



*Acta Facultatis Philosophicae
Universitatis Šafaricanae*

STUDIA PHILOSOPHICA

HEGELOVA

FENOMENOLÓGIA DUCHA

A SÚČASNOSŤ

Leško, V. - Plašienková, Z. (eds.)

**HEGELOVA *FENOMENOLÓGIA DUCHA*
A SÚČASNOSŤ**

Leško, V. – Plašienková, Z. (eds.)

Košice 2008

HEGELOVA *FENOMENOLÓGIA DUCHA* A SÚČASNOSŤ

*Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach
Slovenské filozofické združenie pri SAV v Bratislave*

Leško, V. – Plašienková, Z. (eds.)

Vedeckí redaktori – editori: prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.
doc. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.

Výkonný redaktor: PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Redakčná rada:

prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc., doc. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.,
prof. PhDr. Stanislav Hubík, CSc., Prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc.,
Doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD., PhDr. Milovan Ješič, PhD.

Recenzenti: prof. PhDr. Oľga Sisáková, CSc.
PhDr. Peter Nezník, CSc.

© Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2008

ISBN 978-80-7097-709-5 (tlačená verzia publikácie)

EAN 9788070977095

ISBN 978-80-8152-80-111-9 (e-publikácia)

„Pravá podoba, v ktorej existuje pravda, môže byť len vedecký systém pravdy. Spolupracovať na tom, aby sa filozofia priblížila forme vedy – aby mohla odložiť svoje meno lásky k vedeniu a bola vedením skutočným – hľa, čo som si predsavzal. Vnútorne nutnosť, aby vedenie bolo vedou, leží v jeho povahe a uspokojivým vysvetlením toho je len vysvetlenie filozofie samej... je na čase, aby filozofia bola povýšená na vedu... jedine veda je pravdivé vedenie ducha o sebe samom.“

G. W. F. Hegel

OBSAH

PREDSLOV	9
PRÍHOVOR – SYMFÓNIA FILOZOFICKÉHO DUCHA <i>Vladimír Leško</i>	13

HLAVNÉ REFERÁTY

HEGELOVA FENOMENOLOGIE DUCHA A KRITIKA FILOSOFIE SUBJEKTIVITY <i>Milan SOBOTKA</i>	21
HEGELOVA FILOZOFIA NÁBOŽENSTVA VO FENOMENOLÓGII DUCHA <i>Teodor Münz</i>	53

REFERÁTY

HEGELOVA KONCEPCIA POSTAVENIA JEDNOTLIVCA V MODERNEJ SPOLOČNOSTI <i>František Novosád</i>	63
PÁN A RAB V NOVÉM KONTEXTU <i>Stanislav Hubík</i>	75
PROCES VZNIKU PREDSTÁV V HEGELOVOM SYSTÉME A PREDSTAVY VO FILOZOFII B. SPINOZU <i>Radosław Kuliniak</i>	93
PROTIKLAD VĚDOMÍ A JEHO PŘEKONÁNÍ VĚDOU O ABSOLUTNĚ <i>Břetislav Horyna</i>	107
O PÄŤDESIAT ROKOV NESKÔR (R. HAYM – HEGEL A JEHO DOBA) <i>Andrzej Noras</i>	115

HEIDEGGER A <i>FENOMENOLÓGIA DUCHA</i> <i>Vladimír Leško</i>	125
OSVIETENSTVO AKO FILOZOFICKÝ PROBLÉM – KANT A HEGEL <i>Lubomír Belás</i>	151
JAN PATOČKA: HEGELOVA <i>FENOMENOLÓGIA DUCHA</i> , ANTICKÍ LABDAKOVCI A OSUD EURÓPY <i>Pavol Tholt</i>	179
HEGELOVA <i>FENOMENOLOGIE DUCHA</i> VE STUDÍÍCH JAROSLAVA KUDRNY <i>Jan Zoubar</i>	201
JE DIALEKTICKÁ METÓDA VEDECKÁ? IDEOREALIZMUS A HEGEL <i>Dariusz Bęben</i>	209
METAFYZIKA UMU A ŠPEKULATÍVNY ROZUM VO <i>FENOMENOLÓGII DUCHA</i> <i>Milovan Ješič</i>	223

S y s t e m

der

W i s s e n s c h a f t

von

Ge. Wilh. Fr. Hegel,

D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl.
Mineralog. Societät daselbst Assessor und andrer
gelehrten Gesellschaften Mitglied.

Erster Theil,

die

Phänomenologie des Geistes.

Bamberg und Würzburg,
bey Joseph Anton Goebhardt,

1807.

Soustava vědy

od

Georga Wilhelma F. Hegela

Dr. a profesora filosofie v Jeně
asesora vévodské mineralogické společnosti tamtéž
a člena jiných učených společností

Díl I.

Fenomenologie ducha

Bamberg a Würzburg
u Josefa Antonína Goebharda
1807

PREDSLOV

Filozofický svet si pripomínal v roku 2007 výnimočné výročie – dve-sto rokov od prvého vydania geniálnej práce Georga Wilhelma Friedricha Hegela *Fenomenológia ducha* (1807). Dozaista, môžeme mať rôzne hodnotové stupnice najdôležitejších filozofických prác napísaných v dejinách filozofie, ale vyššie uvedené Hegelovo dielo by v nich určite nemalo chýbať na popredných miestach. Hegelova *Fenomenológia ducha* rozhodujúcim spôsobom zmenila *filozofický diskurz* 19. storočia a výrazne ovplyvnila aj filozofiu v 20. storočí. Málokto z veľkých filozofov si po Hegelovi mohol dovoliť nevnímať *obísť* filozofické dielo vrcholného predstaviteľa nemeckej klasickej filozofie z roku 1807 a nečerpať či už pozitívne alebo kriticky z jeho filozofického odkazu.

Možno si ani príliš dobre nevedomujeme, aké máme veľké šťastie, že sa už takmer päťdesiat rokov môžeme s obsahom tohto Hegelovho diela oboznamovať a študovať ho vo vynikajúcom českom preklade J. Patočku a s úvodnou štúdiou M. Sobotku. Pripadá nám to ako *samozejmosť*, ale nie je to *samozejmosť* a nikdy sa ňou ani nemôže stať. Opätovne si to azda uvedomíme, keď sa budeme môcť zoznámiť s novým prekladom *Fenomenologie ducha*, ktoré pripravujú M. Sobotka a J. Kuneš vo vydavateľstve Oikúmené.

Treba však pripomenúť, že pre náš duchovný vývoj malo veľký význam aj Hegelovo dielo *Filozofia dejín*, ktoré vyšlo v skvelom slovenskom preklade T. Münza už v roku 1957. O pár rokov neskôr (v roku 1961) pribudol aj jeho preklad Hegelovej práce *Logika (Malá logika)*, ktorá je prvým dielom Hegelovej *Encyklopedie filozofických vied* a nakoniec v roku 1986 vyšiel ešte Münzov preklad najtŕžšieho Hegelovho diela *Logika ako veda I. a II. (Veľká logika)*. Je potešujúce, že vo vydavateľstve Kalligram sa už intenzívne pripravuje aj druhé vydanie prekladu Hegelovej práce *Filozofia dejín*, ktoré, ako sa nazdávame, by sa mohlo stať podnetom aj k novému vydaniu *Logiky*, lebo staršie vydania týchto Hegelových prác sú najmä pre mladšie generácie už takmer neprístupné.

Filozofickú konferenciu pod názvom *Hegelova „Fenomenológia ducha“ a súčasnosť* venovanú Hegelovej práci *Fenomenológia ducha* programovo pripravila a dňa 4. októbra 2007 v Košiciach zrealizovala Katedra filozo-

fie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach v spolupráci so Slovenským filozofickým združením pri Slovenskej akadémii vied v Bratislave.

Skutočnosť, že sa podarilo zorganizovať filozofickú konferenciu na vysokej úrovni, je výsledkom viacerých činiteľov, ktoré poukazujú na nasledovné momenty. Predovšetkým ide o prezentáciu úsilia najmladšieho filozofického pracoviska na Slovensku – Katedry filozofie a dejín filozofie na novovzniknutej Filozofickej fakulte UPJŠ v Košiciach, ktorej programové zameranie kladie dôraz na dejiny filozofie.¹ V tomto ohľade bolo aj 200. výročie vydania Hegelovej *Fenomenológie ducha* vhodnou príležitosťou toto úsilie v plnej miere prejaviť.

Druhým aspektom, ktorý bol pre zorganizovanie úspešnej konferencie podstatný, je zameranie súčasnej činnosti SFZ pri SAV. Táto činnosť je okrem iného orientovaná aj na podporu profesionálnych filozofických aktivít, a to najmä prostredníctvom rozširovania a prehľbovania intenzívnej spolupráce s jednotlivými filozofickými pracoviskami na Slovensku i v zahraničí. Konferencia bola preto aj výzvou čiastočne na naplnenie týchto cieľov.

K úspešnému priebehu konferencie však prispeli najmä všetci pozvaní prednášatelia, znalci Hegelovej filozofie, medzi ktorými právom osobitnú pozornosť vzbudili hlavne vystúpenia prof. PhDr. Milana Sobotku, DrSc. (Ústav filozofie a religionistiky UK Praha) a PhDr. T. Münza, CSc. (Filozofický ústav SAV Bratislava).

Ako editori zborníka sa preto chceme v mene organizátorov konferencie srdečne poďakovať všetkým zúčastneným zahraničným i domácim účastníkom za ich osobnú zaangažovanosť na konferencii, ako aj za prípravu štúdií do tohto filozofického zborníka. Zároveň chceme vysloviť nádej, že sa s viacerými z nich stretneme aj na ďalších konferenčných podujatiach, ktoré plánujeme v budúcnosti spoločne organizovať. Už v roku 2008 to bude konferencia venovaná recepcii I. Kanta pod názvom „*Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*“ a v ďalších rokoch chceme v nastúpenom trende spolupráce Katedry filozofie a dejín

¹ Katedra od svojho vzniku plní už dve veľmi náročné vedecké grantové úlohy (*Filozofia dejín filozofie – slabé modely II* a *Asubjektívna fenomenológia J. Patočku a dejiny filozofie*).

filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach so SFZ pri SAV pokračovať.¹

Predkladaný zborník príspevkov z konferencie *Hegelova Fenomenológia ducha a súčasnosť* je zostavený tak, aby predstavil čitateľovi celý jej priebeh. Jednotlivé príspevky sú zaradené v takom chronologickom poradí, v akom odznali na konferencii,² takže jeho štruktúra plne zodpovedá programu konferencie.

Organizátori konferencie si veľmi dobre uvedomujú, že filozofické zamýšľanie sa nad odkazom *Fenomenologie ducha* nemôže zachytiť všetko to najdôležitejšie, čo ponúka aj pre dnešok Hegelova práca. Sme však presvedčení, že výber príspevkov a ich prezentácia v mnohom *triasali* do toho najživšieho, čím sa stal odkaz Hegelovej práce v istom zmysle *nesmrteľný*. Je teraz už len na čitateľovi, či sa nechá *osloviť* jednotlivými autormi a pokúsi sa s nimi absolvovať hĺbkový *filozofický ponor* do Hegelovho filozofovania a spôsobu riešenia ním nastolených teoretických problémov.

Na záver sa chceme v mene organizátorov osobitne poďakovať rektorovi UPJŠ v Košiciach prof. MUDr. L. Mirossayovi, DrSc. a prodekanovi Filozofickej fakulty UPJŠ prof. PhDr. J. Sabolovi, DrSc. za ich účasť na konferencii a jej slávnostné otvorenie.

Naše poďakovanie patrí aj recenzentom predkladaného zborníka, ktorých kritické posúdenie napomohlo prehľbiť jeho filozofickú kvalitu. Môžeme si preto už len želať, aby náš filozofický zborník domáca filozofická obec nielen zaregistrovala, ale hlavne, aby mu venovala aj primeranú čitateľskú pozornosť.

Košice 20. februára 2008

Vladimír Leško – Zlatica Plašienková

¹ V roku 2009 sa chceme znovu vrátiť k Hegelovi a usporiadať konferenciu na tému „Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie“. Trojročný cyklus plnenia nových vedeckovýskumných úloh VEGA sa pokúsime zavŕšiť konferenciou „Dejiny filozofie ako filozofický problém – Hegel, Heidegger, Fink a Patočka“.

² Vzhľadom na vážne zdravotné dôvody nebol prednesený na konferencii pôvodne ohlásený referát doc. PhDr. Pavla Thoľta, PhD., ale v zborníku jeho modifikovaný variant publikujeme.

PRÍHOVOR – SYMFÓNIA FILOZOFICKÉHO DUCHA

Vladimír Leško

Pri Jene sa odohrala 13. októbra 1806 veľká vojenská bitka a zvíťazili v nej vojská francúzskeho cisára Napoleona Bonaparta. Hoci sa bitka skončila v neskorých nočných hodinách, už dopoludnia na druhý deň francúzske vojska triumfálne vstúpili do Jeny. V tom čase v nej žil ešte málo známy nemecký filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Na čele víťazných vojsk sa ulicami mesta Jeny majestátne niesol na bielom koni francúzsky cisár a z chodníka sa naň pozeral aj nemecký filozof. V ruke vraj držal rukopis svojho nového filozofického diela *Fenomenológia ducha*, ktoré dopísal v noci za zvukov doznievajúcej vojnovkej kanonády a dopoludnia ho už niesol svojmu vydavateľovi na publikovanie. Tento jedinečný dejinný okamih nám zachovali aj tieto Hegelova slová: „Netušil som, že len čo dopíšem svoju prácu o Svetovom duchu, hneď ráno bude kráčať práve okolo mňa na bielom koni“.

Symbolika stretnutia veľkého *imperátora národov* a o rok mladšieho rodiaceho sa veľkého *imperátora myslenia* sa osudovo naplnila iba v tej chvíli v neprospech toho druhého. O veľkom Napoleonovom vojenskom víťazstve sa dozvedela celá Európa veľmi skoro. O napísaní jedného z najväčších filozofických diel európskeho myslenia sa dozvedela oveľa neskôr. Ale kým na Napoleonovo víťazstvo si dnes už spomenie len málokto, Hegelova filozofická práca ostáva stále prítomná v dejinách filozofického myslenia. Stala sa azda tým najcennejším, čo kedy bolo napísané v dejinách západného filozofického myslenia.

Najslávnejšie filozofické dielo?

V Hegelovom živote práca *Fenomenológia ducha*, ktorá tlačou vyšla v roku 1807, predstavuje nástup novej etapy. Z málo známeho filozofa, v tom čase v Nemecku je na výsluní hlavne F. W. J. Schelling so svojím transcendentálnym idealizmom, sa od vydania tohto diela stáva osobnosťou prvoradého významu. Ďalšie Hegelove diela – *Logika ako veda* a

Základy encyklopédie filozofických vied – už len potvrdili jeho výsadné postavenie nielen na domácej filozofickej scéne, ale v rámci západného filozofického myslenia vôbec. V istom zmysle možno konštatovať, že všetko rozhodujúce, čo sa odohralo nielen počas filozofovho života, ale hlavne po jeho smrti (1831) vo filozofii 19. a 20. storočia, bolo späté s reflektovaním jeho učenia. Anglický filozof A. N. Whitehead tvrdí, že celé dejiny filozofie nie sú nič iné, iba poznámkami k Platonovej filozofii. Určite to platí, ale len po Hegela. Dejiny filozofie 19. a 20. storočia sú nepochybne poznámkami k Hegelovej filozofii. A osobitosť týchto poznámok spočíva výsostne v tom, že sú to veľmi kritické poznámky. Zdá sa, že tu neomylné platí dejinofilozofická zákonitosť – *čím viac kritiky, tým kvalitnejší výkon filozofa, ktorý ju vyvolal.*

Nemecký básnik Jean Paul bol presvedčený, že knihy sú len trochu objemnejšie listy priateľom. Nemýlil sa. Platí to aj o Hegelových prácach vôbec a *Fenomenológii ducha* zvlášť. Môžeme ju právom ako máloktorú inú považovať za objemnejší list priateľom múdrosti – filozofom. Kto si tento list neprečíta akoby automaticky ani nemal možnosť zaraďovať sa do toho hlavného prúdu priateľov múdrosti v našich časoch. Problém je o to vážnejší, že Hegelovo dielo je nielen filozofickou výpoveďou. Je to zároveň jedinečný literárno-umelecký skvost – filozofická symfónia, ktorá vyžaduje osobitnú čitateľskú predprípravu i metodiku čítania. Je to podobná situácia, akú by ste pripravili človeku, ktorý nie je hudobne vzdelaný a ponúkli by ste mu napríklad partitúru niektorej z najznámejších Beethovenových symfónií. Dokázal by síce očami vnímať notový zápis, ale to by bolo asi všetko. To hlavné však, hudbu, by určite nepočul.

To isté platí aj o *Fenomenológii ducha*. Dokážeme čítať vety, ale jedinečnosť a krásu symfónie filozofickej výpovede nie sme schopní hneď *počúť*. Vyžaduje si to osobitnú prípravu a schopnosť čítať nemeckú špekulatívnu filozofiu, ktorej vrcholným predstaviteľom sa stal práve Hegel. V čom teda spočíva jedinečnosť, krása a filozofická hodnota toho veľdiela ľudského ducha?

Architektonika diela

Od čias Kanta na pôde nemeckého filozofovania hádam najviac rezonovala otázka, ako je vôbec možná filozofia ako veda. Hegela neuspo-

kojila Kantova, Fichteho, ale ani Schellingova odpoveď. S novou filozofickou vervou sa pokúšal premyslieť výsledky novovekej filozofie, aby formuloval svoju vlastnú filozofickú pozíciu. Tá je vyjadrená v jeho *Fenomenológii ducha* v tejto podobe: vo filozofii *záleží všetko na tom, či pochopíme a vyjadríme pravdu nielen ako substanciu, ale práve tak aj ako subjekt*. Spinozizmus (t. j. chápanie substancie ako toho všetkého, čo k svojej existencii nepotrebuje nič iné) sa mu stal neotrasiteľným základom akéhokoľvek filozofovania. Spinozovi však oprávnene vyčíta strnulé chápanie substancie, vyčíta mu že nepozná skutočného ducha.

Hegel nepochybuje, že základ skutočnosti je príbuzný povahe nášho myslenia, lebo inak by sme ju mohli len veľmi ťažko zachytiť. Duchovný charakter skutočnosti je tak neoddeliteľne spojený s ľudským poznaním. Ľudské poznanie, čiže *sebauvedomený duch* sa vyvíja k vede, t. j. k absolútnemu poznaniu.

Hegelovo presvedčenie, že myslenie nie je čosi vonkajšie či nebodaj sekundárne vo vzťahu ku skutočnosti, ale práve naopak, že je tým prvým, k čomu sa musí orientovať filozofická pozornosť. Pojmy, resp. myšlienkové určenia, ktoré väčšinou nesprávne spájame iba s našimi individuálnymi subjektívnymi určeniami, majú objektívnu dimenziu, preto sa stávajú rozhodujúcimi mocami a silami nášho sveta. Hegelov pojem *duch*, *Absolútny duch*, *Absolútna idea* nám jasne napovedajú, že ich základom sú myšlienkové určenia, ktoré sa realizujú v predmetnej skutočnosti i v dejinách. Môžeme si to veľmi dobre uvedomovať v poznávaní prírodných zákonov, ale aj vo vývoji spoločnosti a v jej všetkých duchovných artefaktoch. Vo *Fenomenológii ducha* ide preto o to, aby *všeobecné individuum – sebauvedomený duch* bol študovaný v procese svojho vzdelávania. Teda predmetom *Fenomenológie ducha* ako *vedy o skúsenosti vedomia* nie je vedomie jednotlivca, ani zasa všetkých vedomí, ale len tých, ktoré sa vyznačujú výraznou dávkou *vzdelávania*.

Filozofická pozícia, ktorá tu vyrastá, je postavená na predpoklade, že fundament skutočnosti (vecnej, predmetnej, ale aj duchovnej) nie je statický, ale *dynamický*. Hegel je celý život nezmeniteľným *herakleitovcom*. Pohyb, dianie s jeho protirečivou povahou je bytostným rozmerom všetkého okolo nás i nás samých. *Protirečenia hýbu svetom* – sa stalo azda najznámejším Hegelovým postulátom. Tieto protirečenia však nehýbu svetom hocijako, ani chaoticky. Hegel preto identifikuje hlavne nevyhnutný pokrok v ľudských dejinách a najmä v poznávaní skutočnosti človekom

– v umení, náboženstve a filozofii. Poznanie i jeho jednotlivé formy potom vyjadrujú predovšetkým uvedomovanie si spoločnosti sebou samou.

Odyssea filozofického poznania – vývoj všeobecného vedomia ľudstva k vede (teda k Hegelovej filozofii) ako ústredná *melódia* filozofickej symfónie – je pochopiteľná len ako vyjadrenie myšlienky, že existujú hlavné etapy na ceste poznania, ktoré vedomie ľudstva muselo prejsť. Ktoré sú to? 1. *Vedomie* (zmyslová istota; vnem; schopnosť uvažovať), 2. *sebauvedomenie* (pravda istoty o sebe samom; samostatnosť a nesamostatnosť sebauvedomenia: panstvo a rabstvo; sloboda sebauvedomenia: stoicizmus, skepticizmus a nešťastné vedomie), 3. *rozum* (istota a pravda rozumu; rozum pozorujúci; rozumné sebauvedomenie, ktoré sa samo uskutočňuje; individualita, ktorá si je reálne osebe a pre seba), 4. *duch* (pravdivý duch; duch, odcudzený sebe samému: vzdelávanie; duch istý sebou samým: moralita), 5. *náboženstvo* (prírodné náboženstvo; umelecké náboženstvo; zjavené náboženstvo) a 6. *absolútne vedenie* – filozofia.

Práca ako pedagogika ľudstva

K. Marx vo svojich *Ekonomicko-filozofických rukopisoch z roku 1844* identifikuje veľkosť *Fenomenológie ducha* najmä v tom, že Hegel ako prvý v dejinách filozofie chápe sebavytváranie človeka ako proces. Práca stvorila i neustále tvorí človeka, človek je potom výsledkom svojich vlastných aktivít a sebavytváranie človeka je procesom naplňovania nášho ľudského údely. Keďže poznanie je založené vo vlastnej povahe skutočnosti ako *ducha*. Len prácou, myšlienkovou prácou sa môžeme prepracovať k uvedomeniu si seba samého – sebauvedomeniu. Myšlienka o poznaní ako stotožňovaní poznávajúceho a poznávaného je predstavená spôsobom, ktorý dáva jasne najavo, že len číry teoretický vývoj vedomia nie je dostatočný na to, aby sme mohli dosiahnuť pozície *absolútneho vedenia*. Proces zjednocovania poznávajúceho subjektu so skutočnosťou, do ktorého *Fenomenológia ducha* vyúsťuje, nie je len výsledkom pokroku v oblasti čistej teórie, ale je nevyhnutne spätý aj so skúsenosťou z praktických postojov človeka k svetu. Len cez prizmu tejto interakcie je potom pochopiteľná slávna Hegelova myšlienka o *výchove* človeka prostredníctvom práce a jej rozvinutie predstavuje analýzu skúsenosti z práce ako konštitutívneho momentu pre utváranie človeka a jeho vzťahu k vonkajšej skutočnosti.

Patrí vari k najvýznamnejším Hegelovým filozofickým objavom, že definitívne prekonal v dejinách západného myslenia descartovskofichteovské chápanie *ja* ako hlavné východisko filozofie a objavuje pozíciu *intersubjektivity*, ktorá je už v ďalšom vývoji filozofie nespochybniteľná. Hegel to vyjadril takto: *Sebauvedomenie je pre sebauvedomenie. Až tým sebauvedomenie skutočne je; lebo až teraz v tom povstáva pre nebo jednota jeho samého v jeho inakosti... ja, ktoré je my, a my, ktoré je ja. Vedomie má až v sebauvedomení ako pojme ducha svoj bod obratu, od ktorého kráča z pestrofarebného zmyslového zdaní tohto sveta a z prázdnej nadzmyslovej ničoty onoho sveta do duchovného dňa prítomnosti.*

Jedinečná a snád' najznámejšia Hegelova kapitola z *Fenomenológie ducha* – *Samostatnosť a nesamostatnosť; panstvo a rabstvo* – presvedčivo ukazuje, že len vďaka práci sa človek vo svojich dejinách mohol vymaniť zo svojej pôvodnej divokej *prírodnosti* a mohol sa prepracovať k vedomiu o *samostatnosti* vonkajšieho sveta. Práca ako *pedagogika ľudstva* prináša so sebou celý rád vážnych filozofických konzekvencií, z ktorých je snád' najoriginálnejšou poznanie, že práca ako bytostná stránka existencie raba je to, s čím je spojený hlavný pokrok v dejinách.

Hegelova koncepcia *pána a raba* len na prvý pohľad vyzerá ako umelý filozofický model a môže sa aj javiť ako až príliš jednoduché ospravedlnenie spoločenskej nerovnosti. Ale nie je to pravda. Hegel chce ukázať, že tu ide až príliš o vážne stretnutie *samostatného vedomia* – *vedomia jestvujúceho pre seba* (pán) a *vedomia nesamostatného* – *vedomia jestvujúceho pre iného* (rab). Tento zápas protikladných vedomí, je bojom o uznanie dvoch prírodných bytostí, ktoré sú na ceste k ľudskému bytiu. V ich vzájomnom dejinnom zápase dôjde k tomu, že jedna z nich podľahne *strachu zo smrti*, kým druhá potlačí pud zachovania života. *Pán* tak prejavuje svoju nadradenosť nad svojou prírodnou stránkou, kým *rab* sa v tejto konfrontácii podriaďuje. V tomto momente je však podľa Hegela oveľa dôležitejšie to, že *pán, ktorý vsunul raba medzi vec a seba, spája sa tým len s nesamostatnosťou veci a má z nej čistý pôžitok; stránku samostatnosti však ponecháva rabovi, ktorý vec spracováva... Pravda samostatného vedomia je následkom toho rabské vedomie. Javí sa zo začiatku mimo seba a nie ako pravda sebauvedomenia. Ale ako panstvo ukázalo, že jeho bytnosť je zvrátením toho, čím chce byť, stane sa snád' tiež rabstvo vo svojom vyplnení vlastne protikladom toho, čím je bezprostredne; ako vedomie zatlačené do seba, pôjde do seba a obráti sa na pravú samostatnosť.*

Pre rabstvo je zo začiatku podľa Hegela bytnosťou *pán*. Ale postupne sa všetko mení, lebo rab *prekonáva v službe v každom jednotlivom okamihu svoju príchylnosť k prirodzenému jestvujúcnu a odstraňuje ho prácou. Práca je ... tlmená žiadostivosť, zadržávaný zánik, čiže práca utvára... pracujúce vedomie dochádza tým teda k názoru samostatného bytia ako seba samého.* J. Patočka oprávnenne hodnotí tieto Hegelove určenia ako zárodočnú bunku dialektiky celého dejinného procesu a dodáva, že bohatstvo dialektických štruktúr, ktoré sú v nej obsiahnuté, sa dá len veľmi ťažko vyčerpať. NePOCHYBUJEM, že práve takéto pochopenie Hegelovej dialektiky je pre nás stále provokujúcou filozofickou výzvou adekvátneho chápania aj našej aktuálnej dejinnej prítomnosti.

Fenomenológia ducha a jej dedičstvo

Významný francúzsky filozof M. Merleau-Ponty v roku 1946 napísal: *Hegel stojí na počiatku všetkého tobo, čo bolo v poslednom storočí vykonané veľké vo filozofii – marxizmus, Nietzsche, fenomenológia a nemecký existencializmus, psychoanalýza; Hegel je na začiatku snahy o preskúmanie iracionálneho a o jeho integráciu do rozšíreného rozumu, čo je stále ešte úlohou tohto storočia ...* S týmto hodnotením nemožno nesúhlasiť. Hegelovo učenie sa stalo pre filozofiu 19. a 20. storočia neprekročiteľným duchovným fenoménom. Inak vyjadrené – *bez a mimo* Hegela sa určite nedá hlboko filozofovať. Ukážkou pravdivosti tejto skutočnosti je aj vývoj nemeckej a francúzskej filozofii 19. a 20. storočia.

Hoci Hegel bol najmä novokantovcami v Nemecku v druhej polovici 19. storočia uvrhnutý do neodvolateľnej filozofickej *kliatby*, v 20. storočí paradoxne ožil s ešte väčšou intenzitou aj vďaka ich filozofickej metamorfóze, ako to takmer nikto ani nemohol tušiť. Preto neprekvapuje, že napríklad W. Windelband, vrcholný predstaviteľ bádenského novokantovstva, už bez okolkov hodnotí v prvých desaťročiach 20. storočia práve *Fenomenológiu ducha* ako *geniálne filozofické dielo*.

Hegelova filozofia je nerozlučne spojená aj s najvýznamnejším nemeckým filozofickým učením 20. storočia – Heideggerovou filozofiou. Stretnutie gigantov filozofie 19. a 20. storočia – *proroka Absolútneho rozumu a proroka Bytia* – je stále otvoreným veľkým filozofickým problémom. Heidegger sa celú svoju teoretickú tvorbu vyrovnával s Hegelovým učením a chcel ho prekonať. Aj keď sa to môže na prvý pohľad zdať ako

príliš zveličené tvrdenie, Heidegger vo filozofii našiel iba jedného skutočného *súpera*. Ním sa stal len a len Hegel. Heidegger preto venoval jeho dielu vôbec a osobitne *Fenomenológii ducha* mimoriadnu pozornosť. Azda najkompletnejšie sa k nej vyjadril v prednáškovom kurze v zimnom semestri 1930/1931, ktorý dnes máme publikovaný v 32. zväzku jeho zbraných spisov. Základný spôsob, ako Heidegger vníma Hegelovu prácu je až príliš signifikantný pre celé jeho reflektovanie dejín filozofie. Z Hegela si chcel vytvoriť len *partnera* pre zdôvodnenie svojich vlastných filozofických zámerov, t. j. riešenia otázky bytia. Tým sa obrovské filozofické bohatstvo Hegelovej práce zredukovalo len na jeden, a aj to nie ten najdôležitejší, problém.

V nemeckých podmienkach po Heideggerovi významnú filozofickú pozornosť venovali Hegelovej práci H. Marcuse, ale zvlášť a predovšetkým E. Fink. Tento originálny nemecký fenomenológ, na ktorého vynikajúce filozofické dielo sa veľmi často neoprávnene zabúda, napísal jedinečnú fenomenologickú interpretáciu *Fenomenológie ducha* v práci *Hegel*.

Ešte dramatickejšie sa vyvíjala situácia vo Francúzsku. Mimoriadne veľký záujem o Hegelovo dielo vyvolal predovšetkým A. Kojève, ktorý v Paríži v rokoch 1933–1939 realizoval jedinečný prednáškový cyklus k *Fenomenológii ducha*. Medzi Kojèvovými poslucháčmi boli také významné osobnosti, akými sa neskôr stali R. Aron, G. Bataille, A. Breton, R. P. Fressard, A. Koyré, P. Klossowski, J. Lacan, M. Merleau-Ponty, E. Weil a ďalší.

Text Kojèvových prednášok vyšiel tlačou v roku 1947. Interpretácia Hegelovho diela sa v nich niesla v znamení dôrazu na vysvetľovanie *príbehu univerzálnych dejín*, v ktorých všetko smeruje ku šťastnému záveru nie však vďaka *rozumu*, ale *krvavým zápasom*. Kojèvov model vysvetľovania *Fenomenológie ducha* mal dominantný antropologický rozmer, ktorý znovooživil aj nietzscheovské motívy *mimo dobra a zla*, aby sa mohol zároveň ponúknuť priestor aj filozofickým reflexiám identifikácie *nerozumného pôvodu rozumného*. To všetko nakoniec vyústilo do Kojèvovej *teroristickej koncepcie dejín*. Otvorili sa tak obrovské priestory pre nové, veľmi atraktívne filozofické témy – fakt dejín, humanizmus a teror, bratstvo a teror, filozof a tyran, koniec dejín, smrť Človeka, dualistická ontológia a ďalšie.

Svojím prekladom *Fenomenológie ducha* do francúzštiny v roku 1947 sa o sprítomnenie Hegelovho učenia vo Francúzsku neopakovateľným

spôsobom zaslúžil tiež J. Hyppolite. Historický význam tohto prekladu precízne sformuloval M. Foucault keď napísal, *že sa k nemu občas obracajú aj Nemci pre lepšie pochopenie nemeckej verzie.*

Veľkosť Hegelovho teoretického dedičstva pre súčasnosť v jednostranne krajnej polohe vyjadril najmä A. Kojève: *Je totiž možné, že budúcnosť sveta, a teda i zmysel prítomnosti a význam minulosti, skutočne nakoniec závisí od toho, akým spôsobom dnes interpretujeme Hegelove spisy.* Nie som presvedčený, že budúcnosť sveta je naozaj spätá s interpretáciami Hegelových spisov. Ale je nespochybniteľnou skutočnosťou, že Hegelovo dielo *Fenomenológia ducha* vyvolalo explóziu nových filozofických problémov (vedomie, sebauvedomenie, odcudzenie, sebaodcudzenie, práca, myslenie, rozum, intersubjektivita, dialektika deľby práce, nešťastné vedomie – kresťanstvo, umenie, sloboda, dejiny ...), ktoré bytostným spôsobom utvárali hlavnú podobu filozofovania 19. a 20. storočia a v mnohom ešte ostanú stále prítomné aj vo filozofii 21. storočia. *Bez a mimo* Hegela sa určite ani v našom novom storočí nezaobídeme, ako na to neopakovateľne provokujúco upozornil J. Derrida vo svojej práci *Marxove strašidlá* (1993). V tom je potrebné vidieť veľkosť i permanentnú prítomnosť filozofického diela, ktorého 200. výročie pripadlo práve na rok 2007.

HEGELOVA FENOMENOLOGIE DUCHA A KRITIKA FILOSOFIE SUBJEKTIVITY

Milan Sobotka

Úloha *Fenomenologie ducha* je předznamenána v Hegelově spise o diferenci Fichtova a Schellingova filosofického systému a v jeho článku *Úvod. O podstatě filosofické kritiky* (prvnímu článku *Kritického filosofického žurnálu*, který vydával Hegel a Schelling v letech 1802–1803). Hegel v nich pojímal filosofii jako „činnost jednoho a téhož [světového – M. S.] rozumu vůči sobě samému“, který si ze „staviva ... zvláštní doby zorganizoval svou podobu“. ¹ Tak jako „rozum je jen jeden a tak jako nemohou existovat různé rozumy“, ² tak existuje jen jedna filosofie, i když v různých podobách. „Schopnost tuto ideu [filosofie – M. S.] ztvárnit..., dává filosofii jen... jí zvláštní stránku“. ³ Ti, kteří tuto ideu filosofie znají, se odlišují od představitelů jednostranných filosofí nebo dokonce nefilosofí, které si dávají zdání filosofie, ale nemohou se před těmito druhými legitimovat jako představitelé „vážné“ filosofie, ⁴ která je sebeuchopením rozumu. Nemají ji tedy vlastní zásluhou. Filosofie vzniká v důsledku „vnitřního života“ světového rozumu, který si najde, je-li toho třeba (vznikne-li „potřeba filosofie“ ⁵), „zajímavou individualitu“, ⁶ „originálního génia“ ⁷ a zrodí se v něm „k vnějšimu tvaru“. ⁸

¹ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: týž, *Jeaner kritische Schriften*, H. Buchner, O. Pöggeler (Hrsg.), Hamburg: Meiner, 1968, s. 12.

² G. W. F. Hegel, *Úvod. O podstatě filosofické kritiky vůbec a o jejím vztahu k současnému stavu filosofie zvláště*, *Filozofický časopis* (2) 2003: 299–308, s. 299.

³ Tamtéž, s. 300.

⁴ Tamtéž, s. 302.

⁵ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, c. d., s. 12.

⁶ Tamtéž, s. 10.

⁷ G. W. F. Hegel, *Úvod. O podstatě filosofické kritiky vůbec a o jejím vztahu k současnosti stavu filosofie zvláště*, c. d., s. 302.

⁸ Tamtéž.

Nyní je Hegelovou tezí, že ovšem filosofie, která vychází z „ideje filosofie“, je při svém vystoupení jen „subjektivitou proti „subjektivitě“ „,1 jevem filosofie mezi jevy filosofie. Vzniká problém legitimizace „pravé filosofie“² vůči druhým filosofiím, resp. nefilosofiím, které si dávají zdání filosofie. Hegel řeší tento problém odkazem na domyšlení těchto filosofií z jejich principů. Konsekventní domyšlení jejich principů ukáže jejich jednostrannost, resp. jejich úplnou nicotnost. Ještě ve *Fenomenologii* Hegel říká: „Je-li vyvrácení důkladné, je vzato a rozvinuto ze začátku samého, nikoli pořízeno z opakovaných ujišťování a nápadů vzatých zvenčí“.³

Stejný problém legitimizování „pravé filosofie“, kterou nyní Hegel nazývá vědou, řeší Hegel ve *Fenomenologii*, a to je ten aspekt, z něhož můžeme porozumět jejímu smyslu. Tezí o tom, že filosofie světového rozumu je na první pohled jen jevem mezi jevy filosofie, opakuje Hegel ve *Fenomenologii*. „Avšak ve chvíli, kdy vystupuje, je věda sama jevem...“ „Věda se však musí od tohoto zdání osvobodit a to může jen tím, že se obrátí proti němu“.⁴ Hegel tento problém rozvádí: „... věda nemůže takové vědění, které není pravdivé, ani jen zavrhnout jako vulgární názírání na věc a ujišťovat, ona že je docela jiným poznáním...“.⁵ V tom případě by jedno „suché ujišťování“⁶ stálo vedle jiného. Hegel se dále zmiňuje o „tušení lepšího vědění“, které je přítomno v nepravdivém vědění“.⁷ Ani na ně se nemůže věda odvolat, protože by se odvolávala na „špatný způsob svého bytí“.⁸ Nicméně řešení je tomu blízké. Je totiž v tom, že věda ukáže, že „jevící se vědění“ (das erscheinende Wissen, „vědění, které se zjevuje“ – podle Patočkova překladu⁹), tj. převážně nevýslovné poznání, k němuž lidstvo dospívá v dějinách a které je do značné míry vpleteno do jeho praktického chování, vede k vědě, je-li

¹ Tamtéž, s. 300.

² Tamtéž, s. 308.

³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Nakladatelství ČSAV. Praha 1960, s. 64.

⁴ Tamtéž, s. 97.

⁵ Tamtéž.

⁶ Tamtéž.

⁷ Tamtéž.

⁸ Tamtéž.

⁹ Tamtéž.

nahlédnuto, což je „přídavek“,¹ který učiní filosof. V Předmluvě k *Fenomenologii* je tato myšlenka rozvinuta na pozadí konkrétnějšího vysvětlení, čím je věda.

Věda má za předmět ducha, jak je třeba nazvat absolutno (absolutno je termín, který Hegel – vedle slova rozum – užíval již ve spise o diferencii) v souhlase s tím, jak rozumí absolutnu novější doba a její náboženství, tj. křesťanství. Co je duch? „Duchovno jediné je skutečné; je (a) bytnost či to, co je o sobě, (b) to, co vstupuje ve vztah a má určení, jinakost (*Anderssein*) a bytí pro sebe, (c) to, co v této určenosti či ve svém bytí zůstává v sobě samém“.² Předmětem vědy je tedy idea – duchovno, které se zvnějšní ve své jinobyti – přírodu, ale zůstává v ní samo sebou; tak je duchovno pojato jako „duchovní substance“.³

Musí však být i „pro sebe samo“, „tj. musí si být předmětem“,⁴ tj. musí se stát vědomým sobě samému. Právě tento aspekt duchovního základu světa vyjadřuje lépe pojem „duch“. Jak však může být duch předmětem ducha? Je to možné tak, že si ve svém jinobyti vytvoří „předmětný živel“,⁵ v němž má své jsoucno. Tímto předmětným elementem, v němž má duch své jsoucno, je jeho „ryzí sebepoznání v absolutní jinakosti“⁶ – je to poznání ducha, k němuž dojde v lidském vědomí. To patří do absolutní jinakosti – přírody, ale jako poznání absolutna tvoří „éter jako takový“.⁷ Hegel přitom vyslovuje větu, která vyjadřuje vyšší než lidskou dignitu filosofické vědy: „Duch, který tak ví o sobě jako duchu ve vlastním vývoji, je věda. Věda je jeho skutečnost...“⁸ rozumí se skutečnost ve smyslu *energeia*, dovršení, uskutečnění potenciality, „kterou si buduje ve svém vlastním živlu“.⁹

To je Hegelův systém, to je filosofická „věda“. Hegelova filosofie není výmysl filosofie, je to skutečnost ducha vytvořená duchem, dovršení života ducha, který potřeboval ke svému uskutečnění přírodu a dějiny,

¹ Tamtéž, s. 103.

² Tamtéž, s. 64.

³ Tamtéž, s. 64.

⁴ Tamtéž, s. 64.

⁵ Tamtéž, s. 64.

⁶ Tamtéž, s. 65.

⁷ Tamtéž, s. 65.

⁸ Tamtéž, s. 65.

⁹ Tamtéž, s. 65.

ale ve svém uskutečnění, tj. ve svém sebepoznání již není přírodou. Je to „život boží“,¹ který záleží v myšlení myšlení – citátem o *nús* myslícím sama sebe končí Hegelova *Encyklopedie filosofických věd* – ale je to život boží, který má za sebou „vážnost, bolest, trpělivost a práci záporná“,³ totiž bytí přírody a lidských dějin. Poukazem na to se Hegel odlišuje od těch, kteří mluví o „životě božím“, aniž by brali v úvahu „jinakost a od-cizení“,⁴ jímž duch musí projít, tedy námahu, která za vědění světového ducha o sobě samém musela být zaplácena. „Životem božím“ míní Hegel sebepoznání absolutna – boha, ať už Aristotelovo „myšlení myšlení“, nebo Spinozovu „nekonečnou lásku, s níž bůh miluje sám sebe“.⁵

Můžeme se ptát, jaký smysl má tato na první pohled zvláštní restituce starověkého a středověkého způsobu poznání v absolutním smyslu, které stojí v protikladu k novověké vědě. Ta se neptá po založení poznání v absolutnu, její systematickosti je důsledkem jednotné metody a nikoli toho, že bychom nahlédli do základů všeho, co je. Její legitimizací je evidence, matematická dokazatelnost jejích poznatků. Tato obnova starého paradigmatu poznání v plném, božském smyslu – Hegel ve spise o diferencii říká, že filosofická reflexe je „rozumem“ jen tehdy, vztahuje-li se k absolutnu,⁶ vzniká kupodivu vyostřením novověkého požadavku evidence. Pod vlivem J. G. Fichta Hegel vyhrocuje požadavek evidence, jímž novověká věda nahradila dřívější požadavek absolutního založení poznání, v ambici „pochopení“ zkoumané věci z jejího „pojmu“, tj. jejího absolutního základu. Hegel klade požadavek porozumět věcem v jejich „nastalosti“,⁷ z toho, že jsou „výsledkem“⁸ a nikoli vnější daností, z jejich „vnitřního života a svébytnosti“,⁹ což znamená: poznat věc nejen z její geneze objektivních podmínek jejího vzniku, ale i ve smyslu jejího

¹ Tamtéž, s. 61.

² G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. F. Nicotin, O. Pöggeler (Hrsg.), Hamburg: Meiner 1991.

³ FD, 61.

⁴ Tamtéž.

⁵ Benedictus de Spinoza, *Etika*. Praha: Dybbuk, 2001, s. 248.

⁶ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, s. 17.

⁷ Tamtéž, s. 14.

⁸ FD, 62.

⁹ Tamtéž, s. 78.

hlubšího založení v soustavě přírody a v soustavě abstraktních myšlenkových určení, která přírodu předcházejí jako vesmírný logos.

Tento program revize poznání je zároveň programem „oživení“¹ našeho vztahu k přírodě a společnosti tím, že je pozvedneme k vyšší významnosti, než jakou mají v našem poznání řízeném rozvažování, které se o absolutní založení poznání nestará. Současná doba podle Hegela strádá – v důsledku novodobého vzdělání – ztrátou smyslu toho, co je, a požadavek navrátit věci k jejich většímu významu lze uskutečnit jen tím, že vrátíme poznání jeho „substancialitu“² tj. založení v absolutnu.

Substancialita poznání se za středověku realizovala nediskurzivně, jako tvrzení o božím stvoření, které je přístupno v názoru, v kráse. Analytická tendence novověkého poznání tuto substancialnost poznání rozkládá: „Krása, jež nemá sílu, nenávidí rozvažování, poněvadž rozvažování na ní chce něco, co tato krása nesvede“.³ Podobně říká Hegel ve spise o diferenci: „Nejvyšší estetická dokonalost, v níž se člověk pozvedá nad všechno rozdvojení a vidí, jak v říši milosti mizí svoboda subjektu a nutnost objektu, mohla mít energii pouze po jistý stupeň vzdělání...“.⁴

Program oživení je již realizován v některých filosofických projevech současnosti, ale nedokonale. Ve spise o diferenci je jmenován Schleiermacher se svými *Řečmi o náboženství*, jehož nadšení nad přírodou implikuje, že příroda je prostoupena i duchovními silami,⁵ ve *Fenomenologii* je to především Schelling, který chce věcem navrátit jejich význam tím, že v nich najde myšlenková schémata, tedy duchovní význam. Protože „duch se ukazuje tak chudým, že se zdá toužit, aby se osvěžil, jen po holém citu božského vůbec“,⁶ odpouštějí současníci Schellingovi jeho nedostatky. Těmi jsou formalismus, s nímž Schelling obdařuje přírodní fenomény stále stejnými formulami „polarity“, „severu a jihu“, „stupňování“, ale zejména to, že Schelling začíná bezprostředně „absolutním

¹ Termín „oživení“ (*Verlebendigung*) použil L. Landgrebe pro vyjádření základní tendence Hegelových raných spisů. Srv. L. Landgrebe, *Das Problem der Dialektik*. In *Marxismus-Studien, 3. Folge*, Tübingen: Mohr, 1960, s. 16.

² FD, 56.

³ Tamtéž, s. 69.

⁴ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, s. 14.

⁵ Tamtéž, s. 8.

⁶ FD, 57.

věděním jako ranou z pistole“.¹ Hegel zde má na mysli Schellingovo *Podání mého systému filosofie* z roku 1801, který začíná větou: „Rozumem nazývám absolutní rozum čili rozum, pokud je myšlen jako naprostá indiference subjektivního a objektivního“.²

To je však podle Hegela nepřijatelné. I když je v současné době až bolestně pocíťován nedostatek vztahu poznání k ideji, k duchovnímu základu věcí, přece do filosofie nelze skočit po hlavě. Na jedné straně je „věda“ jako „život boží“ a na druhé straně jsme my, kteří stojíme na pozici protikladu vědomí a vnějších předmětů. Jak může být obyčejné vědomí, vědomí současného individua, do této pozice uvedeno, a to způsobem, který legitimizuje „vědu“ samu?

Hegel měl před sebou dva způsoby úvah, které mají předcházet filosofii. O jednom z nich se zmiňuje v *Diferenci* i ve *Fenomenologii* – je to Reinholdův požadavek analýzy základních filosofických pojmů („pravda“, „prapravda“,³ „realita poznání“, tj. pravdivost, „hypotetický“ a „problematický“ začátek filosofie⁴), resp. analýzy „podmínek“ filosofie (láska k pravdě,⁵ „víra v pravdu“⁶). Patří sem dále úvahy o metodě filosofického poznání, tj. o aplikaci „myšlení“ (rozumí se myšlení v identitách) na „materií“ poznání.⁷ Hegel takový začátek filosofie ostře odmítá, a to již ve spise o diferenci, v němž nemá ještě teorii „vědy o zkušenosti vědomí“. Později, v *Encyklopedii*, považuje za hlavní dobovou koncepci začátku filosofie tezi, že dříve, než bychom začali filosofovat, je třeba prozkoumat způsobnost vědomí k poznání.⁸ Tuto teorii spojuje s Kantem. Ale vlastní odmítnutí koncepce analýzy základních pojmů jako začátku filosofie provádí Hegel až ve *Fenomenologii*. Myšlenka analýzy, rozboru a očistění základních pojmů filosofie musí být pojata tak, jako byla prováděna ve vývoji světového ducha („sebevědomého ducha“)

¹ Tamtéž, s. 66.

² F. W. J. Schelling, *Podání mého systému filosofie*, in též, *Rané spisy*, Praha: Svoboda 1990, s. 305.

³ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, s. 82.

⁴ Tamtéž.

⁵ Tamtéž, s. 83.

⁶ Tamtéž.

⁷ Tamtéž, s. 82.

⁸ G. W. F. Hegel, *Malá logika*, Praha: Svoboda, 1992, s. 105.

podle překladu J. Patočky, který se řídil Lassonovým vydáním¹), který se v antice projevoval tak, že přiváděl k myšlenkovým určení představaná jsoucna, nyní se však pohybuje v myšlenkách. Tento pohyb myšlení a v něm obsažené překonávání nižších myšlenkových určení toho, co je, vyššími určeními (postup od jednoho určení oddílu Vědomí nebo dalších oddílů k vyšším) je to, co v Předmluvě Hegel klade jako začátek filosofie, který předchází filosofii vlastní. To „fixní“ („ustálené“ – podle Patočkova překladu²), a to jak fixní vlastní sebejistoty ducha v jeho různých stanoviscích, tak to fixní obsahu těch stanovisek, na nichž se duch ve svém postupu zastavil, muselo být rozhybáno, jedna čistá „esence“ (myšlenkové určení skutečnosti – *Wesenheit*) musela být nahrazena druhou, vyšší.³ To je pohyb, z něhož se v Předmluvě objasňuje úloha *Fenomenologie*: ukázat „obecné individuum“,⁴ světového ducha, v jeho vývoji k „vědě“, ukázat „celý svět vědomí v jeho nutnosti“.⁵ To je varianta teorie o „zkušenosti vědomí z Úvodu.

Řešení z Úvodu, které v jistém smyslu *Fenomenologii* zakládá, je orientováno na vývoj obecného „vědomí“. Všechny dobové diskuse o tom, „jak dospíváme k vědě o věcech či k představám o něm“,⁶ o „nepoznatelnosti věci o sobě“, o nemožnosti překročit epistemickou propast mezi vědomím a realitou⁷ musí umlknout před faktem, že obecné „vědomí“ ve svém poznání postupovalo od „smyslové jistoty“ či „mínění“⁸ přes stanovisko „vnímání“, na němž je vlastním předmětem poznání „smyslová obecnost“⁹ – toto stanovisko doznávalo ještě v Descartově době ve sporu o jednotícího činitele věci, která má mnoho vlastností¹⁰), ke stanovisku „síly a rozvažování“,¹¹ tj. stanovisku novověké vědy. Hegel ovšem vývoj poznání nekončí tímto stanoviskem. To dává najevo nejen kritikou

¹ FD, 66.

² Tamtéž, s. 70.

³ Tamtéž.

⁴ Tamtéž, s. 66.

⁵ Tamtéž, s. 70.

⁶ G. A. Gabler, *Die Kritik des Bewußtseins*. Erlangen, 1827, s. XIII.

⁷ FD, 97.

⁸ Tamtéž, s. 119.

⁹ Tamtéž, s. 121.

¹⁰ Tamtéž, s. 114 a n.

¹¹ Tamtéž, s. 124.

zákona, k němuž dospívá rozvažování v novověké vědě, ale i analýzou života, který může být zachycen až na stanovisku rozumu (*Vernunft*). K němu však lze dospět až tehdy, když byl vyložen vznik sebevědomí.

Spontánní vývoj poznání je sice nepochybný fenomén, ale je k němu třeba náležitě přistoupit. Hegel to činí v Úvodu, v němž kritizuje pojetí poznání jako média (empirismus), či jako nástroje (Kant¹). Obě teorie nemohou fenomén zachytit, neboť vycházejí z toho, že autonomní vědomí vykonává autonomně poznání. Předpokládají „rozdíl nás samých od tohoto poznání“² nechápou, že poznání je absolutní dění, dění pravdy, do něhož jsme integrováni. Poznání se neděje z člověka, ale skrze člověka. Není to tak, že by absolutno stálo na jedné straně a my poznávající na druhé straně, nýbrž my jsme součástí tohoto procesu jevení absolutna, které není odloučeno od pravdy a které směřuje k završené pravdě. To Hegel vyjadřuje termíny „jevící se vědění“, resp. „jevící se vědomí“ („vědění se vyjevuje“ podle J. Patočky³). Je to polemika s Kantem, u něhož se vědění a pravda, rozumí se pravda v plném smyslu, vylučují. Jednotu poznání a pravdy lze vyjádřit také tezí, že „absolutno“ „chce“ „u nás být“.⁴

Přistoupí-li filosof z tohoto hlediska k fenoménu vývoje poznání, pak jej nejen vidí, ale je schopen i nahlédnout způsob, jakým vědomí postupuje od jednoho stanoviska k druhému. V Předmluvě řekne Hegel, že je to cesta „zjevení“ („zjevování“ podle J. Patočky⁵), které není od pravdy odloučeno a naopak směřuje k „pravdě ve formě pravdy“.⁶ Zmíněné nahlédnutí je, jak víme, „přídavek“⁷ filosofa k tomuto autonomnímu pohybu, který Hegel nazve teorií „zkušenosti vědomí“.

Postup již proběhl v duchovních dějinách lidstva a je vysvětlen teorií „zkušenosti vědomí“. Po nás, chceme-li pochopit stanovisko, na němž

¹ Tamtéž, s. 95.

² Tamtéž.

³ Tamtéž, s. 98.

⁴ Tamtéž, s. 96.

⁵ Tamtéž, s. 71.

⁶ Tamtéž.

⁷ Tamtéž, s. 103.

„duch vědomý sebe sama stojí v přítomnosti“¹ se požaduje, abychom se oddali „vnitřnímu životu a svébytnosti“² tohoto procesu.

Hegel v Předmluvě rozebírá obtíže, které nás na této cestě čekají: „na jedné straně je nutno snést délku cesty, na druhé straně je nutno pozdržet se na každém zastavení“.³ Každé zastavení má totiž své oprávnění podmíněné nutností jím projít, ale i díky tomu, že je založeno v „přirozeném vědomí“⁴ jako vnitřní struktura každého vědomí. Proto na něm vědomí ulpí a vyrvání z něho mu připadá jako smrt.⁵ Duch však nemůže nabýt vědomí o sobě žádnou kratší cestou. Tím je řečeno, že nositelem tohoto pohybu není vědomí lidstva, které tento pohyb vykonává, nýbrž vládne v něm vyšší skutečnost, která je „substancí“ individuálních vědomí.⁶

Předmětem Hegelova výkladu v Úvodu je „vědomí“, v Předmluvě je to duch, ale ovšem nepřímo vědomí a sebevědomí, ale vidíme, že Hegel akcentuje jiné charakteristiky vědomí než Descartes, Kant nebo Fichte. Hegelovo „vědomí“ je kolektivní, hromadné, je to vědomí nejen mé, ale i tvé, jeho atd., a i když je osobní, Hegela zajímá jeho poznávací atituda, kterou sdílí s jinými vědomími.

Hegel pokračuje tezí, že to nejsme jen my, kteří hledáme „vědu“, ale že to je i „věda“, která „ze svého stanoviska klade na sebevědomí požadavek, aby se již pozvedlo do tohoto éteru, aby mohlo žít s vědou a ve vědě a aby s ní žilo“.⁷ Naopak „individuum má právo žádat, aby mu věda k tomuto stanovisku aspoň přistavila žebřík a aby mu ukázala toto stanovisko v něm samém.“⁸ To je narážka na „přirozené vědomí“.⁹ Obyčejné vědomí není bez struktury, v níž je založen zárodek „reálného vědění“.¹⁰ V „přirozeném vědomí“ jako struktura obyčejného vědomí jsou dále

¹ Tamtéž, s. 56.

² Tamtéž, s. 78.

³ Tamtéž, s. 67.

⁴ Tamtéž, s. 98.

⁵ Tamtéž, s. 67.

⁶ Tamtéž.

⁷ Tamtéž, s. 65.

⁸ Tamtéž.

⁹ Tamtéž, s. 98.

¹⁰ Tamtéž, s. 70.

předznamenány útvary, jimiž musí vědomí na cestě poznání projít a je v něm dokonce předznamenán i cíl.

Cestu samu lze charakterizovat jako „sebeuskutečňující se skepticismus“ („skepticismus, který se uskutečňuje“ podle J. Patočky¹), tj. skepticismus nikoli ve smyslu schopnosti rozviklat každé stanovisko, ale ve smyslu postoupit od něho ke stanovisku vyššímu. Podle toho, zda si všímáme kladného nebo záporného aspektu tohoto pohybu, můžeme mluvit o tom, že „přirozené vědomí“ se v něm uskutečňuje, nebo o tom, že je to cesta „zoufání a pochybnosti“.²

Cíl, stejně jako „úplnost forem nereálného vědomí“³ je vytčen povahou „přirozeného vědomí“ samého, které spěje k „reálnému vědění“⁴ a dokonce se na každém stupni vývoje vědění domnívá, že ho již dosáhlo. Přísná nutnost, již se poznání ve svém pohybu řídí, je dána tím, že vědomí se svým „pojmem“, tj. celkovým pojetím předmětu, ať už je to předmět smyslové jistoty, vnímání, nebo rozvažování, je konfrontováno s tím, jak se mu předmět skutečně jeví. Protože se obojí liší, musí vědomí opustit své stanovisko, akceptovat, že to, co považovalo za „bytí o sobě“ předmětu, bylo „bytí o sobě“ předmětu „pouze pro ně“,⁵ a přejít k novému pojetí předmětu, které utvoří na základě „zkušenosti“ s tímto novým předmětem.⁶ Hegel podtrhuje automatismus tohoto pohybu vědomí, který však vědomí samému zůstává skryt. Ten je založen v tom, že stane-li se dosavadní „bytí o sobě“ předmětu jeho „bytím o sebe pouze pro ně“, tj. něčím fenomenálním, stává se dosavadní bytí předmětu pro ně, tj. to, jak předmět dával o sobě znát, novým předmětem vědomí s platností jeho „bytí o sobě“. Proto jde o „obrat vědomí samého“.⁷ Podobný mechanismus se uplatňuje i v případě cíle cesty vědění. Cíl je dosažen tehdy, když „jevící se vědění“ již samo sebe nepřekračuje, když bytí o sobě předmětu již není korigováno tím, že se mu předmět jinak prezentuje. To je však pouze naše lidské stanovisko. Ve skutečnosti je cíl vytčen tím, že je to „věda“, k níž všechno poznání směřuje.

¹ Tamtéž, s. 98.

² Tamtéž.

³ Tamtéž, s. 99.

⁴ Tamtéž, s. 95.

⁵ Tamtéž, s. 102.

⁶ Tamtéž.

⁷ Tamtéž, s. 103.

Nutnost opustit přechodná stanoviska lze nazvat „smrtí“ vědomí na tom kterém stanovisku,¹ ovšem smrtí, jíž duch vždy povstává k novému životu. Tím se odlišuje život ducha od přírodního světa.

Jiný důležitý termín je, jak již víme, „jevící se vědění“.² Hegel záměrně volí kantovský pojem jevu, aby zdůraznil svou pozici: na rozdíl od Kanta není Hegelovi poznání nikdy mimo absolutno, v poznání jsme vždy v určitém vztahu k absolutnu, tedy k pravdě. V teorii „zkušenosti vědomí“ se to projevuje tím způsobem, že předmět, o němž máme nesprávný „pojem“, nás sám koriguje způsobem, jakým se nám jeví, vyjevuje.

V Úvodu říká Hegel na Kantovu adresu: „Zdá se sice, že předmět je pro vědění pouze tak, jak vědomí o něm ví; zdá se, aby se tak řeklo, že si nemůže zajít na to, jak je nikoli pro vědomí, nýbrž jak je o sobě...“.³ Teorie „zkušenosti vědomí“⁴ ukazuje, že takové vyjití za sebe není pro vědomí vůbec nutné; vědomí na své cestě totiž neustále zachází za své dosavadní pojetí předmětu, aniž by překročilo vlastní půdu. Na druhé straně tím není vyjádřena Hegelova vlastní pozice vůči filosofům, jež Hegel napadl na začátku Úvodu – že totiž poznání lze rozumět pouze na pozadí jeho vztahu k absolutnu, které chce být u nás, tj. vyjevuje se nám v našem poznání; jak Hegel říká na konci prvního odstavce Úvodu, v poznání nám není přístupný paprsek vedoucí od předmětu poté, co prošel lomem světla, „nýbrž paprsek sám, jímž se nás dotýká pravda“.⁵

2

Úvod a kapitoly oddílu Vědomí ukazují, jak se jednota poznání a jeho předmětu, založená v absolutnu, projevuje v poznání, pokud probíhá teoreticky, bez přihlídnutí k tomu, jak se do něho promítají životní zkušenosti lidstva. Ty jsou předmětem oddílu Sebevědomí i oddílu o duchu.

Východiskem je analýza vzniku sebevědomí, v níž se Hegel zásadně rozchází s Kantovým výkladem jistoty „já myslím“ z původní syntetické jednoty kategorií. Kantovo „já myslím“ je Hegelovi neživotnou teorií

¹ Tamtéž, s. 99.

² Tamtéž, s. 97.

³ Tamtéž, s. 102.

⁴ Tamtéž, s. 103.

⁵ Tamtéž, s. 96.

podobnou králi z Goethovy pohádky o kovovém králi, který stojí vzpřímen, pokud je proniknut sebevědomím a tím také kategoriemi jako cévami objektivit.¹ Připomínáme, že toto nové pojetí vědomí sebe sama, nikoli jako sebevztah vědomí, ať už dosažený reflexivně, nebo nereflexivně, jako je tomu v Kantově případě, nýbrž jako vědomí tělesné bytosti o sobě samé bylo již anticipováno v metaforách v Úvodu i v Předmluvě. Viděli jsme, že Hegel při líčení postupu poznání, který se děje vyvrácením dosavadního stanoviska vědomí, užívá metafory smrti (F 99). Rovněž nutný zánik substanciálnosti středověkého poznání působením analytické tendence novověkého poznání je vyjádřen metaforou smrti: „Leč nikoli život, který se léká smrtí a zachovává si čistý od vší zkázy, nýbrž život, který umí vydržet smrt a v ní se udržet, je život ducha. Duch při svém postupu pohlíží zápornu do tváře [tím – M. S.], že u něho prodlévá. Toto prodlévání je záporná moc, která zápornu převrací v bytí“.²

Hegel je prvním filosofem, který pochopil člověka na základě otřesu ze smrti, z nicoty. Předchází tomu žádost po uznání druhými, kterou není třeba chápat jako něco nevysvětlitelně spadlého z nebe, nikoli tak, že antropogenní tvor pojme z nevysvětlitelných důvodů nepředmětnou žádost o uznání.³ Člověk, který se začne sám motivovat (možno si to představit s Kantem jako začáteční automotivaci danou rozšířením okruhu potavy),⁴ tedy takový zárodečný člověk pocítuje touhu, aby toto jeho překročení přírody bylo druhými zaznamenáno a respektováno. „Pravdou“, tj. provedením jeho pozice bytosti překračující přírodu může být jen to, že je uznávána druhými nebo aspoň někým druhým.⁵ Další prvek v duchovní konstituci člověka je ochota trvat na této žádosti tváří v tvář hrozícímu zániku. Geneze člověka začíná potřebou, aby jeho vědomí samostatnosti se stalo „pravdou“, tj. bylo tu i pro druhé, a vrcholí vytrváním na svém v otřesu celého vlastního bytí v úzkosti před zánikem. O významu této koncepce svědčí mj. i to, že Hegelovo rozlišení mezi „strachem“ (*Furcht*) a „úzkostí“ (*Angst*) vešlo do filosofie jako jeden z jejích velkých nálezu, i když s převrácenými významy těchto slov. U Hegela je

¹ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*. In: týž, *Jeaner kritische Schriften*, c. d., s. 332.

² G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, c. d., s. 69.

³ Jak činí A. Kojève v *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gaillimard, 1947, s. 13.

⁴ I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in *Gesammelte Schriften*. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: de Gruyter, 1913, sv. 6, s. 111.

⁵ FD, 156.

to myšlenka antropologická, ale i metafyzická, resp. teologická; to druhé je naznačeno charakteristikou smrti jako „absolutního pána“,¹ která se zdá být poukazem na vezdejšínost lidského života, ale je i poukazem na absolutno, poněvadž proces poznání, který se otvírá překonáním úleku ze smrti, je zároveň dějstvím, v němž se poznává samo absolutno.

O sto let později pochopí takoví filosofové jako L. Klages nebo Th. Lessing² sílu života, kterou musí zasahující člověk potlačit, jako podnět ke kritice kultury, která potlačuje naši přináležitost k zemi, k životu, naši vitalitu. Hegel jde však zcela jiným směrem. Východiskem lidského sebevědomí je jeho založení v animalitě, animální sebecit³ je zdrojem energie života, ale pro člověka jako člověka je konstitutivní až otřes tohoto sebecitu, který se udál v úleku před smrtí, a následující sebepopírání a sebepřekonání animálního základu lidského života v práci. Protože práce je popření animálního života, člověk nemůže začít pracovat bez strachu z pána – tím je nyní skutečný pán, jímž se stal z bojujících o uznání ten, který dovedl přestát úlek ze smrti a setrval u své žádosti po uznání. Práci se však původní úlek před smrtí, jímž prošel i rab, stává produktivním. Pán překročil žádost života jednorázově, rab ji vkládá do celých dějin, jejichž základem je jeho práce. Práce je „zabrzdná žádost“ (*gebremmte Begierde* – tlumená žádost podle J. Patočky⁴), tj. produktivní překonávání vlastní živočišnosti a vkládání vlastního sebevědomí do věčného elementu. Je „zpracováváním“,⁵ produktivním přetvářením přírodního elementu, který nepřipouští své zničení, ale připouští své „formování“⁶ nebo „utváření“ (*Bilden*⁷). Je třeba si být vědom těchto charakteristik práce ve spojení s úlekem ze smrti, který pán jednorázově překonal. Překonal je však také jednostranně, neboť „život je pro ně [pro sebevědomí – M. S.] tak bytostný jako čisté sebevědomí“⁸ samo. To, co je úkolem celých dějin, nemůže být dosaženo jednorázově. Práci vtěluje služebné vědomí své „vědomí, zatlačené do sebe“, tj. interní, do zpracovávaných věcí, z jejichž

¹ Tamtéž, s. 159.

² Srv. H. Noack, *Die Philosophie Westeuropas*. Basel: Schwabe, 1976, s. 66 n.

³ FD, 160.

⁴ Tamtéž.

⁵ Tamtéž, s. 158.

⁶ Tamtéž, s. 160.

⁷ Tamtéž, s. 161.

