech podob vědomí to, které je ve svém světě nejméně zabydlené. Problém odcizení tak vzniká teprve ve světě, na nějž vznášíme nárok, abychom se v něm poznali, což je něco, co antický člověk od svého světa neočekával.

17 Tamtéž, s. 289: „Duch je mravní život národa, pokud je bezprostřední pravdou – je individuum, které je světem. Od toho, čím je bezprostředně, musí přejít k vědomí, musí zrušit krásný mravní život a dospět řadou podob k vědění sebe sama. Tyto podoby se však liší od předchozích tím, že jsou to duchovní reality, vlastní skutečnosti, a místo aby byly pouze podobami vědomí, že jsou to podoby světa.“

Specifikem této koncepce odcizení je, že se nejedná o fenomén, který lze překonat, dokonce můžeme tvrdit, že Hegel s ním spojuje vysloveně pozitivní rysy. Člověk formuluje zákony, k nimž se následně vztahuje jako k čemusi danému. Tento zcizující efekt mu umožňuje vytvořit substancialitu uprostřed subjektivity, a to proto, že jediné substancialita, nikoli subjektivita, může být domovem, jakkoli nedokonalým.

Tím se ocitáme v základu dalšího problému. Na úrovni Absolutního vědění člověk zjišťuje, že se ocitá na obou stranách rovnice: je součástí skutečnosti i jejím autorem. Díky tomu se mu nyní daří formulovat pravdivý svět, který spadá v jedno se skutečností, anebo tento nárok alespoň vznáší. Že je tento svět pravdivý, znamená, že vědomí může být v takové skutečnosti svobodné, čímž Hegel míní, že může určovat sebe sama v základních potřebách svého života, veřejného i osobního. Přestože Hegel napříč *Fenomenologií* tento aspekt svobody zdůrazňuje, s ohledem na toto jenské dílo se lze opřít ještě o jeden pro Hegela stěžejní výměr svobody: o aristotelský pojem „myšlení myšlení“. Ačkoli se Hegel o tuto podobu reflexivity zajímá i v kontextu Aristotelova díla, v mém čtení nabývá značně nearistotelské podoby. Na úrovni Absolutního vědění si je vědomí vědomo, že se nevztahuje ani ke svému osobnímu myšlení ani k myšlení vůbec; myslí myšlení druhých tak, jak je ztělesněno do moderních institucí, zvyků a mravů.

Tato podoba absolutního myšlení souvisí ještě s jedním Hegelovým vhladem, který v jeho díle nacházím. Myslíme jen to, co druhými již bylo myšleno. Tuto okolnost lze výstižně ilustrovat současností: co je svět, víme díky médiím. Svět myslíme tak, jak již byl někým myšlen, a díky tomu, že již někým myšlen byl, jej můžeme myslet my. Myšlení je v tomto smyslu opakováním již myšleného.

Závěr

„Z kalicha té říše duchů kypí vlastní nekonečnost jemu vstříc“¹⁸ – Hegel v závěru své knihy formuluje cosi, co můžeme označit jako ontologické oslabení skutečnosti: Nekonečnost kypí z duchů, což v mém čtení znamená: z mnohých konečných vědomí. „Ontologickým oslabením“

¹⁸ Tamtéž, s. 488.

míním, že svět nyní spočívá na dynamice vzájemného uznání, na lidském konsensu a lidských roztržkách, nikoli na božích zákonech. Vyrůstá nikoli ze síly původního stvořitele či, metafyzicky řečeno, z první identity, která by postupně sestupovala do ontologicky nižší a klamavější skutečnosti. Je tomu naopak: závaznost, substancialita a normativita vyrůstá z mnohosti, od níž se nikdy zcela neemancipuje, a proto se bude vždy jednat o normativitu relativní (paradoxně vystavenou na absolutním věděni).

Hegelův pojem ducha je pravým výrazem tohoto ontologického oslabení. Znovu je podstatný zřetel svobody: jen v takto „slabé“ skutečnosti může být člověk svoboděn. Vstupuje sem však rovněž jedno „ale“, které rozpracují marxisté i existencialisté a které vrhá pochybnosti na koncepci *Fenomenologie* jako „Bildungsroman“. To, co se napříč dílem utváří, není vědomí, ale moderní svět, který povstává ze systematického oslabování autority tradice, bohů či Boha a předků. Vědomí však nepovstává. Spíše je vyháněno ze všech jistot a nakonec seznává, že sice spolukonstituuje svět, ale tohoto světa samého není *coby* individuum účastno. Svět sestává z myšlení, z komunikace, avšak ani na úrovni Absolutního věděni neztrácí jednotlivec nic ze své smyslové bezprostřednosti, je to nadále tvor smyslový, cítící a tělesně žijící, tvor, který je schopen negativity, tedy schopnosti odmítnout nejen tradici, bohy a předky, ale který je schopen odmítnout i společenské normy a společenskou dynamiku moderního světa, tvor, který je vždy schopen druhému odepřít uznání.

V tomto smyslu je moderní svět světem, jehož vědomí *jakožto individuální* není součástí, a v němž proto bude vždy zakoušet určitou podobu odcizení. Toto odcizení je bytostným a nepominutelným rozměrem moderní svobody. Když proto Kierkegaard tvrdí, že myslitelé jako Hegel staví krásné budovy systémů, zatímco sami žijí v psích boudách,¹⁹ a svou filosofií vyzývá k opuštění tohoto stanoviska, odpovídá Hegel, že to není možné, protože individuum by pak svobodu, o níž od počátku šlo, nezískalo, ale pozbylo.

Vědomí se tak nakonec ocitá ve světě, jehož může být součástí *jakožto osoba*, objevená individualita však zůstává „za branami“. Tatáž

¹⁹ Kierkegaard (1993, s. 149).

individualita je stálým pramenem bolesti, neboť nemůže být sdílena, jenže právě proto je rovněž zdrojem svobody, kreativity a vývoje. Je-li pravda, že Hegel chtěl ve *Fenomenologii* formulovat završení vztahu vědomí a skutečnosti, a přidržím-li se navržené trojčlenné relace *vědomí – skutečnost – svět jako model skutečnosti*, pak by to znamenalo, že v závěru své knihy našel způsob, jak vystihnout skutečnost způsobem, který redukoval relaci na dvojčlennou: vědomí by čelilo pravému světu.

Ale kde zůstane skutečnost? Výše jsem zmínila, že ta by se zcela vyjádřila v pravdivém světě. Co když je ale vše ještě ironičtější? Co když skutečnost nyní nespadá v jedno s „pravým světem“, ale s oním decimovaným vědomím, které bylo vehnáno do své negativity? Možná se jedná o interpretační přetížení textu, a navíc o příliš existencialistickou interpretaci. Ale jak jinak interpretovat ono „z kalicha té říše duchů kypí vlastní nekonečnost jemu vstříc“? To, co zde „kypí“, je, zdá se, konečnost (v níž však duch nachází svou nekonečnost), a co je činné, to je skutečné.

Literatura

- Gamm, G. (1997): *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*. Reclam, Stuttgart.
- Hegel, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Přeložil J. Patočka. Academia, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1992): *Základy filosofie práva*. Přeložil J. Kudrna. Academia, Praha.
- Hyppolite, J. (1979): *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Northwestern University Press, Evanston.
- Kierkegaard, S. (1993): *Nemoc k smrti*. Přeložila M. Mikulová-Thulstrupová. Svoboda – Libertas, Praha.
- Melville, H. (1987): „The Bell-Tower.“ In *Piazza Tales and Other Prose Pieces*, vol. 9., ed. H. Hayford. Northwestern University Press, Evanston, Chicago, s. 174–191.
- Nietzsche, F. (2018): *Tak pravil Zarathustra*. Přeložil O. Fischer. Rybka, Praha.

Pippin, R. (1993): „You Can't Get There from Here: Transition Problems in Hegel's Phenomenology of Spirit.“ In *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser. Cambridge University Press, Cambridge, s. 52–85.

Vrabec, M. (2018): „Recenze knihy Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?“ *Reflexe* (55): 167–173.

Abstract

Summary of Hegel's Phenomenology of World

The author presents key arguments advanced in her book *Hegel's Phenomenology of the World* (2018). From the outset, the author accepts the hypothesis that the *Phenomenology* can be read as a Bildungsroman. Yet, against traditional interpretations, she avers that it is not the consciousness that “builds itself up”; instead, the reader witnesses a gradual crystallization of a specific world-order. The author argues that the consciousness senses, thinks and acts based on an implicit understanding of what the “world” is. For the author, the world designates a “concrete whole,” a “model of reality” that conditions individual acts of consciousness. Consequently, the path of the *Phenomenology of Spirit* is read as a sequence of world-pictures, most of which are found to be deficient, i.e., they capture reality insufficiently, and thus they disintegrate. This worldly disintegration makes itself manifest in epistemological, moral, or practical failures. Absolute knowledge is a level of knowing that leads to such a conception of a world that captures reality in the most appropriate manner. This world, based on the recognition of finitude and plurality as constitutive principles of reality, can be considered the world of the modern society.

Key words: absolute knowledge, reflexivity, Bildungsroman, conflict, irony, spirit

Matějčková, T. (2020): „Précis knihy *Hegelova fenomenologie světa*.“ *Filosofie dnes* 12 (1): 3–19 Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

Comments on the book of Tereza Matějčková
Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes? / “Is there a world in Hegel’s Phenomenology of Spirit?”, Tübingen: Mohr Siebeck 2018

Pirmin Stekeler-Weithofer

*Institute of Philosophy
University of Leipzig
Beethovenstraße 15, 04107 Leipzig
stekeler@uni-leipzig.de*

Tereza Matějčková’s book presents a highly interesting phenomenological reading of Hegel’s early masterpiece. The result is a proposal to take the title seriously – such that we can see the book as the earliest introduction into the methods and topics of philosophical phenomenology, despite the fact that Husserl himself, in contrast to Heidegger, did not seem to see the narrow relation. I especially value Tereza Matějčková’s very deep understanding of the dialectical humour and irony of Hegel’s writings. However, I understand the Phenomenology of Spirit in a somehow more radical way as a most general ‘logic’ of self-consciousness. It shows how referring to myself is referring to the world and vice versa, despite the fact that the word ‘world’ does not play a prominent role in Hegel’s text. Some disagreements result over Hegel’s wide use of metaphors and analogies in his structural analysis of personal self-relations, for example in his reconstruction and critique of the age-old (in fact Platonic) image of a fight between a thinking soul as master and a system of immediate bodily desires as slave. We cannot get rid of inclinations and appetites, and we cannot retreat, as the Stoics had thought, into pure thinking. In other words, there is no fight ‘for recognition’ between different individuals in Hegel’s book, but in the end an answer to a classical theodicy saying that the world, as it is, is the best one we have because there is only one world.

Key Words: being, mundicity, phenomenology, consciousness, master-slave-dialectics

1. The title “Is there a world in Hegel’s Phenomenology of Spirit” of Tereza Matějčková’s book (in the following: TM) surprises the reader in more than one aspect. The first has to do with the well-known fact that Hegel does not use the *word* “world” in a *terminological* way. The *concept* of the world (or of a world like my world or our world) does not stand in the focus of Hegel’s *Phenomenology*, as TM says herself on p. 10, referring also to texts on this topic by Hermann Braun und Christian Bermes. We could, however, immediately add that virtually no expression in Hegel’s philosophical reflections is terminological in the traditional sense of defining an intended local usage of the expression explicitly, for example by listing necessary and sufficient specific differences. Not even the ominous expressions “*an sich*” and “*für sich*” (resp. “in itself” and “for itself”) are in this sense terminological. Instead, Hegel uses already well-established expressions in the philosophically developed European languages like Plato’s “*kath’auto*”, Latin “*per se*”, English “as such” or “in itself” in order to mark that some proposition has to be read in a *generic* way, as I would like to say. Talking about the person or the state *an sich* thus refers to a *type* or a *whole form* of being. Something is true “*an sich*” if it is true “in principle”. The world “*an sich*” is what we say about the world in such a generic or principled way. Something is “for itself” insofar as it stands in a relation to itself – just as the Latin word “*pro*” stands in general for a relation. Similar remarks could help to demystify Hegel’s love for a word like “*Aufhebung*” (“sublation”). Hegel uses it without definition in order to differentiate, elucidate and comment upon *misleading* and *good* aspects in the conceptual usages of words in ordinary, scientific, and philosophical reflections.

Moreover, in contrast to a *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hegel is not so much interested in a *history of words* and their first appearances, as we could find them today everywhere by using digital methods, but in the development of concepts and ideas. Concepts are, as such, (conceived as) invariant to translations into other languages – of course in relation to the contexts that we have to translate as well, and the relevant types of situations that we have to know implicitly. As a result, we must be able to represent or paraphrase a concept by many different but equivalent words (even in our own language) and evaluate

how the replacements are suited to the contexts – thus determining the topic and focus of the relevant distinctions and inferences.

2. The main topic or theme of Hegel's *Phenomenology* is (self-)consciousness. Hegel himself clearly says that consciousness has to be taken not as something *inner*. It is not “in” the head, heart, or body. Being “in” the mind or soul is also just a metaphor. The philosophical question is how the inner-like human consciousness really *appears* in outer behaviour, in (repeated forms of) concrete action and (verbalized) thinking (cf. pp. 33f) – and how we have to distinguish it from *animal* “consciousness”, viz. *vigilance*, *awareness*, and *attention*. Desire is, in this context, a first step to self-consciousness, namely as self-awareness of proto-intentions. TM therefore articulates the leading question of her book in this way (p. 7): What does it mean that “thought as objective thought” is “the inner of the world”? In fact, it is Hegel's most important insight that the word “inner” usually stands for *conceptual content* and therefore for *semantical* rather than for psychological, (neuro-)physiological or other “natural” structures or processes “in the head” or for “metaphysical” theories of “spiritualism”. Until today, many philosophers still confuse idealism with such a spiritualism.

3. At first sight, we can take the word “world” as a rather harmless (but somehow arm-waving, in this sense “sweeping”) title *just for everything*. As such, it belongs to the field of speculative totality-words that refer like “being” to a whole of “all there is” and, as such, to a *general* aspect or moment of objective empirical reality (cf. p. 20f). If we are interested in the corresponding concepts of this field like reality or existence we have to consult the second book of Hegel's *Science of Logic*. There, we find under the heading “Logic of Essences” (*Logik des Wesens*) an analysis of even more problematic speculative and holistic words like *nature* and *real reality* (“Wirklichkeit”), *objectivity*, *truth* and *appearances* (of objects and matters, events and processes).

Hegel's basic insight here is that talking about what is real or objective always belongs to a *logic of reflection*. What we talk about in such a way can never be well-understood if we assume an *immediate* correspondence

to a given “world” or “nature”, especially if such a world is a *Ding an sich* – in Kant’s confusing and confused sense. Like traditional metaphysics, Kant posits such “things *an sich*” somehow *behind* the domain (*Bereich*), realm (*Reich*) or world (*Welt*) of appearances, i.e. of empirical objects and events here or there, now or then. If we notice the subject-related and perspectival meaning of all such local and temporal demonstratives or indexical (respectively anaphoric) pronouns, it is clear why it is just a formal truism, an analytic truth, that a thing *an sich* cannot be *perceived*. However, this does not sufficiently answer the question of what we talk about when we talk about a thing or world *an sich*. Hegel’s answer is, in my reconstruction, that we talk about generic generalities. Such generalities are canonized features of our concepts and theories – by which we explain particular singularities in the empirical world. According to Hegel, Kant did not know or understand these central facts of “the concept”, referring to the system of concepts as we always already transcendently presuppose it in our acts of understanding. For Hegel, the “true nature” or “essence” of anything is thus determined by a good enough (respectively better or deeper) understanding of its normal or canonical appearances, in contrast to a merely accidental, subjective or superficial access to it.

Before I continue, things get clearer and shorter if I confront TM’s analysis with my own reading. Let me mention first our total agreement that we must read Hegel in comparison with what Plato says about the concept (*eidōs*) and participation (*methexis*) and the unity and plurality of things (especially in the dialogues *Parmenides* and *Sophistes*, cf. pp. 39ff and 56ff). However, I would be more radical than TM and claim that Hegel is hitherto the only logician who has really learned the lesson of Kant’s insight into the *transcendental constitution of objects* to which we can refer in thought and apperception. From a modern point of view, any such constitution is a version of “abstraction”.

As its analysis in the logic of essences shows, already our talk about *differences* (“in the world”) is reflective and “abstract” in the following sense: It turns the “subject” (or better: referent) of subjective *differentiations* (“negations” in speech acts, behavioural attitudes and actions) into an “object of reflection”. It presupposes a joint practice, in

which we evaluate whether the relevant distinctions are made properly. I. e. differences, properties and all kinds of entities *are posited* (*gesetzt*) as referents of reflective names – which can result from a nominalization of predicates, like “justice” comes from “just” and “truth” from “true”. In talking about object-related differences, we *presuppose* identity-conditions defined by equivalent replacements of different appearances, presentations or representations “of the same difference”.

4. In the same way, we have to understand, for example, our talk about *causes, things* or *matters*. A cause is already an “abstract” object or process that presupposes an evaluated success of causal explanations. A thing is defined in its identity on the ground of an equivalence relation between different presentations and representations “of it”, as we say in retrospect. The “being for itself” of an object, i.e. its identity as a system of self-relations, is defined by a generic equality (“in itself”, “as such”) and a presupposed evaluation of equivalence between various of “its” appearances, as we say in hindsight. TM talks about this by using the old form of a “dialectic of unity and plurality” of things or objects (p. 37). An appearance is therefore a subjective access to the object, as we say *a posteriori*, i.e. after we have already presupposed the logical constitutions of the identity of the object or entity, to which we refer.

Being and not-being become symmetrical just because any determination presupposes “its” opposite or contrast in a generic domain or genus, in which we make differentiations. They are, however, *only in this sense* “identical”. This leads us to the following reading of Hegel’s mystifying *verkehrte Welt* as a “world inside out”: we posit (verbally) ideas as real causes of real appearances and talk as if such mere entities of thought or of mathematical models could “really produce” anything in the real, empirical, world (cf. e.g. p. 60 and chapter 4).

5. TM says that *the absolute* “finds a hiding place in the human subject”. By this, she tries to represent Hegel’s insight that (only) performances are absolute, i.e. not-relative to the fulfilment of conceptual satisfaction conditions: Acting so makes it so. According to my reading, this deep insight defines the core of Hegel’s “objective”, i.e. non-subjective, and

“absolute” *idealism*. TM articulates this fact in some weaker ways (p. 93): “The essence of man lies in the performance”. In the end, the totality of empirical processes “performed by the world”, so to speak, is the absolute world, talked about from a speculative or imagined “divine” standpoint outside the world.

Theology is in its talk of God an early or logically still juvenile version of speculative philosophy, just as modern physicalism or materialism is. The latter talks about an ideal physicist that knows about the world’s mechanisms. In other words, the world in theology and the world in physicalism are reduced to the content of the knowledge of some counterfactual person-like ideal subjects. The truth of these images lies in the fact that in talking about the world we always already make use of counterfactual holistic ideas in a grand scale (p. 27, 29f). When we thus read Hegel as a logician, we see clearly that he encounters the problem that abstraction and entity-constitution as well as all “absolute” notions of an unconditioned whole (for example of the world of all being and all performances or processes in the world) are obviously difficult to grasp. When we do not see this, the very ground of Hegel’s *idealism* is missed.

TM’s reading is, so to speak, that of a phenomenologist. In fact, TM stands somehow in the tradition of Jan Patočka and Czech Hegelians like Kosík (et alii). This explains why she refers sometimes also to the works of Martin Heidegger, Hannah Arendt or Eugen Fink (cf. e.g. p. 17, 22, 46 et passim). If we understand clearly enough what phenomenology is, we can say that Hegel was indeed a phenomenologist *avant la lettre*. In this evaluation, I totally agree.

In contrast to philosophical empiricism, phenomenology tries to put problematic presuppositions into brackets. Empiricism, instead, either starts with sensations, sense data or subjective qualia – which are no entities at all because of the lack of well-defined identities – or with a world of bodily things as if these were immediately given, as Thomas Hobbes suggests in his atomistic physicalism, followed by John Locke or even W.V.O. Quine. Edmund Husserl’s expression for this bracketing of dogmatic and uncritical prejudices is the Greek word “epochē”. In the case of his *Phenomenology of Spirit*, Hegel puts all “inner” contents and “outer” objects in talking and thinking, perception and intuition

also into such a quarantine. The idea is to reflect explicitly on implicitly presupposed equivalence relations that define content and reference (Frege's *Sinn* and *Bedeutung*) in perceptions and thinking. To do this, phenomenological philosophy has to show, display and comment upon what we really (have to) do when we (try to) perform some intelligent action with (self-)consciousness.

Such a phenomenology is, as Hegel famously says, *self-consuming scepticism* in the sense that the wrong judgements of philosophical empiricism from Sextus to Descartes, Hume (and even Kant) disappear or are sublated. One of these claims or prejudices says that appearances cannot be inconsistent, contradictory, but only assertions or propositions. Hegel sees, instead, that even the merely enactive perception of animals can be wrong, incoherent, or "counterproductive". This holds in view of its empirical role for the animal's actual behaviour, which can stand in contrast to a principled or generic, species-specific, aim of wellbeing. This tension reappears on a higher level in human apperception, i.e. for perception accompanied by judgements about *what* is perceived and what has to be done in consequence: Human access to the world is always-already conceptually formed. There is no concept-free "intuition" (*Anschauung*) as Kant suggests, not to speak of Locke's and Hume's naked sensations.

6. In the end, the main question of the book is not so much if there is a world in Hegel's *Phenomenology* at all. The title turns into the question of how to differentiate between different "concepts of the world", i.e. into the question: What is the difference between good and bad ways of talking about the world, and between showing good or bad attitudes to the world? By focussing on these questions, which only at first sight seem marginal in the *Phenomenology*, the book presents a new interpretation – or rather commentary – of major (not all) parts of the book.

Interestingly, TM pledges at the same time for a *robust* reading of Hegel – warning against the danger of losing or destroying *down-to-earth understandings of our concepts and the world at large*. In this, TM shares with Hegel a most important attitude. As a result, she also favours what we could label „Hegelian Irony or Humour“, as it can be placed

somehow between the “Socratic Irony” of Plato and „Romantic Irony“. This is so despite the fact that Hegel vehemently attacks the irony of Friedrich Schlegel as utterly subjective and irresponsible, but somehow follows Solger’s mediation. In fact, Hegel’s own dialectic is informed by the dialogical idea of the “symphilosophy” of the Romantics (according to Novalis or perhaps also to Schlegel’s Jena lectures) and their insight into the metaphorical, metonymic and gnomic forms of expression in philosophical reflections (cf. chapter 11).

7. Wondering about the world had been a motif for doing science ever since it started under the label “philosophia”, in German (following C. Wolff): *Weltweisheit*. Modern philosophy starts with the question of what we know about the outer world not because there would be any reasonable doubt about its existence but because of the methodical order in the very concept of knowledge. Idealism starts, as it were, with the insight that any knowledge claim presupposes an understanding of its differential and inferential content. It presupposes thinking and (self-)consciousness in the sense of our faculty to control the fulfilment conditions of one’s own beliefs or knowledge claims.

It might already be too much to talk of “Kant’s retreat into subjectivism”, as TM does. The fact, that no one can “get out of his head” (or skin) means this: No one can watch himself from an outside perspective – even though we may use mirrors and reflect on our thinking by talking about its outer and inner, phenomenal and conceptual forms.

For a phenomenological reflection on consciousness and self-consciousness as knowledge and self-knowledge in the widest sense, we have to start with appearances “for us” (cf. p. 26). The final task is, as TM also says, to *be at home in the world*, i.e. to reconcile *my world* (see chapter 6) with *the world* (and not to identify both as the young Wittgenstein still does under the influence of Schopenhauer). In any case, we should refrain from a “constructivist” reading of Kant’s (and Hegel’s) analysis of the “constitution” of our joint reference to finite objects in the world (cf. p. 35). Constructivism is subjective or formalist idealism – and vice versa. Berkeley, Kant, and Fichte can be gathered under these labels.

TM is also right to stress Jacobi's influence on the "Romantic" enterprise to act against the prosaic nihilism in Hobbes's atomism and even still in Kant's theoretical Newtonianism. At first sight, Hegel somehow wavers between an allegedly robust subjectivity in Greek life and modern naturalism; but in the end, Hegel rather sees that post-Christian modernity develops a deeper understanding of subjectivity in its logical priority to any "object-related" belief. A retreat from the (natural and personal) world (of *Bildung* as self-formation) into one's own subjectivity is a kind of re-animalization of oneself.

8. The modern attitude to the world starts, indeed, with the Christian insight that we have to recognize the brute fact that many "negative" things happen in the world against our wish and will. We have to cope with the radical limits of knowledge and power. There is no (good) life without suffering; hope for Nirvana is just waiting for death in apathy.

We should therefore also radicalize TM's analysis of *Oedipus Rex* and *Antigone* by saying that personal responsibility presupposes much deeper and wider self-control of accuracy (in the sense of Bernard Williams' *Truth and Truthfulness*)¹ than the Greeks could have had. They were not yet clear enough in removing the unforeseeable consequences or side-effects of the deed from the responsibilities of the actor.

TM's parallel analysis of conflicts in the world of politics is quite interesting, especially in view of how these struggles (or even wars) may lead in the end to the terror of an assumed majority leader like Robespierre (p. 256f). Hannah Arendt agrees with Hegel that here political murder becomes possible "without any interest for the person". I.e. the personal subject and its absolute worth do not count at all. Any politics of this form is utterly inhuman. TM connects this inhumanity with Creon in his sentence of *Antigone* (cf. also pp. 220ff) via the following considerations: The death of any individual human being is not just a matter of nature. It is reflected and made conscious in a *Totenkult* – reminding us that the person as such had been (and still is) a member of our human community (p. 109 and p. 257). Any regime that does not honour the dead – as Creon and the Nazis did – thus make their deep inhumanity manifest.

1 Williams (2002).

9. On p. 82, TM explicitly disagrees with my interpretation of Desire (better: Animal Appetite, *Begierde*) and Labour (*Arbeit*), and of the passages on Master and Slave, Stoicism and Skepticism in the chapter on the notion of self-consciousness. I read Hegel's talk about "work" indeed not as referring to some special case of participating in a modern division of "labour" but to the much more general case of an *action* that presupposes some overruling of *inclinations* or merely enactive desire. It does so by thinking, planning, and self-conscious evaluation of its outcome as fulfilling (or not satisfying) certain conditions. I propose to read the passages about a fight for life and death and Hegel's talk about death as the ultimate master as a mere side-remark about the *urbild* of a metaphor. Hegel says here, indeed, that serfdom is always free in the sense that it is preferred to death. This is so because anybody can, at least in principle, kill herself and others or let herself be killed, as Hegel himself says at some places. According to my reading, however, Hegel tries to make clear how the metaphor or allegorical analogy fits into the frame of an "intra-personal fight" between inclination and duty, i.e. between animal desire and personal intention, between mere behavioural conduct and planned, self-conscious, action ("labour").

10. A stoic is not, as TM says, originally a slave. Stoicism is rather similar to Romantic irony that fancies itself as the master of the world, as if all things could be detached from us by a retreat into free thinking. The stoic thus proposes a kind of higher will and thought, including higher duties, that do not care for inclinations, desires and other "worldly things". There is some hidden allusion to Kant's latent stoicism here – and to his wrong contrast between "natural" or "animal" inclination and "personal" duty; bodily motifs and self-determining, free will.

In a much more radical way than in stoicism – which in a sense follows Socrates and his philosophical teaching of how to die – the life of Christ shows that negativity, i.e. suffering and pain, are part of our life and of the world as such. It is therefore wrong to think that avoidance of pains and maximizing pleasures are the main goals of a good life. Even public contempt and condemnation are not at all the last words about a good or even perfect life as a personal subject. TM rightly shows this on pp. 289

ff, esp. 292ff. Death loses its sting if we learn to distinguish between the person as manifested personhood, traditionally addressed by the word “psychē” as a whole form, and the individual subject right now or in its finite parts.

An “empirical sceptic” (like Sextus Empiricus or Hume) is, in contrast to a stoic, always in danger of returning to the animal kingdom, using all his understanding and rationality only for leading a painless or lustful life and denying all deeper interest in science and philosophy, personhood and mankind. This danger comes from an all too shallow pragmatism. The unhappy consciousness – which is, in fact, a widespread self-misunderstanding of Christianity – still works with the superstitious idea of a life after death and some rewards for a “good” life in paradise. As a result, the actual world turns into a vale of tears. Hegel tries to show that and why such an understanding of the “higher” and “inner” attitude of a thinking soul (alias person) still does not solve the tension between stoicism and scepticism (respectively Kantianism and utilitarian pragmatism).

11. In the passages on the unhappy consciousness, Hegel starts (or rather continues, as it were) his (and Fichte’s) program of the secularization (*Verweltlichung*) of all parts of Christian theology and religion. This is done in such a way that Ludwig Feuerbach, Karl Marx and Friedrich Nietzsche can (and must) be seen as epigones and followers, despite their (confused) criticism of German Idealism, as TM also sees (pp. 230ff). Such a secularization means bringing talk of God and Heaven, the Soul and Eternity (Infinity) down to earth (cf. also pp. 289ff) – according to the main program of the *Phenomenology*, to make the world into our home, which is, in a sense, the deepest insight of TM.

The “finitude of the world” (p. 150) does not mean, however, that the world is finite. It means that all real things, matters and processes *in the world* are finite (in space and time). The “infinity of the I” (p. 150) refers to the time-generality of the transcendental subject, i.e. the generic I which is a generic We, just as the form or spirit of a personal institution.

12. Under the title “Theatrum mundi” (p. 217) and in appreciation of Hegel’s discussion of seemingly non-philosophical literature, from Sophocles to Diderot and Goethe’s *Faust*, TM argues convincingly for bringing the grand narratives of world literature into closer connection to philosophical thinking and reflection about the world. Here, the possible worlds of fiction are only conceptual constructions as such, *an sich*, representing possible types of being or life in contrast to empirical reality manifested in-and-for-itself.

According to my reading, Hegel’s secularization ends in a secularized theodicy, a defence of the world as it is against depressive critics who compare its faults with fictional utopias and other proposed meliorizations. I.e. theodicy is understood as a kind of “mundicity”, a criticism of the one and only *world* there is. Even though TM does not seem to share this view on the apotheosis of Hegel’s *Phenomenology*, her book is really a necessary work, a *must read* to anybody interested in Hegel’s masterpiece – and in the holistic concepts of my world, our world, and the world.

References

- Matějčková, T. (2018): *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?* Mohr Siebeck, Tübingen.
- Williams, B. (2002): *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy.* Oxford Princeton University Press, Princeton.

Abstrakt

Komentáře ke knize Terezy Matějčkové *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?* / “Is there a world in Hegel’s Phenomenology of Spirit?”, Tübingen: Mohr Siebeck 2018

Kniha Terezy Matějčkové představuje velice zajímavé fenomenologické čtení Hegelova raného mistrovského díla. Výsledkem je návrh vzít název tohoto díla vážně – takto můžeme chápat knihu jako nejranější úvod do metod a témat filosofické fenomenologie, a to navzdory skutečnosti, že sám Husserl, jak se zdá, zde narozdíl od Heideggera neviděl přímý vztah. Zvláště oceňuji Terezino velmi hluboké

chápání dialektického humoru a ironie Hegelova díla. Nicméně já chápu Fenomenologii ducha poněkud radikálněji, totiž jako nejobecnější ‚logiku‘ sebe-vědomí. Navzdory tomu, že slovo „svět“ nehraje v Hegelově textu význačnou roli, kniha ukazuje, jakým způsobem referování o sobě samém znamená referování o světě a naopak. Některé neshody pramení z pojetí Hegelova širokého užití metafor a analogií ve strukturálních analýzách osobního vztahu k sobě samému, např. v jeho rekonstrukci a kritice prastarého (vskutku platónského) výjevu boje mezi myslící duší jakožto pánem a systémem bezprostředních tělesných tužeb jakožto rabem. Nemůžeme se zbavit náchylností a tužeb, ani se nemůžeme stáhnout k čistému myšlení, jak si mysleli stoici. Jinými slovy, v Hegelově knize nejde o boj ‚o uznání‘ mezi různými jedinci, ale v posledku o odpověď na klasickou teodiceu, která říká, že svět, tak jak je, je ten nejlepší, jaký máme, protože je pouze jeden jediný.

Klíčová slova: bytí, mundicea, fenomenologie, vědomí, dialektika-pána-a-raba

Stekeler-Weithofer, P. (2020): „Comments on the book of Tereza Matějčková Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes? / “Is there a world in Hegel’s Phenomenology of Spirit?”, Tübingen: Mohr Siebeck 2018.“ *Filosofie dnes* 12 (1): 20–32. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

Ohlašuje Hegel konec náboženství?¹

Olga Navrátilová

Evangelická teologická fakulta
Univerzita Karlova
Černá 646/9, 115 55 Praha 1
navratilova@etf.cuni.cz

Autorka si v článku klade otázku, nakolik Hegel ve své filosofii ohlašuje konec náboženství jakožto specifické formy vztahování se ke světu, a tak předjímá postupující sekularizaci západní kultury. Autorka vychází z tvrzení Terezy Matějčkové v její knize *Hegelova fenomenologie světa*, podle něž je Hegelem oznamovaný konec třeba chápat nikoli ve smyslu časovém, nýbrž jakožto konec ve smyslu završení, odhalení principu, který se stává „středem“ nové perspektivy. Anž by si autorka stati kladla za cíl mnohokrát opakovanou otázku po výkladu Hegelovy teze o konci náboženství rozhodnout, přináší argumenty jak na podporu tvrzení Terezy Matějčkové, tak také ty, které s tímto tvrzením polemizují.