⁸ Tamtéž, s. 157.

formy mu vyznačuje jeho „bytí pro sebe“;¹ rab tedy získává své sebevědomí v dějinách; je to sebevědomí vázané na překonávání vnějšího světa, sebevědomí „jsoucí“;² neboť vtělované do předmětnosti, zatímco pán vtělil své sebevědomí pouze do služebnosti raba. Ze zpracovaných věcí vyznačuje služebnému vědomí jeho „bytí pro sebe“ a to je pro člověka něco zásadního. Člověk je překonávaná vlastní žádost života i překonávaná vnější příroda. V práci je vyjádřen dokonce vzdor proti znicotňování všeho neustálým plynutím času, je „zadržované mizení“ (J. Patočka: „zadržovaný zánik“³). Je patrné, že horizontem těchto rozborů, stejně jako tomu bylo při rozboru „zkušenosti vědomí“, není jednotlivé lidské vědomí, nýbrž historické vědomí lidstva – ovšem jako součást ducha. Hegel se nyní obrací k vysvětlení myšlení – k vysvětlení zcela původnímu, i když v něm opět shledáváme jistou fichtovskou anticipaci.⁴ Myšlení podle Hegela předpokládá, že „služebné vědomí“, „vědomí zatlačené do sebe, se stává při utváření svým vlastním předmětem jako tvar utvářených věcí...“⁵ Odtud přejde vědomí k myšlení, poněvadž formováním věcí vzniká pro vědomí „odlišené bytí o sobě“ (podle J. Patočky „rozlišené bytí o sobě“; je to však jasná narážka na Reinholdovu větu vědomí),⁶ „které bezprostředně pro vědomí není ničím od něho odlišným“.⁷ „To představované, utvářené, jsoucí jako takové, má tu formu, že je jako takové čímsi jiným nežli vědomí; pojem je však současně něco jsoucího...“⁸ (překlad upraven v souhlase s originálem). Člověk tedy začne

¹ Tamtéž, s. 160.

² Tamtéž.

³ Tamtéž.

⁴ Srv.: „Ke všem pojmům, jež leží v jeho Já, má v Ne-já existovat nějaký výraz, nějaký protějšek.“ (J. G. Fichte, *Pojem vzdělance*. Praha: Svoboda, 1971, s. 33)

⁵ FD, 62.

⁶ Věta vědomí zní: „Ve vědomí je představa subjektem odlišena od subjektu a objektu a na oba vztažena.“ („Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen.“) Dřívější formulace: Představa je ve vědomí odlišena od představeného a představujícího a na oba vztažena.“ („Die Vorstellung wird im Bewußtsein von Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.“) Reinholdovu výrazu „od představeného“, „vom Vorgestellten“, odpovídá Hegelovo „To představované“ na místě, které uvádíme. Citováno podle: J. C. Mittmann, *Das Princip der Selbstgewißheit*. Bodenheim: Althenäum, 1993, s. 30. Druhá narážka na Reinholdovu větu vědomí je v Úvodu, s. 100 a konečně třetí je na s. 144.

⁷ FD, 162.

⁸ Tamtéž, s. 162.

myslet přes formu, kterou dává věcem. Forma – to jsou přece jeho zá-
měry, jeho účely, které poznává jako své „jsoucí pojmy“ – a tak myslí.¹

Myšlení je tedy původně setkávání vědomí se sebou ve jsoucnu od
něho odlišeném, se sebou ve formě „jsoucích pojmů“. Poznáváme díky
tomu, že věci jsou nám – díky našemu vkládání se do reality – přivráce-
ny, že jsou pro nás: „... stránka bytí o sobě či věcnosti, kterou forma
nabyla prací, není žádnou jinou substancí, než je vědomí“ (než „vědo-
mím“ podle J. Patočky).² Zde je řečeno: substancí člověkem zformované
věcnosti je jeho vědomí, vědomí, které tvoří, zpracovává. Pro vědomí,
resp. „sebevědomí“,³ které se vztahuje k něčemu, co je od něho odlišené,
jako k něčemu svému, vyplývají dvě charakteristiky: „nekonečnost“ a
„svoboda“. Nekonečnost jako návrat myslícího vědomí z něčeho, co
není ono samo, k sobě, a svoboda z téhož důvodu, že totiž vnější realita
není pro ně přestupem do něčeho jiného.

Věta, že „pojem je však zároveň něco jsoucího...“, pokračuje takto:
„...tento rozdíl („jsoucího pojmu“ – M. S.) od vědomí, pokud je na něm
samém, je jeho určitý obsah“.⁴ Zde se odchylujeme od překladu J. Patoč-
ky, který v souhlase s Hyppolitovým francouzským převodem překládá:
„pokud je ve vědomí samém“. „Jsoucí pojem“ ve svém rozdílu od vě-
domí přechází k dalšímu obsahu, který již není podmíněn námi, ale i
„tento obsah je zároveň pochopený...“.⁵ Zde je učiněn rozhodující krok
k idealistické koncepci poznání: přes „jsoucí pojem“ je provedena trans-
cedence k porozumění tomu, co je mimo vědomí, které pokračuje díky
obdobě námi zformovaných obsahů s těmi, které jsme nezformovali. I ty
lze však „pochopit“ – je mezi nimi kongruence, takže myšlení přechází
kontinuitně v tyto jím nezformované obsahy.

Nyní Hegel formuluje dvě teze, z nichž jedna je již obsažena v tom,
co jsme řekli: „Neboť myslet („pochopit“ – M. S.) neznamená být pro
sebe předmětem jako abstraktní (solipsistické – M. S.) já, nýbrž jako já,
které má současně význam bytí o sobě, čili vztahovat se k předmětné

¹ Za důležitou připomínku, na jejímž základě jsem změnil výklad myšlení v Hegelově
Fenomenologii ducha, vděčím Jindřichu Karáskovi.

² Tamtéž, s. 162.

³ Tamtéž, s. 162.

⁴ Tamtéž, s. 162.

⁵ Tamtéž, s. 162.

bytností tak, že má význam bytí pro sebe toho vědomí, pro které je“.¹ To jsme již formulovali jeho „přivracení“, Hegelova formulace je distinktnější tím, že mluví o bytí o sobě, které se stává bytím pro nás. Odtud Hegel přechází k tezi o „pohybu“ poznávaného předmětu. „V myšlení se nepohybuje předmět v představách či podobách, nýbrž v pojmech, tj. v odlišeném bytí o sobě, které pro vědomí není něčím od něho odlišný“. Věta je pozoruhodná tím, že myšlení není odlišeno od představy či názoru („podoby“) čistě imanentně, jako určité specifické mohutnosti vědomí, nýbrž vztahem k vnějším předmětům, které zachycuje (v důsledku toho, co bylo předtím řečeno) ve svém pohybu; tím je zároveň naznačeno, že i těmto předmětům náleží pohyb.

„Svoboda“ které člověk dosahuje v myšlení díky tomu, že vědomí se shoduje s „odlišením bytím věci o sobě“ věci, je vyjádřena ve stoicismu. Pro stoicismus je „myšlení vůbec bytností“,² ale Hegel zároveň, a to již před vlastním rozбором stoicismu, předesílá, že stoicismus je nepřístupná „předmětná bytnost ve vývoji a pohybu svého rozmanitého bytí“.³ Charakteristikou stoicismu je „neživotnost“, která se projevuje tím, že vědomí „se ustavičně stahuje z pohybu jsoucna, z činnosti a trpnosti do jednoduché esence myšlenky“.⁴ Hegel v rozboru stoicismu ukazuje, že mu chybí pohyb, jímž by rozvíjel myšlený obsah a dospěl k tomu, co je pravdivé a dobré. Místo toho se spokojuje s tím, že „pravda a dobro má záležet v rozumnosti“.⁵

Nejdůležitější z první tří velkých postojů ke skutečnosti (po stoicismu následuje skepticismus) je „nešťastné vědomí“, tj. vědomí, které se vztahuje k práci a tím nabývá zkušenosti o relativní samostatnosti věcí, o jejich určitosti i o rozdílech mezi nimi. Jako dědic pána i raba je to vědomí „zdvojené“ (*gedoppelt*), „rozdvojené“ (*entzweit*), které získává svou jistou práci, ale zároveň svou „bytnost“ spatřuje v transcendentním „neměnném“.⁶ Sebevědomí, které získává práci, zase ze sebe vymítá vědomím transcendentního neměnného. Jemu patří dík za to, že mu dává svůj „tvar“ k dispozici, na němž „nešťastné vědomí“ uplatňuje své

¹ Tamtéž, s. 162.

² Tamtéž, s. 164.

³ Tamtéž, s. 163.

⁴ Tamtéž, s. 163.

⁵ Tamtéž, s. 164.

⁶ Tamtéž, s. 168.

síly a schopnosti, jež jsou ovšem darem „neměnného“. Teprve když „nešťastné vědomí“ projde citovým úsilím o sblížení s transcendentem (zápas o Boží hrob), prací a posléze askézí jako nedovršenými způsoby svého sjednocení s transcendentním „neměnným“ a navrátí se do sebe, může se vztáhnout ke skutečnosti, tj. k absolutnu, tím jediň pravým způsobem. Hegel v tomto oddíle podává fenomenologii křesťanského, resp. už židovského náboženství.¹ Tématem přitom není závislost „nešťastného vědomí“ na „neměnném“, nýbrž sjednocování jednotlivého vědomí a neměnného, předstupěň vztahu vědomí k ideji, resp. – na tomto stupni – příprava stanoviska „rozumu“. Je na tom patrné, že podle Hegela sjednocování vědomí s jeho předmětem probíhalo převážně v náboženství, přičemž současně filosofie je vyvrcholením tohoto procesu. Je to velmi důležitý text ke vztahu náboženství a filosofie u Hegela.

Stanoviskem „rozumu“ – „vědomí jistého, že je vši realitou“,² jistoty, že ono samo „je jediným předmětem“, ne ovšem ve smyslu subjektivního idealismu, nýbrž ve smyslu „nejsoucností“³ něčeho, co by vědomí neodpovídalo, se vědomí dostává do duchovního „dne“ přítomnosti. Tento poznávací postoj je analogický stoikovi, který pojímá svět čistou myšlenkou, ale je v něm obsažena zkušenost práce a požitku, tj. zkušenost tělesně založeného sebecitu, bez něhož nelze porozumět živé přírodě a neživé přírodě jako její přípravě. Tím se také vysvětluje význam askéze, již vývoj „nešťastného vědomí“ vyvrcholí – asketické vědomí je si sebe nejvíce vědomo ve svých animálních funkcích, jejichž popření si ukládá – ale právě přes život v jeho animálním základu a přes jeho popření vede cesta k pochopení skutečnosti.

Podle Hegela na tomto stanovisku stojí popisné vědy o živé přírodě, které vykládají přírodu na základě vzorců analogických člověku. Hegel mluví o „rozumovém instinktu“,⁴ který nachází v organismu účel, vnitřek, který je vyjadřován vnějškem,⁵ vztah mezi rodem, individuem a druhem.⁶ Tyto struktury měl Hegel na mysli, když v článku „Úvod. O podstatě

¹ Tamtéž, s. 169.

² Tamtéž, s. 181.

³ Tamtéž, s. 180.

⁴ Tamtéž, s. 189.

⁵ Tamtéž, s. 203.

⁶ Tamtéž, s. 213.

*filosofické kritiky*¹ ukazoval, že Kant, filosof subjektivity, projevuje vnitřní úsilí k průlomu do filosofie ideje, světového rozumu, a když ve *Víře a vědě* poukázal na „neurčitou ideu nadmyslna“ v *Kritice soudnosti*² a ve stejném smyslu na ideu transcendentální obrazotvornosti. Jsou to ideje, které naznačují poznatelnost toho, co leží za hranicemi subjektivity. Hegel nyní pojednává o tomto pozitivním přístupu k poznatelnosti přírody, jak se projevují v současných pracích o živé přírodě. Je tím – podle Hegela – dosaženo stanoviska „rozumu pozorujícího“. Kant je opět výslovně zmiňován, a to dokonce Kant *Kritiky čistého rozumu*. Hledisko, které nyní Hegel zavádí, nebylo v jeho dřívějších spisech – je to hledisko poznání podmíněného přístupem přes struktury vlastní subjektu. Jako filosof kategorií rozvažování, přes něž rozumíme zkušenostním předmětům, je Kant představitelem „jistoty“, že „rozum je vší realitou“,³ tj. jistoty, že v realitě subjekt nachází sám sebe. Je to předehra „rozumu pozorujícího“,⁴ na němž jsou předměty naplňovány konkrétním obsahem, jemuž rovněž rozumíme skrze sebe, jenže tentokrát přes své tělesné založení. Tím hlavním je zde pozorování organična.⁵ Kantovo stanovisko a stanovisko pozorujícího rozumu jsou líčena ve stejném duchu, s jakým Hegel v Předmluvě k *Fenomenologii* vítá „ducha vědomého si sebe sama v přítomnosti“.⁶ Je to, jako by vědomím vznikl – po předchozím období ztráty substantiality poznání – „nový skutečný svět.“⁷

Stanoviska, jimiž prochází sebevědomí, nazývá Hegel rovněž „zkušenostmi“. Mají pro poznání hlubší význam než původní čisté zkušenosti vědomí. Hegel říká v expozici oddílu Sebevědomí, že „vědomí má teprve v sebevědomí jako pojmu ducha [pojmem je zde míněno začáteční stanovisko – M. S.] svůj bod obratu (*Wendungspunkt*), od něhož kráčí z bezprobarveného smyslového zdání do tohoto světa a z prázdné nadmyslové nicoty onoho světa do duchovního dne přítomnosti“.⁸ Ale odpovídá pojem zkušenosti sebevědomí pojmu zkušenosti, jak byl vyty-

¹ G. W. F. Hegel, *Úvod. O podstatě filosofické kritiky*, s. 301.

² G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, s. 341.

³ FD, 181.

⁴ Tamtéž, s. 185.

⁵ Tamtéž, s. 193.

⁶ Tamtéž, s. 56.

⁷ Tamtéž, s. 180.

⁸ Tamtéž, s. 153.

čen v Úvodu? Je to důležitá otázka, protože v Úvodu je založena Fenomenologie jako „věda o zkušenosti vědomí“.¹ Domníváme se, že jde o jiný typ zkušenosti. Zatímco zkušenost vědomí záleží v tom, že bytí o sobě jeho předmětu se mu stane pouze předmětem pro ně a naopak jeho dosavadní bytí předmětu pro ně, které vyvstávalo, ale bylo opomíjeno, se posléze stane jeho předmětem o sobě, záleží zkušenost sebevědomí v tom, že se sleduje „podání“, „zpodobení“ (*Darstellung*), „vydání počtu“ (*ausgeben*²), k němuž dochází rozvedením jeho postoje. Je to cesta k jeho „pravdě“.³ Přitom dochází ke změně, např. od stoického vědomí ke skeptickému, které zakládá vědomí vlastní měnivosti a nicotnosti, od skeptického k nešťastnému. Hegel na místě, na něž bylo právě upozorněno, nazývá takovou změnu *Wendungspunkt*, v narážce, ale i se zdůrazněným rozdílu od termínu *Umkehrung* z Úvodu. Jde o změnu ve způsobu sebevědomí, ve způsobu jistoty sebou samým, k níž vědomí dospívá autonomně, tedy o zkušenost, ale jiného typu, než je zkušenost vědomí. Hegel na to poukazuje tím, že jako subjekt zkušenosti sebevědomí označuje „já, které my, a my, které je já“,⁴ tedy já sjednocené praktickými vztahy vzájemnosti s druhými. Zkušenost „my“ lze pak považovat za reprezentativní pro zbytek *Fenomenologie*, protože sebevědomí je pojmem, tj. začátečním stanoviskem ducha, v smyslu společnosti antické („pravdivý duch, mravnost“⁵) i novověké („duch odcizený sobě samému“⁶).

Říkáme-li „my“ (nikoli ve smyslu pouhé shody jednotlivých vědomí na základě stejné struktury, nýbrž ve smyslu vzájemné vazby dosahované prakticky), pak se tím otvírá další velký motiv *Fenomenologie*, téma jistoty sebe sama, kterou Hegel staví proti Descartovu *cogito*. Je to paralela k teorii vědomí jako součásti vývoje ducha, jejímž předmětem není jen mé vědomí, nýbrž vědomí všech. V motivu jistoty sebe sama klade Hegel proti Descartovu *cogito*, které samozřejmě nezpochybňuje, ale které považuje za banální, jistotu či uspokojení sebou samým podle toho, zda jedinac je, nebo není ve shodě se svou bytností. Myšlenka je předznamenána u Rousseaua, podle něhož současný člověk nerealizuje ve svém životě

¹ Tamtéž, s. 95.

² Tamtéž, s. 105.

³ Tamtéž, s. 156.

⁴ Tamtéž, s. 153.

⁵ Tamtéž, s. 290.

⁶ Tamtéž, s. 315.

své pravé bytí, nýbrž jen jeho zdání, resp. v *Písmu*, kde se mluví o „pokladu“, u něhož je „vaše srdce“.¹ Hegelův duch na své cestě prochází stanovisky, na nichž lidstvo žilo autentičtěji, nebo neautenticky – podle toho, zda bylo ve shodě se svou bytností, a to bytností ve smyslu společenském, nebo metafyzickém. Pro Hegela je ovšem nutné obojí – bez shody se svou bytností ve společenském smyslu, tj. bez kladného podílu na práci všech pro všechny, resp. bez shody své vůle s vůlí obecnou, se člověk nesjednotí ani se svou bytností ve smyslu metafyzickém – s ideou, absolutnem. Extrémním případem vyloučení jedince ze společenské substance je teror francouzské revoluce, který chladně vyhlazuje jedince; jedinci jsou zde – protože vystoupili ze společenské dělby práce a dělby mocí a nepracují – „nevyplněný bod absolutně svobodné osoby“² Extrémním případem rozchodu s metafyzickou bytností je „nešťastné vědomí“ – pozice, na níž se jedinec považuje za nicotného a to, k čemu se celou svou bytností přimyká, je vůči němu zcela transcendentní. Proslulé jsou analýzy zakotvenosti jedinců v řecké přímé společenské substancii – Antígona a Kréon –, zakotvenosti sice naprosté, ale tragické tím, že stát či rodina, v jejichž jménu jeden či druhý jednají, jsou pouze dílčími společenskými substancemi. Imponující jsou rovněž analýzy novodobého jedince, který svou individuální realizaci nespojuje s obecnou substancí, nýbrž jedná proti ní – Goethova Fausta a Schillerova K. Moora; tí svými individuálními uskutečněními na úkor obecnosti vyvolávají reakci společenské substance – ať už ve formě osudu nebo působení mravního zákona. Rousseauovské téma je u Hegela zpracováno jako součást dějin sebevědomí („nešťastné vědomí“), ale i „rozumného sebevědomí“, které se uskutečňuje“ (Faust, K. Moor) a dějin ducha ve smyslu mravního vývoje lidstva (antický Pravdivý duch, mravnost a novověký Duch odcižený sobě samému); zde je rousseauovská inspirace zvláště patrná. Právě tento široký záběr, sledování vývoje poznání v dimenzích lidského spolubytí, které zdánlivě s poznáním nesouvisí, umožnil velkou rezonanci *Fenomenologie*. Odtud vybíhá vyzářování *Fenomenologie* do různých oblastí filosofie a kultury.

¹ Lk 12, 32.

² FD, s. 372.

V jakém smyslu je tedy *Fenomenologie* vědou? Jak v Úvodu, tak v Předmluvě je horizontem *Fenomenologie*, cílem, kterého má dosáhnout a který je jí pro nás legitimizován, věda jako „skutečnost, kterou si [duch – M. S.] buduje ve svém vlastním živlu“.¹ Cesta k němu je pohyb ve vědomí jako „bezprostředním jsoucnu ducha“.² Je to „věda ve formě nesku- tečnosti“;³ zatímco věda jako taková, „logika či spekulativní filosofie“,⁴ je „skutečnost“.⁵ Nicméně Hegel v řadě úvah dává najevo úzké sepětí vědy ve smyslu vědění ducha o sobě samém, spekulativní filosofie, a vědy ve smyslu *Fenomenologie ducha*. Tak jako pravdu jako výsledek nelze oddělit od jejího vznikání, tak také u vědy nelze jen abstrahovat od toho, co je v pohybu vznikání vědy odkládáno a co by mohlo být nazváno nepravdou, kdyby pravda byla mrtvým pozitivem ležícím vně nepravdy,⁶ kdyby nepravda byla rubem mince, jejímž lícem je pravda. I nepravda „vytváří skutečnost a pohyb života pravdy“,⁷ i když nelze přímo říci, že je „mo- mentem či dokonce součástí pravdy“.⁸ Pravda je „bakchantický rej“, v němž má nepravda jako součást jevu, jevení pravdy, kladný význam. V bakchantickém reji pravdy „není člen, který by nebyl opojen“,⁹ tj. podmíněn nepravdou. Úvahy vrcholí tezí, že nepravda patří k pravdě, protože je podmínkou jejího „zvnitřnění či upamatování“ (*Erinnerung*¹⁰). Živel pravdy se „stává průhledným teprve pohybem svého vznikání“.¹¹

Atribut vědeckosti náleží již cestě k vědě, protože je to „pohyb ... nutný“,¹² který není „nahodilým filosofováním“.¹³ Víme, že je to pohyb

¹ Tamtéž, s. 65.

² Tamtéž, s. 70.

³ Tamtéž, s. 65.

⁴ Tamtéž, s. 71.

⁵ Tamtéž, s. 65.

⁶ Tamtéž, s. 76.

⁷ Tamtéž, s. 76.

⁸ Tamtéž, s. 72.

⁹ Tamtéž, s. 76.

¹⁰ Tamtéž, s. 76.

¹¹ Tamtéž, s. 65.

¹² Tamtéž, s. 70.

¹³ Tamtéž.

ve vědomí jako „bezprostředním jsoucnu ducha“;¹ ale pohyb dvojitý, protože za jeho nutností podmíněnou povahou vědomí, které se samo vyhání z každé dosažené pozice, stojí potřeba ducha, který si tím „připravuje živel vědění“ sebe sama.² Je to cesta „vzdělávání“ (*Bildung*³), v němž duch „učinil ... své jsoucno [své bytí ve vědomí – M. S.] rovným své bytnosti“.⁴ Je to „absolutní zprostředkování“ vědy, tj. „ducha, který ví o sobě, že je duch“.⁵

To je hledisko, které je určující pro pojetí *Fenomenologie* jako „prvního dílu vědy“.⁶ Vždyť Hegel říká výslovně o tomto pohybu: „metoda tohoto pohybu čili vědy“.⁷ Z toho všeho vyvodil Hegel v 1. vydání *Vědy o logice* (1812) závěr, že *Logika a Fenomenologie* tvoří dvojčlenné schéma filosofie, tvoří kruh.

To znamená, že pravda bytuje nejen ve svém vlastním živlu, totiž jako absolutní vědění, v němž již přestala platit předmětnost, ale i jako jevení v živlu vědomí. V pojednání Čím se musí ve vědě začít, jímž začíná *Věda o logice*, říká Hegel: „Tak je vědomí na své cestě od bezprostřednosti, s níž začíná, vedeno zpět k absolutnímu vědění jako své pravdě. Toto poslední, základ, je také to, z čeho vzchází to první, které jako to bezprostřední vstoupilo nejprve. – Tak také duch na konci svého vývoje čistého vědění se svobodně zvnějšní a propustí do podoby bezprostředního vědomí jako vědomí bytí, které proti němu stojí jako něco jiného“.⁸ *Fenomenologie* přechází v *Logiku a Logiku*, nauka o absolutním vědění, ve *Fenomenologii*.

Tuto koncepci Hegel opustil na konci třetího svazku *Vědy o logice* z r. 1816. Tam je poprvé řečeno, že idea, tj. o sobě vedoucí duchovno, absolutní vědění, se na konci svého vývoje klade jako jednota čistého pojmu a reality, tj. jako příroda. Tato koncepce je známa zvláště z encyklopedické verze: „...v absolutní pravdě sebe sama se [absolutní idea – M. S.] roz-

¹ Tamtéž, s. 70.

² Tamtéž, s. 71.

³ Tamtéž, s. 66.

⁴ Tamtéž, s. 71.

⁵ Tamtéž, s. 488.

⁶ Podtitul a FD, s. 70.

⁷ Tamtéž, s. 76.

⁸ První vydání G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein* (1812), H.-J. Gawoll (Hrsg.), Hamburg: Meiner, 1986, s. 37.

hoduje, že ze sebe propustí moment své zvláštnosti čili prvního určení a jinobytí, bezprostřední ideu jako svůj odlesk a přírodu“.¹

Se zdůrazněním přechodu ideje v přírodu (a následného vzestupu přírody k duchu) Hegel opustil dvoudílnou koncepci filosofické vědy jako nauky o jevícím se duchu a nauky o čistém vědění. *Fenomenologie* tím ztratila svůj status prvního dílu vědy, věda je nyní kruhem logika – přírodní filosofie – filosofie ducha, do něhož (do části o subjektivním duchu) byla malá část *Fenomenologie* zapracována. Do filosofické vědy lze nyní vstoupit pouhým „rozhodnutím“.² Filosofie je nyní nauka, která se sama nese koherencí svých částí, je kruhem, do něhož lze vstoupit na jakémkoli místě, z něhož ji lze cestou absolvovat, až se zase vrátíme zpět. V poznámce k přepracování *Fenomenologie* pro druhé vydání (na začátku tohoto přepracování Hegel zemřel) Hegel poznamenává: „Fenomenologie. První díl, vlastně a) to, co vědě předchází“ (*Voraus, der Wissenschaft*). *Fenomenologie* již není prvním dílem filosofické vědy.³

Jakkoli se zdá rozdíl mezi obojím pojetím značný, je možnost tohoto druhého pojetí předznamenána již v Předmluvě k *Fenomenologii*. Hegel zde totiž říká, že logika či spekulativní filosofie je pohyb „čistých myšlenek“, které tím, že se pohybují, se stávají „pojmy“ (všeho, co je), „duchovními esencemi“ (*Wesenheiten*⁴). Ale tyto esence, tyto pohybující se čisté pojmy, vládnu i ve vědomí jako bezprostředním jsoucnu ducha, v němž duch „rozprostírá své momenty“.⁵ Jejich vláda – to je ona skrytá režie, kterou se duch projevuje ve *Fenomenologii*. S rozpracováním systému vstoupilo do popředí hledisko závislosti *Fenomenologie* na těchto duchovních esencích, jejichž konkretizaci sledují filosofie přírody a filosofie ducha. Nicméně myšlenku úvodu do filosofie Hegel neopouští, dokonce nám nabídne (vedle *Fenomenologie* jako „toho, co vědě předchází“), ještě dva další historicky koncipované úvody. Jsou to *Dějiny filosofie* a první část encyklopedické logiky, nazvaná „první“, „druhý“ a „třetí postoj myšlenky k objektivitě“.⁶

¹ G. W. F. Hegel, *Malá logika*, s. 362.

² G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*. G. Lasson (Hrsg.), Hamburg: Meiner, 1969, s. 54.

³ PhG., s. 552.

⁴ FD, s. 70.

⁵ Tamtéž.

⁶ G. W. F. Hegel, *Malá logika*, s. 85–151.

Fenomenologie jako „první díl vědy“ a její legitimizace, funkce, které jsou dokonce v Hegelově pozdějším vývoji do určité míry vzaty zpět – jak se to srovnává s významem „nejdůležitější knihy, která kdy byla napsána v Jeně“.¹ V Jeně přece vznikly – omezíme-li se na filosofii –, práce K. L. Reinholda, v nichž formuloval větu o vědomí, a taková významná díla, jako jsou Fichtovy *Základy všeho vědosloví* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) a Schellingův *Systém transcendentálního idealismu*. A přece organizátoři loňského kongresu k 200. výročí *Fenomenologie ducha* v Jeně (23.–28. 10. 2006) nemluví do větru. Za tento význam vděčí *Fenomenologie ducha* koncepci, o níž byla již řeč, koncepci, podle níž vývoj poznání, k němuž lidstvo dochází, čili proces sebeuvědomění ducha či absolutna probíhá jen do určité míry jako teoretický proces poznání lidstva a uskutečňuje se především ve vzniku a vývoji sebevědomí, mezilidských vztahů, ve vnitřním vývoji člověka a v hodnotách, které člověku při tom vyvstaly, a dále v názorných formách, v nichž si lidstvo uvědomuje absolutno – v umění a náboženství. Takto zaměřené analýzy člověka, práce, uznání, mezilidských vztahů, antické a moderní společnosti, etiky a antického „uměleckého náboženství“² působily ve dvou stech letech, která uplynula od vydání *Fenomenologie*, jako významné podněty filosofického a kulturního vývoje.

Nejznámějším dokladem toho je Kojèveova koncepce uznání a s bojem o uznání související koncepce člověka a dějin.³ Kojève svou jednostrannou a přehnanou, ale zároveň velmi sugestivní interpretací uvolnil motiv antropogeneze prostřednictvím úzkosti ze smrti z celkové koncepce *Fenomenologie* a učinil jej předmětem intenzivního zkoumání. Je to protiklad kantovského pojetí, podle něhož je v základu člověka svoboda ve smyslu nepodmíněné vůle, a jako taková se stala vůdčí ideou vlivných koncepcí člověka rozpracovaných ve 20. století A. Honnethem⁴

¹ W. Welsch – K. Vieweg, Das wichtigste Buch, das jemals in Jena geschrieben. Ostthüringer Tages Zeitung, 20.10.2006.

² G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, c. d., s. 429.

³ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard 1947, s. 13.

⁴ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

a Ch. Taylorem¹. Počet článků o boji o uznání a práci jako ústředním projevu lidství člověka jde do stovek.²

Kojève dále podal Hegelovu *Fenomenologii* jako filosofii dějin, založenou na puzení člověka k dominanci, které je podle něho obsaženo v žádosti o uznání. Ovšem jako filosofii dějin, a to dějin ve smyslu emancipace člověka, emancipace politické, náboženské i ekonomické, pojali Hegelovu *Fenomenologii* již mladohegelovci.³ Mladohegelovce zajímá *Fenomenologie* jako teorie vynaňování člověka z vlivu útvarů, pod nímž v dějinách stál, politiky, ekonomiky, občanského života, mravnosti, náboženství. Domnívám se, že ve *Fenomenologii* vidí více kritiky, než v ní skutečně je. Hegelova *Fenomenologie* po této stránce je spíše teorie objektivace člověka jako sebevědomé bytosti v těchto útvarech, v jejichž minulých podobách probíhala jeho konstituce. Musel projít např. zkušeností z antické obce, aby se odpoutal od původní naprosté důvěry ve stát nebo rodinu jako svou „substanci“, jejímž cílem je a jejíž hodnoty a zákony bezvýhradně přijímá. Mladohegelovci zdůrazňují na tomto procesu jeho emancipační stránku, tedy překonávání těchto útvarů jako u přiměřených člověku. Podle Hegela člověk musel těmito útvary kolektivního života – praktického i duchovního – projít, podle mladohegelovců z nich musí vyjít. Kromě toho mladohegelovci nevidí, že předmětem *Fenomenologie* není lidstvo, nýbrž duch, který se v dějinách uvědomuje.

Kojève vidí „filosofii dějin“ *Fenomenologie* v tom, že se v dějinách uskutečňuje lidství v důsledku původního heroického nasazení pána a v důsledku tvořivé práce raba, který dojde posléze k plnému vědomí své lidské hodnoty a k svému uznání.⁴ Problémem je nejen motiv dominance, který Kojève vkládá do žádosti po uznání možná nesprávně, zpětně podle následků, k nimž boj o uznání vedl; hlavním nedostatkem je zúžení antropologického horizontu dějin na vztah pána a raba, do něhož se nevejdou etapy důležité pro vnitřní vývoj člověka, z nichž každá pozna-

¹ Ch. Taylor, *Ethics of Authenticity*. Cambridge, Harvard University Press 1992.

² Přehled a roztržení článků o uznání do r. 1985 je obsažen v článku K. Gloy, „*Herrschaft und Knechtschaft*“ in *Hegels Phänomenologie des Geistes*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, 1985, s. 209 an.

³ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*. 4. Aufl., Stuttgart, Kohlhammer 1958, s. 78–125.

⁴ G. A. Kelly, *Bemerkungen zu Hegels „Herrschaft und Knechtschaft“*. In: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von H. F. Fulde und D. Henrich, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1973, s. 189.

menala člověka vnitřně, rozšířila jeho svobodu o větší možnost autonomního rozhodování i o hodnoty, pro které se člověk může rozhodovat. Tím vším prochází duch, aniž je totožný s lidstvem, jako „osobu“, „jáství“ (Selbst),¹ které zprvu ví o sobě jen nepřímo a temně a postupně stoupá k vyšším stupňům svého uvědomění přes sebeuvědomování člověka v dějinách a přes lidské poznání přírody.

Charakteristické je např. zúžení, v němž Kojève vykládá, jak člověk došel k pojmu jako prostředku poznání. Podle Kojèva člověk dospěl k pojmu tehdy, když aktuální strach z pána v situaci úzkosti se promění v trvalý strach. Strach, provázející poddanství, již není strach z fyzické osoby, je to strach trvalý, strach z ideje pána a nikoli z pána. To vytváří prostor distance vůči bezprostřednímu životu v instinktech a člověk myslí. Motiv distance je rozvedením Hegelovy myšlenky, která je u Hegela pouze naznačena, ale myslet, jak jsme viděli, se člověk naučí teprve přes svou odlika, kterou vytváří v produktech své práce. Ale především jde o to, že cesta dějin nevede jen přes pána, raba a „měšťana“ (bourgeois²), který, ač pán, se stane rabem soukromého vlastnictví, ale přes život v antické obci, v římském „právním stavu“, v utváření absolutní monarchie, přes francouzskou revoluci a porevoluční duchovní vývoj v Německu. Pro vzájemnost vnitřního utváření člověka a vnější podoby společenských útvarů, v nichž člověk žije, nemá Kojève pochopení.

Rovněž důraz na Hegela jako ateistického filosofa lidské smrtelnosti je zavádějící. Hegel je teolog neosobního absolutna, které se uvědomuje v dějinách. Jejich součástí není jen smrt jednotlivců, ale i zánik epoch, které, když splnily svůj úkol článku výchovy lidstva a sebeuvědomění absolutna, „se napily z číše ... Styxu“, jak říká Hegel v krásné metafoře. Duch, který je motorem tohoto pohybu, má vlastní subjektivitu, i když nevědomou, kterou Hegel nazývá „osobní“ „jáství“ (Selbst). Ta směřuje rozliti duchovního principu v přírodě i postup dějin až k závěrečnému finále v „absolutním vědění“.

Löwithova kniha *Od Hegela k Nietzsche* naznačuje další téma, totiž vliv Hegela na odklon evropského lidstva od křesťanství k sekulárnímu stanovisku. Není sporu, že Hegel v tomto směru sehrál určitou úlohu, i když jeho ústředním pojmem je duch, resp. bůh, který se uvědomuje. Ale

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, c. d., s. 70.

² A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, c.d., s. 194.

neosobní duch procházející dějinami a uvědomující se ve společenských vztazích, v umění, náboženství a ve filosofii – vrcholným stanoviskem toho je Hegelova filosofie – není Bůh křesťanství se svou láskou a péčí o každého člověka. Hegelovi velcí hrdinové, kteří vykonali, „co bylo na čase“,¹ aniž se při tom ohlíželi na vinu, jsou sice až pozdějším příkladem – jsou z *Filozofie dějin* –, ale už ve *Fenomenologii* zastává Hegel tezi, že společenská substance (práce všech pro všechny) se realizuje v novověku nepřímo, přes sobecký zájem jedinců, přičemž činné a účinné sobecké vědomí může být pro společnost mnohem užitečnější než leckterý „rytíř ctnosti“.² Dále sem patří rozkolísávání významu pravdy a svědomí, který byl ještě za Kanta jednoznačný a téměř posvátný. Hegel kritizuje, až zesměšňuje Kantovy příklady s depozitem, mluvením pravdy a dodržováním slibů, protože jeho koncepce Sittlichkeit, mravnosti, která se realizuje ve společenském životě, nezáleží ve výslovných vztazích jedinců, nýbrž ve vzájemnosti jejich práce. Podobné rozkolísávání mravních zásad je již v oddíle Duch odcizený sobě samému, kde se vazalova proměna „služby a rady“³ panovníkovi zvrací ve vypočítavé „lichocení“: Tato změna, kterou Hegel traktuje velmi ironicky, je zároveň kladnou položkou novověkého vývoje: šlechtic se z partikulárního pána své domény stane obecnou osobou, schopnou zastávat různé společenské funkce, a jeho doména se stane součástí obecného pozemkového vlastnictví, na něž se vztahují zákony práva.⁴

V metafyzické rovině probíhalo Hegelovo působení ve směru odpoutávání od křesťanství jako spor o „nekonečnost“, o nekonečnost ve smyslu transcendentního Boha, či o nekonečnost v imanentním smyslu. I když se účastníci sporu odvolávali na *Vědu o logice*, kde je výslovně formulována teze o transcendentním nekonečnu jako „špatném nekonečnu“, přece nejvýraznější vyrovnávání s křesťanskou transcendencí probíhá ve *Fenomenologii*, kde se Hegel opětovně vrací k myšlence „smrti Boha“ jako součásti procesu uskutečňování boha živého, boha, který se posléze poznává v absolutním vědění *Fenomenologie*. Zkušeností s procházením

¹ G. W. F. Hegel, *Filozofie dějin*. Přel. M. Váňa, Pelhřimov, Nová tiskárna 2004, s. 27.

² G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, c. d., s. 259.

³ Tamtéž, s. 325.

⁴ Tamtéž, s. 329.

smrtí Boha (křížové výpravy, prázdné „etre supreme“ revoluce)¹ jsou nutnými průchozími body poznání na cestě k absolutnímu vědění. Je to ve shodě s myšlenkou povstávání ducha z popela k novému životu z Úvodu.² Ať už hodnotíme tento vývoj k sekulárnímu stanovisku, který je u Hegela vývojem probíhajícím v rámci teologie „živého boha“, boha uvědomujícího se v lidském poznání, jakkoli, faktem je, že toto působení existovalo a bylo součástí evropského duchovního vývoje. Hegel nepůsobil v tomto duchu jen „spodními proudy“, jak myslí L. With, ale i přímo.

Ale zároveň Hegel dává najevo svou afinitu ke křesťanství, protože křesťanství ví, stejně jako Hegel, že skutečnost není totožná s časovými a konečnými věcmi. V tomto smyslu stojí Hegel s křesťanstvím proti osvícenství, které chápe konečnou skutečnost jako něco, co je „jsoucí o sobě a pro sebe“, ač je to „pouhé nic“. Takové jsoucní „není momentem duchovního pohybu bytností“,³ o který Hegelovi jde. V tomto smyslu je sice křesťanské „bezprostřední vědění o absolutní bytnosti“⁴ nedialektickým, ale nikoli nesprávným postojem. Ústřední motiv *Fenomenologie* – sjednocení lidského vědomí s absolutnem – je rovněž křesťanský motiv, který Hegel transponuje do své koncepce absolutna. V něm jsou konečná jsoucna včetně člověka imanentními momenty jeho uskutečnění, zatímco v křesťanství stojí mimo absolutní bytost. Domníváme se, že ve své koncepci „světového“ či „absolutního ducha“ Hegel sjednotil nejen antickou a středověkou objektivně zaměřenou filosofii s novověkou filosofií sebevědomí, ale že vytvořil zároveň apoteózu dějin lidstva, jehož úsilí, práce, námaha, oběti a utrpení mají vyšší smysl jako prostředek sebeuvědomění absolutna.

¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, sv. 1. Hrsg. von G. Lasson, Hamburg Meiner 1968, s. 128. Za nejvýznamnějšího představitele Hegelova imanentistického pojetí nekonečna, do něhož Hegel vkládá především význam vzniku a zániku konečných věcí v identitě duchovní substance veškerenstva a jejího progresivního vývoje až k jejímu sebepoznání, považujeme J. E. Erdmanna s jeho spisem *Logik und Metaphysik*, Halle, J. F. Lippert 1843. Jako neustálé zkonečňování, tj. ozvláštění a překonávání abstraktní obecnosti, a naopak znekonečňování, tj. proměňování všeho konečného v článek obecné substance charakterizuje Hegelovo „pravé nekonečno“ G. Weissenborn v *Logik und Metaphysik*. Halle, G. E. Knapp 1850, s. 129.

² G. W. F. Hegel, *Úvod. O podstatě filosofické kritiky*, c. d., s. 307.

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, c. d., s. 360.

⁴ Tamtéž, s. 360.

Hegel stál ve *Fenomenologii ducha* – navzdory obtížím souvisejícím se stálými odklady publikace jeho prvního velkého díla, s rozháranými osobními poměry (v únoru 1807 se mu narodil nemanželský syn) a s probíhající válkou – na vrcholu tvůrčích sil. *Fenomenologie* zaujme smě-
lým rozvrhem, původností a originalitou koncepcí jednotlivých oddílů a v neposlední řadě skvělým stylem s pozoruhodnými metaforami. Obsahuje náčrty pozdějších velkých děl (kromě logiky, na níž pracoval od začátku svého pobytu v Jeně) – *Filosofie náboženství*, *Estetiky*, *Filosofie dějin*. Látka těchto velkých pozdějších děl je ve *Fenomenologii* podána koncentrovanějším způsobem, proto se v literatuře odkazuje více na *Fenomenologii* než na tato díla sama. Podobně je tomu ve speciálnějších případech. Probírají-li se Hegelovy námitky proti Kantově etice, cituje se *Fenomenologie*, ač se Hegel s Kantovou morální filosofií vyrovnával i v jiných dílech. Na *Fenomenologii* se odkazuje, rozebírá-li se Hegelovo pojetí tragédie nebo ironie. *Fenomenologie* se cituje, probírají-li se Hegelovy názory na mravní život v antice. V člancích na téma Schelling – Hegel se na prvním místě uvádí Předmluva k *Fenomenologii*. To vše ukazuje, že *Fenomenologie ducha* je dílem zcela mimořádným.

Resumé:

Hegel's *Phänomenologie des Geistes* und Kritik des Philosophie Subjektivität

In der Einleitung des Artikels wird die Ähnlichkeit der Legitimation der philosophischen Wissenschaft in der *Einleitung: Über das Wesen der philosophischen Kritik* und in Hegels *Phänomenologie des Geistes* hervorgehoben. In dem Artikel spricht Hegel davon, dass wenn die Philosophie, die durch die Idee der Philosophie, die Idee der Weltvernunft als der Grundlage der Welt geleitet wird, gegen andere Philosophien hervortritt, eine bloße „Subjektivität“ gegen andere „Subjektivitäten“ ist und ihr Anspruch darauf, dass ihre Erkenntnis echte Erkenntnis ist, einen bloßen Machtanspruch darstellt. In der Vorrede zur *Phänomenologie* sagt Hegel, die Aufgabe der Phänomenologie sei, die Wissenschaft davon zu befreien, dass sie bei ihrem Auftreten nur eine Erscheinung ist. Der Legitimation der philosophischen „Wissenschaft“ soll – nach der Einleitung zur *Phänomenologie* – der Entwicklung des Erkennens dienen, die aufgrund der Theorie „der Erfahrung des Bewusstseins“ begriffen worden ist. In der Vorrede wird diese Theorie

zur Erklärung der Entwicklung des Weltgeistes zum gegenwärtigen Standpunkte gebraucht, auf welchem die philosophische Wissenschaft ist.

Das Hauptmotiv des zweiten Teiles des Aufsatzes stellt der Hinweis auf Fichtes Inspiration bei der Begründung unserer Welterkenntnis dar. Das arbeitende Bewußtsein „wird beim Formieren der gebildeten Dinge sein eigener Gegenstand“. Von hier geht das Bewußtsein zum Denken der geschaffenen Dinge über. Es ist die Theorie der geschaffenen Dinge als „seiender Begriff“ (Begriff, der, zugleich ein Seiendes ist“) und dieser „Inhalt ist zugleich ein begriffener“.

Der dritte Teil analysiert dann die Veränderung im Status der *Phänomenologie*, die nach der Publikation des 3. Bandes der *Wissenschaft der Logik* im Jahre 1816 entstand. Der 4. Teil beschäftigt sich mit einigen wichtigen Interpretationen der Hegelschen Phänomenologie (Kojève, Junghegelianer in der Darbietung von K. Löwith. Der Autor hebt hervor, dass die *Phänomenologie* eine Apotheose der menschlichen Geschichte im Rahmen der Philosophie des Geistes ist, der zu seiner Selbsterkenntnis gelangt ist.

Hegel's *Phenomenology of Spirit* and the Criticism of the Philosophy of Subjectivity

In the opening part of the paper the author emphasises the thematic kinship between the legitimisation of philosophical „science“ in Hegel's article *Enleitung: Über das Wesen der philosophischen Kritik* and in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In the article, Hegel argues that when philosophy, which is conducted according to the idea of a world reason as the basis of the world, confronts other philosophies, it is a mere „subjectivity“ in opposition to other „subjectivities“ and its claim that its knowledge is right is only a power claim. In the Preface to the *Phenomenology of Spirit* Hegel says that „Science ... must liberate itself from this phenomenality“ the science is characterised by at its very beginning. The legitimisation of the philosophical „science“ should – according to the Introduction to the *Phenomenology* – serve the development of knowledge understood on the basis of the theory „of the Experience of Consciousness“. In the Preface, this theory is used to explain the development of the Spirit to the contemporary viewpoint, on the basis of which a philosophical „science“ is possible.

The main theme of the second part is a demonstration of the inspiration of Fichte in justifying our knowing the world. „The repressed and subordinated type of consciousness ... becomes in the formative activity of work an object to itself, in the sense that the form, given to the thing when shaped and moulded, is his object.“ From there, consciousness comes to the thinking of formed

things. It is the theory of formed things as of „a notion ... that is at the same time an existent ...”, and this „content” is at the same time” a comprehended content”. Through the „notion that is an existent”, transcendence arrives at the knowledge of contents which man did not form, if we can comprehend them in the same way as formed things.

The third part analyses the change in the status of the *Phenomenology*, which arose after the publication of the third volume of the *Science of Logic* in 1816. The fourth part is concerned with various important interpretations of Hegel's *Phenomenology* (Kojève, the Young Hegelians as presented by K. Löwith). The author emphasises that the *Phenomenology* is the apotheosis of human history in the context of the philosophy of mind which arrives at its self-knowledge.

Prof. PhDr. Milan Sobotka, DrSc.
Ústav filosofie a religionistiky
Filosofická fakulta UK
Nám. J. Palacha 2
116 38 Praha 1
CZ

HEGLOVA FILOZOFIA NÁBOŽENSTVA VO *FENOMENOLÓGII* DUCHA

Teodor Münz

Hoci Hegel venoval náboženstvu vo *Fenomenológii ducha* len malú časť, náboženstvo, konkrétnejšie kresťanstvo a ešte konkrétnejšie protestantizmus, ku ktorému sa hrdo hlásil, malo v jeho filozofii veľký, ak nie podstatný význam. Veď podľa neho náboženstvo je najvnútornejšou oblasťou ducha. A tento duch, bez ktorého je Hegelova filozofia nemysliteľná, má tiež pôvod v náboženstve. Boh, svetový duch, svetový rozum, svetová idea, pojem a tak ďalej, to všetko sú u Hegela len rôzne názvy pre jedno a to isté, pre duchovnú podstatu bytia, chápanú z rôznych hľadísk.

Niet asi Hegelovho diela, v ktorom by sa nehovorilo o duchu, o svetovom duchu, Bohu a vidíme to už aj v názve *Fenomenológia*. Lebo ľudská kultúra a všetky jej disciplíny ako umenie, náboženstvo, filozofia a ostatné, sú oblasti, v dejinách ktorých sa duch špecificky prepracováva od svojho, povedal by som, sebaneuvedomenia k sebauvedomeniu, k uvedomeniu si seba ako podstaty všetkého a teda aj tej-ktorej príslušnej kultúrnej oblasti, ktorú tvorí on, hoci rukou človeka. Ako hovorí Hegel a pred ním už Fichte a iní, duch musí o sebe vedieť, že je duchom, podstatou a stvoriteľom všetkého, inak nie je duchom. Človek a jeho kultúra sú teda nástrojmi ducha na jeho ceste sebauvedomovania. Pritom človek nie je pasívnym, ale aktívnym nástrojom, nezískava tu len duch, ale aj človek, ktorý sa vo svojich dejinách sám tvorí. Na začiatku kultúry duch však vskutku nie je sebauvedomený, a preto nútený svojou vnútornou nevyhnutnosťou stať sa samým sebou, vydáva sa na dlhú cestu dialektického, teda aj trnitého vývinu. Prirodzene, v dejinách to prebieha súbežne, vo všetkých kultúrnych oblastiach naraz, ale špecifickým spôsobom.

Svoje najpopulárnejšie dielo, *Filozofiu dejín* – myslí sa predovšetkým politických dejín – Hegel nazýva dokonca teodiceou, čiže ospravedlnením ducha, v tomto prípade Boha, za zlo v dejinách. Lebo Boh je v týchto dejinách aj tvrdý, krutý a bezohľadný, má na svedomí aj zlo,

nespočetné utrpenia a hekatomby mŕtvych, pretože je to on, ktorý hýbe dejinami, hoci prostredníctvom svojich vyvolených osobností, v tomto prípade aj vojenských, ako napríklad Alexandra Veľkého, ale aj Napoleona. Hegel toto zlo teda ospravedlňuje, vysvetľuje, ako pred ním Leibniz, ba už aj stoici. Bez neho by nebolo dobra.

Hegel teda v celom svojom diele ukazuje, že ani Boh nie je od začiatku úplne hotový, dokonalý, ako to hlásala kresťanská teológia a teologizujúca filozofia pred ním, ale že sa dialekticky vyvíja, že obsahuje aj negácie, chyby, omyly, zlo, a práve vo filozofii dejín, teda v politických dejinách, to ukazuje najvypuklejšie. Ospravedlňuje tu Boha aj preto, lebo na jeho zlo dopláca človek, hoci mu to napokon prináša dobro.

Je pochopiteľné, že Hegel neopakuje v dejinách jednotlivých kultúrnych disciplín stále to isté, ale podáva ich tak, ako sa poznávanie oddávna delí, totiž na vnímanie, predstavovanie a myslenie. Po týchto stupňoch sa totiž vyvíja duch v človeku, lebo vnemy, predstavy, pojmy sú podľa racionalistu Hegela len formy existencie ducha. Umeniu pripadá vnem, náboženstvu predstava, filozofii pojem.

Ešte krátku poznámku, kým sa obrátim k náboženstvu vo *Fenomenológii ducha*. Už z názvov Boh, svetový duch, svetová idea, pojem vidíme, že Hegel tu spája náboženstvo s teologizujúco-filozofickým ponímaním sveta. Boh je predovšetkým náboženský termín, no idea, pojem sú názvy filozofického boha. Počujeme tu zreteľne už Platóna, Hegelov veľký pravzor. Ani Platón neopovrhoval náboženstvom, a to ani ľudovým, ktoré po ňom Spinoza, ďalší Hegelov vzor, nazval ešte poverou. Hegel ním ani nemohol opovrhovať, pretože aj to najnižšie, najpoverečnejšie náboženstvo je stupňom schodišťa, ktorým prešiel Boh v náboženstve ako osobitnej zložke kultúry na svojej ceste, končiac kresťanstvom ako absolútnym náboženstvom, za ktoré sa už nábožensky postúpiť nedá. Kresťanstvo má všetky tieto minulé náboženstvá, nazývané aj konečné, v sebe, lebo bez nich by sa nedostalo tam, kde je dnes. Hegel ich teda nemohol zavrhnúť, ale na druhej strane kresťanstvo ich má v sebe len ako dávnominulé, prekonané, čiže Hegel mal dôvod mať od nich aj odstup. A na tomto základe napokon aj od samého kresťanstva, ako uvidíme. Takto, zase dialekticky, riešil problém prírodných náboženstiev, ktoré nazýval nielen Spinoza, ale aj mnohí teologizujúci filozofi, najmä osvietenckí, poverou. Hegel sa snažil pochopiť z bytia, myslenia

a konania všetko a neodsudzovať ako zbytočnosť nič, lebo všetko má ako časť vyvíjajúceho sa celku svoj význam.

Fenomenológia ducha je, aspoň pokiaľ ide o náboženstvo, akési úvodné, programové Heglovo dielo. A keďže Hegel postupuje od abstraktného ku konkrétnemu, teda od abstraktného, v ktorom je dialekticky zavinené všetko nasledujúce konkrétne, taká je tu aj časť o náboženstve. Je stručná, hutná, veľmi abstraktná. No v jeho neskoršej obšírnej *Filozofii náboženstva* sú myšlienky *Fenomenológie* rozvedené konkrétnejšie a zrozumiteľnejšie.

Hegel charakterizuje vo *Fenomenológii* náboženstvo ako „ducha, ktorý si je vedomý seba ako ducha.“¹ Náboženstvo je „duch, čo sa činí skutočným ako duch, ktorý si je vedomý seba a stáva sa predmetom svojho vedomia.“² Hegel tu delí náboženstvo na tri stupne: Na Náboženstvo prírodné, na umelecké náboženstvo a na zjavené náboženstvo. Vykladá ich tak, aby mohol ukázať, ako v každom nižšom náboženstve duch niečo o sebe spozná a odíde, aby druhé naň nadviazalo, ale ho aj prekonalo a aby tak duch v sebapoznávaní postúpil vyššie. V prírodných náboženstvách je viac prírodnosti, hmotnosti, konkrétnej predstavivosti než duchovnosti a duch tu spoznáva o sebe ako duchu len málo, pretože sa vidí bezprostredne len v prírodnej, hmotnej podobe. Na druhom stupni sa prírodnosť prekonáva a duch sa stáva osobou. Vedomie, ako hovorí Hegel, „tu nazerá vo svojom predmete svoje konanie čiže osobu.“³ Je to náboženstvo umelecké, lebo duch tu nazerá svoju osobu v umeleckom diele. Tvorcom i výtvorom – umeleckým dielom – je sám človek. Ide tu však ponajviac o bezprostrednú, tú-ktorú osobu, povedal by som o toho-ktorého polyteistického boha, nie o osobu vôbec, o človeka ako takého, a preto na treťom stupni sa duch stáva touto osobou vôbec, jedinou a podstatnou, povedal by som, monoteistickým Bohom a zároveň človekom vôbec, každým človekom.

Kvôli väčšej názornosti načrtnem tento vývoj v krátkosti konkrétnejšie.

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenológia ducha*. Prel. J. Patočka. Nakladatelství ČSAV. Praha 1960, s. 418

² Tamže, s. 418.

³ Tamže, s. 421.

Prvý stupeň je náboženstvom „duchovného *vnemu*“, ako hovorí Hegel. Je to akýsi panteizmus, ale v nepravom slova zmysle, lebo všetko materiálne sa tu uctieva v elementárnej, primitívnej podobe. Stretávame sa tu napríklad s náboženstvom kvetov, ktoré majú symbolizovať osobu, ale nie sú osobou. Prechádzame k náboženstvu živočíšnemu, ku zvieračiemu duchu, vlastne k množstvu zvieracích, podľa Hegela národných, dnes by sme skôr povedali kmeňových, azda totemových zvieracích duchov, navzájom znepriateľených, ktorí sú si síce už vedomí seba, no bez všeobecnosti, ako hovorí Hegel, čomu v tomto prípade rozumiem tak, že bez vedomia toho, že patria k jednej substancii, a tak aj bez vedomia ľudskej spolupatričnosti.

Prichádzame k ďalšiemu stupňu, na ktorom sa duch objavuje ako demiurgos, ktorým sa má rozumieť náboženstvo starých Egyptanov, uctievajúcich ešte aj zvieratá, no už aj ľudí. Demiurgos, remeselník, je vlastne pracujúci Egyptan, ktorý vytvára podoby svojich bohov, sochy, neosoby i osoby alebo poloosoby, vytvára množstvo predmetov pre nich, ale neuvedomuje si, že tou osobou, ktorú tu spredmetňuje a uctieva, je on sám. Ako hovorí Hegel, „dielu chýba podoba a súcno, v ktorom osoba existuje ako *osoba*.“¹ Zároveň sa tu však stretávame s čímsi zvláštnym. Sochy tu majú už nielen vonkajšiu podobu človeka, ale naznačujú už aj akési vnútro, mlčanlivé, bez reči, zvuku, sebe samým záhadné, prejavujúce akúsi ťažko zrozumiteľnú múdrosť. Ohlasuje sa tu myšlienka, ktorá je sebarodiacim súcnom, udržiujúcim svoj tvar podľa vlastného zákona a duch sa tu stáva umelcom.

Tak sa dostávame k umeleckému náboženstvu, ktorým je najviac starogrécke, menej rímske náboženstvo ako jeho napodobenina, hoci Hegel Grékov a Rimanov nemenuje, tak ako ani Egyptanov. Strnulé podoby egyptských bohov získavajú u Grékov slobodu pohybu, a to nielen vo výtvarnom, ale aj v inom umení. Duch sa tu už oslobodil od svojej prírodnosti, ktorá sa prekonáva, noví, olympskí bohovia strácajú podobu polozvierat, „nemravná ríša titanov je porazená a vykázaná na okraj skutočnosti“, hovorí Hegel² a dodáva, že títo bohovia sú „jasní mravní duchovia sebavedomých národov.“³ Dnes síce vieme o mravnosti týchto

¹ Tamže, s. 427.

² Tamže, s. 432.

³ Tamže, s. 432.

bohov, najmä gréckych všeličo nelichotivé a vedel to nepochybne aj Hegel, ale Hegel tu má asi na mysli fakt, že tu končí príroda a nastupuje človek, v ktorom vzniká aj mravnosť ako ďalšia, vyššia forma sebauvedomovania ducha v spoločenskom živote, ktorá napokon viedla až ku vytvoreniu štátu a jeho zákonov. Asi preto Hegel hovorí, že umelecké náboženstvo je mravný, čiže pravý duch.

V Grécku sa tvorí aj umelecká poézia a próza, tvoria sa eposy, tragédie, komédie, pre náboženský kult sa skladajú hymny, a preto Hegel hovorí aj o hymnickom umeleckom diele. No ešte stále sa nevie o tom, že v náboženstve sa stvárnjuje ľudský duch ako božský a najmä božský ako ľudský, že sa tu boh-duch stáva človekom-duchom, hoci, dodal by som, filozof Xenofanes v 6. až 5. storočí pr. n. l. už na to aspoň čiastočne poukázal. Čiastočne preto, lebo odhalil len prvú polovicu tohto vzťahu, totiž, že človek si spodobňuje boha ako seba samého, čo potom využívala ateistická kritika náboženstva až po Feuerbacha. Druhú stránku tohto vzťahu, že boh sa stáva človekom, pokladal Feuerbach len za prvú, prevrátenú o stoosemdesiat stupňov. – Pri množstve kladných i záporných božských individualít, v ktorom sa zabúdalo na substanciu, pri tom, že sa rovnako uctieval Apollón, boh svetla, ochranca života a poriadku, ako aj Erýnie, bohyně pomsty a kliatby, dostávali sa Gréci až do akéhosi chaosu a jeho dôsledkom bolo „vyľudnenie nebies“, ako hovorí Hegel.¹

Napokon grécke rozumné myslenie zbavuje božskú bytosť jej náhodilej podoby a povznáša ju na jednoduché idey krásy a dobra. Miznú náhodilé určenia a povrchná individualita, ktorú predstava prepožičala podstatám bohov, tieto bytosti majú, ako hovorí Hegel, „zo svojej *prírodzenej* stránky už len nahotu svojho bezprostredného súcna, sú oblakmi, miznúcim výparom, ako aj tie predstavy. Stanúc sa po stránke svojej *myslenej esencie jednoduchou* myšlienkou *krásneho a dobrého*, znesú tieto myšlienky vyplnenie každým ľubovlným obsahom.“² Nie je to teda dobrý jav, forma zostáva, obsah môže byť aj navzájom protikladný. A tým vlastne toto náboženstvo končí, nie tak v čase, ako skôr v myšlienke.

Ďalšie grécke náboženstvo alebo nenáboženstvo nazýva Hegel aj nešťastným sebauvedomením, alebo len nešťastným vedomím. Je to ne-

¹ Tamže, s. 449.

² Tamže, s. 452.

šťastie z toho, že „boh zomrel“, ako hovorí Hegel.¹ Povedané konkrétnejšie, je to bolesť ducha, lebo jednak nebesá sa vyprázdnilí, jednak duch sa prebýja k predmetnosti, k ozajstnému sebauvedomeniu, k vyjaveniu toho, o čo sa usiluje od začiatku, ale ešte to nedosahuje. Vedomie zostáva teda uväznené v sebe samom, nespredmetňuje sa a je teda neskutočným, nešťastným vedomím, ako sa to u Grékov vypracovávalo v tragédii a čo bol protiklad šťastného vedomia, prejaveneho v komédii. Vo filozofii sa podľa Hegela nešťastné vedomie manifestovalo v stoicizme a skepticizme. V spoločenskom živote to potom znamenalo, že sa stratila dôvera k večným zákonom bohov a k orákulám, sochy sa stávajú mŕtvolami, z ktorých unikla oživujúca duša, hymnus je iba radom slov, z ktorých odišla viera a stoly bohov zostávajú bez duchovného pokrmu. Už vtedy to bolo všetko tým, čím to vidíme aj dnes: krásnymi plodmi, odtrhnutými zo stromu, no bez života, bez samého stromu. Aj my chodíme za nimi len aby sme ich obdivovali, ale nie, aby sme sa do nich vžívali.

Tým sa však vývoj náboženstva nezastavuje, zomrel len boh umeleckého náboženstva, nie však boh vôbec. Naopak, aj u Grékov, nie už v jednotlivých bohoch-osobách, ale v Diovi, do ktorého sa všetko vracia a ktorý je podľa Hegela „*substanciálnou* bytnosťou a *abstraktnou* nutnosťou“², pripravujú sa všetky podmienky na to, aby sebauvedomovanie ducha postúpilo ešte o jeden stupeň vyššie a dosiahlo tak svoj náboženský vrchol v absolútnom, kresťanskom náboženstve. Jeho podstata, skrytá pravda je jednoduchá: Boh sa stal človekom a človek už o tom vie. Na jednej strane sa substancia ako všeobecná stáva sebauvedomením, jednotlivým človekom, čím sa zároveň ako taká popiera, individualizuje sa, na druhej strane sa sebauvedomenie zbavuje seba samého, svojej výlučnej, jednotlivej individuality, ako to bolo predtým, keď bohmi boli len, povedzme, faraóni, alebo existovali len bohovia rôznych ľudských činností, sústredení na Olympe. Sebauvedomenie sa robí všeobecnou osobou, to je každým človekom. Je konkrétnou a zároveň všeobecnou osobou. Boh je v každom človeku, ako to nepriamo hlásal už predtým Spinoza, a Hegel sa takto stáva panteistom, hoci sa proti tomuto pomenovaniu bránil, lebo podľa neho boh je aj jednotlivou osobou v jej jedi-

¹ Tamže, s. 454.

² Tamže, s. 450.

nečnosti, čo vraj v panteizme nie je. U Spinozu vsutku nie. Substancia sa teda negovala v jednotlivosti a jednotlivosť v substancii. Inak povedané, substancia sa stala sebauvedomením. „V tomto náboženstve“, hovorí Hegel „je preto božská bytosť *zjavená*. Jej zjavenosť tkvie zrejme v tom, že sa vie, čím je.“¹

Ešte trochu abstrakcie. Ako spracováva kresťanstvo Hegel? Duch je v Hegelovom systéme najprv obsahom človekovho vedomia vo forme čistej substancie čiže čistého vedomia. Od neho potom zostupuje ku konkrétnemu súcnu, čiže k jednotlivosti. Takto sa vytvára medzi nimi stred, ich syntéza, vedomie zinačovania substancie do konkrétnosti, čiže predstavovanie. Tretím stupňom je návrat z predstavy a inakosti, čiže živel samého sebauvedomovania. Je to návrat ducha k sebe, ale na vyššom, už sebauvedomenom stupni. Tieto tri stupne tvoria celok ducha. Pravdou týchto troch stupňov je kresťanská Trojica, Boh-Otec, Boh-Syn a Boh-Duch svätý, ktorú Hegel vo *Fenomenológii* v ďalšej časti o náboženstve horlivo obhajuje, prirodzene na filozofickej úrovni a veľmi abstraktne a špekulatívne.

Ako rozumieť Trojici z Hegelovho hľadiska konkrétnejšie? Kvôli väčšej názornosti sa opriem aj o iné Hegelove diela, v ktorých sa tiež k nej vracia. Trojicu vyjadruje vlastne celý Hegelov systém, podaný v krátkosti v jeho *Encyklopédii filozofických vied*. Kráľovstvo Boha-Otca, substanciu pred tým, než sa odcudzila sebe samej v prírode, vyjadruje Hegelova *Logika*, prvá časť *Encyklopédie*, ešte konkrétnejšie neskoršia a samostatná, takzvaná Veľká logika, čiže *Logika ako veda*. Ako tu Hegel poznamenáva, „*toto kráľovstvo je pravdou bez obalu, pravdou osebe a pre seba*. Preto sa môžeme vyjadriť aj tak, že tento obsah je *spodobením večnej podstaty boha pred stvorením prírody a konečného ducha*.“² Druhým stupňom je teda stvorenie prírody, Hegelova filozofia prírody, v ktorej sa boh odcudzuje sebe samému v hmote, teda vo svojom inobytí, no postupne sa vykľúva z neho a dochádza k sebauvedomeniu v najvyššom výtvore prírody, v človeku. Je to kráľovstvo Boha-Syna, ktorý sa stal tiež človekom. Hegel tu nemá na mysli len Ježiša Krista ako jednotlivca, a myslím, že vo *Filozofii dejín* sa ostro obracia proti tomu, že by sa boh mal narodiť len na jednom mieste kdesi v zastrčenom kúte Palestíny, ale myslí tu na človeka

¹ Tamže, s. 458.

² G.W.F. Hegel, *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Pravda, Bratislava 1985, s. 57.

vôbec, skladajúceho sa z hmoty, no už aj zo seba si uvedomujúceho ducha. Napokon vo filozofii ducha, teda Boha-Ducha, Hegel vykladá spoločenský duchovný a materiálny vývoj človeka, ktorý podrobnejšie rozobral vo svojich jednotlivých dielach.

Hoci však v kresťanstve ide o absolútne náboženstvo, o posledné slovo náboženstva, nejde o posledné slovo a posledný stupeň vývoja ducha. Ani kresťanstvo neuniká, aspoň navonok, predstave, má svoje zjavenia, zázraky, obrazy, sochy, kult, chrámy, uctieva umelecky spodobeného boha len na niektorých miestach, zostáva teda v tejto súvislosti len na úrovni konkrétnej predstavy a nie všeobecného pojmu. Navyše, ako bohočloveka uctieva ešte stále len jednu osobu, a nie každú. Len filozofia náboženstva, samozrejme Hegelova, sa prepracováva k pojmu ozajstného bohočloveka. Podľa Hegela „hoci duch dospieva v zjavenom náboženstve ku svojej pravej *podobe*, je práve podoba sama a *predstava* ešte neprekonanou stranou, z ktorej musí prejsť do *pojmu*, aby sa v pojme úplne rozplynula forma predmetnosti.“¹ Slovom, všetko predstavové, konkrétne, symbolické sa musí stratiť a musí sa dôjsť k poznaniu, že boh je všade, ale v ničom a v nikom zvlášť, výnimočne. A to sa dosahuje len vo filozofii, pracujúcej s pojmom, konkrétne v Hegelovej filozofii, v absolútnom vedení, ktoré Hegel nazýva vedou. Inak povedané, náboženstvo svoju historickú úlohu končí.

Končí však svoju úlohu aj filozofia, prirodzene, zase Hegelova, ale teraz v pozitívnom slova zmysle, lebo svetový duch v nej dospel k úplnému sebauvedomeniu, všetko spoznal ako seba samého a nemôže pokročiť ďalej. Prirodzene, všetko na svete zostáva tak ako bolo, neruší sa príroda, človek, kultúra, ale pozná sa už ich pravda, tajomstvo, lebo sa vie, že to všetko je výtvor ducha, filozofického boha, ktorý touto cestou kráča k sebauvedomeniu. Končí sa priestor a čas, končia sa dejiny, do ktorých sa svetový duch, boh zaodel, aby sa mohol zjaviť ako príroda a človek, no teraz sa ich vzdáva, pretože k duchu ako čistej sebauvedomenej substancii nepatria. Na konci svojej *Filozofie dejín* Hegel poznamenáva, že „dochádzame *ke poslednému štádiu dejín, do nášho sveta, do našich dní.*“²

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenológia ducha*, s. 421.

² G.W.F. Hegel, *Filozofia dejín*. Prel. T. Münz. SVPL. Bratislava 1957, s. 432.

Resumé:

Hegels Religionsphilosophie in der *Phänomenologie des Geistes*.

In diesem Werk finden wir zum ersten Mal eine breitere Auslegung der Hegelschen Religionsphilosophie, in der Hegel die Entwicklung des Weltgeistes, des Gottes zu seinem Selbstbewusstsein schildert. Er fängt mit endlichen, natürlichen Religionen an, setzt über den ägyptischen und griechischen Polytheismus fort und schließt mit dem christlichen Monotheismus als absoluter Religion. An Hand von diesen Religionen demonstriert er die sukzessive Emanzipation des Weltgeistes aus der Natürlichkeit und der Materialität und kommt zu sich selbst als Geist. Dieses Niveau erreicht er aber nicht einmal im Christentum, da es noch nicht zum Begriff geworden ist, sondern auf dem Gebiet einer Vorstellung verbleibt. Zum Begriff arbeitet er sich durch nur in der Hegelschen Philosophie, die auf diese Weise das Christentum aufhebt.

Hegel's Philosophy of Religion in the *Phenomenology of Spirit*

The author deals with Hegel's Philosophy of Religion in the *Phenomenology of Spirit*. In this Hegel's work we encounter for the first time a more detailed explanation of Hegel's Philosophy of Religion in which he defines the evolution of the World Spirit and of God towards self-consciousness. Hegel begins with the natural religion, he proceeds through Egyptian and Greek polytheism and concludes with Christian monotheism as an absolute religion. Through these religions he shows how the World Spirit is gradually emancipated out of naturalness and materiality and it appears as the Spirit. However, this level is not attained even in Christianity because it has not become conceptual thinking yet, but remains in the domain of imagination. According to Hegel, only his philosophy is elaborated to conceptual thinking and in this way it outdoes Christianity.

PhDr. Teodor Münz, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SK

HEGELOVA KONCEPCIA POSTAVENIA JEDNOTLIVCA V MODERNEJ SPOLOČNOSTI

František Novosád

Diskusie o povahe Hegelovej filozofie mali vždy symptomatický charakter, vypovedali o duchovnom smerovaní doby. Nešlo v nich len o dejiny filozofie, ale aj o súčasnosť, o to, ako myslíme svoju dobu. Ide v nich teda o mnohé, vždy však aspoň o dve veci: ide v nich o možnosť systematickej filozofie, filozofie ako teórie bytia a o možnosti filozofie pri určovaní povahy doby, pri stanovovaní jej diagnózy a identifikácii historických možností západnej spoločnosti, o jej vzťah k *iným* spoločnostiam. Premena postavenia Hegelovho myslenia v intelektuálnom svete bola doteraz vždy aj znakom premien v duchovnej štruktúre spoločnosti, bola príznakom zmeny intelektuálnej mentality, a to bez ohľadu na to, čo išlo o adoráciu Hegela, alebo jeho kritiku. Táto stála aktuálnosť Hegelovej filozofie – či už ako zdroja inšpirácie, alebo ako *fackovacieho panáka*, súvisí zrejme s jej povahou, s otázkami, ktoré si kladie. Hegel je mysliteľom súvislostí a väzieb. Pokúša sa o filozofiu ako integrálne poznanie, preto aj kladie taký dôraz na systém a metódu, pričom kľúčom k pochopeniu tak metódy, ako aj systému sa pre Hegela stáva idea vývinu. Zároveň Hegel základné ontologické a gnozeologické otázky spája s otázkami sociálnej a politickej filozofie, je mysliteľom, ktorý organicky spája otázky bytia s otázkami povahy spoločnosti. Práve preto každá interpretácia Hegelovej filozofie má vždy aj politické dimenzie, znamená aj zaujatie stanoviska k súčasnosti.

Status jednotlivca v modernej spoločnosti

Hegel vychádza z *faktu* modernej spoločnosti a pýta sa na podmienky jej možností, pričom tieto podmienky nehľadá v *prirodzenosti* človeka, ale v súhrne dejinného vývoja. Je to iný prístup, ako ponúka T. Hobbes, J. Locke alebo J. J. Rousseau. Východiskovou jednotkou pre filozofov 17. a 18. storočia bol pojem indivídua. Indivídium v ich dielach je však istou konštrukciou, v najlepšom prípade idealizáciou, resp. anticipáciou budúceho vývoja. V období, keď Hobbes alebo Locke koncipovali svoje diela

jednotlivec bol aj právne, nielen fakticky, súčasťou skupiny, stavu, etnika, cirkvi. Jednotlivec ako aký je skôr *úlomkom*, má skôr náhodnú existenciu.¹

Títo myslitelia vychádzajú skôr z istej koncepcie *ľudskej prirodzenosti* a uvažujú o tom, ako by mala byť spoločnosť usporiadaná, aby zodpovedala *ľudskej prirodzenosti*. Dnes vieme, že ide o anticipácie modernej spoločnosti: tá je pre nich skôr projektom, predstavou o tom, ako by mala byť usporiadaná, nie faktom. Hegel už aj rekapituluje, bilancuje výsledky modernizácie spoločnosti, nielen projektuje jej možné kontúry. Identifikuje základné tendencie doby: silnejúce povedomie, že základnou významovou jednotkou spoločnosti je jednotlivec, presadenie sa presvedčenia o politickej rovnosti ľudí, juridifikáciu spoločenských vzťahov a komodifikáciu produktov ľudskej činnosti. Uvedomuje si, že v novej spoločnosti rastie potreba explicitného dohovoru o pravidlách kooperácie a pravidlách riešenia konfliktov, že tradícia stráca svoj orientačný potenciál. Moderná spoločnosť je spoločnosťou dohovorov, zmlúv, sama ako celok, vo svojom súhrne nie je však výsledkom zmluvy. Zároveň sa pýta na podmienky kompatibility síl, ktoré uvoľnili modernizačné procesy, chce vedieť, ako je možné uviesť do súladu sily trhu, občianskej spoločnosti a štátu.

Aj pre Hegela je základnou významovou jednotkou občianskej spoločnosti *jednotlivec*. Berie do úvahy však reálne situovanie jednotlivca v sieti právnych vzťahov, jeho viazanosť konkrétnymi už inštitucionalizovanými sociálnymi silami. Hegel sa pokúša rekonštruovať vývin modernej individuality, chce vedieť, aké je dejinné pozadie idey suverénneho individua, ktoré je základom modernej spoločnosti.

Moderná spoločnosť totiž predpokladá isté sebaepochopenie jednotlivca; jej východiskom je egoista, ktorý už vie, že svoje ciele môže dosiahnuť len kooperáciou s inými, podobne zmýšľajúcimi jednotlivcami. Spoločnosť teda nepozostáva z jednotlivcov, ktorí idú bezohľadne za svojim cieľmi, ale z jednotlivcov, ktorí pochopili, že kooperácia je pre nich výhodnejšia ako boj, ktorí pochopili, že realizácia ich potrieb je

¹ Hobbes však uvažuje na pozadí „občianskej vojny“, teda situácie, keď sa oslabujú vzťahy sociálnej súdržnosti. Táto reálna situácia je v myšlienkach, v intelektuálnej imaginácii, pretvorená na základnú situáciu, z ktorej je možné myslieť genézu všetkých ľudských inštitúcií. Všetci predstavitelia hlavnej línie európskeho sociálneho myslenia vychádzajú z istého „reálneho príbehu“ a domýšľajú do extrému.

podmieneňá realizáciou potrieb iných. Takto sa vytvára *system všeobecnej závislosti*.

Hegel si uvedomil, že sebauvedomie modernej spoločnosti sa nemôže zakladať na dištancovaní sa od minulosti, ako to chceli osvietenci, ale naopak, na jej *osvojení*. V tomto zmysle cieľom *fenomenológie ducha* a aj *filozofie dejín* je *anamnesis*, rekonštrukcia prejdenej cesty, prisvojenie si minulosti, vyrovnanie sa s ňou. Súčasnosť sa legitimizuje tým, že dokáže svoju *nevyhnutnosť* v zmysle schopnosti vytážiť z minulosti všetko pozitívne a vyrovnat' sa s negatívnym. Skutočné sebauvedomie doby sa musí zakladať na presvedčení, že je vyvrcholením, doterajšieho vývoja a vidieť minulosť ako podmienku svojej prítomnosti. Hegel nad dejinami nemooralizuje, vidí ako sa splota zlo s dobrom, ako často zlo je podmienkou neskoršieho dobra, prípadne ako dobro sa svojou vlastnou logikou premieňa na zlo. Z hľadiska osvieteného moralizovania Hegelove úvahy majú nebezpečne blízko k cynizmu. U Hegela je však v popredí myšlienka *rekonštrukcie*, rekapitulácie dejinného vývoja. Dejiny nie sú o *úmysloch*, ale o konaní a jeho dôsledkoch. Hegel totiž vidí, že minulosť zostáva *zachovaná* v rôznych premenených formách. Je to stavebný materiál, ktorý si však zachováva istý tvar a podmieňuje, spoluurčuje súčasné konfigurácie. Moderná spoločnosť je *výsledkom* dejinného vývoja a pochopiť ju možno len rekonštrukciou jej dejín, teda rozborom jej vrstiev.

Hegelova sociálna filozofia, teda jeho koncepcia človeka, dejín a práva je nielen teóriou sebauvedomenia modernej spoločnosti, ale pričádza s novým pojmom historického pohybu a navrhuje špecifickú analýzu jednotlivých fáz dejinného vývoja.

Formovanie sa predmetnej skúsenosti: vedomie odkrýva svoje začlenenie do dejín a kultúry

Cieľom *Fenomenológie* je rekonštruovať vývin vedomia, teda ukázať, akými fázami vývoja vedomie prešlo, ako sa menil jeho vzťah k predmetom a k sebe samému. Chce ukázať, ako sa utvára naša predmetná skúsenosť a ako sa vytvára *subjekt* predmetnej skúsenosti. Proces tohto vytvárania Hegel opisuje ako „ustavične sa striedajúce určovanie pravdy a prekonávania tohto určovania“¹.

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Nakl. ČSAV. Praha 1960, s. 122.

Tento proces začína na rovine zmyslovej istoty, teda na rovine prvotných pocitov, dojmov, impresií. To sa zdá byť prirodzeným začiatkom, veď čím si už môžeme byť istejší ako tým, čo vidíme, počujeme, môžeme ohmatať. Takto máme prístup k neprebernému množstvu kvalít a charakteristík skutočnosti.

Prvou rovinou, ktorú Hegel analyzuje je rovina *zmyslovej istoty*. Tu predpokladá, že skutočnosť je primárne komplexom jedinečných zmyslových daností, toho, čo je *teraz* a *tu*. Hegel sa pokúša ukázať, že to, čo je nám dané *tu a teraz* nestačí na konštitúciu skutočnosti, že nikdy nevystačíme s *jedinečným*, že vždy potrebujeme aj všeobecnosti, že síce môžeme *mieniť* to, čo je *tu a teraz*, že však akýkoľvek pokus toto *tu a teraz* vysloviť vedie k jeho odstráneniu.

Zároveň s tým, ako sme si uvedomili nevyhnutnosť všeobecna na identifikáciu jedinečností, uvedomujeme si i nevyhnutnosť aktivity vedomia pri identifikácii toho, čo budeme považovať za skutočné. V druhom nábehu Hegel považuje skutočnosť za komplex vecí a ich vlastností. I tu sa objavujú analogické ťažkosti. Nevieťm zdôvodniť identitu vecí, veď ako zdôvodniť jedinečnosť vecí, keď ju musím považovať za súbor, resp. za komplex všeobecných vlastností. A tak isto sa mi nepodarilo udržať receptivitu vedomia. V treťom nábehu považujeme za reálne komplex zákonov. Problémom je tak *syntax*, ako aj *sémantika* a *pragmatika* takejto koncepcie skutočnosti. Nedarí sa mi vytvoriť jednotný, harmonický obraz skutočnosti a nedarí sa mi vysvetliť vzťah zmyslovej skutočnosti ku *svetu zákonov*, nedarí sa mi nájsť miesto pre subjekt v takto koncipovanej skutočnosti. Práve tento posledný moment je najdôležitejší: ukázalo sa, že vedomie je vždy aktívne prítomné, že nedokážeme *udržať* jeho receptivitu, musíme ho považovať za spoluúčastníka pri vytváraní skutočnosti. Súčasťou *aktivity* vedomia je aj jeho vzťah k inému vedomiu. Hegel ukazuje, že náš vzťah k predmetnosti sa utvára vždy na pozadí intersubjektivity, teda na pozadí vzťahov vedomie – vedomie.

Predpokladá, že vedomie sa primárne vzťahuje ku skutočnosti v procese poznania, teda že vedomie je primárne poznávajúcím vedomím. Analýza antinómií poznávajúceho vedomia ho privádza k záveru, že poznávací vzťah nemôžeme považovať za autonómny, že poznanie je vždy začlenené do základnejších vzťahov vedomia ku skutočnosti a tieto základné vzťahy sa formujú v médiu túžby. Hegel zdôrazňuje, že pri-

márne je túžba vždy orientovaná na iné túžby, presnejšie na túžbu iného. Tu sa témou stáva už nie vzťah vedomia k predmetu, ale vzťah vedomia k inému vedomiu.

Analýza vzťahov vedomia k inému vedomiu patrí k najpodnetnejším momentom Hegelovho filozofovania. Predovšetkým, Hegel je zrejme prvý, ktorý tento vzťah interpretuje nie v gnozeologickej, ale v agonálnej rovine, vzťah k inému nie je primárne vzťahom poznania, empatie, ale mocenským vzťahom, zápasom. Vedomia sa podľa Hegela *uznávajú len ako vzájomne sa uznávajúce*. A keďže uznaním som si nikdy nie istý, tak primárny vzťah k inému je neistota, reakciou na túto neistotu je boj, potrebujem sa uistiť o tom, že ten druhý ma uznáva ako samostatný subjekt. Mocenský vzťah však predpokladá uznanie prevahy, uznanie faktu nadriadenosti a podriadenosti. Moc je reálna len vtedy, keď je uznanou mocou. Moc ako brutálna prevaha je čírou fakticitou, je to len faktický vzťah, ktorý nemá trvalosť mimo svojho priameho výkonu. Skutočná moc je moc, ktorá je udržiavaná výkonom obidvoch zúčastnených strán. Sociologicky by sme mohli povedať, že moc si vyžaduje legitimitu. Len legitímna moc je ozajstnou mocou. Boj raba a pána je teda elementárnou bunkou boja za legitimitu moci. Ide teda nie o vzťah vzájomne sa poznávajúcich vedomí, ale o vzťah vedomí, ktoré sú primárne definované túžbou, vôľou. Sebauvedomenie je nie len pochopenie seba samého ako centra duchovných aktov, teda pochopenia seba samého ako subjektu identifikačných aktov, ale sebauvedomenia ako subjektu moci. A keďže u iného sa odohráva analogická dráma vo vzťahu k sebe samému, tiež chce uznanie, tiež si nie je istý, tiež na svoju neistotu reaguje rozhodnutím vydobýť si uznanie, tak primárny vzťah medzi sebauvedomenými bytosťami je boj o uznanie. Ja svoju identitu utváram vo vzťahu k inému, nie vo vzťahu k sebe samému. Inými slovami: vzťah k sebe samému je odrazom mojich vzťahov k iným.

Dôležitý je fakt viazania vedomia na telesnosť, na túžbu a vôľu, teda na schopnosť spracovávať veci, podrad'ovať ich účelom vôle. Stretnutie túžob môže mať dve základné polohy: lásku a boj. Hegel vyberá možnosť boja ako základnú možnosť. Ide teda o získanie uznania, boj nemôže skončiť smrťou jedného zo zápasiacich, tým by sa vlastne vzťah k inému vedomiu opäť premenil na vzťah k veci, k neživému predmetu. Sebauvedomenie by zostalo bez potvrdenia svojej identity, svojej hodnoty.

Tvary ducha

Spoločenská väzba sa vytvára interakciami. V týchto interakciách sa formujú isté relatívne stále štruktúry – Gestalt des Geistes – a naše individuálne seba vnímanie a aj sa odohráva v ich rámci. Témou sa vlastne stáva genéza apriórnych štruktúr vedomia. Tento prístup vrcholí u Hegela. Podľa neho „vedomie určí svoj vzťah k inakosti či svojmu predmetu rozmanitým spôsobom podľa toho, na akom stupni svetového ducha v postupe jeho sebauvedomenia stojí.“¹ Pre Hegela je teda vzťah ku skutočnosti vždy konkrétne-historickou záležitosťou, márne hľadáme univerzálne rámce nášho vzťahu k svetu, musíme sa pýtať nie na univerzálne, ale na univerzalizujúce sa štruktúry nášho vedomého vzťahu k svetu. Nikdy nie sme teda v situácii *nevinného oka*, nikdy veci nevidíme *priamo*, vždy ich vnímanie cez určité dejinne sprostredkované schémy, vzory, modely. Dôležité je, že tieto schémy, vzory, modely nikdy netvorí homogénnu fóliu, vždy sú v nich isté trhliny, vždy ich musíme reparovať, domýšľať si, adaptovať ich. Tieto procesy adaptácie môžu mať mnohokraký účinok: môžu upevňovať daný *tvar* ducha, môžu ho však aj rozkladať.

Hegel podčiarkuje, že naša skúsenosť sa vždy odohráva v istom rámci, v istom dobovo situovanom horizonte. Existuje teda čosi ako *historické a priori*, teda niečo ako quasi-transcendentálna štruktúra, ktorá predučuje všetky naše konkrétne identifikácie a diferenciacie a ktorá rozhoduje o tom, ako patria k sebe aj rozdielne, často dokonca aj vzájomne sa vylučujúce postoje. Každé z týchto *historických a priori* umožňuje rôzne *konkretizácie*, dokáže si podriadit' rozsiahlu škálu konkrétnych interpretácií skutočnosti.

Formálne Hegel dejinnú epochu charakterizuje ako konfiguráciu významov, ktorá je určovaná vzťahom vedomia k predmetom, vzťahom k iným vedomiam, vzťahom k sebe samému a vzťahom k výsledkom interakcií vedomí. Každá dejinná epocha je riešením určitého základného problému. Dejinná epocha je potom charakterizovaná špecifickým vzorom siete vzťahov, v ktorej prebieha život jednotlivca. Hegel skúma simultaneitu zmien všetkých prvkov, ktoré tvoria určitú dejinnú epochu.

¹ Tamže, s. 181.

Vlastne status jednotlivca, postavenie jednotlivca v sieti spoločenských vzťahov rozhoduje o charaktere dejinnej epochy.

Idea, že dejiny myslenia nie sú dejinami kontinuálneho rastu, že tým podstatným sú zásadné zmeny v spôsobe myslenia, sa po Heglovi stala temer samozrejmosťou a odvtedy sa s touto myšlienkou stretávame v rôznych variantoch, z ktorých posledné hovoria o zmenách paradigiem, štýlov myslenia, epistém, ideových formácií. Diskutuje sa skôr o *sile* týchto dobovo viazaných foriem myslenia a o ich *ontologickom* statuse. Naozaj totiž existuje niečo ako dobovo charakteristický spôsob myslenia. Nakoniec všetky formy ľudského vyjadrovania sa sú dobovo viazané. Najviditeľnejšia je táto *spolupatričnosť* rozmanitého viditeľná v architektúre – tam sa so samozrejmosťou základnou identifikačnou jednotkou stal štýl. Podobne je to aj v literatúre, v hudbe. Nakoniec aj vo vede a vo filozofii. Samozrejme, štýl predpokladá variantnosť, on sám je vlastne hranicou tejto variantnosti. Skôr ide o to, ako sa tieto hranice ustanovujú. Dnes sa prikláňame skôr k názoru, že tieto hranice sa ustanovujú v konkrétnych mocenských hrách, že rozmanitosť spôsobov myslenia, vyjadrovania sa a reprezentácie je *zvládaná* motívom, ktorý získava dominantné postavenie v dôsledku vždy konkrétneho *zreťazenia okolností*. Podľa Hegela konkrétna rozmanitosť vznikala *diferenciáciou* osnovy, základnej štruktúry, *bunky*. Pochopiť túto konkrétnu rozmanitosť potom znamenalo rekonštruovať *zákon jej produkcie a reprodukcie*.

Možná je aj nominalistická interpretácia paradigiem, epistém, štýlov myslenia. Podľa nominalizmu v spore interpretácií *vítaná* začína *preladvat'* všetky ostatné, a tam, kde *preladenie* nie je možné, tak takáto interpretácia je marginalizovaná, odsunutá na okraj intelektuálneho záujmu. Takáto nominalistická interpretácia dobovej viazanosti konfigurácií foriem expresie a reprezentácie potom znamená aj zmenu *ontologického* statusu paradigiem. Ich nositeľom už nie je *vedomie* a ani vyvíjajúci sa duch. A ak chceme pochopiť dominantné postavenie istej paradigmy, tak sa musíme pýtať skôr na inštitucionálne a sociálno-psychologické pozadie jej dominance, musíme sa pýtať, ako je dominantné postavenie istej idey garantované inštitucionálne (čo nemusí vždy znamenať, že aj politicky). Nositeľom paradigmy teda nie je *duch*, ale určitým spôsobom organizované spoločenstvo.

Hegel neberie jednotlivé filozofické koncepcie ako teórie o bytí, ale ako spôsoby realizácie vzťahu vedomia a predmetnosti. Hegel vlastne

hovorí, že svet je pre nás taký, ako ho myslíme, resp. že žijeme v nami myslenom svete. Naše pochopenie skutočnosti má vždy individuálny ráz, zároveň však vždy myslíme aj tak, ako sa myslí. Naša *osobná* interpretácia sveta je vždy koordinovaná s interpretáciami iných. To, čo Hegel nazýva *podobami vedomia*, resp. podobami ducha je práve rámeček, ktorý koordinuje osobné interpretácie skutočnosti istej doby a istej kultúry. Duch je „absolútna substancia, ktorá je jednotou pre seba existujúcich sebauvedomení v úplnej slobode a samostatnosti svojho protikladu, totiž týchto rôznych sebauvedomení: ja, ktoré je my, a my, ktoré je ja.”¹ Duch teda nie je nejaká samostatná entita, ale forma koordinácie individuálnych interpretácií skutočnosti. Je to niečo ako *neviditeľná ruka*, ktorá usmerňuje náš spôsob myslenia. Každý z nás vychádza z presvedčenia, že myslí po svojom. V reflexii sa ukáže, že naše myslenie rešpektovalo isté dobové rámce, ktoré určovali témy, problémy, spôsob kladenia otázok, kritériá hodnoty myslenia.

Dejiny a logiky kolektívneho konania

Povedať, že individuum vytvára samo seba v konflikte s inými a v istom dobovom rámci znamená hovoriť o dejinách. Dejiny ako médium, v ktorom sa moderná individualita vytvára sú vždy kontinuom a diskontinuom zároveň. Každá generácia nadväzuje na prácu predchádzajúcich generácií a zároveň vzťah človeka k predmetom, k iným ľuďom a výsledkom súčinnosti ľudí je v každej dejinnej epoche odlišný. Práve táto odlišnosť nás vedie k tomu, aby sme dejiny chápali nie ako jednotný, kontinuálny rast, ale ako sled štruktúrnych transformácií, v ktorých za menia základné konfigurácie dejinných síl.

Hegel prichádza s osobitnou koncepciou *logiky* historického vývoja. Dejiny sú protirečivou koincenciou troch procesov: historické inovácie sú síce potretím tradovaného, ale sú nimi zároveň aj podmienené, premiestňujú staré do novej konfigurácie, dávajú mu nové funkcie. Minulosť nie je teda jednoduchou *príčinou* súčasného, skôr je to podmienka, istý pôdorys, isté predznačenie, ktoré sa však môže využiť diferencovaným spôsobom.

¹ Tamže, s. 153.

Významnou Heglovou témou je *logika kolektívneho konania*. Hegel trvá na tom, že spoločnosť, jej pragmatické a hodnotové poriadky, nemôžeme vysvetľovať ako výsledok vedomého konania, ako výsledok *dobody*. Výsledok interakcií má svoju osobitnú ontologickú kvalitu a nedá sa rozložiť na súčet zámerov a konaní jednotlivcov. Aj Hegel patrí k tým mysliteľom, ktorí urobili z *nezamýšľaných výsledkov individuálneho konania svoj ústredný predmet*. Jeho témou teda už nie je analýza zámerného, vedomého konania, ale analýza štruktúr vytváraných interakciami ľudí. Hegel dáva filozofický rozmer istému chápaniu spoločenského pohybu. Pokúša sa totiž systematicky vysvetliť, ako je možné, že výsledkom egoistického konania je predsa len vytvorenie podmienok, ktoré sú na prospech všetkým.

Hegel tu síce nadväzuje na myšlienky anglických ekonómov – predovšetkým na Adama Smitha – a na Kantove úvahy o tom, že hybnou silou dejín je *nedružná družnosť*, ale dáva ich ideám širší kontext a pokúša sa na ich základe rekonštruovať niečo, čo by sme mohli nazvať *logika dejín*. Hegel si uvedomil, že spoločenský pohyb sa vždy realizuje ako séria „nepredvídaných“ dôsledkov, že vo vzájomnom pôsobení ľudí vzniká niečo, čo nikto nepredvídal, čo má vlastný zákon pohybu. Ex post môžeme tento zákon *rekonštruovať* a môžeme sa pokúsiť uhádnuť smer pohybu dejín, identifikovať ich základné tendencie. V *slепých* dejinách je nakoniec podľa Hegela viac racionálnosti ako vo *vidiacich* jednotlivcoch. Ide o istý variant vysvetlení prostredníctvom „neviditeľnej ruky“. Vlastne aj tu je háčik, *neviditeľná ruka* je neviditeľnou z hľadiska konajúceho individua. Z hľadiska *ducha samého* ide o *skrytú ruku*.

Duch je silou, ktorá z pozadia koordinuje konanie jednotlivcov tak, aby dosiahol svoje ciele. Jednotlivec, i keď koná s vedomím svojej autonómie, je len nástrojom v rukách *skrytej ruky*, Ducha, Boha, dejinnej nevyhnutnosti. Dialektika má tak dve tváre: na jednej strane je rekonštrukciou *lsti dejín*, teda analýzou toho, ako vyššia moc používa jednotlivcov na realizáciu svojich cieľov, na druhej strane je rekonštrukciou toho, ako v interakcii jednotlivcov vzniká niečo, čo títo jednotlivci nezamýšľali. Na jednej strane teda dialektik zisťuje, ako jednotlivci, bez toho, žeby si to uvedomovali, realizovali *vyššie* ciele, na druhej strane môže byť dialektika analýzou toho, ako sa človeku *veci* vymknú z ruky a nadobúdajú svoj vlastný život, dokonca sa stávajú proti svojmu vlastnému tvorcovi. *Lesť*

dejín a odcudzenie sú potom dve základné idey, ktoré dialektická tradície ponúka pre analýzu historickosti ľudskej existencie.

Logika dejinných zmien

Hegel analyzuje rôzne *podoby ducha*, resp. *spôsoby vedomia*, ktoré sa formujú v procese vyrovnávania sa človeka so svetom. Vychádza z toho, že „vedomie určí svoj vzťah k inakosti či svojmu predmetu podľa toho, na akom stupni svetového ducha v postupe jeho sebauvedomenia stojí“.¹ Hegel takto do analýzy vzťahu človeka a skutočnosti zavádza vývojové a historické momenty. Vzťah k svetu nie je raz navždy daný, utvára sa, jeho štruktúra sa vyvíja, zároveň jestvuje väzba medzi jednotlivými *stupňami vývoja svetového ducha*.

Hegel sa pokúša pochopiť dejiny ako sled *podôb ducha* a ako väzbu kontinuity a diskontinuity. *Doba* tvorí istú jednotu. V dejinách máme vždy do činenia aj s momentmi diskontinuity a to predovšetkým preto, že každá *podoba ducha* má svoju *logiku*. Jednotlivé momenty ducha: filozofia, umenie, politika sa vzájomne podmieňujú a sú pochopiteľné len ako vzájomne sa určujúce. Pokiaľ ide o rozbor jednotlivých *podôb ducha* Hegel požaduje synchrónnu analýzu. Pochopiť jednotlivé momenty ducha znamená situovať ich do istého celku, nie sledovať ich časové objavovanie sa na scéne.

Dejiny sú však aj kontinuitou v zmysle toho, že predchádzajúce je podmienkou súčasného, a to dokonca aj vtedy, ak súčasnosť sa deklaruje ako negácia minulosti. Hegel sa svojím pojmom dialektickej negácie pokúša dať určujúcej podobe dejinného pohybu aj filozofické vyjadrenie. Dejiny nie sú kontinuálnym prúdom, sú vždy členené do epoch, období fáz. Konflikty právd sú potom dvojako orientované: jednak sú dobovo centrované, sú to spory vo vnútri epochy, v rámci istého spôsobu myslenia, a potom sú to spory medzi dejinne odlišne orientovanými spôsobmi myslenia.

Hegelova analýza sporu epoch (dnes by sme povedali: sporu paradigiem alebo štýlov myslenia) vychádza z toho, že priame konflikty medzi *jednostrannosťami* sú vždy možné len vo vnútri danej epochy, že teda *logiku* striedania dejinných období musíme hľadať skôr v *psychológii* než v *logike*.

¹ Tamže, s. 181.

Podľa Hegela teda „kolísanie tohto sveta (istej vývinovej epochy) naznačujú len jednotlivé symptómy, ľahkomyselnosť a nuda, ktoré prenikajú do existujúceho poriadku ... Toto postupné rozpadávanie, pričom tvárnosť celku zostáva bez zmeny, preruší východ slnka, ktorý bleskovo naraz predloží podobu nového sveta“.¹

Hegel pre dnešok

Hegelova filozofia je dnes aktuálna z niekoľkých dôvodov. I keď dnes už sotva kto zdieľa racionalizmus, európsky etnocentrizmus a optimizmus jeho filozofie dejín a spoločnosti, i tak práve jeho koncepcia tvorí pozadie, na ktorom formulujeme súčasné prístupy k pochopeniu spoločnosti. Podnetnosť si zachováva aj jeho koncepcia dejín ako sledu konfliktov, i keď dnes už sme skeptickejší k predstave, že existuje niečo ako *logika* riešenia týchto konfliktov.

Resumé:

Hegels Konzeption der Stellung des Einzelnen in der modernen Gesellschaft

Die Wandel der Stellung von Hegels Denken in der intellektuellen Welt war bis jetzt immer ein Zeichen der Wandlungen in der geistigen Struktur der Gesellschaft, sie war ein Zeichen der Wandlung der intellektuellen Mentalität, ohne darauf zu achten, ob es sich um die Bewunderung oder die Kritik Hegels handelte. Hegel rekapituliert, bilanziert die Ergebnisse der Modernisierung der Gesellschaft. Er identifiziert die Grundtendenzen der Epoche. Das immer stärkere Bewußtsein, daß die Grundbedeutungseinheit der Gesellschaft der Einzelne ist, die Durchsetzung der Überzeugung über die politische Gleichheit der Menschen, die Juridifikation der Beziehungen in der Gesellschaft und die Komodifikation der Produkte der menschlichen Tätigkeit. Er ist sich dessen bewußt, daß in der neuen Gesellschaft die Notwendigkeit der expliziten Abstimmung über die Regeln der Kooperation und der Konfliktlösung wächst, daß die Tradition ihr Orientierungspotential verliert. Die moderne Gesellschaft ist die Gesellschaft der Abkommen, Verträge, sie selbst, in ihrem Ganzen, ist aber kein Resultat des Vertrags. Zugleich fragt er nach den Bedingungen der Kompatibilität der Kräfte, die die Modernisierungsprozesse ausgelöst haben, er will wissen, wie

¹ Tamže, s. 58.

es möglich wäre, die Kräfte des Märktes, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates zur Übereinstimmung zu bringen. Auch für Hegel ist die Grundbedeutungseinheit der bürgerlichen Gesellschaft der Einzelne. Er achtet aber auf die reale Situietheit des Einzelnen im Netz der rechtlichen Beziehungen, seine Verbundenheit mit konkreten schon institutionalisierten sozialen Kräften. Hegel versucht die Entwicklung der modernen Individualität zu rekonstruieren, er will wissen, welcher ist der geschichtliche Hintergrund der Idee des souveränen Individuums, das den Grund den modernen Gesellschaft bildet.

Hegel's Conception of the Emplacement of Personal Entity in Modern Society

The transformation of the position of Hegel's meaning in the intellectual world has always been a sign of changes in the spiritual structure of society. It has been an attribute of change of intellectual mentality, no matter whether Hegel has been adored or criticised. Hegel recapitulates and assesses the results of the modernization of society. He identifies the basic tendencies of the time: stronger awareness that the basic significant entity of society is the individual, the conviction of the political equality of people, juridification of social relations and commodification of the products of human activity. He realizes that there is a growing necessity of an explicit agreement about co-operation rules and the rules for the settlement of conflicts and that tradition is losing its orientation potential in the new society. Modern society is the society of agreements, contracts, but as an entity, it is itself not the result of a contract. At the same time, he is asking about the condition of the compatibility of powers which released modernization processes and he wants to know how it is possible to bring into harmony the powers of trade, civil society and the state.

In Hegel's meaning, an individual is the basic element of civil society. He takes into account an individual's real position in legal relationships, their bonds with concrete institutionalized social powers. Hegel is trying to reconstruct the evolution of modern individuality, he wants to know the historical background of the idea of an independent individual, who is the main fundament of modern society.

Prof. PhDr. František Novosád, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SK

PÁN A RAB V AKTUÁLNÍM KONTEXTU

Stanislav Hubík

Co zde míním výrazem *aktuální kontext*? Především technologicky podmíněnou situaci, ve které se právě nacházíme, a ve které se nacházejí všichni ti, kteří v dnešní době čtou *Fenomenologii ducha*. Slovo „především“ má ale ponechat prostor i pro další složky tohoto kontextu, který je – jak bylo řečeno – podmíněn technologicky. Vymezím předběžně tento aktuální, především technologicky podmíněný, kontext *Fenomenologie* ostentivní definicí: ukazují na toto promítací plátno, ukazují na tento projektor, na tento notebook a na tuto kameru a říkám – toto je dobrý příklad aktuálního kontextu Hegelovy *Fenomenologie*. Je to kontext doby, kterou W. Benjamin charakterizoval jako *věku technické reprodukovatelnosti* uměleckého díla¹. Pokud budu dále ve svém vystoupení používat výraz *aktuální kontext*, vždy připomenu jeho význam gestem – ukáží na toto promítací plátno, které tak pro nás vlastně bude zhuštěným symbolem technologického základu aktuálního kontextu *Fenomenologie*.

Benjamin psal o době, v níž lze donekonečna reprodukovat umělecké dílo. Z logiky Hegelových názorů na rozdíly mezi uměním, filosofií a náboženstvím však plyne, že *Fenomenologie* je dílo ryze filosofické, nikoliv umělecké, že jeho zdrojem je logické, nikoliv estetické uchopení světa. Provedu tedy malý metodický úkon a v souladu s výše uvedeným názvem tohoto textu zařadím mezi moderní umělecká díla rozsahem nevelkou, avšak významem epochální pasáž z *Fenomenologie* – kapitolku nazvanou *Pán a rab*². Tato metodická figura sice nutná není, neboť to, co Benjamin napsal o *uměleckém* díle v éře mas a masového konzumu, platí v základních obrysech o *každém* díle. Mohu ale přesto položit otázku:

¹ W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. – Český překlad: *Umělecké dílo ve věku jeho technické reprodukovatelnosti*. In W. Benjamin, *Dílo a jeho zdroj*. Odeon. Praha 1979.

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Nakladatelství ČSAV. Praha 1960, s. 158–159.

není snad tato narativní miniatura originálním uměleckým vyjádřením situace moderního člověka, jehož život se odehrává mezi prací a mocí?

Asi všichni, kteří jsme *Fenomenologii* četli, museli jsme podstoupit onu Hegelem slíbenou a vysvětlenou *námabu pojmu* – a nebýt poznámek, vysvětlivek a úvodů profesora Milana Sobotky, byla by tato námaha pojmu ještě mnohem větší. Ale při studiu Hegelových textů, stejně jako textů jiných velkých filosofů, najednou přichází chvíle, kdy čtenář nevěřícně čte, zastavuje se a s údivem shledává, že je možné popsat a vysvětlit epochální děje v několika odstavcích způsobem netušeným. Namísto námahy pojmu nastupuje již řečený údiv, ale hlavně – libost vyvolaná pocitem, že čtenář sleduje a zažívá něco vskutku vznešeného. Potíž je snad jen v tom, že kroky k tomuto estetickému vyznění filosofického textu se dějí v opačném pořadí, než jak by to člověk očekával po přečtení první Kantovy *Kritiky*: nejprve námaha pojmu, a teprve dlouho po ní estetický prožitek. Naopak by to asi bylo příjemnější, ale už by to nebyla Hegelova filosofie.

Kdybych se měl ještě jednou dovolat Benjamina, poukázal bych na auru, kterou byla narativní miniatura *Pán a rab* v následujících dvou stolecích obdařena rituály akademickými a politickými. Akademické rituály, z nichž tady jeden právě předvádíme, se sice rozešly se středověkou nábožensky orientovanou univerzitou obsahově, ale formálně, tedy i rituálně, již o tak zřetelný rozchod nešlo. Politické rituály pak auratizovaly *Pána a raba* zejména díky následným Marxovým emancipačním interpretacím a podnes trvajícím sporům o jejich možnou realizaci.

* * *

Pasáž nazvaná *Pán a rab* se tedy ocitla ve věku technické reprodukovatelnosti a já si dovoluji položit otázku, zda se v tomto novém, aktuálním kontextu s touto pasáží něco děje? Tím samozřejmě nemyslím prostý fakt, že můžeme stránky z *Fenomenologie* posílat pomocí internetu, který je jedním ze základních kamenů *aktuálního kontextu*, do všech koutů světa – i když i tento fakt stojí za promyšlení a kupříkladu takový Heidegger by jej asi považoval za další případ bezuzdného komunikačního běsnění, které zasáhlo celý globus, aniž by vykazovalo nějaký smysl. Mám na mysli něco jiného a vyjádřím to přesněji následujícími otázkami: děje se něco s logikou a historií vztahu *pána a raba* v aktuálním kontextu? vzniklo

v aktuálním kontextu něco natolik nového, že narace o *pánu a rabovi* vůči takovéto novotě ztrácí svou heuristickou sílu?

Ve svém vystoupení konstatoval kolega Novosád, že Hegela na ranné modernitě zajímají dvě věci: *zákony* a *zboží*. V pasáži *Pán a rab* Hegel tyto dvě věci analyzuje a komentuje podstatně: z hlediska *historickologického* jako problém *moci a práce*, z hlediska *historickologického* jako problém *práce a emancipace*. Klíčem ke ztotožnění logického s historickým je zde rozumná *činnost* zvaná *práce*, jíž se uskutečňování děje rozumně a skutečnost se stává rozumnou. V Hegelově interpretaci je práce podstatnou podobou zprostředkování, které zajišťuje identitu pojmu a skutečnosti.

Pokud jde o *pána*, „v tom, v čem se pán pozvedl ke své dokonalosti, dostalo se mu něčeho docela jiného než samostatného vědomí, ... jak ukázalo panství ... jeho bytnost je zvrácením toho, čím chce být“¹, neboť jak samostatnost *pána*, tak jeho moc jsou samostatností a mocí vůči *rabovi*, nikoliv vůči *věci*, kterou je nutné *zpracovávat*, ať již kvůli přežití anebo kvůli obchodu. Podobné je to v případě *pána* s bezprostředností vztahu k této věci: mocensky zajištěný vztah bezprostřednosti k věci se týká jen negativní podoby věci a tuto negativní podobu vytváří vždy práce *raba*, negativní podobou věci je třeba rozumět výsledek práce *raba*, ať již jako *produkt* materiální nebo jako produkt smyslový – avšak v hegelovské perspektivě vždy *pojmový*. V pozitivním vyjádření je bezprostřednost negace věci pro *pána* zajištěna skrze bezprostřednost věci zajištěné prací *raba* a tak je tedy bezprostřednost věci *pánovi* vždy zprostředkována *rabem*, tj. jeho prací. *Pánův* bezprostřední vztah k věci je vždy jen negativní, neboť k pánovi se dostává vždy jen *ne-věc* (výsledek práce *raba* jako *požitek*²) jakožto věc vždy již opracovaná *rabem*.

Jak samostatnost, tak bezprostřednost jsou v případě *pána* samostatností a bezprostředností zajištěnou mocensky vůči *rabovi*, nikoliv vůči věci. Vůči věci je naopak *pánova* pozice vždy zprostředkována prací *raba*, který je s věcí bezprostředně spjat. Pro *pána* je podstatný vztah *ke rabovi*, nikoliv k věci v jejím pozitivním smyslu.

Mocensky zajištěná samostatnost a bezprostřednost *pána* vůči *rabovi* je formálně upravena zákony.

¹ Tamtéž, s. 159.

² Tamtéž, s. 158.

Kvůli problému, který otevřu za chvíli, shrnu uvedenou interpretaci jednoduchým způsobem, který některé souvislosti ponechá stranou: *pán* nepracuje s věcí, ale uplatňuje svou moc vůči *rabovi*; vkládá *raba* mezi sebe a věc, a disponuje s věcí v podobě, kterou této věci vtiskla práce *raba*; práce s věcí se *rabovi* jeví jako *vnucená* pánem.

Tedy – *pán* nepracuje s věcí, *pán* disponuje s *rabem*, a disponuje s nevěcí jakožto výsledkem zpracování věci *rabem*. K *pánovi* nepatří predikát *práce*, *pán* má vztah k *ne-věci*.

V této jednoduché interpretaci je skryta logika, která umožňuje další promyšlení, vedoucí k odkrytí *emancipačního potenciálu* narativní miniatury *pána* a *raba*. Je zde vyložena dialektika vztahu *pána* a *raba*, kterou *postup pojmu* pozvedne na vyšší úroveň. Tento pohyb – postup pojmu – netkví však v pouhém přenesení mocenského akcentu z *pána* na *raba*, jak to občas (ba často) zjednodušovaly a deformovaly pozdější, zejména postmarxovské výklady; to není možné, neboť v Hegelově logice je postup pojmu pevně vázán pravidly, která nutí myšlení směřovat k *Aufheben* a tudíž ho také nutí k zachování logické hierarchie dané figurou teze, antiteze a synteze. Interpretace, kterou jsem naznačil výše, je na úrovni logické teze, kterou narativní miniatura *pána* a *raba* dále rozvíjí v logické hierarchii uvedené figury.

Emancipační potenciál dialektiky *pána* a *raba* Hegel spojil s *prací*, s opracováním věci *rabem* na straně jedné, a se *sebevědomím*, jakožto sebeurčujícím sebevědoměním *raba* na straně druhé. „V pánu je mu [rabovi] bytí pro sebe *čmsi jiným* čili je jen *pro ně*; ... v utváření dochází k tomu, že bytí pro sebe jako *jeho vlastní* je pro ně a rabství dochází k vědomí, že je samo o sobě a pro sebe. ... Stává se tedy tímto znovusebenalezením sebou samým, něčím, co má *vlastní vůli* právě v práci, v níž se zdálo jen *cizí vůli*.“¹ Hegel, jak ukazují závěrečné věty pasáže *Pán a rab*, nezformuloval filosofickou koncepci, která by explicitně překonala dialektiku *pána* a *raba*, například až tou měrou, jak to naznačil Feuerbach a provedl Marx. „Znovusebenalezení“ a „vlastní vůle k práci“ jsou u *raba* spojeny s „jednotlivostmi“ čili s jednotlivými věcmi určenými k opracování, nikoliv s „všeobecným utvářením“² čili s *absolutním pojmem*, o který ve *Fenomenologii ducha* jde. Proto také hovořím o *emancipačním potenciálu* obsaženém

¹ Tamtéž, s. 160.

² Tamtéž, s. 161.

v pasáži *Pán a rab*, nikoliv kupříkladu o emancipační filosofii nebo ideologii. Východiskem emancipační filosofie se *Pán a rab* (a Hegelova filosofie vůbec) stane teprve tehdy, změní-li se filosofické hodnocení práce: jakmile se na základě takového přehodnocení práce stane zdrojem „všeobecného utváření“ čili utváření jedince i společnosti, rozumu i dějin, z formulace specificky spojené s *rabem* „práce utváří“¹ vznikne filosofický princip. K tomu bude ale ještě zapotřebí Feuerbachovy iniciativy a jeho objevení *smyslovosti*, a následného přetlumočení dialektiky *pána a raba* do filosofické koncepce *odcizené práce* u mladého Marxe.

Kvůli problému, který otevřu za chvíli, opět shrnu uvedenou interpretaci jednoduchým způsobem, který zase některé souvislosti ponechá stranou: *rab* pracuje a v bezprostředním opracovávání věci utváří sebe sama jako sebeuvědomování, jež chce pracovat a utvářet se. Pro *raba* je podstatný vztah k jednotlivé věci určené k opracování.

Tedy – *rab* pracuje, utváří sebe sama a dospívá až k sebeurčujícímu sebeuvědomění, v jehož uskutečnění mu brání životní spojení s jednotlivostmi, absence spojení s všeobecným. K *rabovi* nepatří predikát *moci*, *rab* má vztah k věci.

Ačkoliv jsem od některých aspektů Hegelovy argumentace odhlédl, snad se mi podařilo zdůraznit to, co potřebuji k další analýze: v pasáži *Pán a rab* je nesporně v centru pozornosti *práce* jako zprostředkující a utvářející *činnost* sebevědomí. Připomínám, že Hegel chápe *činnost* jako změnu, s kterou to, co se mění, zůstává identické se sebou samým, je tedy určování, které je sebeurčování; ale jen *duchu* je vlastní činnost sebeutváření a v tomto smyslu je také třeba rozumět tvrzení, že činnost ducha je práci. Hegel zdůraznil, že „všechno záleží na tom, pochopíme-li a vyjádříme-li pravdu ne jako *substanci*, nýbrž ... jako *subjekt*“², a pokračoval: „Živá substance je dále bytí, které je v pravdě *subjekt*, či – což znamená totéž – je vpravdě skutečné jen potud, pokud je pohybem sebekladení čili zprostředkováním mezi přechodem sebe v jiné bytí a sebou samým. Jakožto subjekt je ryzí *jednoduchá zápornost*, a právě tím je rozdvojením jednoduchého či zdvojením vytvářejícím protiklad; toto zdvojení je však opět zápor této lhostejné odlišnosti a jejího protikladu: pouze tato

¹ Tamtéž, s. 160.

² Tamtéž, s. 60.

rovnost sama se *obnovující* čili reflexe v sebe, která se děje v jinakosti, nikoliv *původní* jednota ve své původnosti čili *bezprostřední* jednota jako taková je pravda. Je to vznik sebe sama, který jen svým provedením a koncem je skutečný.¹ V uvedeném citátu je jinými pojmy a na jiném stupni obecnosti vyjádřeno vše, co můžeme číst o práci a sebeurčení v pasáži *Pán a rab*.

* * *

To, co jsem nazval *aktuálním kontextem* sebou přináší novotu, která dovoluje číst *Pána a raba* pod zorným úhlem, který byl v textu původně *formálně* spojen s *pánem*, dnes ho však můžeme *formálně* spojit s bytostí, která není ani *rabem*, ani *pánem*, ačkoliv se nás tato bytost zdá *historicky* přesvědčovat, že jde o *raba*, a *logicky* pak, že jde o *pána*. Tato novota vznikne, jakmile vezmeme v potaz jeden ze sociálních důsledků působení technologického základu aktuálního kontextu: G. Debord tento důsledek před časem nazval slovem *nepráce*: „Základní zkušenost, spojená v přírodních společnostech se základní prací, se nyní ... díky úspěšnosti oddělené produkce jakožto produkce odděleného přesouvá k neprací, k nečinnosti. Tato nečinnost však není nijak osvobozená od produktivní činnosti: je na ní závislá.“² Asi nemůže být pochyb o tom, že ve *Fenomenologii* je *práce* pojata jako *činnost* sebe/utvářející, a že v tomto ohledu pasáž *Pán a rab* korunuje dílo německé klasické filosofie Fichtem počínaje. Pochybovat o tom v přítomnosti Milana Sobotky by vlastně byla hereze. A že tento koncept práce jako sebe/utvářející činnosti žije svůj další život Feuerbachem počínaje, přes Marxe až kupříkladu k již citovanému Debordovi nebo jeho následovníkovi Baudrillardovi, je triviální konstatační. A stejně tak nemůže být pochyb o tom, že emancipační potenciál *Pána a raba* či jednodušeji řečeno, idea *svobody*, souvisí bytostně právě s touto sebe/utvářející činností, zvanou práce, jako sebeurčující.

Co se však bude dít s logickohistorickým syžetem *Pána a raba*, přijmeme-li se všemi důsledky z toho plynoucími kategorií *nepráce*?

Debord výše uvedenou formulaci doplňuje upozorněním: „Svoboda nemůže existovat mimo činnost a v rámci spektaklu je všechna činnost

¹ Tamtéž, s. 61.

² G Debord, *Společnost spektaklu*. Intu. Praha 2007, s. 10.

popřena ...“¹ Nehodlám vysvětlovat Debordovu filosofickou pozici, jen stručně vysvětlím právě použitý výraz *spektákl*, neboť se jedná o klíčové slovo, v němž je skryto rozpoznání kvality lidského života v *pozdní* fázi té společnosti, jejíž *ranou* fázi analyzoval Hegel ve *Fenomenologii*.

Spektákl je politicko ekonomickou podobou aktuálního kontextu, o němž jsem hovořil úvodem. Je to politicko ekonomické dění pozdně moderní doby, naší doby, kdy se skutečnost mění v obrazy. „První fáze nadvlády ekonomiky nad sociálním životem zavlékla do definice jakéhokoliv lidského uskutečnění očividnou degradaci *být* na *mít*. Současná fáze, spočívající na celkové okupaci sociálního života nahromaděnými výsledky ekonomiky, vede k všeobecnému posunu od *mít* k *jevit se*, z nějž jakéhokoliv konkrétní „mít“ musí čerpat svou bezprostřední prestiž i nejspolečnější funkci.“² Debord zároveň sděluje, co je příčinou vzniku spektáklu z hlediska filosofického: „Spektákl je dědicem veškeré *slabosti* západního filosofického projektu, jenž byl chápáním činnosti, jemuž dominovaly kategorie *vidění*.“³ Viděno v hegelovské perspektivě *Pána a raba* – Debord zdůraznil dvě věci: *nepráci* jako *nečinnost*, a *negaci věci* jako *obrazu*.

V Hegelově dialektickém vztahu *pána a raba* je *práce* podstatnou činností zprostředkující mezi *rabem* a *věcí*. Podobně podstatnou činností zprostředkující mezi *pánem* a *rabem*, případně mezi *pánem* a *věcí*, je *moc*. Debord objevuje zvláštnost zvanou *nepráce* a to je ona novota, která podle mého mínění dovoluje číst *Pána a raba* v aktuálním kontextu pod zorným úhlem, který Hegelovy analýzy činí poněkud nejistými. Důvodů pro toto tvrzení je několik, ovšem jen tehdy, zdůrazňuji, přijmeme-li Debordovu kategorii *nepráce*. Po mém soudu tomu nic nebrání: v terminologii *Fenomenologie ducha* se *logicky* nejedná o nic jiného, než o *negaci práce* ve smyslu *sebe/utvářející činnosti*, avšak *historicky* jde o *negaci* „uvnitř“ logiky obecnějšího dění, jímž je *věc*, o níž *běží*.

Je třeba připomenout, že *práce* není ve *Fenomenologii* záležitostí ryze individuální, a že není dána jen osou *pán a rab*. Pokud jde o individuum, „čím jest *o sobě*, ví ... ze své skutečnosti. ... nemůže tedy vědět, čím *jest*, pokud se svým konáním neuskutečnilo“⁴ v díle. Dílem však není prostý

¹ Tamtéž.

² Tamtéž, s. 7.

³ Tamtéž. – „Spektákl je *kapitál* na takovém stupni akumulace, že se stává obrazem.“

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 267.

„výsledek“ práce čili to, co vzniklo. Jak víme, pro Hegela je pravda nejen to, co je, ale také, jak to vzniklo. Tak i „pravé dílo je pouze ona jednota *konání a bytí, chtění a provedení*. ... Tato jednota je právě dílo; tj. *sama věc, o kterou běží*, která se prosazuje naprosto a je zakoušena jako to trvalé nezávisle na té věci, která je *nahodilost* individuálního konání jako takového, okolností, prostředků a skutečností.“¹ Zdá se, že jde jen o upřesnění toho, co již bylo řečeno o *pánu a rabovi*. Ale není tomu tak, dialektika *pána a raba* je logikou *věci, o níž běží* umístěna do historického rámce, který dává individuální práci raba nadindividuální rozměr: „Vědomí ... má zkušenost o tom, co je povahou *věci, o níž běží*, že totiž není ani věcí, která by byla protikladem konání vůbec a konání jednotlivce, ani konáním, které by bylo protikladem trvání ... , nýbrž bytnost, jejíž *bytí* je konání *jednotlivého* individua a všech individuí a jejíž konání je bezprostředně *pro jiné* čili je věcí, a věcí je pouze jako *konání všech a jednoho každého*; bytnost, která je bytností všech bytností, *duchovní* bytnost.“² Pojem *nepráce* musíme tedy chápat jako negaci *práce* bytostně svázané s *věcí, o níž běží*: *nepráce* v Debordově pojetí je tedy nejen absencí individuální práce s konkrétní věcí, je způsobem bytí *věci, o níž běží* a ta původně vzniká jako *objektivizace* oné výše uvedené jednoty „konání a bytí, chtění a provedení“ „všech a jednoho každého“.

Jestliže kategorii *nepráce* přijmeme, můžeme formulovat následující jednoduché teze, které komparativním způsobem vedle staví *práci a neprací* v intencích Hegelových na jedné a v intencích Debordových na druhé straně:

- | | | |
|---|---------|--|
| 1 | Hegel: | <i>nepráce</i> patří, spolu s mocí, k <i>pánovi</i> ; |
| | Debord: | <i>nepráce</i> patří, spolu s mocí, k <i>pánovi</i> , bez moci k <i>rabovi</i> ; |
| 2 | Hegel: | <i>pán</i> disponuje s ne-věcí jakožto produktem práce <i>raba</i> ; |
| | Debord: | <i>rab</i> disponuje s ne-věcí jakožto produktem moci <i>pána</i> ; |
| 3 | Hegel: | <i>práce</i> utváří sebeuvědomění <i>raba</i> a přivádí ho k vědomí |
| | Debord: | nezávislosti na <i>pánovi</i> ; |
| | | <i>nepráce</i> neutváří sebeuvědomění <i>raba</i> a ponechává ho |
| | | v závislosti na <i>pánovi</i> ; |
| | Hegel: | <i>věc, o níž běží</i> podstatně určuje vztahy v (1), (2) a (3); |

¹ Tamtéž, s. 272.

² Tamtéž, s. 277.

4 Debord: aktuální kontext *věci, o níž běží* podstatně určuje *nepráci* v (1) a (3).

Jedním z prvních filosofů 20. století, který upozorňoval na emancipační souvislosti nepráce – aniž by tohoto pojmového novotvaru používal – byl G. Lukács, jehož se Debord také dovolává. Lukács v díle *Geschichte und Klassenbewusstsein* napsal, že díky zvyšující se racionalizaci a mechanizaci práce ztrácí *práce* dělníka stále více svůj původní charakter *činnosti* a stává se stále více *nažíravým* postojem. Aktuální kontext však působí ještě intenzivněji, než psal Lukács. Podívejme se na to zblízka a s pomocí filosofů, které se aktuálním kontextem zabývají.

* * *

Pražský filosof Vilém Flusser zavedl do analýz *aktuálního kontextu* čili *spektáklů* kulturně historickou klasifikaci, která Debordovu *nepráci* osvětluje logickohistoricky – což nás opět vrátí k Hegelovi.

Je třeba vzít na vědomí, že aktuální kontext čili spektákl je sice skutečností, není však možný bez procesu, jemuž věnuje Hegel zvláštní pozornost právě ve *Fenomenologii*: bez procesu vědeckého poznání, který neviditelný pokračuje pod povrchem spektáklů jako jeho bytostný předpoklad. Podle Flussera je vědecké poznání, stejně jako filosofie, logicky i historicky spjata s epochou textu lineárního písma. Je tomu tak proto, že jen na lineární písmo je vázáno *pojmové myšlení* – základ filosofie a vědeckého poznání. Pojmové myšlení se podle Flussera neváže ani na preliterární znakové reprezentace skutečnosti – řeč a obraz, ani na postliterární reprezentaci skutečnosti – technický obraz. *Pojem je doma v textu lineárního písma*. Hegelova filosofie je toho svrchovaným důkazem. Hegelovu filosofii nelze zobrazit.

Dnešní aktuální kontext je mimo jiné výsledkem vědeckého a technického rozvoje v dlouhém období textů lineárního písma. Hlavním reprezentantem dnešního aktuálního kontextu je však technický obraz – můžeme ho vidět například na displeji počítače. „Ontologicky jsou tradiční obrazy abstrakcemi prvního stupně, pokud abstrahují z konkrétního světa, zatímco technické obrazy jsou abstrakcemi třetího stupně: abstrahují z textů, které abstrahují z tradičních obrazů, které zase abstrahují z konkrétního světa. Historicky jsou tradiční obrazy předhisto-

rické a technické obrazy „posthistorické“. (...) Ontologicky znamenají tradiční obrazy fenomény, zatímco technické obrazy znamenají pojmy.¹ Ano, *technické obrazy* jsou *pojmy*, které umíme učinit viditelnými a slyšitelnými, ne však proto, abychom učinili smyslově vnímatelnými tyto pojmy samotné, nýbrž něco jiného – prezentaci skutečnosti.

Redukce skutečnosti v případě tradičního obrazu je redukcí smyslově vnímatelné *trojrozměrné* skutečnosti (nečasové) na *dvourozměrnou* znakovou reprezentaci. Redukce skutečnosti v případě textu lineárního písma je redukcí původní smyslové reality tří rozměrů na rozměr *jeden*, představovaný čarami a body. Redukce skutečnosti v případě technického obrazu je redukcí na shluk bodů *bez rozměru*. Jak by asi v dané souvislosti připomněl Debord, konkrétním způsobem bytí spektaklu je abstrakce². To ale můžeme vyjádřit i jinak – můžeme například hegelovsky říci, že *věc, o níž běží*, se stává *obrazem*, a marxovsky dodat, že takový obraz se pak stává kapitálem.

Pokud filosofové dospějí k závěru, že *smyslovou skutečnost lze vytvořit na základě pojmů* („technické obrazy znamenají pojmy“), zdají se potvrzovat Hegelovu tezi, která říká, že to, co je skutečné, je rozumné – a pokud tomu tak není, tím hůře pro skutečnost. Flusser nám nesděluje nic jiného: na displeji televizní obrazovky *vidíme* a z přístroje *slyšíme* to, co je skutečné, a toto skutečné je rozumné, neboť bez rozumného (bez pojmů, bez teorií v textech vědy) není toto skutečné ani jen možné.

Na rozdíl od textu lineárního písma, který je domovem pojmového myšlení, poskytuje technický obraz reprezentaci skutečnosti smyslům přímo; technický obraz je tu systémovým rozhraním, které umožňuje přímo nazírat reprezentovanou skutečnost; text lineárního písma, například *Fenomenologie ducha*, je naopak systémovým rozhraním, které neumožňuje ani naslouchat, ani nazírat reprezentovanou skutečnost přímo – umožňuje pouze chápat prezentované *grafémy* a následně, snad, porozumět sdělení, a následně, snad, prezentovat „skutečnost“ ve fantasii. Můžeme k povaze aktuálního kontextu parafrázovat: na počátku bylo slovo a to slovo bylo od galileovsko newtonovské vědy. Tři sta let vědecké námahy pojmu, jemuž předcházelo dva tisíce let filosofické námahy pojmu, dnes vyústí v produkování skutečnosti: nikoliv v reprezento-

¹ V. Flusser. *Za filosofií fotografie*. Hynek. Praha 1994, s. 13.

² G. Debord, *Společnost spektaklu*, s. 11.

vání skutečnosti, ale v produkování skutečnosti samotné. Kde není kritérium původnosti, není ani kritérium reálnosti. Proč, kdy a kde se pravá skutečnost ztratila, vysvětlil již W. Benjamin; Debordův spektakl, stejně jako Baudrillardovy padělky skutečnosti a simulákra, jsou již jen precizací Benjaminova rozpoznání důsledků technické reprodukovatelnosti pravého díla.

Pravé dílo je dle *Fenomenologie* pouze jednota *konání a bytí, chtění a provedení*. ... Tato jednota je pravé dílo; to znamená sama věc, o kterou běží, která se prosazuje naprosto a je zakoušena jako to trvalé nezávisle na té věci, která je *nahodilost* individuálního konání jako takového, okolností, prostředků a skutečností¹. Mám za to, že i v souvislosti s právě uvedeným citátem platí Benjaminův poznatek o zániku pravého díla v procesu seriálové technické reprodukovatelnosti či Debordův poznatek o rozpuštění pravého díla ve spektaklu, který je jen jinou tváří peněz jakožto abstraktního obecného ekvivalentu všeho zboží.

Věk technické reprodukovatelnosti díla čili spektakl čili dnešní aktuální kontext není možný bez technického obrazu, který – připomínám – tvoří skutečnost. Flusser se domníval, že nástup technických obrazů bude mít na člověka a společnost podobný vliv, jako kdysi vynález lineárního písma a jeho komunikačního korelátu, pojmu. Proto také označil *obrazy* jako *prehistorické* a *technické obrazy* jako *posthistorické*. „Všichni budou stát na konci dějin *sensu stricto*. Svět, do nějž jsou postaveni, nemůže být počítán a vyprávěn: rozpadl se na bodové prvky (na fotony, kvanta, elektromagnetické prvky), stal se neuchopitelným, nepředstavitelným, nepochopitelným. Kalkulovatelnou hromadou. ... Tato hromada se musí poskládat, aby se svět stal opět uchopitelným, představitelným, pochopitelným a vědomí se opět stalo vědomým sama. Právě to je tak hrozné a uchvacující na vytváření fikcí, na stiskávání kláves, že totiž technické obrazy jsou výplody mozku, které propůjčují světu i nám smysl.“¹ Budeme-li filosoficky korektní, dodáme: propůjčit světu a nám smysl, znamená vlastně vytvořit skutečnost.

To lze přijmout, ale současně je třeba upozornit, že se zřejmě paralelně s touto událostí – s vytvořením nového rozumného *syntetického a priori* tvořícího skutečnost – něco stalo s pravým dílem sebevědomí činného v živlu *věci, o niž běží*. Pravé dílo se ztratilo a v konotacích narativní sche-

¹ V. Flusser, *Do univerza technických obrazů*. OSPVU. Praha 2001, s. 34–35.

matiky *Pána a raba* se objevila jedna významná nesrovnalost vyvolaná jedním z důsledků působení aktuálního kontextu – *nepráce*. Vracím se tedy k otázce, kterou jsem již jednou položil: děje se něco s logikou a historií vztahu *pána a raba* v aktuálním kontextu? Než na tuto otázku odpovím, ještě uvedu jedno vysvětlení, které usnadní další argumentaci.

Po mém soudu můžeme s jistou opatrností akceptovat Flusserovu tezi o *historické* úloze *pojmového* myšlení a *posthistorické* úloze *technických obrazů*. Hegel sám by k tomu mohl podoknout: „Když tedy duch získal pojem, rozvíjí se v tomto etheru svého života a je *vědou*. Momenty jeho pohybu se ve vědě již nepodávají jako určité *podoby vědomí*, nýbrž tím, že se rozdíl vědomí soustředil do osoby, podávají se jako *určité pojmy* a jako organický, na sobě samém se zakládající pohyb těchto pojmů. Znamená-li ve fenomenologii ducha každý moment rozdíl mezi věděním a pravdou a pohyb, kterým se tento rozdíl překonává, pak věda naopak neobsahuje tento rozdíl a jeho překonávání; tím, že moment má formu pojmu, sjednocuje předmětnou formu pravdy a formu osoby, která ví, v bezprostřední jednotě.“¹ Ale Hegel by mohl jít v případném přitakání Flusserovi asi ještě dál, neboť by byl s to potvrdit další směřování vědy ke smyslovému vyjádření pojmového věděním, tedy k jakési variantě Flusserova vizualizovaného pojmu čili technického obrazu: „Věda obsahuje v sobě samé ... nutnost zbavit se sama této formy čistého pojmu a přechod pojmu ve *vědomí*. Neboť duch, vědoucí o sobě samém, právě tím, že pochopuje svůj pojem, je bezprostřední rovností se sebou samým, která ve svém rozdílu je *jistotou o bezprostředním* čili *smyslovým vědomím* – počátkem, od něhož jsme vyšli...“² Technický obraz je vskutku smyslovým vtisknutím smyslu světu, reprezentantem hegelovského „smyslového vědomí“ na té nejvyšší úrovni. Výše uvedenou Hegelovu větu bychom pak mohli v duchu Flusserovy koncepce parafrázovat takto: „Věda obsahuje v sobě samé ... nutnost zbavit se sama této formy čistého pojmu a přechod pojmu ve *vidění*.“

A nyní konečně k oné otázce, zda se něco děje s logikou a historií vztahu *pána a raba* v *aktuálním* kontextu?