Klíčová slova: Hegel, filosofie náboženství, sekularizace, Matějčková

Na závěr kapitoly věnované Hegelovu pochopení náboženství ve *Fenomenologii ducha* se Tereza Matějčková ve své velmi podnětné knize vymezuje proti rozšířenému tvrzení, že Hegel svojí filosofii vedle jiných konců ohlašuje také konec náboženství.² Chápat Hegela jako filosofa konců je podle ní oprávněné jen tehdy, chápeme-li tento konec nikoli ve smyslu zániku či zastavení, nýbrž jako „princip, *telos*, z jehož perspektivy je možné žít a myslet. Ti interpreti, kteří zůstávají pouze u konce, nečiní poslední rozhodující krok – vrátit se z konce zpět do

1 Tento článek byl podpořen programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/HUM/016.

2 Matějčková (2018, s. 326 n.).

středu.“³ To platí i pro náboženský způsob vztahování se ke světu. Ten si podržuje svoji platnost i tehdy, když je podroben pojmové reflexi, díky níž ztrácí svoji jednostrannost a nedostatečnost. Učiní-li tedy věřící tento poslední krok a dosáhne-li „jednou absolutního vědění, objevuje v náboženství absolutní vědění a naopak v absolutním vědění náboženskou dimenzi.“⁴

Otázka, nakolik je Hegel myslitelem, který svojí filosofií předjímá postupující sekularizaci západní kultury, se zpravidla představuje v podobě otázky po tom, jak rozumět jeho tezi o útočišti, jež „pojmem“ nabízí náboženství. To je totiž podle Hegela v jeho době z jedné strany ohrožováno nevázaným subjektivismem ve zbožném hávu a ze strany druhé osvícenskou kritikou.⁵ V následujícím textu nejprve představím argumenty, které se nabízejí pro tvrzení, že náboženství si u Hegela podržuje svoji oprávněnost i tváří tvář filosofii. Následně pak ukáži, že Hegelova kritika některých obsahů náboženství, jak ji lze nalézt i ve výkladu Terezy Matějčkové, může vést k tomu, že náboženství přichází o důvod své svěbytné existence. Nebudu vycházet pouze z *Fenomenologie ducha*, nýbrž i z Hegelových pozdějších spisů, zejména jeho berlínských *Přednášek o filosofii náboženství*. Mým cílem není spor, který vypukl už krátce po Hegelově smrti, rozhodnout, nýbrž pouze ukázat na to, že argumenty pro tvrzení, že Hegel je filosofem konce náboženství ve smyslu jak jeho završení, tak současně i zániku, mají svoji váhu.

Jako problematické se může zdát, budu-li v následujícím textu používat pojem náboženství takřka synonymně s pojmem křesťanství a otázku po konci náboženství redukovat na otázku po konci křesťanství. Tento postup je však v rámci interpretace Hegelovy filosofie (nikoli však mimo ni) oprávněn tím, že Hegel označuje křesťanství za náboženství, v němž se pojem náboženství završuje,⁶ neboť se v něm současně završuje na rovině náboženské vývoj pojmu Boha. Otázka po konci náboženství tak u něj spadá v jedno s otázkou po konci křesťanství.

3 Tamtéž, s. 326.

4 Tamtéž.

5 Srov. Hegel (1995, s. 265–270).

6 Srov. tamtéž, s. 177.

1. Provázanost figurativního a pojmového myšlení⁷

V úvodním paragrafu první části své *Encyklopedie*, tzv. *Malé logiky*, Hegel tvrdí, že filosofie a náboženství se dělí o též předmět:

„Náboženství i filosofie se zabývají pravdou, a to v nejhlubším smyslu – totiž v tom, že *bůh* a *jen* bůh je pravda. Jak náboženství, tak filosofie se dále zabývají oblastí konečna, *přírodou* a *lidským duchem*, jejich vzájemným vztahem a jejich vztahem k bohu jako ke své pravdě. Filosofie tedy může, ba *musí* předpokládat, že už nějak *známe* její předměty a že se o ně zajímáme. Musí to předpokládat již proto, že vědomí si vytváří o předmětech *představy* dříve než *pojmy*, ba že *myslící* duch postupuje k myšlenkovému poznávání a chápání *jen skrze* představování a tím, že se na ně obrací.“⁸

Tento odstavec ve stručnosti shrnuje, jaký je podle Hegela vztah filosofie a náboženství. Předmětem jak náboženství, tak filosofie je pravda, a to nikoli jako zásvětní konstrukt (v podobě Boha, který je vůči lidskému poznání a lidskému světu ryze transcendentní, či v podobě věci o sobě, která je filosofickým vyjádřením těžce transcendence), nýbrž jako pravda našemu poznání imanentní, která vede naše tázání a myšlení. Musí být dosažitelná, protože je vždy již přítomná, byť do určité míry zastřené do té doby, než nám spekulativní filosofie odhalí její povahu. Náboženství, které by si představovalo Boha jako zcela nedosažitelného a nepoznatelného, by bylo v rozporu se sebou samým a se svojí praxí – na jednu stranu je náboženství z podstaty věci vztahem k Bohu, na stranu druhou by však tezí o naprosté Boží skrytosti tento vztah popíralo. Totéž pak platí i pro filosofii a její vztah k pravdě: Kdyby to filosofie myslela se skepsí opravdu vážně, veškeré její tázání a myšlení by muselo umlknout. Předmětem náboženství a filosofie pak není Bůh či pravda představovaná tak, jako by byla izolovaná od světa přírody či lidského ducha, bezprostředně přístupná pouze duchovnímu názoru či

⁷ V tomto oddíle vycházím ze svého textu v knize *Stát a náboženství v Hegelově filosofii* (2015, s. 184–189) a některé jeho části přejímám.

⁸ Hegel (1992a, § 1).

ryzímu citu (což jsou jen dvě stránky téhož), nýbrž Bůh či pravda, která se dává na pozadí světa a ve vztahu k němu, která tento svět umožňuje poznávat, pochopit a orientovat se v něm a v jejímž světle rozumíme přírodě i lidskému duchu.

Rozdíl mezi náboženstvím a filosofií tak nespočívá v jejich předmětu, nýbrž ve způsobu, jak se k tomuto předmětu vztahují. Jakkoli je náboženství stejným projevem lidského myšlení jako filosofie, omezuje se na myšlení figurativní, spjaté s představami, obrazy, které jsou doprovázeny citem. Filosofie pak tento způsob myšlení překračuje, když zaměřuje prostřednictvím reflexe svůj pohled právě na myšlení samo: „Ovšem jedna věc je mít takovéto *myšlením určené a prostoupené* city a představy, a druhá věc mít *myšlenky o nich*.“⁹ Figurativní myšlení, které je nutně zatíženo nahodilostí, není plně právo absolutnímu obsahu, jež se v náboženství snaží vyjádřit. Proto pod tlakem svého obsahu, jenž hledá sobě přiměřený výraz, se náboženství samo překračuje do filosofie, která tento obsah zbavuje vší omezenosti a nahodilosti a ukazuje jej prostřednictvím pojmové reflexe jako nutný. Náboženství se tak završuje ve spekulativní filosofii.

Tyto úvahy Hegel nečiní ve vzduchoprázdnu, nýbrž zasahuje je do vztahu k duchovní situaci své doby. V ní, jak se zdá, stojí náboženství, především ve své tradiční a institucionalizované podobě, a osvícenská filosofie proti sobě. Jejich vzájemný boj vychází z toho, že jak náboženství, tak filosofie nemají jasno o své vlastní povaze. Obě spolu bojují ve jménu pravdy, již si však představují jako transcendentní. Pokud se náboženství nepropadne do naprosté subjektivity individuálního prožitku, jako je tomu v pietismu, je jeho výhodou to, že uchovává obsah v podobě církevního učení. Ten se však představuje pouze jako tradovaný, podepřený vnější autoritou, a proto vůči němu osvícenská filosofie snadno uplatní svoji zbraň, již je právě zpochybnění tradice a autority prostřednictvím myšlení. Současně však bojuje tato filosofie vůči náboženství ve jménu pravdy, kterou popírá, když se omezuje pouze na oblast konečnosti. Hegel proto náboženskému obsahu nabízí „útěk do pojmu“¹⁰ ve své vlastní filosofii, neboť mu chce dostát a současně má

9 Tamtéž, § 2 pozn. (kurziva Hegel).

10 Hegel (1995, s. 267).

činit zadost nárokům, které na způsob, jakým je tento obsah předkládán, klade člověk vyučený ve škole osvícenské kritiky. Filosofie je tak podle Hegela práva nejen náboženství, nýbrž i sama sebe tehdy, když bere jeho obsah vážně; náboženství je pak právo samo sobě, když bere vážně svůj obsah a umožní mu toto útočiště v pojmu přijmout.

Vzhledem k tomu, že myšlení, má-li mít nějaký obsah, se samo k sobě dostává oklikou, („vědomí si o předmětech vytváří představy dříve než pojmy“¹¹), předchází náboženský vztah ke světu a k pravdě pojmovému uchopení tohoto vztahu.¹² Toto východisko je však východiskem v tom smyslu, že je v postupu myšlení jako východisko překonáváno, když danost obsahu, na niž je myšlení původně odkázáno, neboť bez tohoto obsahu by bylo myšlením prázdným, je reflexí myšlení na sebe sama převedena na nutnost. Skutečnost, že představa dodává reflexivnímu myšlení obsah, je důvod, proč musíme, jak upozorňuje Paul Ricœur ve svém článku věnovaném významu představy v Hegelově filosofii náboženství, chápat vztah mezi náboženstvím a spekulativní filosofií jako vztah vzájemné odkázanosti. Ekvivalenci mezi myšlením obrazným a myšlením spekulativním je proto

„...možno vést ve dvou směrech a ne pouze ve prospěch myšlení spekulativního. V tomto smyslu mohli Feuerbach a Marx s jistým oprávněním tvrdit, že filosofie je náboženstvím převedeným na myšlení. Správně si všimli toho, že zánik náboženství by s sebou přinesl zánik filosofie jakožto spekulativního přepisu náboženství.“¹³

Shodně s Terezou Matějčkovou¹⁴ pak Ricœur tvrdí, že v závěru jak *Fenomenologie ducha*, tak podle Ricœura i *Encyklopedie* dochází pouze

11 Hegel (1992a, § 1).

12 V poznámce k § 2 *Malé logiky* Hegel ironicky poznamenává, že trvat na tom, že teprve filosofický náhled způsobuje přesvědčení „o věčném a pravdě“ (např. prostřednictvím důkazů Boží existence), se rovná „náзору, že nemůžeme jíst, dokud jsme se neseznámili s chemickými, botanickými či zoologickými charakteristikami potravin, a musíme tedy počkat s trávením, až si odbudeme studium anatomie a fyziologie“ (Hegel, 1992a, § 2, pozn.).

13 Ricœur (1985, s. 185–206, s. 204).

14 Srov. Matějčková (2018, s. 328).

k rekapitulaci celého předchozího procesu.¹⁵ V tomto zpětném pohledu je patrné, že to bylo myšlení, které neslo všechny předchozí podoby ducha a projevovalo se v nich. Absolutní vědění tak není dalším rozšířením vědění, ale věděním, které odhaluje inteligibilní charakter veškerých představ, forem vědomí i světů, jež si duch vytváří. Spekulativní myšlení není ničím, co by bylo vůči figurativnímu myšlení vnějším, nýbrž je tím, co podněcuje vnitřní dynamiku figurativního myšlení samého a uvádí představy do pohybu a vzájemných vztahů.¹⁶ Ricœur proto tvrdí, že přinejmenším v pozdní fázi svého myšlení si Hegel uvědomoval, že filosofie má budoucnost pouze tehdy, je-li uchováno i myšlení obrazné. Ricœur z toho vyvozuje, že se proto:

„...stává možným reinterpretovat hermeneutiku náboženského myšlení jako nekonečný proces, díky kterému se reprezentativní myšlení a spekulativní myšlení nepřestávají vzájemně podněcovat. Tento druhý návrh nás vrací zpět k vnitřní dynamice, která nepřestává vést figurativní myšlení k myšlení spekulativnímu, aniž by byly jakkoli popřeny narativní a symbolické rysy figurativního modu.“¹⁷

Podle této interpretace by si tak náboženství uchovávalo svůj význam tváří tvář absolutnímu vědění, a to nikoli pouze jako jeho vnitřní rozměr, jímž určitě je, nýbrž také jako svébytná forma myšlení, z něž myšlení spekulativní čerpá svůj obsah, i když ji zároveň neustále překračuje.

Obdobným směrem jde i argumentace Terezy Matějčkové. Je špatným pochopením Hegelovy filosofie, vůči němuž se Hegel sám brání, pokud bychom si mysleli, že pojmové uchopení předchozích podob vědomí, které vždy nějak vycházejí z difference mezi myšlením a bytím, znamená jejich zánik: „Smyslové bytí, na kterém by si ‚smlslo‘ myšlení, by přestalo existovat.“¹⁸ To platí i pro náboženství: „Náboženství se nezavršuje tím, že je Hegel převede na kategorie myšlení. Místo toho Hegel ukazuje,

15 Srov. Ricœur (1985, s. 204).

16 Tamtéž, s. 188.

17 Tamtéž, s. 205.

18 Matějčková (2018, s. 326).

jak lze pojmově explikovat základní náboženské kategorie.“¹⁹ Hegel tak vlastně dává, je možno dodat, náboženství zapravdu, když ukazuje, že tyto základní náboženské kategorie mají racionální obsah a odhalují strukturu skutečnosti postižitelnou myšlením.

2. Problém transcendence

Nelze však zastrít, že způsob, jímž Hegel provádí tento převod představy na pojem, má i svoji „destruktivní“ stránku. Převádění na pojem znamená totiž současně vždy také třídění a při tomto třídění berou určité stránky náboženství za své. Křesťanství, v němž pojem náboženství nachází podle Hegela svůj dokonalý výraz, přichází v Hegelově interpretaci o dva význačné rysy: (1) pochopení Boha nejen jako Boha, který se bytostně zjevuje, ale také jako Boha, který si i v tomto zjevování uchovává své člověku nepřístupné nitro, tedy pochopení Boha jako také transcendentního, a s tím související (2) eschatologický rozměr křesťanského náboženství. Oběma těmito rysům se budu věnovat v následujících dvou oddílech. Oba mají svůj základ v tom, co podle Hegela konstituuje svébytnou povahu náboženství, totiž ve spojení náboženských obsahů s formou „představy“, jež je na jednu stranu způsobem, jak náboženské vědomí rozvíjí v předmětném modu obsah svého vědění, jež však současně toto vědomí od jeho obsahu odcizuje.

Hegelův výklad křesťanství je důsledným domýšlením teologie kříže, kterou hojně rozvíjela zejména luterská tradice, z níž Hegel vychází. Na kříži pro Hegela neumírá pouze Bůh, který na sebe vzal podobu jednotlivce, člověka Ježíše Krista,²⁰ ale současně Bůh představovaný jakožto abstraktně pojatá božská bytnost či bytost (Wesen):²¹ božská bytost, která spočívá v sobě samé mimo tento svět a mimo mé vlastní já. V této abstraktní božské bytosti člověk současně nachází svoji oporu, neboť jakkoli je Bůh představován jako transcendentní, vědomí se vůči němu vztahuje jako k substanci, z níž získává své bytí a svoji pevnost. Právě to je postojem nešťastného vědomí, vědomí vnitřně rozdvojeného,

¹⁹ Tamtéž, s. 327.

²⁰ Srov. Hegel (1960, s. 472).

²¹ Srov. tamtéž, s. 473.

pro nějž je to, že Boha klade zcela mimo sebe, zdrojem jak neštěstí (takového Boha nelze nikdy dosáhnout), tak útěchy (o takového Boha je možno se „opřít“). Bolest ze smrti Boha je bolestí ze ztráty této opory, z rozplynutí veškeré předmětnosti; je bolestí, v níž se vědomí stahuje do sebe sama a tone v „hloubi noci, kterou je já = já, noci, jež mimo sebe již nic nerozeznává a neví“.²² V hlubině této noci ale objevuje světlo: Namísto toho, aby vědomí hledalo Boha mimo sebe a snažilo se při vědomí své nepodstatnosti a konečnosti najít v jeho abstraktní absolutnosti oporu, objevuje Boha v sobě. V sobě jej však objevuje jen tak, že se současně samo sebe vzdává, neboť lpění na sobě, jež je jen druhou stranou fixace vědomí na představu Boha jako na něm nezávislé substance, je zdrojem jeho neštěstí. Spolu s Kristem původně nešťastné vědomí odumírá své individualizované a izolované zvláštnosti a takto samo sebe nachází spolu s druhým a ve druhém jako účastné na jednom a témže duchu: Bohu, který je přítomen uprostřed své obce. Tím současně Bůh představovaný jako substance nabývá sebevědomí, stává se subjektem, ve své obci se vztahuje sám k sobě, stejně jako se jakožto subjekt konstituuje i vědomí samo.

V Hegelově interpretaci je tak Bůh Bohem, který se bytostně zjevuje, který si neponechává nic pro sebe. Skutečnost, že si ho křesťanská církev představuje jako v určitém ohledu v sebe uzavřeného a že pohyb, v němž se Bůh v ní samé vztahuje k sobě, chápe jako pohyb, který probíhá mimo ni, je důsledkem její vázanosti na figurativní, představující myšlení. Vínou tohoto způsobu myšlení zůstává její představa Boha zatížena předmětností, kterou je třeba překonat. Odlišení imanentní a ekonomické Trojice, pokud bychom použili těchto novodobých teologických pojmů rozlišujících dynamický vztah božských osob v Bohu samém a v Bohu, jak se zjevuje v dějinách,²³ si v Hegelově výkladu podržuje sice smysl, ale jen proto, že duch, který sám k sobě přišel prostřednictvím člověka a dějin, si současně uvědomuje svoji věčnou strukturu jako předpoklad tohoto dějinného pohybu a veškerého svého zjevování.

²² Tamtéž.

²³ K velmi hrubému nárysu diskuse ohledně vztahu těchto dvou pojmů, která byla v novodobé, zejména evangelické teologii určena do velké míry právě Hegelem, viz Pohlmann (2002, s. 134–138).

Přínejmenším ve *Fenomenologii ducha* je tato zatíženost představou chápána jako něco, co znemožňuje křesťanské obci, aby si plně uvědomila, čím sama je. Přetrvává v ní rozpor mezi tím, co sama koná, a tím, jak si rozumí: „Obec nemá také vědomí o tom, čím jest; obec je duchovní sebevědomí, které si není předmětem jako duchovní sebevědomí.“²⁴ Také proces smíření je představován jako něco, co je člověku vnější. Pozice nešťastného vědomí tím nebyla ještě plně překonána, zásvěti, do nějž se člověk utíká, si podržuje svoji platnost vůči tomuto světu.²⁵ V *Přednáškách o filosofii náboženství* Hegel prismatem tohoto napětí mezi obsahem křesťanské zvěsti a formou, jejímž prostřednictvím se tento obsah podává, vykládá dějiny křesťanství od jeho počátků až po svoji současnost. Ta je dobou krize křesťanství, v níž se na půdě křesťanské kultury znovu opakují rozpory, které charakterizovaly dobu před jeho vznikem a z nichž křesťanství najde cestu ven jen tehdy, když za pomoci spekulativní filosofie konečně dospěje k pochopení sebe sama. V tomto smyslu se křesťanství ve filosofii skutečně završuje.

Co však znamená tato filosofická interpretace, již se má křesťanství zbavit reziduí nešťastného vědomí, pro křesťanské sebepochopení, jak se vyjadřuje v kultu a osobní zbožnosti? Při veškeré diverzitě křesťanské náboženské praxe se dá říci, že tato vychází z vědomí napětí mezi Boží imanencí a Boží transcendencí. Bůh se zjevuje na pozadí své skrytosti. Spředstavou Boží transcendence souvisí i představa, že Bůh nepotřebuje svět, aby se sám k sobě vztahoval a došel k vědomí sebe, jakkoli otázky po vztahu Boha a světa právě v křesťanství s jeho zvěstí o Boží inkarnaci a kříži znamenají pro tuto představu trvalou výzvu. Ke křesťanskému kultu i osobní zbožnosti patří také modlitba, při níž jednotlivý věřící i celé shromáždění přistupují k Bohu analogicky vůči mezilidským vztahům jako k druhému, který může „slyšet“ a „odpovídat“, jakkoli v modlitbě samé naráží tato analogie na svoje meze a může se v určitém ohledu ukazovat jako problematická. Ve vztahu k Bohu si věřící pochopitelně uvědomuje omezenost a podmíněnost veškerých svých představ, katafáze i apofáze jdou ve zbožnosti nejen křesťanské ruku v ruce.

24 Hegel (1960, s. 474).

25 Srov. tamtéž.

Náboženské vědomí tak žije z dynamiky mezi Boží imanencí a transcendencí, pravdou zjevnou a skrytou, mezi Bohem, který je duchem přítomným ve své obci, a Bohem, k němuž se tato obec modlí, Bohem, který se vydává, i Bohem, který si podržuje svoji nepřístupnou velebnost. Tato dynamika vychází ze skutečnosti, že oba póly vztahu jsou udržovány oddělené, jakkoli jsou na sebe současně odkázané, a tato oddělenost má základ v tom, že náboženské vědomí se pohybuje v modu představujícího myšlení. Vzhledem k tomu, že forma představy je podle Hegela konstitutivním prvkem náboženství, filosofický výklad, který by tuto diferenci popřel, by byl pro náboženství destruktivní. Filosofie by pak nahradila nejen teologii, ale i náboženství. Naproti tomu filosofický výklad, který by explikoval vzájemnou zprostředkovanost obou těchto pólů (jíž si náboženské vědomí nemusí být plně vědomo, byť ji samo vlastně vyjadřuje), aniž by rušil napětí mezi nimi, by podržel náboženství v jeho svébytnosti.

Musím se přiznat, že mi není zcela jasné, který z těchto dvou kroků Hegel činí. Na jedné straně jeho kritika představy Boží nepoznatelnosti, chápání formy představy jako omezení, jež brání náboženskému vědomí, aby pochopilo samo sebe, jeho pojem Boha, který sám k sobě přichází prostřednictvím světa a dějin, byť jej s nimi zároveň nelze plně ztotožnit, by svědčila spíše pro první možnost. Na straně druhé však duch u Hegela žije z napětí a diference a filosofické uchopení neznamená, že by ostatní způsoby vztahování se člověka k sobě a ke světu ztratily svůj význam a svoji platnost, neboť právě z nich filosofický výklad vyrůstá a bez nich by ztratil svůj obsah.

Tereza Matějčková nabízí ještě další možnost, jak nakládat s problémem transcendence u Hegela. V Ježíšově smrti a vzkříšení, jak si je přivlastňuje křesťanská obec, a tím uprostřed sebe odhaluje Boha, který se zjevuje v aktu vyznání vin, odpuštění, uznání a lásky, se transcendence přesouvá „ze zsvětí do světa“.²⁶ Nejde tak již o transcendenci Boha, nýbrž o transcendenci druhého, vůči němuž se já vzdává samo sebe, dává se druhému cele k dispozici, a tím samo sebe získává. Pohyb transcendence, vydání se druhému, představuje pohyb, jímž se konstituuje jak jedinečnost lidského já, tak lidské společnosti. Bůh pak není vůči tomuto pohybu něčím „třetím“, ale je právě tímto pohybem, který v sobě jak uchovává rozdílnost

26 Matějčková (2018, s. 324).

já a ty, tak je jejich vzájemným vztahem.²⁷ Není to již transcendence Boha, ale transcendence v Bohu, a sice transcendence ryze světská. Právě tato povaha Boha a transcendence se ukazuje v křesťanském náboženství, které z Kristova kříže činí ústřední bod Božího zjevení. Tímto výkladem se ale, dlužno říci, výše popsané napětí mezi Bohem, jenž je přítomen uprostřed slavicí obce, a Bohem, k němuž se tato obec modlí, také ztrácí, a je proto otázka, jaký smysl si podržuje vlastní náboženské konání jednotlivého vědomí i celé obce (k tomu více v posledním oddílu).

3. Konec klamných nadějí

Představu Boží transcendence podrobuje Hegel kritice i s ohledem na otázku vztahu Boha ke světu v jeho časovém a dějinném rozměru. Radikalita myšlenky Božího vtělení, jež se plně ukazuje v představě Boží smrti na kříži, vydává Boha času a dějinám. Proto křesťanské obci, která ještě ne zcela pochopila své vlastní konání a zůstává v zajetí představ, jež nejsou zprostředkovány pojmem, se ukazuje smíření jako „něco vzdáleného, jako vzdálená budoucnost, tak jako smíření dokonané druhou osobou jeví se vzdáleným minulostí“,²⁸ a nerozpoznává proto, že k němu dochází v jejím středu tady a teď. Tato orientace jak na minulost chápanou jako oddělenou od současnosti, tak na budoucnost, jež má teprve přinést spásu, je totožná s orientací na zásvětí, do něhož se utíká nešťastné vědomí, které není schopno smířit se s tímto světem a rozpoznat, že právě ten je místem, v němž uprostřed bolesti a při setkání člověka s vlastní konečností je jedině přítomen Bůh.

Spolu s touto kritikou představy smíření jako časově vzdáleného se proměňuje i obsah křesťanské naděje. Závěrečné články tradičních křesťanských kréd, které vzkříšení a soud kladou do budoucnosti, nabývají výsostně přítomnostní význam, jež ostatně křesťanství vždy obsahovalo.²⁹ Očekávání, že Bůh „bude všecko ve všem“³⁰, se u Hegela proměnilo v náhled, že Bůh je všecko ve všem. To, co brání takto

27 Tamtéž, s. 312.

28 Hegel (1960, s. 474).

29 Srov. např. J 3,18.

30 Viz 1K 15,28.

rozumět přítomnosti, je špatné pochopení toho, co znamená smíření. Jak upozorňuje Tereza Matějčková, smíření podle Hegela není zahlazením protikladů, vymizením smrti, utrpení a bolesti.³¹ Mylné pochopení smíření vede k zastření skutečnosti, že utrpení, bolest a rozpoznání vlastní konečnosti mají „transformativní funkci“³² a jejich význam je bytostně duchovní. Duch je duchem právě proto, že v sobě unese protiklady, a právě v tomto unesení protikladů spočívá smíření.

K tomuto tématu se Hegel vrací v *Přednáškách ke světovým dějinám*. V křesťanství je účelem a cílem života jednotlivce jeho posvěcení, stejně jako je účelem a cílem přírody a dějin oslavení Boha. Bylo by ale mylné chápat obojí jako pouhý výsledek, k němuž se teprve směřuje, stav, k němuž dojde v budoucnosti a vůči němuž by lidský život i dějiny byly pouhými prostředky. Je to právě tento proces sám, v němž k posvěcení člověka i oslavě Boha dochází. Je proto třeba, aby člověk pochopil, že Bůh je absolutnem, které se trvale zjevuje v přírodě a v dějinách, a tímto poznáním aby Boha oslavil, a aby pochopil, že on sám je součástí tohoto pohybu Božího (sebe)oslavení, a právě tím je posvěcován. Nikoli pokračování individuální existence přesazené do zásvětí, nýbrž tento podíl na životě ducha, který sám sebe rozvíjí a poznává, je jedinou a pravou formou spásy a nesmrtelnosti, která se jednotlivci nabízí.³³ Zaujetí postoje, kterým člověk přijímá svět tak, jak je, a neutíká ze svého místa v něm, je projevem dospělého muže, který nepropadá klamným nadějím, jež mají pro současnost zpravidla ničivé účinky.³⁴ Tento postoj pak ovšem není pro Hegela postojem rezignace. Naopak, není-li budoucnost předmětem ani nadměrného očekávání, ani strachu, je vůči ní člověk svobodný, a budoucnost se mu tak dává jako prostor pro uplatňování této svobody i při všech omezeních, jimž je podroben. Tímto směrem jde i výklad Terezy Matějčkové, která upozorňuje, že podstatným rysem smíření se světem je přijetí světa v jeho časovosti. Namísto naděje spojené s očekáváním dobrého konce nastupuje odvaha, překonání strachu: „Člověk [...] musí být ochoten [...] riskovat.

31 Srov. Matějčková (2018, s. 320 n.).

32 Tamtéž, s. 321.

33 Srov. Hegel (1994, s. 181 n.).

34 Srov. Hegel (1992a, § 234, dod.).

V Hegelově náboženském slovníku to znamená, že musí být schopen obětovat dnešek pro zítřek.“ Přitom Hegel „nemíni nikomu garantovat, že se cokoli kdykoli ‚vyplatí‘ a že by něco mohlo dobře dopadnout“.³⁵

Bůh zde tak ztrácí svoji transcendenci vůči dějinám. Není už pánem nad dějinami, ale vydává se jim. Mohli bychom namítnout, že podstatným prvkem do budoucna zaměřené naděje, jak ji formulují poslední články apoštolského i nicejsko-cařihradského vyznání, není pouze očekávání smiřující budoucnosti pro mne, ale také pro ostatní. Usmiřující „ano“, které je vyznáním vlastních vin, vydáním se druhému a přijetím vlastních hranic, usmiřuje ty, kdo je vyslovují. Jak se to však má s těmi, kdo k tomu nedostali šanci? Je rozdíl mezi obětí, kterou člověk sám činí, když se vydává druhému, a obětí, kterou se člověk stává. Poučení z chyb, duchovní růst vycházející z vlastního selhání,³⁶ transformace prostřednictvím bolesti se nabízí jen těm, kdo přežili. Ti ostatní zůstávají nesmiřeni, stejně jako zůstává nesmiřena vina těch, kteří se na nich provinili. Zde bychom však mohli v Hegelově duchu argumentovat, že i jim se může dostat jakési formy smíření, byť ryze světské. Jediná podoba smíření, jež se těmto obětem nabízí, je ta, že budou připomínány, že jim bude zpětně přiznáno jejich právo či že jim bude pohřbem vrácena jejich lidská důstojnost. Smíření, které je zároveň soudem, je tak odebráno z rukou Božích, kam jej klade křesťanská naděje, a je předáno do rukou čistě lidských, v nichž zůstává zatíženo vši nahodilostí, podmíněností a zapomnětlivostí, jež se s tím pojí. Soud, který obě starokřesťanská vyznání kladou na konec dějin a který je soudem pro každého člověka, chápe totiž Hegel jako soud, který je dějinám imanentní. Byť při tomto soudu ustupuje ohled na jednotlivce poněkud do pozadí a souzeny jsou celé státy a kulturní epochy, jejichž konečnost takový soud vyjevuje, a tak jim upírá jakékoli absolutizující nároky,³⁷ bylo by zkreslením chápat Hegelovo ztotožnění světových dějin se soudem nad světem jako jeho postavení se na stranu vítězíci moci³⁸ (u Hegela to často právě není moc, která vítězí, a zdánliví vítězové dějin se záhy ukazují jako poražení).

35 Matějčková (2018, s. 335).

36 Srov. tamtéž, s. 324.

37 Srov. Hegel (1970, § 548).

38 Tak např. Schnädelbach (2000, s. 351–353).

4. Ohlašuje Hegel konec náboženství?

Nelze než souhlasit s Terezou Matějčkovou, že pozice, z níž Hegel pohlíží na náboženství, je konec ve smyslu *telos*. Současně však platí, že rozpoznání tohoto účelu znamená proměnu náboženství, a jde nyní o to, co tato proměna znamená. Na půdě křesťanství a z jeho vlastních zdrojů Hegel provádí kritiku, která ústí do odmítnutí představy takové Boží transcendence, která by umožnila chápat Boha jako někoho „třetího“ (byť současně přítomného v aktu usmíření), stejně jako by umožnila představovat si ho jako pána nad dějinami, k němuž by se mohla upínat naděje věřících vydaných dějinám. Taková představa Boží transcendence, která je v náboženství v dynamickém napětí s představou Boží imanence, vyplývá z představující formy myšlení. Jenže právě ta určuje svébytnost náboženství vůči filosofii. Vzdá-li se náboženství těchto Hegelem kritizovaných obsahů, zůstane ještě náboženstvím? Je u Hegela vztah mezi představou a pojmem přinejmenším v tomto ohledu skutečně tak obousměrný, jak tomu chce Paul Ricœur³⁹ a jak je tomu i ve výkladu Terezy Matějčkové?

Věřící vědomí, které dosáhne absolutního vědění⁴⁰ a rozpozná, že smyslem náboženských kategorií je vyjádřit ontologickou strukturu jej samého i světa, k němuž se bytostně vztahuje,⁴¹ se již nemůže vrátit k náboženským představám v podobě, v jaké se k nim vztahovalo dříve. Jeho představy přišly o svoji bezprostřednost a ono samo o svoji naivitu.⁴² To se ukazuje zejména na kultu. Hegel ve své filosofii náboženství

39 Obousměrný je zejména u Paula Ricœura v jeho konceptu „druhé naivity“, jež je pokusem o odpověď na otázku, kterou nastolil právě Hegel, stejně jako filosofie a teologie 20. století prováděný demytologizující výklad náboženských symbolů. Tato „druhá naivita“ je výsledkem hermeneutiky náboženských symbolů a s ní spojeného pohybu v hermeneutickém kruhu víry a porozumění (který v mnohém připomíná Hegelův pohyb od jistoty k pravdě). Proces interpretace dává symbolům, ve vztahu k nimž jsme již ztratili bezprostřednost porozumění, znovu promlouvat a umožňuje tak obnovit jejich bezprostřednost na nové rovině (viz Ricœur 2011, s. 454 n.).

40 Srov. Matějčková (2018, s. 327).

41 Srov. tamtéž, 330 n.

42 To pochopitelně neznamená, že by křesťanské dějiny neprovázela již od jejich počátků pojmová reflexe. Křesťanství v sobě samém obsahuje požadavek, aby byl jeho obsah vyjádřen myšlením. (srov. např. Hegel (1974, s. 76)). Toto myšlení se však ještě ne plně zbavilo figurativnosti svého východiska (a to ani v případě, že se k tomuto obsahu staví tak, že jej takřka všechen popírá, jako je tomu podle Hegela v případě moderní teologie a jejího odmítnutí dogmatu).

rozpoznává, že náboženství není jen teoretickým náhledem, ale bytostně k němu patří i kult.⁴³ Lze říci, že právě z kultického jednání náboženství žije. Ačkoli se na tomto kultu konaném v určitém náboženském společenství mohou podílet lidé s různou mírou intelektuálního odstupu, vyrůstá tento kult svým způsobem z bezprostřednosti představ (to pochopitelně neznamená, že by tyto představy nevedly k přemýšlení, ale to se k nim vrací jako ke svému zdroji). Ke křesťanskému kultu bytostně patří, že se v něm slavící společenství vztahuje k Bohu jako k někomu „jinému“, jakkoli je tento „jiný“ současně duchem, který toto společenství sjednocuje se sebou a tento vztah vůbec umožňuje. K takovému Bohu se obec i jednotlivý věřící modlí. Svě viny vyznává nejen druhým, ale i jemu, z jeho rukou právě tak přijímá i odpuštění, jemu se odevzdává ve chvíli svého umírání a jemu svěřuje všechny své mrtvé. Jaký smysl by mělo takové počínání pro toho, kdo nahlédne, že Boží transcendence je ryze světská a Boha si jako takového „jiného“ či „třetího“ nelze představovat?

Zdá se mi, že i zde platí Hegelovo rozpoznání, že filosofie přichází vždy až jako poslední a že „jestliže filosofie maluje svou šed' šedě, pak zestárla jedna podoba života a šedou šedí ji nelze omladit, nýbrž jen poznat“.⁴⁴ Ty podoby bezprostřednosti, jež filosofická reflexe podrobuje svému zkoumání, přecházejí do zvnitřňující vzpomínky, která se v Hegelově filosofii dějin stává základem pro vznik nové podoby bezprostřednosti. Tento „mechanismus“ poháněl i vývoj jednotlivých náboženství. V případě křesťanství je však potíž v tom, že se v něm podle Hegela vývoj pojmu náboženství završuje. Přichází-li tedy křesťanství ve své stávající podobě, co se obsahu jeho představ i jeho kultu týče, o svoji bezprostřednost, měla by se rodit nějaká jiná podoba bezprostřednosti. Lze se ptát, bude-li i ona náboženstvím, je-li jeho vývoj pro Hegela završen.