Ano, v aktuálním kontextu společnosti spektaklu, technické reprodukovatelnosti díla, simuláker a dalších výtvarných spojení s technickými

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 486.

² Tamtéž, s. 486–487.

obrazy a sítěmi, se obrací významový vektor logiky a historie, jímž je orientována *Fenomenologie ducha* a vůbec filosofie před Nietzsche (vzato historicky i logicky). Obrácení tohoto vektoru je do posledního písmene dílem vědy a věci, o niž běží, která si vědu přisvojila. „Je to obrácení předchozího postoje lidí vůči universu. Lineární historické vědomí, které je texty informováno a které texty vytváří, se nachází ve světě, jenž vyžaduje, aby byl čten, dešifrován. „Natura libellum“. Svět je pro takové vědomí kodifikovaným textem, který se má vysvětlit a interpretovat. Výsledkem této výzvy světa lidem je mezi jiným diskurs vědy, tato lineární série vysvětlování procesů. ...; Po obrácení významových vektorů je už otázka „Co to znamená?“ nemístná. Tam vně totiž už nic neexistuje.“¹ Vůči této interpretaci je hegelovská orientace významového vektoru prostě opačná a jedno z jejích méně známých hodnocení podal Debord:

„Protože vykládal pouze přeměnu, nepředstavuje Hegel nic jiného, než filosofické završení filosofie. Chce pochopit svět, který se sám utváří. Toto dějinné myšlení je dosud pouhým vědomím, jež vždy přichází příliš pozdě a vyslovuje ospravedlnění *post festum*. Oddělenost tedy překonalo jen v myšlení. Paradox, spočívající ve vytvoření závislosti smyslu veškeré skutečnosti na jejím dějinném završení a zároveň v odhalování tohoto smyslu tím, že se toto myšlení samo ustavuje jako zvršení dějin, plyne z prostého faktu, že tento myslitel buržoazních revolucí 17. a 18. století usiloval ve své filosofii pouze o smíření s jejich výsledkem. ... Hegel jako poslední vykonal práci filosofa, tj. „oslavu toho, co existuje“; avšak vše, co pro něho existovalo, již mohla být pouze totalita dějinného pohybu. Protože vnější pozice myšlení byla de facto zachována, bylo možné ji maskovat jedině jejím ztotožněním s předem daným projektem Ducha, absolutního hrdiny, který učinil, co chtěl a chtěl, co učinil a jehož završení splývá s přítomností.“²

Mohli bychom tedy říci, jako Nietzsche v jiné spojitosti, že skutečnost tvořená technickými obrazy je ke světu *přílbána*? Nikoliv, problém není v pravdě a pravosti – jakkoliv jsem tuto otázku několikrát vzpomněl. Problém je jinde – tkví v původu a volbě tvůrců společnosti spektaklu, kteří *nejdou identičtí* s tvůrci technických obrazů. Reprodukuje se zde na vyšší úrovni dialektika *pána a raba*? Reprodukuje se zde na nějaké jiné,

¹ V. Flusser, *Do univerza technických obrazů*, s. 46–48.

² G. Debord, *Společnost spektaklu*, s. 10.

řekněme, vyšší úrovni *věc, o niž běží?* Myslím, že na obojí mohu odpovědět kladně.

Prvním problémem je postavení *raba*. V hegelovské argumentaci je *rab* individuem, jemuž náleží predikát *práce*. Nepráce tedy dělá z individua *ne-raba*, neboť tomuto individuu predikát práce chybí a patří k němu nepráce. Toto individuum však není *pánem*, neboť mu chybí predikát moci. S *ne-rabem* se to má podobně, jako s *ne-věcí*: *ne-věc* výsledkem opracování věci *rabem* a *rab* s jejím opracováním dospívá k sebeuvědomění/sebeurčení spjatému s perspektivou této jednotlivé věci a *pána*, je *ne-rab* výsledkem uskutečnění moci *pána* nad *rabem* a *pán* s tímto zvláštním uskutečněním moci sice dospívá k jejímu potvrzení, ale zároveň k vyloučení zprostředkujícího článku, *raba*, mezi ním a věcí k opracování. Tento chybějící článek, *raba*, možno nahradit například strojem, ale jen částečně, neboť práce s věcí je vždy již činnost ducha, kdežto „práce“ strojů činností ducha není. A jak zdůraznil Flusser, pokud jde například o přístroje určené k produkci technických obrazů, člověk je jejich pouhým funkcionářem – technické obrazy netvoří člověk, nýbrž aparát. K tomu není zapotřebí další argumentace.

Druhým problémem je postavení *pána*. V hegelovské argumentaci je *pán* individuem, jemuž náleží predikát *moci*, což je predikát, který můžeme bez obtíží substituovat predikátem *nepráce*. Nepráce tedy dělá z individua *pána*, ale jen tehdy, disponuje-li současně mocí. Důsledkem vzniku individua zvaného *ne-rab* je pro *pána* ztráta předmětu moci, skrze nějž byl produkt zvaný též *ne-věc* ve vztahu k věci. *Nepráce* je tedy v hegelovské argumentaci *soupodstatná s mocí*: *nepráce* patří k *pánovi*, avšak *pána* nevytváří, pokud *pán* nedisponuje mocí; jakmile *nepráce* patří k *pánovi* spolu s mocí, vytváří *nepráce* spolu s mocí *pána*, avšak jen za podmínky, že tu existuje *rab* s predikátem práce. *Rab* s predikátem *nepráce* přestává být *rabem*, stává se *ne-rabem* a *pán* se tak stává záhadným individuem, *ne-pánem*: patří k němu sice *nepráce* i *moc*, ale chybí mu to, co dělá z možného skutečné – *rab*. Predikát moci má smysl jen tehdy, je-li tu také *bez-mocný*, vůči němuž lze *moc* uplatnit.

Nepráce tedy vytváří individua, která nejsou součástí narativní logiky *Pána a raba*, nicméně jsou součástí dnešní skutečnosti, nadále vytvářené podle této logiky, a takto jsou i uskutečněnou rozumností. Pokud se v logické argumentaci pasáže *Pán a rab* jeden z pojmů stane pouhou *možností* v důsledku negace práce a její přeměnu v *nepráci*, ruší se tím dialek-

tika zprostředkujícího určování a sebeurčování *pána a raba* a tím také emancipační potenciál v této dialektice obsažený. Jen je třeba dobře porozumět pojmu „nepráce“: nejde o neprací spojenou s obvykle chápanou kategorií „bez práce“ ve smyslu nezaměstnanosti; jde o neprací ve smyslu narušení zprostředkující dialektiky určování a sebeurčování v kontextu posunu *věci o niž běží* do podoby spektaklu. A konkrétním způsobem bytí spektaklu je podle Deborda *abstrakce*, podle Flussera *abstrakce třetího stupně*. Společnost spektaklu je tudíž možná jen díky pojmu (vědecké teorie jako podmínka vzniku technického obrazu, který je výrazem oné abstrakce) vázanému na epochu lineárního písma.

Umístíme-li tedy pasáž *Pán a rab* do aktuálního kontextu, získá tato Hegelova narativní miniatura jeden staronový a jeden nový rozměr.

Staronový rozměr *Pána a raba* je imanentní původně Hegelem rozvíjené dialektice *pána a raba* a vyjeví se, jakmile do logické argumentace začleníme negaci pojmu práce – neprací. Důsledky takové logické operace nejsou nijak neočekávané.

Nový rozměr *Pána a raba* však původně rozvíjené dialektice imanentní není. Jestliže Debordova nepráce je pouhým stimulem pro logické rozkrytí důsledků ve *Fenomenologii ducha* implicitě obsažených, pak Flusserův koncept abstrakce umožňující technické obrazy – a takto i vznik nové podoby kapitálu jakožto osy, po které běží *věc, o niž běží* – v Hegelově díle implicitě přítomen není. *Fenomenologie* totiž nepracuje s ideou, která by neprací předváděla jako *pozitivní* predikát *raba* nebo *pána* – to jsme výše ukázali. A přece je možno neprací jako pozitivní predikát akceptovat.

„Texty jsou řady, podobající se řadám počítadla, na vlákna nasoukaným pojmům, a ta vlákna, která pojmy pořádají, jsou pravidla ... Těmito texty popisované okolí se jeví skrze tato pravidla, je podle nich chápáno a podle nich se s ním zachází, to znamená, že se struktura textu vtiskne do okolí tak, jak se do něj vtiskává i struktura obrazu. Text i obraz jsou „mediacemi“. To zůstávalo dlouho skryté, neboť „pravopisná pravidla“ (především logika a matematika) vedla k účinnějšímu jednání než předcházející magie. A teprve v poslední době začínáme zjišťovat, že tato pravidla v okolí neodhalujeme (např. v podobě přírodních zákonů), nýbrž že jsou tam sama „vnesena“ našimi vědeckými texty.“¹ Flusser sděluje, že se něco zásadně mění: že *pojmová* artikulace světa

¹ V. Flusser, *Do univerzální technické obrazu*, s. 15.

realizovaná textem pojmů získala vážného soupeře v (technicko) *obrazové* tvorbě světa.

Fenomenologie ducha je text. *Fenomenologie ducha* vznikla psaním. Obojí je evidentní. Ale že *Fenomenologie ducha* vznikla myšlením, to již tak jisté není. Je zde totiž zásadní otázka, kterou filosofie musí vzít na vědomí právě proto, že se ocitla v novém kontextu: je možno takové či podobné dílo, jakým je *Fenomenologie ducha*, pouze *myslet a mluvit* – anebo lze takové dílo nejen vytvořit, ale též komunikovat pouze jako *text lineárního písma*? Odpověď je po mém soudu jasná – jde o text lineárního písma. *Pán a rab* jsou produkty textů lineárního písma, onoho namáhavého postupu pojmu po rádcích textu.

Tento svět textů lineárního písma ale dal vzniknout dnešnímu aktuálnímu kontextu *Fenomenologie*, tedy světu nepřímé zkušenosti, mnohonásobně zprostředkované spektaklem technických obrazů, které nereprezentují žádnou realitu, nýbrž pojmy textů lineárního písma, vědecké teorie. Nejde tu jen o redukci zkušenosti na nepřímou zkušenost, to je problém sice vážný, ale přece jen méně závažný, než problém *produkce smyslu nepřímé zkušenosti*. Nepřímá zkušenost založená především na vizualizovaném pojmu, technickém obrazu, je od počátku omezena oním velkým syntetickým *a priori* dneška – vědeckou teorií a technologií. To lze interpretovat a hodnotit i negativně, ale jak jsme konstatoval, není to ten nejvážnější problém. Ten spatřuji v možnosti, k níž se vyslovil Flusser: „Všichni budou stát na konci dějin *sensu stricto*. Svět, do něž jsou postaveni, nemůže být počítán a vyprávěn: rozpadl se na bodové prvky (na fotony, kvanta, elektromagnetické prvky), stal se neuchopitelným, nepředstavitelným, nepochopitelným. Kalkulovatelnou hromadou. ... Tato hromada se musí poskládat, aby se svět stal opět uchopitelným, představitelným, pochopitelným a vědomí se opět stalo vědomým sebe sama. Právě to je tak hrozivé a uchvacující na vytváření fikcí, na stiskávání kláves, že totiž technické obrazy jsou výplody mozku, které propůjčují světu i nám smysl.“¹ Ano, svět nemůže být vyprávěn, stal se kalkulovatelnou hromadou, ale lze vytvořit svět nový – pouhým stiskáváním kláves.

Nikoliv námaha pojmu – ta je pouhým předpokladem výroby strojů a kláves, jejichž stiskáváním lze *vnášet smysl do fikcí*. A to je ona ne práce jako pozitivní predikát ne-raba: vnášení smyslu do toho, co není. Ne udílet

¹ V. Flusser, *Do univerza technických obrazů*, s. 34–35.

smysl skutečnosti v pojmu, ale udílet smysl neskutečnosti z pojmu. Tím hůře pro skutečnost ... Marx kdysi podotkl, že je občas těžké, zvláště pro filosofy, vrátit se z řeči do života. Z řeči i z textu se do života vrátit můžeme, i z textu *Fenomenologie ducha* je návrat možný, i když těžký. Ale z neskutečnosti technických obrazů se můžeme vrátit pouze do – textů.

Debord, Flusser a další otevřeli závažnou problematiku, kterou jsem zahrnul pod výraz „aktuální kontext“. V aktuálním kontextu se s *pánem a rabem* děje vskutku cosi zajímavého. Nepráce vede na straně jedné jak k likvidaci emancipačního potenciálu dialektiky *pána a raba*, tak k rozvrácení dialektiky *moci a práce*; na straně druhé však vede nepráce k otevření možnosti vytváření skutečnosti nepřímé zkušenosti a udílení smyslu takto produkované skutečnosti. Tato možnost je sice podložena dialektikou *pána a raba*, ale *sama o sobě* je mimo její dosah: jak proto, že je to možnost z nepráce a z ne-moci, tak proto, že hodnotit její aktualizaci ještě nelze, je příliš brzy (?).

Od *Kritiky čistého rozmyslu* vedla vcelku přímá cesta k *Fenomenologii ducha* vrcholící v absolutním věděni. Na pořadu dne je *kritika čistého smyslu* od níž zřejmě povede cesta k *fenomenologii smyslu* vrcholící v absolutním vidění.

Resumé:

Herr und Knecht im aktuellen Kontext.

Das Emanzipationspotential der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* beruht grundlegend auf dem Begriff *Arbeit*. Einigen philosophischen Konzeptionen der Gegenwart gemäß muss jedoch auch der Begriff *Nicht-Arbeit* in Betracht gezogen werden. Dies drückte vor einiger Zeit auf radikale Art und Weise G. Debord (*La Société du Spectacle*) aus, weniger radikal dann V. Flusser (*Ins Universum der technischen Bilder*). *Nicht-Arbeit* ist einerseits die Negation der Arbeit, andererseits ist sie eine relativ neue Erscheinung einer technologisch hoch entwickelten Gesellschaft, in der die Aktivität des Einzelnen die Funktion eines Gerätes darstellt und seine Arbeitsaktivität, verbunden mit dem *begrifflichen Denken*, faktisch von der Passivität der Nicht-Arbeit, verbunden mit der *Anschaung* des technischen Bildes, verdrängt wird. Nicht-Arbeit verändert im Prozess der Vermittlung sowohl den Status des Herrn, als auch den Status des Knechts – somit verändert sich auch die Bedeutung der Begriffe *Macht* und *Arbeit*, *Bestimmung* und *Selbstbestimmung*. Das Durchdenken des Prob-

lems der Nicht-Arbeit im Kontext der *Phänomenologie des Geistes* ändert Hegels Herr-Knecht-Dialektik insoweit, als ihr Emanzipationspotential im aktuellen Kontext zumindest als Streitbar erscheint.

Lord and Bondsman within the Current Context.

The emancipation potential of Hegel's dialectics of lord and bondsman in the *Phenomenology of Spirit* is based on the term *labour*. However, certain contemporary philosophical concepts claim that the term *non-labour* should also be taken into account. This demand has recently been radically articulated by G. Debord (*La Société du Spectacle*) and less radically by V. Flusser (*Ins Universum der technischen Bilder*). On the one hand, *non-labour* is the negation of labour; on the other hand, it is a relatively new phenomenon of a highly technologically developed society in which an individual's activity is the function of a machine and their labour activity related to *conceptual thinking* is actually displaced by non-labour passivity related to *the perception of* a technical image. In the intermediation process, non-labour changes the status of both lord and bondsman, thereby changing the meanings of the terms *power* and *labour*, *determination* and *self-determination*. The consideration of the issue of non-labour within the context of *the Phenomenology of Spirit* changes Hegel's dialectics of lord and bondsman to such an extent that its emancipation potential becomes rather questionable within the current context.

Prof. PhDr. Stanislav Hubík, CSc.
PEF MZLU Brno
Zemědělská 1
613 00 Brno
CZ

**PROCES STÁVANIA *PREDSTÁV* V SYSTÉME
G. W. F. HEGELA A *PREDSTAVY* VO FILOZOFICKOM
SYSTÉME B. SPINOZU**

Radosław Kuliniak

Vo *Fenomenológii ducha* Hegel dospieva k porovnaniu sebapoznania ducha so svojím vedomím. Dočítame sa tam, že: „duch, jestvujúci osebe a pre seba a rozdelený vo svojich momentoch, je vedením, ktoré je *pre seba pojmovým pochopením* vôbec, ktoré ako také doposiaľ ešte nedosiahlo *substanciu*, čiže nie je samo osebe absolútnym vedením“.¹ Odtiaľ tiež vyplývajú početné dôsledky pre rozvoj vedomia vždy si niečo predstavujúceho. Inak povedané práve zásluhou pojmového pochopenia sa u Hegela objavuje najprv predstava ako jednoduchá nezloženosť a bezprostrednosť, ktorá následne ostane uchopená v podobe pojmu². Z tohto pohľadu je Hegelov systém potrebou skúmania vlastných obsahov, pokusom reštaurovať predstavy vo všeobecnosti. Naopak s prihliadnutím na významový aspekt ostane Hegelov systém závislý bezprostredne od umenia rozoznať vlastnú povahu pojmu. Ale nebolo by to možné bez vopred vykonaných explikácií samotných a rôznorodých predstáv. Ako to vyjadril Hegel: „táto nevedomenosť sa dá tým menej ospravedlniť, že toto *iné* sú iné myšlienkové určenia a pojmy a že v systéme logiky si aj tieto iné kategórie museli nájsť miesto, kde sa stanú pre seba predmetom skúmania“.³ Proces stávania predstáv, ktorý vo *Fenomenológii ducha* inicioval pohyb samourčovania sa vedomia a ukázal odhalenosť (*Offenbarkeit*) substancie, ktorá je zároveň jej skrytosťou (*Verborgenheit*)⁴, získava u He-

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka, Nakladatelství ČSAV. Praha 1960, s. 482.

² Pozri v tejto súvislosti Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984, kap. 3, „Logika ako teória filozofického myslenia“, bod 1, „Predstavovanie a pojmové uchopenie“, kde sa okrem iného píše, že „v Hegelových logických úvahách pôsobí neustále protipostavenie dvoch typov poznania: predstavovania a pojmového uchopenia. Nie sú to statické, navzájom nekompatibilné druhy poznania, ale skôr dve úrovne vedenia alebo dva stupne ponoru v chápaní sveta a človeka“, s. 94.

³ G. W. F. Hegel, *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz, Pravda. Bratislava 1985, s. 46.

⁴ Tamže, s. 422–423.

gela svoj konkrétny odkaz. Ukazuje sa v opozícii voči Spinozovej filozofii a zvlášť jeho systémovej (substanciálnej) koncepcii uchopovania predstáv¹.

Podľa Hegela, predstavy v Spinozovom systéme patria medzi veci uchopené ako *sui generis*, ktorým sa snažíme porozumieť vo vzťahu k substancii, pochopenej postupne ako absolútnej.² Otvára to perspektívy pre porozumenie, čím sú u Hegela predstavy vo vzťahu k pojmom. Ako uvádzal Hegel, vo filozofii Spinozu „poriadok vecí je ten istý ako poriadok predstáv alebo myšlienok a len vonkajšia reflexia, len modus skúma jedno absolútne z hľadiska obidvoch určení, raz ako totalitu predstáv, druhý raz ako totalitu vecí a ich zmien“³. Analýzu tohto vzťahu, spájajúceho predstavu s pojmom, je potrebné začať od poukázania na funkcie, ktoré v Spinozovom systéme spĺňa predstavivosť, keďže ona je tou formou, ktorá vyvstáva z percepcie početných atribútov v substancii⁴, bez

¹ Podrobný opis stávania sa predstavy v systéme B. Spinozu podal J. Frohsammer v *Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's*, č. II, „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft (Imagination) in der Philosophie Spinoza's“, kap. I, „Die Erkenntnissarten und ihr Verhältniss zu einander“, s. 125–141, v kapit. II, „Vom Wesen der Imagination“, s. 141–147, a tiež v kap. V, „Die Imagination als Grund der Welterkenntniss un der Welt selbst“, s. 162–172. Nás budú zaujímať základy ukotvenia predstavy vytvorené Spinozom a dôsledky, aké sa tým otvárajú pred pojmom v Hegelovom systéme, pozri tiež B. Macherey, *Hegels idealistischer Spinoza*. In: *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Hrsg. von M. Walther, Würzburg 1992, s. 154–155, kde autor rozvíja koncepciu predstavy z perspektívy vystúpenia pojmu. V tomto zmysle je predstava chápaná ako bytie vedomia. V podobnom duchu realizujeme naše úvahy.

² Základom je v tomto prípade ontologický opis „byť samo v sebe“ vyskytujúci sa v definícii III Spinozovej *Etiky*, kde sa píše, že „substanciou rozumiem to, čo je samo v sebe a čo sa chápe zo seba samého, t. j. to, čoho pojem nepotrebuje pojem inej veci, aby sa z neho mohol tvoriť“, B. Spinoza, *Etika*. Prel. J. Špaňár. Pravda, Bratislava 1986, s. 49. V konkrétnom vzťahu k systému, podľa Hegela „Spinozovský výklad absolútna je teda úplný potiaľ, pokiaľ sa začína absolútnom, pokračuje atribútom a končí sa modom; tieto tri veci však vyratúva iba *po sebe*, bez vnútorného vývinového sledu a tretie nie je negáciou *ako* negáciou, nie je negatívne sa na seba vzťahujúcou negáciou, na základe čoho by sa *v sebe samej* vracala do prvej identity, ktorá by bola opravdivou identitou“, G. W. F. Hegel, *Logika ako veda II*, s. 171–172. Takto vymedzená perspektíva je základom našej analýzy ako Hegelovho systému, tak aj v nej obsiahnutých bezprostredných väzieb na Spinozovu filozofiu.

³ G. W. F. Hegel, *Logika ako veda II*, s. 172.

⁴ B. Spinoza, *Etika*, časť I, def. IV, kde je uvedené, že „atribútom rozumiem to na substancii, čo rozum poznáva ako niečovytvárajúcem jej esenciu“, s. 50. Podľa J. Želaznej u

jej výrazného a vlastného podielu na tejto činnosti. „Príroda poznávaná – ako píše Spinoza – sama prostredníctvom seba, nie prostredníctvom nejakej inej veci. Je zložená z nekonečne veľa atribútov, z ktorých je každý nekonečný a svojho druhu dokonalý v najvyššom stupni. K ich podstate patrí existencia, vzhľadom k tomu okrem nich nejestvuje ani podstata ani existencia.”¹ Predstava teda nie je, ako by sa to mohlo zdať, momentom vyvolaným skrz substanciu ani podmienkou určujúcou možnosť poznania jej atribútov. Prejavuje sa tu skôr tvorivá úloha predstavivosti, ktorá sa spája s ustanovením úvodných pravidiel tvorby systému. No kľúčom k jeho identifikácii sú pravidelnosti, pod ktorými Spinoza chápe „všetky modifikácie myslenia (modus cogitandi)”², a taktiež aj „substancie, ktorá predchádza svoje činnosti”³. V tomto zmysle sa odhráva úsilie dívať sa na predstavy ako na predmety poznania. Je to možné vďaka predstavivosti, o čom Spinoza uvažuje ako v *Rozprave o zdokonaľovaní rozumu*, tak aj v *Etike*. Poznávame počiatočné podmienky vytvorené s ohľadom na ukázanie sa predstavy ako toho, čo je nám bezprostredne dané.⁴ Predstavy, ktoré spoznávame a ktoré sú výtvorom a

Spinozu „definícia III musí (v zmysle logickej nevyhnutnosti) predchádzať definíciu IV, vyjadrujúcu tiež, čo je činný rozum „zo substancie” (de substantia) fakticky schopný pochopiť (a to v zmysle perceptio, v súlade s vyššie uvedeným významom „chápania”, t. j. odňatia obsahu, s ktorým idea vchádza do mysle). Pozri J. Żelazna, *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*. Toruń 1995, v kap. I „O substancji czyli Bogu – Etyki księga I”, s. 162.

¹ B. Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*. In: B. Spinoza, *Pisma wczesne*. Tłum. L. Kolakowski. Warszawa 1969, s. 331, pozri tiež J. Frohschammer, *Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft...*, „Die Erkenntnisarten und ihr Verhältniss zu einander”, s. 127–130.

² B. Spinoza, *Dodatek zawierający „Rozmyślenia metafizyczne”*. In: B. Spinoza, *Pisma wczesne*, I, 1, s. 140.

³ B. Spinoza, *Etika*, časť I, def. III, IV a V, s. 49–50. Viac o tematike tejto systémovej závislosti a iných dôsledkov plynúcich z opisu substancie v Spinozovej *Etike* píše J. Żelazna, *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, v časti I „O substancji czyli bohu – I. księga Etyki”, a obzvlášť podrobne komentuje charakter definície prítomný v časti I *Etiky*, s. 159–167.

⁴ Tento problém sa u Spinozu viaže s hľadaním adekvátnej metódy poznania, ktorú treba nevyhnutne odlišiť od spôsobu realizácie (more geometrico) filozofického odvodzovania u Euklida. Prejavuje sa to ako v *Traktacie o uzdravení rozumu oraz o drożdżu, która najlepiej wiedzie ku prawdziwej znajomości rzeczy*. In: B. Spinoza, *Pisma wczesne*, pozri bod 31, s. 354, bod 36, s. 356, bod 37, s. 356–357, tak aj v *Etike*, tvr. 19 a jeho dôkaz, s. 74, tvr. 21 spolu s komentárom, s. 75, pozri tiež: Nota o „Wczesnych pismach” Benedykta de Spi-

objektom poznania tak patria medzi ustanovené vecí. Sú trvalým a nemenným základom javiaceho sa vedomia, trpným rodом intelektu, formou, ktorá umožňuje prechod k predmetovému vedeniu o javení sa substancie. To, čo je v *Rozprave o zdokonaľovaní rozumu* ukázané ako existujúce, sa v *Etike* vzťahuje na to, čo existuje. Podľa Hegela „je potrebné si vo vzťahu k spinozizmu uvedomiť, že v tomto súde, pomocou ktorého sa duch konštituuje ako »Ja«, ako slobodná subjektivita vo vzťahu k určenosti, vykračuje za hranice substancie a filozofia, nakoľko je tento súd pre ňu určením ducha, prechádza za hranice spinozizmu”¹. V perspektíve vytýčenej Hegelom predstava u Spinozu reprezentuje úmysel vrátiť vedomiu jeho vlastnú podobu. Odhalená je buď jeho činná stránka, reflexívna schopnosť chápania (concupere)² predstáv, alebo jeho trpná povaha, intuitívne³ poznávaná forma, ktorá sa ukazuje vďaka schopnosti používať predstavivosť alebo aj naopak, trpná povaha vedomia ostáva podriadená činnej forme javenia sa predstáv. Týmto spôsobom sa určujúcou formou zdá byť predstavivosť a naopak tým, čo ostáva určené je predstava. Toto však Spinoza v konečnom dôsledku nemôže pripustiť. Vyvíja len snahu vymedziť vedomie, jeho činnú stránku vyjadrovanú prostredníctvom intelektu na úkor samotnej predstavivosti. Predstavivosť je, ako nás uistuje Spinoza, trpnou schopnosťou sledovania predstáv.⁴ Vo vzťahu k nej uchopujeme (concupere) každú predstavu ako to, čo je nám dané bezprostredným spôsobom. Potiaľ Spinozovej *Etiky* tak spočíva v identifikácii na úvod načrtnutej konvencie „buď-alebo” v *Rozprave o zdokonaľovaní rozumu*. Tá sa do veľkej miery týka výberu kognitívnych preferencií medzi pojmom alebo predstavou. V jednom z fragmen-

nozy. In: B. Spinoza, *Pisma vczesne*, s. XI–XII, ako aj to, čo o sfére bytia „daného”, ktoré vykračuje poza to, čo je „mentálne”, a zvlášť o geometrickej metóde jeho dôkazu v systémoch Descartesa a Spinozu píše L. Kolakowski v: *Jednostka i nieskończoność*. Warszawa 1958, s. 69 n.

¹ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tlum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 440, pozri tiež K. Orelli, *Spinoza's Leben und Lehre. Nebst einem Abrisse der Schelling'schen und Hegle'schen Philosophie*. Aarau 1843.

² B. Spinoza, *Traktat o uzdrawieniu rozumu...*, s. 376.

³ B. Spinoza, *Etika*, tvr. 20 a poznámka, s. 74, pozri tiež J. Frohschammer, *Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft...*, „Die Erkenntnissarten und ihr Verhältniss zu einander”, s. 134–136.

⁴ B. Spinoza, *Etika*, časť IV, def. VI, s. 235, tvr. I spolu s dôkazom a poznámkou, s. 236–238.

tov Spinozovho listu H. Oldenburgovi sa dočítame, „že okrem substancie a akcidencie nič nejestvuje reálne, t.j. mimo rozumu. Čokoľvek teda jestvuje, chápe sa alebo samé zo seba alebo niečím iným a jeho pojem alebo obsahuje alebo neobsahuje pojem inej veci”¹. Táto podmienka nie je náhodná, pretože súvisí s určením predstavy, ktorá v *Etike* vystupuje vždy ako nepostačujúca, hoci je akceptovaná v podobe nevyhnutného a logického úvodu do pojmovej sústavy². Spinozom ustanovená jednota poznávacích funkcií opísaná v *Rozprave o zdokonaľovaní rozumu* v neustáťom procese rozvoja prirodzenosti pocitovania a chápania sa v *Etike* ukazuje vo vymedzení, dôležitom pre Hegela: „všetky pojmy, ktorými si prostý ľud zvyčajne vysvetľuje prírodu sú iba mody našej predstavivosti a neukazujú nám prirodzenosť vecí, ale len uspošobenie našej predstavivosti. A keďže majú mená, ktoré znejú tak, ako keby označovali súcna existujúce mimo našej predstavivosti, nenazývam ich súcna vytvorenými rozumom, ale predstavivosťou”³. Miestom výskytu predstáv nie je svojím spôsobom len oblasť predstavivosti. Rozum (resp. vedomie) nielen pozoruje, ale si aj predstavuje, uvedomuje, poznáva. Nie sú to však činnosti, ktoré by v nás podnecovali istotu, akú vytvára sama predstavivosť. To, čo sa ukazuje v prípade predstáv, je potreba istoty, ktorú nadobúdame pri posudzovaní ich prirodzenosti. Prejavuje sa tu nedostatok bezprostredného prechodu v smere určenia vecnej povahy celého systému *Etiky*. Jeho výstavba sa končí prijatím istej skupiny predstáv ako hranice prejavovania sa afektov.⁴ Tam, kde sa končí afekt, odkrýva sa systém tvorivých predstáv. Pohyb, ktorý prebieha v oblasti týchto špeciálnych predstáv však nesvedčí o ničom inom, ako len o možnosti ich využívania. Predstavy podľa Spinozu „nemiznú pre prítomnosť pravdi-

¹ B. Spinoza, *List IV. Do wielce uczonego i czcigodnego Pana Henryka Oldenburga Benedykt de Spinoza* (odpoveď na predchádzajúci list). In: B. Spinoza, *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*. Tłum. L. Kolański, Warszawa 1961, s. 13.

² B. Spinoza, *Etika*, časť V, tvr. IV, kde sa píše: „to, čo je všetkým veciam spoločné, možno chápať len adekvátne (podľa tvrdenia 38, časti II), a tak (podľa tvrdenia 12 a lemy 2, ktorá nasleduje po poznámke k tvrdeniu 13, časti II) nie je nijaký stav tela, o ktorom by sme si nemohli utvoriť nejaký jasný a presný pojem”, s. 306.

³ B. Spinoza, *Etika*, časť I, dodatok k tvr. XXXVI, s. 96, pozri tiež J. Frohschammer, *Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft...*, „Leistungen der Imagination”, s. 147–148.

⁴ Pozri J. Żelazna, *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, kap. „O podleganiu afektom – Etyki księga IV”, s. 262.

vého, pokiaľ je pravdivé, ale pretože sa proti nim stavajú iné predstavy, silnejšie od nich, ktoré vylučujú danú existenciu vecí, ktoré si predstavujeme, ako sme ukázali v tvrdení 17, časti II¹. Naopak istota, ktorú spolu s predstavou nadobúdame, je jeho doplnením. Predstava, ktorá je základom a východiskom rozumenia, je tak presne vymedzeným elementom vyňatým priamo z povahy pojmu. Predstavuje potrebu pojmového uchopenia podstaty vlastných pocitov, túžob a zámerov. Prvotná forma predstavy nás núti prejsť od neurčitej formy afektov smerom k ich pochopeniu, to znamená k pojmom vypovedajúcim o hodnote obsahov obsiahnutých v systéme. Spinoza ale nevytvára kánon, kde je používanie pojmov záväzná a predstavuje východisko pre akékoľvek poznanie skutočnosti. Forma definícií, tvrdení a dôkazov prijatá v *Etike*, ktorá je vnútorným vymedzením predstáv skrývajúcich sa za ňou, je len formálnou podmienkou prejavov v pojmovom systéme. Spinoza sa týmto spôsobom usiluje položiť pevné základy pre rozvoj vedomia v súlade s pravidlami. Napokon forma jeho objavov, úvah a predstáv je ukotvená v statickom prístupe, v ktorom absentuje vnútorná podstata činnosti. Vytvorená pojmová sústava svedčí o existencii vedomia, ktoré nasleduje vlastné diela, myšlienky, predstavy, vecí atp. V II. knihe *Etiky* sa dozvedáme, že „o tom zaiste nikto nemôže pochybovať, iba ak by si myslel že idea je niečo nemé, ako maľba na doske, a nie modus myslenia, t.j. samo chápanie. A pýtam sa, kto môže vedieť, že rozumie nejakej veci, ak by ju prv nepochopil? To znamená, kto môže vedieť, že si je istý nejakou vecou, ak si predtým nebol ňou istý? Ďalej čo môže byť jasnejšie a istejšie, čo by bolo normou pravdivosti, ako pravdivá idea sama? Zaiste, ako svetlo robí zjavným samo seba i tmu, tak pravda je normou samej seba i nepravdy². Vedomie je množinou presupozícií, t.j. predstáv, afektov a podnetov, ktoré boli v základe získané poznaním. Spinoza tým, že umiestnil v povahe vedomia natoľko idealizovaný obraz obsahujúci pozadie, ukazujúci činnosť, vždy nadväzujúci na nejakú históriu objavovania sa pojmov, tvorí prehľad elementov, ktoré majú pôvod v prirodzenosti vecí poznávaných bezprostredným spôsobom. Namiesto tradične chápaného rozkladu predstáv sa ukazuje ich analýza. Pri vytváraní celej kompozície sa zjavuje usporiadanie pochádzajúce z prenikavého pozorovania. Dovoľuje

¹ B. Spinoza, *Etika*, časť IV, tvr. I, poznámka, s. 237–238.

² Tamže, časť II, tvr. XLIII, poznámka, s. 143–144.

to uskutočňovať celkom nové objavy vo vzťahu k tomu istému, t.j. substancii, systému. Ako uvádza Hegel: „pojmy, ktoré Spinoza uvádza o substancii, sú pojmy *príčiny seba samej* – že substancia je tým, čoho *predstava zabraňuje existenciu* – že pojem absolútna *nepotrebuje pojem čobosi iného*, čo by ho vytvorilo – tieto pojmy, nech sú akokoľvek hlboké a správne, sú *definíciami*, ktoré veda na začiatku prijíma *bezprostredne*“¹. To napomáha záujmu venovanému tvorbe pojmov. Patetické pozadie obsahov vydolo- vaných z predstáv, predstavených vždy v podobe, ktorá je neadekvátna k pojmu, vnáša do poznávacieho procesu nielen určitú dôležitosť systema- tického uchopenia veci, ale aj presné vystihnutie atmosféry, prejavujúcej sa u Hegela v podobe predstavy, ktorá sa stáva v prospech pojmu.

Podmienky stávania predstavy demonštrované na príklade Spinozovej filozofie upúťali Hegelovu pozornosť, pretože sa tam uvádzali obsahové súvislosti. Neprítomnosť akceptácie pre formu predstavy, ktorá bola vytvorená chápacím vedomím, však v prípade Hegelovho systému neznamená jej celkové popretie. Nie je to zavedenie počiatkových podmienok pre rozvoj vedomia. Predstava je podľa Hegela momentom roz- voja systému prostredníctvom vzťahu predstavy k pojmu, pričom tento moment bol prítomný taktiež u Spinozu, aj keď ešte nie celkom určený. Navyše, u Hegela predstava ako objekt skúsenosti spinozovského systé- mu, t.j. substancie, atribútu a stavu substancie (modus)², presne zodpo- vedá jej charakteru. Aby tak bolo možné hovoriť o predstave, že sa stáva obsahom systému a prostredníctvom pojmu predmetom vedomia, obsah vymedzujúci predstavu nemôže byť náhodným momentom. Za jej po- chopenie (inteligentia) vďačíme rozvoju predstavy v podobe stanovenej v skúsenosti. Prijímanie obsahov zahrnutých v predstave sa zasa v tomto prípade spája z určením jeho konkrétnych foriem³.

¹ G. W. F. Hegel, *Logika ako veda II*, s. 170.

² Tamže, s. 169–173.

³ V Hegelovej *Logike ako vede* sa nimi v predstavovaní vyčleňujú dva druhy protikladu bytia a nič, ich stávanie, jeho časti: vyvstávanie a premena, ktoré nás vedú až do mo- mentu zrušenia a adaptácie predstavy v oblasti pojmu., G. W. F. Hegel, *Logika ako veda I*, s. 90–118. Tento problém inicioval mnohé analýzy uskutočnené v odbornej literatúre. Pozornosť si zaslúžia najmä práce: H. Brockard, *Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel*. München 1968, W. Flach, *Die dreifache Stellung des Denkens zur Objektivität und das Problem des spekulativen Logik*. In: „Hegel-Studien“, hrsg. F. Nicolin und O. Pöggeler. Bd. 18, Bonn 1978, A. Żółtowski, *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*. Kraków 1910.

Predstava je určitá hra odohrávajúca sa v oblasti nazerania, obrátenie pozornosti na všetko, čo je prospešné rozvoju vedomia. Napriek tomu Hegel nechce povedať, že predstava je niečím určeným a zároveň určujúcim. Predstava, keď sa aj začína zaoberať určovaním, chápe tieto momenty ako navzájom sebe ľahostajné, akoby jedno bez druhého. Rovnakosť vecí bez ich nerovnakosti postačuje pre určenie alebo ich tiež chápe tak, že rôzne veci aj keď predstavujú numerickú mnohosť, sú vo všeobecnosti rôzne a nie rovnaké. Spájajú sa tu vzájomné vplyvy, ktorým podliehajú zvláštne predstavy. Následná mnohosť predstáv je niečím, čo sa rozvíja v prospech samotného vedomia. Jednotlivá predstava je tak sumou najrozličnejších vonkajších a vnútorných podmienok samotného javenia, ktoré sú jej ľahostajné. Ukazuje sa, že je tým, čo si vyžaduje určenie. Hegel uvádzal, že „predstava, tým že prechádza k momentu *ľahostajných* určení, zabúda na ich negatívnu jednotu a uchováva si ich len rôzne; v tomto určení napravo už nie je napravo, naľavo už nie je naľavo atď. Keďže však fakticky má pred sebou napravo a naľavo, tieto určenia sa podľa nej jedno v druhom negujú a zároveň sa v tejto jednote nenegujú, ale každé jestvuje ľahostajne pre seba“¹. Pre vedomie je predstava napokon relatívnou hodnotou, je výtvorom negatívnych podmienok jej skúsenosti. Spája sa to s potrebou tvorenia jednotlivých predstáv. Preto samotná a výhradne jedna predstava nám ešte nehovorí, aký druh skúsenosti má svoje miesto vo vedomí. Je len tichým momentom reflexie, ktorá v sebe zjednocuje rôzne protiklady objavujúce sa v určení vedomia. „Obsahom predstavovania je síce všade protirečenie, lenže predstavovanie si ho neuvedomuje, ostáva vonkajšou reflexiou prechádzajúcou od rovnakosti k nerovnakosti, alebo od negatívneho vzťahu k reflektovanosti rozdelnosti do seba“². V dôsledku takto chápanej reflexie sa danej jedinej predstave aj tak nepodarí premeniť sa na svoje vlastné určenie. Zároveň tak nie je stálym momentom v rozvoji vedomia. O forme predstavy u Hegela teda vždy rozhoduje výber realizovaný reflexiou a určením rozsahu jednoznačných závislostí, ktorým táto predstava musí podliehať. Vedomie ostane závislé od predstavy, ktorá naňho vplýva a mení náš spôsob myslenia o nej samotnej alebo taktiež skrz reflexiu pripadá mysleniu. Týmto spôsobom Hegel opisuje náchylnosť k mysleniu,

¹ G. W. F. Hegel, *Logika ako veda II*, s. 65.

² Tamže.

ktorá závisí od oblasti predstavy a vďaka ktorej táto predstava je prisúdená reflexii. Kritérium objektívnosti pre tento typ predstáv tak nespočíva v ňom samotnom. Vždy závisí od toho, čo sa k nim vzťahuje zvnútra. Akceptovanie týchto podmienok potvrdzuje naše sklony k používaniu schém. Už v „Predslove“ k *Fenomenológii ducha* Hegel píše, že „v obyčajnom živote má vedomie za svoj obsah znalosti, skúsenosti, zmyslové konkrétne, taktiež aj myšlienky, zásady, vôbec také veci, ktoré platia za niečo, čo je dané, či za pevné nehybné jestvujúcno či bytnosť. Čiastočne sa riadia podľa nich, zčasti prerušuje ich súvislosť slobodnými, ľubovoľnými zásahmi do takého obsahu a počína si tak, že ho určuje a zachádza s ním zvonku“¹. Predstava však u Hegela nepredstavuje samotnú schému. O jej hodnote a výbere nerozhoduje výber predpokladov, ktorý umožňuje jej nastávanie. Nie je to ani oboznámenie vedomia o potrebe jeho vytvárania. Náchylnosť myslenia k používaniu schémy zloženej z mnohých alebo jednej predstavy znamená priznanie dôležitosti reflexie odhaľujúcej možnosť využívania predstáv. V tomto fenoméne, ktorý je odvodený vo vzťahu k reflexii, sa ukazuje pravá povaha vedomia, a to oblasť pojmu. Hegel uvádza, že „táto reflexia obidve tieto určenia stavia vonkajškovo proti sebe, myslí iba na ne, a nie na *prechádzanie*, hoci práve ono je podstatné a obsahuje protirečenie“². Pomocou predstavy či skôr pomocou používania predstavy ako istého výrazu, ktorý udáva prvotný charakter javenia sa vedomia, tak prichádzame k určeniu pojmu. Naopak sám pojem je objasnením predstavy, t.j. pokusom ukázať jej bližšiu povahu. V *Logike ako vede* je uvedené, že tam, kde sa objaví rozdiel v sebe, protiklad a negácia negácie, úplne všade tam, kde je potrebné narábať pojmami, sa predstava znižuje k tomu, že hovorí o vonkajšom, kvantitatívnom rozdiely. Je potrebné si uvedomiť, že obmedzenie predstavy v pojme nie je jej zrušením ale adaptovaním. Existujú samozrejme dôvody,

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 77–78, v tej istej časti „Predslovu“ Hegel pri vymedzovaní podmienok rozvoja vedomia dodáva, že „keď kantovská *trojitosť*, až inštinkatívne znovu nájdená, doposiaľ neživá, ešte bez pojmov, bola znovu pozdvihnutá k svojmu absolútnemu významu, bol tým zároveň stanovený pravdivý obsah v pravdivej forme a vzišiel pojem vedy; to však už nie je dôvod považovať za niečo vedecké ono použitie formy, ktorým ju vidíme zníženú na neživú schému, odtieň, akýsi strašidelný tieň vo vlastnom zmysle slova, a štruktúru vedy na čiru tabuľku“. Tamže, s. 77–78.

² G. W. F. Hegel, *Logika ako veda II*, s. 65.

pre ktoré predstava ostáva negatívnym poľom odkazov na vedu o pojme. Je možné napríklad tvrdiť, že predstava nie je predmetom poznania alebo aj poukazovať na podmienky, za ktorých predstava bude vo vzťahu k nemu neadekvátne¹. Otvára sa tu však otázka, či predstava aj tak nie je potrebná pre poznanie toho, čo je alebo sa možno vzťahuje len na vytváranie stabilnej skutočnosti. U Hegela je tento problém vyriešený udaním bezprostredného odkazu pre predstavy, či presnejšie povedané oblasti stávania konkrétnych obsahov pojmu. „Naproti tomu *duchaplňá* reflexia, aby sme ju tu spomenuli, spočíva v chápaní a vyslovovaní protirečenia. Hoci nevyjadruje *pojmem* vecí a ich vzájomných vzťahov a hoci jej materiálom a obsahom sú iba určenia predstáv, predsa ich dáva do vzťahu, ktorý obsahuje ich protirečenia a *cezeň necháva javiť sa ich pojmem*“². Takisto, ako uvádza Hegel na inom mieste v *Logike ako vede*, objavuje sa tzv. „šikovnosť pojmu“³. Referenčným bodom pre tieto úvahy je to, že „*pojmem* je absolútnou jednotou *bytia a reflexie*“⁴.

Z poľštiny preložil *Eugen Andreanský*

Resumé:

Der Prozess des Werdens der Vorstellungen im System von G.W.F. Hegel und die Vorstellungen philosophischen System von B. Spinoza

Die vorstehenden Betrachtungen sind ein Versuch der Darstellung der Anschauungen von Hegel betreffs des Einbildungskraftproblems. Darin geht es

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 247–252, pozri tiež úvahy Z. Kuderowicza, *Hegel i jego uczytnie*, oddiel 3, „Logika ako teória filozofického myslenia“, bod 1, „Predstavovanie a pojmové chápanie“.

² G. W. F. Hegel, *Logika ako veda II*, s. 65.

³ V *Logike ako vede* a podrobnejšie v „Náuke o bytí“ Hegel opisuje problém „miery“ (špecifického kvanta) a uvažuje, že „je to *lest'* pojmu, keď sa k súcnu pristupuje z tej stránky, kde sa jeho kvalita zdánlivo nijako neuplatňuje, a to taká veľká *lest'*, že zväčšenie sa nejakého štátu, majetku atď. spôsobujúce nešťastie štátu, majiteľa sa zo začiatku prejavuje dokonca ako jeho šťastie.“, G. W. F. Hegel, *Logika ako veda I*, s. 371. Hegelom spomínaná oblasť je predstavená analogicky vzhľadom k vzťahu medzi predstavou a pravdou náležiacou pojmu.

⁴ G. W. F. Hegel, *Logika ako veda II*, s. 216.

hauptsächlich um die Erklärung des philosophischen Einbildungskraftstatus, des Platzes, den sie im System der hegelschen Wissenschaft einnimmt, sowie der Relationen, in denen sie im Verhältnis zur Vernunft verbleibt. In Hinblick auf das streng bestimmte Thema des Referats, zeige ich die hegelsche Charakteristik dieses Problems, das in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß* (G. W. F. Hegel, *Hegels Sämtliche Werke*: Bd. V. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriße*, neu herausgegeben von G. Lasson, Leipzig 1930), dargestellt worden ist, insbesondere aber die Systemabhängigkeiten, die zwischen Paragraph 440 und 468 enthalten sind.

Der Punkt, von dem Hegel seine Charakteristik der Einbildungskraft beginnt, ist unbestreitbar die Analyse der Vorstellung (Enzyklopädie 3. Die Vorstellung § 451). Auf der Suche nach wesentlichen Vorstellungsmomenten bemerkt er unter anderem, das die Vorstellung eine verinnerlichte, erinnerte Anschauung ist. Danach fügt Hegel hinzu, dass sie eine Erinnerung ist, die der Geist als Intelligenz vollbringt. Sie selbst dagegen erweist sich schließlich als eine Anschauung. „Die Intelligenz als diese konkrete Einheit der beiden Momente, und zwar unmittelbar in diesem äußerlichseienden Stoff in sich erinnert und in ihrer Erinnerung in sich in das Außersichsein versenkt zu sein, ist Anschauung“ (Enzyklopädie § 449). Der Reihe nach unterscheidet Hegel zwei Momente der Intelligenz. Es sind: a) „die abstrakte identische Richtung des Geistes im Gefühl“; b) „die Gefühlsbestimmtheit“ von etwas Bestehendem. Bei der Analyse ihrer Momente bemüht sich die Intelligenz sich immer in dem bestehenden Außenstoff wiederzufinden. Sie richtet ihre Erkennung nach dem Inneren und gleichzeitig erkennt sie sich vom Außen. Von dieser Perspektive aus wird die Vorstellung von Hegel als Mittelpunkt der sich selbst bestimmenden Intelligenz behandelt. Hier beginnt die weitere Bewegung der Intelligenz im Rahmen der Vorstellungen. Die Intelligenz bemüht sich darum, dass sie für sich einen objektiven Charakter gewinnt. Sie begehrt in sich die Notwendigkeit der Aufhebung in Einklang zu bringen und dieses zu erhalten, was sie selbst betrifft und als Äußerliches empfangen wird. Ihre Aufgaben sind: a) sich selbst erkennen als sich in sich selbst anschauend; b) in ihrer eigenen Äußerlichkeit in sich sein.

Der Wendepunkt auf dieser Entwicklungsetappe der sich erinnenden Entwicklung als Anschauung der Intelligenz ist die Erinnerung (Enzyklopädie § 452) Eben im Rahmen ihrer Charakteristik trifft Hegel seine ersten Entscheidungen. Denn „die Intelligenz setzt den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit, in ihren eigenen Raum und ihre eigene Zeit“ (Enzyklopädie § 452). Der Inhalt des Gefühls ist vor allem für Hegel ein Gebilde. Und dieses Gebilde unterscheidet sich grundsätzlich von der Anschauung. Wenn die Anschauung als Intelligenz – die sich in ihren Momenten wiederfindet – völlig bestimmt ist, da scheint das Gebilde in dieser Perspektive etwas entscheidend eigenmächtiges zu

sein. Seine Eigenmächtigkeit wird jedoch nicht als etwas behandelt, das rücksichtslos der Intelligenz aufgezwungen wird. Eher enthüllt die Intelligenz in sich die Möglichkeit des Erscheinens des Bildes. „Das Bild für sich ist vorübergehend, und die Intelligenz selbst ist als Aufmerksamkeit die Zeit und auch der Raum, als Wann und Wo desselben“ (Enzyklopädie § 453). Das Bild besteht noch nicht in der Intelligenz, sondern es ist ihr nur auf potentielle Weise gegeben. Es unterliegt nicht der Veranschaulichung. Auf dieser Entwicklungsstufe der Intelligenz bleibt das Bild im Unterbewusstsein versteckt.

Bei der Analyse der bisher dargestellten Abhängigkeiten, denen die Intelligenz unterliegt, formuliert Hegel entsprechende Schlußfolgerungen. Er behauptet, dass im Bereich der Intelligenz sich ein unerschöpfliches, abstraktes Reservoir von Bildern befindet. Es gehört nur innerlich ihr selbst an. Dank ihm strebt die Intelligenz nach Veranschaulichung von diesem, was in ihr selbst zum Vorschein kommt, immer in der Form der aktuell bestehenden Anschauung. Sie beruft sich jedoch nicht auf die äußerliche Anschauung, dank deren „etwas“ in ihr zum Leben berufen wird. Die Intelligenz findet sich selbst dank der Erinnerung wieder. Es entsteht hier die Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Dasein, das in der Erinnerung auftritt. Das Effekt dieser Synthese ist aber die Vorstellung.

Das Bild, im Hinblick auf den Inhalt, ist vor allem eine konkrete, sinnliche Vorstellung. Dagegen bleibt die Vorstellung, ebenfalls in der Hinsicht auf den Inhalt, für die Intelligenz etwas, was „ist“ und gleichzeitig ihr als unmittelbar „gegeben“ ist.

Process of the Formations of Representations in G. W. F. Hegel's System Compared with the Representation in B. Spinoza's Philosophy System

The paper attempts to show Hegel's outlook on imagination. It mainly deals with the interpretation of the philosophical status of imagination, its position in Hegel's system of study as well as its relation to the intellect.

Undoubtedly, the analysis of representation is the point from which Hegel starts the characterization of the intellect. While searching for its essential points, he perceives, among other things, that the representation is the internalized inspection. Hegel also states that it is the memento which is made by the mind as the intelligence whereas it ultimately proves itself to be the inspection. From this point, its further motion starts. Intelligence strives to acquire objective character for itself. It tends to make the best of what it is involved in.

Prof. dr. hab. Radosław Kuliniak
Zakład Filozofii Nowożytnej
Uniwersytet Wrocławski
ul. Koszarowa 3
51 – 149 Wrocław
PL

PROTIKLAD VĚDOMÍ A JEHO PŘEKONÁNÍ VĚDOU O ABSOLUTNU

Břetislav Horyna

V inzerátu, kterým Hegel ohlásil vydání prvního svazku svého systému vědy, je fenomenologie ducha charakterizována větou „Tento svazek představuje vznik vědění“. Vzápětí pak dodává, že chce nahradit jak psychologické, tak abstraktní výklady zdůvodňující vědění.¹ *Das werdende Wissen* je patrně největší zkratka, jejíž pomocí Hegel shrnul úlohu fenomenologie ducha, protože všechna další vyjádření jsou již obsáhlejší a co do cíle spisu také detailnější. Za vodítko pro pochopení hlavního důvodu tohoto spisu může sloužit Hegelova poznámka z úvodu k *Vědě o logice*, kde říká, že fenomenologie ducha je úvod do filosofické vědy jako systému poznání absolutna, které je pro něj totožné s duchem.

Das Werden, které dal Hegel do genetické souvislosti s *Wissen*, znamená potom sledování toho, jak lze překonat takovou koncepci poznání absolutna, do které se ještě promítá rozdílnost mezi jistotou sebe sama (sebetotožností *Selbst*) a předmětem (jako jinakostí *Selbst* nebo protikladem vůči němu). Bude-li překonána tato pozice, kdy se duch distancuje od sebe sama, či jinak řečeno, vědomí je určováno protikladem, bude také dosaženo stanoviska vědy čili ducha: a tím je identita *Selbst* a *Gegenstand*, kterou lze vyjádřit hegelovskou tezí „čisté poznání sebe sama v absolutním jinobytí“.² Toto stanovisko dosahuje duch poté, co překonal „protiklad vědomí“, řečeno jinak, co se duch sjednotil v sobě.

Hegel vymezoval již zhruba v polovině jenského období (tj 1803/04) pojem ducha pomocí dvojné struktury. Jednu její součást tvoří proces sebereflexe ducha, druhou pak forma existence ducha jako „jinakosti sebe sama“, příp. jako „protikladu sebe sama“ (*Gegenteil seiner selbst*). Obě složky mají svůj jasný účel. Při sebereflexi se ukazuje, že všechny formy ducha, jako např. vědomí, vůle nebo národní sebeuvědomění mohou být

¹ Dieser Band stellt das werdende Wissen dar. Srv. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner 1988, s. 549 (dále jako PhG).

² Das reine selbsterkennen im absoluten Anderssein. Srv. PhG, s. 19.

představeny současně jako bezprostřední abstrakce od všech konkrétních historických obsahů, a zároveň mohou samy takový konkrétní obsah vytvářet. I v sebereflexi je obsažen moment distance od sebe sama, který má zase alespoň dva základní účely: prvním je fundace naší schopnosti vymanit se ze všech specifických účelů a zájmů, tzn. zbavit se perspektivismu v našem konání; druhý, který souvisí se schopností učinit předmětem vědomí je samotné, spočívá v zamezení metareflexe vedoucí ad infinitum – zabránění metareflexím typu „vím, že vím, že vím“, „myslím, že myslím, že myslím“, atd., jež jsou pro Hegela zcela prázdné a mohou produkovat jen nekonečný relativismus. Tomuto zřetězení v metareflexi se zabráňuje právě konverzí ducha v protiklad sebe sama, protože každá z těchto konverzí znamená dosažení historicky určitého stupně postupně rostoucího sebepoznání ducha.

Sama o sobě by však tato struktura ducha vedla ke spekulativnímu poznání, k formulování poměrně jednostranné pozice, směřující k „metafyzice“ ducha. Je samozřejmé, že Hegelovi šlo nikoli metafyziku, ale právě o fenomenologii ducha, která je v doslovném smyslu vědou o zkušenosti vědomí. To je, jinými slovy řečeno, řád fenomenologie ducha, a tento řád stojí a padá s tím, že se v něm ukáže veškeré poznání a jeho imanentně antinomický, rozporuplný charakter jako neplatné, pokud bude chápat to, co poznává, za odlišné od vědomí a vůči vědomí cizí. Hegel hovoří o obratu vědomí (*Umkehrung des Bewusstseins selbst*¹), který dává vzniknout novým předmětům.

Nový předmět vzniká v názoru a stává se tím, s čím můžeme mít zkušenost a co se naskytá vědomí, aniž by ale vědomí vědělo, jak: Hegel používá metaforický obrat, kterým vykresluje, že se tak děje jakoby za jeho zády (*was ... gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht*²). To ale není nijak podstatné, mnohem důležitější je Hegelovo dovození, že takto proniká do pohybu vědomí prvek bytí o sobě, které tvoří tu okolnost, podle níž se potom řídí celý sled jednotlivých podob či forem vědomí, a to tak, jak to odpovídá nutnosti. A z toho pak vyplývá to, co je rozhodující pro celou fenomenologii ducha: **to, co se nejprve jevílo jako předmět, se stává ve vědomí věděním o tomto předmětu, a to, co bylo určeno jako „bytí o sobě“, se stává „bytím o sobě pro vědomí“** (*für das Be-*

¹ PhG s. 67.

² PhG s. 68.

*mußsein sein des an sich*¹), takže může vystoupit nová podoba vědomí, jehož bytnost je odlišná od všech předchozích podob.

Její odlišnost spočívá v tom, že je identifikována s nutností, podle níž vznikají nové předměty pro vědomí čili pro nás; začínáme chápat formální charakteristiky vytváření předmětů vědomí a jejich uchopování vědomím, to znamená, stává se nám dostupným pochopení jejich pohybu a vzniku (*es ist ... für uns zugleich als Bewegung und Werden*²). A k tomu Hegel říká: „Pro tuto nutnost je tato cesta k vědě již sama vědou, a podle svého obsahu je tedy vědou o zkušenosti vědomí“³.

Tato teze ze samého závěru Úvodu je sice zásadní, nedomnívám se ale, že by byla tou, která má rozhodující význam pro Hegelovo navázání dalšího výzkumu fenomenologie ducha. Jeho argumentace totiž ještě pokračuje zjištěním, že zkušenost, kterou má vědomí se sebou samým, obsahuje nikoli abstraktně, ale zcela historicky celý systém vědomí (*das ganze System desselben*) a spolu s ním celé království pravdy ducha (*das ganze Reich der Wahrheit des Geistes*).

Tyto dva momenty jakoby spolupracují na tom, jakou podobu bude mít celek vědomí, pohánějí je stále dál k tomu, aby dosáhlo své pravé existence. A nyní Hegel říká větu, která je pravděpodobně stěžejní pro celou koncepci vědy o absolutnu: „Es wird einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die erscheinung dem Wesen gleich ist, seine Darstellung hiemit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt, und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen“⁴.

Záměrně jsem uvedl tento poměrně dlouhý citát z Hegelova originálu, protože představuje bránu, kterou si Hegel otevírá k další cestě za pravým poznáním vrcholící absolutním věděním. Říká zde, že vědomí „dosáhne bodu, kde odloží své zdání svázané s cizorodostí, které je pouze pro ně a je pro ně jako jinakost, či kde je jev totožný s bytností, čímž

¹ PhG s. 67.

² PhG s. 68

³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Nakladatelství ČSAV. Praha 1960, s. 103.

⁴ PhG, s. 68

jeho znázornění bude právě v tomto bodě sjednocen s vlastní vědou ducha, a konečně, tím že samo uchopí tuto svou bytnost, samo také bude charakterizovat povahu absolutního vědění“.

Z Hegelových slov není na první pohled patrné, zda konstatuje stav věcí, nebo popisuje své očekávání vůči dalšímu výzkumu zkušenosti vědomí. Důraz položený na to, že samo vědomí bude určovat povahu absolutna, svědčí o tom, že Hegel zde již začíná pracovat na dedukci takové struktury poznání absolutna jakožto ducha, která umožní seberekonání vědomí formou sjednocení s absolutnem a zcela cílevědomě zahrne individuální vědomí a lidskou individualitu vůbec do manifestací ducha. Hegelovu dedukci přitom vede vnitřní záměr, kterým je snaha překonat vědomí a s ním spojený model *Bewußtseinsphilosophie*, jak ho známe z německého idealismu a zejména od Kanta, modelem ducha, jenž stojí sám k sobě ve vztahu plného vědění. Přitom navíc, jak poukazuje Hegelova zmínka o tom, že se vědomí zbaví svého zdání zatíženého čímsi cizím, co pro vědomí, ale pouze pro ně, vystupuje jako jinakost, se fenomenologie ducha vymaňuje ještě z něčeho dalšího, pro své určení jako vědy o zkušenosti vědomí mnohem podstatnějšího: **zbavuje se intencionality v pojetí absolutna.**

Schéma, kdy před sebou máme dva póly, a to subjekt, jistý sám sebou, a předmět, dosahovaný intencionálně ve své protikladnosti k subjektu, je u Hegela podrobena kritice (která je v zásadě ostrou kritikou I. Kanta) a opuštěno. Je nahrazeno strukturou sebepoznání absolutna, které je nezávislé na čemkoli, tudíž zvláště na poznávací intenci subjektu, tzn. kantovské osoby, a nemůžeme ho uvažovat v jakékoli diferencii, vyjma těch, které jsou absolutnu inherentní – a těmito odlišením, která spadají pod absolutno jako něco jemu vlastního, je tvořena kromě jiného celá sféra jednotlivin, všech konečných věcí, vytvářejících *lebenswelt* každého individua.

Pojem absolutna tak není ve fenomenologii ducha znázorněn pouze v noetické rovině, ale má zcela samozřejmou a od sebe neodmyslitelnou rovinu ontologickou. V nejjednodušší a nejznámější podobě se tato rovina objevuje v Hegelově tezi o jednotě bytí a myšlení, tedy tehdy, když je absolutno nahlíženo jako rozum.

Pokud jde charakterizaci ontologické, k sobě samé se vztahující čili o sobě vědoucí struktury pojmenované absolutno, jako rozumu, odkazují zde na kapitolu *Kraft und Verstand*. Je to pasáž fenomenologie ducha, jež

patří zřejmě k nejkomplicovanějším pro interpretaci, ale to, co z ní lze vyrozumět, se dá shrnout snad takto: dvojkolejnost vědění a předmětu nadále neplatí, nemáme dost argumentů, abychom dokázali zajištěně diferencovat mezi pojmy a materiálními entitami všeho druhu. Řečeno s opačným zřetelem, to, co vysvětlujeme jako bytí věcí v rámci libovolných reistických koncepcí, má, pokud jde o svébytlí těchto věcí, subjektivní strukturu. Shrnuto do jednoduché teze, znamená jednota bytí a myšlení tehdy, když je absolutno pojímáno jako ontologizující pojem rozumu, tu skutečnost, že se **absolutno dá vyložit jako bytí o sobě a současně jako bytí pro sebe**.

Jestliže ale pomineme tuto – řečeno obrazně – průběžnou a nikoli definitivní určenost absolutna prostřednictvím pojmu rozumu a budeme se soustředit až na rovinu, jejíž dedukce je zřejmě cílem celé vědy o zkušenosti vědomí, dostaneme se přes poměrně radikální césuru v Hegelově výkladu ke kapitole o duchu a následně k závěrečné části pojednávající o absolutním vědění. Zejména toto závěrečné „smíření ducha se svým vlastním vědomím“ (*dies sind die Momente, aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewußtsein zusammensetzt*¹) se uvádí poměrně nesnadno do souladu s pojetím absolutna jako plného sebepoznání sjednocujícího všechny odlišnosti (tj. pojetí v rovině bytí o sobě) a zároveň jako nejvyššího bytí, které jest v sebeprodukcující činnosti (tj. pojetí v rovině bytí pro sebe).

Nesnaze vyplývají z toho, že v závěrečné části fenomenologie ducha vypadá z vědy o zkušenosti vědomí právě zkušenost. Všechny předchozí kapitoly se vždy nějakým způsobem provazují s dějinami zkušenosti; naprosto přehledně a zřetelně například v pojednání o panství a rabství, při výkladu pohybu uznání nebo při diskusi o náboženstvích. Avšak ať již se dostaneme výslednou dedukcí k absolutnu jako všejednotě nebo jako k absolutnímu duchu, zůstaneme bez podobné historicko-empirické vazby v rovině čisté spekulace.

Když se ohlédneme za celým průběhem zkoumání fenomenologie ducha, všude se budeme setkávat se zkušeností či se smyslovostí (příp. s historicitou určitých dějů) v korelaci s mimosmyslovou rovinou. Například když zkoumá relace „nadsmyslového světa“ ke „smyslovému

¹ PhG s. 519

světu“¹, první vztah, který vymezuje, vypadá jakoby byl smyslový svět určující: je zde popisována říše zákonů jako „tichý odraz“ (*stilles Abbild*; Patočka: „pokojná říše“) sféry smyslovosti. Když přijmeme tuto metaforu odrazu, zrcadlení, dovede nás hned další rozvedení k tomu, že to, co bylo zrcadlem, se stane obrazem, a naopak. Je to dáno tím, že se Hegel dostává při pokusu vysvětlit zákony přírody a zákony morálního světa pomocí odlišných pravidel do situace, kdy se mu nadpřirozený svět vyjevuje jako svět jevů (smyslových objektů). Jak smyslový, tak nadsmyslový svět se k sobě mají jako vzájemně „převrácené světy“ (*verkehrte Welten*). Pořád spolu ale souvisejí tak, že se nedají od sebe vzájemně oddělit a zkoumat jako dvě nezávislé jednotky nebo veličiny. Jsou sice rozdílné (vidíme, že se mohou zaměňovat jako strany zrcadla), ale rozdíl mezi nimi se ani v případě smyslového světa, ani v případě nadsmyslového světa netýká rozdílu o sobě – a to proto, že jednou se jejich rozdělení netýká obecného, tj. síly, která je v zákonech (o ní mluvíme jako o nadsmyslovém světě), nebo se v druhém případě rozdělení netýká jednotlivých zákonů platných ve smyslovém světě, v přírodě. Řečeno Hegelovými slovy v Patočkově překladu: „Rozdíl tedy v obou případech není rozdílem samým o sobě; buď je všeobecné, totiž síla, lhostejné vůči dělbě, kterou máme v zákoně, nebo rozdíly, části zákona, jsou lhostejné vůči sobě navzájem.“² Rozumět tomu můžeme tak, že podle Hegela je pravda sebezpřevrácením rozdílu mezi smyslovým a nadsmyslovým (*Selbstumkehrung des Unterschiedes*), anebo je kladením rozdílu a jeho zrušením, které probíhá tím, že se rozdíl převede svým převrácením (jako v zrcadle) na jinou úroveň.

Problém ale představuje, co je vlastně tento „rozdíl“. Hegel nemyslí rozdílem charakteristiku předmětů, které nejsou nadány vědomím; protože v rozdílu je přítomná síla, a ta se zase pojí s nadsmyslovým, bylo by pojetí rozdílu jako odlišnosti nevědomých předmětných jednotlivin prázdné. Naopak, rozdíl Hegel charakterizuje jako čisté všeobecné projevy síly, anebo jako zákon – to má tentýž význam, protože jak čisté universální projevy síly, tak zákon mají stejný obsah a jsou uzpůsobeny úplně stejně. Z toho plyne, že rozdíl jakožto rozdíl obsahu, tzn. obsahu nějakého předmětu, smyslového obsahu, není nadále nic, s čím bychom

¹ PhG. s. 90–102; G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 132–145

² PhG s. 94.

mohli kalkulovat – bereme ho, jak říká Hegel, zase zpět. Opět řečeno Hegelovými slovy: „Rozdíly jsou čistý všeobecný projev čili zákon a čistá síla; obojí má však tentýž obsah, totéž uzpůsobení; rozdíl jakožto rozdíl obsahu, tj. věci, bereme tedy též zase zpět.¹“

Jestliže se tudíž nejedná o charakteristiku nevědomých předmětných jednotlivin, musí takto pochopený rozdíl charakterizovat *sebevědomí*. Ve svém sebevědomí jsem předmětem sám sobě, ale nejsem pouhý předmět jakožto věc, ale naopak jsem subjekt – jako subjekt se dokážu sám pro sebe zpředmětnit, ale jen proto, abych dokázal pochopit a uchopit sám sebe jako subjekt. Touto cestou se Hegel propracoval k takové podobě sebevědomí, která mu umožňuje zároveň sebevědomí v kterémkoli okamžiku zpředmětnění *zrušit* a znovu je *získat* na nové úrovni uvědomění subjektu.

Až v tomto momentu mohl Hegel začít otevírat otázky, které dosud stály bokem a které vyplňují závěr fenomenologie ducha. Chybí jim **zkoušenostní položka**, protože kladené otázky mají transcendentální charakter ve smyslu ve smyslu kantovského transcendentalismu: zejména problém vztahu vědění a koncepce či koncipování předmětu vědění, jakož i struktury absolutního vědění. Sebeověřování a sebekorigování „přirozeného vědomí“, jímž Fenomenologie ducha začínala jako zdánlivě jednoduchý pokus o překonání protikladu mezi subjektem a objektem, tak končí všejednotou absolutního vědomí, která ale zastupuje hlavní problém, na který odpověď nedostaneme: Dokážeme se svými větami (výroky) vztahovat k jednotlivinám, anebo zůstane lidská individualita podřízena konceptu absolutna jako ryziho „Anundfürsichwerdens“?

Resumé:

Gegensatz der Bewußtsein und seine Überwindung durch die Wissenschaft von dem Absoluten

Der Beitrag geht von der grundlegenden Bestimmung der Phänomenologie des Geistes aus, der Bewusstsein über sich selbst als dem Geist in eigener Entwicklung hat, als von dem Gegensatz des Bewusstseins. Die Struktur des Geistes als „das andere seiner selbst“, ggf. „Gegenteil seiner selbst“ bewirkt, dass das Bewusstsein überhaupt mit der Fähigkeit einer unmittelbaren Abstraktion von

¹ PhG s. 95; G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 137.

allen seinen Inhalten verfügt, und zugleich kann es zu einem besonderen, ganz konkreten Inhalt seiner selbst werden. Der Mensch kann in seinem Bewusstsein von allen abgesonderten Individuen abstrahieren und zugleich in ihm das Bewusstsein selbst vergegenständlichen: er vereinheitlicht in sich die Fähigkeit sich von Bewusstseinsgegenständen und von Bewusstsein zu distanzieren mit der Fähigkeit sich durch Willenshandlungen auf Grund der Selbstreflexion (*intentio obliqua*) des Bewusstseins sich zu engagieren. Wahrer Erkenntnis beginnt aber mit der Feststellung, dass das Bewusstsein nicht das von sich Differentes und zu sich Fremdes erkennt, sondern ganz umgekehrt, es überwindet sich selbst, d.h. sein konstitutives Gegensatz, in der Erkenntnis des Absoluten als Geist. Weil das Absolute nicht in äußeren Differenzen, lautet die Grundfrage, ob die Phänomenologie des Geistes es ermöglicht, die historischen Manifestationen des Geistes und das Absolute als „Alleinheit“ zu denken.

The Opposition of Consciousness and its Surpassing by the Science of the Absolute

The paper is based on the elementary determination of the *Phenomenology of Spirit* that has knowledge about itself in the form of the Spirit in its own development, as the opposition to consciousness. The structure of the Spirit as „das andere seiner selbst“, or eventually as „Gegenteil seiner selbst“, entails that consciousness actually has the ability of immediate abstraction from all its contents and can be a special, completely concrete content of itself at the same time. In their consciousness, human beings are capable of abstraction from all the particularities and they are able to objectify the consciousness itself; human beings unify the ability to distance themselves from the objects of consciousness and from consciousness, with the ability to engage themselves in a volitive action based on the self-reflection (*intentio obliqua* on the act of thinking) of consciousness. True knowledge, however, parts from the apprehension that consciousness does not get to know what is different and strange to itself as its own object; on the contrary, it surpasses itself, i.e., its constitutive opposition, in the knowledge of the absolute as the Spirit. Since the absolute cannot be considered in terms of external differences, the main question of the paper is whether Hegel's phenomenology could enable us to consider historical manifestations of the Spirit and the absolute as „all-unity“.

Prof. PhDr. Břetislav Horyna, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta MU
Arna Nováka 1
602 00 Brno
CZ

PÄŤDESIAT ROKOV PO HEGELOVEJ FENOMENOLÓGII DUCHA

Andrzej J. Noras

Oslavy dvojstého výročia vydania Hegelovej *Fenomenológie ducha* sa stanú významnou príležitosťou pre zamyslenie sa nad jeho filozofiou i jej osudmi. Z tohto dôvodu je dobre sa pozrieť na to, o aké osudy to vlastne išlo. Chceme sa zamyslieť nad tým, čo sa prihodilo o päťdesiat rokov neskôr, o to viac, že sa situácia radikálne zmenila. V roku 1857 Rudolf Haym vydal veľmi významnú a zároveň kontroverznú knihu venovanú Hegelovmu mysleniu, knihu *Hegel und seine Zeit (Hegel a jeho doba)* (R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. Berlin 1857. Nachdruck: Hildesheim 1962.), ktorú tvorí osemnásť prednášok. Rudolf Haym sa narodil 5. októbra 1821 v Zielonej Górze (Grünberg in Schlesien), zomrel 27. augusta 1901 v St. Anton am Arlberg v Rakúsku. Jeho učiteľom bol predstaviteľ hegelovskej ľavice Arnold Ruge (1802–1880) a na Hayma sa preniesol učiteľov liberalizmus. Treba dodať, že tento liberalizmus mu narobil veľké škody v jeho vedeckej kariére. Habilitoval sa v Halle v roku 1850. Od roku 1851 tu aj pracoval ako súkromný docent a v roku 1868 sa stal riadnym profesorom literatúry. Uvedená kniha predstavuje záznam prednesených prednášok v Halle.

Haymova kniha, ako na to upozorňujú mnohí interpretátori, a medzi nimi aj Herbert Schnädelbach, stavia Hegela na stranu pruského konzervativizmu, ktorého sa stal ideológom. Schnädelbach o nej píše: „V tom čase, keď už vyhasli spory medzi hegelovcami, Rudolf Haym publikoval svoje dielo *Hegel a jeho doba*, ktoré zopakovalo kritiku Hegelovej filozofie práva z liberálneho hľadiska, vďaka čomu sa Hegel stal náhle ideológom pruského konzervativizmu, a teda vlastne toho smeru, ktorý ho roky prenasledoval i jeho žiakov“.¹ Situácia vyzerala tak, že prvá vlna sporov medzi Hegelovými stúpenkami a jeho protivníkmi utíchla, keď Haym

¹ H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*. Prel. A. J. Noras. Warszawa 2006, s. 126.

vydal svoje dielo. Schnädelbachovu tézu potvrdzuje tiež poľský bádateľ raného novokantovstva Marek Kazimierczak, ktorý tvrdí: „O diskreditáciu hegelianizmu sa tiež zaslúžila fáma o Hegelovi ako pruskom štátnom filozofovi obdobia reštaurácie pred roku 1848... V neskoršom období, legenda o Hegelovi ako obhajcovi imperialistického prúšactva, ktorého symbolom mal byť Otto von Bismarck (1815–1898), zrodila protikladné tendencie. Zo strany liberálov, ktorí ho kritizovali za obranu idey silného, suverénneho štátneho celku (Rudolf Haym), z pozície konzervatívov, stúpcov Bismarckovej politiky a autokratického štátu (Heinrich Treitschke, Friedrich Meinecke)“.¹ Tiež Herbert Marcuse vo svojej slávnej knihe (*Rozum a revolúcia*) píše o Hegelovi takto: „... stal sa oficiálnym ideológom pruského štátu a začal ... hlásať, že práva štátu sú právami rozumu samého“.²

Tadeusz Kroński pri hodnotení Hegelovej filozofie obracia pozornosť na niekoľko neobyčajne dôležitých problémov, pričom jednému z nich by sa patrilo viac venovať.³ Súvisí s osobou Jakoba Friedricha Friesa, ktorý sa dnes – celkom oprávnene – pokladá (a v Hegelových časoch sa tiež pokladal) za Kantovho stúpenca. Problém Friesa vyplýva tiež z toho, že bol jedným z vodcov hnutia mládeže. V inom kontexte Herbert Schnädelbach hovorí o Frieseho “hlbokom opovrhnutí“ Hegelom⁴, ale v odvolaní sa na posúdenie politickej situácie vytýka Hegelovi, že v *Predhovore k Základom filozofie práva* zaútočil na Frieseho, ktorý medzitým už aj tak prišiel o profesúru. Tadeusz Kroński hodnotí celú túto situáciu úplne inak: „Uvažujúc predsa o Hegelovej polemike s Friesom treba sa okamžite zbaviť dvoch predpokladov: je nepochybné, že Hegel sa nenechal viesť názormi učeného kantovca a tiež nemal v úmysle vtierať sa do pozornosti prúskej vlády. Keď však ide o druhý predpoklad, treba si uvedomiť, že mysliteľovo učenie bolo už vtedy v Berlíne také významné, že nepotreboval pre *vykúpenie sa* ponúkať svoje služby, zvlášť keď nebol presvedčený o ich absolútnej nevyhnutnosti. Patrilo by sa skôr

¹ M. Kazimierczak, *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 49–50.

² H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*. Prel. D. Petsch. Warszawa 1966, s. 161.

³ Pozri T. Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*. In: Idem: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 91–139 (Najprv v: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. Prel. J. Grabowski, A. Landman. Úvod T. Kroński. Zv. 1. Warszawa 1958, s. XI – LXXVII)

⁴ Pozri H. Schnädelbach, *Hegel*, s. 87.

hovorí o náhodnej konvergencii záujmov pruskej vlády s Hegelovým všeobecno-filozofickým názorom.¹

Vo väzbe k sporu s hnutím mládeže Herbert Marcuse zdôrazňuje: „Nie je ťažké rozlíšiť v týchto *demokratických* sloganoch ideológiu fašistického *Volks-gemeinschaft*. V skutočnosti medzi historickou úlohou *Burschenschaften* s ich rasistickým a antirealistickým programom a národným socializmom je užší zväzok než medzi Hegelovým stanoviskom a tým ostatným. Hegel písal svoju *Filozofiu práva* aby obháji štát pre útokmi stúpcov pseudodemokratickej ideológie, v ktorej videl väčšiu hrozbu pre slobodu než v nepretržitosti vládnutia skonštituovaných poriadkov.“² Marcuseho úvaha je veľmi cenná v kontexte diela Rudolfa Hayma, ktoré môže byť zaiste považované za kontroverzné a snáď najproblematickejšia je pätnásta prednáška nazvaná *Prusi a filozofia práva*.³ V nej Haym zdôrazňuje „... *duchovnú pokrvnosť a vnútornú homogénnosť pruského štátu a Hegelovho učenia*“.⁴

Naznačená zložitosť vo veľkej stručnosti tu skúmanej problematiky v politicko-sociálnom kontexte vyplýva zo zložitosti politickej situácie, v ktorej Hegel žil. Nie je možné v krátkom vystúpení zrealizovať úplné zhodnotenie, preto sa treba obmedziť na problémy chápania najdôležitejších recepcií Hegela. Podľa hodnotenia Klausu Christiana Köhnkeho i Manfreda Paschera teda z inej perspektívy, konkrétne z novokantovskej, Haym je chápaný – popri Helmholtzovi a Meyerovi – ako autor najskoršieho novokantovského programu.⁵ Treba si bezpodmienečne pamätať, že ide o dobu, v ktorej sa len čo práve začalo formovať novokantovstvo. Na okraj treba uviesť fakt, na ktorý upozorňuje Pascher. Hovorí o Hegelových obhajcoch v kontexte kritiky, s ktorou sa stretlo myslenie autora *Fenomenológie ducha* a zdôrazňuje, že v roku 1870 vydal Karl Ludwig Michelet knihu zameranú proti Hegelovým odporcom, ktorá niesla názov *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*. Pravdepodobne už doba nepriala Hegelovej filozofii, lebo čoraz väčší význam začala mať Kantova filozofia, vďaka novokantovcom. Kamkoľvek by sme totiž

¹ T. Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*, s. 95.

² H. Marcuse, *Rozum i revolucja*, s. 169.

³ *Preußen und die Rechtsphilosophie*. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, s. 357–391.

⁴ Tamže, s. 357.

⁵ Pozri M. Pascher, *Einführung in dem Neukantianismus. Kontext – Grundpositionen – praktische Philosophie*. München 1997, s. 29.

kládli počiatok novokantovstva, je zrejme, že sa už začal o niekoľko rokov skôr. Pascher uvádza, odvolávajúc sa na Hermanna Lübbeho, že berlínske vydavateľstvo „Duncker und Humblot“ na obálke Micheletovej knihy informovalo o znížení cien Hegelových diel zo 40 na 25 toliarov.¹

Pascherova úvaha dotýkajúca sa Haymovej spätosti s prípravou novokantovského programu je veľmi cenná nielen z perspektívy Hegelovej filozofie samej a jej osudov, ale aj v kontexte ocenenia dejín filozofie tejto doby. V širšej perspektíve predstavovaná historicko-problémová kniha *Hegel und seine Zeit* musí byť totiž zaradená do toho, čo Klaus Christian Köhnke nazval najranejším novokantovským programom a spájal ich s osobnosťami Hermanna Helmholtza, Jürgena Bona Meyera alebo Rudolfa Hayma a čo sa časovo ohraničuje rokmi 1855–1857.² Alternatíva je teraz nasledujúca, a treba dodať, že v zásade vylučujúca sprostredkujúce stanovisko: alebo sa Haym svojím dielom zaraďuje do prúdu hegelovskej filozofie, alebo do novokantovstva. V prvom prípade by Haym bol iba jeden z mnohých Hegelových interpretov. Bol by zároveň interpretom mizernej hodnoty, ak by sa jeho interpretácia mohla podrobiť výčitke neporozumenia Hegelovi, čo vyplýva z Haymovho politického stanoviska. V druhom prípade by bola Hegelova interpretácia zrealizovaná z ešte inej pozície, z pozície Kantovej filozofie, a vtedy by táto interpretácia by bola ospravedlniteľná, čo by bolo pochopiteľné. Potvrďuje to sám Köhnke, ktorý sa odvoláva na slová iného novokantovca, toho, ktorému priznáva palmu prvenstva pokiaľ ide o počiatok novokantovstva. Jürgen Bona Meyer (1829–1897), o ňom je reč, v kontexte analyzovanej knihy hovorí o „uložení Hegelovej filozofie Haymom do hrobu“.³ Hodnotenie, ktoré robí Meyer, realizuje sa z pozície Kantovej filozofie. Z inej perspektívy postrehol situáciu (Johan) Karl (Friedrich) Rosenkranz (1805–1879), ktorý v odpovedi na Haymovu prácu publikoval o rok neskôr dielo *Apologie Hegels gegen Dr. Haym* (1858).

Na čom sa má zakladať ono „uloženie Hegelovej filozofie Haymom do hrobu“? Keď Haym tvrdí, že fenomenológia ducha má „vedecky ospra-

¹ Tamže, s. 30.

² Pozri K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 151–167.

³ Tamže, s. 168.

vedlnit' b'ladisko absolútneho poz'naníá"¹ alebo tiež, že „fenomenológia je prípravou a pokusom uskutočnenia zdôvodnenia b'ladiska absolútnej vedy“, vtedy nevyjadruje názor nesúhlasný so všeobecným presvedčením. Tieto vyjadrenia sú súhlasné s intenciou Hegela samého a nachádzajú sa vo väčšine prác venovaných jeho filozofii. Nicolai Hartmann tvrdí práve v tejto súvislosti, že „fenomenológia ducha pretenduje na to, aby bola teóriou poznania“.² Inak, keď sa Haym dovoľáva posledných slov *Fenomenológie ducha* – fragment znie nasledovne: „Cieľ, absolútne vedenie, čiže duch, ktorý o sebe vie, že je duchom, má svojou cestou zvnútorňovania duchov spomienku na to, ako sami o sebe sú a ako dovršujú organizáciu svojej ríše. Ich zachovanie zo stránky ich voľného jestvujúcna, zjavujúceho sa vo forme náhodnosti, sú dejiny; ich zachovanie zo stránky ich pochopenej organizácie je však *veda o vedení* ...“³ – a tvrdí, že „v zhode s tým sa fenomenológia stáva palimpsestom: nad i medzi prvým textom odhaľujeme iný text“.⁴

Fenomenológia ducha sa stáva pre Hayma viac palimpsestom. Pre pripomenutie treba uviesť, že *palimpsest*, alebo tiež *codex rescriptus*, je pôvodne v staroveku pergamenový rukopis viac raz popísaný po zmytí staršieho textu (napr. z dôvodov cenzúry) alebo tiež „text obsahujúci skryté významy“.⁵ Pochopiteľne, samotný fakt, že Haym považuje text *Fenomenológie ducha* za palimpsest nie je ešte dostatočným dôvodom *uloženia Hegelovej filozofie Haymom do brobu*, ako sa o Haymovej knihe vyjadril Jürgen Bona Meyer. Problém *rozšifrovania* Hegelovej filozofie bol javom veľmi rozšíreným, aj keď je potrebné dodať, že v prvom rade sa dotýkal oveľa ťažšieho diela, t. j. *Logiky ako vedy*.⁶ Ťažkosť s *rozšifrovaním* Hegelovej logiky má svoj pôvod v netradičnom chápaní logiky, na čo sústredovala pozornosť väčšina Hegelových interpretov. Haym tak ďaleko nejde: uvažuje, že je možné prečítať *Fenomenológiu ducha* bez vcítania sa do jej vlastného zmyslu, bez „... kritickéj analýzy prírodno-nevynutného, vždy

¹ R. Haym, *Hegel und seine Zeit* ..., s. 232.

² Hartmann, N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin – New York 1974, s. 310.

³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Nakladatelství ČSAV. Praha 1960, s. 488.

⁴ Haym, R.: *Hegel und seine Zeit*, s. 238.

⁵ Šaling, S. – Ivanová-Šalingová, M. – Maníková, Z.: *Veľký slovník cudzích slov*. Bratislava – Prešov 2003, s. 918.

⁶ Pozri H. Schnädelbach, *Hegel*, s. 81.

a všade sa vracajúceho hľadiska sebauvedomenia“.¹ Z tohto dôvodu tiež Haym porovnáva *Fenomenológiu ducha* s Danteho *Božskou komédiou*, tým, že má na mysli motív putovania pre obidve diela.²

Haym zaiste nie je filozofom, ktorý realizuje akýsi osobitný objav vo vzťahu k Hegelovej filozofii. Oproti faktu, že Hegela hodnotí z perspektívy konkrétneho spoločensko-politického stanoviska, možno mu vytknúť to, že za akúkoľvek cenu sa pokúša znížiť Hegelove zásluhy. Preto sa pokúša zdôvodniť názor, že *Fenomenológia ducha* sa stáva, po prvé, zopakovaním argumentov *Differenzschrift*, po druhé, že fenomenológia nie je nič iné, iba malá modifikácia toho, čo Schelling obsiahol vo svojom diele *Systém transcendentálneho idealizmu*, alebo po tretie, že *Fenomenológia ducha* určuje celkovú predstavu Hegelovho systému (a to už druhé) a neskoršie predstavenie systému sa ukazuje už len ako doplnenie.⁴ Na Haymovu obranu treba dodať, že toto stanovisko v hodnotení Hegelovej filozofie sa zdá byť „dobovým vyjadrením“ a viaže sa na to, čo, ako píše Schnädelbach, „...trochu teatrálné sa zvyklo nazývať *zrútením idealizmu*“. Zároveň Schnädelbach zdôrazňuje váhu interpretácie Gerharda Lehmana, ktorý kritizoval hľadisko spájajúce *zrútenie idealizmu* s dátumom Hegelovej smrti.⁵ Lehmannovou vetou nemáme tu do činnia so „zrútením“, lež s „...ďalším rozvojom určených tendencií Hegelovej filozofie“.⁶ Schnädelbach zdôrazňuje okrem toho význam interpretácie iného mysliteľa zviazaného s počiatkami novokantovstva, s Friedrichom Albertom Langem, ktorý deväť rokov po Haymovej knihe, v roku 1866, publikoval svoje významné dielo *Dejiny materializmu a kritika jeho významu v súčasnosti* (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*).⁷ Nemožno totiž zabúdať, že pôsobenie Langeho knihy bolo tiež väčšie než pôsobenie významnej Liebmannovej knihy z roku 1865, nazvanej *Kant a epigoni*. Zo zvyku sa Liebmannovo dielo považuje za najvýznamnejšie dielo počiatkov novokantovstva, ale

¹ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, s. 238.

² Tamže, s. 239.

³ Pozri tamže, s. 245.

⁴ Tamže, s. 255.

⁵ Pozri G. Lehmann, *Geschichte der Philosophie*. Bd, 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berin 1953, s. 11.

⁶ Tamže, s. 11–12.

⁷ Pozri H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemzech 1831–1933*, s. 359.

treba si pamätať, že nie je úplne v súlade so skutočným stavom vecí. Filozofi i historici filozofie často zabúdajú na to, že čas relativizuje naše hodnotenia. To sa priamo dotýka aj Liebmannovej knihy. Pretože prinášala veľmi radikálne hodnotenie dovtedajšej filozofie, je uznávaná ako veľmi dôležitá. Dnes je známe, že sú aj dôležitejšie texty, ktoré sa väčšou mierou pričínili o vznik novokantovstva. Bez pochybnosti takouto knihou je tiež Langeho dielo.

Treba zatiaľ súhlasiť s tvrdením Klausu Christiana Köhnkeho, ktorý hovoriac o Haymovi vidí ho z iného stanoviska, tzn. z kontextu filozofie 50. rokov 19. storočia, či širšie – v kontexte rodiaceho sa novokantovstva. Je potrebné zdôrazniť skutočnosť, že to ešte nie je novokantovstvo – ani rané, ani vlastné. Z tohto dôvodu Haymovo meno nefiguruje v knihe Hansa-Ludwiga Olliga venovanej tomuto smeru filozofie.¹ Köhnke uvádza Haymovo meno uprostred celej skupiny filozofov, ktorí sa narodili v 20. rokoch 19. storočia a uvádza takých mysliteľov ako boli: Hermann Helmholtz (1821), Rudolf Haym (1821), Kuno Fischer (1824), Friedrich Überweg (1826), Jürgen Bona Meyer (1829). Okrem toho tu zaraďuje Carla Pranta (1820) alebo Friedricha Alberta Langeho (1828). Köhnke o nich hovorí ako o „autoroch programu nového kantovstva, kriticismu alebo prinajmenšom čiastočného obratu ku Kantovi“, alebo tiež ako „najdôležitejších iniciátoroch a zvestovateľoch nového kriticismu“, či tiež konečne o „skupine autorov *skeptického* programu“.² V podobnom duchu o nich vypovedá aj Manfred Pascher, ktorý hovorí o „pokolení predchodcov novokantovstva“.³ Haymova kniha videná z tejto pozície sa prezentuje inak, čo skutočne nemení fakty, nemôže byť totiž považovaná za ukážkové dielo na čítanie Hegelových myšlienok.

Skôr ako urobíme záver, treba ešte upriamiť pozornosť na jednu neobvyčajne dôležitú otázku, na nevyhnutnosť zhodnotenia Haymovej knihy cez prizmu problému, ktorý si vyžaduje osobitné štúdium, t. j. cez prizmu problému *dejinnosti*. Zvlášť to zdôrazňuje Leonhard von Renthe-Fink, autor jedného z najdôležitejších spracovaní tohto problému – kni-

¹ Pozri H.-L. Ollig, *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979.

² K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, s. 147.

³ Pascher, M.: *Einführung in dem neukantianismus*, s. 37.

hy *Geschichtlichkeit*.¹ Renthe-Fink obracia pozornosť na spätosť Rudolfa Hayma s hegelovskou Pavicou, čoho vyjadrenie malo určovať „zvelebovanie pre predstaviteľa hegelovskej Pavice Arnolda Rugeho², ktorého bol Haym žiakom. Otázka dejinnosti je neobyčajne dôležitá pre pochopenie Hegelovej filozofie.

„Zámerom knihy – píše von Renthe-Fink o Haymovej práci – je podať *historickú kritiku* Hegelovej filozofie. Základ jej predstavenia a kritiky mala kniha nadobudnúť historickou cestou, prostredníctvom vysvetlenia jej vzniku a vývoja.“³ Haymovo dielo nás pouča tiež o nevyhnutnosti iného pohľadu na Hegela. Predsa zložitost' celej situácie spočíva v tom, že – ako správne uvažuje von Renthe-Fink o Haymovi, „...stanovisko autora bolo zároveň filozofické i politické“.⁴ Je to predsa len problém vyžadujúci si osobitnú pozornosť.

Pokúsme sa na záver odpovedať na otázku, či je kniha Rudolfa Hayma skutočne kontroverzná. Nemožno odpovedať dvomi spôsobmi, ale skôr – dialekticky. Haymovo dielo je zaiste kontroverzné, v tom, o čom sme hovorili, možno ukázať najmenej dva dôvody, ktoré stačia na vysvetlenie jeho pozície.

Sú nimi Haymov liberalizmus, ktorý je najvýraznejší v 15 prednáške⁵, ako aj pokus znevážiť Hegelove výsledky, čoho výrazom je tiež kritika chápania *dejinnosti*. Ale je tiež možné vyhlásiť, že Haymova kniha nie je kontroverzná. Päťdesiat rokov, ktoré delia Haymovu knihu od vydania *Fenomenológie ducha* (a dvadsať rokov od Heglovej smrti), to je doba, v ktorej sa veľa zmenilo. V perspektíve rodiaceho sa novokantovstva jednou z najdôležitejších udalostí bol tzv. spor o materializmus.⁶ V tejto situácii sa javí úplne inak Hegelova filozofia, ktorá už prírodovede tejto doby nemohla konkurovať, čo však v nijakom prípade nie je rovnocenné s akceptovaním pozície predstaviteľov vulgárneho materializmu. To bol jeden, hoci nie jediný, dôvod obratu ku Kantovi. Nevyhnutnosť

¹ L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Göttingen 1968.

² Tamže, s. 51

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ *Preußen und Rechtsphilosophie*. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, s. 357–391.

⁶ Pozri G. Lehmann, *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 52–57.

tohto obratu videl tiež Rudolf Haym, ktorý v závere svojej knihy napísal: „Filozofia budúcnosti bude znovu kritická i transcendentálna“.¹

Z poľštiny preložil *Vladimír Leško*

Resumé:

Fünfzig Jahre nach der Hegels *Phänomenologie des Geistes*

Der Artikel ist dem Werk von Rudolf Haym gewidmet. Im Jahre 1857 (50 Jahre nach dem Erscheinen *Phänomenologie des Geistes* Hegels) hat er das Buch *Hegel und seine Zeit* (*Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. Berlin 1857) veröffentlicht. Hayms Buch war kontrovers, und besonders für Schüler und Anhänger Hegels. Der Zweck der Analysen ist aber ganz anders, als die Kontroverse im Verstehen der Hegelschen Philosophie zu zeigen. Es muss die Tatsache in Betracht bezogen werden, dass das Hayms Buch kein historisches Buch über die Hegels Philosophie ist, sondern zum entstehenden Neukantianismus gehört. Und nur im Rahmen der Kantbewegung ist dieses Buch verstehbar.

Fifty Years after Hegel's *Phenomenology of Spirit*

The article is devoted to Rudolf Haym's book. In 1857 (50 years after the first edition of Hegel's *Phenomenology of Spirit*) he published a book *Hegel und seine Zeit* (*Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. Berlin 1857). The book aroused a great controversy, especially among Hegel's students and supporters. However, the aim of the study is to show that Haym's book belongs to a different epoch and this underlines its importance. So it is not a historical book about Hegel's philosophy but a book which belongs to the works of rising neokantianism. That is why Haym's book should be considered within the confines of the widely understood Kant's movement (*Kantbewegung*).

¹ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, s. 468.

Prof. dr. hab. Andrzej Noras
Zakład historii filozofii nowożytnej i współczesnej
Uniwersytet Śląski
ul. Bankowa 11
40 – 007 Katowice
PL

HEIDEGGER A FENOMENOLÓGIA DUCHA

Vladimír Leško

Proces vyrovnávania sa s Hegelovou filozofiou má v Heideggerovej filozofickej tvorbe jedinečné postavenie. Vinie sa ako *červená niť* od jej počiatkov až k úplnému záveru. Heidegger veľmi prekvapujúco naznačuje veľkosť Hegelovej filozofie už v záverečnej vete svojho habilitačného spisu z roku 1916, ktorý bol venovaný skúmaniu jednej z veľmi významných osobností stredovekej filozofie J. Duns Scotovi.¹ V habilitačnom spise si Heidegger určuje *veľkú úlohu* „principiálneho vyrovnania sa so systémom *historického názoru* (podč. V.L.) na svet, ktorý nanajvýš oplýva plnosťou a hĺbkou, bohatstvom zážitkov i tvorbou pojmov a ktorý práve ako taký v sebe zrušil všetky predchádzajúce fundamentálne filozofické problémové motívy, o úlohe *vyrovnať sa s Hegelom* (podč. V.L.)“.²

V tom sa Heidegger aj naozaj nemýlil. Hegelov *historický názor* na svet a jeho filozoficky neopakovateľná *tvorba pojmov* sa stali aj pre filozofiu 20. storočia až do takej miery inšpiratívne, že to umožňuje oprávnene tvrdiť, že rozhodujúci *pohyb* tejto filozofie je neustály kritický zápas s Hegelovou filozofiou. Pokus o meranie síl s Hegelom sa stal osudným nielen pre J. P. Sartra, ako to zaujímavo predstavil B.-H. Lévy vo svojej práci *Sartrovo storočie*³, ale už aj o storočie skôr pre Schellinga, Marxa, Schopenhauera, Kierkegaarda, Nietzscheho a nepochybne aj pre Heideggera.

Heidegger v jednom zo svojich listov H.-G. Gadamerovi z 2. 12. 1971, teda po 55 rokoch od napísania svojho habilitačného spisu, píše tieto sebahodnotiace slová: „Sám ešte neviem dost jasne, ako určiť svoju *pozíciu* vzhľadom k Hegelovi – určiť ju ako *protikladnú pozíciu* by bolo príliš málo; určenie *pozície* súvisí s otázkou po *tajomstve počiatku*; táto otázka je omnoho obťažnejšia, lebo je jednoduchšia než vysvetlenie,

¹ *Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus* – 1916.

² Citované podľa H.-G. Gadamer, *Človek a reč*. Prel. J. Sokol a J. Čapek. Oikoymenh. Praha 1999, s. 129.

³ B.-H. Lévy, *Sartrovo stololetí*. Prel. M. Novotný. Host. Brno 2003, s. 371 a n.

ktoré o tom ponúka Hegel pred začiatkom *pohybu* vo svojej *logike*. – Stále znovu som sa obracal proti tomu, aby sme hovorili o *zrútení* Hegelovho systému. Zrútené, teda poklesnuté, je to, čo nasledovalo – vrátane Nietzscheho“.¹

Najdôležitejšie z tejto Heideggerovej výpovede je stanovisko, že *vystupoval* proti tomu, aby hovoril o *zrútení* Hegelovho systému a ak niečo *zrútené* – *poklesnuté* bolo, tak to bolo najmä to, čo nasledovalo po Hegelovi. V tejto súvislosti je dôležitá najmä skutočnosť, že je to vyjadrené v podobe – *vrátane Nietzscheho*. Ide teda zjavne o otvorené potvrdenie, že Hegel sa pre Heideggera stal nespochybniteľne *hlavnou filozofickou výzvou*, s ktorou si permanentne konfrontoval svoje sily. Z istej perspektívy sa potom možno azda pozerat' aj na Heideggerovu prácu *Bytie a čas* ako na jedno z filozofických *pokračovaní* Hegelovej *Fenomenológie ducha*? Odpoveď na takto formulovanú otázku nemôže byť určite jednoduchá a už vôbec nie jednoznačná. Okrem iného aj preto, že bytostne súvisí s kritickým ujasnením si osobitného dejinnofilozofického fenoménu *Hegelových Židov*, t. j. toho problému, do akej miery bolo skutočne 20. storočie v dejinách filozofie „len dlhým a uvážlivým protestom *Hegelových Židov* proti Hegelovi.“²

W. Biemel vo svojej štúdií *Heidegger v rozhovore s Hegelom*³ správne naznačuje, že Heideggerovo celoživotné úsilie o kritické vyrovnávanie sa s Hegelovou filozofiou môžeme členiť do šiestich základných častí. Prvú predstavuje Heideggerova prednáška *Logika – otázka pravdy* (1925/26). Druhá súvisí so seminárom z letného semestra 1927 – *Aristotelova ontológia a Hegelova Logika*. Tretia je spätá s Heideggerovou amsterdamskou prednáškou *Hegel a problém metafyziky* z roku 1930, kde sa osobitne venuje úlohe času pri určovaní bytia a otázke prečo je základná otázka metafyziky u Hegela nepovšimnutá. Heideggerove prednášky o *Fenomenológii ducha* (1930) tvoria podľa Biemela štvrtú časť. Piatu potom súvislosť Heideggerovho *rozhovoru* s Hegelom o problematike *negativity*. Záverečnú časť spája Biemel s prednáškou *Hegel a Gréci* (1958). Istým prekvapením tejto v mnohom oprávnenej *klasifikácie* Heideggerovho vyrovnávania sa Hege-

¹ H.-G. Gadamer, *Človek a reč*, s. 129.

² B.-H. Lévy, *Sartrovo stololetí*, s. 381.

³ W. Biemel, *Heidegger im Gespräch mit Hegel*. In: *Filosofický časopis* 1992, r. 40, č. 4, s. 651–660.

lom je absencia pomerne rozsiahlej Heideggerovej výpovede o Hegelovom pojme *skúsenosti* (1942–1943) z *Holzwege*. Ale pre náš problém to teraz nie je ten najdôležitejší problém.

Dejiny filozofie ako filozofický problém

Vo svojom príspevku sa vôbec nechcem a ani nemôžem pokúšať o zachytenie celého 55 ročného Heideggerovho filozofického úsilia reflektovania Hegelovej filozofie. Je to problém pre nespočetné štúdie a monografické práce. Pokúsim sa iba *naznačiť* miesto Heideggerovho vyrovnávania sa s Hegelovou *Fenomenológiou ducha* z roku 1930/1931 z freiburgských prednášok zimného semestra. A tu sa hneď ocitáme v zložitom filozofickom teréne – trasovisku. Tento *terén* je určovaný rozhodujúcim pohybom Heideggerovho filozofovania, t. j. *otázkou bytia*. *Metóda* tohto spôsobu filozofovania bola ním celoživotne určená už v roku 1922 a nachádzame ju v prednáškovom cykle *Fenomenologické interpretácie k Aristotelovi*. Gadamer objavenie a publikovanie týchto raných Heideggerových prednášok¹ hodnotí v štúdiu *Heideggerov „teologický spis“ z mladosti*² ako *opravdivú udalosť* nemeckej filozofie 20. storočia. Od začiatku je v uvedenej práci zrejmé, že v procese filozofického skúmania nepôjde o nejaké tradičné konvenčné, t. j. historicky objektivistické osvojenie si Aristotelovho teoretického odkazu. Gadamer sa naozaj nemýli v tom, keď píše, že „Heidegger tu nepristupuje k Aristotelovi ako k dôležitému historickému predmetu, ale rozvíja svoje radikálne spytovanie sa, vychádzajúc zo súčasných otázok filozofie, z problémového tlaku...“³

Heideggerov rukopis *Fenomenologické interpretácie k Aristotelovi*⁴ obsahuje viaceré filozofické stanoviská k dejinám filozofie. Neskôr boli rozvinuté do obrovskej šírky, ktorú v istom zmysle predstavuje rozhodujúci odkaz jeho celoživotného diela. Čo je však najdôležitejšie, už tu je ním jedno-

¹ *Znovunájdjený Heideggerov „Úvod k Aristotelovi“ z r. 1922*, ktorý bol prvýkrát uverejnený pri príležitosti 100. výročia narodenín M. Heideggera v *Diltheyovej ročenke pre filozofiu a dejiny duchovných vied* v Göttingene roku 1989.

² H.-G. Gadamer, *Znovunalezený Heideggerov „Úvod k Aristotelovi“ z r. 1922*. In: *Filozofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1, s. 3–8.

³ Tamže, s. 5.

⁴ Tamže, s. 9–44.

značne určený *základný postoj* filozofie k dejinám filozofie: „Predstava, ktorú má filozofické bádanie o sebe samom a o konkrétnosti svojej problematiky, rozhoduje už tiež o jeho základnom stanovisku k dejinám filozofie“.¹ Minulosť môže byť podľa Heideggera nazeraná len pod takým *uhlom pohľadu*, ktorý vyplýva z jej vlastného záujmu. Vloženie *interpretačného zreteľa* nielenže podľa Heideggera „neodporuje zmyslu historického poznania, ale je naopak základnou podmienkou možnosti priviesť minulosť vôbec k slovu“.² Tu je prvýkrát v Heideggerovom diele prezentovaná pozícia *filozofie dejín filozofie*, ktorá sa nezmení počas celej jeho tvorby.³ Zmena bude súvisieť len s rôznymi možnosťami jej obsahového naplnenia. Heidegger má pravdu, keď píše, že všetky historické vysvetlenia, a to či už v dejinách filozofie alebo v iných oblastiach, „ktoré trvajú na tom, že oproti problémovo zameraným *konštrukciám* dejín nič do textu nevkladajú, je celkom iste možno pristihnúť pri tom, že to robia tiež, len s tým rozdielom, že pritom strácajú orientáciu a používajú pojmové prostriedky celkom disparátneho a nekontrolovateľného pôvodu“.⁴

Uvedené Heideggerove rané filozofické myšlienky sa realizujú vo filozofickom priestore, ktorého hlavným predmetom je „*ľudská existencia* ako to, čoho sa toto bádanie pýta na jeho charakter bytia“.⁵ Je to práve ten priestor, v ktorom sa rázne vykročí iným, novým smerom filozofického sputovania sa, než to v jeho dobe prezentuje Husserl so svojím projektom filozofie ako *prísnej vedy*. Treba si však uvedomiť, že v nemeckej filozofii tohto obdobia dochádza vo filozofovaní k výraznému odklonu od filozofie dejín, ako na to precízne upozorňuje v mnohých svojich prácach H.-G. Gadamer.⁶ Odpoveď na otázku, čo núti Heideggera odkloniť sa od Husserlovej prísnej podoby fenomenológie a dostať sa do blízkosti problému dejinnosti, ponúka Gadamer v tejto podobe: „Dnes už je celkom zrejmé, že to, čo mu nedalo ani vy-

¹ Tamže, s. 9–10.

² Tamže, s. 10.

³ Pozri tiež G. Figal, *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Academia. Praha 2007, s. 17, 29 a n.

⁴ M. Heidegger, *Fenomenologické interpretácie k Aristotelovi*. Prel. I. Chvatík. In: *Filosofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1, s. 10.

⁵ Tamže, s. 10.

⁶ Pozri napr.: H.-G. Gadamer, *Problém dejinného vedomí*. Prel. J. Němec a J. Sokol. Praha 1994, s. 7 a n.

dýchnuť, nebola ani tak problematika historického relativizmu, ako jeho vlastné kresťanské dedičstvo. Odkedy vieme niečo viac o Heideggerových prvých prednáškach a o myšlienkových pokusoch na začiatku 20-tych rokov, je jasné, že jeho kritika oficiálnej teológie vtedajšej rímskokatolíckej cirkvi ho čím ďalej, tým viac nútila k otázke, aká by mohla byť primeraná interpretácia kresťanskej viery...¹

Bez nároku na podrobnejšie sledovanie tejto filozofickej súvislosti je potrebné konštatovať, že Heideggerovo rané hľadanie predmetu filozofie je jednoznačne zviazané s *filozofickou recepciou dejín filozofie*. Možnosť vzhliadnuť predmet filozofie je spätý s *filozofiou dejín filozofie* v tejto podobe: „Dejiny filozofie sú teda pre filozofické bádanie vtedy a len vtedy v relatívnom zmysle predmetne tu, keď nepodávajú len rozmanité pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *hodné myslenia*, a tak vedú chápaciu prítomnosť nie k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve späť k nej samej, aby vystupňovali jej problematickosť“.²

Vo vyššie vyjadrenej Heideggerovej myšlienke je nepochybne najdôležitejším momentom určenie *chápacej prítomnosti*, ktorá prostredníctvom reflektovania dejín filozofie má obohacovať seba samú. V istom zmysle môžeme hodnotiť práve takéto chápanie dejín filozofie ako veľmi blízke Hegelovmu filozofickému recipovaniu dejín filozofie. Neskôr Heidegger vo svojej práci *Príspevky k filozofii* na tento motív jasne upriami pozornosť.³

Heidegger zdôrazňuje, že osvojovať si dejiny a mať pritom na zreteli to, čo je *hodné myslenia*, „a navyše osvojovať si ich pre prítomnosť, pre ktorej bytostný charakter je historické vedomie konštitutívne, však neznamená: radikálne rozumieť tomu, čo vždy v tej ktorej dobe bolo minulému filozofickému bádaniu v *jeho* situácii a pre túto situáciu zdrojom jeho základného znepokojenia; *rozumieť* znamená nielen brať na vedomie a konštatovať, ale to, čomu sme porozumeli, v zmysle svojej najvladnejšej situácie a pre ňu pôvodne opakovať“.⁴

¹ H.-G. Gadamer, *Die Geschichte der Philosophie*. In: Gessamelte Werke. Bd. 3, Tübingen 1987, s. 298.

² M. Heidegger, *Fenomenologické interpretácie k Aristotelovi*, s. 11.

³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Von Ereignis)* Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main 1989, s. 213–224.

⁴ M. Heidegger, *Fenomenologické interpretácie k Aristotelovi*, s. 11.

Heideggerova filozofická požiadavka, že *fixovanie základného historického stanoviska interpretácie vyrastá z explikácie zmyslu filozofického bádania*, sa stáva leitmotívom počas celej jeho tvorby. Už v roku 1922 je zároveň vyjadrené ďalšie neodmysliteľné Heideggerovo presvedčenie, bez ktorého *esprit heideggerovstva* by určite nebol naplnený. Týka sa pochopenia súdobej filozofie, ktorá sa pohybuje podľa neho „z veľkej časti neautentic-ky v *gréckych* pojmových určeníach...“¹ Základné filozofické pojmy, ktoré nepochybne prešli v dejinách filozofie celým vejárom rozmanitých interpretácií, stratili podľa jeho názoru svoje pôvodné výrazové funkcie a je najvyšší čas, aby sa v tejto veci čosi podstatné udialo.

Heidegger nielen *sľubuje*, ale hlavne urýchlene filozoficky koná. Prílišné zdôraznenie skutočnosti, že *filozofické bádanie* pokiaľ chápe to, čo chce skúmať, aký je predmet jeho tematického zamerania, je v radikálnom zmysle poznaním *historickým*.² Jediný účinný spôsob, ako sa prepracovať k tomuto poznaniu, je metóda *deštrukcie*. Heidegger píše, že „deštruktívne vysporiadanie sa s dejinami filozofie nie je len prívieskom filozofického bádania, ktorý slúži ako ilustrácia, ako tomu bolo skôr, žiadna príležitostná obhliadka toho, čo skôr *robili* iní, ani príležitosť k rozvrhovaniu zábavných svetodejinných perspektív. Deštrukcia je naopak tou vlastnou cestou, na ktorej sa prítomnosť vo svojich špecifických základných pohnutostiach musí stretnúť sama so sebou, a to tak, že jej pritom z dejín neustále vychádza v ústrety otázka, ako ďaleko sa sama stará o osvojenie radikálnych možností základných skúseností a ich výkladov“.³

Filozofická metóda *deštrukcie* neznamená likvidátorsko-negativistické chápanie dejín filozofického myslenia. Heidegger to zdôrazňuje nielen v roku 1922, ale aj neskôr to zopakuje v práci *Bytie a čas*, ale aj napríklad v *Príspevkoch k filozofii* a v ďalších prácach. *Deštrukciu* chápe ako „čistenie v smere slobodného kladenia základných metafyzických hľadísk“.⁴ *Deštruovať*, tvrdí Heidegger neskôr v prednáške *Čo je to – filozofia?* (1955), „neznamená zničiť, ale odbúrať, odpútať a postaviť stranou – totiž oné len historické výpovede o dejinách filozofie. Deštruovať znamená: dopriať bez zábran možnosť počuť to, čo k nám v tradícii prehovára ako

¹ Tamže, s. 20.

² Tamže, s. 21.

³ Tamže, s. 21.

⁴ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, s. 221.

bytie jestvujúca.“¹ Heideggerovo filozofické čistenie v chápaní *metafyzických hľadísk* sa od začiatku dominantne sústreďuje na skúmanie tradícií metafyziky a rozhodným spôsobom chce deštruovať pojmovosť, v ktorej sa pohybuje nielen grécka, ale aj novoveká filozofia.

Pre Heideggera sa „prvým dôležitým a vznešeným predmetom filozofie stal Aristoteles“.² To hlavné, čo sa ukazuje v tejto práci spočíva v tom, že je tu načrtnutá ešte pozitívna *cesta späť* od Aristotela k Parmenidovi. Heidegger píše: „Cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude až možné určiť Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky“.³

Heidegger vo svojom neskoršom filozofickom vývine, ktorý je reprezentatívne predstavený v práci *Bytie a čas* a po *obrate* aj v ďalších prácach, už otvorene vyjadrí opačný variant chápania predsokratovcov a Aristotela. Nemali by sme však zabudnúť, že vyššie uvedená Heideggerova myšlienka obsahuje v jeho modeli filozofie dejín filozofie fundamentálny motív jeho filozofovania vôbec – *určiť zmysel a osud západnej ontológie a logiky*. Naplnenie tohto motívu, ako filozoficky nového, vyžadovalo výraznú zmenu v spôsobe *interpretácie* dejinofilozofického dedičstva. Len z tohto aspektu je potom plne pochopiteľná Heideggerova snaha, aby každá interpretácia *presvetľovala* svoj tematický predmet *zo svojho východiskového hľadiska a ubla pohľadu*. Heidegger formuluje tento motív vo svojej štúdii *Fenomenologické interpretácie k Aristotelovi* ešte veľmi opatrne. Naznačuje, že interpretácia v *presvetľovaní* ešte nemá ísť príliš ďaleko a nemala by si robiť nárok na objektivitu, ako by zachytávala nejaké problémy *osebe*. „Na niečo také sa vôbec len pýtať znamená minúť sa s predmetným charakterom *historična*. Usudzovať z toho, že také *osebe* nemožno nájsť, na relativizmus a skeptický historizmus znamená len *rub toho istého* minúť sa. Preklad interpretovaných textov a predovšetkým preklad rozhodujúcich základných pojmov vyrástol z konkrétnej interpretácie a tú akoby in nuce obsahuje. Voľba slov nepochádza z túžby po novotách, ale z vecného obsahu textov“.⁴ Neskôr Heidegger opustí

¹ M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Oikoymenh. Praha 1993, s. 125.

² H.-G. Gadamer, *Die Geschichte der Philosophie*, s. 229.

³ M. Heidegger, *Fenomenologické interpretace k Aristotelovi*, s. 23.

⁴ Tamže, s. 23.

v interpretácii dejín filozofie uvedené stanovisko, ktoré v presvetľovaní nechce ísť príliš ďaleko a robí si takmer *absolútne nároky*. Ale vráťme sa k začiatkom Heideggerovho filozofického myslenia.

Dôležitosť heideggerovského *metodického prístupu* vychádzať z *vecného obsahu textov* sa hneď ukazuje v *aristotelovskej interpretácii*, keď si stanovil túto hlavnú otázku: „*Ako aká predmetnosť s akým charakterom bytia je zaskúšané a vysvetľované ono byť človekom, byť v živote? Aký je zmysel existencie, v ktorom si výklad života vopred určuje človek ako predmet, z ktorého bude vychádzať?*“ Stručne, v akom *pred-savzatí* bytia je uchopovaná táto predmetnosť?¹ Aj keď si Heidegger kladie otázku – *čo vôbec znamená pre Aristotela bytie?* – neskôr hľadaná a postupne naplňovaná odpoveď jasne naznačuje, že tu vôbec nejde o interpretáciu *historického* Aristotela a jeho chápanie bytia, ale len o Heideggerove vlastné filozofické problémy.

Uvedené hodnotenie však neplatí len pre Aristotela. Heidegger ho uplatňuje aj na ďalších *skúmaných* filozofov – Herakleita, Parmenida, Platóna, Descarta, Kanta, Hegela či Nietzscheho. Heidegger v Aristotelových textoch nachádza svoj vlastný najdôležitejší filozofický problém – *čo je bytie?* Fascinácia touto otázkou ho neskôr privedie až na okraj filozofovania vôbec a v istom zmysle až k rezignácii uspokojivo riešiť práve tento svoj najdôležitejší filozofický problém.²

Dôraz, ktorý Heidegger kladie na skúmanie otázky *zmyslu bytia* v práci *Bytie a čas*, je budovaný na predpoklade, že grécka ontológia a jej dejiny až do súčasnosti určujú pojmový aparát filozofie. Ak sa má teda otázka bytia stať pochopiteľnou a vysvetliteľnou, je potrebné podľa jeho názoru „uvoľniť stuhnutú tradíciu a odstrániť jej nánosy“.³ Aby sa to mohlo realizovať, musí rázne nastúpiť metóda *deštrukcie*, ktorá má odhaliť pôvod základných ontologických pojmov, a tým im *sui generis* vystaviť rodný list. „Deštrukcia sa nestavia negatívne k minulosti, jej kritika sa týka *dneška* a vládnuceho spôsobu traktovania dejín ontológie, či už je zamerané doxograficky, duchovedne či problémovo. Deštrukcia nechce

¹ Tamže, s. 24.

² Pozri H.-G. Gadamer, *Evropa a Oikúmené*. Prel. I. Šnebergová. In: Filozofický časopis 1996, č. 1, s. 86.

³ M. Heidegger, *Bytie a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Oikoy-menh. Praha 1996, s. 39.

prekonať minulosť ako ničotnosť, ale má *pozitívny* záver...“¹ Práve preto, že kritika deštrukcie sa chce dotýkať dneška, veľmi silne ovplyvňuje chápanie minulosti. Až možno do tej miery, že sa stráca akýkoľvek rozdiel medzi minulosťou a súčasnosťou.

Heideggerovo takmer celoživotné presvedčenie, že filozofia vypovedá tak, že o tom istom hovorí stále to isté, nesie svoje zásadné dôsledky aj v chápaní dejín filozofie. Snáď najkoncentrovanejšie túto svoju predstavu vyjadruje v prednáške *Európa a nemecká filozofia* (1936). V nej konštatuje, že „vlastné dejiny filozofie sú dejinami len niekoľkých jednoduchých otázok. Zdanlivá svojvoľná hojnosť stanovísk a striedanie systémov je potom v podstate len vyhradenosťou toho istého jedného jediného, tak ako je schopný ho pochopiť len ten, a nie iný mysliteľ“.² Je zrejmé, že vlastne dejiny filozofie len s jedinou hlavnou otázkou – *čo je bytie* – sa stávajú nepochybne *dejinami metafyziky – ontológie*.

Bytie a čas a Fenomenológia ducha

V predposlednom paragrafe práce *Bytie a čas* (§ 82) sa Heidegger pokúša o *odlíšenie existenciálno-ontologickej spojitosti medzi časovosťou, pobytom a časom sveta od Hegelovho poňatia vzťahu medzi časom a duchom*. Ide mu najmä o kritiku vulgárneho porozumenia času ako ju môžeme nájsť už v Aristotelovej *Fyzike* (ontológia prírody) „Čas patrí k miestu a pohybu. Hegelova analýza času, verná tradícii, má svoje miesto v druhej časti jeho *Encyklopédie filozofických vied*, ktorá sa nazýva *Filozofiou prírody*“.³ Heidegger poukazuje na priamu súvislosť medzi Hegelovým pojmom času a Aristotelovou analýzou času nechcel Hegelovi vyčítať *závislosť*, ale len ukázať na *zásadný ontologický dosah tejto filiácie* na Hegelovu *Logiku*. S tým možno súhlasiť. Kde však vzniká oveľa vážnejší problém, je v pokuse o Hegelovu interpretáciu vzťahu medzi časom a duchom. A tu sa obracia jeho pozornosť najmä na Hegelovu prácu *Filozofia dejín a Fenomenológiu ducha*. Ťažko posúdiť, či je to náhoda, alebo zámer, ale

¹ Tamže, s. 39. Pozri tiež F. Novosád, *Pozvanie k Heideggerovi*. Archa. Bratislava 1995, s. 54–61.

² M. Heidegger, *Evropa a nemecká filozofie*. Prel. J. Šindelár a I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis* 1996, č. 1, s. 77.

³ M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 462.

posledná práca, ktorá je citovaná v *Bytí a čase* je práve *Fenomenológia ducha*. Heidegger priznáva, že Hegelova interpretácia času a ducha a ich spojitosti je oprávnená, ale nepúšťa sa ďalej do skúmania či spočíva na nejakom *ontologickom fundamente*. „Avšak to, že *vôbec* bolo možné pokúsiť sa o formálno-dialektickú *konštrukciu* spojitosti ducha a času, ukazuje akúsi ich pôvodnú spriaznenosť.“¹ Hegelov zámer – *konštrukcia* je podľa Heideggera motivovaná úsilím a bojom o pochopenie *konkrétie* ducha. To Heidegger nachádza v záverečnej kapitole *Fenomenológie ducha*, kde Hegel charakterizuje *čas* ako to, čo sa *zjavuje ako osud a nutnosť ducha*, ktorý ešte nie je v sebe zavŕšený.²

A tu sa zrazu ocitáme v epicentre najdôležitejšieho rozlíšenia medzi Hegelovým a Heideggerovým chápaním *konkrétie ducha*, resp. *konkrétie pobytu*, aby sa odhalila *časovosť* ako ich pôvodné umožnenie. Heidegger odmieta Hegelov postoj, ktorý manifestuje pozíciu, že duch do času až *padal*, ale práve naopak, „*existuje ako pôvodné časenie časovosti*. Tak časi čas sveta, v horizonte ktorého sa môžu *zjavovať* ako vnútročasové dianie *dejiny*. *Duch* neupadá do času, ale: faktická existencia ako upadajúca *vypadáva* z pôvodnej, autentickkej časovosti. Toto *padanie* samo je však vo svojej existenciálnej možnosti určitým módom časenia patriacim k časovosti.“³ Aby sme uvedené skutočnosti mohli správne pochopiť, potrebujeme sa trochu viac pozrieť na jeho viaceré širšie súvislosti.

Hegel je totiž práve tým filozofom, ktorý pred Heideggerom najvýraznejšie *obsadil* rozhodujúci priestor jeho filozofovania – *metafyziku*. Práve z tohto pohľadu je preto neobyčajne zaujímavé čítanie práce *Bytie a čas* a vzájomná konfrontácia Heideggera s Hegelom. Bytostný rozdiel medzi Hegelom a Heideggerom sa stane pochopiteľným len vtedy, keď si podrobne všimneme nasledujúce Heideggerovo stanovisko: „Každý pobyt má vždy fakticky svoje *dejiny* a môže ich mať preto, že bytie tohto jestvujúcna je *konštituované dejinnosťou*. Túto tézu treba obhájiť, keď chceme exponovať *ontologický* problém dejín ako problém existenciálny. Bytie pobytu bolo vymedzené ako starosť. Starosť je zakotvená

¹ Tamže, s. 469.

² Pozri G.W.F. Hegel, *Fenomenológia ducha*. Prel. J. Patočka. Nakladatelství ČSAV. Praha 1960, s. 483.

³ M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 469.

v časovosti. V jej okruhu musíme teda nájsť dianie, ktoré existenciu určuje ako dejinnú.¹

S Heideggerom nemožno nesúhlasiť keď píše, že *každý pobyt má svoje dejiny*. Problém sa však začína tam, keď ide o pochopenie a vymedzenie *konštituovania dejinnosti* a jeho exponovania ako *ontologického problému dejín*. Základný Heideggerov filozofický pohyb je v tomto probléme neustále v dotyku s Hegelovým chápaním človeka a dejín. Hegelova základná východisková teoretická *bunka* vo *Fenomenológii ducha* má túto podobu „Smrť ... je to najstrašlivejšie a udržať to, čo je mŕtve, vyžaduje najväčšiu silu ... Lež nie život, ktorý sa ľaká smrti a zachováva sa čistý od všetkej skazy, ale život, ktorý vie vydržať smrť a v nej sa udržať, je život ducha.“² J. Patočka komentuje tieto myšlienky týmito slovami: „Hegel prijíma bez rezervy ľudskú smrteľnosť a dáva jej kladný význam. Len smrteľná bytosť žije historicky, časovo a rozumne. Len tá dokáže rozložiť realitu, oddeliť jej bytnosť od existencie, a to *pretože pracuje a formuje realitu danú do reality ľudskej*“ (podč. V. L.).³ Kým u Hegela sa stane určujúcim chápanie *smrť – práca – dejiny ako ľudská realita napĺňaná prácou*, u Heideggera pôjde o väzbu *smrť – časovosť – Bytie*.

Preto v práci *Bytie a čas* môžeme čítať: „*Len jestvujúcno, ktoré je vo svojom bytí bytosťne budúcnosťné, takže súc slobodné pre svoju smrť a na nej troskotajúc môže sa nechať vrhnúť späť do svojho faktického 'tu', to znamená len jestvujúcno, ktoré ako budúcnosťné je rovnako pôvodne bývale, môže – sebe samému tradujúc zdedenú možnosť – prevziať svoju vlastnú vrhnutosť a byť v o k a m ž i k u pre svoj čas'. Len autentická časovosť, ktorá je zároveň konečná, umožňuje niečo také ako osud, to znamená autentickú dejinnosť ... Autentické bytie k smrti, to znamená konečnosť časovosti, je skrytý základ dejinnosti pobytu.*“⁴

Autentické bytie k smrti ako *konečnosť časovosti* sa môže stať *skrytým základom dejinnosti pobytu* len a len vtedy, keď pochopíme, že *práca* a *len práca* (materiálno-duchovná činnosť) je jediným fundamentom *dejinnosti*. Pokiaľ to neuznáme, potom sa pred nami začnú objavovať aj keď možno na prvý pohľad zaujímavé filozofické možnosti, pre všetky však bude platiť, že od začiatku stoja na hlinených nohách.

¹ Tamže, s. 416.

² G. W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 69.

³ Tamže, s. 492.

⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 418, 419.

Každý, kto si porovná vyššie uvedené základné filozofické vyjadrenia konfrontovaných nemeckých filozofov v riešenej problematike musí uznať, že *originál* je Hegel. Ale to nie je v tomto prípade to najdôležitejšie. Čo nasledovalo u Hegela vo *Fenomenológii ducha* ďalej, je až príliš dobre známe a snáď najstručnejšie to možno vyjadriť ako rozvinutie *dialektiky delby práce* medzi *rabom* a *pánom* – „zárodočnej bunke dialektiky celého dejinného procesu.“¹ A o čo sa usiluje Heidegger? Chce sa pokúsiť o *existenciálnu interpretáciu dejinnosti pobytu*, ktorá neustále naráža na *záhadu bytia*. Z toho potom vyplýva jasná úloha: „*pokúsiť sa o rozvrh ontologickej genézy histórie ako vedy, a to z dejinnosti pobytu*“² a od vyriešenia tohto problému sa má dostať k úlohe *historickej deštrukcie dejín filozofie*. Túto druhú úlohu napĺňa celú svoju tvorbu. Ako úspešne či neúspešne, to nie je teraz náš hlavný problém.³ Pokiaľ však ide o prvý problém, tu sú pozície Heideggera nespochybniteľné.

E. Fink vo svojej štúdii *Svet a dejiny* (1956) hodnotí problém dejín v Heideggerovom myslení takto: „Problém dejín je Heideggerom najprv kladený a exponovaný dvojakým spôsobom: raz ako otázka ontologického vyjasnenia ľudského spôsobu bytia, toho, že vôbec dejinne existuje, a po druhé v mysliteľskom sledovaní určitých dejín, totiž dejín metafyziky ako dejín zabudnutosti bytia.“⁴ Heideggerova snaha o *dejinnosť porozumenia bytia* si však nekompromisne vyberá svoju daň. Prevracia sa základná perspektíva recepcie dejín do obrátenej podoby. Už sa nevychádza z intencionálnej vzťahnutosti človeka ku skutočnosti a sebe samému primárne, ale nanucuje sa východisko otvorenosti človeka voči bytiu. A v tejto zmene filozofickej perspektívy chápania dejín je *ukryté* celé Heideggerovo *filozofické tajomstvo*. „Tento protizvratný prívrat ... tvorí špekulatívne myslené základné dejiny, na pôde ktorých sa môžu až usídlit' ostatné dejinné procesy. Zvláštnym spôsobom sa stanú tieto základné dejiny jasnejšie, keď sú Heideggerom rozvinuté ako dejiny bytia, ktoré sa zjavujú v dejinách myslenia... *Vzťah k bytiu je priestorom dejín* (podč. V. L.)“⁵

¹ J. Patočka, Poznámky. In: Hegel, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 502.

² M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 425.

³ Podrobnejšie pozri V. Leško, *Filozofia dejín filozofie*, s. 158–202.

⁴ E. Fink, *Svet a dejiny*. Prel. J. Černý. In: *Filozofický časopis*, r. 40, 1992, č. 2, s. 257.

⁵ Tamže, s. 258.

Zdá sa, že sa Fink naozaj nemýli, keď tvrdí, že Heideggerova koncepcia je vystavená minimálne dvojakému nebezpečenstvu. Tým prvým je orientácia pojmu bytia na logos reči, čo vo svojej podstate znamená, že mizne priestorovo-časová charakteristika bytia chápaného ako svet.

Klasické vyjadrenie tejto orientácie máme doložené v Heideggerovom *Liste o humanizme*. Parmenidovo tvrdenie – *esti gar einai – ved' bytie je* – je počiatočným tajomstvom všetkého myslenia. Určite – metafyzického. Parmenidom však začala a aj skončila metafyzika. O bytí sa dá vypovedať iba to, že *je*. „Toto *je* (es gibt) vládne ako údel bytia, ktorého *dejiny* prichádzajú k reči v slove *bytostného mysliteľa*. Preto je myslenie, ktoré myslí pravdu bytia, ako myslenie *dejinné*. Neexistuje *systematické* myslenie a vedľa neho pre ilustráciu akási história prekonaných mienení. Neexistuje však ani žiadna jednoduchá systematika, ako mieni Hegel, ktorá by mohla urobiť zákon svojho myslenia zákonom dejín a tie zároveň povýšila na systém. Existujú však, pokiaľ myslíme prvotnejším spôsobom, *dejiny bytia*, do ktorých myslenie patrí ako pripomienka týchto dejín, týmito dejinami samými uvlástená v udalosti. Pripomienka sa bytostne líši od toho, čo je v dejinách dodatočne sprítomnené v zmysle uplynutej minulosti. *Dejiny sa najprv nedejú ako dianie. A toto dianie nie je zánik. Dianie dejín bytujú ako údel pravdy bytia z tohto údely samého.*“¹

Finkovo hodnotenie, že *bytie sa dostáva do nebezpečia, že sa stane vecou* myšlienky, *že sa vyparí v pojme*, je jedine správne. Heidegger svoj vlastný *filozofický scenár* završenia vyparovania sa *bytia v pojme* definitívne naplní v prednáške *Čas a bytie* (1962), keď sa pokúša *premyslieť* Bytie bez ohľadu na jestvujúcno. Na túto Heideggerovu filozofickú pozíciu, už zjavne neprijateľnú, reaguje rigorózne odmietavo aj J. Patočka.

Druhé nebezpečenstvo Heideggerovej koncepcie je však ešte vážnejšie. Fink to identifikuje veľmi presne v tom zmysle, že sa v ňom úplne *obchádzajú* základné spoločenské útvary historicky pôsobiacich skupín a národov. „*Problémy sociality ustupujú do úzadia.*“ (podč. V. L.)² Preto pôsobí určite až príliš paradoxne, keď na jednej strane môžeme napríklad v *Liste o humanizme* (1947) čítať, že „*dejiny bytia prinášajú a určujú každé ľudské postavenie a situáciu*“³, čo je zrejme nezmysel, ale na druhej strane môžeme

¹ M. Heidegger, *O humanizmu*. Prel. J. Kurka. Ježek. 2000, s. 26.

² E. Fink, *Svět a dějiny*, s. 259.