Je snad možno nakonec říci, že nejednoznačnost odpovědi na otázku po „konci náboženství“ u Hegela odpovídá tomu, že sám stojí svojí filosofií na rozhraní. Jeho filosofie čerpá z křesťanského dědictví a je skutečně velkolepým a hlubokým filosofickým výkladem křesťanského učení, ale snad právě tím „maluje svou šed' šedě“. Hegel jako by předznačoval

43 Srov. Hegel (1993, s. 330–338).

44 Hegel (1992b, s. 32).

postoj, který bojuje o převahu v západním světě, kde člověk postupně přejímá vládu nad světem namísto Boha, a to po prvních tragických nezdarech už méně triumfálně, s vědomím vší své omylnosti, křehkosti a závislosti, a spolu s přijetím své konečnosti přijímá tento svět jako jediné místo, v němž je mu kdy dáno žít. V tomto duchu se nese, zdá se mi, i výklad Terezy Matějčkové: Hegel v její interpretaci tak sice nahlíží náboženství z jeho konce ve smyslu účelu, ale tímto účelem je svět, jak tomu napovídá i její provokativní nahrazení pojmu „ducha“ z názvu Hegelova spisu za pojem „světa“.

Literatura

- Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad* (1993). Praha.
- Hegel, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1970): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1974): *Dějiny filosofie III*. Academia, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1992a): *Malá logika*. Svoboda, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1992b): *Základy filosofie práva*. Academia, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1993): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Der Begriff der Religion*. Felix Meiner, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1994): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I. Die Vernunft in der Geschichte*. Felix Meiner, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1995): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3. Die vollendete Religion*. Felix Meiner, Hamburg.
- Matějčková, T. (2018): *Hegelova fenomenologie světa*. OIKOYMENH, Praha.

- Pohlmann, H. G. (2002): *Kompendium evangelické dogmatiky*. Mlýn, Jihlava.
- Navrátilová, O. (2015): *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*. OIKOYMENH, Praha
- Ricœur, P. (1985): „Le status de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion.“ In *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Theologie, Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson*, ed. H. Ackermans, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 1985, s. 185–206.
- Ricœur, P. (2011): *Filosofie vůle II*. OIKOYMENH, Praha.
- Schnädelbach, H. (2000): *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Abstract

Does Hegel announce the end of religion?

The article focuses on the question to what extent Hegel announces the end of religion as the specific form of the understanding of the world and thus anticipates the gradual secularization of Western culture. This question proceeds from the claim of Tereza Matějčková (from her book *Hegel's Phenomenology of the World*) that the “end” announced by Hegel is not to be understood in the temporal sense but in the sense of completion, i.e. as the exposure of the principle that becomes the “center” of a new perspective. It is not author's ambition to adjudicate this old controversy regarding the interpretation of Hegel's claim about the end of religion; she merely brings arguments supporting the interpretation of Tereza Matějčková as well as those opposing it.

Key words: Hegel, Philosophy of Religion, Secularization, Matějčková

Navrátilová, O. (2020): „Ohlašuje Hegel konec náboženství?“ *Filosofie dnes* 12 (1): 33–49. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

„Dějiny literatury skýtají výjimečnou ilustraci“: literatura, moderní svět a vědomí v knize Terezy Matějčkové¹

Josef Vojvodík

Filozofická fakulta

Univerzita Karlova

Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1

josef.vojvodik@ff.cuni.cz

Tereza Matějčková se ve své knize vztahuje k literárním obrazům světa: komentuje Hegelovy filozofické výklady literárních děl (Sofokles, Diderot, Goethe, Schiller) nebo interpretuje literární díla autorů 20. století (Semprún, Jünger, Marguerite Yourcenar). Její komentáře a interpretace se dotýkají problémů a témat, které podstatně spoluvytvářely esteticko-uměleckou a kulturně-politickou mentalitu umělecké avantgardy 20. století (zejména surrealismu) a moderny. Ve svém článku se věnuji třem tématům: 1) Metafoře *Theatrum mundi*, kterou si Tereza Matějčková zvolila jako název 8. kapitoly své knihy; 2) problému zla, násilí a „abstraktní existence“ v moderně a zejména v surrealismu; 3) konceptu „nových mytologií“ a „lyrizace světa“ v estetických esejích Karla Teigehe.

Klíčová slova: literatura, *theatrum mundi*, avantgarda, surrealismus, Hegel, recepc, Matějčková

Při rekonstrukci obrazů nebo – slovy Terezy Matějčkové – „konkrétních forem světa“ jako modelů skutečnosti v Hegelově *Fenomenologii ducha* se Tereza Matějčková znovu a znovu vztahuje a vrací k literárním

¹ Tato práce vznikla za podpory 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. / The work was supported by the European Regional Development Fund-Project 'Creativity and Adaptability as Conditions of the Success of Europe in an Interrelated World' (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734).

obrazům světa jako výtvorům imaginujícího vědomí, ať již komentuje Hegelovy filozofické výklady literárních děl nebo se ve svých interpretacích – ostatně jako vášnivá čtenářka – vztahuje k literárním dílům autorů převážně 20. století. Její komentáře a interpretace, třebaže je jejich úběžníkem primárně Hegelova *Fenomenologie ducha*, dotýkají se zároveň témat a problémů, které podstatně (spolu)vytvářely nejen esteticko-uměleckou, ale také kulturně-politickou mentalitu umělecké moderny a avantgardy (především surrealismu) 20. století.

Komentáře a interpretace Terezy Matějčkové tvoří specifickou vrstvu její knihy, kvazi „syleptický“² text (uvnitř textu, nebo *pod* textem), který výpovědi hlavního (manifestního) textu komentuje, ale také dále rozvíjí, „rhizomatizuje“ a rozšiřuje jejich inspirativní potenciál. V této souvislosti bych se zastavil u tří témat: u – především v pozdní renesanci a baroku – oblíbené metafory *Theatrum mundi*, jíž Tereza Matějčková pojmenovala osmou kapitolu své knihy; u tématu zla, násilí a problému „abstraktní existence“ v moderně a v surrealismu speciálně; a u (původně romantické) koncepce „nové mytologie“ a „lyrizace světa“ v estetických úvahách Karla Teigeho, který ve čtyřicátých letech 20. století požadoval a obhajoval – s odvoláním na Hegela – „svéprávnou poiesis“ jako „opravdové umění ducha, jež zjevuje našemu vědomí mocnosti duchovního života“.

Na starém hradě v Bretani, obstoupeném temným lesem, ponořeným v mlhách, s opuštěným hřbitovem nad mořem a polorozpadlou „kaplí nad propastí“, jako na obrazech Caspara Davida Friedricha, setkávají se tři lidé, dva muži, reprezentující zdánlivě nesmiřitelné protiklady, Albert a Herminien, a mezi nimi dívka Heide, oslňující krásou i duchem, balančující nad pokušením, sebezničením a spásou, která se oběma mužům stane osudem i osudnou. To je konstelace postav románu Juliána Gracqa (vl. jm. Louis Poirier) *Au château d'Argol*,³ který uchvátil Bretona.

2 Pojem „sylepse“, původně jako rétorická figura, užívá Michael Riffaterre (1979, s. 496–501) ve své teorii intertextuality jako označení kontaktu manifestního textu s jeho intertexty. Stopy cizího textu (nebo cizích textů) vytvářejí další, jiný smysl, jenž se dovolává „druhé“ četby textu, která jeho primární a manifestní smysl problematizuje jako jednoznačný a jednohlasý. Tím se také jednoznačná četba mění ve dvoj- nebo víceznačnou. Výsledkem je nerozhodnost, která je ovšem zárukou sémantické životnosti a estetické působivosti literárního díla, neboť vytváří diferenci smyslu. S tímto pojmem (a jeho funkcí) zacházím ve vztahu k textu knihy Terezy Matějčkové v přeneseném významu. Šlo mi o to, tuto *vrstvu* její knihy specifikovat.

3 Gracq (1945 [1938]).

Breton Gracqův román četl jako naplnění mytologických i erotických fantazií surrealismu. Tento hermetický a zároveň „soteriologický“ román je inspirován nejen Wagnerovými hudebními dramaty, faustovskou legendou a legendou o svatém grálu, ale také Ernstem Jüngerem, romantickou „novou mytologií“ a Hegelovou dialektikou. Přestože Gracq, překladatel Kleista, disponující fundovanými znalostmi německého romantismu a romantické filozofie, vliv německé idealistické filozofie na své dílo spíše marginalizuje, jsou evokace Hegelovy filozofie v *Au château d'Argol* nepřehlédnutelné.⁴ Zvláště Hegelův výklad prvotního hříchu jako problému sebeuskutečnění ducha myšlením, je téma, které se v *Au château d'Argol* vrací v různých představách a obrazech. Albert, Herminien, jehož jméno je aluzí na boha Herma a hermetismus, a Heide jsou aktéry dramatu viny a hledání spásy. V Gracqově románu je však prvotní hřích paradoxní dubletou znovuzrození k novému životu, jako by podmínkou tohoto znovuzrození bylo provinění, spoluúčast na násilí. Již na začátku románu Albert přemýšlí o určení člověka a jeho smyslu po pádu do hříchu a spekuluje o spáse cestou poznání a „samotného vědění“ (*connaissance seule*)⁵, které musí být vykupujícím, k sjednocení protikladů směřujícím „živým věděním“ (*vivante connaissance*)⁶. U Gracqa se do této představy spásy mísí gnostická představa sebespásy poznáním a návratu duše do ztracené duchovní pravlasti světla, kterou duše ztratily prvotním hříchem a svržením do temné nezduchovnělé hmoty. Na konci románu zabíjí Albert Herminiena, který se krvavě provinil na Heide, ale Albert je jen dvojníkem Herminiena a naopak. Ruka, která zraňuje (*main qui inflige la blessure*) je toutéž rukou, která uzdravuje (*la main qui guérit*).⁷

Mýlil se Gracq? Dezinterpretuje hegelovskou dialektiku dobra a zla? A není, jak se skepticky vyslovil již Goethe v rozhovoru s Hegelem (podle Eckermanova záznamu),⁸ tato dialektika souborem obratných

4 Srovnej Marquet (1997, s. 53–62), Pollmann (1997, s. 63–71).

5 Gracq (1945, s. 40–41).

6 Tamtéž.

7 Tamtéž, s. 40. Podle Jeana-Françoise Marqueta (1997, s. 56–57) rozděluje Gracq *zraňující* i *uzdravující* ruku na oba hrdiny: obě ruce – ruce dvojníka – jsou však identické.

8 Podle Eckermannova záznamu při návštěvě Hegela, 18. 10. 1827: „Jen kdyby“, vpadl Goethe, „nebyla taková duchaplná umění a obratnosti často zneužívány a uplatňovány k tomu, vydávat mylné za pravdivé a pravdivé za mylné“. („Wenn nur“, fiel Goethe ein, „solche geistigen Künste und Gewandtheiten nicht häufig gemißbraucht und dazu verwendet würden, um das Falsche wahr und das Wahre falsch erscheinen zu machen“, Eckermann 1905, s. 369).

sofistických prostředků a „technik“ záludné intelektuální hry? Nepůsobí v Hegelových úvahách o hříchu a zlu určité substráty gnostického myšlení?⁹

Tereza Matějčková se v sedmé kapitole („Prozaický svět“) své pozoruhodné knihy¹⁰ zabývá Hegelovým výkladem prvotního hříchu (*Sündenfall*) ve vztahu k problému tragičnosti, negativity a otázky theodicey, mimo jiné v souvislosti s Hegelovou recepcí Goethova *Fausta* a Schillerových *Loupežníků*. Tereza Matějčková připomíná, že je to „táž negativita [...], která se stává katalyzátorem vývoje ducha, a zlo by tudíž vlastně nebylo tak špatné“. (Matějčková 2018a, s. 221) Připomíná, že „Hegelovo dialektické pojetí vychází z úzkého sepětí dobra a zla, což však nemusí hned znamenat, že Hegel zlo rehabilituje. Na postavách, které se se zlem potýkají, chce spíše ilustrovat, že často není snadné určit, kde je zlo a kde dobro“ (Matějčková 2018a, s. 223).

Na otázku po reakcích na svoji knihu Tereza Matějčková v rozhovoru s pěkným názvem „Hegel ukazuje, že jsme ještě pitomější než mainstream“ odpovídá: „Reakce mám jinak v zásadě pozitivní. Jen vidím, že tam Němcům něco úplně nesedí: já to na jejich poměry příliš strílím, plácám páté přes deváté, což je pravda. Snažím se v tom krotit, ale moc mi to nejde. V Česku reakce oceňovaly, že je to vlastně první celková interpretace *Fenomenologie ducha*.“¹¹ Možná je Tereza Matějčková příliš

9 Vztahem Hegelova myšlení ke gnosticismu se podrobně zabývá Peter Koslowski ve své rozsáhlé rekonstrukci antického gnosticismu ve filozofii zjevení (*Offenbarung*) u Schellinga a Franze von Baadera (Koslowski 2001, s. 548–562). Podle Koslowského spočívá Hegelův gnosticismus především v myšlence zvnějšnění (*Entäußerung*) absolutní ideje v přírodě. Tak jako gnosticismus, je také hegelianismus naukou o rozdělení ducha a přírody (Koslowski 2001, s. 550). Podle Koslowského je Hegelův absolutní Duch „naturalistickým“ i „supernaturalistickým“ zároveň. Je v přírodě a zároveň *nad* přírodou. U Hegela již není rozdíl mezi teologií a filozofií, resp. jeho filozofie je „filozofickou sekularizací teologie“ a teologie se stává metafyzickou logikou (Koslowski 2011, s. 175). Do okruhu gnosticismu patří také téma původu zla ve světě a prvotního hříchu (pochází zlo ze svržení božské ideje do světa hrubé hmoty nebo z pádu prvního muže a první ženy do hříchu?). Tématem gnosticismu je však, na rozdíl od teologického pojetí prvotního hříchu, „pád“ božské bytosti, téma trpícího Boha. Gnostickou je, podle Koslowského, christologie Hegelovy filozofie náboženství také a velmi podstatně tím, že tam, kde gnosticismus popírá Kristovo lidství, jeho tělesnost, „popírá Hegel jeho Božství, jeho odlišnost od každého jiného člověka, v němž absolutno přichází k sobě“. („Wo der Gnostizismus die Menschheit Christi, seine Fleischlichkeit, leugnet, leugnet Hegel seine Göttlichkeit, seine Unterschiedenheit von jedem anderen Menschen, in dem das Absolute zu sich kommt“, Koslowski 1998, s. 396).

10 Matějčková (2018). Odkazy na recenzovanou knihu budu uvádět přímo v textu v závorkách.

11 Jetmar & Sliš (2019).

skromná a možná i v tom, co „Němcům moc neseď“ (svoji knihu napsala a publikovala nejdříve německy), spočívá originalita jejího přístupu a interpretace *Fenomenologie ducha*, jejího pokusu o „čitelnost světa“ v Hegelově *Fenomenologii*, přesněji pokusu o rekonstrukci světa „v jeho rozmanitosti“ (Matějčková 2018a, s. 343)

Východiskem svého výkladu učinila Tereza Matějčková, jak sama v úvodu podotýká, pojem „svět“ (*Welt*), jenž u samotného Hegela nestojí v popředí (Matějčková 2018a, s. 31). Tím větší výzvou jsou ovšem pro její interpretaci „podoby světa“ v Hegelově *Fenomenologii*. Autorka zdůrazňuje: „Pro moje zkoumání je podstatný Hegelův vhled, že neexistuje sebevědomí, které by samo pro sebe nerozvrhlo relativně konkrétní obraz světa, resp. model světa“ (Matějčková 2018a, s. 32). Bylo by možné uvažovat o pojmu „svět“ u Hegela jako o „absolutní metafoře“ ve významu blízkém Blumenbergově metaforologii? Blumenberg má na mysli především metafory lidské existence, jimž věnoval rozsáhlé knižní rekonstrukce a interpretace: metafora plavby po moři s jejím hrozícím nebo reálným ztroskotáním¹², metafora východu z jeskyně¹³, metafora knihy světa¹⁴. Podle Blumenberga jde o přenesené významy, které nelze vrátit do „vlastních“ významů a které se vymykají pojmové logičnosti. Metafory nelze „rozpustit“ v pojmovosti, proti nároku terminologičnosti zůstávají rezistentní.¹⁵ Dávají odpověď na zdánlivě naivní, nezodpověditelné otázky, jejichž platnost a význam spočívá v tom, že je nelze eliminovat. Absolutní metafory nepopisují fenomény konečného nazření, ale odvažují se vyjádřit nekonečno, podle Blumenberga „dávají světu strukturu, zastupují celek reality, který nelze nikdy poznat zkušeností a nikdy dohlédnout“.¹⁶ Absolutní metafory by bylo možné charakterizovat jako obrazná znázornění obsahů nebo jevů, které se veškerému znázornění vymykají (Blumenberg navazuje na Kantovy „ideje“). Z tohoto hlediska představuje metafora speciální případ nepojmového myšlení. Jako rehabilituje a obhájí metafory a metaforologii, rehabilituje a obhájí Blumenberg také mýtus jako

12 Blumenberg (1997).

13 Blumenberg (1989).

14 Blumenberg (1979).

15 Blumenberg (1960, s. 11).

16 Tamtéž, s. 20.

polyfonní alternativu k monolitickému logu. Člověk jako konečná a nedokonalá „bytosť nedostatků“ („Mängelwesen“, pojmem Arnolda Gehlena z jeho knihy *Der Mensch*, 1940) potřebuje určité pomocné prostředky, aby se mohla tvářit v tvář „absolutismu skutečnosti“ prosadit. Metafory nejsou podle Blumenberga jen rétorickým prostředkem, ale je jim vlastní také antropologická a zvláštní epistemologická funkce: i ve své obraznosti a „nepřesnosti“ (ve srovnání s rigorózností teoretického jazyka) odpovídá metafora vysokému stupni abstraktnosti pojmu jako „bytí“, „dějiny“, „svět“, „duch“.

S Blumenbergem spojuje Terezu Matějčkovou ještě jedno pojetí: jako byl Hans Blumenberg vášnivým čtenářem je i Tereza Matějčková vášnivou čtenářkou a její kniha o tom vypovídá. V Blumenbergově pozůstalosti se dochovaly krabice s třiceti tisíci kartičkami, na něž psal výpisky z knih. Představa *čitelnosti* světa – nebo *světů*, jako v knize Terezy Matějčkové – je výrazem této vášně. Již filozof maďarského původu a Husserlův žák Wilhelm Szilasi, který po válce vedl patnáct let Heideggerovu katedru na univerzitě ve Freiburgu, píše ve své *Einführung in die Philosophie Edmund Husserls*, vydané 1959, o „čitelnosti textů světa“ (*Lesbarkeit der Welttexte*) jako o výkonu, jenž podle Szilasihod odpovídá tomu, co Husserl označuje pojmem transcendentální „konstituce“.¹⁷

Ve své knize Tereza Matějčková s „absolutní metaforou“ také pracuje: osmou kapitolu nazvala *Theatrum mundi*, pojmem, jež by bylo možno, podobně jako např. zmíněnou „knihu světa“, interpretovat jako absolutní metaforu v blumenbergovském smyslu. V úvodní pasáži – nazvané „Duch“ – osmé kapitoly autorka říká:

„Pojem ducha je pro Hegelovu práci stejně charakteristický, jako je v kontextu novověké a rané moderní filosofie výjimečný. Přesto budí mezi badateli spíše malý zájem [...]. Že Hegel interpretuje lidské jednání pomocí literárních uměleckých děl, poukazuje k určitému pojetí jednání, které můžeme chápat jako „dramaturgické“. V jednání se odhaluje individuum, které vstupuje do světa, na nějž nyní můžeme nahlížet jako na „divadlo“.“ (Matějčková 2018a, s. 244–245)

17 Szilasi (1959, s. 91).

Metafora světa jako divadla měla svoji nebývalou konjunkturu v 17. století v nejrůznějších oborech (v přírodních vědách, lékařství, dějepiscectví, geografii, alchymii, uměleckých sbírkách, architektuře i technice ad.) a již Shakespearův *Globe theatre* bylo realizací této metafory. Pozoruhodné je, že jeviště divadla světa bylo interpretováno nejen jako analogon kosmu, ale také jako analogon vnitřního světa ducha: světa, jenž se stal divadlem a duch jevištěm obsahů našeho vědomí.¹⁸ Nejen svět, Země, ale také dějiny tohoto světa byly pojímány jako inscenovaný děj na divadle. Z této perspektivy se 17. století jeví jako monumentální *Theatrum scientiarum*.¹⁹ *Theatrum* je heterotopickým i heterochronním prostorem, spojujícím prostorové, časové i theo-antropologické extrémy: přítomné „ted“ i věčnost, imanenci a transcendenci, božské i lidské. Velké *theatrum mundi* mělo však i negativní konotaci, zpochybňující tradiční modely racionality a samotný pojem „reality“, jako labyrint (u Komenského²⁰), v němž nelze rozlišit zdání a skutečnost, klam a pravdu, jak ukázal Richard Alewyn ve své knize o barokním „velkém divadle světa“.²¹

S touto novověkou *teatralizací* světa jde ruku v ruce proces, který Hans Blumenberg nazývá „proces teoretické zvědavosti“ (*Der Prozess*

18 Tuto analogii sleduje ve své dnes už klasické a v době svého vzniku a prvního vydání (1966) mimořádné knize Frances A. Yates/ová: *The Art of Memory*, zejména v kapitole, kde se zabývá „Divadlem moudrosti“ (*Il Teatro della Sapientia*) renesančního učence, novoplatonika Giulia Camilla (Yates 1984, s. 129–171).

19 Jak ukazují editoři a spoluautoři (Helmar Schramm, Ludger Schwarte, Jan Lazardzig) stejnojmenného, rozsáhlého, do osmi svazků rozloženého projektu (2000–2010), mapujícího formy a strategie experimentálního vědění raného novověku. Tyto experimenty mají výrazně performativní charakter, totiž v tom smyslu, že umělecké a v širším smyslu kulturní procesy, jejich utváření, strategie, organizace i jejich reflexe jsou provázeny i provázány dynamikou interakcí, změn a událostí.

20 V dedikačním textu svého traktátu *Via lucis* (1668) pro Royal Society nabádá Komenský vědce, aby své vědění zúrodnili v eschatologickém smyslu, tedy pro ideu spásy, pro poznání Božího díla a také pro člověka. Nesmí zůstat jen u vědeckých experimentů. Co má Komenský na mysli, je varování před podlehnutím čisté imanenci, marnosti věcí tohoto světa v přírodovědě: nebezpečí, které viděl v anglickém empirismu, stejně tak jako ve francouzském racionalismu. Proto mluví o karteziánismu jako o „rakovinném nádoru filozofie“ (Kunna 1991, s. 7) Bez eschatologické perspektivy, bez transcendentního zakotvení poznání a vědění, musí, podle Komenského, vše vyústit do marnosti světa věcí. Marnivost světa je příznakem ztráty řádu světa, garantovaného Bohem. Jen v okamžicích, kdy pohled ulpívá na věcech tohoto světa, v melancholické strnulosti, může člověk ještě zachytit zdání nebo prchavý pocit věčnosti. To je základní myšlenka Benjaminovy interpretace barokní truchlohy a protestantské perspektivy barokní *vanitas*. (Benjamin 2016, s. 121).

21 Alewyn (1985[1959]).

der theoretischen Neugierde), jako projev „legitimity novověku“ (*Die Legitimität der Neuzeit*, 1966), příznačný právě pro 17. století. Křesťanství sice kritizuje (Augustinus), nicméně právě teoretická zvědavost tvoří *kulturu a kultury experimentu*²², které vznikaly již ve starověku. Experimentováním měla být odkryta a učiněna viditelnými tajemství přírody. Proces teoretické zvědavosti je charakterizován mj. překrýváním sémantiky *curiositas* a *admiratio* jako součást rehabilitace zvědavosti, kdy „úžas“ (*thaumazein*) získává jiný význam, než jaký mělo v antice (úžas, jenž před říší idejí přiznává své nevědění), tedy zvědavost, pro kterou je nevědění podnětem pro zkoumání a bádání.²³ „Počátek novověké vědy“ je spojen s překonáním „úžasu“ zkoumáním zaměřeným na vědecký pokrok. „Admiratio“ jako obdiv nebo „velký zájem“, pojem, který se objevuje u Spinozy i Descarta v souvislosti s teorií afektů, se zároveň vztahuje k humanistické a barokní poetice teatrality jako zaujetí pozice pozorovatele, diváka (vztah *performance* a *kognitivity*).

„Rozzářit nový mýtus“: Hegel, Teige a (český) surrealismus

*Lyrično je pro romantické umění takřka
elementárním základním rysem, tónem,
jež ladí také epopoej a drama a který
jako univerzální vůně myslí ovívá i
díla výtvarného umění, neboť zde chtějí
promlouvat duch a mysl každým
ze svých výtvorů k duchu a myslí.*

G. W. F. Hegel²⁴

Otázka fascinace umělecké avantgardy dvacátých a třicátých let 20. století Hegelovou filozofií zůstává – konkrétně pokud jde o teoretika české meziválečné avantgardy Karla Teigeho – stále otevřenou i přitažlivou.

²² Blumenberg (1988, s. 132).

²³ Tamtéž, s. 223.

²⁴ „Das Lyrische ist für die romantische Kunst gleichsam der elementarische Grundzug, ein Ton, den auch Epopöe und Drama anschlagen und der selbst die Werke der bildenden Kunst als ein allgemeiner Duft des Gemüts umhaucht, da hier Geist und Gemüt durch jedes ihrer Gebilde zum Geist und Gemüte sprechen wollen.“ (Hegel 1970b, s. 141).

Co fascinovalo *surrealisty*, kteří romantismus považovali za výchozí bod myšlenky autonomie umění, svobody a surrealistických experimentů, na autorovi *Jenenser Realphilosophie*, který hlavní projevy romantismu – ať šlo o citovost, ironii nebo fantastično – odmítal²⁵ a který těmto projevům ve svých *Vorlesungen über die Ästhetik* adresoval drtivou kritiku s přívlasky z oblasti psychopatologie jako „onemocnění ducha“ (*Krankheit des Geistes*; o dílech E. T. A. Hoffmanna a H. Kleista)²⁶, „hniloba ducha“ (*Verwesung des Geistes*; o Chateaubriandovu *Génie du Christianisme*)²⁷ nebo „naprosto chorobný charakter“ (*durchweg krankhafter Charakter*; o Goethovu *Wertherovi*)²⁸ a jehož umělecký vkus byl spíše muzeální, spojený s klasicistně antickým ideálem? Čím surrealistům imponoval autor *Filozofie práva (Rechtsphilosophie)*, v níž jeden z Hegelových kritiků, Rudolf Haym, spatřoval „ospravedlňující konstrukci policejních choutek, fakticky vládnoucích v Prusku“ (*rechtfertigende Construction der factisch in Preußen waltenden Polizeigelüste*),²⁹ jinými slovy obhajobu pruského „policejního státu“ (*Polizeistaat*), jehož dialektice a „mytickému pozadí“ myšlení přisuzuje Ernst Topitsch podstatnou roli při utváření „ideologie nadvlády“ (*Herrschaftsideologie*), na niž navázala a dále ji rozvíjela „hegelianizující levicová romantika“ (*hegelianisierende Linksromantik*) i fašistická ideologie „třetí říše“³⁰? Podobně by surrealisté, jako ateisté, chtěli asi jen stěží přijmout za své Hegelovo spojení umění a náboženství v jeho filozofii Ducha a Hegelovu filozofii jako „kontemplativní nauku o Bohu“, jak svoji (teologicky koncipovanou) interpretaci Hegelova myšlení nazval Ivan Iljin.³¹

Hegelova psychopatologizace romantické moderny má, jak Tereza Matějčková (2018a, s. 235) připomíná, také biografické pozadí (psychické onemocnění sestry Christine) a kromě toho byla desátá léta 19. století dobou, kdy se pomalu začíná prosazovat nové, antropologicky

25 Hegelovou kritikou romantismu se podrobně zabývá Otto Pöggeler (1999).

26 Hegel (1970a, s. 315).

27 Hegel (1970b, s. 214).

28 Hegel (1970a, s. 313).

29 Haym (1857 [1927], s. 385).

30 Topitsch (1967, s. 87).

31 Iljin (1946).

fundované nazírání psychických onemocnění. Teze Terezy Matějčkové (2018a, s. 236), že se skoro zdá, „že šílenství je [pro Hegela] určitým symptomem čistého rozumu, jehož objev Hegel spojuje s modernou“ je ve sledovaných souvislostech velmi podstatná a podnětná. Autorka dodává: „O rozervanosti³² a souvisejícím fenoménu šílenství, zla a svéhlavosti tak Hegel pojednává nikoli výlučně z psychologické perspektivy. Na těchto fenoménech blíže zkoumá bytostné rysy moderního vědomí, resp. moderní duše a v přeneseném smyslu podstatu moderní doby.“ (Matějčková 2018a, s. 236)

Myšlenkou „vyšinutosti“ (*Verrückung*) vystihl Hegel jeden podstatný rys romantické moderny, působící hluboko do 20. století, totiž krizi vědomí moderního subjektu, rozpolceného mezi vědomí autonomie a fikčnost moderního Já. V tomto „rozervanectví“ se otevřela a zjevila propastnost moderního subjektu („Každý člověk je propastí, jímá nás závrať, díváme-li se do ní“³³) i vratkost osvícenského mýtu „čistého rozumu“. Odpovědí je vyšinutí (*Ver-Rückung*), rozervanectví jako téma romantické literatury (především německé: Tieck, Büchner, E. T. A. Hoffmann, Kleist), která rozvinula představu nové konstituce subjektu prostřednictvím šílenství: „Šílenství podle pravidel a s plným vědomím“ (*Wahnsinn nach Regeln und mit vollem Bewußtsein*)³⁴. V krvavém teroru francouzské revoluce a hrůzách napoleonských válek bylo evropské lidstvo konfrontováno s ničím neospravedlnitelnou a do té doby nepředstavitelnou krutostí a brutalitou člověka vůči člověku,

32 Zde možno připomenout ostrou kritiku romantického „rozervanectví“ po vydání Máchova *Máje* (1836). V hodnotové hierarchii kultury *biedermeieru* byl romantický „Weltschmerz“ a „rozervanectví“ hodnoceno značně kriticky jako něco pro *celek* velmi negativního. „Rozervanci“ jsou však zároveň jedním z příznačných fenoménů *biedermeieru* (Tylova proslulá povídka – a polemika s Máchou – *Rozervanec* [1840] a Nestroyova fraška *Der Zerrissene* [1844]). Literární *biedermeier* měl vůbec zvláštní zálibu v skurilních postavách (Grillparzerova skvělá novela *Der arme Spielmann* [1848], kterou velmi obdivoval Kafka). *Biedermeierovskou* kritikou „rozervanectví“ zde nemá být pochopitelně evokována nějaká „příbuznost“ mezi Hegelem a *biedermeierem*. Spíše naopak (připomeňme jen Hegelovu drtivou kritiku idyl, idylčnosti a Salomona Gebnera v jeho *Vorlesungen über die Ästhetik*). Filozofii doby *biedermeieru* charakterizuje spíše proti-hegelovská pozice, reprezentovaná Immanuellem Hermannem Fichtem, Hermannem Ulricim, Schopenhauerem, Kierkegaardem, F. A. Trendelenburgem ad., samozřejmě vyjma „mladohegeliany“.

33 „Jeder Mensch ist ein Abgrund, es schwindelt einem, wenn man hinabsieht.“ Büchner (1968[1836], s. 54).

34 Novalis (2001, s. 386).

cynicky vydávanou za jeho „osvobození“ a „pokrok“, krutostí, která byla vnímána jako zhroucení osvícenského racionalismu a filozofie rozumu. Tato šokující zkušenost pronikla hluboko do tkáně literárních děl, do fantazií násilí, terorismu, excesů u Kleista nebo Büchnera, do grafických listů Goyi, a silně zproblematizovala anticko-klasicistní ideál pravdy, dobra a krásna a winckelmannovské „ušlechtilé prostoty a tiché velikosti“ (*edle Einfalt und stille Größe*).³⁵

Zde se také začíná konstituovat, jak ukazuje Karl Heinz Bohrer, romantická estetika zla a násilí (Kleist), kdy dochází k postupnému odpoutání vazby umění od náboženských a osvícenských nároků ve prospěch autonomie umění. Odtud vede linie k imaginacím násilí u Baudelaira, Lautréamonta, ke Kafkovi, surrealistům, Bataillovi, Jüngerovi, Genetovi ad. Podle Bohrera připustil měšťanský racionalismus moderny kategorii násilí pouze v ideologicko-kritickém, nikoliv v estetickém smyslu a navíc pouze na obsahové rovině. Silně působila také blízkost a vzájemná přitažlivost mezi fantaziemi násilí a uměleckým stylem, jemuž je vlastní zvláštní agresivita, prudkost a násilnost, tím markantnější, čím výraznější a vyhraněnější je styl, jehož účinek má spočívat v tom, že je – podle maximy Michela de Montaigne – „véhément et brusque“.³⁶ Posun v pojetí subjektu a subjektivity, k němuž v romantismu dochází, charakterizuje Bohrer jako „historický skok od subjektu rozumu k subjektu imaginace“, kdy romantismus odpoutal subjekt od hegelovského napojení na kategorii rozumu a od idealisticko-normativní struktury a ukázal, že subjekt může svoji pozici nacházet za hranicemi této kategorie, totiž jako estetický subjekt.³⁷

Breton nepřestal nikdy zdůrazňovat souvislost mezi surrealismem a romantismem: v *Druhém manifestu surrealismu* charakterizuje surrealismus jako historické pokračování romantismu, stejně tak, jako jej vymezoval proti všem konceptům angažované literatury. Pokud jde o Bretona a francouzský surrealismus, je recepce Hegela dobře zmapo-

35 Proslulá Winckelmannova charakteristika starořecké plastiky, zvláště sousoší Láokoónta (dnes ve Vatikánských muzeích), z jeho *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst* (1755).

36 Bohrer (2004, s. 190).

37 Tamtéž, s. 15.

vána.³⁸ V rozhovorech (*Entretiens*) Breton rezolutně prohlašuje: „Kde nefunguje hegelovská dialektika, není pro mne žádné myšlenky, žádné naděje na pravdu“ (*Où la dialectique hégélienne ne fonctionne pas, il n'y a pour moi pas de pensée, pas d'espoir de vérité*).³⁹ S Hegelovou dialektikou se však Breton seznamoval od roku 1924 nejdříve prostřednictvím výkladů Benedetta Croceho, později na základě neúplných a problematických překladů Augusto Very z šedesátých a sedmdesátých let 19. století a prostřednictvím Veryho komentářů. Ferdinand Alquié ve své knize *Philosophie du Surréalisme* ukazuje, že pro Bretonovu vášnivě subjektivní recepci Hegela jsou příznačné citelné rozpory a nedorozumění, jako je např. identifikace Hegelovy dialektiky s Marxovou dialektikou. Na rozdíl od Bretona je Gracqova recepcí distancovanější, střízlivější a bez marxistických implikací.⁴⁰

V případě Karla Teigeho zůstává otázka hegelovské recepce otevřenou. V odpovědi na anketu v ineditním sborníku *Znamení zvěrokruhu: Blíženci* (květen 1951) o poválečném vývoji moderního umění a surrealismu Teige píše: „Při kritické revizi filosofického dědictví poznal surre-

38 Vedle francouzských publikací (např. Alquié 1977), jsou to také práce Petera Bürgera (1992, s. 15–37, 2000, s. 26–34). Také Breton se účastnil (i když, podle svědectví současníků, spíše sporadicky) proslulých Kojěvových seminářů na École pratique des hautes études v letech 1933–1939, věnovaných (především) *Fenomenologii ducha*. Příchuť bizarnosti nepostrádá okolnost, že Hegelova *Fenomenologie* vyšla v prvním spolehlivém francouzském překladu ve dvou svazcích teprve v letech 1939 a 1941, tedy po skončení Kojěvových přednášek, v překladu jednoho z jejích účastníků, filozofa Jeana Hyppolita. Kojève mohl posluchačům, kteří Hegela nemohli číst v originále a z jeho díla znali velmi málo, vyprávět všechno možné. Stefan Dornuf (2002, s. 313) píše v souvislosti s Kojěvovou interpretací Hegela o „produktivním nedorozumění“ (*produktives Mißverständnis*). Nicméně, na účastníky musely přednášky působit přímo hypnotizujícím dojmem jako *tremendum* a *fascinosum* zároveň. Georges Bataille v roce 1956 napsal: „Když jej slyšíme [Kojève], zdá se, že sama smrt mluvila touto plynulou, naléhavou řečí [...]“ (Bataille 1956, s. 5). Když Peter Bürger uvažuje o krizi moderny, spatřuje původ této krize především v tom, že moderna 20. století se konstitovala a reflektovala z perspektivy smrti, totiž z perspektivy bezprostředních existenciálních zkušeností jako znechucení životem, strach a smrt. Silným impulzem zde byly, podle Bürgera, právě Kojěvovy hegelovské semináře (Bürger 2000, s. 144), jejichž účastníci měli silný vliv na intelektuální klima Francie 40. až 60. let 20. století (Merleau-Ponty, Sartre, Hyppolite, Lacan, Bataille, Breton, Caillois ad.). V Heideggerově filozofii existence (z období *Sein und Zeit*) jako „bytí k smrti“, v Bataillových tanatoidních fantaziích transgrese nebo v Blanchotově metafyzice smrti jako sebeztráty psaním (jde především o Blanchotův „hegelovský“ esej *La littérature et le droit à la mort/Littérature a právo na smrt*, 1947) spatřuje Bürger odpověď na tuto krizi a zároveň způsob myšlení, které tvoří spojující článek mezi historickou avantgardou a postmodernou.

39 Breton (1952, s. 152).

40 Alquié (1977, s. 41–48).

alismus, že může svou myšlenku v co nejobsáhlejší míře opřít o Hegela. Dialektika je krví surrealismu. Klasický protiklad materialismu a idealismu byl moderní přírodovědou odsunut [...]“⁴¹ Je nápadné, že Teige se od konce 30. let Hegela stále častěji dovolává (ve spojení s Marxem a Freudem), třebaže jde – jak na to upozornil již Oleg Sus – o Hegela silně redukcionisticky čteného a upravovaného pro domo sua.⁴² Je to především Hegelovo favorizování poezie jako skutečného umění ducha⁴³, myšlenka „hegemonie poezie“ jako cesty ke svobodě a dialektika ducha a hmoty, realismu a idealismu, která Teiga ve čtyřicátých letech stále více zaměstnávala. K Hegelovi odkazuje také pojem „fenomenologie“ v názvu Teigeho poslední nedokončené práce *Fenomenologie umění*, ačkoli zůstává nevyřešenou otázkou, o jakou „fenomenologii umění“ se vlastně jedná. Souvisí, jak se zdá, s Teigeho představou vývoje (moderního) umění v „procesu novodobé umělecké revoluce“⁴⁴, jako nezadržitelného pokroku, směřujícího „k vyšší a vyšší svobodě“⁴⁵. Z fantazií běhu světa jako nezadržitelných (sekularizovaných) dějin spásy a z „historického optimismu“, do něhož se mísí patos konce války a znovunabyté svobody, byl Teige krutě „vyléčen“ komunistickým pučem v únoru 1948 a jeho důsledky, které Teigeho stály 1. října 1951 život. Básník Zbyněk Havlíček, který se k surrealismu připojil na konci války a po jejím skončení s Teigem spolupracoval na překladu Nadeauových *Dějin surrealismu* (česky vyšly až 1994), byl k entuziastické alianci Hegela a marxismu již značně skeptický. V básni *Kabinet dra Caligariho* z roku 1951, roku Teigeho smrti, není marxismus, jako byl pro předválečné surrealisty, ideologií revoluční proměny světa, nýbrž letální ideologií zdivočelých maloměstřádků, „do konce domyšlené tyranství nejmenších a nejhloupějších, povrchních, závistivých a tříčtvrtěčných herců“, jak socialismus charakterizoval Nietzsche.⁴⁶

41 Teige (1994[1951], s. 414).

42 Sus (1968, s. 45).

43 Teige (1994a[1946], s. 123).

44 Teige (1994b[1950/51], s. 467).

45 Teige (1994c[1946], s. 98).

46 Nietzsche (1954, s. 469) „Der Sozialismus – als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dummsten, der Oberflächlichen, der Neidischen und der Dreiviertels-Schauspieler [...]“
Fragmenty z pozůstalosti, červen – červenec 1885.

„Maloměšťák / Ve stínu dějinného procesu / Vymyšleného
Hegelem ke chvále absolutna / S vlhkýma očima krávy /
Přezvykuje své zasvěcení / Půllitr marxismu / Dva půllitry
marxismu / Tého nepromokavé teorie jež jednou promokne
na kůži / Jež prý ví kde koho tlačí bota / Jež se věnuje prak-
ticky pedikúře dějin / S něhou kata / Který vtiskuje polibky
odsouzených / Do svého mezisvalového lůna / Maloměšťák /
V jeho šose je strychnin smečky [...] / Viděl jsem inteligenci
/ Bezmezně zkorumpovanou / Pomáhající vytvářet vědu ple-
chovým držkám ...“⁴⁷

Právě Teigeho texty z čtyřicátých let jsou zajímavým příkladem návratu k jeho vlastní estetické utopii poetismu 20. let: k postulátu „supremacie poezie“, k důrazu na mytické funkce a archaické složky magického myšlení, k Hegelovi. Text pro katalog pražské výstavy *Mezinárodní surrealismus* (1947) končí větou: „Kdo věří v člověka, kdo věří moci lidského ducha, ví, že zázraky, sny, básně a utopie se uskutečňují.“⁴⁸ Teige mluví o nezbytnosti nového mýtu, básnického mýtu, a zdůrazňuje, že také vědecké systémy mají své prvotní zdroje v utopiích, fantaziích a „odvěkých snech lidské touhy“.⁴⁹ Jestliže ve třicátých letech, kdy se intenzívně zabýval sociologií architektury, stojí v popředí Teigeho uvažování „mytologie rozumu“ a racionálního plánování jakožto nejdůslednějšího zvědečtění umění (architektura jako věda), klade ve čtyřicátých letech stále naléhavěji do popředí „nový mýtus, který by člověku nově osvětlil cestu do Říše Svobody“⁵⁰. Hlavní integrující a sjednocující silou, schopnou překonat rozpor a odcizení mezi člověkem a světem a spojit protiklady bytí a vědomí, princip reality, princip slasti, intelektuálního vědomí a iracionálních sil, je v Teigeho uvažování pozdních čtyřicátých let „hegemonie poezie“ a „moc lidského ducha“. Tato představa má svůj původ v raném romantismu. Překonání rozporu mezi člověkem a „nelidským světem“ je jednou z klíčových myšlenek Hölderlinovy estetické utopie. Pro Hölder-

47 Havlíček (2016, s. 287–288).

48 Teige (1994d, s. 335).

49 Tamtéž, s. 334–335.

50 Teige (1994d, s. 334).

lina tvoří kategorie lásky, krásy a života jednotu, směřující k překonání čistě rozumové reflexe, která zůstává podle básníka vězet v antinomiích. Spojení lásky a života znamená dosažení nekonečné, nekonečně tvůrčí substance života. Touha dosáhnout života, který by nebyl rozpolcen na tyto protiklady, chápe také Hegel jako dynamiku ducha a jeho imanentní moment. Hölderlinova–Hyprionova estetická utopie však ztroskotala na excesech francouzských vojenských oddílů, dopouštějících se v jižním Německu z pověření pařížského Direktoría hrůzu nahánějících brutalit a barbarství.⁵¹

Téma první poválečné mezinárodní výstavy surrealismu v červenci 1947 v pařížské galerii Maeght – „nový mýtus“ a okultismus –, k jejíž pražské verzi (listopad 1947) napsal Teige do katalogu úvodní slovo, působilo v době, kdy se (nejen) Francie vzpamatovávala z války a teroru okupace hitlerovskými vojsky, přinejmenším bizarně. „Nový mýtus“ evokoval nejen německý romantický mytologismus, nýbrž také starogermánské mýty wagnerovského „gesamtkunstwerku“, událostmi let 1933 až 1945 silně zkompromitovaného. Kromě toho, esoterika a okultismus, jimiž bylo surrealistické hnutí fascinováno již od svých počátků,⁵² byly po válce spojovány spíše s pravicově konzervativními tendencemi nebo přímo s ideologií nacionálního socialismu a s jeho mystifikujícími interpretacemi určitých obsahů gnóze, teologie spásy atd. V *Druhém manifestu surrealismu* požaduje Breton „hlubokou, opravdovou okultnost surrealismu“.⁵³ Do osvobozené Paříže se André Breton vrátil v roce 1946 nikoliv jako „muž odboje“, nýbrž jako ten, který se po okupaci Francie s finanční pomocí Peggy Guggenheimové vytratil do bezpečí amerického exilu. Navíc, v atmosféře razantního nástupu existencialismu působilo téma „nového mýtu“, okultismu a spiritismu, jako i celá expozice mezinárodní výstavy surrealismu 1947, obsoletně, až úsměvně, a surrealismus se rychle ocital – jak se záhy ukázalo – ve stále větší izolaci.

Představa zničení „starého světa“ a „starého člověka“, myšlenka „likvidace“ a „konce“ jeho umění jako předpoklad vzniku „nového člově-

51 Bertaux (1969, s. 94).

52 Vztahem surrealismu k okultismu ve spojení s politickými ambicemi se zabývá ve své polemicky vyostřené i kontroverzní, nicméně pozoruhodné knize Jean Clair (2010).

53 Breton (1930, s. 71).

ka⁵⁴ po smrti Boha, nového umění a dosažení „říše ducha“, je spojená s obrozením gnostické ideje spásy z ducha moderny. Do tohoto eschatologického kontextu negace světa zapadá také proslulá Hegelova věta o „konci umění“.⁵⁵ Interpretace dějin na základě Boží Trojice a Zjevení Janova, jak ji předkládá Jáchym z Fiore ve spise *Expositio magni prophete Abbatis Joachim in Apocalipsim* (vyd. 1527)⁵⁶, kdy třetí období má být obdobím říše Ducha svatého, tedy říše čisté svobody, v níž bude vládnout pouze láska, proniká stejně tak do manifestů francouzských i českých surrealistů, jako i – třebaže poněkud spletitými cestami mystifikací a spekulací – do ideologie „třetí říše“ (resp. „tisícileté říše“) německého nacionálního socialismu.⁵⁷ Kombinace Janova apokalyptismu a dogmatu trinity⁵⁸ působila ovšem neméně přitažlivě i na levém krajním spektru, např. v Blochově vlivné knize *Das Prinzip Hoffnung* (psáno mezi 1938–1947).⁵⁹ K moderním gnosticizmům řadí Eric Voegelin stejně tak pozitivismus, marxismus, psychoanalýzu, jako komunismus, fašismus a nacionální socialismus.⁶⁰ „Staré mýty“ mají být nahrazeny novými mýty (resp. mýtem). Ty jsou součástí procesu, který Voegelin charakterizuje jako „redivinizace“, zpětné zbožštění. Myšlenky romantické teologie spásy, gnóze, okultismu, antroposofie a dalších para- nebo pseudoná-

54 Obraz „nového člověka“ ovládl umění a politiku celé první poloviny 20. století. Uměleckou předehrou je tento motiv naděje a cíl zásadního duchovního obrození po zhroutilí „staré“ kultury už v expresionismu. V roce 1911 vyšel ve Francii dvojjazyčně německo-francouzský časopis *Der neue Mensch*, entuziasticky manifestující utopii „nového člověka“ jako (antropocentrický) topos sekulárních dějin náboženství moderny. Jestliže expresionisté věřili v humanistický ideál nového člověka jako nového lidského druhu, který přestane egoisticky prosazovat své osobní zájmy na úkor většiny, zpochybnili dadaisté tuto vizi jako naivně-utopický ideál. Přitažlivou se však stále jevila utopie perfektibility lidského subjektu, která pervertovala do fatálních dogmat totalitních ideologií.

55 Hegel (1970a, s. 141).

56 Viz k tomu práci, jejíž autorkou je Julia Eva Wannemacher (2005).

57 Touto problematikou se ve své precizní rekonstrukci nacionálního socialismu jako politického „náboženství“ zabývá Claus-Ekkehard Bärsch (1998, ve výše zmíněné souvislosti zejm. s 53–97).

58 Trinitární struktura Ducha, rozvíjejícího se mezi obecností [*Allgemeinheit*], zvláštností [*Besonderheit*] a jedností/jednotlivostí [*Einzelheit*], je podle Theunissenova centrem nejen Hegelovy dialektiky *Logiky* a jeho filozofie náboženství a dějin, ale také jádrem jeho politické filozofie. Podle Theunissenova deklaruje Hegel princip trojjednosti Boha jako princip dějin vůbec (Theunissen 1970, s. 95). Kritickou reflexi Hegelovy myšlenky trinity přináší hutná studia Petera Koslowského (1982, s. 105–131). Koslowski se důkladně zabývá zásadními diferencemi mezi Hegelovým myšlením o trinitě a křesťanskou naukou o trinitě.

59 K Blochovu „revolučnímu gnosticizmu“ viz Jacob Taubes (2006, s. 54–56).

60 Voegelin (1999, s. 105).

boženských nauk pronikaly do esteticko-uměleckých programů moderny již v prvním desetiletí 20. století.⁶¹ Pro heretické modely novověkého utopismu není podstatné jen jeho trvání na myšlence uskutečnění „říše ducha“ v podmínkách tohoto světa, ale její aktivní podíl na tomto dění.

Základní „duchovní pozice“ surrealismu je v manifestech, teoretických a programových textech definována jako bod, z jehož perspektivy nebude „život a smrt, skutečno a neskutečno, minulost a budoucnost, sdělitelné a nesdělitelné, vysoké a nízké“⁶² vnímáno jako protiklad. Z tohoto hlediska se surrealismus jeví jako pokus o uskutečnění romantismem postulované, ale tímtež romantismem také kriticky zpochybněné myšlenky totalizace protikladů – přírody a kultury, snu a skutečnosti, freudismu a marxismu, idealismu a dialektického materialismu –, které by v „novém světě“, v němž by se „praktikovala poezie“, tvořily jednotu. Předpokladem je ovšem rozvrácení „starého světa“, jak Breton požaduje ve *Spojítých nádobách* (*Les Vases communicants*, 1932), totiž „naléhavou nutnost“ změnit revolucí „velice vratké a červotočivé základy starého světa“.⁶³

Teige si patrně nebyl této podivné a překérní afinity surrealisty požadovaného „nového mýtu“ a „hluboké okultnosti surrealismu“ (Breton) k (para)náboženským implikacím ideologie nacionálního (i třídního) socialismu zcela vědom, přesněji řečeno, vyložil si ji jako romantickou vizi „lyrizace světa“. Tato představa, s níž se setkáváme již v Teigeho umělecko-estetickém programu dvacátých let, k němuž patří i étos estetické senzibility i jeho „světatorba“, paradigmaticky vyjádřená názvy knižních souborů Teigeho esejí *Svět, který se směje* (1928) a *Svět, který voní* (1930), jako by v letech druhé světové války a po

61 V roce 1907 se v Mnichově konal kongres Teosofické společnosti v čele s Rudolfem Steinerem, sekretářem její německé sekce, který se o šest let později (1913) se svými následovníky od Teosofické společnosti odštěpil a založil Antroposofickou společnost vycházející z křesťanské tradice a Goethových přírodovědných teorií. Možno říci, že Steinerovou „tajemnou vědou“ („Geheimwissenschaft“), která měla být dynamickou syntézou vědy, umění a náboženství, ducha a hmoty, formy a života, začíná nová etapa v dějinách okultismu, nikoliv náhodou v epoše moderny. Kongresových přednášek Teosofické společnosti se v Mnichově účastnilo také několik čelných postav rané avantgardy: Wassily Kandinsky a Gabriele Münterová, Alexej Jawlensky a někteří další. Ke stoupencům Steinerovy antroposofie patřili také Franz Marc, Andrej Bělyj nebo Piet Mondrian, nadšený propagátor antroposofie v Holandsku. Vztahu avantgardních hnutí k okultním naukám je věnována rozsáhlá publikace: ed. Loers, Veit (ed.): *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900–1915* (1995).

62 Breton (1930, s. 74).

63 Breton (1984, s. 355).

jejím skončení znovu ožila (zvláště zřetelně vystupuje tato návaznost do popředí, srovnáme-li např. Teigeho studie o díle Jana Zrzavého z roku 1923 a 1941), tentokrát ovšem s častými, blíže však nespecifikovanými odkazy k Hegelovi. Jsou to „mýtické funkce, které žijí v našem nevědomí“, „mýtotvorná moc“ poezie⁶⁴, „básnická hodnota, zrozená ze svobody ducha a směřující k vyšší a vyšší svobodě“⁶⁵, která je v Teigeho pojetí silou, napjatou „k osvobození člověka“⁶⁶.

Nepřecenil Teige ve svém romantickém uchvácení význam poezie u Hegela? Poezie je podle Hothových zápisů Hegelových přednášek *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* z letního semestru 1823 „všeobecným a všeobsažným uměním“ (*die allgemeine, die allumfassende Kunst*), které je schopno „nekonečného rozpětí“ (*unendliche Ausdehnung*).⁶⁷ Především však je poezie jako „jazyk, který básní“, podle výstižné charakteristiky Jana Mukařovského⁶⁸, schopna vyjádřit subjektivní i objektivní „mravní substanci“ (*sittliche Substanz*) určitého (nebo dokonce každého) národa a doby⁶⁹ a jako „jazykové umění“ (*redende Kunst*) je poezie podle Hegela/Hotha úzce spojená s myšlením, zároveň je však smyslovou formou, smyslovým výrazem myšlenky, a osciluje mezi smyslovostí a duchovností. Především dramatická poezie – a zde stojí na nejvyšším stupni, jak ukazuje také Tereza Matějčková, starořecká tragédie, Sofoklova *Antigona* a *Oidipus na Kolónu* –, ale také epické básnictví, jímž promlouvá „mravně pravdivé“ (*das sittlich Wahre*), proto byla podle Hegela také starověká filozofie epickou⁷⁰.

Teige tyto Hegelovy úvahy velmi pravděpodobně neznal, nanejvýš zprostředkovaně z jiných pramenů, a jeho představa lyrizace světa má svůj původ mnohem spíše u Novalise. Zajímavý je ale důraz, který již mladý Teige v období prvních poetistických manifestů (1923–1924) přikládá pravdivosti poezie a její schopnosti harmonizace protikladů. V manifestu *Poetismus* (červenec 1924) vymezuje Teige význam poetismu, který

64 Teige (1994d, s. 334).

65 Teige (1994c, s. 98).

66 Tamtéž.

67 Hegel (1998, s. 44, 46).

68 Mukařovský (1971, s. 175–182).

69 Hegel (1998, s. 204).

70 Hegel (1998, s. 284–285).

„harmonizuje životní kontrasty a protiklady“,⁷¹ o necelé dva měsíce později zdůrazňuje ve výše citované stati *Naše základna a naše cesta* (září 1924), že „V době, v jejímž nitru vře rozpor, je člověku nutna psychologická schopnost zažít zvláštní kontrasty téměř paradoxně zaostřené“.⁷² V této době staví Teige do protikladu „industrie, výpočtu, burzy, ve století politických otrěsů“ čistý lyrismus: „Čistá lyrika je jediným uměním doby.“⁷³ A zároveň je zde nápadná polarita člověka jako „pracujícího občana“ a zároveň jako „básníka“⁷⁴. V této souvislosti cituje Teige také větu z Březinova eseje *Krása světa*: „Po šesti dnech práce a budování světa je krása sedmým dnem duší.“⁷⁵ Důrazem na etickou i estetickou hodnotu práce navazuje Teige, ať vědomě a záměrně či nikoliv, na Hegelovu představu spojení duchovnosti s pracovním étosem. Toto spojení velmi výrazně proniká do moderny jako aliance lidské práce – coby média, jímž lidská bytost dospívá ke svému sebe-vědomí – a poiesis. Oproti dvacátým letům, kdy Teige spekuluje o zvědečtění umění – v prvním manifestu poetismu (1924) cituje Flauberta („Flaubert napsal prorockou větu: ‚Umění zítřka bude neosobní a vědecké‘“)⁷⁶ – proměnila se tato

71 Teige (1971b, s. 557).

72 Teige (1971a, s. 617–618).

73 Teige (1971, s. 507).

74 Teige (1971b, s. 556).

75 Březina (1996, s. 31). Esej byl poprvé publikován v roce 1899.

76 Teige (1971b, s. 556). Již před Flaubertem spekoval o zfilozofičtění poezie a zvědečtění umění Friedrich Schlegel, který na počátku romantického hnutí uvažoval o „progresivní univerzální poezii“. Ve známém fragmentu 115 (*Kritische-Fragmente*, 1797) píše: „Celé dějiny poezie jsou pokračujícím komentářem krátkého textu filozofie: veškeré umění má se stát vědou a veškerá věda uměním.“ („Die ganze Geschichte der Poesie ist ein fortlaufender Kommentar zu dem kurzen Text der Philosophie: Alle Kunst soll Wissenschaft und alle Wissenschaft soll Kunst werden; Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein.“ Schlegel 1988, s. 161). Peter Koslowski zastává názor, že sama Hegelova filozofie se integrací poezie do filozofie stala nikoliv básnickou filozofií, nýbrž specifickou formou myšlení, kterou charakterizuje jako „fingující filozofii“, směřující k zfiktivnění skutečnosti, kdy skutečnost, dějiny i poetická imaginace byly podřízeny „básnické filozofii“ (*dichtende Philosophie*), která se dále rozvíjela v utopických fikcích marx-leninského totalitarismu a v potěmkinovských vesnicích sovětské éry: „Dialektika si podřizuje skutečnost, a kde skutečnost neodpovídá ideji, musejí nastoupit fikce podobnosti skutečnosti s ideou, která si vytváří její dogmatikou spekulaci, a musejí být zřízeny potěmkinovské vesnice fingujícího zbásněného „absolutního vědění“ a jemu odpovídající zdánlivé skutečnosti.“ („Die Dialektik unterwirft sich die Wirklichkeit, und wo die Wirklichkeit nicht der Idee entspricht, müssen Fiktionen der Entsprechung der Wirklichkeit mit der Idee, die sich die dogmatische Spekulation von ihr macht, eintreten und Potemkinsche Dörfer eines fingierend, dichtend gewordenen „absoluten Wissens“ und einer ihm entsprechenden Scheinwirklichkeit errichtet werden.“ Koslowski 1998, s. 393).

myšlenka u Teigeho ve čtyřicátých letech podstatným způsobem v tom smyslu, že uvažoval o komplementárním propojení mýtu, dějin, filozofie a poezie především ve vztahu k individuální lidské bytosti, a mnohem méně k abstraktnímu „obecnému lidství“ (das *allgemein Menschliche*).

„Vzít revolver do pěsti, vyjít na ulici...“: Terror modernus⁷⁷ a abstraktní existence

*Uspáván potůčkem došel jsem až k stanové základně ÚV
Křik hus a nářek cirkulárky mne provázel
A hlasování jako ranní rozcvička
Daleko vpředu před rámusícími ekonomickými vleky
Pravnučky gilotin zde pletly svetry generální linie
Pro liliové ruce katů kteří si podávají
Basketbalový míč zodpovědnosti
Přes síť svobody ...*

Zbyněk Havlíček⁷⁸

Osmou část kapitoly *Theatrum mundi*, nazvala Tereza Matějčková polemicky „Od práce k teroru?“ Připomíná, že Hegel byl prvním myslitelem, který sledoval fenomén teroru a nebezpečí absolutní svobody, jestliže se člověk prohlásí za stvořitele (Matějčková 2018, s. 283) Právě tato dimen-

⁷⁷ Aluze na název obrazu Léona Baksta *Terror antiquus* (1909), tematizující apokalyptismus moderny: na pozadí zničeného starověkého města, zaplavovaného mořskými vlnami a ozařovaného bleskem, jehož ruiny s výtvarnými citáty konkrétních památek (aténská Akropolis, Lví brána v Mykénách, palác v Tíryntu) jsou namalovány z ptačí perspektivy, která divákův pohled vede prudce do hloubky obrazu, jako by se díval z výšky do propasti, se před našima očima zcela v popředí obrazu pozvedá socha archaické Koré (nebo matky Země Gai) – kamenná svědkyně zániku vyspělé civilizace – se záhadným úsměvem, jejíž pravá ruka drží mezi řádry modrostíbrného holuba, symbol nehynoucí moudrosti a vědění. Podle interpretace Vjačeslava Ivanova, který Bakstův obraz obdivoval, představuje archaická Koré Afroditu (jako symbol vítězství lásky a umění nad temnými a slepými destruktivními silami), a celý obraz je symbolickým ztvárněním zániku Atlantidy 20. století, mizící v oceánu zapomnění. Podle Ivanova dominují tomuto pozoruhodnému dílu, vzniklému příznačně v prvním desetiletí 20. století, tři základní myšlenky: kosmická katastrofa, smrt a věčné ženství (Ivanov 1935, s. 133–164). Zároveň obsahuje Bakstův obraz hlubinně psychologickou perspektivu: moderní člověk se dívá z výše své recentní kultury do hrůzy nahánějícího chaosu temných žvlů, do závrtné hloubky nevědomí a archaické pudovosti a prožívá pra-původní zděšení – *terror antiquus* – archaického člověka, vydaného napospas krutému a slepému osudu (*horror fati*). Z této perspektivy reprezentuje socha Afrodity-Gai (nehynoucí) kulturní paměť.

⁷⁸ Havlíček (2016[1962], s. 550).

ze, kterou by bylo možné charakterizovat jako demiurgický titanismus, je avantgardním hnutím desátých až třicátých let velmi blízká. Česká avantgarda dvacátých let zde představuje zvláštní výjimku. Francouzští intelektuálové z okruhu surrealistů a existencionalistů, kteří se účastnili Kojèvových přednášek, byli myšlenkou absolutní svobody fascinováni stejně tak, jako byli surrealisté fascinováni násilím. První část svého hegelovského eseje *La littérature et le droit à la mort (Literatura a právo na smrt, 1947)* uzavírá Blanchot pod dojmem Kojèvova výkladu svobody u Hegela pasáží o absolutní svobodě a hrůzovládě revolučního teroru. Podle Blanchota:

„Revoluční čin je ve všech ohledech analogický činu, jak jej ztělesňuje literatura: přechod od ničeho ke všemu, afirmace absolutna jakožto události a každé události jakožto absolutna. [...] Právě proto tedy jediná přijatelná promluva zní: svobodu nebo smrt. A takto se objevuje Teror. Každý člověk přestává být individuem pracujícím na nějakém vymezeném úkolu, jednajícím výhradně zde a nyní: je univerzální svobodou, jež nezná „jinde“ ani „zítra“, práci ani dílo. [...] Takový je smysl Teroru. Každý občan má takříkajíc právo na smrt: smrt není jeho odsouzením, je to podstata jeho práva; není odstraňován coby provinilec, potřebuje naopak smrt, aby se afirmoval jakožto občan, a svoboda mu dává zrod právě ve zmizení spočívajícím ve smrti. [...] Sama událost smrti již není důležitá. Jednotlivci v době Teroru umírají a nemá to žádný význam. Jak říká Hegel v jedné slavné větě [z *Fenomenologie ducha*]: „Je to ta nejchladnější, nejbanálnější smrt, která nemá větší význam, než když se rozkrojí hlávka zelí nebo spolkne doušek vody.“ Proč? Není snad smrt završením svobody, tj. nejbohatším momentem významu?“⁷⁹

Kojèvova interpretace Hegelova náhledu na revoluční události ve Francii, o níž se Blanchot ve své úvaze opírá podstatně silněji než o komentáře

⁷⁹ Blanchot (2004, s. 210–211).

Jeana Hyppolita k *Fenomenologii ducha*, vychází – vedle *Fenomenologie ducha* – možná ještě silněji z Hegelových Jenských přednášek a spisů (*Jenaer Schriften*), kde je vyslovena myšlenka „absolutní nezávislosti a svobody“ (*absolute Unabhängigkeit und Freiheit*), kterou jedinec uskutečňuje ve smrti a jako absolutně negativní vědomí⁸⁰. V teroru se, jak Hegel argumentuje, svoboda rozestupuje do „abstraktních extrémů“ obecnosti (*das Allgemeine*), tedy státu, a jednotlivce-revolucionáře.⁸¹ „Čistá abstrakce“ je elementárním činem revolucionářů, oni sami jsou abstrakcemi, přesně tak, podle Blanchota, jako teroristé-spisovatelé.⁸²

80 Hegel (1986, s. 208).

81 Hegel (1989, s. 436).

82 Andreas Wildt (2002, s. 425–443) se zabývá vztahem Marxe a Engelse k revolučnímu teroru ve své podnětné a materiálově bohaté studii, kde hned za začátku říká, že práce na tomto tématu, jemuž se věnoval již ve své habilitační práci (*Grenzen der Moral. Die Moralkritik von Marx und Engels*, FU Berlin, 1989), byla pro něj provázena silicí deziluzí, při níž převážil kritický pohled, který byl součástí rozchodu a rozloučení s postojem k marxismu, který zastával v sedmdesátých letech. Zdůrazňuje, že i přes veškerou kritiku totalitarismu, politické ekonomie a leninské revoluce, zůstávalo překryto, jak silně je idea „revoluce“ spojená s fantaziemi destruktivního velikášství, násilí a ničení. Zde třeba upřesnit: svědectví o spojení marx-leninské ideologie s prakticky prováděným terorem zde byla již na konci dvacátých let 20. století, např. když se podařilo uprchnout několika politickým vězňům z Gulagu a přes Finsko se dostat na Západ. Uveřejnění jejich svědectví, jako např. Sozerko Malsagow: *L'île de l'enfer. Un bain soviétique dans le Grand Nord* (Riga 1925), Nikolai Kisseljow-Gromow: *Les camps de la mort en URSS* (Shanghai 1936), bylo ovšem levicovými intelektuály na Západě vytrvale znemožňováno a difamováno jako pomluvy – jako ostatně řada dalších svědectví o komunistickém teroru –, takže většinou vyšla na Západě v úplnosti teprve nedávno (Sozerko Malsagow – Nikolai Kisselev-Gromov: *Aux origines du Goulag. Récits des îles Solovki*, Bourin, Paris 2011). Legendární se stala aféra po vydání reportáže André Gida *Návrat ze Sovětského svazu (Retour de l'U.R.S.S.*, 1936; téhož roku také v českém překladu), v níž Gide krátce po návratu z devítitýdenní cesty – jako oficiální host sovětské vlády – nepokrytě vyjádřil své rozčarování a zklamání ze „sovětské skutečnosti“, třebaže na první pohled jsou věcně podané negativní a pozitivní dojmy v rovnováze. Gidova upřímnost rozpoutala nepřičetnou reakci: sovětský deník *Pravda* okamžitě zahájil propagandistickou kampaň, provázenou sérií štvavých článků, v nichž byl Gide napadán a skandalizován jako antisovětský agent, „lokaj fašistů“ a „nástroj trockistů“. Podobně reagovali četní komunističtí intelektuálové a spisovatelé nejen ve Francii a možno říci, že Gidovo svědectví rozštěpilo evropskou levici na *prostalinské* a *protistalinské* křídlo. Ostatně genocida Pol Potova teroru tzv. „rudých khmérů“ v Kambodži, tato dosud nejdůslednější realizace marxistické beztrždní společnosti, která si vyžádala přes dva miliony obětí, je příkladem dosti známým, stejně tak jako skutečnost, že marxismus si Pol Pot osvojoval od francouzských marxistů během pobytu v Paříži 1949–1952. U Marxe a Engelse se vazba na revoluční teror projevuje, jak Wildt ukazuje, především ve fixaci na jakobínský teror a masakry. Tato vázanost se (i s určitou, i když velmi zřídkaovou kritikou) stále znovu prosazuje. Přestože na žádném místě ani Marx ani Engels jakobínský teror přesněji neanalyzují, na řadě míst zdůrazňují jeho nutnost. Wildt (2002, s. 442) např. uvádí Marxem i Engelsem schvalovanou hromadnou popravu 64 rukojmích 24. května 1871, vykonanou radikálními revolucionáři v závěru komuny, přestože většina komunardů tento čin odmítala. Také po bolševické revoluci v Rusku byl revoluční teror odmítán, jak Wildt zjišťuje,

Taková syntéza psaní a revoluce jako extrémní negace se v Blanchotově pojetí uskutečňuje v osobnosti a díle markýze de Sade, jedné z ikon surrealistů, spolu s Lautréamontem, jimž Blanchot věnoval samostatné eseje.⁸³ Teror a teroristický akt hrají provokativní roli již v Bretonově *Druhém manifestu surrealismu* (1930), jako „nejprostší surrealistický akt“, jak jej Breton popisuje v nechvalně proslulé větě ze začátku manifestu, které se literatura o surrealismu ráda vyhýbá, zatímco kritikové surrealismu ji rádi citují: „Nejprostší surrealistický čin je vzít revolver do pěsti, vyjít na ulici a střílet nazdařbůh, jak se dá, nejvíc, do lidí. Kdo neměl aspoň jednou chuť skoncovat takto s tímto ubožáckým, pilně oblbujícím systémem, patří bez milosti mezi tuto chátru a je nejlíp střelit mu do břicha.“⁸⁴ Breton na otištění této antihumánní, zarážející

pouze ne-marxisty (Wildt 2002, s. 443) z okruhu anarchistů a ruských sociálních revolucionářů. Naopak důsledným rozvedením vztahu marxismu a teroru je Trockého spis, polemika proti Kautskému, *Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky* (1921). Willy Huhn ve své knize *Trotzki – der gescheiterte Stalin* (1973, s. 38) ukazuje, že to byl právě Trockij, tolik obdivovaný surrealisty a západní levicí jako „obránce svobody kultury“, kdo již v srpnu 1918 vydal rozkaz k zřizování koncentračních táborů (rus. *koncentracynnyj lager*). Totéž platí pro další komunistickou ikonu levice, Rosu Luxemburgovou, která v článku „Die russische Revolution“ z roku 1918 (Luxemburg 1970, s. 185), otevřeně obhajuje teror bolševiků proti střední třídě. Na počátku osmdesátých let 20. století vyvolaly ve *Frankfurter Allgemeine Zeitung* publikované příspěvky historika a filozofa Ernsta Nolteho (promoval 1952 u Eugena Finka ve Freiburgu disertací *Selbstentfremdung und Dialektik im deutschen Idealismus und bei Marx*) v západní části Německa tzv. „spor historiků“ (*Historikerstreit*): Nolte vychází z „kauzálního nexu“ mezi bolševicko-komunistickým a nacionálně-socialistickým terorem. Nolteho teze závislosti nacionálně-socialistického teroru na „rudém“ teroru komunistů vyvolala samozřejmě agresivní reakce ze strany levice. „Nebylo ‚souostroví Gulag‘ původnější než Osvětim? Nebylo bolševické ‚třídní vraždění‘ logickým a faktickým předchůdcem nacionálně-socialistického ‚rasového vraždění‘?“ (Nolte 1987, s. 45).