³ M. Heidegger, *O humanizmu*, s. 7.

nájsť priam šokujúce konfrontácie nosných *filozofii dejín* v 19. a 20. storočí v tejto správnej podobe: „To, čo Marx v bytostnom a významnom zmysle rozpoznal u Hegela ako *odcudzenie človeka* (*odcudzenie však Hegel a Marx spájajú hlavne a len a len s prácou, ale o ľudskej práci u Heideggera nenájdeme vážne ani slovo* – dopl. V. L.), siaha svojimi koreňmi späť do bezdomovstva novovekého človeka... *Marxistické chápanie dejín histórie je presvedčivejšie z tobo dôvodu, že Marx preniká v skúsenosti odcudzenia do bytostnej dimenzie dejín. Fenomenológia ani existencializmus však neprenikajú do dimenzie, vo vnútri ktorej by bol možný produktívny rozhovor s marxizmom, lebo ani Husserl, a podľa tobo, čo som doteraz videl, ani Sartre nerozpoznávajú nutnosť onobo dejiného charakteru bytia* (pod. V. L.)“.¹

Filozofia dejín bez *naladenia sa na hlas ľudského utrpenia* je absolútne zbytočná filozofická exhibitika, či skôr je len *filozofickou paródiou*. Preto sa Patočka, na rozdiel od Heideggera, naozaj nemýli keď tvrdí, že „*naliehavosť utrpenia sa prejavuje v tom, že stojí pred nami ako absolútny imperatív. Kategorický imperatív nie je hlas abstraktného rozumu, ale hlas ľudského utrpenia. Utrpenie nerozumie žiadnemu dohadovaniu žiadnej inej logike, než je logika jeho vlastnej povahy. Z tejto povahy však vyplýva, že sa nechce uspokojiť žiadnym iluzívnym, ale len reálnym vyplnením. Logika utrpenia je logika reality. Z tobo dôvodu je logikou účinnosti, logikou akcie, a nie čtych projektov* (podč. V. L.)“.²

Zdieľam spolu s Patočkom jeho hlboký filozofický humanistický postoj, ktorý nemôže podriaďovať *humanitas* otázke bytia, „*aby humanitas slúžila pravde bytia*“, ako sa snaží presvedčiť Heidegger. Preto by človek mal programovo odmietat' a vzpierat' sa takýmto pseudo-filozofickým ponukám. Treba sa raz a navždy vzdát' ilúzie, že človek je *pastierom* či *susedom Bytia*. Mali by sme sa hlavne starať, aby sme boli *susedmi* iných ľudí, ktorí nie sú *ľahostajní utrpeniu iných ľudí*.

S Patočkom tiež možno súhlasit' v tom, že *logika utrpenia ladí človeka*, ktorý sa voči nej nechce uzavriet' a chce sa *prírodzene* otvoriť *životu* a nie *Bytiu* „pri ňom a z neho. Možno, že jedno z najhlbších napätí, jedna z dialektík, základných pre ľudský život, sa nám tu otvára.“³ A ako to súvisí s Heideggerom? Veľmi podstatne. Patočka to vyjadril skvele: „He-

¹ Tamže, s. 30.

² J. Patočka, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. In: J. Patočka, *Péče o duši*. Oikoymenh. Praha 1996, s. 296.

³ Tamže, s. 297.

idegger vidí tendenciu k úpadku ako číre odvracanie od odhaľujúceho bytia k odhaleným jestvujúcnam; *nezmieňuje sa však, že tento úpadok môže pochádzať sám z pravých, pravdivých motívov, ako je ním práve prezieravosť voči utrpeniu spolučloveka.*¹

Je naozaj nespochybniteľnou historickou pravdou, že Heidegger sa ani v jednom zo svojich diel *nezmieňuje o utrpení spolučloveka*. Preto nebude asi nepatričné, keď budem konštatovať, že pokiaľ je dielo nejakého filozofa, ktoré sa v storočí plnom ľudskej a národnostnej nenávisti, neuveriteľnej zloby, prelievania krvi dovedenej až do beštiality v ničom nezapojilo do *hľadania človečenskosti v utrpení*, tak na prvé miesto patrí bezkonkurenčne Heideggerovo filozofické dielo. Z jeho metafyziky na nás vane neprekonateľne smrteľný *ľadový chlad* (F. Nietzsche) najväčšej intenzity, aký kedy v západnej filozofii od čias Parmenida mohol z metafyziky vanúť. Potom aj Heideggerov pokus o *filozofiu dejín* ako *dejín bytia* je exemplárnou ukážkou *filozofického zlyhania*, zámernej filozofickej *hluchoty i slepoty* nevidieť skutočné ľudské dejiny aj s fenoménom *ľudského utrpenia* najmä preto, že Heidegger bol človek bez ľudsko-filozofického *svedomia*. Filozofovanie bez tohto *svedomia*, filozofovanie, ktoré programovo nechce vidieť problém *človečenskosti* už nielen v hraniciach *katégorického*, ale aj *absolútneho imperatívnu*, je potrebné nekompromisne odmietnuť.

Posledné vety Heideggerovej práce *Bytie a čas* naznačujú rozhodujúci smer riešenia: „Existenciálno-ontologická skladba celkovosti pobytu je založená na časovosti. V súlade s tým musí pôvodný spôsob časenia ekstatickej časovosti samej umožňovať ekstatický rozvrh bytia vôbec. Ako tento modus časenia časovosti interpretovať? Viedie cesta od pôvodného *času* k zmyslu *bytia*? Ukazuje sa *čas* sám ako horizont *bytia*“²

Heideggerova *cesta* od *času* k *bytiu* sa však jasne naplní ako tá, na ktorej nie je možné zmysluplne filozoficky reflektovať dejiny, a tým ani konštituovať *filozofiu dejín* ako rozhodujúcu filozofickú výpoveď o *ľudskej dejinnosti*. Možno sa síce pokúšať o koncipovanie projektu *dejín Bytia*, ale od začiatku si musíme uvedomiť, že pri tomto *pokuse*, parafrázujúc slová samého Heideggera, *nám všetko zmizne ako para nad brncom*.³ A to, čo ne-

¹ Tamže, s. 297.

² M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 471.

³ M. Heidegger, *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Prel. I. Chvatík. Oikoymenh. Praha 2001, s. 21.

skôr Heidegger predstaví napríklad v *Dejinách Bytia*, to je z pohľadu skutočného nazerania *dejín a dejinnosti* len *karikatúra* filozofie dejín.

Podľa Hegela nie *starosť* sama osebe ako *existenciál*, ale len a len *práca* a skutočná *starosť* o ňu je ontologickým vymedzením *dejinnosti*. Človek ako bytosť práce, bytosť, ktorú práca stvorila a neustále tvorí – to je však pre Heideggera *neznámy problém* v celej jeho tvorbe. Zaujíma ho len a len *existenciálno-ontologická expozícia problému dejín*. Preto môže tvrdiť: „*Dianie dejín je dianie 'bytia na svete'*. Dejinnosť pobytu je bytostne dejinnosťou sveta, ktorá na základe ekstático-horizontálnej časovosti patrí k časaniu tohto sveta.“¹

Heideggerova existenciálno-časová analytika pobytu a fundamentálno-ontologická otázka o zmysle bytia vôbec v § 83 jasne naznačuje, že *zachytenie* štruktúry bytia pobytu je však len *cestou*. Rozhodujúci, ba jediný, *cieľ* potom spočíva jednoznačne len a len vo vypracovaní otázky *bytia vôbec*. To je to, čo už bolo vyjadrené v § 7 práce *Bytie a čas*, že *bytie ako základná téma filozofie nie je žiaden rod nejakého jestvujúcna a napriek tomu sa týka každého jestvujúcna*. Preto Heidegger neváha znovu potvrdiť, že je to „*univerzálna fenomenologická ontológia, vychádzajúca z hermeneutiky pobytu, ktorá ako analytika existencie upevnila koniec Ariadnovej nite všetkého filozofického pýtania sa tam, kde toto spytovanie vzniká a do čoho sa opäť vracia*.“² Heidegger však veľmi správne odmieta pochopiť túto *tézu* ako dogmu. Ponúka nám tu svoj *rozhodujúci* – *hlavný* filozofický problém, nad ktorým sa bude zamýšľať do konca svojho života a ktorý sa zjavne ukáže nielen nad jeho sily, ale aj nad sily kohokoľvek iného. Je to filozoficky neriešiteľný problém: „*možno ontológiu založiť ontologicky, alebo je aj k tomu potrebný ontický fundament, a ktoré jestvujúcno musí prevziať funkciu tohto fundovania?*“³

Završenie Heideggerovho filozofického výkonu konštituovania metafyziky predstavujú okrem štúdie *Kantova téza o bytí* jeho prednášky *Hegel a Gréci* (1958) a *Čas a bytie* (1962). Zdá sa, že všetko filozoficky najdôležitejšie v tejto etape jeho tvorby je výrazne spojené s Hegelom – *posledným veľkým Grékom*, ako to rád Heidegger zdôrazňoval. Aj napriek tomu, jedna z najväčších filozofických úloh, ktorú si sám pre seba stanovil v prednáške *Čas a bytie*, ostala len nenaplnenou víziou – *premýšľať bytie bez*

¹ M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 421.

² Tamže, s. 55, 470.

³ Tamže, s. 470.

jestvujúcna.¹ Splniť túto úlohu predpokladá podľa neho *premýšľať bytie bez obzretia sa na metafyziku*. Problém je ešte zložitejší najmä tým, že podobné obzretie sa *panuje aj v samotnom úsilí o prekonanie metafyziky*. Kruh sa akoby uzatvoril. Heidegger je presvedčený, že je načase zanechať prekonanie metafyziky a predstaviť metafyziku jej samej. Zámer nepochybne zaujímavý, ale ostáva stále nenaplnený, lebo naplniť ho nie je vôbec možné. J. Patočka to okomentoval na svojom 1. bytovom seminári v roku 1973 veľmi stručne, ale až príliš jasne a dôrazne: „Bytie je bytie jestvujúceho.“²

Cesta k totálnej filozofickej rezignácii týchto myšlienok je neodškriepiteľná. V inej podobe ju potvrdzuje aj H.-G. Gadamer: „*Na konci svojho života išiel Heidegger dokonca tak ďaleko, že už vôbec nepoužíval slovo filozofia, lebo úloha doviest' metafyziku ako formu pojmového myslenia, založenú v Grécku Platonom a Aristotelom, k novým horizontom budúcnosti, sa mu zdala neriešiteľná* (podč. V. L.).“³

Heideggerove prednášky o *Fenomenológii ducha*

Heideggerova interpretácia Hegelovej *Fenomenológie ducha* nie je a ani nechce byť historickofilozofická, ale len a len *filozofická*. Plne sa na ňu vzťahujú *metodické direktívy*, ktoré sú zrealizované v monografii *Kant a problém metafyziky* (1929). V nej sa Heidegger pokúša vysvetliť Kantovu filozofiu s dôrazom na skúmanie *Kritiky čistého rozumu* v zornom poli otázky bytia vytýčenej v *Bytí a čase*. Heidegger uvádza, že v Kantovej otázke bolo podložené cudzie pýtanie sa i keď ju podmieňovalo. Pre mnohých kritickejších čitateľov bolo viac ako zrejmé, že tento spôsob *filozofického* vysvetľovania, ktorý si zvolil Heidegger, je veľmi *násilný*. Neskôr si ho autor sebakriticky priznáva, ale vzápätí prechádza do prudkého *filozofického* protiútok: „Filozofickohistorické bádanie je dokonca s touto výčitkou vždy v práve, keď sa zameriava proti pokusom, ktoré by chceli uviesť do chodu mysliaci rozhovor medzi mysliacimi. Na rozdiel od metód historickej filológie, ktorá má svoju vlastnú úlohu, podlieha mysliaci dialóg iným zákonom. V dialógu je hrozivejšie, keď sa niečo

¹ M. Heidegger, *Zeit und Sein*. In: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1976, s. 25.

² J. Patočka, *1. seminár k problému Evropy*. Péče o duši III. Oikoymenh. Praha 2002, s. 384.

³ H.-G. Gadamer, *Evropa a Oikúmené*. In: *Filosofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1, s. 86.

prepasie, a to, že v ňom niečo chýba, je častejšie... Mysliaci sa učí z chýbajúceho trvalejšie.“¹

Heideggerove metodologicko-metodické postupy v spracovaní dejín filozofie sa v plnej miere realizujú aj v procese kritického vyrovnávania sa s Hegelovou filozofiou vôbec a *Fenomenológiou ducha* zvlášť. Presvedčivý dôkaz o tom nachádzame už v jeho práci *Kant a problém metafyziky*. V nej veľmi jasne artikuluje, že tam, kde sa Kant ocitá v neprekonateľných metafyzických ťažkostiach, tam jasne nastupuje ako ich produktívne riešenie Hegel so svojou *logikou*.²

Rozhodujúci *filozofický pohyb* pri skúmaní Hegelovej *Fenomenológie ducha* sa zjavne deklaruje už v samom obsahovom členení prednáškového cyklu. V úvode je venovaná pozornosť *úlohe Fenomenológie ducha* ako prvej časti Hegelovho systému vedy s dôrazom na ujasňovanie si určení – *veda o skúsenosti vedomia* a *veda fenomenológie ducha*.³ Z tejto úvodnej časti je najpríznačnejšie, že Heidegger si nemôže odpustiť vyjadriť krátku poznámku k literatúre so zdôraznením upresňovania terminológie rozhodujúcich filozofických pojmov – *bytie a jestvujúcno*.⁴

Prvý diel, ktorý je v porovnaní s druhým veľmi obsiahly, obsahuje tri kapitoly. V prvej je predmetom skúmania vedomie – *zmyslová istota*⁵, v druhej kapitole – *vnímanie*⁶ a tretia kapitola obsahuje rozbor – *sily a umu*⁷. V druhom dieli sa sústreďuje pozornosť už len na *sebauvedomenie* v dvoch základných pozíciách – *sebauvedomenie ako pravda vedomia*⁸ a *bytie sebauvedomenia*.⁹ Táto skutočnosť jasne vypovedá o celkovom Heideggerovom záujme, ktorý je výrazne zúžený len na prvé dve časti Hegelovej *Fenomenológie ducha* – *Vedomie* a *Sebauvedomenie*.¹⁰ To ostatné sa vo *Fenomenológii*

¹ M. Heidegger, *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Filosofia. Praha 2004, s. 21.

² M. Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, s. 197, 210–211.

³ M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe Bd. 32. Frankfurt am Main 1980, s. 25–36.

⁴ Tamže, s. 59–61.

⁵ Tamže, s. 63–114.

⁶ Tamže, s. 115–139.

⁷ Tamže, s. 140–184.

⁸ Tamže, s. 185–196.

⁹ Tamže, s. 196–213.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 95–178.

ducha v istom zmysle stáva pre Heideggera *nezaujímavé*, preto mu nevenuje pozornosť ani vo svojich neskorších skúmaníach.¹

Keď Hegel v predslove k *Fenomenológii* píše, že „*pravá podoba, v ktorej existuje pravda, môže byť len vedecký systém pravdy*. Spolupracovať na tom, aby sa filozofia priblížila forme vedy – aby mohla odložiť svoje meno *lásky* k vedeniu a byť *skutočným vedením* –, to je to, čo som si predsavzal“², potom má podľa Heideggera slovo *veda* celkom iný zvuk a pojem vedy celkom iný význam, ako to bolo pred Hegelom. V čom spočíva táto zmena? Význam pojmu vedy vyrastá pre Heideggera z celkom určitého pokračovania formulácie, ktorej vecný obsah *hlavného problému* západnej filozofie sa formuje už v antike. Tento hlavný západný problém spočíva podľa Heideggera v jedinej otázke: *Čo je jestvujúcno?*

Pokiaľ si Heidegger vytýčil v práci *Kant a problém metafyziky* úlohu, aby sa osvedčila a predviedla *idea* fundamentálnej ontológie vo vysvetlení *Kritiky čistého rozumu* ako založenia metafyziky a zrealizuje ju takmer v totálnom nasadení, teraz (t. j. o dva roky neskôr) hlavný dôraz už nie je položený na zdôvodňovanie fundamentálnej ontológie, ktorá sama o sebe priamo *provokovala* chápanie takto aplikovanej ontológie ako *filozofie existencie*. Heidegger sa proti tomu rázne ohradzuje. Zaujímá ho len a len *najmnútornejšia* otázka západnej filozofie: *Čo je bytie?*

Formuláciu tejto otázky Heidegger spája s vnútornou vecnou súvislosťou s *logom*, s *nus*, s myslením – rozumom a vedením. To však samo osebe ešte nenaznačuje, že otázka, čo je jestvujúcno, bude skúmaná prostredníctvom mysliaceho *konania* a teoreticky vedená v nejakom vedení. Téza, ktorá spája otázku o jestvujúcne s *logom*, vypovedá najmä o *vecnom obsahu* tejto otázky. *Jestvujúcno* ako *jestvujúcno*, bolo pôvodne v predsokratovskom myslení chápané z *logos* (Herakleitos, Parmenides). Vyjadrenie súvislosti medzi *jestvujúcnom* a *logom* predstavuje podľa Heideggera rozhodujúcu *odpoveď* na hlavnú otázku filozofie. Práve vo formulácii predsokratovskej filozofie sa pripravuje aj dejinne oveľa neskôr hľadaná ontologická *výpoveď* v Hegelovom učení. Podľa Heideggera

¹ Pozri tiež A. Sell, *Martin Heideggers Gang durch Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Hegel-Studien B/39. Bonn 1998, s. 25 a n.

² G. W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 55.

Hegel priviedol *pôvodnú* filozofickú úlohu (otázku bytia), imanentne prítomnú v predsokratovskej filozofii, ku skutočnému naplneniu.¹

Heideggerovi ide hlavne o to, aby najvnútornejší problém západnej filozofie, t. j. *otázku bytia*, ktorá sa vzťahuje k *logu*, nielen ako k *prostriedku*, ale najmä k *obsahu*, aby bol tento filozofický problém nanovo postavený ako problém *ontológie*. Potom aj otázka, či je filozofia konkrétnou vedou alebo vôbec nejakou vedou, sa nedá podľa Heideggera „rozhodnúť z nejakého ideálu poznania, ale iba z vecného obsahu a vnútorných potrieb jej prvého a posledného problému, *otáčky bytia*.“² Len dostatočne hlboké pochopenie týchto skutočností nám umožní pochopiť, že vo filozofii neplatí ani zväzok s vedeckým, ani ten s nevedeckým, ale jedine zväzok s *vecou samou*, ktorá je podľa Heideggera „jedna a tá istá od Parmenida k Hegelovi.“³

Heideggerove poznámky k Hegelovej terminológii smerujú jednoznačne k potvrdeniu, že aj keď Hegelova *fenomenológia* z hlavného a základného problému západnej filozofie skúma sebaznázornenie rozumu, ktorý je v nemeckom idealizme spoznaný ako absolútny a Hegelom vysvetlený ako duch, predsa len hlavným problémom ostáva otázka *čo je jestvujúcno*. A túto hlavnú otázku premieňa do predformy základnej otázky *čo je bytie*. Heideggerova interpretácia sa potom už výlučne realizuje so zreteľom len a len na túto oblasť filozofického pýtania sa. Hegel používal podľa neho slová *jestvujúcno* a *bytie* terminologicky len pre určitý okruh jestvujúcna a len pre určitý modus bytia. „To, čo Hegel nazýva jestvujúcno a bytím, označujeme my slovami: das *Vorhandene* a jeho *Vorhandenheit*. Že tu ale Hegel používa slová *jestvujúcno* a *bytie* v tomto obmedzenom a síce celkom určito obmedzenom význame, nie je ľubovôľa náhodnej voľby slov alebo vôbec tvrdohlavosť tvorby vlastnej terminológie, ako si to predstavuje často *filozofická zberba*, ale v tom už spočíva *odpoveď* na *vecný* problém bytia, ako ho rozvinula antika.“⁴

Uvedený rozdiel v chápaní rozhodujúcich filozofických pojmov (*jestvujúcno* a *bytie*) v Hegelovej a Heideggerovej filozofii je potom vyjadrený v tejto podobe: „A predsa ako blízko položené a ľahké je, vzhľadom

¹ M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 16–17.

² Tamtiež, s. 18.

³ Tamže, s. 19.

⁴ Tamže, s. 59–60.

k Hegelovej poznámke o vyslovovaní všeobecného a porozumení bytiu (v našom širokom význame, čo Hegel už nenazýva bytím), vytiahnuť pri mienení jestvujúcna problematiku *ontologickej diferencie*, tak celkom iného druhu, sú otázky položené u Hegela. Celá dimenzia problému bytia je preňho ako zavšíteľa západnej metafyziky orientovaná na λόγος. Ale λέγειν nie je pre Hegela jednoduchou vetou, jednostranne myslenou výpoveďou „S je P“, ale preňho sa λέγειν stalo hneď διαλέγεσθαι; to naznačuje dvojaké: 1. δια, prediskutovanie, špecifický, v hovorení a vedení samom spočívajúci pohyb, nepokoj absolútneho, nezostanie stáť, ale pozdvihnutie, platónske διαλέγεσθαι, prechádzanie, ale nie je to tiež jednoducho nejaké prechádzanie (už aj u Platona, i keď dialektika uňho a u Hegela je od základu odlišná), v διαλέγεσθαι, teda v médiu, nejaké hovorenie-k-sebe (ein Zu-sich-Sprechen). Hovorené je orientované na seba samo. Pravda hovoreného spočíva nakoniec v ja, subjekte, duchu. To sa vlastne v západnej dialektike vôbec neuplatňuje, ale dialektika nie je nič iné ako z logu, t. j. *logicky* v pôvodnom zmysle slova, chápaná absolventne. Hegelovou filozofiou (metódou) je *dialektika*, to znamená: 1. Problém bytia zostáva orientovaný na λόγος; 2. ale táto *logická* orientácia je nepokoj, je absolventne pochopená z ne-konečnosti.“¹

Heidegger sa nepochybné pokúša hľadať *keřižovatku* filozofických ciest diskusie o *probléme bytia* ako hlavnej a základnej otázky filozofie v dejinách filozofie. Preto aj jeho pokus o vyrovnávanie sa napríklad s Hegelom, a predtým už aj s Kantom, nie je len vecne dejinne nevyhnutné, ale zároveň teoreticky plodné, pretože ponúka reflektovať nekonečnosť bytia nie ako formálny princíp, ale ako taký, ktorý vyrastá zo základnej skúsenosti jestvujúcna v celku a zároveň si zachováva svoju vnútornú zviazanosť so skutočným duchovným dedičstvom západnej filozofie. To však ešte samo osebe nezaručuje, že výsledky tohto typu filozofického uvažovania musia byť prijímané ako jediné správne, teda pravdivé. Ako sa neskôr ukáže v Heideggerovej tvorbe, bola to len *vyskúšaná* jedna z ciest hľadania odpovede na otázku bytia, ktorá nepriniesla želaný výsledok. Dôležitejšie však bolo to, že táto *cesta* bola preverená.

Heideggerovo skúmanie Hegelovho pokusu o vybudovanie *absolútneho poznania ako ontoteológie* vedie k poznaniu, že už v jednoduchej výpovedi – a je b – je vypovedané *je*. „Toto *je*, bytie, ale prichádza k svojmu vlastné-

¹ Tamže, s. 92–93.

mu, pravdivému, absolútnemu významu ako špekulatívne *je*, vypovedané v sprostredkovaní. Teraz ale *jednoduchá*, t. j. jednostranná veta neprichádza sama od seba k forme špekulatívnej, iba ak by tomu *je* bol v predstihu daný význam nejednostrannej, pozdvihnutopozdvihujúcej jednoty. Táto jednota ako všetko rozdvojenie, a tým všetko nešťastie rušiaca, je absolútnom ako šťastie. Uvoľňuje zamotanie, rieši spor. Šťastie, zamotávajúce sa, uvoľňujúce a oslobodzujúce, sú určenia, ktoré spolupôsobia v Hegelovom pojme absolútna. Šťastné, v tomto zmysle zmierujúce, je to skutočne jestvujúco a podľa *tobo* byť je určovať všetko jestvujúco vo svojom bytí.¹

Špekulatívne chápaná a *teda* zdôvodnená interpretácia bytia je podľa Heideggera *ontológia*, ale tak, že je to skutočne jestvujúce absolútno – *boh*. Z jeho bytia je potom určované všetko jestvujúce a aj *logos* sám. Špekulatívna interpretácia bytia sa tak stáva *onto-teo-lógiou*. Tento výraz nemá podľa Heideggera iba jednoducho naznačovať, že je filozofia orientovaná na teológiu, alebo, že je sama taká. To sa osobitne vzťahuje k Hegelovmu určeniu vzťahu filozofie a teológie v jeho *Estetike*: „Lebo ani filozofia nemá iný predmet ako Boha, a preto je podstatne racionálnou teológiou a neprestajnou bohoslužbou v službách pravdy“.²

Pojem *onto-teo-lógia* Heidegger používa na naznačenie najcentrálnejšej orientácie problému bytia. Nie je tu preňho dominantná súvislosť s disciplínou, ktorá sa nazýva *teológia*. Potom aj *logické* môže byť *teologické*, lebo *tento teo-logický logos* je *logos*, ktorý je zviazaný s *jestvujúcim*. Heideggerovo filozofické úsilie hľadania *nového pojmu bytia* má svoje završenie v §13 (*Bytie sebauvedomenia*) jeho prednášok k Hegelovej *Fenomenológii*, v konfrontácii skúmaných problémov s problematikou v práci *Bytie a čas*.

Heidegger tvrdí, že Hegelovo úsilie o vymedzenie významu *absolútneho pojmu bytia* aj keď sa zdá, že je *nové*, vo svojej bytnosti je *staré* a nemôže nebyť staré. Je také *staré*, aká je *stará* západná filozofia vo svojich dvoch hlavných etapách: *parmenidovsko-herakleitovskej* a *platonsko-aristotelovskej*. Hegelov rozhodujúci krok vidí Heidegger v tom, že „základné motívy, ktoré boli predurčené antickou formuláciou – logické, egologické a teologické – rozvíja v ich vlastnom bytostnom obsahu.“³ O päť rokov

¹ Tamže, s. 141.

² G.W.F. Hegel, *Estetika*. Prel. A. Münzová. VPL. Bratislava 1967, s. 75.

³ M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 204.

neskôr to Heidegger vyjadri v prednáške *Európa a nemecká filozofia* (8. 4. 1936 v Ríme): „Pýtanie sa filozofie sa zameriava na Bytie, na to, že všeobecne vzaté je, a nie že nie je. Filozofia vznikla a stále znovu vzniká v okamihu, keď sa v tichu údivu zjavuje, že jestvujúcno je a Bytie že prebýva. Bytie je Jedným a Tým istým, skrze ktoré je všetko jestvujúcno jestvujúcim Tým istým, o ktorom platí, že ho možno vyjadriť práve len ním samým, v jeho vlastnom bytostnom určení – je tým, čo nemožno vysvetliť v porovnaní s ničím iným, lebo mimo neho nie je možné porovnanie, dokonca tak, že samo Nič, ktoré jediné je jeho hranicou, patrí k Bytiu samému.“¹

Parmenides a Herakleitos sú pre Heideggera dvaja myslitelia, ktorí obsiahli *počiatok* gréckej, a tým aj západnej filozofie vôbec. Odklon od *počiatku* nastal u Platóna a Aristotela a trvá až k Hegelovi. „V Hegelovej *Logike* sa završuje cesta západnej filozofie od Platóna a Aristotela, nie však cesta od *jej počiatku*. Ten tu pozostáva, bez toho aby bol zvládnutý a pri spätnom pohľade sa stále len vysvetľoval zo stanoviska, ktoré sa od neho odvrátilo, to znamená, ktoré ho nepochopilo.“² K čomu vlastne došlo? „Premenou počiatku bolo teda dosiahnuté základné postavenie západnej filozofie, ktoré potom v ďalších storočiach určovalo jej osud. Nielenže bytostné určenie Bytia ako *usia*, substancia, a bytostné určenie pravdy ako súhlas myslenia s vecou zostávajú nezvratné, ale predovšetkým sa stáva samozrejmosťou, o ktorej je stále menej pochýb, že *myslenie* je tu ustanovené ako *súdna inštancia*, ktorá *určuje Bytie*.“³

V Heideggerových prednáškach k Hegelovej *Fenomenológii* to ešte tak explicitne nie je formulované. Preto môžeme nájsť aj takú podobu tvrdení, že nový pojem bytia je vlastne ten starý, antický, v jeho najkrajnejšom a celkovom završení. To vedie Heideggera nakoniec k tomu, že aj *vedu fenomenológie ducha* nakoniec identifikuje ako *fundamentálnu ontológiu absolútnej ontológie*, teda ontológie vôbec. „*Fenomenológia ducha* je konečným štádiom možného zdôvodnenia ontológie.“⁴ Stáva sa *absolútnym zdôvodnením idealizmu*. To najdôležitejšie v Hegelovom učení Heidegger nachádza v *nápadnej súvislosti medzi časom a Ja*, čím sa veľmi explicitne naznačuje, že

¹ M. Heidegger, *Evropa a nemecká filozofia*, s. 78.

² Tamže, s. 82.

³ Tamže, s. 82.

⁴ M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 204.

Hegel anticipuje veľa z toho, čo je predmetom skúmania v práci *Bytie a čas*. Problém je však zložitejší, než sa na prvý pohľad môže javiť. Spochívava v tom, že Hegel stojí na protikladnom filozofickom stanovisku. Heidegger to vyjadruje takto: „Lebo téza: *bytnosť bytia je čas* – je práve opakom toho, čo sa Hegel usiloval dokázať v celej svojej filozofii. Potom ale musí hegelovská téza znieť tiež opačne: bytie je bytnosť času, bytie totiž ako qua nekonečno.“¹

Heidegger tým jednoznačne potvrdil, že tak ako v prípade práce *Kant a problém metafyziky*, tak aj vo svojich prednáškach k Hegelovej *Fenomenológii* mu išlo len a len o ich vysvetlenie v zornom poli otázky vytýčenej v práci *Bytie a čas*. Zaiste, aj takáto interpretácia je možná, ale niet sa čomu čudovať, že vzápätí vyvolávala veľké filozofické protesty kvôli svojej *násilnosti*. Heidegger sa bráni týmto obvineniam tvrdením, že mu išlo o to, aby uviedol do chodu *mysliaci rozhovor medzi mysliacimi*.² Je na každom z nás, či sa aktívne zúčastníme na práve takto vedenom *rozhovore medzi mysliacimi*. Súhlasit' možno však určite s Heideggerom v jednom, že totiž *otázkou bytia ako takého sa odvažujeme na pokraj úplnej temnoty*. Či sa nám však podarí ešte úspešný návrat z tohto *okraja úplnej temnoty* k zmysluplnému filozofovaniu, to je otázka. Dôkazom toho je aj neúspešné završenie hľadania filozofickej odpovede na otázku *bytia ako takého* v neskorej Heideggerovej tvorbe.

Resumé:

Heidegger und *Phänomenologie des Geistes*

Der Prozeß der Auseinandersetzung mit Hegel hat in Heideggers Philosophie die *einzigartige Stellung*. Er ringelt sich als *ein roter Faden* von ihren Anfängen bis zur ihrer Vollendung. Heideggers lebenslange Überzeugung, daß Philosophie immer das Gleiche über das Gleiche aussagt, trägt grundsätzliche Folgen auch in der Auffassung der Philosophiegeschichte. Sie ist die Geschichte von einigen einfachen Fragen, vor allem der Frage, was das Sein ist. Am Ende seines Werkes *Sein und Zeit* versucht Heidegger zwischen dem *existential-ontologischen Zusammen-*

¹ Tamže, s. 209.

² M. Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, s. 21.

hang zwischen der Zeitigung, dem Dasein und der Zeit der Welt und der hegelschen Auffassung der Beziehung zwischen dem Geist und der Zeit zu unterscheiden. Die Zeit, als das angesehene Werden – bedeutet den Übergang vom Sein zu Nichts. Deswegen wird der letzte Satz des Werkes *Sein und Zeit* in der Frage ausgedrückt, ob die Zeit sich als Horizont des Seins zeigt. Heideggers Formulierung, daß *das Wesen des Seins die Zeit ist* – ist direkt das Gegenteil dessen, was Hegel nachweisbar in seiner ganzen Philosophie sucht. Dann muß aber Hegels These auch umgekehrt klingen: *Sein ist das Wesen der Zeit, nämlich das Sein als Unendlichkeit*. Heideggers Interpretation von Hegels *Phänomenologie des Geistes* aus dem Wintersemester 1930/31 ist nicht geschichtsphilosophisch sondern nur *philosophisch*. Sie sucht die Kreuzung der Wege der Diskussion über das Problem des Seins las der Hauptfrage der Philosophie. Die so angefangene Auseinandersetzung mit Hegel ist nach Heidegger nicht nur sachlich geschichtlich notwendig, sondern auch fruchtbar, weil die Unendlichkeit des Seins kein formales Prinzip bleibt, sondern aus der Grunderfahrung des Seienden im Ganzen herauswächst und zugleich die innere Verbindung mit dem geistigen Erbe der abendländischen Philosophie überliefert.

Heidegger and the *Phenomenology of Spirit*

The process of struggling with Hegel's philosophy occupies a unique position in Heidegger's philosophical work. It runs like *a red thread* from the beginning to the very end of his work. Heidegger's almost lifelong conviction that philosophy talks in such a way that it always talks same about same things has its essential implications in the understanding of the history of philosophy. It is the history of only a few simple questions, primarily the question what Being is. *At the end of his work Being and Time* Heidegger tries to *differentiate existential-ontological continuity between temporality, continuance and the time of the world from Hegel's perception of relation between time and Spirit*. *Time as the observed happening* – means a transfer from Being to nihility (nothingness). That is why also the last sentence in *Being and Time* is the question whether time presents itself to us as the horizon of *Being*. Heidegger's formulation that *Being is time* – is a direct opposite of what Hegel is demonstrably searching for in his philosophy. Then, however, Hegel's thesis must also be inverted: *Being is Being of time, Being as infinity*. Heidegger's interpretation of Hegel's *Phenomenology of Spirit* from the winter term of 1930/1931 is not historico-philosophical but only and only *philosophical*. He is looking for an intersection of the arguments about *the issue of Being* as the basic question of philosophy. According to Heidegger this struggle with Hegel's philosophy is not only historically necessary but progressive at the same time, because the infinity of Being is not a formal principle, but stems from the basic

experience of Being in entity and it preserves the internal connection with the real spiritual heritage of Western philosophy.

Prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UPJŠ
ul. Petzvalova 4
040 01 Košice
SK

OSVIETENSTVO AKO FILOZOFICKÝ PROBLÉM – KANT A HEGEL

Lubomír Belás

Fenomén *Aufklärung* predstavuje dôležitú oblasť nemeckej tradície filozoficko-kultúrnych úvah a diskusií. Proces sústredeného posudzovania osvietenstva, v podstate dodnes *neuzatvorený*¹, sa začal v okruhu čitateľov a prispievateľov časopisu *Berlinische Monatsschrift* s tým, že boli tematizované jeho podmienky a obsah.² V súčasnosti sa uvedenému problému venujú napríklad J. Habermas, J. Mittelstrass, P. Kondylis, J. B. Metz. Samozrejme nesmiem vynechať klasickú Cassirerovu prácu *Filozofia osvietenstva* či *Dialektiku osvietenstva*, prípadne názory K. Jaspersa či H.-G. Gadamera. Tým však nechcem povedať, že by sa touto otázkou nezaoberali aj iní renomovaní autori.

V druhej polovici 18. storočia prebiehala teda verejná diskusia o osvietenstve, do ktorej sa zapojili mnohí predstavitelia nemeckej filozofie. Jedným z nich bol aj mysliteľ z východopruského Königsbergu Immanuel Kant. Najznámejšie, skoro až *klasické* poňatie osvietenstva podal Kant vo svojom *malom spise*, ktorý bol pod názvom *Odpoveď na otázku: čo je to osvietenstvo?* uverejnený v roku 1784 v *Berlinische Monatsschrift*. Čo sa týka jeho významu, netreba podľa mňa akcentovať *jeho príležitostnú povahu*³, ale je potrebné vidieť ho v inom smere, a to predovšetkým v *intelektuálnej hĺbke* Kantových *filozoficko-kritických* iniciatív, predstavujúcich jednak *dovršenie* a takisto i transcendentálne *prekonanie* ideovo-teoretických výsledkov osvietenského *vrenia ducha*. Zároveň je tento spis veľmi tesne prepojený s Kantovou filozoficko-dejinnou koncepciou, ktorá v ňom v istom zmysle dosahuje svoje *naplnenie*.⁴ V tomto článku, píše Deligiori, Kant „robí oveľa viac než len nanovo formuluje už známy osvietenký

¹ Ch. Jamme, *Pojetí mýtu u mladého Hegela (1787–1807)*. In: Filozofický časopis. 41/1993, č. 3, s. 437.

² P. Pütz, *Die deutsche Aufklärung*. Darmstadt 1978, 18, 26 a n.

³ M. Foucault, *Co je to osvícenství?* In: Filozofický časopis. 41/1993, č. 3, s. 368.

⁴ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*. Darmstadt 1994, s. 242.

topos. To, o čo sa pokúša, nie je o nič menej, než *kritika* osvietenstva, pomocou ktorej sa usiluje oslobodiť osvietenstvo z dogmatických presvedčení racionalizmu tým, že ponúka obranu legitímnosti požiadavky myslieť slobodne, ako aj obranu spravodlivého uplatňovania tejto slobody¹.

Osvietenstvo podľa Kanta predpokladá slobodu „užívať verejne vo všetkom svoj rozum“². V nadväznosti na to potom diferencoval *verejné a súkromné* používanie rozumu a takto ich ďalej charakterizoval: „Pod *verejným* používaním vlastného rozumu „však rozumiem také, pri ktorom niekto používa svoj rozum ako učenec pred celou verejnosťou čitateľského sveta“³. Toto *verejné* používanie rozumu musí byť *neobmedzené*. Idea verejného používania rozumu nie je *deskriptívna*, ale *normatívna*. V tomto smere Kant zakladá súvislosť medzi *racionálnou argumentáciou* a *sociálnou praxou*, a teda naznačuje podstatné momenty, ktoré vyplývajú z jeho koncepcie osvietenstva ako verejného rozvažovania. To nám umožní predstaviť si osobitnú *kultúru* osvietenstva.⁴ Táto dáva totiž zmysel myšlienke života, ktorý je vhodný pre každú ľudskú bytosť, ako bytosť schopnú rozvažovať samostatne, lebo je to od prírody bytosť slobodná, dávno *zhabovaná cudzieho vedenia*.

Inak je to v prípade *súkromného* používania rozumu, ktorý niekto používa „v nejakej mu zverenej občianskej funkcii alebo úrade. V mnohých záležitostiach, ktoré sa týkajú záujmov obce, je však nevyhnutný určitý mechanizmus, vzhľadom ku ktorému sa musia niektorí členovia obce správať iba pasívne, aby boli vládou pomocou umelej jednomyselnosti vedení k verejným účelom, alebo aby im bolo aspoň zabránené mať tieto účely. Tu potom nie je dovolené rozumovať, ale sa musí poslúchať“⁵. Aké sú dôvody tohto rozlišovania? Také reprezentatívne *symboly* vtedajšieho politického režimu, ako sú *dôstojník, finančný úradník a duchovný* predstavovali Kantovi *oporu a garanciu* stability existujúceho poriadku v štáte. Uvedené *rozlišovanie* je teda podmienené *štátnopoliticky*. Práve toto miesto v texte, spolu s jeho formuláciou, že „tento náš vek je vekom

¹ I. Deligiori, *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany 2005, s. 55.

² I. Kant, *Odpoveď na otázku: čo je to osvícenství?* In: *Filosofický časopis*. 41/ 1993, č. 3., s. 382.

³ Tamže, s. 383.

⁴ I. Deligiori, *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany 2005, s. 59.

⁵ I. Kant, *Odpoveď na otázku: čo je to osvícenství?*, s. 383.

osvietenstva alebo vekom Friedricha II.¹ nastolili ako základný problém Kantov vzťah k *osvietenému* režimu. A tak sa objavujú názory o *adoratívnom* postoji Kanta ako občana pruského štátu. Ako na ne potom treba reagovať? Nuž asi tým spôsobom, že pokiaľ ide o to dôsledne riešiť nastolený problém, je nevyhnutné analyzovať celý text. Tu sa ukáže jeho občiansko-politická pozícia v zložitejšej, *ambivalentnej* podobe. Na jednej strane akoby *rezignácia*; na druhej strane *jasná* požiadavka, napríklad aj táto: „Žiadna epocha sa nemôže zaviazat' a zaprisahať, že uvedie nasledujúcu epochu do takého stavu, ktorý by jej znemožňoval rozširovať poznatky (hlavne tie najdôležitejšie), očisťovať ich od omylov, a vôbec postupovať v osвете dopredu. Bol by to zločin proti ľudskej prirodzenosti, ktorej pôvodné určenie spočíva práve v tomto postupe dopredu;... Skúšobným kameňom všetkého toho, čo môže byť ustanovené ako zákon pre národ je otázka, či by si taký zákon mohol uložiť nejaký národ sám... Avšak, čo sa o sebe nesmie uznieť ani národ sám, to smie o to menej o národe rozhodnúť panovník; lebo jeho zákonodarná autorita spočíva v tom, že vo svojej vôli zjednocuje celkovú vôľu národa“². *Osvietenstvo* musí podľa Kanta vystúpiť až k *trónom* a vplývať aj na *zásady ich vlády*; a vláda samotná musí, žiada nemecký filozof, *zaobchádzať s človekom*, ktorý je viac *než stroj spôsobom zodpovedajúcim jeho dôstojnosti*.³

Z hľadiska témy príspevku sú dôležité ako Kantove vyjadrenia k *systematickej* podobe osvietenstva, tak aj jeho *politické odporúčania*. Ich zhrnutím je *preslávená definícia*, ktorou sa začínajú takmer všetky monografie, učebnice, kompendiá a príručky, traktujúce problém osvietenstva a jeho myslenia. V tejto súvislosti je však potrebné vrátiť sa na úplný začiatok Kantovho textu, k jeho prvým vetám. „Osvietenstvo“ – napísal Kant – „je vystúpenie človeka zo svojej nesvojprávnosti, ktorú si zaviniť sám. Nesvojprávnosť je neschopnosť používať svoj vlastný um bez vedenia druhým. Táto nesvojprávnosť je zavinená samým sebou vtedy, keď jej príčinou nie je nedostatok umu, ale rozhodnosti a odvahy používať ho bez cudzieho vedenia. Sapere aude! Maj odvahu používať svoj vlastný um!, je teda heslo osvietenstva“⁴. Svoju definíciu osvietenstva rozvinul

¹ Tamže, s. 385.

² Tamže, s. 384, 385.

³ Tamže, s. 387.

⁴ Tamže, s. 381.

Kant ďalej takto: „Lenivosť a zbabelosť sú príčiny toho, prečo taká veľká časť ľudí po tom, čo ich príroda už dávno oslobodila spod cudzieho vedenia, predsa po celý život rada zostáva nesvojprávna a prečo sa druhí tak ľahko ponúkajú za ich poručníkov. Je také pohodlné byť nesvojprávny!“¹. Kantova definícia osvietenstva je podľa Mittelstrassa práve taká *skromná* ako *výstižná*, a preto k nej pripojil svoj vlastný, pritom *obsiahlejší* komentár, v ktorom uviedol nasledovné vyjadrenia: „Neschopnosť používať svoj vlastný um bez usmerňovania inými viedla v dejinách myslenia k závislosti od tradovaných, často autoritárne vystupujúcich názorov, proti ktorým sa usiluje uplatniť a presadiť túžba po samostatnosti rozumu. Túto závislosť si vôbec nemusíme uvedomovať, ale vyskytuje sa všade tam, kde medzi predpoklady samostatného myslenia už nepatrí povinnosť zdôvodňovať, aj keď ju ako takú nikto vážne nepopiera. To znamená, závislosť sa vyskytuje všade tam, kde sa predčasne uspokojíme so sekundárnymi rozlíšeniami. Usmerňovanie umu, ak sa mu dôkladne prizrieme, preberá história, a to tak história cudzieho myslenia (uchovaného v tradícii), ako aj história vlastného myslenia (prejavujúceho sa v životopise). Pritom rozhodnutie používať *vlastný rozum*, ako hovorí Kant na inom mieste², neznamená nič iné, len *aby sme sa pri všetkom, čo máme predpokladať, sami opýtali, či naozaj nachádzame dôvod, prečo niečo predpokladáme, alebo či naozaj nachádzame pravidlo, ktoré vyplýva z toho, čo predpokladáme a ktoré by sme mohli urobiť všeobecným princípom nášho používania rozumu*. Miera tohto pýtajúceho sa (a overujúceho) úsilia nakoniec rozhoduje o tom, kto preberá usmerňovanie umu (alebo rozumu): história, alebo (v Kantovom zmysle) kritika.

V negatívnom prípade, keď usmerňovanie preberá história, zavinili sme si nesvojprávnosť sami. Zabúdame, že práve človek je v konečnom dôsledku subjektom tých názorov, ktoré v zvláštnom prípade určujú individuálne myslenie. A to subjektom tak spoločných dejín (minulých dejín, ktorých motívy možno pochopiť v konaní jednotlivcov), ako aj vlastných dejín (biografie individuálneho myslenia a konania). *Východisko človeka z nesvojprávnosti, ktorú si sám zavinil*, podľa toho neznamená nič iné než pochopenie **určujúce nové myslenie**, že človek vo svojom konaní

¹ Tamže.

² Mittelstrass tu má na mysli Kantovo dielo *Was heisst: sich im Denken orientieren?* z roku 1786.

(ku ktorému patrí aj používanie rozumu) a v celých dejinách tohto konania má do činenia sám so sebou¹. A to je podstatný rozmer nielen Kantovej definície osvietenstva, ale v širších súvislostiach aj ústredný moment jeho koncepcie filozofie dejín.

Názor, podľa ktorého je nevyhnutné používať svoj vlastný *um* sa ďalej artikuluje v požiadavke *mysliet' samostatne*.² Je to požiadavka, s ktorou Kant do istej miery bojuje na dvoch frontoch. Na jednej strane sa obracia proti **závislosti na cudzom myslení** (ktoré je objektivizované vo frekventujúcich názoroch, čiastočne inštitucionalizovaných, v tradíciách), označenej ako *nesvojprávne' zavinená sebou samým*, na druhej strane ide o vystúpenie proti *blížnivému rozumu*³, ktorý *nekriticky* postupuje vo svojich vlastných špekulatívnych náčrtoch. Takéto myslenie je v istom zmysle *nesvojprávne*, pretože nechápe svoju *kritickú schopnosť* a stráca sa v sofistickom zdaní, ktoré sa tu opakuje ako *dogmatické zdanie*⁴ a takisto sa produkuje v podobe Kantom kritizovaného *vznešeného tónu*⁵, v ktorom rozumom zrodená inšpirácia zaberá miesto *pojmovej práce*.⁶ Treba zdôrazniť, že keď Kant uvažoval o **samostatnom myslení**, rozumel ním práve tú pojmovú prácu, ktorá sama *realizuje* osvietenstvo vo vlastnom zmysle. V nadväznosti na uvedenú skutočnosť je úplne jasné, že Hegel mohol neskôršie plným právom o Kantovej filozofii povedať, že táto je „teoreticky osvietenstvo pozdvihnuté na úroveň metódy“⁷. Rozhodnutie *používať' svoj um a samostatne myslieť'* nepredpokladá ešte žiadne *obsahové poznanie*.⁸ Primárne je ale oveľa viac *negatívnym princípom*, ktorý má byť platný predovšetkým proti *cudzému poznaniu*. Tak možno povedať, že osvieten-

¹ J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*. Berlin – New York 1970, s. 117.

² I. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?* In: I. Kant, *Von den Träumen der Vernunft*. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik. Leipzig und Weimar 1979, s. 306.

³ Kant, I., *Das Ende aller Dinge*. In: Kant, I., *Von den Träumen der Vernunft*. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik. Leipzig und Weimar 1979, s. 405.

⁴ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Pravda. Bratislava 1979, s. 68.

⁵ I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: Kant, I., *Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik*. Leipzig und Weimar 1979, s. 482.

⁶ J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, s. 118.

⁷ Kant, I., *Das Ende aller Dinge*, s. 395

⁸ J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, s. 118.

stvo sa u Kanta neurčuje ani tak *poznatkami*¹, ako skôr *otvorenosťou* úsilí o *vlastné zdôvodnenie*.² Takéto určenie potom *koriguje* často frekventované presvedčenie *drubého osvietenstva*, v zmysle ktorého sa osvietenstvo vymedzuje prostredníctvom množstva *encyklopedického* poznania. Sebauvedomenie *osvietenstva*, ako to bolo v prípade Kantovej reflexie tohto duchovno-sociálneho pohybu ukázané, sa v žiadnom prípade *nevyčerpáva* takýmto *presvedčením*. Pokiaľ je tematizované Kantovo definovanie osvietenstva, je namieste doložiť, že sa mu podarilo pregnantne určiť *dejinné sebaepochopenie* osvietenstva týmto spôsobom: „Mysliet’ samostatne znamená hľadať najvyšší skúšobný kameň pravdy v sebe samom, čiže vo svojom vlastnom rozume; maximou myslieť **vždy** (pod. L.B.) samostatne je *osvietenstvo*.³ Kantovo poňatie *osvietenstva* nie je statické, jednoznačné. Poukazuje na to v prvom rade jeho odpoveď na otázku, či *teraz* žijeme v *osvietenom veku*. „Nie“ – tvrdil –, „ale iste žijeme vo veku *osvietenstva*. Na to, aby ľudia – ako sa teraz veci majú – boli ako celok v stave, alebo i len mohli byť do neho uvedení, keby dokázali vo veciach náboženstva dobre a spoľahlivo používať svoj rozum, k tomu chýba ešte veľmi mnoho. Avšak, že sa im teraz otvára voľné pole, aby sa k tomu slobodne prepracovali, a že prekážok brániacich ich všeobecnému osvieteniu alebo ich vymaneniu sa z nesvojprávnosti, ktorú si zavinili sami, pozvoľna ubúda, o tom máme predsa len zreteľné znamenia“⁴. Podľa Kanta nie je problém založiť *osvietenie* jednotlivého subjektu na *výchove*, ale osvietiť *vek* je však *veľmi zdĺhavé*, lebo existuje množstvo vonkajších prekážok, ktoré tomu bránia, alebo to sťažujú. Osvietenstvo je, ako napísal v *Kritike súdnosti*, „síce v tézach ľahká, v hypotézach ale ťažká a pomaly postupujúca vec; lebo mať rozum nie pasívny, ale vždy sám sebe zákonodarný, je síce niečo celkom ľahké pre človeka, ktorý chce byť primeraný len svojmu bytostnému určeniu a nechce vedieť nič, čo je nad jeho um: ale pretože úsiliu po tom, čo je nad umom, možno len ťažko zabrániť a nikdy nebudú chýbať tí, ktorí s veľkou sebadôverou sľubujú uspokojiť túto túžbu po vedení, preto musí byť veľmi ťažké podržať alebo vytvoriť to, čo je

¹ I. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, s. 306.

² J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, s. 118.

³ I. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, s. 306.

⁴ I. Kant, *Odpoveď na otázku: čo je to osvietenstvo?*, s. 385

⁵ I. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, s. 307.

iba *negatívne* (ktoré tvorí vlastnú osvietenosť), v spôsobe myslenia (zvlášť verejného)¹. Možno potom akceptovať názor M. Foucaulta, podľa ktorého osvietenstvo ako *vykročenie človeka z nesvojprávnosti sebou zavinenej* charakterizuje Kant jednak ako *prebiehajúci proces*, ale aj ako *istú úlohu a záväzok*², či dokonca *povinnosť* spojenú s *ľudskou prirodzenosťou a svätými právami človeka*.

Kantov *osvietenský* spis stojí v istom zmysle na križovatke *kritickej a historickej reflexie*. Je tu jasne reflektované prepojenie kritiky, rozumu, osvietenstva, emancipácie a dejinného postupu ľudského rodu smerom k svojej *svojprávnosti*, keď je *dobová, prítomná skutočnosť* skúmaná na celom dejinnom pozadí vymedzenom ako nekonečný priestor ľudských činov a skutkov, podrobujúcich sa *kriticko-historickej* analýze.

Vo vzťahu k svojej dobe Kant upozorňoval na to, že na občiansku slobodu teraz nemožno veľmi siahnuť, ak sa nemá pocítiť nevýhodnosť takéhoto postupu či už vo vnútri štátu alebo i smerom navonok. Kant, sledujúc pozvoľné napredovanie slobody, vyhlásil: „Ak sa občanovi bráni hľadať svoje blaho akýmkoľvek pre neho ľubovoľným spôsobom, ktorý sa môže znášať so slobodou ostatných, brzdí sa čulosť nepretržitého vzájomného styku, a tak zase sily celku. Preto sa osobné obmedzovanie človeka v tom, čo robí i nerobí, stále viac ruší, pripúšťa sa všeobecná náboženská sloboda; a tak spolu s prítiaľajúcim sa bláznovstvom a vrtošivosťou pozvoľne vzniká *osveta*, veľké dobro, ktoré musí ľudský rod vytrpieť dokonca aj zo sebeckého úmyslu svojich vládcov rozpínať sa, ak len ľudia poznajú, čo je pre nich prospešné“³. Kant vymedzil naznačený postup smerom k politickej moci každého štátu, lebo opak by znamenal úbytok síl štátu *vo vonkajšom* vzťahu. Možno povedať, že jasne si všimol prepojenie politických kontaktov, založených *na všetkých remeslách*, a to na *vnútornej úrovni*, ako i v medzištátnych stykoch. Treba však zdôrazniť, že v jeho ponímaní slobodné usilovanie, či už jednotlivých občanov alebo aj štátov o dobro a všeobecné blaho, mu vytváralo základné predpoklady stability, a tým aj postupu slobody a práva na oboch úrovniach mocensko-politických aktivít.

¹ I. Kant, *Kritika soudnosti*. Prel. V. Špalek – W. Hansel. Odeon. Praha 1975, s. 116.

² Tamže, s. 365.

³ I. Kant, *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. In: I. Kant, *K večnému mieru*. Prel. T. Münz. Kalligram. Bratislava 1996, s. 69.

Zaujímavé je aj to, že Kant v klasickom *osvietenskom* spise prezentoval svoj názor na *revolúciu*, pravda podmienený vlastnou definíciou *osvietenstva*, ktorá bola založená na *povolanosti všetkých ľudí k samostatnému mysleniu*. V tejto súvislosti poznamenal: „Revolúciou sa snáď možno zbaviť osobného despotizmu alebo vykorisťovania a zväle, nikdy ňou však nedosiahneme *skutočnú reformu myslenia* (pod. L. B.); nástrojom ovládania bezmyšlienkovitého davu budú nové predsudky rovnako, ako nimi boli tie staré“¹. Táto pozícia smerovala k zabezpečeniu *verejného pokoja a jednoty obce*. Permanentným pozorovaním a posudzovaním aktuálnych sociálno-politických udalostí Kant dokázal prekročiť *tieň* mnohých svojich pôvodných stanovísk. Presvedčivým dôkazom istej modifikácie jeho postojov je napríklad aj to, že na rozdiel od iných predstaviteľov nemeckej kultúry a filozofického myslenia dokázal spravodlivo a pritom reálne zhodnotiť *francúzsku revolúciu*. Charakterizoval ju takto: „Revolúcia duchaplného národa, ktorá v dnešných dňoch pred nami prebieha, sa môže podariť, alebo stroskotat; môže byť naplnená biedou a ukrutnými činmi do takej miery, že dobre zmýšľajúci človek, i keby ju chcel považovať za šťastnú, nemohol by nikdy pristúpiť na to, robiť tento experiment na takéto náklady. Táto revolúcia, tvrdím, vyvoláva v myšliach všetkých divákov (ktorí sami nie sú v tejto hre zapletení) účasť, ktorá hraničí s entuziazmom, a ktorej prejavy sú spojené s nebezpečenstvom, a ktorá nemôže mať inú príčinu než morálne základy v ľudskom pokolení“². Revolúciu pokladal za danosť *dejinného významu*, predstavujúcu verifikáciu jeho filozofickodejinnej prognózy pohybu ľudského rodu realizovaného dejinami. Pomenoval ju *Geschichtszeichen* (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon) – *dejinné znamenie*³, zladujúce horizonty prítomnosti a budúcnosti, ktoré však môže byť aplikované i do minulosti. Revolúcia sa stala podľa Kanta dôležitou súčasťou *skúsenosti* ľudského rodu, potvrdzujúcou *kontinuitu* jeho dejinného procesu. Kant pri hodnotení revolúcie ako dejinnej danosti akcentoval jej morálne, právne a politické implikácie.

¹ I. Kant, *Odpoveď na otázku: čo je to osvietenstvo?*, s. 382.

² I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*. In: I. Kant, *Werkausgabe: in zwölf Bänden*. (Hrsg. Von W. Weischedel); Bd. XI. Frankfurt am Main 1991, s. 358.

³ Tamže, s. 357.

Tento dôležitý *posun* v Kantovom poňatí osvietenstva je dôrazne vyjadrený v spise *Spor fakúlt*, ku ktorému bola pripojená *Obnovená otázka*, skúmajúca, či sa ľudské pokolenie nachádza na ceste neustáleho zdokonaľovania. Kant tu k svojim dovtedajším úvahám o podstate osvietenstva pridal *nový prvok*, ktorým mu bol *osvietený národ*¹, vedomý si svojich práv a povinností vo vzťahu k štátu, spojený s entuziazmom, smerujúcim k *ideálnemu, čisto morálnemu*, ktoré svoj prejav nachádza **v pojme práva**. Výraznejšie sa tu venoval tiež **spôsobu vlády**, ktorý by si mal podľa jeho názoru zvoliť ľud sám, *cestou odvahy a rozhodnosti*, podľa všeobecných právnych princípov založených na **slobode človeka**. Kantovo poňatie osvietenstva, píše K. Kosík, „stojí a padá s *jednotou a prelínaním* štyroch vzájomne prepojených prvkov:

- oslobodzujúci pohyb z nesvojprávnosti, pohyb, ktorý človeka napriamuje a robí ho hodným (würdig) slobody;
- architektonická štruktúra rozumu, ktorý je vždy znovu rozohrávanou súhrou otázok, čo môžem vedieť, čo mám konať, v čo smiem dúfať;
- entuziazmus osvieteného ľudu ako konkretizácia a zovšeobecnenie *odvahy* vedieť (sapere aude!);
- výsledkom je *konštitúcia*, keď sa ľud sám riadi podľa zákonov slobody a spravodlivosti (*das Volk regiert sich selbst nach Gesetzen der Freiheit und Gleichheit*)².

Takto vymedzené osvietenstvo je podľa neho *dejinnou udalosťou*, ktorá nemôže byť ani zvrátená ani zabudnutá. Kantovo *osvietenstvo*, pokračuje Kosík ďalej, „nie je charakteristikou jednej minulej epochy, ale je dejinno-filozofickou definíciou človeka: ľudskosť človeka je v tom, že má odvahu vyslobodiť sa z nesvojprávnosti, do ktorej ako konečná bytosť môže kedykoľvek upadnúť“³.

Kantovo *sapere aude!*, bilancujúc jeho premýšľania o *osvietenstve* v kontexte s celým jeho projektom filozofie dejín, je tiež „mottom celých ľudských dejín“⁴, pretože tu ide o postupné sebaoslobodzovanie, seba-

¹ I. Kant, *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?* In: I. Kant, *Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik*. Leipzig und Weimar 1979, s. 521.

² K. Kosík, *Předpotopní úvahy*. Praha 1997, s. 138.

³ Tamže, s. 139.

⁴ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, s. 242.

vytváranie človeka, spojené s *veľkou témou* klasickej filozofie dejín, pomenovanou ako **určenie človeka** realizované jeho dejinno-kultúrno-teoretickou aktivitou.

* * *

Kantov variant osvietenstva obsahuje okrem iného aj naznačenie *zložitosti osvecovania*, ktoré je spojené najmä so zvláštnosťami nemeckých sociálno-kultúrnych pomerov, na rozdiel od Anglicka. V tejto súvislosti napísal: „Pre každého jednotlivého človeka je teda ťažké vymaniť sa z nesvojprávnosti, ktorá sa mu stala takmer druhou prirodzenosťou. Dokonca sa mu v nej zapáčilo a je spočiatku skutočne neschopný používať svoj vlastný rozum, pretože mu doposiaľ nebolo dovolené, aby to skúsil. Predpisy a pravidlá, tieto mechanické nástroje rozumného používania, či skôr zneužívania jeho prirodzených vlôh, predstavujú okovy jeho pretrvávajúcej nesvojprávnosti. A keby sa ich niekto predsa len zbavil, urobil by napriek tomu i cez najužšiu priekopu len neistý skok, pretože na takýto slobodný pohyb nie je zvyknutý. Preto je len málo ľudí, ktorým sa podarilo vymaniť sa samostatným spracovaním svojho ducha z nesvojprávnosti, a napriek tomu ísť pevným krokom.“

Skôr je možné, že sa samo osvieti určité publikum, áno je to takmer nevyhnutné. Lebo tu sa nájde vždy niekoľko samostatne mysliacich ľudí, dokonca aj medzi dosadenými poručníkmi davu, ktorí budú, keď boli sami zhodili jarmo nesvojprávnosti, šíriť ducha rozumného oceňovania svojej vlastnej hodnoty a presvedčenia o povolanosti všetkých ľudí k samostatnému mysleniu¹. Samostatné myslenie sa deje s verejným myslením, konštatuje Habermas a prikladá nasledujúcu Kantovu myšlienku: „Hovorí sa síce“, že „vyššia moc by nám mohla vziať slobodu slova a písma, ale nemôže nám vziať slobodu myslenia. Avšak ako by sme asi mysleli, a s akou správnosťou, keby sme nemysleli takpovediac v pospolitosti s druhými, ktorým zdieľame svoje myšlienky a ktoré oni zdieľajú nám“. Toto vzájomné informovanie sa týka *človeka vôbec*² a je to

¹ I. Kant, *Odpoveď na otázku: čo je to osvícenstvo?*, s. 382.

² J. Habermas, *Strukturální přeměna veřejnosti*. Prel. A. Bakešová – J. Velek. Filosofía. Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČSR. Praha 2000, s. 190.

prirodzené ľudské poslanie, ktoré vedie k posúdeniu platnosti, pravdivosti rozličných mienok, presvedčení z hľadiska *rozumu*.

Ďalšie Kantove úvahy, a to nielen z jeho klasického *osvietenského spisu*, približujú činnosť *rozvažujúcej* verejnosti, ale aj témy a problémy, ktoré boli predmetom verejného predebatovania. V prvom rade sa to týka požiadavky slobody verejného používania rozumu, ktorá bola spojená so svetom učencov, ktorí publikovali jednak svoje diela, ale priestor dostávali aj v renomovaných periodikách (Berlinische Monatschrift, Gothajische Gelehrte Zeitung, Göttingenische Zeitung a pod). Zaujímavé je napríklad i to, že aj recenzie vlastných prác i diel svojich kolegov chápal z „hľadiska účinku, ktorý vyvolávajú podniky podobného druhu u učeného publika“¹. V tejto súvislosti kládol veľký dôraz na prácu recenzenta v prípade, že na základe jeho hodnotenia má publikum posúdiť *ducha a hlavný cieľ* nejakého *spisu*. Sám sa vyjadril, že nemá rád „recenzie písané ľahkým perom“ obsahujúce zle pochopené *vyklady náuky*. Úlohou učencov, filozofov *vedených* jedine rozumom, je *verejná prezentácia pravdy*. V tomto momente Kant predpokladá vzájomné informovanie sa o tom, čo sa týka človeka vôbec. Už v *Kritike čistého rozumu* napísal: „Skúšobným kameňom pokladania za pravdu, či je presvedčením, alebo iba prehovaraním, navonok je teda možnosť oznámiť ho a pokladanie za pravdu prijať pre každý ľudský rozum“². V jeho ponímaní sa *verejné používanie rozumu* týka otázok pôvodu zákona, zákonodarstva ako celku, náboženstva, problematiky práva, spoločenského života, svetoobčianstva, možnosti nastolenia *panstva zákonov*, ktoré ako zásady politického konania musia vyhovovať kritériu *publicity*, morálka je konfrontovaná s *metódami* (praktikami) politickej moci.

Proces etablovania *publika* prostredníctvom diskutujúcich *zmiešaných spoločností*, schádzajúcich sa v meštiackych domoch, naznačuje Kant v *druhej kritike*: „Ak pozorujeme priebeh rozhovorov v zmiešaných spoločnostiach, ktoré sa neskladajú iba z učencov a mudrlantov, ale aj z ľudí praktických povolání alebo zo žien, zistíme, že tu okrem vyprávania a vtipov ľudia aj debatujú, totiž uvažujú, lebo vyprávanie, ak má prinášať stále čosi nové a byť zaujímavé, čoskoro sa vyčerpá, kým vtípkovanie sa

¹ I. Kant, *List Marcusovi Herzovi z 21. februára 1772*. In: *Filosofický časopis*, r. 50. 2002, č. 1, s. 152.

² I. Kant, *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Pravda. Bratislava 1979, s. 489.

ľahko stáva plytkým. Niet však takého uvažovania, čo by väčšmi podnecovalo účasť osôb, ktoré sa pri akomkoľvek rozumárení rýchlo nudia, a čo by vnášalo do spoločnosti určité oživenie, než je uvažovanie o *mravnej hodnote* toho alebo onoho konania, ktoré má rozhodnúť o charaktere nejakej osoby¹. Pozíciu občana Kant vymedzuje ako toho, ktorý má poslúchať zákony a súčasne byť i zákonodarcom, t. j. má mať účasť i na politickej moci. Takto koncipované *politické spoločenstvo*, prostredníctvom princípov slobody, rovnosti a samostatnosti, má *normatívny charakter*.

Pojem *verejnosti* je u Kanta chápaný ako *princíp právneho poriadku* a súčasne ako *metóda osvietenia*², ktoré postupuje síce pomaly, ale predsa. *Osveta* vzniká pozvoľna, predstavuje **veľké dobro**. Táto osveta, píše Kant, „a s ňou aj určitá účasť srdca na dobre, ktorému sa osvietení človek, čo ho úplne chápe, nemôže vyhnúť, musí postupne vystúpiť až k trónom a vplývať na zásady ich vlády“³. Súčasťou tohto *osvietenia* je i jeho filozofia dejín, ktorá má za úlohu *viest publikum*, sama sa musí stať verejnou mienkou. Ukazuje smerovanie ľudstva k všeobecnému svetoobčianskemu stavu.

* * *

Vo svojej znamenitej a len ťažko prekonateľnej *Filozofii osvietenstva* upozorňuje Cassirer na fakt, že to bol práve Hegel, ktorý cestou svojich historickofilozofických bádání a *autoritou svojho mena* raz a navždy zabezpečil legitímnosť tohto skúmania. Jeho *Fenomenológia ducha* načrtla iný, hlbší, no najmä *bohatší obraz osvietenstva*, ako bol ten, ktorý ukázal v čisto *polemickú* tendenciu.

Cassirer tu naznačuje, že Hegelov prístup k osvietenstvu prešiel istými modifikáciami. So začiatkom filozofickej reflexie osvietenstva (Berlinsche Monatsschrift) sa presne zhodujú aj Hegelove mysliteľské počiatky. Vďaka svojej encyklopedickej sčítanosti sa Hegel, poznamenáva Jamme, „pozdvihuje nielen veľmi rýchlo na súdobú úroveň diskusie

¹ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*. Prel. T. Münz. Spektrum. Bratislava 1990, s. 171.

² J. Habermas, *Strukturální přeměna veřejnosti*, s. 185.

³ I. Kant, *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. In. I. Kant, *K večnému mieru*. Prel. T. Münz. Kalligram. Bratislava 1996, s. 69.

o osvietenstve, ale práve tak bystro postihuje i dilemu osvietenského hnutia: Hegel spracúva témy a motívy pripravené Rousseauom a citovosťou (predovšetkým ich vyššie hodnotenie fantázie oproti rozvažovaniu) do programu zovšeobecnenia osvietenstva, t. j. jeho rozšírenie na ľudové masy, a až týmto vlastne jeho plného uplatnenia. Čo tu chce Hegel prekonať, je ostrá hranica medzi vyššou intelektuálnou vrstvou, do značnej miery odtrhnutou od starých tradícií a ovládanou rozumom, a nižšími vrstvami (predovšetkým roľníctvom) ako vlastným nositeľom náboženského podania. Osvietenci sami toto rozpoltenie spoločnosti neskúmali a mladý Hegel sa v tom od nich spočiatku nijako neodlišoval¹. Vo svojich výpiskoch k Mendelssohnovmu článku (BMS) stanovil napríklad hranicu osvietenstvu potiaľ, že odlíšil osvecovanie človeka ako občana od *určenia človeka ako človeka*, a to prvé vymedzoval podľa jeho *stavu a povolania*.

V *Dennike* zastával Hegel myšlienku, dvojakého, resp. rozpolteného osvietenstva. Pojem *osvietenstvo* tu chce obmedziť na osvecovanie *cez vedy a umenia*; osvecovanie obyčajného človeka zabezpečuje vraj náboženstvo². V roku 1787 si z BMS vypísal definíciu mýtu, ktorá mýtus charakterizovala ako, celkom osvietencky, falšovanie (na základe povier) božského na predrozumovom, detskom stupni vývoja národov³. Akcentujúc vnútornú rozpoltenosť spoločnosti, keď *pojmy a kultúra* stavov sú až príliš rozdielne⁴, sa Hegel usiloval o *antropologicko-sociologický* pojem mýtu⁵, ktorý by umožnil vytvoriť spojenie a prelínanie síl rozvažovania a zmyslovosti zahŕňajúce všetky vrstvy ľudu, t. j. obnoviť *totalitu človeka*. Tento zámer bol programovo vytýčený v tzv. *Tübingener Fragment* (1792/93). *Študent Hegel* v ňom vystupuje ako „rozhorčený kritik“ osvietenského hnutia predovšetkým preto, že to, čo predtým chápal ako jeho konštitutívnu tému totiž diagnózu rozpoltenej občianskej spoločnosti, obracia sa teraz *proti* osvietenstvu samému, ponímajúc toto spoločenské rozpoltenie ako produkt osvietenskej *abstrakcie a reflexie*. Hegel sa sťažuje na stratu historickej kontinuity, na rozchod s minulosťou a jej (estetickými

¹ Ch. Jamme, *Pojetí mýtu u mladého Hegela (1787–1807)*, s. 437.

² F. Nicolin, *Der junge Hegel in Stuttgart*. Stuttgart 1970, s. 60.

³ J. Hofmeister, (Hrsg.): *Dokumenten zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart 1936, s. 144.

⁴ Tamže, s. 49.

⁵ Ch. Jamme, *Pojetí mýtu u mladého Hegela (1787–1807)*, s. 439.

i politickými) tradíciami“¹. V nadväznosti na to požaduje novú *národnú kultúru* a od roku 1796 rozvíja ideu *novej mytológie*, ktorá ma prekonávať *alegorickú redukciu mýtického*. V jednej pasáži *Fragmentu* sa píše, že „náboženstvo, ktoré má byť všeobecné pre ľud, sa nemôže skladať zo všeobecných právd, práve naopak, tieto čisté vety musia byť v zhrubnutej podobe napchané do *zmyslovej šupky*, ak majú byť zrozumiteľné a pre zmyslovosť prijateľné“². V podstate tu ide o kritiku osvieteniského rozumového náboženstva, v tom smere, že jeho zásady sa nedajú *telesne znázorniť*³. Podstata problému spočíva podľa Hegela v tom, že *náboženské dejiny* neboli spôsobilé konštituovať spoločenskú jednotu práve tým, že *nevzdelaná časť* príliš ľpie na látke ako predmete viery; a *vzdelanejšia časť* nie je schopná uviesť do súladu náboženskej historiky, ktoré jej boli oktrojované od raného detstva, s osvieteniským postulátom autonómie⁴.

Ten, kto začína byť osvietený, to znamená začína vyžadovať pre zákony svojho rozvažovania a skúsenosti *všeobecnú platnosť*, pre neho sú dejiny náboženstva väčšinou nestráviteľné. To by mohlo znamenať aj podobnosť s Kantom, najmä keď pripomeniem jeho diagnózu vtedajšieho stavu štátu, ktorý charakterizoval ako mŕtvy *štátny stroj*.

Najstarší systém nemeckého idealizmu z roku 1797 znamená, že *nová mytológia*, ktorá je v ňom obsiahnutá, predstavuje program *zovšeobecnenia osvietenstva*, lebo *nakoniec si osvietenie aj neosvietenie* musia podať ruky. Hegel kritizuje osvietenstvo iba preto, že svojimi prostriedkami, apelom na rozvažovanie a rozum, oslovuje len majú časť vzdelancov; na jeho základných cieľoch, oslobodeniu človeka z jeho (náboženskej i politickej) nesvojprávnosti, neústupne trvá; ani *Program systému* nepožaduje *mytológiu miesto osvietenstva*, ale osvietenstvo *skrz* a za pomoci mytológie.⁵

Okolo roku 1800 sa v priestore nemeckej filozofickej kultúry preukazuje, že k zhode v otázke *historického zaradenia osvietenstva* je ešte ďaleko... Predstavy o jeho časovom *rozprestieraní* siahajú od jeho prijatia ako virulentného hnutia, pohybu vo všetkých fázach a kultúrach (Herder),

¹ Tamže.

² G.W.F. Hegel, *Werke*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main 1969, Band 1, s. 197.

³ H. Gockel, *Mythos und Poesie*. Frankfurt am Main 1981, s. 72.

⁴ G.W.F. Hegel, *Werke*, s. 199.

⁵ Ch. Jamme, *Aufklärung via Mythologie*. In: *Idealismus und Aufklärung*. Hrsg. von C. Jamme und G. Kurz. Stuttgart 1988, s. 35–58.

cez naznačovanie jeho očakávaného konca (Engel) až k práve tak sebauvedomenému ako kritickému poňatiu, že *doba osvietenstva* až teraz skutočne prichádza (Kant), a tiež k názoru, že vlastné totiž univerzálne osvietenstvo spočíva (spí) v lone budúcnosti (F. Schlegel).

Až Hegelovi, píše Pütz, „pripadla úloha premyslieť osvietenstvo nielen z jeho nadčasového poslania k samostatnej činnosti poznania, ale predovšetkým ako špecifický pojem epochy“¹. V tejto súvislosti H. Stuke poznamenal: „Vo vnútri nemeckého idealizmu bola v plnej miere prístupná možnosť systematickej historizácie pojmu osvietenstva najskôr u Hegela a vlastne až od neho sa všetko konzekventne vykonávalo pod špecifickými dejinno-duchovnými aspektmi“². Ďalej vyzdvihuje viacvrstevnatosť a komplikovanosť Hegelovho pojmu a odkazuje na bohatosť celým dielom sa vinúcich pohrdavých (*abschätzigen*) poznámok o osvietenstve. Tieto sa menej týkajú Francúzov, radikálnosť myslenia ktorých si Hegel vážil, ako Nemcov, z nich menej Kanta a Lessinga ako Nicolaia a ostatných predstaviteľov, ktorým prisúdil len *nesamostatnosť* a *obmedzenosť*.

Na druhej strane v tom treba vidieť Hegelove *odlišné* hodnotenie osvietenstva, keď ho nielen *systematicky kritizuje*, ale súčasne zaraduje do *fenomenologicko-filozoficko-dejinného* vývoja **vedomia** a týmto spôsobom mu prideluje miesto síce už *prehodnoteného*, ale *geneticky nutného*. V tomto zmysle postupuje *Fenomenológia ducha*, ktorá vidí osvietenstvo na *stupeň ducha* vykonávať len ohraničené nevyhnutné dielo. S tým súhlasí aj to, čo bolo opakovane osvietenstvom povedané o dlho trvajúcom náboženskom stanovisku, že tiež Hegel vidí osvietenstvo v opozícii k viere.

Zatiaľ čo vo *Fenomenológii ducha* realizoval *dialektický bewusstgenetischen Übergang* prechod od viery cez osvietenstvo k revolúcii, v spisoch z 20. rokov *jednostranne* prezentoval svoj obraz kritizujúceho historika filozofie: osvietenstvo bolo pre neho antikvárne. Jeho počiatok videl v ére Friedricha Veľkého a *konec osvietenstva* dosiahlo už vo *Fenomenológii ducha* systematicky rozvíjanej vo francúzskej revolúcii. Takto sa osvietenstvo stalo pojmom epochy v čase od 1740–1790.

¹ P. Pütz, *Die deutsche Aufklärung*, s. 48.

² H. Stuke, *Aufklärung*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Contze, Reinhardt Kosellek. Bd. 1. Stuttgart 1972, s. 314.

Základnú propozíciu pre *skúmanie osvietenstva* vo *Fenomenológii ducha* stanovuje Hegel takto:

„Vlastný predmet, proti ktorému smeruje *čisté pochopenie* silou *pojmu*, je *viera* ako forma *čistého chápania*, ktorá stojí proti nemu na pôde tohto živlu. Má však taktiež vzťah k *skutočnému svetu*, lebo práve tak ako *viera*, je i *čisté pochopenie návratom zo skutočného sveta do čistého vedomia*“.¹

Osvietenstvo je „modalitou *čistého pochopenia*, a jeho rozšírenia, ktorej podradnými útvarmi sú rôzne modalities záporného správania sa vedomia – skepticizmus a teoretický a praktický idealizmus. Táto modalita sa zrodila zo substancie, vie, že rýdza *osoba vedomia* je absolútna a meria sa s čistým vedomím absolútnej bytnosti všetkého skutočného.“²

Viera i *čisté pochopenie* sú tým istým *čistým vedomím*, no sú navzájom protikladné.

Čisté pochopenie vie, píše Hegel, „že *viera* je protikladom čistého *pochopenia*, *rozumu*, *pravdy*. Viera mu je tkanivom povier, predsudkov a omylov; a tak sa pre pochopenie organizuje ďalej vedomie tohto obsahu ako ríša bludu, v ktorej je falošné pochopenie na jednej strane bezprostredne, bez zaujatia a reflexie v sebe samej *všeobecnou masou*, má však do seba tiež oddelene od nezaujatosti moment vnútornej reflexie čiže sebauvedomenia ako pochopenia, ktoré zostáva pre seba v pozadí ako zlý úmysel, ktorým je ono nezaujaté vedomie podvádzané. Táto masa je obeťou klamu *duchovenstva*, ktoré uskutočňuje plán svojej závistlivej márnivosti zostať výhradným majiteľom pochopenia i iné svoje sebeckvo a ktorá vstupuje zároveň do sprisahania s *despotizmom*, ktorý súc syntetickou bezpojmovou jednotou reálnej a tejto ideálnej ríše, bytnosť zvláštnym spôsobom nedôsledná, stojí nad zlým pochopením množstva a nad zlým úmyslom kňazov a spájajúc v sebe oboje, ťažiť z hlúposti a zmätenosti ľudu prostredníctvom podvodného duchovenstva výhodu pokojného ovládania a realizovania svojich chůtok a svojej ľubovôle, pričom pohŕda ľuďom i duchovenstvom; pritom je to však zároveň tá istá tuposť chápania, tá istá povera, ten istý blud“³.

Proti týmto trom stránkam nepriateľa nepostupuje osvietenstvo bez rozdielu. Tu Hegel argumentuje tým spôsobom, že ak je bytnosťou

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha 1960, s. 344.

² Tamže, s. 345.

³ Tamže, s. 345, 346.

osvietenstva čisté pochopenie, t. j. to, čo je o sebe a pre seba *obecné*, potom: „Bezprostredným predmetom jeho konania nie je vôľa podvádzajúceho duchovenstva a utláčajúceho despotu, ale k bytiu pre seba sa nevzdvihujúce pochopenie, zbavené všetkej vôle, *pojmem* rozumného sebauvedomenia, ktorého súcno je v mase, bez toho, že by v nej bol doposiaľ prítomný ako pojem. Tým, že čisté pochopenie vytrháva toto poctivé chápanie a jeho nezaujatú bytnosť z moci predsudkov a omylov, vymyká rukám zlého úmyslu realitu a moc jeho klamu, ríša ktorého má svoju *pôdu* a svoj *materiál* v bezpojmovom vedomí všeobecnej masy – *bytie pre seba* vôbec má svoju *substanciu* v *jednoduchom* vedomí vôbec“¹.

Vnútoraná nemá, pokračujúca *práca ducha* v jednoduchom vnútri svojej substancie – toho ducha, ktorý skrýva svoje konanie – je iba jednou stránkou **realizácie čistého pochopenia**. Jeho šírenie má svoju rozpornosť a do tohto rozporu sa zaplieta tým, že sa púšťa do sporu a domnieva sa, že potiera niečo *iné*. Bytnosť čistého pochopenia ako absolútnej zápornosti, je taká, že má inakosť v sebe samom.

Cez **absolútny pojem** (*kategóriu, ktorá hovorí, že vedenie a jeho predmet je to isté*) sa Hegel dostáva k **uskutočneniu rozumu**.² Podľa neho **dovŕšenie čistého pochopenia** znamená pochopiť, že tento najskôr *predmetný obsah* má pochopiť ako čosi vlastného.

Jeho výsledkom, píše, „však preto nebude ani náprava omylov, proti ktorým vedie zápas, ani len prvý pojem pochopenia, ale také pochopenie, ktoré je absolútnym záporom seba samého ako svojou vlastnou skutočnosťou, či pojem pochopenia, poznávajúci seba samého. – Táto povaha boja osvietenstva s omylmi, že totiž v nich popiera seba samé a ztracuje to, čo samo tvrdí, je *pre nás*, čiže je povahou osvietenstva a jeho boja *o sebe*.

Avšak táto **prvá stránka osvietenstva**, jeho znečistenosť tým, že do svojej seberovnej *čistoty* prijíma záporné správanie, je tá, v podobe ktorej je *predmetom pre vieru*, ktorá zakúša osvietenstvo ako lož, nerozumnosť a zlomyseľnosť, kým viera sama je pre osvietenstvo omyl a predsudok.

¹ Tamže, s. 346.

² Tamže, s. 348.

Po stránke obsahu je spočiatku prázdny pochopením, ktorému sa jeho obsah javí ničím iným, *nachádza* ho však vo viere ako celkom nezávislé súcno, v tejto podobe ešte nie je obsahom čistého pochopenia“.¹

Osvietenstvo poníma teda, pokračuje Hegel, „svoj predmet spočiatku a všeobecne tak, že vyhlasuje, že ho má za čisté pochopenie, a nepoznávajúc v ňom seba samo, prehlasuje ho za omyl. V *pochopení* ako takom chápe vedomie predmet tak, že sa pre neho stáva samou bytnosťou vedomia čiže predmetom, ktorý je vedomím preniknutý, v ktorom sa vedomie zachováva, zostáva pri sebe prítomné sebe; a keďže vedomie je tak pohybom predmetu, vytvára ho. Práve tak, ako rýdze pochopenie, vyslovuje osvietenstvo správne bytnosť viery, keď o nej hovorí, že to, čo viere je absolútnou bytnosťou, je bytie jej vlastného vedomia, jej vlastná myšlienka, čosi vedomím vytvoreného. Prehlasuje teda vieru za omyl a básnický výmysel o tom, čím je pochopenie samo. Pochopenie, ktoré chce *vieru* naučiť túto novú múdrosť, nehovorí jej tým nič nové; lebo viere je jej predmet práve ten istý, totiž čistá bytnosť jej vlastného vedomia, takže vedomie sa nekladie v tomto predmete ako stratené a popreté, ale naopak mu dôveruje, čo práve znamená, že sa *v ňom* vidí *ako toto vedomie* čiže ako *sebauvedomenie*. Komu dôverujem, u toho je *jeho istota mojou sebaistotou*; poznávam v ňom svoje bytie pre mňa, aby ho uznal a aby mu bolo účelom a bytnosťou“.²

Viera je však **dôverou**, následne vysvetľuje Hegel, „pretože sa jej vedomie *vzťahuje bezprostredne* k svojmu predmetu a nazerá rovnako to, že je s ním *zjedno*, že je v ňom. – Ďalej je mojím predmetom niečo také, v čom poznávam seba samého, som si v ňom zároveň *iným* sebauvedomením, t. j. takým, ktoré v ňom bolo síce odcudzené svojej zvláštnej jednotlivosti, totiž svojej prírodnosti a náhodilosti, ale jednako v ňom zostáva sebauvedomením, jednak práve v ňom je *bytným* vedomím, ako čisté pochopenie.“³

V **pojme pochopenia** „nespočíva iba že vedomie poznáva seba samo v pochopenom predmete a že sa v ňom *bezprostredne* zachytáva, bez toho, žeby opustilo to, čo myslí, bez toho, že sa z toho vracia samo do seba, ale je si vedomé seba ako pohybu *sprostredkovania*, čiže seba ako

¹ Tamže, s. 348, 349.

² Tamže, s. 349.

³ Tamže, s. 349.

konajúceho a vytvárajúceho; tým je *pre pochopenie* v myšlienke daná táto jednota jeho samého ako *osoby* a predmetu. Presne toto isté vedomie je rovnako viera; *poslušnosť* a *konanie* je nutný moment, ktorým dochádza k istote bytia v absolútnej bytnosti. Toto konanie viery sa síce nejaví tak, že by vierou bola vytváraná sama absolútna bytnosť. Ale absolútna *bytnosť viery* bytostne nie je *abstraktná* bytnosť, ktorá by bola mimo rámec vedomia, ktoré verí, ale je to duch obce veriacich, jednota abstraktnej bytnosti a sebauvedomenia. Bytostným momentom toho, že absolútna bytnosť je týmto duchom veriacej obce, je konanie obce; je absolútnou bytnosťou iba *vytváraním* vo vedomí či skôr *nie je* bez toho vytvárania vedomím; lebo nech je vytváranie akokoľvek bytostné, nie je jediným základom bytnosti, ale je taktiež iba moment. Bytnosť je zároveň o sebe a pre seba“.¹

Na druhej strane – tvrdí Hegel – „je pojem čistého pochopenia sebe čímsi *iným* než jeho predmet, lebo práve toto záporné určenie vymeriava jeho predmet. Teda na druhej strane vyjadruje bytnosť viery ako niečo, čo je každému sebauvedomeniu *cudzíe*, čo nie je bytnosťou *sebauvedomenia*, ale čo je tomuto sebauvedomeniu podstrčené ako podložené dieťa. Ale osvietenstvo je v tomto ohľade úplne pochabé; viera ho zakúša ako hovorenie, ktoré nevie, o čo hovorí, a ktoré nerozumie veci, o ktorú ide, keď tak hovorí o kňazskom podvádzaní a klamaní ľudu. Hovorí o tom tak, akoby hokuspokus kaukliarskeho duchovenstva podstrkoval vedomiu za bytnosť niečo úplne *cudzíeho a iného*, a zároveň hovorí, že bytnosť vedomia je taká, že v to verí, tomu dôveruje a usiluje sa to si nakloniť; t. j. že v tom nazerá *svoju čistú* bytnosť nemenej než svoju jednotlivú i všeobecnú *individualitu* a že svojím konaním vytvára jednotu seba samého so svojou bytnosťou. To, o čom vypovedá ako o niečom pre vedomie *cudzom*, vyslovuje bezprostredne s tým ako *najvlastnejšiu povahu* vedomia.“²

Ako môže *pochopenie* hovoriť o *podvode a klame*, pýta sa Hegel. Lebo ako tvrdí „vyslovujúc samo *bezprostredne* opak toho, čo tvrdí o viere, ukazuje sa viere naopak ako vedomá *lož*. Ako má byť podvod a klam tam, kde má vedomie vo svojej pravde bezprostrednú istotu o *sebe samom*, kde vo svojom predmete má *samo seba*, pretože sa v ňom nachádza i vytvára?

¹ Tamže, s. 349–350.

² Tamže, s. 350.

Rozdiel neexistuje dokonca už ani v slovách. – Ak bola položená všeobecná otázka, *či je dovolené klamať ľud*, musela by odpoveď skutočne znieť tak, že otázka nestojí za nič, pretože je nemožné klamať ľud v tomto bode. – Je možné predať jednotlivu mosadz za zlato, sfaľované zmenky za pravé, je možné nahovoriť mnohým ľuďom, že bitka bola vyhratá, a nie stratená, pri iných lžiach o zmyslových veciach a jednotlivých udalostiach možno spôsobiť, že sa im načas verí; ale ak ide o vedomie bytnosti, v ktorej má bezprostrednú *istotu seba samého*, potom myšlienka na klam úplne odpadá¹, zdôvodňuje Hegel.

V *druhej časti*, rozsahom menšej (*Osvietenská náuka*), sa Hegel bližšie venuje problematike, ako *viera* zakúša *osvietenstvo* v *rozličných* momentoch svojho *vedomia*. Ide totiž o to, že *čisté pochopenie*, sa „má k *absolútnej bytnosti* veriaceho vedomia záporne. Táto bytnosť je *čisté myslenie*, kladené ako predmet v sebe samom, čiže ako *bytnosť*; pre vedomie, existujúce pre seba, nadobúda toto myšlienkové *bytie o sebe* zároveň vo veriacom vedomí formy, ale len prázdne formy predmetnosti; určenie, v ktorom je toto bytie o sebe, v bytí *predstavovaného*.

Avšak čistému pochopeniu, ktoré je čisté vedomie po stránke *osoby existujúcej pre seba*, javí sa toto *iné záporom sebauvedomenia*. Tento zápor by mohol byť ešte poňatý buď ako čisté *bytie o sebe*, korelát myslenia, alebo ako *bytie* zmyslovej istoty. Ale pretože je tiež pre *osobu* a pretože *osoba* je tiež skutočným vedomím, pokiaľ má predmet, je jeho špecifickým predmetom ako takým *existujúca obyčajná vec zmyslovej istoty*. Ako tento jeho predmet sa mu javí *predstava viery*. Pochopenie túto predstavu zatracuje a v nej zatracuje i svoj predmet. Na viere však pácha to bezprávie, že poníma jej predmet, akoby to bol predmet jeho. Následne hovorí o viere, že absolútna bytnosť viery je kus kameňa, drevený kolík, ktorý má oči, ale nevidí, alebo trochu cesta, ktoré vyrástlo na poli, premení na v ľudskom tele a vráti sa potom na pole – či nech si viera akokoľvek inak antropomorfizuje bytnosť, nech si ju spredmetňuje a predstavuje.

Osvietenstvo, ktoré sa vydáva za čistotu samu, robí tu to, čo je duchu životom večným a duchom svätým, *dočasnou vecou*, a poškvŕňuje to stanoviskom zmyslovej istoty, o sebe ničotným – stanoviskom, ktoré pre zbožňujúcu vieru vôbec nie je, takže osvietenstvo jej toto stanovisko čisto nahovára. Čo viera uctieva, nie je pre ňu ani kameň, ani drevo či

¹ Tamže, s. 350, 351.

cesto, ani iná časová, zmyslová vec. Ak napadne osvietenstvu povedať, že predmetom viery je toto všetko *rovnako*, alebo dokonca, že predmet viery je taký o sebe a v pravde, potom viera po prvé *toto rovnako* nemenej dobre pozná, ale je to pre vieru mimo okruh jej zbožňovania; po druhé však pre vieru niečo také ako kameň atď. vôbec nie je *osebe*, ale osebe je pre ňu jedine bytnosť čistého myslenia¹.

Druhým dôležitým momentom je podľa Hegela „vzťah viery ako vedomia, ktoré vie, k tejto bytnosti. Pretože je mysliace čisté vedomie, je pre ňu táto bytnosť bezprostredná; avšak čisté vedomie je práve tak *sprostredkovaný* vzťah istoty k pravde, vzťah, ktorý tvorí *základ viery*. Tento základ sa stáva pre osvietenstvo práve takým *náhodným vedením o náhodných príhodách*. Základom vedenia je však všeobecno, ktoré vie, a vo svojej pravde absolútny *duch*, ktorý je v abstraktnom čistom vedomí (čiže v myslení ako takom) iba absolútna *bytnosť*, ktorý je však ako sebauvedomenie *vedením* o sebe. Čisté pochopenie kladie toto všeobecno, ktoré vie, tohto *jednoduchého ducha*, ktorý *vie sám o sebe*, rovnako ako zápor sebauvedomenia. Je síce samo *čisté, sprostredkované* myslenie, t. j. myslenie, ktoré sa sprostredkúva samo so sebou, je čisté vedenie; ale keďže je *čistým pochopením, čistým vedením*, ktoré ešte nevie seba samo, t. j. pre ktoré ešte neplatí, že je týmto sprostredkujúcim pohybom, javí sa mu tento pohyb (ako všetko, čím toto pochopenie samo je) niečím iným. Súc takto pochopené vo svojom uskutočnení, rozvíja tento svoj bytnostný moment, ale ten sa mu javí ako niečo príslušné k viere a v tejto svojej určenosti, že je pre vieru niečím vonkajším, javí sa mu náhodným vedením práve takých hrubo skutočných príbehov. Rozpráva tu teda o náboženskej viere, že jej istota je založená na niekoľkých *jednotlivých historických svedectvách*, ktoré avšak, vzaté ako historické doklady, by nemohli poskytnúť onen stupeň istoty o svojom obsahu, ktorý nám o nejakej udalosti poskytujú noviny; ďalej báji, že istota viery spočíva na náhodnom uchovaní týchto svedectiev, po prvé uchovanie na papieri a po druhé na obratnosti a poctivosti, s ktorou ich prenášame z jedného papiera na druhý; a konečne na *správnom pochopení* zmyslu mŕtvych slov a písmen. V skutočnosti však viere ani nenapadá, aby svoju istotu opierala o také svedectvá a náhody; viera je vo svojej istote nezaujatý vzťah k svojmu absolútnemu predmetu, čisté vedenie o ňom, ktoré do svojho vedomia absolútnej bytnosti nemieša písmeno,

¹ Tamže, s. 351–352.

papier a prepisovačov a nevchádza sa ním do styku prostredníctvom – ale toto vedomie je základ vlastného vedenia, ktoré samo je svojím prostredníctvom; je to duch sám, ktorý je svedectvom o sebe práve tak vo *vnútri jednotlivého* vedomia ako tým, že viera všetkých v neho, v ducha, je *všeobecne prítomná*. Ak si chce viera vziať z dejín taktiež onen spôsob zdôvodnenia alebo aspoň potvrdenie svojho obsahu, o ktorom hovorí osvietenstvo, a v prípade že mieni, či počína si, akoby to bolo relevantné, potom sa už dala osvietenstvom zviest'; a jej snahy aby sa týmto spôsobom odôvodnila alebo upevnila, sú iba dokladmi, ktoré svedčia o jej nákaze.“¹

Bilancujúc svoje doterajšie rozsiahle premýšľania náročné na zachytenie, Hegel konštatuje: „Tak sa dáva osvietenstvo zakúšať viere. Vystupuje v tomto zlom zovňajšku, lebo priamo vzťahom k inému si dáva *zápornú realitu*, či vyjadruje sa ako protiklad seba samého; čisté pochopenie a čistý úmysel si však musí dať tento vzťah, lebo ten je ich uskutočnením. – Toto uskutočnenie sa sprvu javilo ako záporná realita, možnože *kladná realita* osvietenstva má lepšiu povahu; prihliadneme, ako to s ňou je.“²

Hegel tu stanovuje otázku: „Keď sú všetky predsudky a všetka povera zapudené, nastupuje otázka, *čo ďalej*. *Akú pravdu rozšírilo osvietenstvo miesto povery a predsudkov?* – Osvietenstvo“, pokračuje ďalej, „tento pozitívny obsah už vyslovilo vo svojom vyhladzovacom boji proti predsudkom, lebo toto odcudzenie seba samého je zároveň i jeho pozitívnou realitou. – V tom, čo je viere absolútnym duchom, poníma každé *určenie*, ktoré na tom objavuje, drevo, kameň atď. ako jednotlivé skutočné veci; tým, že chápe vôbec *všetku určenosť*, t. j. všetok obsah a jeho vyplnenie týmto spôsobom, totiž ako *konečnosť, ľudskú bytnosť a predstavu, stáva sa mu absolútna bytnosť prázdnotou*, ktorej nemožno prikladať žiadne určenia, žiadne predikáty. Také spojenie je podľa jeho mienky čímsi absolútne trestuhodným; v ňom boli práve splodené obludy povier“³.

Rozum – *čisté pochopenie samo* – nie je podľa Hegela zaiste ničím prázdny, „pretože pre neho existuje zápor jeho samého a je jeho obsahom, ale je bohatý, ale je bohatý len na jednotlivosti a medze; rozumný

¹ Tamže, s. 352–353.

² Tamže, s. 354.

³ Tamže, s. 354–355.

spôsob životný, ktorý pochopenie vedie, záleží na tom, že nič takého o absolútnej bytnosti nepripúšťa; pozná svoje miesto, ktoré mu prislúcha i s jeho bohatstvom na konečné veci a dokáže absolútnu vzdať česť¹. Proti tejto **prázdnej bytnosti** stojí ako **druhý moment** kladnej pravdy **osvietenstva jednotlivosť vedomia** a všetkého bytia vôbec, vylúčená z absolútnej bytnosti, ako *absolútne bytie o sebe a pre seba*.

Vedomie, ktoré je vo svojej najprvšej skutočnosti „*zmyslovou istotou a mienkou*, vracia sa tu po celej púti svojej skúsenosti k zmyslovej istote a mienke a je opäť vedením o *čistom zápore seba samého* či o *zmyslových veciach*, t. j. *súcnach*, ktoré stoja ľahostajne proti jeho *bytiu pre seba*. Tu to však nie je *bezprostredné* prirodzené vedomie, ale sa *stalo* takým. Vydané najskôr napospas každej zhode okolností, do ktorej ho vrhá jeho rozvinutie, privedené teraz čistým pochopením späť k svojej prvej podobe, *zakúsilo* túto prvú podobu ako *výsledok*. Táto zmyslová *istota*, *založená* na tak na pochopení ničotnosti všetkých iných podôb vedomia a tým na pochopení ničotnosti všetkého, čo je mimo rámec zmyslovej jednoty, nie je už mieneným, ale je naopak absolútnou pravdou. Táto ničota všetkého toho, čo prekračuje zmyslovú istotu, je síce len záporným dôkazom jej pravdy; ale to je jediný dôkaz, ktorého je schopná, lebo klamná pravda zmyslovej istoty sama o sebe je práve *nesprostredkované* bytie pre seba pojmu samého v jeho predmetnosti, a to vo forme inakosti – že totiž *každé vedomie si je celkom isté, že je a že sú iné skutočné veci mimo nebo*, a že vo svojom prirodzenom bytí, a tieto veci rovnako, je *o sebe a pre seba*, čiže je *absolútne*².

Tretí moment pravdy v osvietenstve je konečne vzťah bytnosti jednotlivej k absolútnej, vzťah, oných prvých momentov. Ide tu o pochopenie *konечnej skutočnosti*. Tu uvádzame, dokladá Hegel, „teraz zmyslovosť vo vzťahu k absolútnu ako tomu, čo je *osebe kladné*, a zmyslová skutočnosť je sama o *sebe*; absolútno ju robí, chráni a živí. A potom zase je k nemu vo vzťahu protikladu ako k svojmu *nebytiu*; v tomto ohľade nie je o sebe, ale len *pre niečo iné*. V predchádzajúcej podobe vedomia boli pojmy protikladu určené ako *dobré a zlé*: pre čisté pochopenie sa stávajú rýdzejšími abstrakciami bytia *o sebe* a bytia *pre niečo iné*.“³

¹ Tamže, s. 355.

² Tamže, s. 355.

³ Tamže, s. 356.

Posudzujúc problematiku **kladného i záporného vzťahu** konečna k *bytiu o sebe*, Hegel konštatuje, že všetko je rovnako **nevyhnutné**, všetko je teda *o sebe* nemenej než *pre iných*, čiže: *všetko je užitočné*. Dovádza to potom do záveru, že vzťah k absolútnej bytnosti, čiže náboženstvo, je teda najužitečnejšie zo všetkých užitočných vecí, lebo náboženstvo je čistý úžitok sám. Náboženstvo „je toto trvanie všetkých vecí, čiže ich *bytie o sebe a pre seba*, a toto poklesávanie všetkých vecí čiže, ich *bytie pre iných*.¹

Tento **kladný výsledok osvietenstva** je hrôzou pre vieru. Táto vlastná *múdrosť osvietenstva*, sa viere javí zároveň ako výt'azok „*všetkej plytkosti a priznaním plytkosti*; spočívať v tom, že o absolútne nevie nič, či čo je to isté, že o ňom vie celkom plochú pravdu, že je to práve len *absolútna bytnosť*“; naproti tomu vie len o konečnosti a že vie, že konečnosť je pravda, a o tomto vedení (že konečnosť je pravda), že je tým najvyšším.“²

Viere, ktorá má *božské oprávnenie*, tak **osvietenstvo** skutočne krivdí, pretože má podľa Hegelovho tvrdenia, *proti viere a pre svoju pravdu len ľudské oprávnenie*; Osvietenstvu nakoniec pripadá absolútne oprávnenie.

Osvietenstvo samo, ktoré viere pripomína protikladnosť jej oddeľných momentov, je **však práve tak málo osvietené o sebe samom**, tvrdí Hegel. K viere sa má *čisto záporným* spôsobom, pokiaľ zo svojej čistoty vylučuje obsah viery a chápe ho ako *zápor* seba samého. Viera sa tak stáva prázdnu. Nad vierou nadobúda osvietenstvo *moc*, lebo v samom *vedomí viery* sú momenty uplatňované osvietenstvom. Ak pozorujeme účinok tejto sily bližšie, uvažuje Hegel, „potom sa zdá, že správanie osvietenstva k viere podryva *krásnu* jednotu *dôvery* a bezprostrednej *istoty*, znečisťuje jej *duchovné* vedomie nízkymi myšlienkami *zmyslovej* skutočnosti, ruší *upokojenie a istotu* mysle, ktoré viera docielila svojím podriadením, *márnosťou* schopnosti rozvažovať, ako i vlastnej vôle i realizácie“³. A teraz príde to hlavné, prekvapujúce a najmä neočakávané? Hegel totiž uvádza nasledujúce stanovisko: „Veriace vedomie má dvojakú mieru a váhu, dve oči a uši, dvojaký jazyk a reč, všetky jeho predstavy sú dvojaké, bez toho, že veriace vedomie tento dvojaký zmysel navzájom porovnáva. Čiže viera žije v dvojakom vnímaní, v jednom vnímaní *spiaceho*, ktoré sa vyčerpáva myšlienkami zbavenými pojmov,

¹ Tamže, s. 357.

² Tamže, s. 357.

³ Tamže, s. 362.

a v druhom vnímaní *bdejúceho* vedomia, žijúceho v rýdzo zmyslovej skutočnosti a v každom hospodári zvlášť¹. Osvietenstvo potom, pokračuje Hegel, „osvetľuje onen nebeský svet predstavami sveta zmyslového a ukázalo nebeskému svetu túto konečnosť, ktorú viera nemôže zaprieť, pretože viera je sebauvedomenie a následkom toho je jednotou, ktorej prislúchajú oba tieto spôsoby predstavovania a v ktorej sa nerozpadávajú na dvoje; lebo prináležia tej istej nedeliteľnej *jednoduchej* osobe, v ktorú sa viera premenila“². Týmto viera stratila svoj obsah, jej pravdou je prázdny *onen svet*...

Viera sa v skutočnosti stala tým, čím je i osvietenstvo, totiž *vedomím vzťahom konečna existujúceho o sebe k absolútnu bez predikátu*, nepoznanému a nespoznateľnému; lenže osvietenstvo je *ukojené* osvietenstvo, viera je osvietenstvo *neukojené*... Otázka potom znie: môže osvietenstvo zostať v tomto stave? Hegelova dialektická práca s pojmami niečo naznačuje.

Vo svojej *Filozofii dejín* posudzujúc dôsledky reformácie, predovšetkým vo vzťahu k princípu vnútornosti, Hegel vyhlasuje: „Človek nie je slobodný, keď nemyslí, lebo potom sa obracia k niečomu inému“. A stanovuje: „Duch dospel na stupeň myslenia. To obsahuje zmierenie v jeho čistej celej podstatnosti, lebo voči vonkajšku vystupuje s požiadavkou, aby v sebe obsahoval rozum ako subjekt. Duch poznáva, že príroda, svet v sebe taktiež musí mať rozum, lebo Boh ich stvoril rozumne. Vznikol teraz všeobecný záujem skúmať a poznávať prítomný svet“³.

Hegel následne analyzuje teoreticko-poznávacie aktivity, týkajúce sa prírody, práva, štátu i mravnosti a potom vyslovuje pre jeho koncepciu osvietenstva dôležitú konštatáciu: „Friedricha II. možno označiť za panovníka, ktorým sa uskutočňuje nová epocha, ktorým skutočný *štátny záujem* získava svoju všeobecnosť a svoje najvyššie oprávnenie. Friedrich II. musí byť zvlášť vyzdvihnutý preto, lebo myšlienkovu uchopil všeobecný účel štátu, že ako prvý medzi panovníkmi zastával všeobecno v štáte a neuznával zvlášťne, pokiaľ bolo namierené proti štátnym cieľom. Jeho nesmrteľným dielom je nemecký zákonník, zemské právo.

¹ Tamže, s. 362.

² Tamže, s. 362.

³ G.W.F. Hegel, *Filozofie dejín*. Prel. M. Váňa. NTP. Pelhřimov 2004, s. 277.

Podal jedinečný príklad toho, ako sa otec rodiny energicky stará o blaho svojej domácnosti a svojich poddaných a ako vládne.

Tieto všeobecné určenia, založené na prítomnom vedomí, prírodné zákony a obsah toho, čo je správne a dobré, boli nazvané *rozumom*. Uplatňovanie týchto zákonov sa nazývalo *osvietenstvom*... Absolútnym kritériom voči všetkej autorite náboženskej viery, pozitívnych právnych zákonov, zvlášť štátneho práva, bolo to, že sám duch poznáva obsah v slobodnej prítomnosti... Obsah sa stanovil ako konečný a všetko špekulatívne z ľudských a božských vecí vypudilo a vyhladilo¹. Na tomto základe dochádza Hegel k *poslednému štádiu dejín, k nášmu svetu, k našim dňom*...

Základný problém nielen pri skúmaní Hegelovej koncepcie osvietenstva, ale i vo všeobecnosti, je možné sformulovať asi takto: Spočívalo ťažisko osvietenstva i e n v boji proti predsudkom, poverám a omylom? Je jeho vlastnou *múdroťou* len *plytkosť*? Alebo tu išlo a aj ide o niečo iné...? V tomto smere je potrebné nabrat' *odvahu* a opäť dôsledne a pozorne premyslieť odkaz osvietenstva. Adekvátne odpoveď vyžaduje v tejto súvislosti návrat k prameňom, a to tak k nemeckým ako aj francúzskym, a taktiež preskúmať i Hegelovo dielo, vrátane zmienovaných poznámok. Zdá sa pritom, že jeho pohľad na osvietenstvo v *Prednáškach k dejinám filozofie* môže niektoré podstatné veci ukázať iným spôsobom.

Resumé:

Aufklärung als philosophische Problem – Kant und Hegel

Die Studie behandelt das Thema der Aufklärung als eines wichtigen Bereiches der deutschen Tradition der philosophisch-kulturellen Überlegungen und Diskussionen. Zuerst widmet sich der Verfasser der Analyse von Kants Model der *Aufklärung*, wobei er auf seine soziale Dimension hinweist. Im Bezug auf Hegels Konzept der Aufklärung stellt er fest, daß in ihrem Rahmen dieses Problem aus der kritischen Sichtweise gesehen und zugleich in die *phänomenologisch-philosophisch-geschichtlichen* Entwicklung des *Bewußtseins* eingereiht wird und auf die Weise wird ihm dann eine zwar *umgewertete* aber doch genetisch *notwendige* Position zugeordnet. Den eigenen Begriff der Aufklärung versteht Hegel in Gegenteil

¹ G.W.F. Hegel, *Filosofie dejín*. Prel. M. Váňa. NTP. Pelhřimov 2004, s. 277–278.

zu Kant *historisch* und damit *enger*. Am Ende des Buchs stellt sich der Verfasser die Frage, ob es möglich ist, das *echte Wesen* der Aufklärung nur im Kampf gegen die Irrtümer, Vorurteile und Aberglauben zu sehen. Oder handelt es sich hier um etwas wesentlich anderes.

The Age of Enlightenment as a Philosophical Problem – Kant and Hegel

This study deals with the Age of Enlightenment as an important sphere of the German tradition of philosophico-cultural reflections and discussions. The author analyses Kant's model of *Aufklärung*, pointing to its social dimension. In relation to Hegel's conception of the Age of Reason he observes that this problem is seen from a critical position and at the same time it can be integrated into the *phenomenologico-philosophico-historical* progress of *the Spirit* and in this way it is assigned a place which is already *reevaluated*, yet genetically *necessary*. Unlike Kant, Hegel *historicizes* the concept of the Age of Reason and therefore *reduces* it. At the end of the study, the author asks whether the *real nature* of the Age of Reason can only be seen in the battle against mistakes, misbeliefs and prejudices or whether it is concerned with something essentially different.

Doc. PhDr. Ľubomír Belás, CSc.
Inštitút filozofie a etiky
FF PU
Ul. 17. Novembra 1
080 01 Prešov
SR

JAN PATOČKA: HEGELOVA *FENOMENOLÓGIA* *DUCHA*, ANTICKÍ LABDAKOVCI A OSUD EURÓPY

Pavol Tholt

Vzťah J. Patočku k dielu G.W.F. Hegela bol mimoriadne hlboký a vyrastajúci zo všestrannej znalosti filozofie tohto génia, zároveň však špecifický. Špecifikum spočívalo najmä v tom, že jeho filozofiu nepovažoval za priamu inšpiráciu vlastných názorov (ako napr. v počiatkoch vlastného filozofovania náhľady T.G. Masaryka a E. Rádlu, neskôr E. Husserla, M. Heideggera či E. Finka ...). O jeho hlbokej znalosti filozofie Hegela však svedčí nielen množstvo odkazov na jeho diela vo vlastných prácach, či viacero (aj rozsiahlejších) statí venovaných Hegelovi, ale najmä dlhodobé úsilie priblížiť pomocou prekladov jeho významné diela českej (a tým aj slovenskej) filozofickej obci.¹

Dielo *Fenomenológia ducha* priťahovalo pozornosť J. Patočku dlhodobo a najneskôr od počiatku 40. rokov minulého storočia sa zaoberal myšlienkou, že toto dielo je potrebné preložiť do češtiny. V tej dobe však na to rezignoval. V stati *Mladosť a filozofia* (1941) s istým povzdychom konštatoval, že čeština je ešte vždy jazyk filozoficky nedobudovaný, pojmovovo neprepracovaný, bez ustálenej terminológie. Upozornil, že napríklad český preklad Aristotelovej *Metafyziky* (mal na mysli preklad F. Joklíka z roku 1927, ktorý revidoval O. Krejčí) je prakticky nepoužiteľný.

¹ Pozri napríklad: J. Patočka, *K vývoji Hegelových estetických názorů* (1965). In: Sebrané spisy Sv. 4, J. Patočka, Umění a čas I. Oikoymenh, Praha 2004, s. 216–226; J. Patočka, *Hegelův filozofický a estetický vývoj* (1966). In: Tamže, s. 227–302. V roku 1953 preložil J. Patočka heslo z Veľkej sovietskej encyklopédie, ktoré bolo venované Hegelovi (pozri: *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*. In: Sovětská věda – filosofie 3 (1953), č. 4, s. 398–403). V roku 1959 prekladá poslednú kapitolu z Hegelovej *Estetiky II* a pod názvom *Dramatická poesie* preklad zverejnil v: *Divadlo* 10 (1959), č. 3, s. 180–191; č. 4, s. 279–283; č. 5, s. 339–358. Najvýznamnejšími Patočkovými prekladmi Hegela však boli diela *Fenomenológia ducha*. Praha (Nakl. ČSAV) 1960 a *Estetika I. a II.* Praha (Odeon) 1966. Len posledné dva tituly predstavujú takmer 1500 strán textu a ich náročnosť predstavuje priam kyklopskú prácu.

A dodáva: „Neviem, či by sa niekto odvážil preložiť napríklad Hegelovu *Logiku* alebo *Fenomenológiu ducha*.“¹

Záujem o základné dielo završiteľa nemeckej klasickej filozofie sa však u Patočku nevytráca a v letnom semestri v akademickom roku 1948–1949, ktorý bol nadhlo jeho posledným na akademickej pôde, predniesol rozsiahlu prednášku k Hegelovej *Fenomenológii ducha*, aj keď nie k celej.² V roku 1960 mu vychádza v nakladateľstve ČSAV, v edícii *filosofická knižnica*, preklad tohto diela.³

Už v prednáške Patočka potvrdil, že *Fenomenológiu ducha* považuje za ozajstné *jadro* Hegelovej filozofie, a aj keď neskôr, v *Poznámkach* k vlastnému prekladu napísal, že dielo je »úvodom do filozofie«, tak je úvodom nesmierne fundamentálnym. Hegel sa v diele vyrovnáva nielen so súčasťou filozofiou, ale podáva najmä charakteristiku svojej vlastnej filozofie a predovšetkým: „... definuje svoju metódu a metódu filozofie vôbec voči metóde historickej (empirickej) a matematickej, ako aj voči pseudo-filozofickým metódam.“⁴ A Patočka v tej istej úvodnej poznámke píše: „Úlohou úvodu do filozofie, ktorým je *Fenomenológia*, je ... prekonanie »zdravej ľudskej mysle« a povýšenie filozofie z čírej lásky k múdrosti na skutočnú vedu.“⁵

Patočku v diele Hegela všeobecne, a vo *Fenomenológii ducha* zvlášť, oslovilo mnohé, ale oslovilo ho špecifickým, často veľmi originálnym

¹ J. Patočka, *Mládi a filozofie*. In: Sebrané spisy, Sv. 1; J. Patočka, *Péče o duši I. Oikoy-menh*. Praha 1996, s. 124.

² Pozri: J. Sobotka, *Patočkova prednáška z r. 1949 o Hegelově »Fenomenologii ducha«*. In: *Filosofický časopis*. Ročník 45, 1997, číslo 5; 845–862. Patočka v prednáške neanalyzoval celú Hegelovu prácu, len jej prvú polovicu, po častí *Rožum*; druhú časť pripravoval pre zimný semester nasledujúceho akademického roka. Táto sa už, pochopiteľne, nikdy neuskutočnila. Ani prvá časť prednášky do dnešných dní nebola zverejnená, v *elektronickej verzii* (na základe zachovaného strojopisu) sa však nachádza v Archíve Jana Patočku v Prahe.

³ G. W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*. Preložil a poznámkovým aparátom opatril J. Patočka; Filosofická knižnica; Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960. Vydanie prekladu sa nezaobišlo bez viacerých peripetií. Spomeňme aspoň jednu: Patočka k dielu napísal úvodnú štúdiu, ale vtedajšia politická moc túto štúdiu nedovolila v diele uverejniť. Jej časť sa zachovala v Archíve Jana Patočku v Prahe. Kvalitnú úvodnú štúdiu k Patočkovmu prekladu *Fenomenologie* napokon napísal M. Sobotka. (Pozri: M. Sobotka, *Hegelova fenomenologie*. In: G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 5–45.)

⁴ Tamže.

⁵ J. Patočka: *Poznámky*. In: G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 489.

spôsobom. Ani v spomenutej prednáške z roku 1949 nechcel byť len Hegelovým epigónom, aj keď, na druhej strane, ako uvádza M. Sobotka, pri interpretáciách *Fenomenológie* do istej miery Patočka podliehal vplyvu viacerých (aj dobových) interpretov Hegela.

V zachovanom texte prednášky J. Patočku je prvá tretina venovaná analýze tých interpretácií *Fenomenológie ducha*, ktoré boli v danej dobe najviac rozšírené (išlo najmä o interpretácie A. Kojèva a J. Hyppolita, a tiež W. Diltheya), pričom vtedy, zrejme aj pod vplyvom oboch Francúzov, odmietal tradičný *onto-teologický* výklad tohto Hegelovho diela. S Kojèvom a Hyppolitom Patočka zdieľa názor, že dielo *Fenomenológia ducha* predstavuje Hegelov *koncept filozofie dejín* a zároveň nesie silný *antropologický náboj*, pričom bolo známe, že Kojèv a Hyppolite „útočia proti všetkým dovtedajším zvyklostiam ako interpretovať Hegela“.¹ Popri filozofii Kojèva a Hyppolita, ako aj Diltheya (od neho preberá niektoré idey *mystického panteizmu*), bola tretím zdrojom inšpirácie pre Patočku aj dialektika rozpracovaná Hegelom, ktorú však tiež pochopil špecifickým spôsobom – ako prekonanie *filozofie subjektivity*.²

M. Sobotka má zásadnejšie výhrady najmä k Patočkovej akceptácii Diltheyovej interpretácie mladého Hegela ako stúpenca »mystického panteizmu« a upozorňuje, že ide zjavne o interpretáciu »neadekvátnu«. Celkové prevládnutie antropologických prístupov k výkladu Hegelovej *Fenomenológie* však Patočkovi umožnilo osobitý prístup k viacerým otázkam z tohto diela, ku ktorým sa v rôznych obdobiach vracal a vyjadroval. Navyše, tento prístup v podstate korešpondoval s celkovým smerovaním jeho filozofie.

* * *

Napriek tomu, že Patočka sa v roku 1949 v prednáške k *Fenomenológii ducha* nechal viesť viacerými interpretmi a aj napriek tomu, že sa k ideám Diltheya, aj keď už rezervovanejšie, vracia aj omnoho neskôr, napríklad v roku 1966,³ predsa v jeho postojoch k Hegelovi je mnoho originálneho.

O originalite prístupov Patočku k Hegelovej *Fenomenológii ducha* by sme celkom isto našli celý rad dôkazov. To, do akej miery Hegel ovplyv-

¹ Pozri M. Sobotka, *Patočkova prednáška z r. 1949...*, 845–846.

² Pozri tamže, 851–855.

³ Pozri J. Patočka, *Hegelův filozofický a estetický vývoj* (1966), s. 246 a n.

nil myslenie Patočku, a zároveň do akej miery si tento zachoval originalitu vlastného myslenia, však možno dobre ukázať na analýzách antických drám o Labdakovcoch, najmä na analýzách Sofoklovej tragédie *Antigona*, ktorej obaja filozofi – Hegel i Patočka – venovali značnú pozornosť. Prvý sa k nej podrobne vyjadruje vo *Fenomenológii ducha*, ale aj v *Estetike*, kým druhý venoval priamo tejto otázke dve samostatné a zaujímavé štúdie.¹

Hegel problém antickej drámy (a umenia všeobecne) riešil ako otázku súvisiacu so samou podstatou antickej spoločnosti a s jej dejinným vývojom zdanlivo ešte v období homérskom, opradenom mýtmi, ale v skutočnosti už súvisiacim s prechodom Grékov k vrcholnému obdobiu starého Grécka – k obdobiu klasickému. Pôvodné antické patriarchálne spoločenstvá, ako aj na rodovom základe budované monarchie a kráľovské dynastie v pohomérskom období rýchlo zanikali, a to, ako píše Hegel vo *Filozofii dejín*, „... čiastočne individuálnou krutosťou, čiastočne postupným vymieraním. Medzi nimi a ľudom neexistovala žiadna skutočná mravná väzba. Toto postavenie majú ľud a kráľovské dynastie aj v tragédii. Ľud je chór, pasívny, nečinný, činy vykonávajú a vinu nesú héroovia... Také hrdinské individuality ako individuality panovníkov sú preto mimoriadne spôsobilé ma to, aby boli predmetom dramatického umenia, lebo sa rozhodujú samostatne a individuálne a neradi sa všeobecnými zákonmi, ktoré platia pre každého občana.“² Protagonisti antickej tragédie zväčša pripúšťajú, že sa na nich vzťahujú zákony bohov, rodové zákony, resp. osud, ale len výnimočne akceptujú zákony ľudské. To v plnej miere platí aj o Labdakovcoch v Tébach, o Oidipovi či Antigone, výnimku predstavuje azda len kráľ Kreon.

Tragédia, ako vrcholná forma antickej drámy sa ustálila v priebehu 5. storočia pred n. l., a aj keď obsahovo čerpá z heroických mýtov, ideovo sa viaže k politickému a kultúrnemu vývoju doby, keď vzniká. Patočka hovorí, že viaceré z týchto drám, medzi nimi *Antigona* (napísaná okolo roku 442 pred n. l.) azda na prvom mieste, sa ideovo vyjadrujú k »osvietenskému« etatizmu nastupujúceho klasického obdobia v dejinách sta-

¹ Pozri J. Patočka, *Ještě jedna Antigona a Antigone ještě jednou* (1967). In: Sebrané spisy Sv. 4, J. Patočka, Umění a čas I, Oikoymenth, Praha 2004, s. 399–400. Patočka, J.: *Pravda mýtu v Sofoklových dramách o Labdakovcích* (1971). In: Tamže, s. 461–467.

² G.W.F. Hegel, *Filozofie dějin*. Prel. M. Váňa. Nová tiskárna Pelhřimov 2004, s. 152.

rých Grékov. Patočka, aj s odvolaním sa na Hegela a jeho *Fenomenológiu ducha*, priamo potvrdzuje isté prelínanie sa prvotných foriem »antického osvietenstva« s antickou drámou, a píše: „Kreon reprezentuje onú prvotnú podobu osvietenstva, ktorú Sofokles videl okolo seba nadobúdať pôdu pod nohami v politickej skutočnosti.“¹ Zároveň viac rás tvrdí, že tento »skrytý« a v podstate politický motív antickej drámy *Antígona* tak podrobne nepreskúmal nikto ani pred Hegelom, ani po ňom.²

Hegel, ako upozorňuje Patočka v článku *Epickosť a dramatickosť, epos a dráma* (1966), si uvedomoval určitú prepojenosť antického, v prvom rade homérskeho eposu a antickej tragédie, ale zároveň azda ako prvý v celom rozsahu pochopil aj istú protichodnosť v ich vývoji a pôsobení. Na prvý aspekt, na „praktické a i v teórii zakotvené vzájomné podoprenie a preniknutie dramatickosťi a epickosti, drámy a eposu“, na tradíciu ich vzájomného prepojenia, upozornil už Aristoteles. Hegel však preniká k oveľa podstatnejšiemu, k ich protikladu: „Epos líči ... heroický mravný svet v onom harmonickom mravnom fungovaní, kde jeho základné sily, zákon dňa a zákon noci, zákon štátu a muža a zákon rodiny a ženy, zákon života a zákon smrti, zákon všeobecného a individuálneho, sa navzájom podporujú a doplňajú; v tragédii prepuká ich vnútorný rozpor, ich konflikt, tu sa proti sebe stavajú požiadavka večnosti a požiadavka života, štátnej účelnosti, obe požiadavky uskutočnia vzájomný nevyhnutný pohyb a s ním aj rozvrátenie existencie onoho antického mravného sveta.“³ Dráma *Antígona*, tento konflikt dňa a noci, zákonov ľudských a zákonov božích, muža a ženy, vyjadruje v tej najčirnejšej umeleckej forme, pričom aj v tomto prípade platí, že umenie odráža spoločenský život a pohyb bezprostrednejšie, než reflektovanejšie spôsoby jeho zachytenia, napríklad veda alebo filozofia.

* * *

¹ J. Patočka, *Pravda mýtu v Sofoklových drámach o Labdakovoch* (1971); s. 466.

² V poznámkach k vlastnému prekladu *Fenomenologie ducha* Patočka zdôraznil, že Hegelov výklad Sofoklovej tragédie *Antígona* je „často považovaný za jednu z najgeniálnejších častí Fenomenologie a jeden z najhlbších výkladov antiky vôbec“. Pozri: Jan Patočka: *Poznámky*. In: G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 509.

³ J. Patočka, *Epickosť a dramatickosť, epos a dráma* (1966), In: *Sebrané spisy Sv. 4, J. Patočka, Umění a čas I. Oikoyemh*, Praha 2004, s. 355.

Príbeh, ktorý v epickej rovine vyjadruje tragédia *Antigona*, je všeobecne známy a Hegel i Patočka mu venujú len minimálnu pozornosť. Epicou zápletkou drámy je boj o kráľovské žezlo v gréckych Tébach po tragickej smrti kráľa Oidipa a jeho matky a manželky zároveň – Iokasty. Oidipos mal síce potomkov – dvoch synov (Polyneika a Eteokla) a dve dcéry (Antigonu a Ismenu), ale vzhľadom na vek synov sa vládcom stáva ich strýko Kreon. Keď Oidipovi synovia dospeli, Eteokles, aj keď bol mladší, zmocnil sa vlády a poprel tak nástupníctvo Polyneika. Ten opúšťa Téby, ale vracia sa s mocnými spojencami a začína »vojnu siedmich proti Tébam«. V bratovražednom boji sa obaja bratia navzájom zabijú, Téby však zvíťazia a na uvoľnený trón opäť zasadne Kreon. A ten rozhoduje: Eteokla, ktorý bránil obec proti cudzím útočníkom, je potrebné pochovať so všetkými poctami, ktoré prináležia héroovi, kým Polyneika je nevyhnutné ponechať pod hradbami napospas dravým vtákom a divej zveri, pretože neváhal spojiť sa s odvekými nepriateľmi Téb a pozdvihnúť zbraň proti rodnej obci. Až tu v plnom zmysle vstupuje do deja Antigona tým, že sa sprotivila vôli kráľa, a tým aj zákonu obce, ľudskému zákonu a rozhodla sa aj za cenu vlastného života presadiť zákon noci, zákon boží, zákon rodiny, ktorý prikazuje odovzdať mŕtveho zemi; zákony živých, podľa jej náhľadu, sa už na mŕtveho nevzťahujú.¹

Kráľ rozhoduje nemilosrdne: Antigona sa sprotivila obci a jej zákonom, preto bude živá odovzdaná noci, bude zaživa pochovaná. Koniec je neodvratný: Antigona, pochovaná zaživa v skalnej hrobke, umiera vlastnou rukou; samovraždu pri jej mŕtvom tele spáchal jej snúbenec Haimon, syn kráľa Kreonta a zo zúfalstva nad stratou syna aj matka Haimona – Euridika. Podľa dochovaných legiend a mýtov spečatený bol aj osud Téb: o desať rokov neskôr na Téby zaútočili tzv. Epigoni, synovia porazených spojencov Polyneika a ich vojenská výprava bola úspešná; Téby boli zničené.

Vo *Fenomenológii ducha* je celý príbeh pre Hegela najmä impulzom na úvahu, ako v oblasti duchovnej, morálnej a právnej, prebiehal v antickom

¹ Vo *Filozofii dejín* Hegel aj akoby slovami Antigony potvrdzuje, že zákony rodiny, noci, zákony takmer božie boli prvotné a ich vznik sa stráca v šerom dávnoveku: „Sofoklova Antigona hovorí: božské prikázania nie sú ani od včerajška, ani od dneška, nie, žijú bez konca a nikto nemôže povedať, odkedy sa vzali.“ (G. W. F. Hegel, *Filosofie dejín*, s. 32) Ide tu, ako píše Hegel, o najprvotnejšiu mravnosť, štát je mravnosť druhá, od istej chvíle vyššia, ale platí: „Štát má ... rodinnú pietu čo najviac rešpektovať.“ (Tamže, s. 35)

Grécku prechod od »doby héroov«, t. j. od spoločnosti patriarchálnej¹ a riadiacej sa viac či menej ešte istou rovnováhou zvykového práva a písanými zákonmi, ktoré už smerovali k prvotným formám »občianskej« spoločnosti, Hegel na viacerých stranách analyzuje pôvod a podstatu *zákonov svetla a právo tieňov*, resp. *ľudské a božské zákony*.²

Pôvodne pre antiku platilo, že kto sa podriaďuje *mravom a zvykom*, t. j. *tradícii*, koná v súlade s požiadavkami spoločenskej vzájomnosti. Vývoj však viedol k postupnému *sebauvedomeniu* spoločnosti – antická pospolitost' sa už neuvedomuje len vo *zvykoch*, ale najmä v *zákonoch*, tie sa stávajú jej *rečou*.³

Pre Hegela sa problém duchovného, mravného a právneho vývoja antiky javil predovšetkým ako problém *sebauvedomovania* sa tohto spoločenstva, ale – zjavne aj v prepojení na Sofoklovu tragédiu – špecificky a veľmi konkrétnym spôsobom sa mu premietol aj do vzťahu *muža a ženy, brata a sestry* pri udržiavaní a presadzovaní jedných alebo druhých zákonov. A Hegel, možno prekvapujúco a aj napriek tomu, že neskrýva osobné sympatie k mravnej odhodlanosti Antigony, sa tu stavia *na obranu ľudských zákonov*, a tým aj na obranu tej pravdy, ktorú presadzoval kráľ Kreon v spore s Antigonou. Tu sa zreteľne prejavila jedna z tendencií Hegelovej dejinnej koncepcie, totiž odmietanie výlučne morálneho hľadiska, ktoré by malo nadhistorickú, resp. nadčasovú platnosť. „Pre Hegela“, píše M. Sobotka, „je Kreon – predstaviteľ štátnej moci – reprezentantom vyššieho princípu, vyššieho všeobecna, než Antigona, ktorá vyjadruje ducha rodinnej piety.“⁴

Hegel si bol vo *Fenomenológii ducha* zreteľne vedomý, že vo vývoji antického Grécka nevyhnutne prišla doba, keď sa konflikt medzi *zákonmi*

¹ O patriarchálnej spoločnosti v antickom Grécku v diele *Filozofia dejín* Hegel napísal: „Patriarchálny stav sa chápe buď pre celok, alebo aspoň pre niekoľko jednotlivých oblastí, ako vzťah, v ktorom sa s právom zároveň uspokojuje aj prvok mravný a citový a spravodlivosť sama je vykonávaná aj po obsahovej stránke pravdivo len v spojení s nimi. V základe patriarchálneho stavu je rodinný vzťah, ktorý vedome rozvíja tú najprvotnejšiu mravnosť, ku ktorej pristupuje štát ako mravnosť druhá.“ (G. W. F. Hegel, *Filozofie dejín*, s. 34) Kreon chce situáciu obrátiť: štát sa má stať mravnosťou prvou, nadradeným zákonom nad zákonom rodiny.

² Pozri: G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 290–310.

³ Tamže, s. 244.

⁴ V. Čechák, M. Sobotka, J. Sus, *Co víte o novověké filozofii*. Horizont, Praha 1984, s. 260–261.

noci a zákonmi dňa, medzi zvykovým právom (tradíciou) a písanými zákonmi obce, dotkol morálnych základov existencie tejto spoločnosti a premietol sa do všetkých aspektov jej života, vrátane odrazu v umení. Od tejto »chvíle« (aj pre Kreonta a Antigonu) platí: „Mravné vedomie ... vie čo má robiť, a je rozhodnuté, že bude prináležať božskému alebo ľudskému zákonu.“ Tu už mravnosť „... spočíva v tejto bezprostrednej rozhodnutosti, a preto je pre [toto] vedomie bytnosťou len jeden zákon“.¹

Proti sebe tu akoby náhle, v príkrom rozpore s pôvodným vzťahom, keď zákony obce a zákony rodiny ešte splývali, stoja dve *sebauvedomenia*: „Mravné vedomie ako sebauvedomenie žije v tomto protiklade a ako sebauvedomenie smeruje zároveň k tomu, aby túto skutočnosť, stojacu proti zákonu, ktorému samo prináleží, podrobilo tomuto zákonu násilím alebo ľst'ou.“ Jedno i druhé »právo« vidí právo len na svojej strane. »Právo« viažuce sa k božskému zákonu vidí v ľudskom práve len „... náhodné ľudské násilníctvo – kým sebauvedomenie pridelené zákonu ľudskému vidí na druhej strane len svojvôľu a neposlušnosť vnútorného bytia pre seba; lebo rozkazy, ktoré udeľuje vláda, majú, ba sú všeobecný verejný zmysel ležiaci v jase dňa; vôľa toho druhého zákona je však zmysel podsvetný, uzavretý dovnútra, javiaca sa vo svojom jestvujúcne ako vôľa k jednotlivosti, a ak sa dostane do rozporu s prvým zákonom, je rúhava.“² Tento druhý postoj Hegel považoval za *prírodznený*, za *logický* dôsledok dejinného vývoja.

Obec (*polis*), ako píše Hegel, vystupuje v postojoch, vo vzťahu k jednotlivcovi, veľmi často despoticky, a to – navonok – akoby v rámci svojho vyššieho určenia, resp. určenia dotýkajúcich sa obce. Ide o to, že: „... jednotlivec je vytrhnutý z rodiny, že jeho prírodná stránka a jeho jednotlivosť sú ujarmené a že je [obcou] vychovávaný ku cnosti, k životu v obecnom a pre obecné.“³ Aj navonok slobodný občan *polis* je obcou vnímaný ako neoddeliteľná súčasť obecného a podriadený obecnému, t. j. nespochybniteľným zákonom obce. Občan (a najmä muž) nenáleží len rodine a preto sa naň nevzťahujú výlučne *božské* zákony. „... jednotlivec je *skutočný* a *substanciálny* len v podobe občana“, naproti tomu – pokračuje Hegel – tam, kde už „nie je občanom a patrí rodine“, a tu je hranicou

¹ G. W.F Hegel, *Fenomenológia ducha*, s. 302.

² Tamže, s. 302.