83 Blanchot zmiňuje jedním dechem (na základě Kojěvovy *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, 1947) Hegela a Marxe, když píše: „Takto, jak tvrdí Hegel a Marx, se tvoří dějiny – prostřednictvím práce, jež uskutečňuje bytí tím, že je popírá, a odhaluje je až po působení negace.“ (Blanchot 2004, s. 205–206) Do jaké míry jde o desinterpretace a nedorozumění (podobně, jako když Breton (1930, s. 63) cituje v *Druhém manifestu surrealismu* z Hegelovy *Filozofie práva*), musí na tomto místě zůstat stranou. Podle hojně diskutované teze filozofa Joachima Rittersa z jeho studie *Hegel und die französische Revolution* (1957): „není žádné druhé filozofie, která je tak silně a až do svých niterných pohnutek filozofií revoluce jako Hegelova“ („es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels“; Ritter 1957, s. 15). V Hegelově počátečním entuziasmu, který ovšem, jak Ritter podotýká, již ve *Fenomenologii ducha* mizí (revoluce jako „zběsilost mizení“ a teror „nejbanálnější smrtí“, „čistá hrůza negativního“), spatřuje Ritter především Hegelovu afirmaci zrodu občanské společnosti.

84 Breton (1930, s. 60–74).

a extremistické věty trval a neodstranil ji ani z pozdějších vydání manifestu. Surrealistické Já, které je rozhodnuté k extrémnímu činu „radikální akce“, které se ovšem neobrací, jak tuto větu čte Peter Bürger⁸⁵, proti žádnému konkrétnímu nepříteli. Ten, kdo tento čin uskutečňuje, střílí prostě „do davu“. Jeho čin má charakter „projektu“, ve kterém hraje podstatnou roli „objektivní náhoda“; to dává této Bretonově větě také bizarní vyznění (připravovaný projekt a zároveň náhoda). Toto spojení „komplikuje“ dialektiku jako vývojový princip avantgardy. V teoriích moderny a avantgardy – od Hegela až k Heideggerovi – zaujímá smrt klíčovou pozici. To ovšem pro surrealismus, pro *acte surréaliste*, nehraje (podle Bürgera) roli. V tomto činu nejde o smrt jako metafyzickou kategorii, ale o anihilaci života. Nicméně okolnost, že v anarchii „pařížského máje 1968“ se u marxisticky a maoisticky radikalizovaných studentů stal Bretonův *acte surréaliste* znovu populární a v Německu našel brzy naplnění v akcích RAF, nabádá k zamyšlení.⁸⁶

Na úskalí „čisté abstrakce“ a oslabení „etického bytí“, která fascinovala nejen surrealisty, upozornil v roce 1931⁸⁷ Dmytro Čyževskij, mj. přední znalec recepce Hegela u Slovanů, autor knih *Hegel in Rußland* (1934) a *Hegel bei den Slaven* (1961), ve filozofické interpretaci problematiky dvojníka u Dostojevského (*Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. Versuch einer philosophischen Interpretation*, 1931):

85 Bürger (1995, s. 191–208).

86 Pronikavý je komentář Josepha Ratzingera, který studentskou revoltu 1968 zažil jako liberálně smýšlející a také některým požadavkům studentů otevřený profesor katolické dogmatiky na univerzitě v Tübingenu a děkan fakulty. V bilanci svého života píše Ratzinger (1998), že se zděšením tehdy stanul tváří v tvář davovému „totalitarismu ateistického vzývání, které bylo připraveno obětovat všechnu lidskost svému falešnému bohu“, a dodává: „Spatřil jsem nezakrytě krutou tvář této ateistické zbožnosti, tento psychoteror, nespoutanost, s níž se mohla bez zábran vydat napospas veškerá morální rozvaha jako měšťácký pozůstatek, kde šlo o ideologický cíl.“ (Ratzinger 1998, s. 150; „Ich habe das grausame Antlitz dieser atheistischen Frömmigkeit unverhüllt gesehen, den Psycho-Terror, die Hemmungslosigkeit, mit der man jede moralische Überlegung als bürgerlichen Rest preisgeben konnte, wo es um das ideologische Ziel ging.“).

87 V této době – 1930 až 1931 – vycházejí nejen Bretonův *Druhý manifest surrealismu*, ale také filozofické úvahy Karla Jasperse *Die Geistige Situation der Zeit* (česky: *Duchovní situace doby*, přel. Milan Váňa, Academia, Praha 2008) a José Ortegy y Gasseta *La rebelión de las masas* (česky: *Vzpouora davů*, přel. Václav Černý, Orbis, Praha 1933), důležité kulturně kritické „diagnózy“ (jak Jaspers svoji úvahu v podtitulu specifikuje) moderny mezi dvěma světovými válkami. Časová koincidence vzniku těchto textů není náhodná.

„Zjevení dvojníka staví dotyčného před otázku po vlastní plnohodnotné skutečnosti. Jednoduše „existovat“, „vyskytovat se“ podle všeho nestačí k tomu, aby člověk byl etickým subjektem. Pouhá empirická, věčná existence člověka ještě nepředstavuje lidskou existenci. Dvojník, jenž se člověku prolamuje do jeho já, tím ukazuje nesamostatnost, nepodstatnost, nejistotu, nepevnost jeho „etického bytí“. Důvod této oslabenosti „etického bytí“ – a ponechejme stranou, zda to je jediná možnost – spatřuje Dostojevskij v tom, že daný člověk existuje jen „abstraktně“, tedy jako člověk, který je ostatním dokonale roven a je od nich nerozlišitelný. Takovouto „abstraktní existenci“ může člověk vést dvojím způsobem: buď jako člověk, který sám sebe určuje jakožto abstraktní bytost; nebo jako člověk, jehož jako „abstraktum“ vnímají druzí, anebo lépe řečeno, jenž se nachází v takové objektivní situaci, že může k vyjádření přivést pouze svou „abstraktní jsoucnost“. [...] U Dostojevského je sice otázka dvojnictví postavena jinak, jedná se ale o týž problém: problém abstrakce, jež ze sebe chce učinit životní princip, tím ale podkopá, oslabí a přímo usmrtí konkrétní život. Vnitřní síla Dostojevského tázání pak spočívá v tom, že problém abstrakce vyznačil tak, jak se vyjevuje v každodennosti, na všelidské rovině.“⁸⁸

Čyževskýj interpretuje Stavrogina z *Běsů* jako hypostázi etického racionalismu a čisté negace, jako je takovou postavou později Ivan Karamazov, a poznamenává:

„Etický racionalismus však pojímá lásku *k lidem* jen jako lásku *k lidstvu*, tedy k „obecnému člověku“, ke „člověku vůbec“. V etické sféře vede princip „abstraktnosti“ „ke zrušení konkrétní lidskosti jakéhokoli etického subjektu. Pokud je na jednání tím nejdůležitějším určitý obecný princip, pak je etický subjekt i s celou svou životní situací jen nástrojem abstraktního principu, a jako takový plní v procesu skuteč-

⁸⁸ Čyževskýj (1931, s. 37).

ňování dobra jen zcela podružnou funkci. Etický svět by pak měl vlastně být svět věčného návratu, neustálého opakování stále téhož „správného“ jednání bez ohledu na rozmanitost subjektů, které toto jednání vykonávají.“⁸⁹

„Jednotlivec, konkrétní člověk je pro etického racionalistu čímsi cizím a vzdáleným. Idea člověka tu překrývá konkrétního člověka. Láska ke konkrétnímu člověku je proto pro etický racionalismus holou nemožností.“⁹⁰

V této souvislosti cituje Čyževskýj lékaře z *Bratrů Karamazových*, který v rozhovoru se starcem Zosimou pronáší:

„Čím víc miluji lidstvo vůbec, tím méně miluji jednotlivé lidi, tedy různé, jednotlivé osoby. [...] Stávám se nepřitelem lidí, jen jak s nimi přijdu trochu do styku. Zato však se mi vždy zdálo, že čím více jsem nenáviděl jednotlivé lidi, tím plamennější byla má láska k lidstvu jakožto celku.“⁹¹

Tereza Matějčková při srovnání úvah o vztahu práce a teroru u Hegela a Arendtové upozorňuje, že ideologizovaný pojem práce jako motoru proměny světa a člověka selhal mj. proto, že spočíval na „nihilistickém znehodnocení světa a přání znovu a lépe stvořit člověka i svět, dokonce na touze, aby „nebe sestoupilo na zemi“, a cituje Hegelovu myšlenku o povaze lidskosti, jež se uskutečňuje ve vztahu k druhému člověku, což může a má vést, jak Tereza Matějčková zdůrazňuje (2018, s. 288), k transcendenci vlastní perspektivy, aniž by se měl jedinec rozplynout ve společenství, jak Hegela interpretovali marxističtí ideologové 20. století.

89 Tamtéž, s. 40.

90 Tamtéž.

91 Čyževskýj (1931, s. 41).

Nostalgie, vzpomínání, přítomnost

*Nezestlábl život na zemi, jak se domnívají
příliš unavení mezi námi. Veškerá
velikost minulosti i budoucnosti utajena
jest v přítomnosti, vždy připravena
vyšlehnouti krásou. [...] Je klamem
duchovní optiky, že právě velkolepost
přítomnosti nám uniká. Nikdy halucinace
ohromného, královská expanze ducha
po obejmutí celku nebyla mocnější nežli
v podivuhodných dnech, v nichž žijeme.*

Otokar Březina⁹²

*Nostalgie spočívá především na naší
šílené touze splynout se světem, od něž
nás odděluje naše osobní činnost, či lépe
naše osoba (antropokosmický konflikt).
Nostalgie obsahuje určité oddělení,
vzdálení a potřebu splnutí s tím, od čeho
jsme oddělení, je tu já a svět a chtějí se
znovu spojit.*

Eugène Minkowski⁹³

Ještě krátce zpět k Teigemu. Na konci svého života, ve stavu těžké deziluze a skepse, se Teige, jemuž nebyl blízký zmíněný radikalismus, ať již „surrealistické akce“, ani crevelovského *élan mortel*,⁹⁴ ani bataillovské

92 Březina (1996[1908], s. 82, 86) Jde o poslední nový Březinův text „Přítomnost“, publikovaný za jeho života.

93 Minkowski (2011[1933], s. 198).

94 Pojem člena pařížské surrealistické skupiny a romanopisce Reného Crevela (1900–1935), který v červnu 1935 spáchal sebevraždu, jež mezi surrealisty vyvolala vášnivé diskuse. Domnívali se, že v jejím pozadí je především politický konflikt, totiž rozkol Bretona a jeho okruhu s prosovětskou linií francouzských komunistů, jímž marxista Crevel údajně trpěl. V podstatě všechny Crevelovy texty krouží kolem problému sebevraždy a spolu s texty Antonina Artauda a Georgese Bataille patří k nejtemnějším textům surrealismu vůbec. Do protikladu k Bergsonovu *élan vital* postavil Crevel, jehož otec spáchal v roce 1914 sebevraždu, *élan mortel*. Z těchto od života odvrácených či životu přímo nepřátelských postojů konstruuje Crevel (např. v *Mon Corps et moi*, 1925) svoji naruby obrácenou etiku, ve které je sebevražda jediným kritériem, jímž je měřena hodnota člověka, neboť úspěchy v životě, láska nic neznamenají. Sebevražda získává téměř metafyzickou dimenzi, jako by Já vnucovalo přírodě svoji vlastní vůli. Toto sebeurčení jde ovšem ruku v ruce se sebezničením. Pitva ukázala, že Crevel byl smrtelně nemocen tuberkulózou ledvin v pokročilém

transgrese nebo blanchotovské „tanatologie“ nebo čehokoliv podobného, znovu vrátil – jak výše zmíněno – k počátkům svého estetického uvažování, k bezprostřednosti smyslové zkušenosti se „světem, který voní“, k představě syntézy básnické myšlenky a života, nyní ve znamení „estetické emoce“ a touhy, jež je schopna, podle Teigeho, zasáhnout nejhlubší jádro lidské osobnosti. V tom také spočívá jedinečná hodnota hloubky estetických fenoménů. Jestliže jsou uměleckým dílem zasaženy nejhlubší vrstvy lidského bytí, je také život schopen transcendovat sebe sama, překročit těsný obzor všední existence a její praktické účelovosti. V pojednání o kresbách Karla Havlíčka (1949) připomíná Teige Hegelovu větu, že „umění a jeho díla jako výtvořiny ducha jsou duchovní povahy, a tedy bližší duchu než přírodě“.⁹⁵ Malíř je oprávněn, „hledat obrazy nejen v hmotném prostředí, nýbrž i v sobě, ve slujích svého nitra“.⁹⁶ Podobně ve stati o Bohumilu Kubišovi (1949) zdůrazňuje Teige proměnu povahy a funkce umění ve smyslu autointencionality uměleckého díla tam, kde je „soustředěno na sebe a do sebe může si klást své vlastní otázky a vlastní cíle. Teprve nyní je to svéprávná poiesis, „opravdové umění ducha, jež zjevuje našemu vědomí mocnosti duchovního života“ (Hegel)“.⁹⁷ Znovu se Teige vrací k principu touhy:

stadiu. Hermann Schmitz (1972, s. 35) interpretuje toto lpění na utopismu, příznačném pro „projekt moderny“, jako výraz oslabení života: „Vůle k životu člověka, který je v zajetí projekce do budoucna, je závislá od naděje. Tento člověk si říká: ‘Kdybych nemyslel, že přijde ještě něco zcela jiného nebo že přinejmenším může přijít, nevydržel bych na živu.’ Duch idealismu a utopie, jenž dělá vůli k životu závislou na projektech, do nichž ji promítá, čerpá tedy svoji prudkost a nakažlivou sílu z životní slabosti.“ Sebevraždy řady zklamaných teoretiků i prosazovatelů sociálních, politických nebo kulturně-politických utopií tuto tezi potvrzují (Majakovskij, Jesenin, Crevel, Marxův zeť a spolupracovník Paul Lafargue, který spáchal v listopadu 1911 sebevraždu spolu se svou ženou, Marxovou dcerou ad.). Utopismus charakterizuje právě to, co Schmitz výstižně nazývá „formálním během naprázdno“. Tím se „utopismus stává ve faustovské snaze, aby se o budoucno usilovalo nikoliv jako o konečný cíl, nýbrž kvůli budoucnu samotnému, aby vůbec opět vzniklo něco neslýchaně nového a člověk nebyl nikdy v pokušení zvolat vstříc přítomnému okamžiku: ‚Pozdrz se přece, jsi tak krásný!‘“ (Schmitz 1972, s. 35). Stále aktuální je k tématu modernismu a (letálního) utopismu také proslulá úvaha Romana Jakobsona z roku 1931, podnětená sebevraždou Majakovského: „O generaci, která promrhala své básníky“ (Jakobson 1995, s. 690–714).

95 Teige (1994e[1949], s. 399).

96 Tamtéž.

97 Teige (1994f[1949], s. 351).

„V nitru moderního člověka, jehož denní racionální život je beze zbytku podroben principu reality, vzbouzí umělecké dílo, řízené principem slasti, iracionální síly: zrozeno ze snu, z fantazie, z touhy a lásky, probudí sen a fantazii, touhu a lásku. [...] umělecké dílo má tajemnou moc posvětit okamžiky života, jestliže s estetickou emocí, kterou navozuje, rozvlní nejskrytější hlubiny divákovy psýchy, rozezvučí v něm nejsubjektivnější a zahalené síly jeho erotismu a dá symbolický úkoj jeho nesplněné touze; jestliže estetická emoce otevře nejhlubší psychické zdroje a propasti a odhalí tajemnou roušku ze saiského obrazu našeho bytí. Umělecké dílo je pak tím, po čem žízní lidská duše ve svých hlubinách, je splněním latentních, všem lidem společných přání, která svět zapovídá, je smířením principu slasti a principu reality, je fluidem života, snem lásky.“⁹⁸

Nejsilněji vyjádřil Teige vitální syntézu poezie a života ve své odpovědi, která je zároveň jeho lidskou i estetickou závětí, na otázku „Proč píšete?“ v anketě ineditního sborníku pražských surrealistů *Blíženci* (květen 1951):

„Od středoškolských dob, tedy z let kolem puberty, stalo se mi navždy nutností zabývat se uměním, třebaže později pouze nebo převážně teoreticky; tušil jsem a cítím, že ze všech odvětví produktivní činnosti je umění – totiž poezie ve všech svých formách a způsobech projevu – nejbližší a nejpříznivější lásce a milostnému životu, že sféra jeho je totožná se sférou toho, co je v lidském životě nejpodstatnější: umění, poezie, toť oblast, kde je možné co nejúplnější sebevyjádření, co nejúplnější projev vnitřního života. L'Amour – la Poésie: to je totožnost, ovšem totožnost s rozdílem: z pramenů lásky čerpá poezie svou životní sílu, vracejíc lásce zpět jistý zázračný jas, jež může odrážet toliko poezie hrou svých zrcadel. Umění dovoluje, aby sebeprojevem zanechal

⁹⁸ Teige (1994g[1947], s. 184–185).

člověk jakožto člověk po sobě stopu v životě. Snad jediné a jen v některých případech filosofie a z ostatních vědních disciplín pouze ony, jejichž přímým podnětem je poznání člověka a pomoc člověku – (všechny vědy a všechna kladná lidská aktivita směřuje alespoň nepřímo k takovým cílům) –, mohou tomu, kdo se jim věnuje, poskytnout tak úplnou a bohatou satisfakci.“⁹⁹

Tereza Matějčková říká ve své interpretaci něco podobného, když se v závěru čtvrté kapitoly „Polemický svět“ zabývá Hegelovým pojetím smrti (v konfrontaci s pojetím Heideggerovým a Paula Ludwiga Landsberga) a významem, jaký zde Hegel přisuzuje vzpomínce – a je to, v každém případě pro mne, jedna z nejpůsobivějších a nejkrásnějších pasáží knihy. Píše, že „[D]ějiny literatury skýtají výjimečnou ilustraci účasti na smrti druhého“ (s. 117), jenž se stává „svědkem skonu a poté i garantem vzpomínky na život“ (s. 116). Tereza Matějčková v této souvislosti připomíná a cituje španělského spisovatele Jorge Semprúna, který se po své deportaci v lednu 1944 do koncentračního tábora Buchenwald setkal se svým univerzitním učitelem, sociologem Mauricem Halbwachsem. Těžkou prací vyčerpaný Halbwachs se nakazil úplavicí a krátce před osvobozením zde 16. března 1945 zemřel. Jorge Semprún byl u svého učitele až do konce a předříkával mu, na způsob profánní modlitby umírajících, krásné verše z Baudelairovy básně *Cesta*: „Vpřed, Smrti, je čas plout! Vpřed, starý kapitáne! / Svou kotvu zvedněme, ta země nudí nás! / Nechť z vln a nebes tma jak inkoust černě plane, / ze srdcí, které znáš, nám prýští čirý jas!“¹⁰⁰ Právě pro Halbwachse, autora posmrtně vydané knihy *La mémoire collective* (1950)¹⁰¹ je paměť a vzpomínání společnou, kolektivní činností a vzpomínky jsou z podstatné části dílem společenské interakce. Halbwachs rozvíjí velmi názorně myšlenku, že si nevzpomínáme *pouze* izolovaně, nýbrž že naše vzpomínky jsou spoluvytvářeny společenskými podmínkami. Naše minulost není

⁹⁹ Teige (1994[1951], s. 403).

¹⁰⁰ Baudelaire (1957, s. 266; přel. Svatopluk Kadlec).

¹⁰¹ Halbwachs (2010).

něčím statickým, strnulým a nehybným, naopak: je stále proměnlivým fenoménem, který můžeme (a máme) dále tvarovat a konstruovat. A k tomu potřebujeme druhé: rodinu, přátele atd. – Paměť rozhodně není, jak Halbwachs zdůrazňuje, reaktivním fenoménem, který pouze reaguje na podněty zvenčí, ale naopak aktivním fenoménem. Urbánní prostor a *obrazy* tohoto prostoru mají obrovský význam pro život naší paměti, pro náš *žitý* život vůbec. V jeho teorii kolektivní paměti zaujímá důležité místo také nostalgie, které Halbwachs přiznává pozitivní význam, neboť pomáhá jednotlivci nebo skupině jednotlivců nově definovat a uspořádat minulost a tím překračovat omezení a hranice, které nám ukládá žitá přítomnost. Nostalgie oslabuje tlak aktuální existence a dává člověku větší svobodu v podobě imaginárního útěku z úzce vymezených hranic momentálních okolností a situací.

Vzpomínání oslabuje sílu smrti, neboť, jak Tereza Matějčková pokračuje, „člověk je tvor, který je schopen pečovat o své slabosti, o svou konečnost, a proto jsou pro Hegela tak podstatné pohřební rity, kterým se věnuje na úrovni Ducha“ (Matějčková, 2018a, s. 117).

Právě zanikání rituů jako důsledek sekularizace je jedním z velkých témat moderny 20. století i velkým zdrojem její „práce truchlení“, její melancholie a její tanatopoetiky, paradigmaticky vyjádřené mottem Eliotovy *Pusté země*,¹⁰² jímž je citát z Petroniova *Satirikonu*, kde v *Hostině Trimalchionově* Trimalchio pronáší: „Já jsem totiž Sibyllu viděl v Kumách na vlastní oči, jak visela v láhvi, a když se jí hoši ptali: ‚Sibylla, ti theleis?‘ [Sibylo, co chceš?] odpovídala: ‚Apothanein theló‘ [Chci zemřít].“¹⁰³ Zkušenost první světové války, prudce se vyvíjející proces modernizace, vize moderního velkoměsta, kde se mezi živé mísí přízraky mrtvých, tematizace rituálu pohřbívání a truchlení v klíčových textech moderny, odhalují a reflektují tanatoidní rys moderny.

Kapitolu *Polemický svět* uzavírá Tereza Matějčková pasáží, která jako by náraz nechala rozplynout všechnu abstrakci evokací *něčeho* společně, intersubjektivně sdíleného, konkrétního, obecně lidského. Tato krásná pasáž zní:

102 První část své *The Waste Land* pojmenoval Eliot „The Burial of the Dead“.

103 Petronius (1971[48,8], s. 51).

„Rovněž Hegel poznamenává, že vzpomínka na mrtvého jej činí „druhem společenství“ (Genosse eines Gemeinwesens).¹⁰⁴ Vzpomínka na sebe bere pasivitu smrti a naopak smrti skýtá život v podobě vzpomínky. Tím se ze vzpomínky stává něco božského, „božský zákon“ [*Fenomenologie ducha*, s. 295]. Semprúnova argumentace je Hegelovi blízká. Jeho kniha *Psaní nebo život* vychází z motivace zadržet smrt druhého, vzpomenout na něj, a tím jej zniternit (erinnern). Úkolem ducha je tak zachytit „život smrti, který se ozývá“ [Jorge Semprún, *Psaní nebo život*, s. 31], a který tedy vstupuje do jevu. Stěžejním duchovním výkonem je v tomto smyslu být svědkem a podat svědectví“ (Matějčková 2018, s. 118).

Poznámka závěrem: Potřebujeme „odlehčení od absolutna“?

Ital je, jak se říká, antropocentrickým, ještě dnes. Cítí se dobře na světě, pohlíží na něj s milou naivitou jako na svoji doménu, vztahuje vše na lidské poměry. [...] Proto jeho malý zájem o přírodu, pokud není ve vztahu k člověku, [proto] jeho odpor k nekultivovanosti, beztvarosti, k absolutnu ve filozofii a náboženství, k systému. [...] Tento antropocentrický postoj určuje však co nejsilněji také italskou architekturu, církevní stejně jako profánní. Již ve 13. století staví Italové kostely k poctě Boha a ke slávě města.

Theodor Hetzer¹⁰⁵

104 V podobném smyslu odpovídá Edmund Husserl v dopise z 20. 9. 1915 Fritzi Kaufmannovi na jeho zprávu o smrti otce: „Ti vlastně neumírají, které s láskou ctíme; zemřou a už nic nedělají, už k nám nepromlouvají; nic od nás nepožadují; a přece, při vzpomínce na ně cítíme je naproti sobě; dívat se nám do duše, cítit s námi, rozumět nám, s námi souhlasit nebo nesouhlasit.“ („Die sterben eigentlich nicht, die wir liebend verehrt; sie sterben und tun nicht mehr, sprechen nicht mehr zu uns; fordern nichts von uns; und doch, ihrer gedenkend, fühlen wir sie uns gegenüber; und in die Seele blickend, mit uns fühlend, uns verstehend, billigend oder missbilligend“; Kaufmann 1959, s. 47).

105 „Der Italiener ist, wie man zu sagen pflegt, anthropozentrisch, auch heute noch. Er fühlt sich in der Welt wohl, sieht sie mit schöner Naivität als seine Domäne an, bezieht alles auf die menschlichen Verhältnisse. [...] Daher das geringe Interesse an der Natur, soweit sie nicht zum

Podle Hanse Blumenberga ano.¹⁰⁶ Když Odo Marquard uvažuje o Blumenbergově fenomenologii času, říká, že

„[...] základní myšlenkou filozofie Hanse Blumenberga se mi jevila a jeví myšlenka odlehčení od absolutna. Lidé nevydrží absolutno – jako skutečnost a jako Boha –, musí vůči němu získat distanci; a jejich životní pensum – kultura – je prací na této distanci, která je vždy zároveň zmírněním jednoduchosti rozmanitostí: odlehčením od onoho absolutna, které nemůžeme [...] v jeho nedělitelné moci vydržet a ani jen snést, tím, že se [od této moci] distancujeme pluralitou forem slušného chování, „proklamací plurálu“, jak to nazval Eckhard Nordhofen.“¹⁰⁷

Uvažování Terezy Matějčkové nad možností „mnohosti světů“ a „světa světů“ v Hegelově *Fenomenologii* naznačuje tuto „proklamaci plurálu“; ostatně myšlenka mnohosti světa světů je úzce spojena s obrazem/obrazy světa pozdní renesance a baroka (když zde byla řeč o metafoře *theatrum mundi*). Tady začíná, možno říci, *via moderna*, která je spojená s fenoménem mnohosti a především se specifickou senzibilizací pro tento fenomén. Tato cesta započala v Itálii, kterou Hegel nikdy nenavštívil. Zvláštní význam této *via moderna* spočívá v okolnosti, že byla estetické povahy. Jedinečnost Itálie a její kultury je spojená s představou otevřenosti světa jako světa světů, jako šňůry pluralit vědění, zkušeností a života, jak to vyjádřil Max Dvořák v úvodu svého

Menschen in Beziehung steht, der Abscheu vor dem Unkultivierten, dem nicht Gestalteten, vor dem Absoluten in Philosophie und Religion, vor dem System. [...] Dieses anthropozentrische Verhalten bestimmt aber auf stärkste die italienische Architektur, die kirchliche sowohl als die profane. Schon im 13. Jahrhundert bauen die Italiener ihre Kirchen zur Ehre Gottes und zum Ruhm der Stadt.“ (Hetzner 1990 [1925], s. 26–27).

106 „[...] der Grundgedanke der Philosophie von Hans Blumenberg schien mir und scheint mir zu sein der Gedanke der Entlastung vom Absoluten. Die Menschen halten das Absolute – als Wirklichkeit und als Gott – nicht aus: sie müssen Distanz zu ihm gewinnen; und ihr Lebenspensum – die Kultur – ist die Arbeit an dieser Distanz, die allemal zugleich die Sänftigung der Einfalt durch die Vielfalt ist: durch die Entlastung von jenem einen Absoluten, das wir – als Wirklichkeit und als Gott – in seiner ungeteilten Macht nicht aushalten und nur ertragen, indem wir sie durch eine Pluralität von Umgangsformen distanzieren, durch „die Proklamation des Plurals“, wie Eckhard Nordhofen das genannt hat.“ (Marquard 1998, s. XXI).

107 Marquard (1998, s. XXI).

posledního přednáškového cyklu o umění italské renesance, o který začal na vídeňské univerzitě přednášet počátkem listopadu 1918:

„Její [Itálie] politická úloha v tehdejší Evropě [rané renesance] byla zcela bezvýznamná. Itálie, rozdělená na velký počet malých despocií a republik, jejichž ústava kolísala a které často pro úzké místní zájmy vedly zuřivé občanské války, měla jen nepatrnou účast na řešení velikých světových politických problémů, které zaměstnávaly říše na severu. [...] Z malých italských poměrů se zrodila nová hlediska v chápání veřejných záležitostí, odlehlým zákoutím imperiální politiky vedla cesta k duchovní koncentraci, jíž vděčíme za světový názor, za umění a literaturu renesance. Toto nahromadění duchovní síly, toto kulturní závodění jednotlivých městských obcí proměnilo zemi, jak to již Dante vyjádřil, v „zahradu Evropy“, v níž mnohá staletí nacházela požitek i poučení ještě dlouho potom, kdy mocenské myšlenky a obecné politické problémy pozdního středověku upadly dávno v zapomenutí.“¹⁰⁸

Již raná italská renesance znala a rozvíjela představu mnohosti kulturních světů a umění bylo médiem, jehož prostřednictvím bylo možné tuto mnohost sloučit v esteticky účinnou jednotu a speciálně, knižnímu umění, umožněnému knihtiskem, zde připadla důležitá úloha. Teze Helmutha Plessnera o Německu a Němcích jako „zpozděném národě“ neztratila ani dnes na své pregnanci: reformací zbrzděné, opožděné a jen částečné přijetí renesančního humanismu a později osvícenství jako základu liberalitu v reálném životě, bylo v Německu kompenzováno „absolutností ve filozofii“^{109, 110}

108 Dvořák (1946, s. 7–8).

109 Marquard (1998, s. 121).

110 Podle Plessnera se Německu, na rozdíl od Anglie, Francie nebo i Holandska, nepodařilo učinit dědictví humanismu a osvícenství také politicky dominantním. „Politický liberalismus“ Anglie a „demokratický racionalismus“ Francie zůstaly Německu něčím cizorodým a navíc se Německo, podle Plessnera, stalo obětí ideologie velkoněmeckého nacionalismu, který působil silně rezistentně vůči procesu modernizace. Za zvláště neblahou překážku působení politického osvícenství v Německu považuje Plessner, vedle působení výrazně nacionálně fundovaného

Argumentace Terezy Matějčkové v závěru její knihy vyznívá nejen jako obhajoba „proklamace plurálu“, ale také bytí v přítomnosti *hic et nunc*. Hegel se nikde „neupisuje“ budoucnosti, její horizont nechává otevřený. Jedenáctou kapitolu své knihy uzavírá Tereza Matějčková zjištěním, v němž je – tváří v tvář všem nárokům absolutna – něco velmi povzbuzujícího, *odlehčujícího*, řekl bych, přímo osvěžujícího:

„Absolutno, které by bylo v držení jednotlivce, je klamem. Absolutnost absolutního vědění spočívá na vhledu, že jednotlivé podoby vědomí se mají zřící svého mocenského nároku a mají svět, dokonce čtenáře *Fenomenologie*, nyní pustit keslovu. [...] Věci nevznášá člověk dogmatický nárok, ale jednotlivci musí rovněž ustoupit od svých mocenských nároků, zřící se povznášejících řečí, které pozemskou rozmanitost zahalují mlhou, a přítomnému okamžiku se alespoň pokusit dostát. Faust měl totiž samozřejmě pravdu a Hegel to nechce svou kritikou smyslové jistoty popřít: vše krásné tkví v okamžiku“ (Matějčková 2018a, s. 337).

Literatura

Alewyn, R. (1985): *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste*. Beck Verlag, München.

Alquié, F. (1977): *Philosophie du Surréalisme*. Flammarion, Paris.

Bärsch, C.-E. (1998): *Die politische Religion des Nationalsozialismus*. Wilhelm Fink Verlag, München.

Bataille, G. (1956): „Hegel, l’homme et l’histoire.“ *Monde nouveau Paru* (96): 21–33 a (97): 1–14.

Baudelaire, Ch. (1957[1857]): *Květy zla*. Přeložil Svatopluk Kadlec. SNKLHU, Praha.

německého romantismu, zatlačení katolicismu reformací a reformovanou církví do „duchovního bezdomovectví“ (*geistige Heimatlosigkeit*). A za jednu z nejzávažnějších příčin zbrzdění liberálních obsahů německého politického myšlení považuje radikalizaci filozofie v destruktivním myšlení Karla Marxe a Friedricha Nietzscheho. Plessner mluví přímo o „zničení filozofie jako instance Marxem, Kierkegaardem a Nietzschem“ (Plessner 2015, s. 185).

- Benjamin, W. (2016[1928]): *Původ německé truchlohry*. Malvern, Praha.
- Bertaux, P. (1969): *Hölderlin und die Französische Revolution*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Blanchot, M. (2004[1947/48]): „Literatura a právo na smrt.“ Přeložil Josef Fulka. *Česká literatura* 52 (2): 194–230.
- Blumenberg, H. (1997): *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, H. (1988): *Der Prozess der theoretischen Neugierde*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, H. (1989): *Höhlenausgänge*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, H. (1979): *Die Lesbarkeit der Welt*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, H. (1960): „Paradigmen zu einer Metaphorologie.“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 6: 7–142.
- Bohrer, K. H. (2004): „Stil ist frappierend. Über Gewalt als ästhetisches Verfahren.“ In *Imaginationen des Bösen. Für eine ästhetische Kategorie*, K. H. Bohrer. Carl Hanser Verlag, München, Wien 2004, s. 188–213.
- Breton, A. (1952): *Entretiens 1913–1952*. Gallimard, Paris.
- Breton, A. (1984): „Spojité nádoby.“ In *Dílo XXXVI. Překlady II.*, V. Nezval, Československý spisovatel, Praha.
- Breton, A. (1991): *Je vois, j' imagine. Poèmes-objets*. Gallimard, Paris.
- Breton, A. (1930): „Druhý manifest surréalismu.“ *Zvěrokruh* 2, prosinec 1930, s. 60–74. Reprint: *Zvěrokruh 1. Zvěrokruh 2. Surrealismus v ČSR. Mezinárodní bulletin surréalismu. Surrealismus*. Torst, Praha, 2004.
- Březina, O. (1996): *Eseje*. Votobia, Olomouc.
- Büchner, G. (1968): *Woyzeck*. Insel Verlag, Frankfurt am Main.

- Bürger, P. (2000): *Ursprung des postmodernen Denkens*. Velbrück Wissenschaft, Weilerswist-Metternich.
- Bürger, P. (1995): *Der französische Surrealismus. Studien zur avantgardistischen Literatur*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bürger, P. (1992): *Das Denken des Herrn: Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Clair, J. (2010): *O surrealismu. S jeho vztahem k totalitarismu a spiritismu. Příspěvek k historii nesmyslu*. Barrister & Principal, Brno.
- Čyževskýj, D. (1931): „Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. Versuch einer philosophischen Interpretation.“ In *Dostojewskij-Studien*, ed. D. Čyževskýj, Gebrüder Stiepel, Reichenberg [Liberec], s. 19–50; český překlad (M. Pokorný) „Dvojnictví u Dostojevského: pokus o filosofickou interpretaci.“ *Slovo a smysl* 11 (21): 390–397. Otištěna je pouze malá část studie, celý překlad: <http://slovoasmysl.ff.cuni.cz/node/283>
- Dornuf, S. (2002): „Die Forderung des Tages. Zu Alexandre Kojèves West-Berliner Stippvisite 1967.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50: 313–316.
- Dvořák, M. (1946): *Italské umění od renesance k baroku*. Jan Laichter, Praha.
- Eckermann, J. P. (1905): *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Band 2*. E. Diederichs, München.
- Gracq, J. (1945 [1938]): *Au château d'Argol*. José Corti, Paris.
- Gracq, J. (1996): *Na argolském zámku*. Přel. Miroslav Drozd. Dauphin, Liberec.
- Halbwachs, M. (2010): *Kolektivní paměť*. Sociologické nakladatelství, Praha.
- Havlíček, Z. (2016[1962]): *Veškerá poezie. Básnické dílo*. Dybbuk, Praha.
- Haym, R. (1927 [1857]): *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen*

Philosophie. Philosophische Buchhandlung Wilhelm Heims, Leipzig.

- Hegel, G. W. F. (1998): Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 2. Vorlesungen über Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Podle zápisů H. G. Hotha. Ed. A. Gethmann-Siefert. Meiner Verlag, Hamburg 1998.
- Hegel, G. W. F. (1989): *Phänomenologie des Geistes. Werke. Band 3*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1986): *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Eds. K. Düsing & H. Kimmerle. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1986a): *Jenaer Kritische Schriften III. Glaube und Wissen*. Eds. H. Brockard, H. Buchner. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1970a): *Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke, Band 13*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1970b): *Vorlesungen über die Ästhetik II. Werke, Band 14*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hetzer, T. (1990[1925]): *Italienische Architektur*. Verlag Urachhaus, Stuttgart.
- Huhn, W. (1973): *Trotzki der gescheiterte Stalin*. Karin Kramer Verlag, West-Berlin.
- Iljin, I. (1946): *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Francke Verlag, Bern.
- Ivanov, V. (1935): „Terror Antiquus.“ [přel. Nicolai von Bubnoff]. *Corona* 5 (2): 133–164.
- Jakobson, R. (1995[1931]): „O generaci, která promrhala své básníky.“ In *Poetická funkce*, R. Jakobson, Ed. M. Červenka, H&H Praha, Jinočany, s. 690–714.
- Jetmar, J. & Sliš, O. (2019): „Hegel ukazuje, že jsme ještě pitomější než mainstream.“ *finmag* [online]. 3. 11. 2019 [cit. 2. 7. 2020].

Dostupné z: <https://finmag.penize.cz/kaleidoskop/410628-hegel-ukazuje-ze-jsme-jeste-pitomejsi-nez-mainstream>.

- Kaufmann, F. (1959): [bez názvu]. In *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. Eds. H. L. van Breda & J. Taminaux, Martinus Nijhoff, La Haye, s. 40–47.
- Koslowski, P. (2011): „Säkularisation und Desäkularisation der ersten Philosophie, Desäkularisation als Kritik der säkularisierten Philosophie des deutschen Idealismus.“ *Archivio di Filosofia* 79 (2): 173–184.
- Koslowski, P. (2001): *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Koslowski, P. (1998): „Philosophische Epen. Über die universellen Synthesen von Philosophie, Poesie und Mythologie im Hegelianismus, Gnostizismus und in der Romantik.“ In *Die Folgen des Hegelianismus. Philosophie, Religion und Politik im Abschied von der Moderne*, ed. P. Koslowski, Wilhelm Fink Verlag, München, s. 371–397.
- Koslowski, P. (1982): „Hegel – der Philosoph der Trinität? Zur Kontroverse um seine Trinitätslehre.“ *Theologische Quartalschrift* 162 (1): 105–131.
- Kunna, U. (1991): *Das „Krebsgeschwür der Philosophie“. Komenskýs Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus*. Academia-Verlag, Sankt Augustin.
- Loers, V. (1995): *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900–1915*. Ed. V. Loers, Tertium, Frankfurt am Main.
- Marquard, O. (1998): „Entlastung vom Absoluten. In memoriam Hans Blumenberg.“ In *Kontingenz. Poetik und Hermeneutik, Band 17*. Ed. G. v. Graevenitz (ed.), Wilhelm Fink Verlag, München s. XVII–XXV.

- Marquet, J.-F. (1997): „Au Château d’Argol et le mythe hégélien.“ In *L’Herne. Julien Gracq*, ed. Jean-Louis Leutrat, Fayard, Paris, 1997, s. 53–62.
- Luxemburg, R. (1970): *Schriften zur Theorie der Spontaneität*. Rowohlt, Hamburg.
- Matějčková, T. (2018): *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?* Mohr Siebeck, Tübingen.
- Matějčková, T. (2018a): *Hegelova fenomenologie světa*. OIKOYMENH, Praha.
- Minkowski, E. (2011[1933]): *Vstříc kosmologii. Filozofické fragmenty*. Malvern, Praha.
- Mukařovský, J. (1971[1947]): „Jazyk, který básní.“ In *Cestami poetiky a estetiky*, J. Mukařovský, Československý spisovatel, Praha, s. 175–182.
- Nietzsche, F. (1954): *Werke in drei Bänden. Band 3*. Ed. K. Schlechta. Hanser Verlag, München.
- Nolte, E. (1987): „Vergangenheit, die nicht vergehen will: Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte.“ In „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper Verlag, München, Zürich s. 39–61.
- Novalis (Georg F. Ph. von Hardenberg, 2001): *Werke*. Ed. Gerhard Schulz. Verlag C.H. Beck, München.
- Petronius (1971): *Satirikon*. Přeložil Karel Hrdina. Nakl. Svoboda, Praha.
- Plessner, H. (2015): *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes. Politische Schriften. Gesammelte Schriften VI*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Pöggeler, O. (1999): *Hegels Kritik der Romantik*. Wilhelm Fink Verlag, München.

- Pollmann, L. (1997): „Le mythe de soi dans Au Château d'Argol.“ In *L'Herne. Julien Gracq*, ed. Jean-Louis Leutrat, Fayard, Paris, s. 63–71.
- Ratzinger, J. (1998): *Aus meinem Leben. (Erinnerungen 1927–1977)*. Deutsche Verlags-Anstalt, München.
- Riffaterre, M. (1979): „La syllepse intertextuelle.“ *Poétique* 40 (197): 496–501.
- Ritter, J. (1957): *Hegel und die französische Revolution*. Westdeutscher Verlag, Köln, Opladen.
- Schlegel, F. (1988): *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band 2*. Ed. E. Behler et al. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Schmitz, H. (1972): *Nihilismus als Schicksal?* Bouvier Verlag, Bonn.
- Sus, O. (1968): „Založení Šaldova symbolismu ve vztahu k německým duchovněným teoriím.“ In *F. X. Šalda 1867, 1937, 1967*, ed. Felix Vodička, Academia, Praha, s. 37–66.
- Szilasi, W. (1959): *Einführung in die Philosophie Edmund Husserls*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Taubes, J. (2006): *Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*. Ed. Elettra Stimilli. Verlag Königshausn & Neumann, Würzburg.
- Teige, K. (1971 [1924]): „Moderní umění a společnost.“ In *Avantgarda známá a neznámá I. Od proletářského umění k poetismu 1919–1924*, ed. Š. Vlašín, Svoboda, Praha, s. 505–513.
- Teige, K. (1971a[1924]): „Naše základna a naše cesta. Několik principiálních poznámek.“ In *Avantgarda známá a neznámá I. Od proletářského umění k poetismu 1919–1924*, ed. Š. Vlašín, Svoboda, Praha, s. 607–618.
- Teige, K. (1971b[1924]): „Poetismus.“ In *Avantgarda známá a neznámá I. Od proletářského umění k poetismu 1919–1924*, ed. Š. Vlašín, Svoboda, Praha, s. 554–561.

- Teige, K. (1994[1951]): „Odpověď na anketu.“ In K. Teige: *Výbor z díla III. Osvobozování života a poezie. Studie ze 40. let*, K. Teige, Aurora, Praha, s. 403–416.
- Teige, K. (1994a[1946]): „Osud umělecké avantgardy v obou světových válkách.“ In *Výbor z díla III. Osvobozování života a poezie. Studie ze 40. let*, K. Teige, Aurora, Praha, s. 99–125.
- Teige, K. (1994b[1950/51]): „Fenomenologie umění (torzo).“ In *Výbor z díla III. Osvobozování života a poezie. Studie ze 40. let*, K. Teige, Aurora, Praha, s. 417–486.
- Teige, K. (1994c[1946]): „Střelnice.“ In *Výbor z díla III. Osvobozování života a poezie. Studie ze 40. let*, K. Teige, Aurora, Praha, s. 87–98.
- Teige, K. (1994d[1947]): „Mezinárodní surrealismus.“ In *Výbor z díla III. Osvobozování života a poezie. Studie ze 40. let*, K. Teige, Aurora, Praha, s. 321–335.
- Teige, K. (1994e[1949]): „Kresby Karla Havlíčka.“ In *Výbor z díla III. Osvobozování života a poezie. Studie ze 40. let*, K. Teige, Aurora, Praha, s. 387–402.
- Teige, K. (1994f[1949]): „Bohumil Kubišta.“ In *Výbor z díla III. Osvobozování života a poezie. Studie ze 40. let*, K. Teige, Aurora, Praha, s. 345–387.
- Teige, K. (1994g[1947]): „Estetické úvahy Bohumila Kubišty.“ In *Výbor z díla III. Osvobozování života a poezie. Studie ze 40. let*, K. Teige, Aurora, Praha, s. 149–185.
- Theunissen, M. (1970): *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. De Gruyter, Berlin.
- Topitsch, Ernst (1967): *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*. Luchterhand, Neuwied.
- Voegelin, E. (1999): „Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit.“ In E. Voegelin: *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*. Wilhelm Fink Verlag, München, s. 105–128.

Wannenmacher, J. E. (2005): *Hermeneutik der Heilsgeschichte: de septem Sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore*. Brill, Leiden, Boston.

Wildt, A. (2002): „Revolutionärer Terror und Moral bei Marx und Engels.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (3): 425–443.

Yates, F. (1984): *The Art of Memory*. Routledge, Ark Paperbacks, London, New York, Melbourne.

Abstract

“History of literature offers an exceptional illustration”: Literature, modern world and consciousness in the book of Tereza Matějčková

Tereza Matějčková is referring in her book to the literary pictures of the world: she comments on Hegel's philosophical interpretation of works of literature (Sophocles, Diderot, Goethe, Schiller) or interprets works of literature by authors' of the 20th century (Semprún, Jünger, Marguerite Yourcenar). Her comments and interpretations deal with problems and topics, that essentially co-create the aesthetic-artistic and cultural-political mentality of the artistic avantgarde of the 20th century (mainly surrealism) and modernity. In my article I deal with three topics: 1) The metaphor of *Theatrum mundi*, which Tereza Matějčková choose to name the title of the 8th chapter of her book; 2) evil, violence and the problem of the “abstract existence” in modernity and especially in surrealism; 3) the concept of “new mythologies” and “lyrization of the world” in the aesthetic essays of Karel Teige.

Key words: literature, theatrum mundi, avant-garde, surrealism, Hegel, reception, Matějčková

Vojvodík, J. (2020): „Dějiny literatury skýtají výjimečnou ilustraci“: literatura, moderní svět a vědomí v knize Terezy Matějčkové.“ *Filosofie dnes* 12 (1): 50–92. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

Jaké to je vstupovat do světa?¹

Tomáš Korda

Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
t.korda@seznam.cz

Předkládaná stať je obsáhlejší recenzí knihy Terezy Matějčkové *Hegelova fenomenologie světa*. Zdůrazňuji, že v její interpretaci hraje klíčovou roli pojem vzdělání. Níkoli toliko ve smyslu akumulace vědění, ale ve smyslu zbavování se vědění, které již neodpovídá skutečnosti. V mém čtení pak skrze opakované osvobozování se od starého vědění vstupuje vědomí do světa, nechává za sebou starý „světový řád“ a učí se současně žít na výši přítomnosti. Svět a (každodenní) přítomnost je to, čemu podle Matějčkové učí Hegelova *Fenomenologie ducha* dostát. Nejen vědomí, ale i čtenář má dostát světu, neboť je rovněž vědomím. Moje základní výhrada či spíše podnět k rozvedení spočívá v tom, že aby tohoto cíle Fenomenologie dosáhla, měl by její interpret vzít v potaz dějiny dvacátého století a ukázat, jak se na nich duch vzdělal a pozvedl je k dějinám ducha. V opačném případě čtenář bude stále rámovat přítomnost pojmy převzatými z minulosti a nebude skutečně moderní.

Klíčová slova: vzdělávání, přítomnost, svět, práce, postmetafyzické čtení Hegela, Matějčková

Svou recenzí sborníku *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení* zakončuje Tereza Matějčková slovy, že v něm postrádá jednotící ohled na klíčovou vlastnost ducha, kterou je vzdělávání se. Na místo zřetelného „podání dějin vzdělávajícího se ducha“ získává čtenář spíše „pouze velmi matný obraz o fenomenologii jako cestě, na které se specifické struktury vě-

1 Narážka na název článku Thomase Nagela *Jaké to je být netopýrem?* (Nagel 1974).

domí postupně diferencují v rozvažování, sebevědomí, rozum a ducha.“² Jak tedy Matějčková chápe dějiny vzdělávajícího se ducha? Svou knihou *Hegelova fenomenologie světa*³ na tuto otázku odpovídá.

Aby dějiny vzdělávajícího se ducha držely pohromadě, autorka se ani nemohla vzdát základního Hegelova nároku uchopit celek a vidět jednotlivé pasáže Hegelovy *Fenomenologie* v souvislosti s celkem tohoto díla. Jinak by hrozilo, že výklad jednoho oddílu nebude kompatibilní s výkladem jiného, celek se jednoduše rozpadne a z knihy zbydou kapitoly. Čili vidět konkrétní očima těch nejšířších souvislostí celého díla je sice nárok velkolepý, leč současně nutný.

Zde by snad Matějčková mohla svůj podnik ospravedlnit poněkud silněji než jen svým rozhodnutím. Kromě uvedené nekompatibility výkladů jednotlivých kapitol se může také stát, že když se badatel pustí do „skromnějšího“ vyložení, třeba jen jedné kapitoly *Fenomenologie*, vystavuje čtenáře napospas zobecňování, tedy tomu, že celek bude chápat z části a nikoli část z celku. Alexander Kojève například učinil z pojmů žádostivosti (*Begierde*) a uznání, respektive žádostivosti po uznání, těžiště celého Hegelova díla, a nakonec i lidských dějin, přestože ve *Fenomenologii* má žádostivost přesně vymezené místo. Dokud však čtenář nedostane odpověď na otázku, o čem celé dílo jest, nemůže očima celku číst jednotlivé kapitoly a nelze mu proto vyčítat, že zevšeobecňuje. Jestliže se má kontaminace celku některou z částí vyvarovat, musí vědět, jakým pojmem celku má číst jednotlivé úseky *Fenomenologie*.

Interpretačním klíčem k otevření všech kapitol slouží Matějčkové pojem vzdělávání (*Bildung*). Leč jeho „smůlou“ je, že i když se z němčiny (do)přeloží jako utváření a formování, nadále je spoután s představou, že vzdělávání znamená (kvantitativní) nárůst vědění. Vzdělaný ví více než nevzdělaný. Na druhou stranu tato představa o vzdělávání však není tak úplně nepravdivá, ale „jen“ omezená či jednostranná. Hegel, než aby s touto zažitou představou zápolil, ji spíše rozvíjí, jak je jeho dobrým zvykem, a to až do bodu jejího převrácení či spíše podvrácení, v němž se vědomí vzdělává a získává vědění tím, že poznává omezenost svého dosavadního vědění (o světě).

2 Matějčková (2011).

3 Matějčková (2020a). Odkazy na recenzovanou knihu budu uvádět přímo v textu v závorkách.

Pro Matějčkovou tedy klíčem k *Fenomenologii* není jednoduše vzdělávání, ale spíše vzdělávání jakožto opakované zbavování se⁴ vědění ve smyslu očišťování se od představ a názorů, provizorních „plánků“⁵ a „mapek“, které si člověk o světě dělá a které si na jedné straně dělat musí, aby se ve světě vůbec orientoval a aby poskytovaly jeho jednání ve světě smysl, avšak na straně druhé se musí člověk vzdělávat a učit se jich zbavovat, zříkat se jich a podstupovat jejich ztrátu, jakmile začnou „navádět“ špatně, neodpovídat skutečnosti a, na místo orientace ve světě, člověka ze sdíleného světa spíše stahují, uzavírají ho před ním a vůbec ho nutí svět ponižovat a přezírat (s. 18). Vzdělání v tomto smyslu znamená akumulaci vědění, představ a názorů, kterých jsem se zbavil, protože jinak bych jimi svět násilně přemáhal a na úkor světa bych přetěžoval i svou subjektivitu. Ta pak, mohl by dodat Axel Honneth, snadno trpí neurčitostí a podléhá různým patologiím.⁶

Vzdělávání tak vystupuje jako *limitace* vědění, omezení jeho platnosti, například omezení platnosti oněch pojmů žádostivosti a uznání. Avšak Hegel uděluje této limitaci vědění ontologický rozměr, který je částečně předznamenán již v Kantově kategorii limitace jakožto syntézy reality a negace. Vzdělávání nelimituje jen vědění, ale i svět, respektive jeho trvání, protože „konstatované vědění bylo bytostně věděním“⁷ světa, jeho ohraničujícím horizontem, který svět rámoval a tím ho současně konstituoval. Rád bych tak vzdal hold krásné větě, kterou nacházíme v jedné ze závěrečných kapitol recenzované knihy, že napříč svým dílem učí Hegel „obětovat dnešek pro zítřek“ (s. 335).

Tomuto obětování rozumím tak, že vzdělávání učí zdržovat prodlužování dneška do zítřka. Nejde zde o bezprostřední zastavování nynější společenské praxe, nýbrž o cosi původnějšího, o zabrzdění a změnu našeho vědění o světě, jež ho rámuje a z něhož vědomí světu rozumí a vykládá ho. Jako limitování vědění lze číst i Hegelův pojem státu, který jako nové vědění vzniká limitací (působení) vědění či pojmu

4 Německé *Entäußerung* Patočka překládá jako zbavování se, respektive sebezabavování se. *Zvnějšnění se* sice nabízí jako přesnější překlad, ze kterého se ale podle mého soudu vytrácí existenciální rozměr.

5 Matějčková (2020b).

6 Honneth (2001).

7 Hegel (1960, s. 102).

občanské společnosti. Pojem státu tak zabraňuje tomu, abychom „očima“ pojmu občanské společnosti („zdola“) analyzovali stát a již kognitivně ho například degradovali na stát kapitalistický.

Svou ochotou obětovat dnešek pro zítřek vyvrací absolutní vědění vůči němu tradované podezření mnoha nejen hegelovských badatelů, že v úsilí o svou absolutnost se vymaňuje z času a povznáší se nad něj. „Nikoli navzdory časovému plynutí, ale spolu s ním, resp. v něm se vědomí završuje“ (s. 334). Obětováním dneška pro zítřek nechává absolutní vědění čas působit, nechává ho, aby jako svíčku sfouknul zchřadlý svět, a to tím, že nový den jakožto nový jev pozvedá na prubířský kámen včerejšího vědění. Je-li netrpělivost známkou unáhleného prosazování vlastního vědění na úkor toho nového, co přináší plynutí času, pak *Fenomenologie* učí také trpělivosti, učí, že nový den, který má moc vyvrátit včerejší vědění, už dávno přišel.

Obětování se chápu komplementárně s celou řadou pojmů jako sebezbovování se (*Entäußerung*)⁸, odvnitřnění se k bytí (*sich zum Sein zu entäußern*) a převrácení se ve skutečnost,⁹ odpuštění jako zřeknutí se sebe sama,¹⁰ učinění se věcí, snést tak bytí¹¹ a vyzápolit své bytí pro sebe ven jakožto věc.¹² Takovéto zpředměťňování se ve smyslu „vyprazdňování“ vlastního nitra od různých předsudků má ten význam, že si vědomí tímto zvnějšňováním razí cestu do světa (s. 20). Doslova se do světa propadá, do jeho stále podstatnějších a trvalejších struktur, k jeho základům, původu (srov. s. 48). Učí se chodit po hlavě.¹³ Vědomí do světa proniká. Ale ne tak, že nechává svět svým věděním prosívat, protože pak by síto *alias* vědění zůstalo nezměněné, vědomí by se nijak nevzdělalo, nijak nevyprázdnilo a získalo by jen „nové pohledy starými dírami“.¹⁴ Vědomí se proto světem nechává vzdělat, jen když mění a vydává ze sebe vědění, kterým si svět prosívalo a představovalo, či přesněji, kterým si svět před

8 Tamtéž, např. s. 238, 239, 315 a 318.

9 Tamtéž, s. 413.

10 Tamtéž, s. 414.

11 Tamtéž, s. 407.

12 Tamtéž, s. 239. „Das unglückliche Selbstbewusstsein entäußerte sich seiner Selbständigkeit und rang sein Fürsichsein zum Dinge heraus“ (Hegel 1986, s. 260).

13 Hegel (1960, s. 65).

14 Lichtenberg (2004, s. 61).

sebe stavělo a jímž se i od světa distancovalo. Když vědomí změní toto své vědění, podlamuje se mu pod ním tento jeho odstup, kterým si od světa udržovalo bezpečnou vzdálenost a současně ho drželo na uzdě.

Úvodem Matějčková zdůrazňuje, že vědomí původně neupadá ve světě, ale v sobě samém (s. 37). Na což lze navázat Hegelovou větou, že vědomí sice může úzkostlivě „zajisté couvati před pravdou a snažiti se uchovati to, čeho ztráta hrozí. Nemůže však dojíti klidu, chce-li se zastaviti v bezmyšlenkovité nečinnosti – myšlenka zkálí bezmyšlenkovitost“.¹⁵ Proto podle Matějčkové vědomí nezbyvá než vstoupit do světa, přehodnotit svá stávající hodnocení (s. 37). Toto přehodnocení coby změna vědění je pro Hegela bytostně reflexí, avšak reflexí, ke které se vědomí svobodně uchyluje, až když už nemá na výběr a nezbyvá mu než vstoupit do světa. Tato reflexe stojí až na samém konci a je svým způsobem tím posledním, co zbývá, jestliže platí, že světu nemáme vnucovat naše (jistě dobře míněné) rady, představy a hodnocení, a proto ho máme chápat jako završený či hotový (s. 284). Jen tak se vyvarujeme toho, abychom svět „komandovali“. Avšak coby hotový je nám svět současně zcela cizí, tudíž vstupovat do něho a nechat si jím zkazit své přesvědčení je tím posledním, po čem bychom toužili. V této situaci zbývá jen ona reflexe, která včlení vědomí do světa tím, že mu ukáže, že navzdory jeho přesvědčení se ve světě – jemu tak odpudivém a cizím – již dávno nachází a participuje na něm. Výstižně tuto Hegelovu reflexi znázorňuje jeden vtip stvrzující slova Vladislava Vančury, že humor není smát se, ale lépe vědět. Ke svému lůžku si hospitalizovaný přivolá doktora, aby mu vysvětlil ten nesnesitelný křik ostatních pacientů kolem. Doktor ho poprosí o schovávavost. Nemocní se totiž právě dozvěděli, že umírají. Proto tak naříkají. Přesto se náš pacient s touto odpovědí nespokojil a pohotově se zeptal, zdali by právě proto nemohli být převezeni na nějaké detašované oddělení pro umírající. Ale milostivý pane, odvětlí doktor pohotově, právě tam už se nacházejí. Touto reflexí se náš pacient včlenil do nesnesitelného světa umírajících, osvojil si ho, aniž by se v něm rozpustil a ztratil pocit svobody. A svět? Ten se mu rázem proměnil a ztratil svou cizost a nesnesitelnost, aniž by bylo zapotřebí jej intelektuálně „zkonzumovat“ a takzvaně přetavit

¹⁵ Hegel (1960, s. 99).

substanci v subjekt. Pacient se „jen“ smířil se světem, s jeho dokonalostí a završením v právě panujícím *statutu quo*. Už nechce svět od sebe odsouvat a podrobovat ho tak své vůli. Zjišťuje, že odsunutý již je a on s ním. Že „absolutno“ je u něj.

Ač vyhroceně ukazuje snad dobře tento vtíp na to, jak máme chápat, když podle Matějčkové Hegel učí brát svět jako již dokončený. Vycházejí z tohoto příkladu, domnívám se, nestačí se spolu s autorkou postavit za slova Milana Sobotky, že Hegel je v nejlepším smyslu advokátem přítomnosti (s. 22). Neboť co znamená ono „v nejlepším slova smyslu“? Zvláště liberálně-marxistické kruhy, které odnepaměti podezřívají Hegela z komfortního konformismu, nejspíše neuspokojí, když se dozví, že Hegel je sice advokátem přítomnosti, ale v nejlepším slova smyslu. Uvedený vtíp však naznačuje, jak nekomfortní i nekonformní je považovat svět za hotový a být advokátem přítomnosti v tom nejlepším slova smyslu.

Pokud se vrátíme k výchozí premise knihy, že vědomí původně neupadá ve světě, ale v sobě samém, a činí tak navzdory sdílenému světu, který je již u něho a chce být u něho, potom se pojmy světa a absolutna Matějčkové významově přibližují, a to do té míry, že se čtenář může ptát, v čem tkví jejich vzájemný rozdíl. Obojí chce být u nás a je již u nás, nám navzdory, nakolik ulpíváme na sobě samých a nechceme přehodnotit naše zavedená hodnocení.

Blížkost obou pojmů vybízí k otázce, zda slovy Marxe Matějčková neobrátila Hegela z hlavy na nohy, leč nemarxistickým způsobem: těžko srozumitelný a s metafyzikou spárovaný pojem absolutna „jen“ nahradila daleko svět-štějším pojmem světa. Pak by skutečně platilo, že v jednoduchosti je i krása. V posledním důsledku by dokonce mohlo platit i to, že tento její krok za sebou nechává celý takzvaný ne-metafyzický směr hegelovského bádání.¹⁶ Stačí si za absolutno, které chce být u nás, jako Ježíš Kristus, dosadit svět a „rázem“ celá *Fenomenologie* vypadá daleko průhledněji, či – chcete-li – ne-metafyzicky.

Jakmile vědomí dosáhne absolutního vědění, má se znovu nechat bezprostředností vychovat až k dospělosti (s. 38).¹⁷ Takové je absolutní

16 K této otázce se ale vrátím v samotném závěru.

17 Srovnej Hegel (1960, s. 487).

stanovisko ve světě (s. 328). Jak ale takovou výchovu máme chápat? V interpretaci Matějčkové tak, že „výchova“ bezprostředností je cesta, která sama je již cílem, a absolutní vědění je pak stvrzením této cesty a její pomyslnou tečkou, která stejně jako tečka za větou čtenáře upozorňuje, aby na moment přestal hltat další text a zamyslel se nad tím, cože to vlastně přečetl. „Nejpozději nyní by čtenář měl vědět, cože to je absolutní vědění“ (s. 328). Pokud ani teď po přečtení celé *Fenomenologie* čtenář nedospěl k závěru, že všechno podstatné již zaznělo, může začít číst celou knihu znovu od začátku.

Nechat se bezprostředností vychovat až k dospělosti však skýtá podle mne jednu potíž, která tkví v tom, na co v jiné souvislosti autorka sama upozorňuje, že Hegel píše *Fenomenologii* na pozadí světa roku 1806 (s. 27). Hegel jakožto autor a vědomí vychované bezprostředností natolik, že je schopen vyložit dějiny vzdělávajícího se ducha (tj. napsat svou *Fenomenologii*), nemůže překročit svou dobu, tudíž čtenáře, který „má zkušenost vědomí převzít“, propouští svou *Fenomenologii* na svobodu do bezprostřednosti světa své doby.

Opakovaná četba *Fenomenologie* naučí sice čtenáře obecným způsobům, jak svět poznávat, a potažmo i jak se ve světě a ke světu chovat, jak ze svých hodnocení slevovat a nad jeho banální každodennost se nepovyšovat. Vždyť „heroické“ vyvýšení se nad průměrnost a bídu světa by totiž bylo nejen protestem proti ní, ale i jejím výrazem, máme-li se vyjádřit Marxovými slovy na adresu náboženství.

Na obecné zásadě nechat se světem vychovávat tedy netřeba nic měnit, protože platí dnes jako i na pozadí světa Hegelovy doby. Jenže čtenář narazí na problém, vyjde-li *dnes* po přečtení *Fenomenologie* testovat a ověřovat vědění, které mu z ní vyplynulo. „Očistná kúra“ čtení *Fenomenologie* ho sice zbaví mnoha (předsudečného) vědění, které měl, než začal číst, ale nezabaví ho vědění, jehož ho zbavit nemůže a které si udělal o dějinách, jež se udály po Hegelovi. Čtenář neví, jak se vzdělávající se duch na nejnovějších dějinách vzdělal, jakou zkušenost na nich učinil, jakého vědění se na těchto dějinách musel vzdát. Jen pak by mohl jeho zkušenost převzít a zhostit se jí (s. 337).

Narážím na to, zdali autorkou často citovaná výzva nechat se bezprostředností opětovně vychovat až k dospělosti, nemá – budeme-li kon-

sekventní – nakonec vyústit v sepsání revidované verze *Fenomenologie*, která teprve dosvědčí, že duch se po Hegelově smrti vzdělávat nepřestal. Musela by obsáhnout i ty nejnovější dějiny ducha a ukázat, jak se duch právě na nich (do)vzdělal. Až jen takováto aktualizovaná verze by čtenáře vskutku vyzvala, aby šel a díval se osobně si na dnešní bezprostřednosti ověřoval, že vědění včerejška dnes už neplatí, že včerejší hodnoty již špatně hodnotí a že již včera uplynul ten nejvyšší čas se jich zbavit.

Kniha Terezy Matějčkové přesto vykračuje směrem k nejnovějším dějinám. Je plná zdařilých dialogů, v nichž Hegel daleko současnějším myslitelům nejen úspěšně sekunduje, ale dokonce odhaluje přednosti, jaké plynou z toho, že pojmy života, smrti, práce, vzdělání, světa a celé řady dalších klíčových termínů zpracoval právě tak a ne jinak. Je více než čtenářsky přívětivé, že autorka nepřepadává těmito dialogy čtenáře ze zálohy. Dialogy se spíše samy nabízejí při rozboru jednotlivých zastávek coby podob světa a jim odpovídajícím podobám vědomí. Na úrovni poznámky pod čarou bych jen zmínil, že pod plasticky vykreslenými podobami světa zaniká přechod mezi nimi. Čtenář si tak dobře dokáže představit, čím vším si vědomí prochází, ale částečně na úkor toho, že přesně neví, jak a proč jedna podoba světa přešla v druhou.

Dialogy se současnějšími filozofy v rámci jednotlivých podob světa dávají na jedné straně čtenáři vědět, jak se k problému, kterému vědomí právě čelí, stavěli jiní myslitelé, jak řešili daný problém a koncipovali ten či onen pojem. Odtud je ale zřejmé, že se tyto dialogy pohybují na rovině intelektuální, na rovině dějin pojmů. Zdárně sice aktualizují Hegela coby filozofa, ale ještě „neaktualizují“ či nevzdělávají samotného ducha, který neví, jak Hegelovy pojmy, jež mají stát na výši doby, interagují se „skutečnými“ dějinami či jak z těchto dějin vyplývají jakožto reflexe na ně. Vazba Hegelova myšlení na Francouzskou revoluci je známa a ve *Fenomenologii* Hegel vynakládá nemalou práci, aby ukázal, jak „projekt“ osvícenství kulminuje a limituje se v revolučním teroru. K čemu ale navázat Hegelovo myšlení dnes? Domnívám se, že vzít po Hegelově vzoru v potaz „skutečné“ dějiny bude nutné, pokud běží o aktualizaci jeho myšlení.

Protože Francouzská revoluce rozpúlila tehdejší Evropu na revoluční Francii a monarchistický zbytek Evropy, čistě hrubou asociací bych

navrhoval vztáhnout se k rozdvojení světa vrcholícího za studené války. Podezřele nápadný je pak zvláště fakt, jak bylo toto rozdvojení různými, a navíc vzájemně soupeřícími intelektuálními projekty ponižováno. Jednak tu máme teorie totalitarismu, které podobně jako stalinismus kontaminují jednu ze stran studenoválečného rozdělení nacismem, respektive fašismem, čímž zaniká rovnocennost obou stran a tím i sama rozdvojenost „projektu“ moderny. Dále byl Západ i Východ podřazován pod jeden metafyzický princip (neschopný myslet bytnost techniky), čímž je rozpolcenost moderny opět setřena. Totéž pak platí pro nahlížení obou režimů pod zorným úhlem jedné instrumentální racionality.

Na tomto zahlazování rozpůlení světa, na němž se sjednocují vůči sobě jinak nepřátelské filosofické projekty, mohla autorka podle mého názoru dokumentovat, vůči jakému způsobu dělání filosofie se spolu s Hegelem jasně vymezuje. Jak stojí na přebalu, „filozofické tázání, jež se ze své podstaty nachází na hranici banality a hloubky, nás nemá vést mimo průměrnost běžného života, nýbrž učí dostát každodennosti“. Filosofie ale odvádí od každodennosti, když zahazuje ono rozpůlení světa, jehož byl i ten nejprůměrnější život svědkem. Kdyby autorka povýšila svět přetátý vedví na prubířský kámen každé další filosofie (nejen v duchu Hegelova vyzdvižení významu Francouzské revoluce, ale poplatně i jeho tezi, že světové dějiny jsou světovým soudem), našla by v těchto nejnovějších dějinách světa objektivní, na Hegelovi nezávislé měřítko a snad ještě zajištěnější odstup od Hegela, než který spatřuje v pojmu světa.¹⁸ Toto měřítko by posoudilo, nakolik a zdali na rozdíl od jiných filosofí, jež rozdvojení světa nivelizují, by se Hegel něčeho takového nedopouštěl a dal tak Matějčkové za pravdu v tom, že nevyzývá čtenáře k paušalizujícím „přeletům nad pouhým jevovým světem, ale spíše podniká hlubinné vrty, které osvětlují, proč jsou věci, tak jak jsou“ (s. 31).

Věta z *Fenomenologie*, že „duch je tím větší, čím větší je protiklad, z něhož se k sobě vrací“,¹⁹ nasvědčuje tomu, že Hegelova filosofie by snad obstála ve zkoušce dvacátého století, jež svět rozetnulo ve dvě. Duch totiž není silný toliko proto, že je Hegelovým géníem teoreticky vybaven

¹⁸ Matějčková (2020b).

¹⁹ Hegel (1960, s. 238).

tak dobře, že dopředu zvládne ustát i ten nejhlubší rozdíl, ale protože je jen do té míry duchem, nakolik se i z té největší rozervanosti dokáže pozvednout, jako fénix z popela.

Kapitola „Od práce k teroru?“ dobře ilustruje krok Matějčkové k nejnovějším dějinám, ale současně i její setrvávání na rovině pojmů a dějin filosofie. Matějčková přesvědčivě zachraňuje Hegelovo pojetí práce před totalitarismy, které ve dvacátém století učinily z práce jeden ze svých stěžejních pojmů. Například Hannah Arendtová, kterou Matějčková dává do kontrastu k Hegelovi, se této *totalizace* či vítězného tažení práce zalekla a pojem práce zvnějšku ohraničila jinými pojmy: zhotovováním a jednáním (s. 287). Na rozdíl od Arendtové však Matějčková před totalitarismy necouvá. Totalizaci práce nevnímá jako teoretickou předzvěst totalitární praxe, protože jakkoli „Hegelovi můžeme vytýkat redukci nejrozmanitějších lidských aktivit na práci“, tato výhrada ztrácí svůj kritický osten, jestliže Hegelovi nemůžeme „vytýkat redukci práce na užitek“ (s. 287). Práce u Hegela nemůže zahlazovat pluralitu světa a nivelizovat ho, protože „překračuje intence pracujícího“ (s. 287). Pracující není „pánem“ své práce, a proto si ani nemůže práci svět podrobovat. A protože práce překračuje jeho intence, může se na ní i vzdělat a změnit perspektivu, jakou nahlíží na svět.

Jakkoli tyto polemiky zdařile polemizují s koncepcemi jiných myslitelů a intervenují do dvacátého století, čtenář se přesto může ptát, proč když je Hegel filosofem *tohoto* světa, proč nejnovější dějiny světa nezaujímají ústřednější úlohu, když právě na nich by si čtenář mohl bezprostředně ověřit, zdali Hegel skutečně je filosofem nejen jeho ale i *této* přítomnosti. Čtenáři by tak autorka dala možnost, aby spolu s ní vystoupal až k vrcholům té dnešní doby. Postrádaje však „žebřík“ k té nynější skutečnosti čtenář nadále zůstává vězet v minulosti a rámuje tuto přítomnost starými (například studenoválečnými) pojmy. Zkrátka autorka ho přesvědčuje, že chce-li dostát přítomnosti, v Hegelovi najde robustní filosofickou oporu. Leč po přečtení *Hegelovy fenomenologie světa* zůstává čtenář nadále neschopen obětovat dnešek pro zítřek, přestože z četby ví, že tak *má* učinit.

Předkládaná výhrada ohledně absence nejnovějšího historického materiálu je vůči recenzované knize samozřejmě vnější, ale snad jen do

té míry, pokud autorčiny přesahy do současnějšího myšlení nebudeme chápat jen jako polemické intervence, ale podstatněji jako snahu zpřítomnit či aktualizovat ducha, který se chce (fenomenologicky) na svých dějinách dál vzdělávat, chce být u nás.

Z hlediska tohoto nároku zůstává stát počín Matějčkové na půli cesty. Hegelovu *Fenomenologii* sice ještě zcela neaktualizuje, ale současně ji ani již jen nepřipomíná. Autorka totiž svým výkladem *Fenomenologie* implicitně překonává etablovaný akademický spor, zda číst Hegela spíše metafyzicky, či ne-metafyzicky. Ať už Hegel pod svou spekulativní metafyzikou myslel cokoli, jasné je, že současná doba tak nemyslí, čímž vzniká potíž a následně otázka, zda si z Hegela odnést alespoň něco, totiž to, čemu ještě rozumíme a co je tedy v Hegelovi ne-metafyzické, anebo číst Hegela se vší metafyzickou „bagáží“. Cena za aktualizaci „kusu“ Hegela však může být i taková, že v něm Hegela už nerozpoznáme.²⁰ Takový podnik může v krajním případě připomínat vivisekci: dobře míněná analýza, která v Croceho duchu chce oddělit to, co je v Hegelovi živé a co již mrtvé, nakonec zabije život sám. Výsledný Hegel pak vypadá stejně neživé jako ten metafyzický, který byl zkraje odmítnut právě pro své mrtvolné vzezření.²¹

Tento začarovaný kruh Matějčková šikovně, byť nenápadně roztíná. Jak bylo naznačeno výše, pojem absolutna, resp. ducha nahrazuje pojmem světa. Ukazuje tím Hegela v ne-metafyzickém světle jako myslitele vezdejšího světa, avšak aby tohoto cíle dosáhla, zaměstnává „všechnu“ Hegelovu jinak těžko srozumitelnou nábožensko-metafyzickou terminologii. Metafyzično zde není cílem, ke kterému bychom se měli

20 Horstmann (2006). Tuto svou výhradu ve svém článku směřuje Horstmann především k anglosaským interpretům (Pippin, Pinkard). Dále ji lze ale upřesnit na případu Axela Honnetha. Oproti zmíněným Anglosasům Honneth nečte vyzrálé Hegelovo dílo ne-metafyzicky, nýbrž ho nečte vůbec v tom smyslu, že se ve své knize *Boj o uznání* zcela programově v duchu ne-metafyzické četby vrací před *Fenomenologii ducha*, která již vychází z metafyzických premis a pojem uznání je v ní *zatížen* metafyzikou sebepoznání ducha, a taková metafyzika je slovy Honnetha těžko smířitelná se současným myšlením (Honneth 1995, s. 67).

21 Na problém vivisekce Hegel naráží v samotném závěru kapitoly *Fysiognomie a frenologie*: „Mozková vlákna, uvažovaná jako bytí ducha, jsou již myšlená skutečnost, skutečnost jen hypotetická – nikoli skutečné *jsoucn*o, nikoli skutečnost cítěná, viděná, pravdivá; jsou-li *dána*, vidíme-li je, jsou to neživé věci a neplatí pak již za bytí ducha.“ (Hegel 1960, s. 240–241) Analogicky k tomu vyvozují: ne-metafyzický Hegel je jen myšlená skutečnost, skutečnost jen hypotetická. Je-li ne-metafyzický Hegel dán, vidíme-li ho, čteme-li ho, je neživou věcí a neplatí již za bytí Hegela.

propracovat, nýbrž prostředkem, jehož spotřebováním (či vykrácením) vstupujeme do světa a učíme se v něm žít. Nenapadá mne jediný pojem, který by Matějčková tiše přecházela, protože by ho nedokázala produktivně upotřebit pro svou interpretaci. Pojmy smíření a překonání, učinění se věcí a znicotnění, subjektivace substance a převrácení, odpuštění a obětování, zkrátka to náboženské a metafyzické v Hegelovi Matějčková spaluje jako benzín k odhalení ne-metafyzického, či přímo existenciálního²² Hegela.

Tímto Matějčková roztíná spor o to, jak Hegela číst: s ne-metafyzickým směrem sdílí zájem o to, aby Hegel promlouval k dnešnímu člověku, a neuzavírá Hegela do jeho doby. Avšak právě proto není ochotna na rozdíl od představitelů tohoto směru obětovat, přecházet či rozměňovat to metafyzické v Hegelovi. Svou neochotou Hegela osekát od metafyzična stojí na straně metafyzické četby, leč na rozdíl od Horstmanna, kterého zde vybírám jako čelního představitele tohoto směru, neohraničuje Hegela jeho dobou, nečiní z něj neživý předmět dějin filosofie, na který se díváme, jako když se díváme na gotické katedrály.²³ Matějčková se nevzdává ne-metafyzického nároku podat Hegela tak, že chce být v tomto světě u nás a svou filosofií chce učit žít. Zkrátka na rozdíl od obou proudů bádání, čímž je v hegelovském smyslu překonává, Matějčková nerespektuje (nakonec metafyzickou) rozlukou na onen svět a tento svět, svět doby metafyzické a svět dnešní doby ne-metafyzické, svět Hegelovy doby a svět naší doby, svět vědy a svět života. Toto rozdvojení na světy dva oba proudy bádání sdílí a sdílet musí, protože představuje samu podmínku jejich možnosti, jejich vzájemného sporu.

Ruku v ruce s tím, jak Matějčková jaksi mimochodem nechává tento akademický spor za sebou, můžeme rozumět jejímu rozhodnutí *nečíst Fenomenologii* jako úvod do vědy (s. 38). Toto rozhodnutí bych si však dovolil problematizovat následující citací jednoho výňatku z Hegelových přednášek z let 1801 až 1802:

22 Matějčková (2020).

23 Srovnej Horstmann (1999).

„Pokud jde o to, co je na potřebě filosofie obecné, tak to se chceme pokusit objasnit formou odpovědi na otázku týkající se vztahu filosofie k životu, která je totožná s otázkou, nakolik je filosofie praktická. Neboť opravdová potřeba filosofie přece asi nespočívá v ničem jiném, než v tom, učit se od ní a skrze ni žít. Ona sama může být sice také považována za uvedení do věd, za způsob vnějšího utváření rozumu, ale my od tohoto podřadného účelu chceme prozatím odhlédnout a spíše se domníváme, že se potřebě filosofie pouze špatně rozumí, věří-li se, že má jen tento účel, kterého je jistě dosaženo také studiem filosofie, a že ve skutečnosti má před sebou daleko obsáhlejší a vznešenější cíl.“²⁴

Na jedné straně je uvedení do věd coby způsob vnějšího utváření rozumu označeno za podřadnější cíl, což by nahrávalo rozhodnutí autorky číst *Fenomenologii* spíše tak, že učí žít. Na druhou stranu obojí, jak utváření rozumu, tak učení se žít, se nijak nevylučuje a spíše jde o dva pohledy na jednu věc a oba patří k sobě. Nevidím tudíž důvod se rozhodovat pro jeden či druhý způsob nahlížení na *Fenomenologii*. Spíše stojí za ukázání, jak oba náhledy fungují komplementárně, což lze vyčíst nejen z výše uvedené citace, ale z rámce celkového procesu vzdělávání jakožto zbavování se a očišťování se od vědění, názorů a předsudků a obecně přehodnocování vlastních hodnocení. Není třeba se rozhodovat mezi životem a úvodem do vědy, neboť spíše platí, chceš-li dělat vědu, nauč se žít.

24 „Was das allgemeine des Bedürfnisses der Philosophie betrifft, so wollen wir es in der Form einer Antwort auf die Frage, welche Beziehung hat die Philosophie aufs Leben? klar zu machen suchen, eine Frage, die eins ist mit der: inwiefern ist die Philosophie praktisch? Denn das wahre Bedürfnis der Philosophie geht doch wohl auf nichts anders als darauf, von ihr und durch ihr leben zu lernen. Sie selbst kann auch wohl auch als Einleitung in Wissenschaften, als eine Art von äußerer Verstandesbildung angesehen werden, aber wir wollen diesen untergeordneten Zweck einstweilen aus der Augen lassen, oder vielmehr glauben, daß das Bedürfnis der Philosophie, wenn es nur diesen Zweck zu haben glaubt, der allerdings auch durchs Studium der Philosophie erreicht wird, sich nur misversteht, und im Grunde ein weitumfassenderes und würdigeres Ziel vor sich hat.“ (Hegel 1998, s. 261).

Literatura

- Hegel, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1986): „Phänomenologie des Geistes.“ In Hegel, G. W. F.: *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, eds. E. Moldenhauer & K. M. Michel. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, svazek 3.
- Hegel, G. W. F. (1998): „Schriften und Entwürfe (1799–1808).“ In Hegel, G.W.F.: *Gesammelte Werke*. Felix Meiner 1968ff, Hamburg, 1998, svazek 5.
- Honneth, A. (1995): *The Struggle for Recognition*. Polity Press, Cambridge.
- Honneth, A. (2001): *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam, Ditzingen.
- Horstmann, R.-P. (1999): „What is Hegel’s Legacy and What Should We Do With It?“ *European Journal of Philosophy* 7 (2): 275–287.
- Horstmann, R.-P. (2006): „Substance, Subject and Infinity. A Case Study for the Role of Logic in Hegel’s System.“ In *Hegel: New Directions*, ed. K. Deligiorgi, Acumen Publishing, Durham s. 69–84.
- Lichtenberg, G. Ch. (2004): *Myšlenky, postřehy, nápady*. Jitro, Praha.
- Matějčková, T. (2011): „Jan Kuneš – Martin Vrabec (vyd.). Místo fenomenologie ducha v současném myšlení.“ *Reflexe* (40): 123–130.
- Matějčková, T. (2020a): *Hegelova fenomenologie světa*. Filosofický ústav AV ČR, OIKOYMENH, Praha.
- Matějčková, T. (2020b): „Précis knihy *Hegelova fenomenologie světa*.“ *Filosofie dnes* 12 (1): 3–19. Dostupné z: www.filosofiednes.ff.uhk.cz.
- Nagel, T. (1974): „What Is It Like to Be a Bat?“ *The Philosophical Review* 83 (4): 435–450.

Abstract

What Is It Like to Enter the World?

The proposed paper is an extensive review of the book *Hegel's phenomenology of world* written by Tereza Matějčková. I emphasise the key role of the concept of education (Bildung) in her interpretation. Yet, education is here not understood as an accumulation of knowing, but rather as getting rid of knowing that no longer corresponds to actuality. In my reading, through repetitive “liberating” or “emptying” itself from its old knowing, the consciousness paves the road to the world, it enters into the “new” world, leaving the old “world-order” behind in memory. Complementarily, it educates itself to live in the present moment. According to Matějčková, *Hegel's Phenomenology of Spirit* educates the consciousness (but also its reader) to live up to the world, its actuality and its (everyday) present. Yet, in order to fulfil this aim of Hegel's Phenomenology – and this is also my main reservation and simultaneously perhaps a stimulus for a further enquiry – her interpreter should take into account the history of the twentieth century and demonstrate on it what the spirit has learned from it. Thereby, the spirit turns this history into its own history. Otherwise, the reader will continue to frame the present by the concepts of the past (tradition) and will not be truly modern.

Key words: the education, the present, the world, the labour, the post-metaphysical reading of Hegel, Matějčková

Korda, T. (2020): „Jaké to je vstupovat do světa?“ *Filosofie dnes* 12 (1): 93–107. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

Odpověď na komentáře¹

Tereza Matějčková

Filozofická fakulta
Univerzita Karlova

Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1

Tereza.Matejkova@ff.cuni.cz

Autorka v pojednání odpovídá na čtyři reflexe své knihy *Hegelova fenomenologie světa*. V první části se věnuje základním pojmům, tak jak je komentuje Pirmin Stekeler, který vyzdvihuje především vztah pojmu světa ke svému vlastnímu pojmu životních forem. Vypořádává se rovněž s odlišnými interpretacemi vztahu sebevědomí na straně jedné a boje na život a na smrt na straně druhé. V závěru tohoto oddílu se zaměřuje na Stekelerovu koncepci *Fenomenologie ducha* jako mundiceje. V této souvislosti se autorka obrací k tématu náboženství, které je stěžejní pro příspěvek Olgy Navrátilové. Autorka odmítá návrh Olgy Navrátilové chápat Hegelovu řeč o konci náboženství jako anticipaci zániku náboženství. Zdůrazňuje, že Hegel usiluje o podržení všech tří momentů ducha, které jsou na symbolické rovině vyjádřeny jako Otec – Syn – Duch Svátý. Přestože vychyluje dynamiku směrem k Duchu, netvrdí, že by pojem transcendence, tak jak jej na úrovni náboženství ztělesňuje Bůh, měl být překonán ve smyslu jeho zničení. V reakci na pojednání od Josefa Vojvodíka zdůrazňuje autorka důležitost děl romantiků pro Hegelovu filosofii, především ironie a humoru, avšak vždy v jejich objektivních, nikoliv subjektivních podobách. Ironie není vlastností subjektivního ducha, ale objektivní skutečnosti. V poslední části se autorka věnuje reflexi Tomáše Kordy, který vznáší nárok radikální aktualizace: podle autora by bylo záhodno domyslet *Fenomenologii* a promítnout její tezi, resp. Hegelovu filosofii vůbec do naší současnosti, a tak sledovat, do jaké míry se duch vzdělával i po Hegelově době. Tento typ aktualizace autorka odmítá a navrhuje, že aktualizovat je možné Hegelův styl, méně již jeho pojem dějin.

Klíčová slova: Hegel, *Fenomenologie ducha*, uznání, konec náboženství, romantikové, filosofie dějin

1 Tato práce vznikla za podpory 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.

Předně děkuji autorům, že si našli čas a mou knihu nejen prostudovali, ale i okomentovali – především to druhé není samozřejmostí. Zvláště oceňuji vstřícné čtení a podnětné komentáře.

1.

V souvislosti s pojednáním od Pirmina Stekelera bych ráda zmínila, že jeho dvousvazkový komentář k Hegelově *Fenomenologii ducha* mi sloužil jako inspirace při mém vlastním čtení.² Považuji jej za mimořádný intelektuální výkon, který Hegela vtáhl do aktuálních filosofických debat, a Hegelovo dílo se tak stalo zdrojem pro porozumění současným filosofickým otázkám i jejich rozvíjení. Protože mě výklad Pirmina Stekelera inspiroval, není takovým překvapením, že se v mnoha ohledech shodujeme. Patrné však rovněž je, že můj slovník není slovníkem filosofa s výrazným zázemím v logice a matematice, ale čtenáře, který vychází spíše z fenomenologické tradice. Navíc mě na *Fenomenologii* vždy zajímaly především hraniční pasáže, v nichž Hegel interpretoval literární díla nebo náboženské fenomény.³

Než okomentuji Stekelerův příspěvek, vyjádřím se k bodům, v nichž mezi námi panuje určitá míra neshody. Učiním to hned v úvodu nikoliv proto, že bych právě tyto neshody považovala za obzvláště podstatné, ale spíše proto, aby tyto otázky byly „vyřešené“. S ohledem na komplexnost Hegelova díla a jeho vlastní nejednotnost jsem badatelské rozepře o tom, co Hegel v daných pasážích nejspíše myslel, nikdy nepovažovala za zvláště podnětné. O mnoho zajímavější je sledovat, jak a zda interpret na výchozí pojednání navazuje vlastními úvahami.

V tomto kontextu zmiňuji naši neshodu ohledně interpretace stěžejních pasáží z kapitoly Sebevědomí. Jak známo, Stekeler interpretuje dynamiku vzájemného uznání jako proces *intrasubjektivní*. Znamená to, že se v sebevědomí vytváří moment fichtovského „Já jsem Já“ neboli moment abstraktního do sebe uzavřeného vědomí, které je schopno po-

2 Stekeler (2014).

3 Možná ani zde se s Pirminem Stekelerem nerozcházíme. Nakonec i v tomto „žánrovém“ ohledu mě jeho čtení inspirovalo: množství literárních odkazů, o něž se autor komentáře opírá, mě samu přimělo k tomu, abych Hegelovu *Fenomenologii* nechápala jen v kontextu filosofie. Jak bude navíc patrné z mé repliky, zůstává hledisko náboženství i pro Stekelera stěžejní.

vznést se i na tělesnost, a vposled tak dát všanc i svůj tělesný život.⁴ Druhým momentem je empirické vědomí, které je vždy i tělesné, a potažmo je součástí světa. Ve Stekelerově interpretaci spočívá dynamika uznání ve schopnosti náhledu, že obě složky osobnosti – jak moment reflexivního čistého já, tak moment sebevědomé tělesnosti – se musí vzájemně „uznat“. Zjednodušeně řečeno chápe Stekeler boj na život a na smrt jako boj nikoli dvou sebevědomí, ale jako boj duše s tělem.⁵

Tuto interpretaci považuji za legitimní čtení určité vrstvy předmětných pasáží. Dokonce mám za to, že právě některé vlastnosti sebevědomí osvětluje lépe než tradiční „interpersonální“ interpretace, které známe např. od Alexandra Kojěva nebo v současnosti od Axela Honnetha. Důvod, proč jsem se přesto přiklonila k interpretaci *interpersonální*, tkví v tom, že v intrasubjektivním výkladu musíme značné části pojednání číst jako metaforické vyjádření. Přitom se mi zdá, že Hegel již na této úrovni předpokládá pluralitu vědomí. Připomeňme, že důležitost jazyka zmiňuje již v pasážích „Smyslová jistota čili ‚toto‘ a mínění“.⁶ V mém čtení tato skutečnost poukazuje k tomu, že každé vědomí je již od počátku vědomím společenským, přičemž se tato společenská zprvu projevuje skokově, druzí vědomí vpadávali do zad, třeba právě na úrovni smyslového vědomí nebo i na úrovni „Pravda jistoty o sobě samém“ – ostatně zde čteme, ještě předtím než Hegel vtáhne do hry společenská, slavný výrok, který Stekeler právem řadí mezi gnomické: „já, které je *my*, a *my*, které je já.“⁷

Právě na úrovni Sebevědomí tato implicitní společenská postupně vyvstává ve své explicitní podobě. Tento výklad se mi jeví jako věrnější i proto, že Hegel o *intrasubjektivním* boji skutečně hovoří, ale až v pasážích věnovaných nešťastnému vědomí: „Toto *nešťastné*, v *sobě rozdvojené* vědomí tedy, ježto tento rozpor jeho bytnosti je pro sebe *jedním* vědomím, musí mít v jednom vědomí vždy též to druhé, a zatím co se domnívá, že došlo vítězství a klidu jednoty, musí být bezprostředně z každého opět vyhnáno.“⁸

4 Srov. Stekeler (2014, I, s. 681 n.).

5 Stekeler (2020, s. 29)

6 Hegel (1960, s. 107).

7 Tamtéž, s. 153.

8 Tamtéž, s. 167.

Z tohoto hlediska se mi jeví, že cesta, na které se sebevědomí nejprve potýká s vnějškem (s druhým vědomím) a teprve následně tento vnější vztah zniterňuje, jako srozumitelnější.⁹ Stekelerovu interpretaci nicméně chápu jako podnětné rozvinutí, které v daných pasážích má určitou oporu a které navíc reaguje na četné slabiny interpersonálního čtení. Mezi tyto slabiny patří třeba to, že druhý se vyjeví bezprostředně ve fázi velmi zárodečné formy sebevědomí – ovšem právě i to je možné chápat jako originální stránku Hegelova pojetí.¹⁰

Již z úvodních částí Stekelerova pojednání je patrné, že se shodneme na podstatnosti toho, co já nazývám „světem“ a Pirmin Stekeler „životními formami“¹¹. V obou případech se jedná o výkony imanentní sdílení skutečnosti. Není postačující, když tyto výkony registrujícím způsobem popíšeme, spíše je třeba rozvinout jejich podmínky. V nějakém ohledu tak spějeme k popisu toho, co je jejich „nitrem“. Když však zmiňujeme „nitro“, nelze si pod tímto pojmem představit nic, co by se nacházelo „v“ člověku. Spíše se jedná o dispozici, která se projevuje především, avšak nikoliv výlučně v mluvené řeči coby verbalizovaném myšlení.

V tomto smyslu se shodneme rovněž na tom, že pro Hegelovu explikaci tohoto nitra byla stěžejní jeho svébytná interpretace Platónových idejí. Ty můžeme chápat jako nitro, které je však skutečně výlučně ve svém zvnějšňování, a ideje tak nejsou v žádném ohledu mimosvětské. Právě těmito interpretacím musí Hegelův idealismus často čelit: ideje bývají chápány zavádějícím způsobem jako na člověku nezávislé entity. Jedním z výkonů Stekelerovy interpretace je právě takovou interpretaci znemožnit.

Pro mou vlastní interpretaci bylo zásadní Stekelerovo stanovisko, že „velké“ pojmy jako Bůh nebo celek nemůžeme překonat v tom smyslu, že bychom je mohli z našeho myšlení vyloučit třeba proto, že jsme s některými formami těchto pojmů v minulosti učinili špatné zkušenosti.¹² Zpravují nás totiž o našem myšlení a pro naše sebeporozumění jsou

9 Hegel sám se na četných místech skutečně o vnějšku zmiňuje. Například hovoří o tom, že „sebevědomí vyšlo ze sebe“ (tamtéž, s. 154).

10 Nutno ovšem zdůraznit, že sám Stekeler připouští i tuto interpretaci za zčásti legitimní. Srov. např. Stekeler (2014, I, s. 659).

11 Stekeler-Weithofer (2011). Srov. rovněž: Stekeler (2020, s. 22)

12 Stekeler (2020, s. 25)

nezbytné. Ale sebezporozumění, jak víme mimo jiné i díky Hegelovi, není nikdy pouhou teoretickou introspekcí – je to styl jednání, je to způsob, jak se podílíme na konkrétním „my“.

A paradoxně je právě v koncepci, která klade takový důraz na společenskost, pojem Boha stěžejní. Připomeňme v této souvislosti, že Hegel bývá kritizován za to, že člověka podrobuje společnosti. Do určité míry je to pravda – člověk je nevyhnutelně „dítětem své doby“. To však neznamená, že se své době musí ve všem podrobit, či že by pravda dokonce byla otázkou společenského konsensu. Myšlenka Boha nás právě naopak vede k tomu, že radikální překročení, tedy transcendence aktuální podoby společnosti i nás samých v naší aktuální empirické podobě je myslitelná i možná.¹³ Pojem Boha se tak stává radikálně zcizující vůči přítomnosti, což je právě ten důvod, proč jí může být v dialektickém duchu niterný: umožňuje nepodlehnout jí a místo toho si od ní uchovávat odstup, který je podstatou poznání i uměřeného jednání. Jinými slovy: pro pochopení přítomnosti musíme zpřítomnit něco, co přítomné není, tedy formulovat právě i extrémně kontrafaktuální výroky, třeba „Bůh existuje“.

I v tomto ohledu považuji Stekelerovu interpretaci Hegela jako mimořádně zdařilou: chápe Hegela jako křesťanského myslitele sekulárního státu a společnosti. Samy výroky o Bohu poukazují k tomu, že si – nakolik jsme osobami – v sobě uchováваме hledisko, které odlišujeme od aktuálního, třeba právě trpícího já. Díky tomuto niternému rozdvojení nemusíme utrpení podlehnout, můžeme je reflektovat, dokonce v něm nacházet nové možnosti.¹⁴

Pirmin Stekeler v závěru svého komentáře k mé knize i ve své vlastní knize zdůrazňuje, že Hegelova *Fenomenologie* je sekularizovanou teodiceou – je tedy obhajobou světa před jejími depresivními kritiky, kteří jej znehodnocují odkazem na fiktivní utopie. Zde se nakonec ukazuje naše nejhlubší shoda: Stekeler označuje Hegelovo počínání jako „mundiceu“, tedy jako smíření se světem, navzdory všem nedostatkům.¹⁵

13 Srov. zde rovněž Stekeler (2014, II, s. 954).

14 To může, ale rozhodně nemusí mít náboženskou konotaci, jak Stekeler ukazuje v souvislosti s Hérakleitovým výrokem: „Jsem sám sebou a zároveň sebou nejsem.“ Stekeler (2014, I, s. 676).

15 Srov. Stekeler (2014, II, s. 954, 977 a s. 1034–1037) a Stekeler (2020, s. 31).

2.

Některé motivy z příspěvku Pirmina Stekelera se doplňují s hlavním tématem Olgy Navrátilové. Ve svém podnětném článku¹⁶ se věnuje otázce konce náboženství. Nejprve krátce zrekapituluje mou tezi, podle které Hegela nelze chápat jako myslitele „konce náboženství“, nakolik pod „koncem“ míníme „zánik“ náboženství. „Koncem“ Hegel míní to, že jsme dospěli k porozumění náboženství, což znamená, že jsme mytologické vyjádření byli schopni usouvztažnit s pojmovým myšlením. Olga Navrátilová souhlasí s tím, že toto je přípustné, byť nikoli neproblematické čtení Hegelova stanoviska. Upozorňuje však na to, že se nejedná o interpretaci jedinou, ve svém pojednání proto cíleně rozvíjí „konkurenční“ argumenty, které svědčí spíše ve prospěch teze, že „koncem“ Hegel zkrátka míní „zánik“.¹⁷

Olga Navrátilová správně poznamenává, že vztáhnout pojmové myšlení na myšlení figurativní, které je zdrojem náboženských představ, nevyústí jen v *proměnu* náboženských obsahů. Pojmové myšlení tyto představy významně *protříbí*, a některé v tomto procesu zkrátka neobstojí.¹⁸ Těchto představ by se měl autonomní člověk zbavit. Příkladem takové představy, která neobstojí, je důraz na očekávání spasitelova druhého příchodu. Podle Hegela je taková fixace na budoucnost v rozporu se svobodou, kterou vědomí díky bohočlověku nalezlo.¹⁹ Nyní má přece vědět, že budoucnost je v jeho rukách, nikoli ve spasitelově moci. Neobstojí však ani některé pojmové specifikace Boha samého. Bůh tak nemůže být pro Hegela tajemstvím – samou podstatou zjevení je, že se zcela vydal člověku, že vůči němu nepociťuje žádnou závist, a tak se mu zcela vydá. Je-li tomu tak, pak rovněž platí, že Bůh postrádá veškeré nitro.²⁰

16 Navrátilová (2020).

17 Sama přitom předesílá, že nedospívá k definitivním názorům ohledně Hegelova stanoviska – a nutno dodat, že ani moje stanovisko není definitivní. Spíše vyjadřuje to, co mi dává nejlepší smysl, ovšem při vědomí četných námitek, které mohou být s oporou v Hegelovu dílu mé interpretaci adresovány. Srov. Navrátilová (2020, s. 34).

18 Navrátilová (2020, s. 39).

19 Srov. Hegel (1960, s. 474): „Jeho vlastní usmíření [smíření vědomí – T.M.] vstupuje tedy do vědomí jako něco *vzdáleného*, jako *vzdálená budoucnost*, tak jako smíření dokonané druhou osobou, jeví se vzdáleným *minulosti*.“

20 Navrátilová (2020, s. 40).

Tyto teze, které by v nějakém ohledu měly zneplatňovat moji interpretaci o konci, Hegel skutečně zastává, mám však za to, že skýtají značný interpretační prostor. Rovněž mám za to, že i kdyby tyto teze měly ten význam, který jim přisuzuje Olga Navrátilová, znamenalo by to „jen“ následující: Hegel se rozchází s určitým pojetím křesťanství a je legitimní otázkou, zda to, co zastává, je ještě křesťanstvím. Olga Navrátilová má pravdu v tom, že Hegel považoval křesťanství za nejrozvinutější formu náboženství, avšak je možné, že dospěl ke své podobě „křesťanství“, které může být obtížné za křesťanství považovat, ale to samo o sobě neznamená, že popírá náboženství nárok na existenci, a to zkrátka proto, že křesťanství není jedinou formou náboženství. Ve své filosofii se tak mohl rozejít s křesťanstvím, aniž by to znamenalo konec náboženství, protože mohl formulovat na základě křesťanství určitou podobu spirituality, která náboženská je.

Tomuto bodu se ještě budu věnovat níže, nejprve bych se chtěla zastavit u zmíněných interpretačních možností tezí, které mají být v rozporu s přetrváním náboženství. Určitě není pochyb o tom, že Hegel je nepřitelem všech zásvětních říší a *v tomto smyslu* je rovněž kritikem transcendence. Kdyby náboženství stála na zásvětních říších, musel by pod „koncem“ skutečně mínit zánik. Ovšem sám Hegel ví, že častější je, že náboženství nezávisí na představě zásvěetí, že monoteistický pojem transcendence je spíše ojedinělý. A i kdyby tak Hegel vyhlásil své generální veto vůči všem formám transcendence, neznamenalo by to, že prohlašuje zánik veškeré náboženské spirituality.

Dále je třeba zvážit, že pro Hegela náleží náboženství, umění i filosofie k nejdůležitějším aspektům ducha a duchovnosti. To, že v případě náboženství i umění kritizoval jednotlivé formy, s nimiž se setkal, nemusí znamenat, že tím považoval náboženství a umění za „vyřešené“. Dokonce bych to považovala za nepravděpodobné tváří v tvář Hegelovu zjištění, že dosud neznáme konkrétní duchovní formy, tedy konkrétní lidské společnosti, které by náboženství a umění zcela postrádaly.²¹

21 Že doprovází kolektivního ducha, přirozeně neznamená, že se jich musí všichni subjektivní duchového, tedy jednotlivci účastnit. V tomto ohledu sdílejí umění, náboženství i filosofie jednu docela zvláštní podobnost – většina společnosti se jich vůbec nemusí účastnit. To přitom neplatí tak zcela o jiných rozměrech společnosti – sice se člověk může neúčastnit pracovního trhu, to však bude mít pro většinu z těchto absentéru dramatické dopady na jejich život. Podobně se nelze neúčastnit třeba právního rámce dané společnosti, aniž by to člověk znatelně nepocítil.

S ohledem na otázku, jak se Hegel staví ke křesťanství, je interpretace Olgy Navrátilové nepochybně možná. Sama bych se k ní však nepřiklonila. Zdá se mi, že nakonec nedostojí důležitosti, kterou Hegel připisoval základní nauce o trojici. Především však tato interpretace nedostojí důrazu na konečnost – a touto konečností nemíním konečnost Ježíše, jehož existence spadá do času. Mám na mysli konečnost člověka, který se situuje ve společnosti, tedy v „objektivní duchovnosti“ a sám vlastní konečnosti nějak rozumí.

Pro takto konečného člověka může mít příběh ukřižování význam, který bych se nezdáhala označit jako potenciálně věčný. Pro Hegela je tento příběh totiž nejen jedinečný, ale rovněž pravdivý a svou pravdu nikdy nepozbyde, protože vyjadřuje samo nitro lidské existence a výkonu myšlení, a potud vyjadřuje i podstatu svobody. Skvěle tento bod vystihuje sama Olga Navrátilová, když ve své knize *Stát a náboženství v Hegelově filosofii* píše:

„Věřící vědomí v tomto povznesení nad konečnost [i.e. vzkříšení] uchopuje svoji vlastní duchovní povahu. V něm, v tomto pohybu je Bůh přítomen. Toto povznesení je tím pohybem sebevzdání, v němž člověk překračuje svoji nahodilou existenci a znovu se rodí do svobody v Bohu a v němž se také Bůh stává sám sobě zjevným.“²²

V tomto smyslu spočívá Hegelovo pojetí křesťanství na svého druhu existenciálním, ale vlastně i „kognitivním“ příběhu. V jeho prvním dějství je představena – abstraktně řečeno – do sebe uzavřená jednota, která dlí vně světa; v druhém následuje její zkonečnění a vstup do světa a tedy i o času; a ve třetím dějství sledujeme smíření jednoty a mnohosti, resp. konstituce jednoty uprostřed imanence světa. Právě v tomto výkonu se rozvíjí veškeré naše myšlení, ale rovněž náš vztah ke světu, druhému i k sobě samému.

Potud vyjadřuje křesťanský příběh nitro ducha. Stěžejní otázkou nyní je, zda syntéza ve třetím dějství znamená, že první dvě dějství jsou „hotová“ a uzavřená, že to jsou příběhy, které už nic neosvětlují. Ledacos tomu

²² Navrátilová (2015, s. 129).

nasvědčuje: Hegelův důraz na třetí dějství vede k tomu, že syntézu dvou předešlých dějství chápe jako základ nejen křesťanské obce, ale rovněž moderního státu.²³ Je-li totiž křesťanství vyjádřením našeho myšlení, je zároveň i náboženstvím svobody, a to rovněž svobody politické. Právě v křesťanství nahlížíme podstatu individuality – skutečnost, že zákon je pro člověka, a že nakonec i Bůh dopustí, aby jej jednotlivec soudil. A rovněž zde zjišťujeme, že duch je vždy duchem obecním, tedy společenským a že tedy tato intuice o podstatnosti individua musí být uznána na rovině obce a posléze podle Hegela na rovině moderního státu.

Že je tzv. „Kulturprotestantismus“ základem státu, je tak pro Hegela stěžejní, ale zas na druhou stranu je třeba dodat, že tato důležitost mu náleží jen tehdy, zůstává-li tento zakládající příběh i *individuálně* přesvědčivý – a tím může být jen tehdy, jsme-li ochotni, rekonstruovat všechny *tři* kroky. Neboli bez předešlých dvou zůstává třetí krok bez narativní, ale i pojmové opory. Představa Boha coby veskrze transcendentní entity nesmí být ztracena: je jedním, a to mimořádně důležitým momentem pravdy. Pozitivně můžeme moc této myšlenky označit jako „svědomí“, které je schopno říct své „ne“ nebo vyslovit veto tváří v tvář tomu, s čím se nemůžeme ztotožnit, a to právě i v momentě, kdy světská většina stojí proti nám. Síla tohoto „ne“ není jen negativní, je silou transcendence, díky níž jsme schopni vytrhnout se z konkrétní světské skutečnosti, a tím tuto světskou skutečnost potenciálně i proměnit.

Jinými slovy: právě na základě momentu transcendence jsme ochotni zvažovat, že pravda může tkvět vně aktuálně dané situace, dokonce mimo sdílení s druhým. Zůstáváme tak otevření možnosti, že pravda nemusí být vždy z tohoto světa. Hegel je tak sice nepřitelem transcendence, jak poznamenává Olga Navrátilová,²⁴ já bych však dodala, že není nepřítelem *každé* její podoby. Odmítá transcendenci v podobě utkvělé představy, že pravý život nastane po smrti. Takováto transcendence je pro něho plochá, zvětčující, svádějící k nemístným úvahám o přítomnosti, k falešné odevzdanosti, vlastně je, v nadsázce řečeno, opiem ducha.

To však neznamená, že nezachovává žádnou transcendenci – zachovává transcendenci jako překonání sebe sama ve vztahu k druhému,

²³ Tamtéž, s. 141.

²⁴ Navrátilová (2020, s. 43).

tedy jako schopnost vidět vně sebe sama. Ale s touto schopností právě souvisí rovněž transcendence v podobě odmítnutí takové podoby světa, který pravdivý není: díky představě nejzazší transcendence jsme schopni transcendovat naše vlastní stanovisko, ale v nejkrajnějším případě se postavit rovněž proti naší době.²⁵ Tato radikální transcendence může být chápána jako určitý aspekt negativity, negativity, u které nemůžeme zůstat stát, ale díky níž máme být činní – vždy samozřejmě v tomto světě, někdy však rovněž *proti* němu.

Je překvapivé, že se Hegel i v tomto smyslu blíží aristotelovskému pojmu Boha coby *noésis noéseos*.²⁶ Jenže toto „myšlení myšlení“ již není myšlením odpoutaným od světa, ale myšlením, které ví o své podmíněnosti společenskosti. Pro Hegela platí, že když myslíme, myslíme vždy i myšlení druhých, jak poznamenávám ve vstupním shrnutí, a to právě i tehdy, když se proti němu obracíme. Že je toto myšlení podmíněno světskou nahodilostí, neznamená, že je na ně redukovatelné a rovněž to neznamená, že myšlení, které je vždy myšlením někoho, je pouhou sumou jednotlivých výkonů. V tomto smyslu Hegel patrně předpokládal transcendenci myšlení, kterou na náboženské rovině či ve figurativním myšlení ztělesňuje obraz Boha, na rovině pojmového myšlení v sobě spočívající idea.

I tento typ transcendence, který míní Hegel, přirozeně svádí k představám zásvětí – takto byla nakonec v Hegelově interpretaci svedena i křesťanská obec. To však není důvod, proč se vzdávat tohoto nároku. Patrně se máme učit této představě nepodlehout a transcendenci pojímat jako dynamiku, která má svou nečasovostí proměnit přítomnost.

Olze Navrátilové je však třeba dát za pravdu v tom, že takto koncipovaný Bůh by pro člověka nebyl pánem dějin, ale nejzazším extrémem,

25 V tomto smyslu souhlasím s Tomášem Kordou (2019, 27–43), který ve svém článku „Návrh interpretace konce dějin“ u Hegela zdůrazňuje, že ke smíření v podobě jakéhosi vyrovnání transcendence a imanence Hegel nikdy nesměřuje.

26 Viz rovněž Navrátilová (2015, s. 129). „Subjektivita se tak v křesťanství stává místem Boží přítomnosti. V ní se zprostředkovává Bůh sám se sebou, myšlení myslí samo sebe.“ Jen bych dodala, že tato subjektivita, která je místem Boží přítomnosti, není prostě jen aktuálně daná subjektivita, ale subjektivita ve smyslu toho, co Hegel označuje jako „osobu“, tedy dynamika v subjektivitě, která je s to zachovat si odstup od empirické danosti a reflektovat na ni. Právě v osobě, nikoliv v pouhé subjektivitě je, jak dále píše Olga Navrátilová (2015, s. 130) „založena osoba a důstojnost každého člověka“. Srov. rovněž Navrátilová (2015, s. 135) – ovšem tam, kde Olga Navrátilová hovoří o „subjektu“, já bych hovořila o „osobě“.

který otevírá přítomnost. To může být podle některých interpretací nekřesťanské, nutně nenáboženské to však není. Problém Hegelovy pozice tkví spíše v tom, že chce vše naráz: transcendenci, aniž by člověk pozbyl imanenci, a imanenci, v níž se transcendence nerozpouští.

Možná je to slabina, možná je však nakonec i tato obtíž výrazem toho, jak moc jeho filosofie z křesťanství i křesťanského myšlení čerpá. Anebo je výrazem toho, jak moc Hegel závisí na křesťanské tradici, jejímž hlavním rysem nakonec je, že Boha a člověka rozpojit nelze – v tom tkví její nejvyšší pravda, ale možná i pověstné *skandalon*, nad nímž si myšlení zoufá.

3.

Konec náboženství coby jeho zánik nepřichází v mém čtení v úvahu již proto, že člověk není jen myšlením. Podstatnou měrou je cítící tělesnou bytostí. Náboženství na tento rozměr lidské existence odpovídá. Hegel přitom zdůrazňuje, že tělesnost, smyslovost a představivost nelze chápat jako naši zátěž, ale jako podmínku myšlení. Bez představivosti jinými slovy není myšlení a čím vyvinutější je představivost, tím lépe myslíme. Tyto a mnohé další motivy staví do popředí Josef Vojvodík ve svém bohatém pojednání²⁷. Autor rozvíjí mé četné úvahy ve vztahu k umělecké moderně, mimořádně podnětně pasáže přitom věnuje Karlu Teigovi. Právě na tuto vrstvu se chci v této krátké reflexi zaměřit.

Pojednání Josefa Vojvodíka je cenné především tím, že vystihuje, jak dvojznačné byly vztahy Hegela a romantiků – jak ze strany Hegela, tak romantiků (a později surrealistů). Ve své knize jsem se snažila ukázat, že nelze zcela podlehnout Hegelově kritice romantismu, a romantiky tak považovat za jeho úhlavní nepřátele. Již skutečnost, že *Fenomenologie ducha* ústí v Schillerovu báseň *Přátelství* je výmluvným svědectvím toho, že situace je složitější.²⁸ Z druhé strany rovněž nelze tvrdit, že romantici či umělci navazující na romantické dědictví nemohli Hegelovi přijít na jméno.

²⁷ Vojvodík, J. (2020).

²⁸ Pravdou sice je, že Hegel báseň pro své účely upravil, přesto se jedná o docela pozoruhodný a nevšední tah. Hegel (1960, s. 488).

Josef Vojvodík správně poznamenává, že Hegel romantiky patologizoval.²⁹ Romantickou ironii chápal jako závažnou nemoc ducha. Autor však správně ukazuje, že právě toto Hegelovo zhodnocení ironie jakožto nemoci zakládalo její pozoruhodnost. Z Předmluvy k *Fenomenologii ducha* víme, že duch je „nesmrtelný“, že smrt snad dokonce umí podržet.³⁰ A zatímco tak tělo nemoci podléhá anebo je přinejmenším oslabuje, pro ducha je nemoc vzpruhou: je v pravém smyslu slova jeho zanícením. Ostatně touto duchovní zvláštností se Josef Vojvodík sám hojně zabývá, třeba ve svém pojednání „Pasivita, passio, patos: návrat exkomunikované kategorie“. Zde čteme: „Utrpení vystupuje z nejniternějších možností samotného života, je součástí procesu, v němž se život uskutečňuje zcela mimořádným způsobem jako sebe-zakoušení a sebe-protrpění a tomuto stavu je vlastní zvláštní aktivita a jednání.“³¹ Troufám si tvrdit, že Hegel by s tímto vzhledem souhlasil, neboť extrémnost duchovního zanícení sám přijímá. Rozhodně mu tedy nejde o utlumení krajností ve prospěch uchovávání nivelizující prostředčnosti, jak je mnohdy mylně interpretována jeho syntéza.³² Dialektika není sklonem k uzavírání kompromisů a k emocionální otupělosti, ale naopak pohybem mezi extrémy.

K tomu je však třeba dodat, že krajnostmi má duch procházet nikoliv světu navzdory, ale spolu s ním. Co tím míním? Je příznačné, že Hegel rozlišuje subjektivní a objektivní ironii a s tím související subjektivní a objektivní humor.³³ Omezíme-li se na to první, mýlíme se, chápeme-li ironii, tedy sebepodvracení jako vlastnost subjektivního ducha. Ve skutečnosti je vlastností světa samého – ironie je substanciální. Jinými slovy tkví problém romantiků nikoliv v tom, že považovali pojem ironie za tak stěžejní, ale v tom, že nepochopili, jak moc, jak „substanciálně“ mají pravdu.

O faktu, že ironičnost Hegel připsal skutečnosti, svědčí ostatně i jeho výrok o pravdě coby „bakchantickém reji“, jehož žádný úd není

29 Vojvodík, J. (2020, s. 58).

30 Hegel (1960, s. 69).

31 Vojvodík (2014, s. 34).

32 Nejčastěji se takových pokroucení dopouští Søren Kierkegaard. Viz např. Kierkegaard (1969, s. 8).

33 Hegel (1966, s. 424).

střízlivý.³⁴ Pravda je formou zanícení, bláznovství, opilství – ovšem nikoliv v podobě zaníceného, poblázněného nebo opilého individua. Sama pravda je opilá – mění strany a proměňuje se. Ale především – ne my ji ironicky komentujeme, spíše ona ironicky komentuje nás. V tomto smyslu je třeba chápat i to, že Hegel s ironií spojuje utrpení – člověk je nevyhnutelně objektem zvrátů. Tuto skutečnost však paradoxně spojuje rovněž s humorem, který coby jedna verze ironie svědčí o hlubokém vhledu do podstaty bytí, o smíření s touto podstatou. Humor tak není výlučně řečovým fenoménem, ale životním stylem.

Obzvláště podnětné jsou ty pasáže, v nichž Josef Vojvodík ukazuje, že Breton či Teige své teze o poetizaci světa neformulovali *proti* Hegelově dialektice, ale v souladu s ní.³⁵ Nepodlehli tudíž zkreslujícímu podání Hegela jako čirého racionalisty, který prohlašuje „konec umění“ ve smyslu zániku umění. Faktem ovšem zůstává, že Hegel konec umění prohlašuje. Co tedy mínil? Je nasnadě, že význam tohoto konce bude souviset s koncem náboženství, tak jak jsem o něm pojednala výše. Konec umění v mé interpretaci znamená, že se umění samo stává reflexivním: umělec sám sebe chápe jako umělce, a tudíž ví, že se *coby* umělec neúčastní kultického obřadu, jak tomu bylo v antice. Rovněž to znamená, že vytváří autonomní uměleckou sféru – takovou sféru, která není závislá na okolních hodnotách společnosti a místo toho se orientuje na hodnotách vlastních.

To zní abstraktně, lze to však vyjádřit veskrze přízemně a ilustrovat konkrétní události. Když rozhlasová stanice Vltava uvedla čtení knihy *Linie krásy* od Alana Hollinghursta, dostala se pod palbu kritiky: veřejnoprávní rozhlas by neměl vysílat pornografický obsah. Představitelé rozhlasu na tuto kritiku odpověděli: Ale jedná se přece o umění. Argumentem tedy bylo, že to, co by snad nebylo přípustné v jiném kontextu, je možné tehdy, shodneme-li se na tom, že formou je umění. Odpovědný redaktor Jiří Kamen pak zformuloval vyložene pěkný vhled: „Nemůžeme přistoupit na názor, který v reakcích na náš program občas zazněl, že všichni moderní umělci jsou prasáci.“³⁶

³⁴ Hegel (1960, s. 69).

³⁵ Vojvodík, J. (2020, s. 61 a s. 62):

³⁶ Kamen (2018).

Že občas může být nesnadné tento umělecký rozměr rozpoznat, je věc jiná. Faktem je, že umění má svébytné postavení ve společnosti, a tím se stává rovněž ohraničené a omezené. A že je takto omezené, znamená to, že v sobě nereflektuje společnost, tak jak tomu bylo v případě řeckých tragédií, jejichž funkce nebyla výlučně umělecká, ale „státotvorná“, resp. „polis-tvorná“. Ale nemusíme se obracet k tak daleké minulosti. Ještě Zola měl za to, že román je nejlepším médiem pro proměnu společnosti.³⁷ Velké romány Hegel přitom nikterak nepodceňuje, dokonce v souvislosti s nimi charakterizuje celou modernu jako „prozaickou“ dobu, ale stále častěji si všímá nesamozřejmého, dokonce odcizeného vztahu mezi uměním a společností. Symptodem takové autonomie umění, která právě spadá vjedno s odcizením vůči zbytku společnosti, je nakonec i to, že umění je mnohdy spíše předmětem zájmu teoretiků než laické veřejnosti. Uměním je tak to, na čem se shodne umělecká obec, nikoliv to, na čem se shodne širší veřejnost – ostatně proti soudu široké veřejnosti nad krásnem se nejčastěji vymezují sami teoretici, čímž opět posilují autonomii své sféry.³⁸

Ovšem zároveň je třeba dodat, že právě v případě umění toto uzavření nikdy nefunguje zcela. V tom tkví jeho síla a rovněž důvod, proč je Hegel považuje vedle náboženství a filosofie za jedno z nejdůležitějších fenoménů. Důvodem pro to, že nás umění bude oslovovat nebo může oslovovat navzdory všem koncům, které máme hegelovsky řečeno „v zádech“, je skutečnost, že disponuje jazykem vně jazyka. Jinými slovy umožňuje specifickou komunikaci, která není jen jazyková nebo přinejmenším není zcela jazyková. Proto je tak snadné na umění navazovat často napříč generacemi a napříč kulturami. A umění pro svou nejazykovost v případě výtvarných děl či hudby dokonce překračuje bariéru jazyka. I v tomto spatřuji sílu Hegelových úvah: sice zdůrazňují podstatnost jazyka v našem myšlení, ale naše myšlení a city na jazyk neredukují. Umění je proto pro Hegela i v moderně „návratem člověka

37 Viz Gourcq (1891, s. 3).

38 Skvěle tento „konec umění“, ale i „konec náboženství“ postihuje Steiner (2020, s. 110): „Poezie, náboženské myšlení, umění se v drtivé míře staly záležitostmi odborníků. Na úkor spontánní přístupnosti. Jsme svědky jakéhosi bizarního pseudoživota, v němž bují různé kritické komentáře (nečteme primárně Danteho, ale to, jak jeho dílo čte Eliot), ediční a textové exegeze, narcistické polemiky.“

do sebe sama“, vyjevuje v něm to, co Hegel označuje termínem *humanus*: umění odhaluje „všeobecné lidství v jeho radostech i bolestech, v jeho snahách, činech i osudech“.³⁹

Krásné jsou v tomto ohledu pasáže z Teigeho odpovědi na anketní otázku „Proč píšete?“⁴⁰ Tvrdí, že poezie je ze všech myslitelných činností nejbližší lásce, což mimo jiné znamená, že je to projev niterného života, který zanechává trvalý otisk. Láska i umění směřují k plodnosti. Láska je přitom pozoruhodným fenoménem i pro Hegela – je to stejně jako pro Teigeho „totožnost s rozdílem“⁴¹ – a je zároveň vyjádřením příslušnosti člověka ke světu: láska je svědectvím otevřenosti k druhému člověku, ale třeba i k přírodě nebo právě umění. V tomto smyslu můžeme říct, že umění nás činí citlivými – citlivými pro konkrétnost, která je pro Hegela primární.

Umění tak směřuje k vyjádření, a tím i ke zvědomění smyslové konkrétnosti neboli ke zvědomění naší souvislosti se světem. Tuto myšlenku vystihl Jürgen Habermas v pojednání „Proč nečíst?“. Filosof zde nabízí následující myšlenkový experiment: zkuste popsat zbarvení a tvar namleté kávy při vlévání vroucí vody do filtru. V úzkých se podle Habermase octne každý, kdo „se svým pozorovacím talentem a schopností vystihnout s fenomenologickou úderností určitý jev zaostává za Peterem Handkem“.⁴² Obtíže souvisí s tím, že naše hranice jazyka nám neumožňují postihnout vnímané. Umění, které o překonání této hranice usiluje, je potud přerušením každodennosti, v níž se vnímaným příliš nezabýváme. Avšak právě tímto přerušením proměňujeme známé v poznané, aniž bychom je v poznaném rozpustili. Umění nám tak umožňuje podržet „cíp“ předřečové, ale přesto přítomné zkušenosti, z níž intuitivně žijeme. Ostatně tato idea – pokusit se výstižně popsat to, co máme před sebou – je projektem bytostně hegelovským, a právě potud je Hegel v nejvlastnějším smyslu slova fenomenolog.

My si nemusíme vzít za vzor představitosti a slovního mistrovství Petera Handkeho. Josef Vojvodík a Jan Wiendl ukazují ve své knize

39 Hegel (1966, s. 427).

40 Vojvodík, J. (2020, s. 78).

41 Hegel (1992, dodatek k § 158, s. 197).

42 Habermas (2020, s. 81).

Jan Zahradníček. Poezie a skutečnost existence, jak by takový „návrát k věcem samým“ mohl vypadat.

„Zatímco jsem spal,
Vlhká červnová noc hleděla oknem dovnitř
V to řečiště tmy, v níž tonulo mé lůžko.
Stůl, židle a skříň navazovaly rozhovor
jedna s druhou,
s věcmi dalekými i blízkými.

Stůl, který přešlapoval jako medvěd
Se sklenicemi a zbytky večeře na svém hřbetě,
Židle s nákladem šatů, jež jsem přehodil přes ni,
tíše sténala pod břemenem starostí přešlých ze mne
do těch starých a dobrých šatů, jež znova nosím.

A skříň s chuchvalcem tmy na své lesknoucí ploše
šeptem vyzrazovala naše nesnáze
hvězdám, jež ryly svým démantem do skla oken,
žluté oběžnici, možná Venuši, možná Marsu,
visící klidně tam vzadu
nad starými lesy, kde ví o nás šelest třeslic
i dravčí skřek...“⁴³

Hegel má za to, že nejsme schopni „návrátu k věcem“, pakliže nemáme velmi vyvinutou představivost. Paradoxně jsme to, co je, schopni vnímat jen za předpokladu, že si to umíme představit, tedy zrekonstruovat v nás samých a z nás samých. Teprve přenesení-li se člověk do fantazie, nachází „ryzí zalíbení v předmětu“⁴⁴ a teprve tehdy skutečně vidíme to, co vidíme.

43 Vojvodík & Wiendl (2018, s. 93).

44 Tuto okolnost podle Hegela (1966, s. 429) dosvědčuje Goethovo básnictví. V tomto smyslu byl pro Hegela mistrem všech umělců Johann W. Goethe: „Docela jiná je báseň ze Západovýchodního divánu. Zde je látka přenesena úplně do fantazie, do jejího pohybu, štěstí a blaženosti. Vůbec v podobných výtvorech tohoto druhu nemáme před sebou žádnou subjektivní touhu, žádnou zamilovanost, žádnou žádostivost, nýbrž ryzí zalíbení v předmětech, nevyčerpatelné rozpětí fantazie, nevinnou hru, svobodu i od takových hříček jako rým a umělý rytmus verše – a přitom takovou vroucnost a veselí myslí, která se pohybuje sama v sobě, jež nezkaleností tvorby povznáší duši vysokou nad každou trapnou zapletenost do omezeností skutečnosti.“

4.

Tomáš Korda vznáší na mou interpretaci *Fenomenologie ducha* nejzásadnější nárok, a to pokročit v aktualizaci a ukázat, jak a zda se duch vzdělává i poté, co o sobě vydal svědectví v podobě *Fenomenologie ducha*.⁴⁵ Autor oceňuje mnohé dialogy, které jsem inscenovala mezi Hegelem a mysliteli dvacátého století, má však za to, že intence aktualizovat Hegela nebyla dotažena. Klade si proto otázku: „K čemu ale navázat Hegelovo myšlení dnes?“⁴⁶ Podle autora není jiné cesty než se chopit současných dějin a zde se zaměřit na to, jak a zda se duch dále rozvinul a vzdělával.⁴⁷

Komentář Tomáše Kordy tím vznáší řadu základních otázek – třeba tu, zda chci Hegela „aktualizovat“, zda jej lze aktualizovat a případně jak a zda vůbec máme klasiky aktualizovat. Zcela jasné ani není to, co taková aktualizace znamená. Existují dvě krajní polohy – chtít dílo aktualizovat v tom smyslu, že je osekáme tam, kde se nám nehodí, a selektivně vyjmeme několik motivů. To sice může být bezohledné vůči výchozímu autorovi, ovšem i v tomto případě závisí vše na tom, jak si při tom dotýčný interpret počíná. Žižekovy interpretační eskapády, kterými se v hojně míře ve svých pojednáních inspiruje i Tomáš Korda, bývají mimořádně plodné. Opačný extrém je přistoupit k Hegelovi jako k fosilii, kterou lze studovat, analyzovat a pojednávat o tom, jak se vztahuje paragraf x k paragrafu y. Jakkoliv lze tento přístup parodovat, nemístný není. Vlastně mám za to, že je podmínkou vážného studia, což však právě neznamená, že je dobré takový výkon prezentovat na konferencích či v badatelských článcích. Spíše je to předpoklad – důležité je ukázat, jak daný interpret dokáže s myslitelem sám myslet.

Tím již naznačuji, kam spadá aktualizace, která je cenná podle mě. Neměla by být ani svévolnou manipulací s určitými aspekty Hegelova myšlení, ani by neměla vyústit v prosté převyprávění. Ne však proto, že bychom se měli vyvarovat obou krajností, ale proto, že bychom si obě

45 Korda (2020).

46 Tamtéž, s. 100.

47 Tamtéž, s. 102. Sám Tomáš Korda (2019, s. 27–44) usiluje o tuto aktualizaci v kontextu Hegelových úvah týkajících se politiky. Svědčí o tom např. pojednání „Hegelovo ‚vyvrácení‘ Spinozy aplikované na Marxe“. Z názvu se sice zdá, že se jedná o spor dávno minulý, Tomáš Korda však patrně zamýšlí Hegelovu kritiku ideologie a jeho pojetí státu uplatnit i na současné podoby ideologií a státu.

krajnosti, které jsou vlastně samy o sobě dost podezřelé praxe, měli naopak přisvojit. Ostatně i o možnostech recepce či aktualizace klasických myslitelů nás poučuje Hegel sám: jeho myšlení stojí na základním principu, že buď/anebo bývá falešné a že máme hledat rovnováhu, která se však ustavuje skrze extrém. Filosofo si pak můžeme představit jako postavu, která stojí mezi veselým podvodníkem a tupým převypravěčem, umí být jedno i druhé, ale tak, že si od každého udržuje zároveň odstup, protože stále ví, že musí zpřítomňovat i druhou nectnost.

Potažmo si troufám nesouhlasit s Tomášem Kordou přinejmenším v jeho nároku na určitý typ aktualizace, a to z několika důvodů. Nemyslím si, že by Hegel mohl být aktualizován tak, že by byly jeho kategorie vztaheny k našim nedávným dějinám.⁴⁸ Patrně nejzávažnější námitkou by bylo, že dějiny, tak jak si je představoval Hegel, neexistují. Mám za to, že jsme se rozešli s Hegelovým pojetím dějin jako ztělesněním rozumu a že teze o prohlubujícím se vědomí svobody je přinejmenším ambivalentní. Možná dnes jasněji vidíme, že každé osvobození jde ruku v ruce s novými formami odcizení či zpředměnění. Patrné je to třeba na sociálních sítích, které mají reálný dopad na určitý typ svobody. Lidé se na jejich základě mohou snadno svolávat, sdružovat a vyjadřovat svůj názor a z druhé strany snadněji a příměji vyjadřují názory i politici. Obecně se zdá, že politická moc je občanům skutečně blíže. Očividné však rovněž je, že sociální sítě vedou či mohou vést k novým formám znesvobodnění. Tato ztráta svobody může souviset s tím, že v diskusích na sociálních sítích vítězí emoce, že mají tendenci nivelizovat veřejný prostor, že vedou k snadnému odsuzování i moralizování politických otázek.

Další výraznou změnou je, že dějiny nechápeme jako jednotný proud směřující k západní liberální svobodě. Ať se nám to líbí nebo ne, různé kouty světa mají své správy společnosti a nic nenasvědčuje tomu, že by jim západní demokracie připadala záviděníhodná. Eurocentrismus, který je spjat s Hegelovou filosofií dějin, je zkrátka neaktualizovatelný, a tím pádem je obtížně aktualizovatelná jeho filosofie dějin. Vlastně by taková aktualizace znamenala upsat se dalšímu velkému vyprávění – možná tato vyprávění nějak generujeme samovolně, což bychom reflektovat měli, ale pochybuji, že bychom o ně měli vědomě usilovat.

48 Tamtéž, s. 102.

Nutné je však také poznamenat, že v nějakém ohledu jsem Hegela aktualizovala. Při psaní mě vedle jedna stěžejní intence: porozumět *Fenomenologii ducha*, protože ji považuji za jednu z nejvíce fascinujících knih, které jsem kdy četla. Nechci se přečnovat, ale myslím, že již reprodukce, při níž člověk dojde na své hranice, má cenu a aktualizací je. Reprodukovala jsem *Fenomenologii ducha* ze svého hlediska a dospěla k interpretaci, která mi přinejmenším v době, kdy jsem knihu psala, připadala přesvědčivá. Možná se to jeví jako malý výkon, ale nemyslím si, že by „dělníci“ humanitních věd obecně stáli před úkolem nějak zásadně větším. Mají poměřit sebe sama a svou dobu výkonem, který sám svou vlastní dobu přerostl, a vydat o tom svědectví. Myslím, že nakonec je právě toto vzdělání, o kterém ve své knize hovořím.

K poznámce Tomáše Kordy, podle něhož je třeba zjistit, zda a jak se duch vzdělal od Hegelovy doby, bych proto dodala, že dokud bude možné číst *Fenomenologii ducha* s nějakým ziskem přinejmenším pro sebe sama, tak se svět skutečně vzdělává – jednak proto, že dospívá k novému porozumění původnímu pojednání, jednak proto, že tradice není přetržena. A nakonec i to je měrou vzdělání – být schopen navázat, a přitom nezapomínat, že důstojná tradice se udržuje díky dvěma intelektuálním skandálům: podvodnému odloučení vybraných vtipností a otrockému převyprávění zbylých pasáží.

Literatura

- Gourcq, J. du (1891): „M. Émile Zola. Une interview avant Lourdes.“ In *Gil Blas*, 26 March, s. 3.
- Habermas, J. (2020): „Warum nicht Lesen?“ In *Warum Lesen. Mindestens 24 Gründe*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 71–87.
- Hegel, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Přeložil J. Patočka. Academia, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1966): *Estetika*, 1. sv. Přeložil J. Patočka. Odeon, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1992): *Základy filosofie práva*. Přeložil J. Kudrna. Academia, Praha.
- Kamen, J. (2018): „„Porno na Vltavě“. Vyjádření odpovědného redaktora Jiřího Kamena k reakcím na pořad Ahoj! Aneb na počátku byla

voda!“ In *Český rozhlas – Vltava* [online]. 30. 7. 2018 [cit. 11. 9. 2020]. Dostupné z: <https://vltava.rozhlas.cz/porno-na-vltave-vyjadreni-odpovedneho-redaktora-jiriho-kamena-k-reakcim-na-porad-7576259>.

Kierkegaard, S. (1969): *Současnost*. Přeložil M. Žilina. Mladá fronta, Praha.

Korda, T. (2019): „Hegelovo ‚vyvrácení‘ Spinozy aplikované na Marxe.“ *Pro-Fil* 20 (1): 27–44.

Korda, T. (2019): „Návrh interpretace konce dějin.“ *Studia philosophica* 66 (1): 27–43.

Korda, T. (2020): „Jaké to je vstupovat do světa?“ *Filosofie dnes* 12 (1): 93–107. Dostupné z: www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Navrátilová, O. (2015): *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*. OIKOYMENH, Praha.

Navrátilová, O. (2020): „Ohlašuje Hegel konec náboženství?“ *Filosofie dnes* 12 (1): 33–49. Dostupné z: www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Steiner, G. (2020): *Na Modrovousově hradě. Několik poznámek k redefinici kultury*. Dauphin, Praha.

Stekeler-Weithofer, P. (2011): „Intuition, Understanding, and the Human Form of Life.“ In *Recognition and Social Ontology*, eds. H. Ikäheimo & A. Laitinen. Brill, Leiden, s. 85–113.

Stekeler, P. (2014): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar, I–II*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Stekeler, P. (2020): „Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes? / “Is there a world in Hegel’s Phenomenology of Spirit?“ *Filosofie dnes* 12 (1): 20–32. Dostupné z: www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Vojvodík, J. (2014): „Pasivita, passio, patos: návrat exkomunikované kategorie.“ In *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, J. Vojvodík, Argo, Praha, 2014, s. 33–40.

Vojvodík, J. & Wiendl, J. (2018): *Jan Zahradníček. Poezie a skutečnost existence*. Institut pro studium literatury, Praha.

Vojvodík, J. (2020): „„Dějiny literatury skýtají výjimečnou ilustraci“: literatura, moderní svět a vědomí v knize Terezy Matějčkové.“ *Filosofie dnes* 12 (1): 50–92. Dostupné z: www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Abstract

In Reply to the Commentaries

The author comments on four reflections on her book *Hegel's Phenomenology of the World*. First, she responds to Pirmin Stekeler's contribution, highlighting the closeness between Hegel's understanding of the "world" and Stekeler's concept of life-forms. She further focuses on differing interpretations of the so-called struggle to death. In her concluding remarks, she comments on Stekeler's idea of reading the *Phenomenology of Spirit* as a mundicity. In this context, the author turns to the question of religion, a topic central for Olga Navrátilová's essay. Navrátilová questions the possibility of interpreting Hegel's conception of the end of religion not as a real abolishing of religion but as a completion of religion that presupposes its further existence. The author refuses Navrátilová's thesis and instead suggests, that a certain concept of transcendence needs to be maintained even in the context of Hegel's philosophy. In response to Josef Vojvodík's contribution, the author emphasizes the importance of romantics for Hegel's philosophy, specifically in the form of romantic irony and humor. The final part is dedicated to Tomáš Korda's reflection. Korda demands a more thorough actualization of Hegel's philosophy. He explicitly asks to inquire into the question of how and in what sense the spirit evolved even after Hegel's death. The author shows some reticence towards such type of actualization, suggesting that Hegel's style can be actualized, even the form of his philosophy, i. e. dialectics; however, his philosophy of history on which Korda's actualization would need depend cannot be actualized in today's context.

Key words: Hegel, *Phenomenology of Spirit*, recognition, the end of religion, romantics, philosophy of history

Matějčková, T. (2020): „Odpověď na komentáře.“ *Filosofie dnes* 12 (1): 108–128. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

ČASOPIS
PRO
SOUČASNOU
FILOSOFII