³ Tamže, s. 293.

smrt', je už „len neskutočný, chabý tieň“ a podľa tradície sa naň vzťahovali zákony noci.¹ Kreon to však mení: zákony obce sa vzťahujú v prvom rade na živých; zákony rodiny sa síce môžu dotýkať aj živých, ale len mŕtvi im podliehajú naozaj; aj vtedy ich však možno poprieť, a to ak mŕtvy hrubo porušil zákon obce.²

V tradičnej patriarchálnej gréckej spoločnosti platilo: „Božský zákon ... vládne v rodine“, a je to predovšetkým nepísaný „vzťah muža a ženy“. Prejavuje sa ako vzťah piety; je to vzťah hlboký, až zemitý, pretože „vzájomná pieta muža a ženy ... je zmiešaná s prírodným vzťahom a citom“.³

Antická rodina predstavovala v patriarchálnom období hlboký *pokrvný zväzok*, ktorý sa výrazne líšil od zväzkov v neskoršej obci, v *polis*. Tie prvé sa vytvárali na báze takmer prírodných väzieb, navyše potvrdených dávnu tradíciou a akoby posvätených božstvami. Najmä vzťah *brat a sestra* vykazoval aj oproti vzťahu *muž a žena, rodičia a deti*, určité špecifiká a bol vzťahom mimoriadne hlbokým: „Brat a sestra“, píše Hegel, „sú jedna krv, tá však v nich dospela k svojmu *pokoju a rovnováhe*.“⁴ Nielenže nie sú vo vzťahu k sebe žiadostiví, ale rola sestry vo vzťahu k osirelému bratovi je akoby zástupnou rolou matky, je starostlivosťou o rodinu, domáci krb, tradície. Hegel k tomu píše: „Brat je ... pre sestru pokojná, jej rovná bytnosť vôbec, jej uznanie v bratovi je čisté a bez prímiesí prírodného pomeru; ľahostajnosť jednotlivosti a jej mravná náhodnosť sa teda v tomto pomere nevyskytuje, naopak, moment *jednotlivej* osoby, ktorá uznáva a je uznávaná, smie tu uplatniť svoje právo, pretože je spojené s rovnováhou krvi a so vzťahom zbaveným žiadostivosti. Ak stratí sestra brata, je to pre ňu preto nenahraditeľné, a jej povinnosť voči bratovi je najvyššia.“⁵ Preto Antigona aj navzdory vôli a príkazu kráľa Kreonta koná; nielen

¹ Pozri: Tamže, s. 293.

² Patočka v *Poznámkach k Fenomenológii ducha* nezastáva ten istý názor. Skôr varuje aj smerom k súčasnosti, keď píše: „Zákon obce znie, že jednotlivec žije a musí sa obetovať pre obec. Zákon jednotlivca znie, že obec má svoj základ i posledný cieľ v jednotlivcovi. Medzi oboma ... sa rozvinie charakteristické napätie, ktoré vedie ku skaze antického sveta.“ (Pozri: Patočka, J.: *Poznámky*. In: G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 508–509). Treba len dodať: Najprv ku skaze sveta gréckeho, neskôr rímskeho..., a – ako usudzuje Patočka – môže viesť aj ku skaze sveta súčasného.

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 296.

⁴ Tamže, s. 297.

⁵ Tamže, s. 298.

kráľovi, ale akoby celému spoločenstvu vmietla do tváre: *a predsa, navzdory všetkému – pochovám!*

Konflikt medzi *starým* a *novým* svetom sa až tu rozhorel naplno. To už nebol iba pomstychtivý výkrik Polyneika, ktorý „bol už na hradbách a vyzval, aby obec bola spustošená“, a ktorého „potrestá vláda ... tým, že ho zbaví posledných pôct“.¹ Tu už ide o „*vít'azstvo* nad vzbúreným princípom jednotlivosti, rodinou,“ a *urazená moc* štátu rozpútala „boj aj s božským zákonom, ... s duchom bezvedomým“. Výsledok je vopred jasný, pretože táto urazená moc sa vzopäla proti protivníkovi mocnejšiemu: „Proti zákonu, ktorý je v jase dňa a má moc“, kým onej urazenej moci, onomu druhému zákonu je „... pomocníkom jeho *skutočného* uskutočnenia len bezkrvný tieň. Ako zákon slabých a zákon temnôt podlieha preto spočiatku zákonu svetla a sily; pretože oná moc platí v podsvetí, nie na zemi.“²

Patočka však upozorňuje: dôsledky jednostranného uplatnenia svetскеj moci vedú, aj podľa Hegela, k spustošeniu, ba zániku tejto obce, pretože sa duchovne vykorienila a zákon rodiny, koniec koncov, slávi víťazstvo aj za pomoci cudzích mocí, ale je to víťazstvo Pyrrhovo: „Hegel tu načrtáva“, píše Patočka, „zánik sveta pánov, antickej polis, ako víťazstvo princípu rodiny nad princípom obce, avšak nie rodiny v zmysle mravnom, ale v zmysle prírodnom, čo musí viesť k rozkladu mravnosti vôbec, i rodinnej, a k nastoleniu vlády rýdzeho súkromia, rýdzich individualít. To je stav helenistickej antiky, ktorej dedičstvo preberá cisársky Rím.“³

A do akej miery sme dedičmi my a dnes?

* * *

Podpora, ktorú Hegel vyjadruje Kreontovi, aj keď s určitými rozpakmi, vyplynula z podstaty jeho filozofie.

Hegel, a na to upozorňuje už mladý Patočka v roku 1936, odmietal chápať dejiny ako v kruhu sa opakujúce, či dokonca len chaotické dianie, ktoré by záviselo len od subjektívnych vôľ jednotlivých aktérov: „Hegel

¹ Tamže, s. 307.

² Tamže, s. 307.

³ J. Patočka, *Poznámky*. In: G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 509.

hovoril o tom, že nad subjektívnym prežívaním vyrastá objektívny duch. Všetko, čím žijeme a čím sme, smeruje tiež z nás von, do spoločenstva, ktorého sme členmi, v ňom sa snažia uplatniť, prispieť k spoločnému dielu. Táto cesta znútra k vonkajšku je cesta naplnenia života.¹

Táto poznámka Patočku potrebuje isté vysvetlenie.

Filozofická koncepcia dejín Hegela je popretím, ba priamym odmietnutím tradičných metafyzických a esenciálnych konceptov historického diania. „V tradičnej metafyzike“, píše Patočka v texte *Věčnost a dejinnost'* (po roku 1950), „platí prednosť esencie pred existenciou...“² Je to dôsledok postulátu, že veciam, ich existencii, predchádza ich »idea« (esencia ako podstata), ktorá preexistuje v mysli stvoriteľa (napr. veľkého Demiurga), alebo vôbec v nejakej mysli (vedomí) ako predobraz danej veci. Podstata (esencia) vecí je teda už akoby vopred a nezmeniteľne daná dávno predtým, než vzniká alebo keď sa nejako realizuje. V tomto zmysle môže tradičná metafyzika tvrdiť: „Podstata každej veci je ... trvalá a pozitívna.“³ To Hegel popiera.

Hegela kritika tradičnej, v prvom rade kreacionistickej metafyziky zákonite viedla k otázke, či predsa len neexistujú síce podstatné (esenciálne) určenia vecí, ktoré však z principiálnych dôvodov nie sú a nemôžu byť dané vopred a vo svojom rozvinutom celku, a teda ani *pozitívne*, ale len ako tendencia alebo možnosť, t. j. *negatívne*. Tie isté alebo podobné otázky sa vynorili aj vo vzťahu k človeku, k určeniu jeho podstaty a ako prvý ich jasne položil práve Hegel vo *Fenomenológii ducha*.

„Podľa Hegela“, píše Patočka už akoby v duchu *asubjektívnej fenomenológie*, ktorej základy práve začal klásť, „neexistuje nejaká »ľudská prirodzenosť«, zákon nadčasovo spravujúci ľudskú skutočnosť, ale táto skutočnosť je zásadne *historická*, t. j. časová a pohyblivá a jej určenosť je pôvodne, ak nie ako celok, tak aspoň čiastočne, v niektorom svojom momente *negatívna*.“⁴ Toto určenie existuje ešte len ako *nenaplnená možnosť* existencie, nie ako skutočne existujúca a niekde »na nebesiach« hy-

¹ J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie* (1936). In: Sebrané spisy, Sv. 1; J. Patočka, *Péče o duši I.*, Oikoymenh. Praha 1996, s. 96.

² J. Patočka, *Věčnost a dejinnost'* (po 1950). In: Sebrané spisy, Sv. 1; J. Patočka, *Péče o duši I.*, Oikoymenh. Praha 1996, s. 148.

³ Tamže, s. 148.

⁴ J. Patočka, *Věčnost a dejinnost'* (po 1950), s. 149.

postazovaná podstata. Patočka v tejto súvislosti hovorí aj o »esencii historickej«, o *intencii, požiadavke, zahalenom nedostatku niečoho...*

Zdá sa, že práve pochopenie vzťahu *podstaty a existencie* ako *možnosti a skutočnosti* viedlo Patočku pri prekladaní Hegelovej *Fenomenológie ducha* k tomu, že nielen vo vzťahu k *podstate* človeka, ale aj všeobecne prekladá pojmy „Wesen“, „wesentlich“, „Wesenheit“ ako „bytnosť“, „bytostný“, „esencia“, pričom, ako píše v *Poznámkach k Fenomenológii*, pri preklade týchto pojmov sa vždy usiloval zachovávať „súvislosť so slovesom »byť«, s jeho tvarmi a odvodeninami, ktorá [naopak] zaniká pri slovách »podstatný«, »podstata«,.. K tomu Patočka pripája dôležitú poznámku: „Táto súvislosť je dôležitá, pretože základná línia Hegelovej filozofickej logiky je vývoj bytia vo všetkých jeho podobách, a Hegel tejto súvislosti prikladá aj obsahový význam“¹

Hegelovmu spôsobu metafyzického uchopenia podstaty človeka práve ako *bytnosti* však Patočka v stati *Večnosť a dejinnosť* kriticky vyčíta určitú nedôslednosť: „... Hegel svoje pochopenie ľudskej historickej neutralizuje zase tým, že útvary vedomia, ktoré sa v historickom procese striedajú, necháva dialektickým procesom vytvárať nevyhnutný celok, ktorý má opäť nadčasový charakter – čas je tu opäť premenený na večnosť.“² Človek síce nie je večný historickým *obsahom* svojich štruktúr, ale ostáva večným ako nadčasová *štruktúra* vedomia. A to je trvanie, strnulosť...

Ľudský zákon je pre Hegela skutočnou mravnou substanciou, a už v období antiky je od určitého momentu dejinného vývoja absolútnym duchom spätým s obcou, ba – Hegel to vyjadruje celkom jednoznačne – *absolútny duch je obec*. Duch je pre neho *skutočnou substanciou*, je to *ľud ako skutočné sebauvedomenie, občan, príslušník ľudu*. A aby to bolo ešte jednoznačnejšie: „Tohto ducha možno nazvať ľudským zákonom, lebo je bytostne v podobe *skutočnosti, ktorá si je vedomá seba samej*.“³

* * *

Už sme naznačili, že aj napriek vysokému hodnoteniu Hegelovej analýzy tragédie *Antigona*, nesúhlasil Patočka so všetkými jeho závermi.

¹ J. Patočka, *Poznámky*. In: G. W.F. Hegel, *Fenomenológia ducha*, s. 489.

² J. Patočka, *Večnosť a dejinnosť* (po 1950), 149.

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenológia ducha*, s. 291.

V istom zmysle Hegelovi vyčíta, že v mene takmer osvietencky pochopeného dejinného vývoja zľahčuje význam tradície, ba je ochotný v mene pokroku ju aj obetovať.

O konflikte kráľa Kreonta a Antigony, ktorý sa spájal s právom na pochovanie oboch jej bratov, ich odovzdania *Noci* (t. j. bohom), Patočka píše, že Kreon svojim odmietavým postojom pripomína osvietenca, ktorý v mene rozumu a ním vyhláseného zákona chce odmietnuť dávnu tradíciu mýtu. „Kreon“, píše Patočka, „nie je osvietencom v tom zmysle, že by božstvo vôbec odmietal. Robí niečo horšie: podriaďuje božstvá zákonu *Dňa*, obce. Rozhoduje o tom, kto patrí zemi a noci, kto životu. Kreon je v istom zmysle – v dôsledku osvietenstva – otcom toho, čo by mohlo byť nazvané *iracionalizmus*, totiž zvrátenej snahy podriadiť i to, čo nám podstatne uniká, nejako nášmu svetu...“ (kurzíva – P.T.).¹ V poznámke zároveň Patočka podáva zaujímavé vymedzenie iracionalizmu, a to z hľadiska mýtu: „Iracionalizmus predpokladá racionalizmus. Mýtus nie je »iracionálny«, pretože odmieta ratio ako samozrejme hľadisko bytia. Až tam, kde *rozum* určí rozdiel medzi tým, čo mu podlieha a nepodlieha, môže vzniknúť iracionalizmus ako rozumová úvaha a náuka o tom, čo nepodlieha rozumu.“² Zdá sa, že pre Patočku sú *iracionálny* a *iracionalizmus* nevyhnutným doplnkom *racionálny* a *racionalizmus*.

V interpretáciách antických tragédií o Labdakovcoch zo 60. a počiatku 70. rokov minulého storočia sa Patočka nechal viesť nielen ideami Hegela, či antropologickými motívami v prednáške z roku 1949, ale – dost' problematicky – sa vracia aj k motívom, ktoré prevzal od Diltheya – v prvom rade k motívom mystického panteizmu, lásky a smrti.

Ak určité pochybnosti v Patočkovej interpretácii Hegelovej *Fenomenológie ducha* vyvoláva už uplatnenie *antropologického* princípu ako určitého východiska, tak ešte väčšie pochybnosti vyvoláva príklon Patočku k tzv. *mystickému panteizmu*.³ M. Sobotka upozorňuje, že celá Diltheyova koncepcia výkladu mladických rukopisov Hegela je neadekvátne, pretože

¹ J. Patočka, *Ještě jedna Antigona a Antigone ještě jednou* (1967), s. 395.

² Tamže, s. 395, pozn. pod čiarou.

³ Dilthey z pozícií »mystického panteizmu« interpretoval predovšetkým Hegelove práce z tzv. *frankfurtského* obdobia, nie na práce, ktoré Hegel napísal v Jene a teda ani na *Fenomenológiu ducha*. Už z tohto hľadiska Patočkov prístup v tomto prípade vyvoláva istú pochybnosť.

Hegelov pojem »život«, resp. »čistý život« nie je možné považovať u Hegela za nejaký »kozmickej princíp«, s ktorým sa smrteľný človek môže opätovne zjednotiť na základe »lásky«. „Život«, »čistý život«, píše Sobotka, „... nie je panteistická koncepcia, nejde v nej o všeobecný »život« vesmíru, ako mieni Dilthey a spolu s ním i Patočka, ale o prekonanie subjekt–objektovej pozície, do ktorej izolovaný jednotlivec upadá.“ V tejto súvislosti Sobotka zvlášť zdôrazňuje, že ani „... frankfurtský Hegel nebol mysliteľom panteistického prekonania individualnosti láskou či smrťou, ale mysliteľom prekonania objektivizácie ľudských činov na »objekty«,“¹ Príkladom je pre mladého Hegela *vlastníctvo*, ktoré sa zjavne môže stať jediným *objektom* ľudskej *túžby a lásky*, ale prostredníctvom *lásky k iným ľuďom* sa môže vlastníctvo aspoň čiastočne zbaviť prekliatia premeny len na *objekt* túžby.

Dilthey, a aj Patočka v roku 1949 i neskôr (60. roky), vníma individualitu človeka a jeho smrteľnosť ako dôsledok odtrhnutosti od »jednotného života« ako *kozmickeho*, presnejšie: *panteistického* princípu. V súvislosti s autentickým Hegelom však Sobotka píše: „Hegel ... hovorí, že človek musí byť smrteľný, aby v ňom mohol vzniknúť »pocit prežívajúceho«, t. j. túžba po druhom, ale túžba po druhom je túžba po spoločenstve s ním, po zjednotení života, ktorá bude vo *Fenomenológii* prepracovaná na túžbu po uznaní druhého“.² V tomto však už ide i o *sociálnu filozofiu*, o *politickú filozofiu*, o *filozofiu »objektívneho ducha«*. Podľa Hegela spoločenstvo ľudí, ktorého tmelom je láska, vzniká preto, lebo ľudia sú smrteľní a aspoň podvedome túžia po nesmrteľnosti. Len boh alebo zvierajúci môžu »prežívať« v úplnej izolácii...

Zdá sa, že J. Patočka si posledný motív Hegelovej filozofie predsa len uvedomoval, a to aj navzdory istému »okúzleniu« tzv. »mystickým panteizmom« v Diltheyových interpretáciách Hegela.

Už roku 1949, v zhode s viac rás opakovanou Hegelovou tézou, že „nikdy netrpela nevinnosť“, rozvíja Patočka zaujímavý motív, u Hegela inšpirovaný Schillerom, u Patočku v interpretácii celkom isto ešte aj Diltheyom: Každý zločin, najmä však vražda, je zločinom proti kozmickejmu princípu lásky ako túžby po druhom a musí byť vždy náležite potrestaný, či už podľa zákonov ľudských alebo nevyhnutne podľa zákonov osudu,

¹ M. Sobotka, *Patočkova prednáška z r. 1949...*, s. 852.

² Tamže, s. 852.

symbolizovaného napr. antickými Erinyjami. Zločin je však pre Hegela každé *vyviazanie sa z ľudských súvislostí* a prepojení, a tie sú vždy aj *fyzické*. Preto trpia aj tzv. »krásne duše«, ba aj »najčistejší z najčistejších«, napr. antická Antigona či kresťanský Ježiš: Ježiš i Antigona „... porušujú život tým, že sa vzdávajú všetkých väzieb k životu, pretože [tieto väzby] boli znesvätené. A vyviazanie sa z väzieb, aj z porušených, je prečín, pretože väzba je prejavom života, je »spojením« (*Vereinigung*), ktoré je hlavným atribútom života.“¹ Je teda zjavné, že Hegel zdôrazňuje najmä širšie sociálne väzby medzi ľuďmi a len od nich odvodzuje napr. aj väzby mravné.

Patočka k problému Antigony v ponímaní Hegela zdôraznil, že Hegel azda ako prvý z novovekých filozofov pochopil, že konflikt medzi Kreontom a Antigonou nie je možné hodnotiť z kresťanských a celkom ani z osvietenských pozícií. Hegel vedel: „... Antigona nepatrí na pôdu kresťanstva, ale jej rodnou hrudou je grécka polis. Dokonca pochopil konflikt Antigony ako vnútorný svár a dialektické zrušenie tejto obce.“² Aj Hegel však napokon podáva už *modernizovaný* (t. j. v mnohom aj *osvietenský*) výklad tejto Sofoklovej drámy.³

Vo svojich interpretáciách Antigony prijíma Patočka mnohé z Hegela, ale ako jeden z ústredných motívov v jeho vlastných intenciách začína vystupovať motív *titaniizmu*, resp. Masarykom inšpirovaný motív *prometeizmu*. Idea dejín ako *dejín vzbury* sa u Patočku transformuje na *titanský* motív vzbury proti bohom v prípade kráľa Kreonta. Patočkova antropológia tak nadobúda do značnej miery punc istého *bobočlovečenstva*. „Patočka“, píše však M. Sobotka, „posúva »prometeizmus« do antropologickejšej roviny a mieni tým »dôraz na konečnosť, smrteľnosť človeka, analýzu úzkosti, pohľad bez ilúzií, dotváranie ničoty«, t. j. zmysluplné utváranie toho, čo zmysel pôvodne nemá.“⁴ Toto »dotváranie ničoty«, jej zdôvodňovanie je práve príznačné pre Kreonta.

Vo chvíli, keď Kreon poprel zákony božie a pomsta obce ide až za hrob, až do ríše bohov, ktorých zákony sú zdanlivo nemenné, večné, chce vládca rozboriť onú neviditeľnú hranicu medzi svetom ľudí

¹ M. Sobotka, *Patočkova prednáška z r. 1949...*, s. 854.

² M. Patočka, *Ještě jedna Antigona a Antigone ještě jednou* (1967); s. 399.

³ Tamže, s. 391.

⁴ M. Sobotka, *Patočkova prednáška z r. 1949...*, s. 850.

a svetom bohov, chce, z pohľadu antického Gréka, prekročiť smrť a vydáva sa na cestu *Titanov*. Ľudské zákony (ním nadiktované) chce cítiť vyššie, než odvekú mýtickú vôľu bohov. Absolutizácia ľudského *zákona dňa*, zákona obce sa tým završuje.

Patočka, a zrejme ani Hegel, pri výklade zmyslu *Antigony*, pojem *Titan* alebo *titанизmus* nepoužili. Napriek tomu v niekoľkých citáciách zo Sofoklovej drámy Patočka naznačuje, že Kreon sa naozaj v istom zmysle vzbúril proti bohom a ich svetu, pretože štát, ktorému vládol, postavil nadovšetko. Voľne preložené z češtiny, Patočka cituje Kreonta podľa Sofoklovej drámy:

„A ak máš niekoho [niečo] za vyššiu hodnotu
Než vlastnú vlasť, mne [rozumej štátu – J. P.] nie si priateľom.“
„Kto obci je v čele, za tým vždy treba ísť
V malom i veľkom, v práve, bezpráví.“
„Najväčšia skazenosť: nebyť vládcovi poslušný.“¹

Patočka hovorí, že tieto verše (nám vyznievajúce skôr ako politické tézy) veľmi nápadne pripomínajú »osvietenský« etatizmus helenistických Grékov či neskorších Rimanov, ale aj kresťanský a neskôr absolutistický etatizmus zo 17. a aj značnej časti 18. storočia (»štát som ja«), ale aj mnohé jeho moderné formy, a zdá sa, že tieto všetky sú pre neho zároveň nadradením sveta ľudského nad »svet bohov«, resp. – presnejšie – nad svet tradície a pevného psychického i mentálneho ukotvenia človeka.

V článku *Pravda mýtu v Sofoklových drámach o Labdakovoch* (1971) Patočka (a je potrebné povedať, že aj s odvolávaním sa na Hegela a jeho *Fenomenológiu ducha*), naozaj potvrdzuje isté prelínanie sa prvotných foriem antického *osvietenstva* s motívmi, ktoré môžeme aspoň do istej miery stotožniť s *titанизmom* v jeho prvotných, spočiatku ešte mýtických formách, ale aj v neskorých novovekých, prevažne osvietenských podobách. Už sme povedali, že Kreon reprezentuje onú prvotnú podobu osvietenstva, ktorú Sofokles v umeleckej a Sokrates vo filozofickej forme videli okolo seba nadobúdať pôdu pod nohami v politickej skutočnosti. Patočka k tomu píše: „Vôbec neprekáža, že táto *ἰδία φρόνησις* smeruje podľa vlastného odhadu k blahu a moci celej obce, spôsobu jej uskutočňovania, spoliehanie sa na náhľad vládnuceho muža a požiadavka absolútnej poslušnosti ukazuje, že ide o samovládny, tyranský sklon. Proti tomuto

¹ Cit. podľa: J. Patočka, *Ještě jedna Antigona a Antigone ještě jednou* (1967); s. 398.

protoosvietenskému nároku človeka vziať do svojich rúk celý svoj život i život obce, nechať vo všetkom a všade vládnuť *zákon dňa*, ukazuje Antigona *prevahu* mýtu, *prevahu celku*, z ktorého sa živí aj zákon dňa, ktorý je len časťou a ruší sa tam, kde chce byť celkom.¹

Len o niekoľko riadkov ďalej Patočka ešte s obdivom hovorí o hĺbke pokusu Hegela prebádať celé bohatstvo Sofoklovho mýtu a jeho postáv v Antigone, a to najmä vo *Fenomenológii ducha*, ale aj v *Prednáškach o estetike*, pričom zdôrazňuje, že nikto pred Hegelom, a dlho ani po ňom, neumožnil tak všestranne porozumieť konfliktu ľudskosti, ktorý sa v dobe Sofokla a Sokrata začal rozhorievat' vo svete slobodnej aténskej a antickej *polis*, ktorá napokon tvorí základný kameň celej *európskej duchovnosti*. Patočka píše, že hĺbka Hegelovho pohľadu na podstatu antických mýtov, vrátane mýtu o Antigone, mu umožnila prenikať až k pravej podstate duchovného sveta antiky, pretože aj mýty pochopil „nie ako číry fantastický výtvor, ale v celku i v detailoch ako hlbokú *pravdu* fundamentálnych ľudských vzťahov vôbec, pravdu o sile i slabosti starého sveta a jeho ľudskosti, pravdu vzťahu človeka ku všetkému, čo je nadľudské, k zemi a nebesiam“.²

To je nesporné pozícia, kde Patočka prisudzuje Hegelovi pohľad, v ktorom antické mýty a na nich vybudované mravné tradície tvoria fundament nielen antického sveta, ale Európy ako celku. Ale práve v prípade Labdakovcov a Antigony zvlášť, aj keď s určitou nevôľou, Hegel napísal: „Mravné sebauvedomenie [a on sa opierajú ľudské zákony] je ... sledované v päťach *mráкотnou mocou*, ktorá sa vyrúti až vtedy, keď čin bol usku-

¹ J. Patočka, *Pravda mýtu v Sofoklových drámach o Labdakovcoch* (1971), s. 466.

Patočka tu môže mať, ako potvrdenie vlastného názoru, na mysli text Hegela z *Fenomenológie*, v ktorom tento píše: „... ľudský zákon vo svojom živom pohybe vychádza od božského, zákon, ktorý platí na zemi, vychádza od zákona podsvetného, vedomý od nevedomého, sprostredkovanie od bezprostredného, a rovnako sa aj vracia tam, odkiaľ vyšiel.“ To však neznamená, že Hegel zákony noci či zákony bohov *apriori* považuje za vyššie a nadradené zákonom ľudským. Po prvé: aj „podzemná *moc* [má] *svoju skutočnosť* na zemi“. Tým sa, po druhé, stáva *vedomím* a vlastne „jestvujúcnom a činnosťou“, ktorá sa, koniec koncov, uskutočňuje v obci (pozri: G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 299). Čo je však najdôležitejšie, krátko predtým Hegel píše: „Duch rodiny vysiela muža zo seba do obce a nachádza v obci svoju sebavedomú bytnosť...“ (Tamže, s. 298). Len v obci sú zákony aj *pre seba*, v rodine sú jej zákony len *osebe*, chýba im moment plného *sebauvedomenia* (pozri: Tamže, s. 302).

² J. Patočka, *Pravda mýtu v Sofoklových drámach o Labdakovcoch* (1971), s. 467.

točnený, a pristihne sebauvedomenie pri tomto čine...“ (kurzíva – P.T.).¹ To je kauza Oidipa, jeho z tradície a podľa zákona bohov i ľudí plynúci trest za vykonané činy, aj keď nevedomé. Spravodlivosť akoby tu bola ukrytá v zálohe a Oidipus pyká, aj keď, obrazne povedané, nevedel, čo činí...

Prípad Antigony, píše Hegel, je v porovnaní s Oidipom obrátený, jej previnenie evidentnejšie: „... mravné vedomie je úplnejšie, jeho vina je čistejšia, *ak pozná vopred* zákon a moc, proti ktorej vystupuje, ak ho vníma ako násilie a bezprávie, ako mravnú náhodnosť, a ak sa dopustí zločinu vedome ako Antigona.“² Mravné vedomie aj podľa Sofokla musí uznať svoju vinu, možno práve vinu oných Schillerových »krásnych duší«: *že trpíme, tým uznávame, že sme pochybili*. S tým sa však, v prvom rade vo vzťahu k Antigone, Patočka už nevie stotožniť.

Patočka kriticky vyčíta Hegelovi, že aj on, podobne ako mnohí pred ním i po ňom, sa nechal až príliš uniesť pátosom osvietenstva a preto často, ale vôbec nie nevdojak, pritakáva Kreontovi a jeho právu podriať všetko *zákonom dňa*. Patočka označil jeho interpretáciu v tomto za *modernistickú*, ba neváha napísať, že vo svojej interpretácii „... je Hegel *podstatne* mýtu vzdialený“. Hegel podlieha kresťanskému (a osvietenenskému) chápaniu *Dňa a Noci*: „Noc chápe ako relatívnu noc, ktorá je súčasťou veľkého všeobecného svetla bytia, teda v podstate v zhode so spirítualistickou metafyzikou. S tým je v zhode, že noc – božský zákon, temno, zrodenie a plodenie, je mu len súčasťou polis, obce, mravného sveta ako jeho rodinný základ, bez ktorého polis nemôže obstáť... A tak Hegel [v rozpore so Sofoklom – P.T.] tým, že Noc robí súčasťou obce (a nie naopak), posúva Kreonta do popredia, pretože *Noc ako časť* je Kreonova téza.“³ Preto Hegel, aj keď sympatizuje s Antigou, nevynechá žiadnu príležitosť zdôrazniť právo Kreonta rozhodnúť podľa zákonov obce.

Kde, alebo v čom, pýta sa Patočka, pramení v tejto otázke postoj Hegela, ale i mnohých pred ním i po ňom, totiž postoj, že zákony obce alebo štátu majú vždy prednosť pred tradíciou, zvykmi alebo zákonmi rodiny?

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 305.

² Tamže, s. 305.

³ J. Patočka, *Ještě jedna Antigona a Antigone ještě jednou* (1967), s. 399.

Patočka odpovedá: v dôsledku stáročnej výchovy sa naše myslenie *kreonticky zatemnilo*. A čo v nás toto myslenie zatemnilo? „... že človek nie je *svoj*, že jeho zmysel nie je *Zmysel*, že ľudský zmysel končí na brehu Noci a Noc že nie je [žiadne] nič, ale že patrí k tomu, čo vo vlastnom zmysle je. To potom znamená »poznaj sám seba« v gréckom zmysle.“¹ A ešte rigoróznejší je Patočka v stati o *Labdakovoch*: „... otázka, ktorú nám Sofokles kladie dnes, znela by asi takto: nie je to videnie sveta, ktoré je nám dnes samozrejmé, to videnie triezvo vnímanej nezmyselnosti jestvujúcna, ktoré sa ochotne ohýba a slúži našim ľudovoľným efemérnym cieľom, v skutočnosti len oná *ἴδια πρόνοια*, onen zákon ľudský v protiklade k božskému, onen »vlastný náhľad« premietnutý do kozmu a zabsolutizovaný, nie je náš svet, posledný dôsledok a výsledok tej istej *ἰβρις*, ktorej vnútorný rozpor vyjadruje osud Labdakovcov, nie sú katastrofy nášho storočia len následným opakovaním toho istého pádu pod prah ľudskosti, ktorý v Oidipovi pre človeka všetkých dôb predstavil Sofokles?“²

Výhradám J. Patočku voči Hegelovej interpretácii Sofoklovej tragédie *Antigona* celkom isto nechýba isté racionálne jadro, ale zároveň ich nepovažujeme za celkom opodstatnené.

Hegel predovšetkým správne postrehol, že dejinný vývoj v antickom Grécku nevyhnutne smeroval od spoločnosti riadenej v podstate len na základe zvykového práva, k spoločnosti s právom písaným. Tento vývoj navyše súvisel s tým, že aj grécka spoločnosť nevyhnutne smerovala k vytváraniu oveľa väčších územných celkov, než boli pôvodné grécke *polis*, celkov s rôznymi etnikami a s rôznym zvykovým právom. Už nástupnícke štátne útvary v dobe po Alexandrovi Veľkom, nehovoriac napr. o Rímskom impériu, sú toho jasným dôkazom. A dnešné multietnické a multikulturálne štátne útvary nijako nie je možné riadiť nejakými *zákonmi rodiny* alebo *zákonmi noci*, ale len na základe *písaných zákonov*, t. j. toho, čo Hegel i Patočka obrazne označujú ako *zákony dňa*.

Na druhej strane však súhlasíme s J. Patočkom v tom zmysle, že priorita a všeobecná záväznosť štátneho práva nemá a nesmie znamenať odmietnutie, či dokonca úplné popretie tradícií, ktoré sa viažu k tomu, čo starovek zahŕňal pod *zákon rodiny*. Naopak, tam kde tradície nie sú

¹ Tamže, 400.

² J. Patočka, *Pravda mýtu v Sofoklových drámach o Labdakovoch* (1971), s. 467

v rozpore s literou a duchom štátnych zákonov, je potrebné ich čtiť a dokonca ochraňovať. Opak totiž vedie k rýchlemu vykoreneniu človeka, k strate jeho základných životných hodnôt, k celkovej dezorientácii v každodennom živote. V dnešnej globalizujúcej sa spoločnosti sme však, žiaľ, stále častejšie svedkami toho, že ak v minulosti človek pocítoval strach a obavy preto, že nekonal to, o čom na základe tradície, »vedel«, že konať má, tak dnes sa obáva najmä toho, že nevie, čo by konať mal.

Resumé:

Jan Patočka: Hegels *Phänomenologie des Geistes*, die antiken Labdaks und das Geschick Europas.

Der Beitrag wird der Analyse des spezifischen und in unserer philosophischen Gemeinde weniger pertraktierten Problems von Hegels Untersuchungen des Phänomens des antiken Dramas, speziell des Dramas über die Labdaks gewidmet, die sich auch in den fundamentalen Werken dieses Genies – in der *Phänomenologie des Geistes* und in der *Esthätik* befindet. J. Patočka, als einer der wenigen tschechoslovakischen Philosophen, widmete die Aufmerksamkeit dieser Analysen in mehreren Studien vor allem aus den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Es faszinierte ihm die auserordentliche Tiefe von Hegels Analysen vor allem des Dramas *Antigona* von Sofokles und in breiteren Zusammenhängen auch Hegels Analyse der Aufgabe des antiken Mytus und des Mytus als Überlieferung im Allgemeinen, im Leben (nicht nur) der antiken Gesellschaft. Obwohl Hegels Analyse für Patočka faszinierend war, weigerte er sich nicht die Einwände gegen die endgültige, von der Aufklärung verdunkelte Auslösung des Konflikten zwischen Kreon und Antigona auszusprechen. Er kommt zum Abschluß, daß der Sinn Hegels in der Lösung dieses Konflikten sich kreontisch verdunkelte und unsere Gegenwart im Vielen nur die Fortsetzung dieser geistigen und praktischen Verdunkelung darstellt.

Jan Patočka: Hegel's *Phenomenology of Spirit*, Ancient Labdacis and the Destiny of Europe

This paper deals with the analysis of a specific and in our philosophical community not very frequently studied issue of Hegel's examinations of the

phenomenon of ancient drama, especially the dramas about the Labdacis, including his fundamental works the *Phenomenology of Spirit* and *Aesthetics*. J. Patočka was one of the few Czechoslovak philosophers to have studied these analyses in several of his publications from the 1960's. He was fascinated with an unusual deepness of Hegel's analysis especially of Sophocles' drama *Antigone*, but in a broader context also Hegel's analysis of the role of the ancient myth and of the myth as a tradition in the life of the ancient community. Patočka, even though fascinated by Hegel's analysis, did not hesitate to express his disagreement with the final dark solution of the conflict between Creon and Antigone. He comes to the conclusion that Hegel's mind has already been creontically darkened in solving the conflict and our present reality is in many respects merely an extension of this spiritual but also practical darkening.

Doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UPJŠ
Ul. Petzvalova 4
040 01 Košice
SR

HEGELOVA *FENOMENOLOGIE DUCHA* VE STUDIÍCH JAROSLAVA KUDRNY

Jan Zouhar

Šedesátá léta minulého století přinesla v české filozofii do té doby nebyvalý rozvoj hegelovského bádání. V roce 1960 vyšel Patočkův překlad *Fenomenologie ducha* s předmluvou a poznámkami Milana Sobotky, od roku 1961 začaly vycházet *Dějiny filozofie* (úvodní studie a poznámkový komentář Milan Sobotka, I. díl 1961, přeložili Josef Cibulka a Milan Sobotka, II. 1965, přeložili Josef Cibulka, Milan Sobotka a Julius Tomin, III. 1974, přeložili Jiří Bednář a Jindřich Husák) a v roce 1966 byly v překladu Jana Patočky vydány dva díly Hegelovy *Estetiky* (úvodní studie Jan Patočka, doslov Luděk Novák).¹ Tato bohatá překladová aktivita byla doprovázena četnými původními knižními a časopiseckými pracemi. V roce 1964 vydal Milan Sobotka první verzi své knihy *Člověk a práce v německé klasické filozofii*. Mezinárodního kongresu Hegelovy společnosti 6.–12. 9. 1964 v Salcburku, který byl věnován Hegelově estetice, se s referátem zúčastnil Jan Patočka.² *Filozofický časopis* věnoval v roce 1964 Hegelovi své 4. číslo. Přispěli do něho Ivan Dubský (Hegel a Československo), Milan Sobotka (Poznání a předmětná činnost v Hegelově filozofii), Jindřich Zelený (Problém základů vědy u Hegela a Marxe I, II. část vyšla ve *Filozofickém časopise* 1965, č. 2), Ladislav Major (K Hegelově filozofii náboženství a Heidegger a Hegel), Miloslav Kubeš (Hegelovo pojetí funkce symbolu a znaku v procesu poznání), Jiří Bednář (Hegelova kritika „bürgerliche Gesellschaft“), Jaromír Loužil (I. J. Hanuš a jeho Obrana proti nařčení

¹ Připomeňme, že do té doby z rozsáhlého Hegelova díla vyšly v českých překladech pouze Fajfrův výbor *Filozofie umění a náboženství* (1943) a *Úvod k dějinám filozofie* (1952, přel. K. Slavík). Českou překladovou aktivitu významně doplňovaly také slovenské překlady Hegelových prací, například *Filozofia dejín* (1957, přel. Teodor Münz). V oblasti sekundární literatury vyšel v roce 1962 překlad práce M. F. Ovsjannikova *Hegelova filozofie*, který připravil Karel Michňák.

² Patočkovu zprávu k kongresu a text jeho referátu *K vývoji Hegelových estetických názorů* přinesl *Filozofický časopis* 13, 1965, č. 2, s. 378–382.

z hegelianismu), bohatá byla i část referativní a recenzní. Ve Varšavě se ve dnech 1.–5. prosince 1964 sešli čeští, slovenští a polští historici filozofie na téma Recepce hegelianismu ve slovanských zemích. Z Československa se zasedání zúčastnili J. Černý, K. Chvatík, J. Loužil, K. Michňák, I. Michňáková, L. Novák, L. Nový, J. Pešková, E. Városová, J. Zumr.¹ Ve dnech 4.–11. 9. 1966 zasedal v Praze mezinárodní kongres Hegel–Gesellschaft, věnovaný problematice Hegelovy filozofie práva. *Filosofický časopis* některé příspěvky z kongresu uveřejnil v 3. čísle 1967. Mezi autory byli Norberto Bobbio, Radomir Lukič, Jiřina Popelová, Hermann Lübbe, Herbert Marcuse, Peter Heintel, M. K. Mamardašvilli, A. Kasimzanov, E. V. Iljenkov a Gerhard Schmidt. Hegelovskou aktivitu 60. let uzavřely dvě významné knižní monografie – Zeleného *Praxe a rozum* (1968) a 2. přepracované vydání Sobotkovy práce *Člověk, práce a sebevědomí* (1969). Všechno to bylo i součástí pozoruhodných snah o kultivaci tehdejšího českého marxistického myšlení návratem k jeho zdrojům.

V roce 1964 vyšla v této atmosféře v Nakladatelství ČSAV práce *Studie k Hegelovu pojetí dějin*. Její autor Jaroslav Kudrna (1926–1996) patřil k nejvýznamnějším vědeckým osobnostem brněnské Filozofické fakulty v druhé polovině 20. století. Byl absolventem řady oborů na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy (mezi nimi i filozofie a historie, absolvoval na podzim roku 1949) a po krátkém působení na karlovarském gymnáziu přišel v roce 1953 do Brna na tehdejší katedru historie FF MU, kde až do svého odchodu do důchodu v roce 1992 vychoval řadu předních historiků, filozofů a lingvistů. V šedesátých letech vedl na fakultě speciální hegelovský seminář pro mladé asistenty. Kromě zmíněné knižní monografie věnoval Hegelovi Kudrna několik statí ve *Filozofickém časopise* a *Sborníku prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*² a rozbor jeho filozofie dějin zahrnul také do svých prací k dějinám historiografie.

Při studiu hegelovské problematiky se Kudrna soustřeďoval na otázku sociálně politických aspektů Hegelovy filozofie společnosti a na jeho

¹ Informaci o zasedání od Josefa Zumra otiskl *Filosofický časopis* 13, 1965, č. 2, s. 398–402. Příspěvky byly později uveřejněny ve sborníku *Die Streit um Hegel bei dem Slaven*, 1967.

² Jedná se například o Kudrnovy statí *Hegel a počátky buržoazního historismu* (FČ 1958), *O významu Hegelova pojetí činnosti pro základní problematiku jeho filozofie* (FČ 1959), *K historickému obsahu Hegelových politických spisů* (SPFFBU, C21–22), *Historické aspekty Hegelovy právní filozofie* (SPFFBU, C 23–24).

filozofii dějin. Kudrnova kniha *Studie k Hegelovu pojetí historie* vznikala již v době jeho vysokoškolských studií v letech 1947–1949, dokončena byla v roce 1950. Otevřená zůstává otázka, do jaké míry se na jejím tvaru podílela nedoložená, ale vysoce pravděpodobná Kudrnova účast na Patočkových přednáškách o Fenomenologii ducha na FF UK.¹ V letech 1958 a 1960 ji autor stylisticky upravil a doplnil o literaturu, která vyšla do roku 1960. V jeho hegelovských výkladech hrála vedle *Vědy o logice* a *Základů filozofie práva Fenomenologie ducha* vždy významnou úlohu.

Zaměření své práce shrnul Jaroslav Kudrna do několika bodů: „1. Hegelova analýza geneze dialektických vztahů a pojmového odrazu těch-

¹ Srov. M. Sobotka, *Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově „Fenomenologii ducha“*, *Filosofický časopis* 45, 1997, č. 5, s. 845–862. Na základě informací z Archivu UK lze doplnit, že Hegelovu Fenomenologii ducha přednášel Patočka s určitostí v zimním semestru 1949/1950. Zda ji přednášel i v letním semestru 1948/1949, nelze zatím potvrdit, protože příslušný seznam přednášek chybí (byla vzrušená doba). Pokud by ji ovšem Patočka přednášel i tehdy, mohl ji Kudrna poslouchat, aniž by si ji zapsal (vzhledem k tématu disertace by to bylo docela možné). Katalog posluchačů FF UK uvádí, že Jaroslav Kudrna (*31.10.1926, maturoval 15.9.1945) zapisoval 1. semestr (17. října) v zimním běhu 1945. Byl to student velmi pilný, zapisoval toho po celou dobu studia až nebyvale dost. Vždyť jako předmět studia uváděl filozofii, historii, španělštinu, tu některý semestr střídala němčina. Mezi přednášejícími se najde i Patočka.

1. sem. Patočka – 3 hod. Dějiny filozofie, Patočka – 2 hod. Descartes – Meditace. Krom Patočky zapisoval v 1. sem. ještě Gallu, Čapka, Paulovou, Krále, Hallera, Kolmana.

2. sem. Patočka – 2 hod. Sokrates, dále Rieger, Stavěl, Galla, Stejskal, Stloukal, Dobiáš, Král, Paulová, Buben, Černý, Čapek, Haller, Kopal, Tauer.

3. sem. Kozák, Král, Rieger, Stavěl, Paulová, Dvořák, Černý, Vysoký, Frinta.

4. sem. Patočka – 2 hod. Vybrané kapitoly ze současné filozofie, Král, Paulová, Dobiáš, Machotka, Černý, Bukáček, Buben, Fariňa, Vysoký, Rieger.

5. sem. Patočka – 2 hod. Platon, Kozák, Král, Doležal, Dobiáš, Stloukal, Paulová, Chaloupecký, Buben, Galla, Černý, Bukáček, Eisner, Hendrich.

6. sem. Král, Kozák, Doležal, Mukařovský, Vojtíšek, Dobiáš, Paulová, Odložilík, Siebenschlein, Chaloupecký, Buben, Černý, Bukáček, Vysoký, Fariňa.

7. sem. Mukařovský, Stavěl, Vojtíšek, Dobiáš, Paulová, Buben, Bukáček, Černý.

8. sem. Kozák, Paulová, Buben, Černý, Garcia, Skalička, Bukáček.

9. sem. Bukáček, Kozák.

Studium ukončil hlavním rigorózem z filozofie, vedlejším z psychologie. Disertace: Problém vztahu dialektiky a praxe ve filosofii Hegelově. Kudrna ji obhájil u J. B. Kozáka a L. Riegra (je k dispozici v Archivu UK). Promován byl 14. 10. 1949.

Za tyto informace upřímně děkuji PhDr. Zdeňku Poustovi, pracovníku Archivu UK, a PhDr. Jiřímu Pulcovi, řediteli Archivu MU.

to vztahů; 2. analýza základních pojmů, jichž Hegel používal k zachycení historického procesu; 3. historická podmíněnost Hegelovy dialektiky a zdroje mystifikace této dialektiky.¹ Připomněl, že ve *Fenomenologii ducha* pohlíží Hegel na historický vývoj ze tří aspektů – historie se mu jeví nejdříve jako vývoj vědomí individua, jako zkrácená reprodukce stupňů, kterými prošlo lidské vědomí, dále je vývoj společnosti logickohistoricky líčen z hlediska sebeuvědomění a konečně toto sebeuvědomění retrospektivně pochopí historický vývoj jako výsledek lidské činnosti. Zde se „nabízí možnost analyzovat předcházející historické stupně vývoje, posoudit jejich význam z hlediska toho, čeho lidstvo již dosáhlo a čeho může dosáhnout“.²

Kudrna se snažil svou prací ukázat, že Hegelova filozofie je definitivním překonáním předhegelovského německého idealismu a že Hegel je tvůrcem idealistického poosvícenského historismu. Jádro Kudrnovy práce tvoří třetí kapitola Hegelovo pojetí předpokladů vzniku dialektiky v jednotlivých etapách vývoje lidské společnosti, která vychází z detailní analýzy příslušných částí *Fenomenologie ducha*, a kapitola čtvrtá Základní kategorie Hegelova pojetí dějin – hranice Hegelova historismu, která je věnována rozboru Hegelova vztahu k buržoazní společnosti, k německé filozofii a historii.

Ze *Studii k Hegelovu pojetí historie* je zřejmé, že právě *Fenomenologie ducha* byla Kudrnovi podnětem k několika pozoruhodným analýzám. Předně bychom připomněli cenný Kudrnův rozbor části Rozumné sebevědomí, které se samo uskutečňuje, kterou pokládal za zachycení dialektiky buržoazní společnosti i v souvislosti s teorií zprostředkování, které postupuje všechny oblasti buržoazního života a ideologie.³ Myšlenkový obsah podkapitoly Slast a nezbytnost (*Die Lust und die Notwendigkeit*) shrnuje do tří bodů: „Individuální vědomí a) odvrhuje v počátcích buržoazní společnosti všechny zábrany a obrací se ke světu, ke zkušenosti; b) snaží se uplatnit sebe sama, jedná podle svých zálib a vyvolává tím prázdnotu nutnosti; c) není schopné se začlenit jako integrující součást do běhu věcí,

¹ J. Kudrna, *Studie k Hegelovu pojetí historie*. Nakladatelství ČSAV. Praha 1964, s. 5. Z ohlasů na Kudrnovu knížku připomínáme alespoň recenzi Jiřího Bednáře ve *Filosofickém časopise* 13, 1965, č. 3, s. 346–351.

² Tamtéž, s. 34.

³ Tamtéž, s. 54–59.

není schopné v nich poznat subjektivní účely a důsledkem toho je, že jednotlivec je vydán na pospas dění, které jej nakonec zničí.¹ V podkapitole Zákon srdce a šílenství samolibosti (Das Gesetz des Herzes und die Wahnsinn des Eigendünkels) si pak Kudrna všímá toho, že zde Hegel rozebírá nový poměr ke kapitalistické společnosti, ve kterém individuum, které buduje svůj vlastní řád skutečnosti, do které se včleňuje, nenachází skutečnost jako vlastní, ale ta proti němu vystupuje jako cizí, zásadně nepřátelská. Jednotlivec, který uskuteční „své úmysly, shledá, že dospěl k něčemu zcela jinému, než původně předpokládal. Zákon srdce právě tím, že se uskuteční, přestává být zákonem srdce. Neboť jakmile se převede zákon srdce do skutečnosti, stane se sám všeobecnou mocí, pro niž je toto srdce lhostejné“.² Kudrna se dále věnuje tomu, jak Hegel v podkapitole Ctnost a běh tohoto světa (Die Tugend und der Weltlauf) v souvislosti s ideologií Francouzské revoluce a jejími dozvuky podává kritiku revoluční ideologie, do které zahrnuje i kritiku názorů některých svých současníků, u nichž se někdejší revoluční objektivismus změnil v subjektivismus romantický, donquichotovský.

Značnou pozornost věnoval Kudrna Hegelovu pojmu uznání (Anerkennen), který vyjadřuje reálné vztahy jednotlivce ke společnosti. Kategorie uznání se vyvíjí, má své racionální jádro, obsahuje však i prvky ahistorické. Člověk se podle Hegela stává člověkem, když překoná své přírodní bytí o sobě a vymaní se z pouhé izolovanosti v přírodním stavu. Sebepoznání je možné pouze jako zprostředkované přes produkty vlastní činnosti. Kudrna připomíná formu uznání, kterou přináší protiklad pána a raba. S tím je spojeno poznání pozitivního dosahu práce pro vývoj člověka, lidského vědomí a společnosti.

Kudrna se rovněž podrobně věnoval Hegelovu ztotožnění pojmů náhled (názor, Ansicht) a užitečnost (Nützlichkeit). Ukázal,³ že za náhled pokládá Hegel takové vědomí, které chápe podstatu jako produkt sebevědomí, takové vědění, které proniká k podstatě věci tím, že věci formuje a zpracovává. V pojmu náhled je zahrnuta jak idea poznání, tak sama činnost, jak to, že se vědomí samo poznává v předmětu, aniž by opustilo sféru myšlení, tak současně si je sama sebe vědomo jako zprostředkující

¹ Tamtéž, s. 55.

² Tamtéž, s. 56.

³ Tamtéž, s. 68.

pohyb nebo jako činnost a produkci. Realizuje se v něm jednota sebeu-
vědomění a předmětu. Pojem užitečnost pak vyjadřuje vztah mezi bytím
o sobě, bytím pro sebe a bytím pro jiné. Tyto vztahy jsou již zachyceny
ve vlastním čistém názoru, ale plně se rozvíjejí v kategorii užitečného.

V závěru *Fenomenologie ducha* nachází Kudrna Hegelův důkaz, jak histo-
rie přechází v pojem, jak se historický pohyb mění v pohyb dialektický,
tedy důkaz, jak z aktivního vztahu ke světu, který se projevuje aktivním
zásahelem a ze kterého je možno odvodit příčiny historického pohybu, lze
odvodit i pohyb pojmově dialektický. Podle Kudrny Hegel ve *Fenomenolo-
gii ducha* deduktivním postupem ukazuje, jak se nezávislé bytí o sobě
mění v bytí pro nás, jak se mění substance v subjekt, předmět ve vědomí,
v pojem. Hegel si tak byl vědom toho, že pojem se vytváří dějinami, že
však dějiny jsou pouze jednou, genetickou stránkou pojmu a že pravý
pojem vidí dějiny jako pochopené dějiny. Kudrna shrnuje Hegelův závěr,
„že dějiny nejsou nic jiného než pojem projektovaný do času“.¹ Všímá si
toho, že právě ve *Fenomenologii ducha* vystupuje nejvíce do popředí histo-
rická podmíněnost Hegelových analýz. Gnozeologicko-metafyzické ana-
lýzy jsou pozadím pro zkoumání souvislosti mezi společenským jedná-
ním jednotlivce a objektivní realitou lidských dějin. „Hegel zde zprvu
určuje jednání jako realizaci pouze myšleného, přičemž se ruší strohý
dualismus mezi vědomím a realitou. Jednání se zdánlivě pohybuje
v kruhu. Vychází z myšlenkové projekce a tu pak přenáší do skutečnosti.
Každý moment přitom předpokládá totalitu jednání. Tak se konkrétně
projevuje jednota subjektu a objektu. Pro historii pak vystupuje do po-
předí ještě jeden důležitý moment. Produkt činnosti jednotlivce se začle-
ňuje do širších souvislostí, čímž ovšem ztrácí i svou původní kvalitu.“²

K *Fenomenologii ducha* se Jaroslav Kudrna obrátil i ve výkladu Hegela
ve své práci *Kapitoly z dějin historiografie a filozofie dějin*, která se v řadě pře-
pracovaných vydání stala základním učebním textem posluchačů historie i
dalších oborů na brněnské Filozofické fakultě.³ Pokládal *Fenomenologii
ducha* za nejuplněnější analýzu vzájemného vztahu jednotlivých sfér spo-
lečenského života. Hegel v ní totiž zkoumá dějiny především z hlediska,

¹ Tamtéž, s. 115.

² Tamtéž, s. 110–111.

³ J. Kudrna, *Kapitoly z dějin historiografie a filozofie dějin*. UJEP. Brno 1985, 6. vyd., zde viz
zejména s. 137–144.

jak se společenské vztahy odrážejí v lidském vědomí. Společnost je pro člověka původně něčím, co je pevně dáno, co proti němu vystupuje jako osud. Se vznikem buržoazní společnosti si člověk uvědomuje, že společenská objektivita je produktem jeho vlastní činnosti, naskytá se mu možnost rekapitulovat dějiny, pochopit, do jaké míry určitá historická etapa přispěla ke zdokonalení lidského rodu. Kudrna především zajímal, jak daleko Hegel došel v interpretaci společenských souvislostí. Upozorňuje, že stál proti osvícenskému pohledu na vznik společnosti, že odmítal abstraktnost robinzonád a že proces zespolečenštění spojoval s pracovními kooperativními vztahy mezi jedinci, které se ovšem nastolují prostřednictvím donucení. Kudrna připomíná, že Hegel ve Fenomenologii provedl základní rozbor antické společnosti, že zkoumal antickou polis a její rozklad. Ocenil Hegelovu analýzu buržoazní společnosti, připomněl myšlenku o proměně heroismu šlechty v heroismus pochlebování, pasáž z Diderotova Synovce Rameauova i jeho přístup k Francouzské revoluci a jakobínské diktatuře.

Podle Jaroslava Kudrny v Hegelovi nesporně vyvrcholil univerzálně historický názor na dějiny a mnoho prvků jeho filozofie vešlo nejen do historiografické metodologie, ale našlo ohlas i v jiných společenských a humanitních vědách.

Resumé:

Das Bild der *Phänomenologie des Geistes* in Werken von Jaroslav Kudrna

Die tschechische Philosophie widmete in den 60. Jahren des 20. Jahrhunderts relativ große Aufmerksamkeit der Persönlichkeit und dem Werk von G. W. F. Hegel. Etliche seine Schriften wurden ins Tschechische übersetzt und es entstand auch eine Reihe von Aufsätzen und Büchern zum Thema des Deutschen Idealismus von den tschechischen Autoren. Eine ganz hervorragende Stellung unter ihnen nimmt das monographische Werk des brunner Geschichtswissenschaftlers und Philosophen Jaroslav Kudrna ein, das unter dem Titel *Studien zur Hegels Geschichtsauffassung* erschien. Auf diesem Buch, wie auch auf anderen hegelianischen Texten von Kudrna lässt sich beobachten, wie tief sie durch die grundlegenden Kenntnisse von *Phänomenologie des Geistes* beeinflusst waren.

Hegel's *Phenomenology of Spirit* in the work of Jaroslav Kudrna

In the 1960's, Czech philosophy paid great attention to the personality and work of G. W. Hegel. There were many translations of his studies and Czech authors published several original works that were devoted to German Idealism. *Studies on Hegel's Conception on History*, a book of a historian and philosopher from Brno Jaroslav Kudrna, occupies an important position among them. In this work as well as in his other studies on Hegel, Kudrna relies on his detailed knowledge of the *Phenomenology of Spirit* by Hegel.

Prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta MU

Arna Nováka 1

602 00 Brno

CZ

JE DIALEKTICKÁ METÓDA VEDECKÁ? TRENDELENBURG A HEGEL

Dariusz Bęben

Úvod. Hegel a vývoj vedeckej filozofie

Keď prihladáme na vývojové tendencie filozofie ako na spoľahlivý vedecký diskurz, tak zároveň je možné uvažovať, či filozofia G. W. F. Hegela (1770–1831) neprerušuje trend, ktorý sa začína v epoche novoveku¹. Tento fakt postrehol Edmund Husserl (1859–1938), ktorý práve Hegela obviňuje z opustenia idey filozofie ako prísnej vedy². Nie je to názor izolovaný, ale skôr všeobecné presvedčenie o nevedeckosti filozofie Hegela a jeho školy. Pozitivismu sa podarilo presadiť alternatívu, podľa ktorej filozofia má byť vedou, resp. vedeckou, alebo sama seba určiť len ako formu špekulácie nepodliehajúcej nijakej skúsenostnej verifikácii. Len v prvom prípade má ale právo označovať sa za skutočnú filozofiu. Nejde pritom výlučne o to, že Hegel odmieta výsledky exaktných vied. Hlavným kritériom je metóda, pomocou ktorej filozofia pristupujú k veciam. Položená otázka sa ani tak nedotýka vedeckosti Hegelovej filozofie ako celku, ale skôr smeruje k tomu, či je dialektická metóda vedeckou? Prvým filozofom, ktorý túto otázku položil bol Adolf Trendelenburg (1802–1872).

Friedrich Adolf Trendelenburg a ideorealizmus

Adolf Trendelenburg je dnes málo známym filozofom³. Je však potrebné poznamenať, že v 19. storočí prezentoval vtedy významnú pozíciu v úsilí o revíziu úloh a cieľov filozofie. Vstúpil do diskusie s filozofiou I. Kanta (1724–1804), materializmom E. Haeckla (1834–1919), evo-

¹ Por. V. Peckhaus, *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft. Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert*. Berlin 1997, s. 120–121.

² Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, Prel. W. Galewicz. Warszawa 1992, s. 12–13.

³ Friedrichovi Adolfovi Trendelenburgovi písali mimo iných: H. Bonitz, *Zur Erinnerung an Friedrich Adolf Trendelenburg*. Berlin 1872; G. Rosenstock, *F.A. Trendelenburg. Forerunner to John Dewey*. Illinois 1964.

lucionizmom Ch. Darwina (1809–1882), s filozofiou novohegelianizmu, ako aj s práve sa rodiacim novokantovským hnutím. Zároveň sa usiloval novým spôsobom navrátiť do európskej filozofie tvorbu Aristotela (384–322 p. n. l.) a tiež logické spisy G. W. Leibniza (1646–1716)¹.

Pri analýze filozofie Trendelenburga len ťažko možno hovoriť o celostnom filozofickom systéme. Aj jeho najvýznamnejšia práca *Logické skúmania* umožňuje formulovať len približné závery. V zhode so svojou filozofickou maximou sa Trendelenburg s najväčšou úsilím koncentroval na malé ciele.

Najčastejšie je Trendelenburg začleňovaný do hnutia označovaného ako ideálny realizmus, resp. ideorealizmus (*Ideorealismus*)². Tento smer filozofie sa rozvíjal od polovice 19. storočia a za jeho najvýznamnejších predstaviteľov sú považovaní Gustav Th. Fechner (1801–1887), Hermann Rudolf Lotze (1817–1881), Friedricha Überweg (1826–1871), v Poľsku Henryk Struve (1840–1912).

Filozofiu ideorealizmu charakterizujú:

1. Uznanie skúsenosti ako východiskového bodu filozofických bádání, rešpektovanie výsledkov špeciálnych vied, ako aj induktívnej metódy, mechanistickej teórie a naturalizmu v teórii poznania.

2. Metafyzické východisko ako predpoklad, v zhode s ktorým v základoch skúsenosti spočíva duchovný prvok, uznanie možnosti poznávania ľudského ducha, ako aj uznanie slobody človeka a teleologizmu.

V zhode s filozofiou ideorealizmu je metafyzika korunováciou vedeckých bádání, ale tiež stanovuje základné hypotézy pre ich vysvetlenia. Najzreteľnejšie to vyjadril Fechner vo svojich metaforách nočného obrazu sveta (*Nachtansicht*), ktorý ponúkajú vedy, a zároveň obrazu sveta za denného svetla (*Tagesansicht*), ktorý poskytuje len metafyzika³. Predstavitelia ideorealizmu odmietli špekulatívnu metafyziku Hegela, ale nevydali sa cestou, ktorú vytýčil kriticismus Kanta. Je možné povedať, že spiritualizmus a zároveň panpsychizmus ich opätovne vrátil až do sféry predkantovského myslenia. Ideorealizmus je typickým príkladom eklekticismu vo

¹ Trendelenburg bol považovaný za vynikajúceho znalca a propagátora ideí Stagirytu. Preto je niekedy súbor jeho náhľadov označovaný aj ako neoaristotelizmus. Por. F. Gabryl, *O kategória Aristotelesa*. Kraków 1897

² K téme ideorealizmu: Ch. K. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt/M. 1986.

³ Por. G.T. Fechner, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*. Leipzig, 1879.

filozofii, ktorý obvykle nastupuje po veľkých systémoch. V tomto prípade máme do činenia s filozofiou, ktorá osciluje medzi idealizmom a pozitivizmom.

Trendelenburg a Hegel

V 20. rokoch 19. storočia Trendelenburg študoval v Berlíne filozofiu a klasickú filológiu. V tom čase navštevoval aj Hegelove prednášky z filozofie dejín. Pozornosť však sústredil najmä na štúdium gréčtiny, latinčiny a hebrejčiny pod vedením Augusta Boeckha (1785–1867). Promoval v roku 1826. Hegel sa zaujímal o mladého doktoranda, ktorý sa rozhodol venovať sa štúdiu filozofie Aristotela, ale k žiadnej priamej spolupráci medzi nimi nedošlo. Keď sa v roku 1833 Trendelenburg stal profesorom filozofie na Univerzite v Berlíne, začal zároveň ťaženie proti mýtym súvisiacim s filozofiou Hegela¹. V roku 1840 publikoval najvýznamnejšie dielo: *Logische Untersuchungen*². Práca získavala väčší ohlas len postupne a jej vplyv odrážal všeobecnú klímu narastajúcej krízy hegelianizmu. O niekoľko rokov neskôr vydal ešte *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften*³. Filozofia Trendelenburga sa tak v plnom zmysle slova stala personifikáciou kritiky dialektickej metódy, keďže ju považoval za jadro Hegelovej filozofie. Prirovnával ju ku gotickej katedrále, ktorá využíva najrôznejšie stavebné prvky k tomu, aby napokon čistý um staviteľa vytvoril jej celú podstatu⁴.

Vzťah metafyziky a logiky

Východiskovým bodom Trendelenburgových úvah je vzťah metafyziky a logiky. Inými slovami: ide o vzťah predmetu skúmania (podstaty) a

¹ Prvé dve práce Trendelenburga boli venované filozofii Aristotela: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrate*. Leipzig 1826; *Elementa logicae Aristotelicae. In usum scholarum ex Aristotele excerptis, convertit, illustravit*. Berlin 1836. O význame a úlohe Trendelenburga v Berlíne zaujímavo písali: V. Gerhardt, R. Mehring, J. Rindert, *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*. Berlin 1999, s. 87–91.

² *Logische Untersuchungen*. Berlin 1840. Ďalšie vydania v rokoch 1862, 1870, 1964.

³ *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften*. Leipzig 1843.

⁴ Najanalytickejším spôsobom preskúmal vzťah Trendelenburga a Hegela: J. Schmidt, *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*. München 1977.

metódy (formy), keď predmet vedy, pevne ukotvený vo všeobecnom bytí, k svojmu preskúmaniu zároveň vyžaduje špeciálnu metódu. Tak ako Hegel, aj Trendelenburg je presvedčený, že logika a metafyzika tvoria základ vedy¹.

(1) Formálna logika, opierajúca sa o prísne odlíšenie formy a podstaty, nie je schopná poskytnúť žiadne adekvátne vedenie o organických vzťahoch v prírode. Konštrukcie poznania založené na poznaní *a priori*, nie sú ani odvodené zo skúsenosti, ani nemôžu byť prostredníctvom nej verifikované. Ešte u Christiana Wolffa (1679–1754) boli základy logiky zahrnuté do ontológie a psychológie, ale už Kant začal jednoznačne rozlišovať medzi látkou a formou. Trendelenburg píše: „Formálna logika chce formu myslenia v sebe a pre seba pochopiť bez ohľadu na podstatu, v ktorej sa forma ukazuje. Chce pojem, súd, rozumové závery odvolávajúce sa len na myšlienkovú aktivitu.“² Je pritom zaujímavé, že Trendelenburg vôbec nedocenil význam transcendentálnej logiky a považoval ju len za doplnok starej Aristotelovej logiky. Celá jeho kritika sa koncentruje len na kritiku Kantovho formalizmu a subjektivismu. Treba poznamenať, že aj Hegel zaujal kritický postoj ku Kantovej formálnej logike. Formalizmus Kanta je celkom neúčinný pri prenikaní k pravde, ktorá je ukrytá v samotnej realite³.

(2) Dialektická logika predpokladá totožnosť logiky a metafyziky (bytia a myslenia). Sú to len dva rôzne aspekty tej istej reality. Bytie a myslenie sú pochopené ako jednota. Hegelova logika nás vedie ďalej, než logika formálna, pretože myslenie a bytie vníma ako jedno. Dialektika popisuje stupne, v ktorých sa myslenie vyjavuje ako bytie. Logika je pre Hegela vedou o čistej idei. Totožnosť myslenia a bytia určuje idea absolútna, ktorú Hegel interpretuje ako „jednotu pojmu a reality“⁴.

(3) Trendelenburg je presvedčený, že všetky vedy sa neustále navracajú k logike a metafyzike, pretože smerujú k poznaniu toho, čo je podstatné. Len pri spoločnom postupe logiky a metafyziky sme schopní dosiah-

¹ Por. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*. Berlin 1862, s. 4–14.

² Tamže, s. 16.

³ Por. G.W.F. Hegel, *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz Bratislava 1986, s. 68–69. Por. tiež J. Schmidt, *Hegels Wissenschaft...*, s. 30–31.

⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Logika ako veda I*, s. 70–71.

nut' istotu v poznaní (vedu). Nápad, že logika a metafyzika tvoria základ (grunt) vedy, nie je ale nová idea. Trendelenburg chce len prinavrátiť logike úlohu Leibnizovej *scientia generalis*. V období narastajúcej autonómie teórie vedy v 19. storočí sa nanovo začína diskusia o úlohe logiky ako vedy, resp. logiky ako faktora rozvoja vedy¹. Trendelenburg to zdôvodňuje: „Pretože všetky disciplíny stoja na báze takejto vedy a sú budované na mlčky predpokladaných východiskách, ktoré sa táto usiluje rozpoznať: taká teória vedy (logika v širšom význame) je základom vedy, *philosophia fundamentalis*.”²

Trendelenburgova kritika dialektickej metódy

Východiskom Trendelenburgovho uvažovania je idea o totožnosti myslenia a bytia. Pomocou dialektickej metódy potvrdzujeme samopohyb čistého myslenia i samotvorenie čistého bytia. Trendelenburg začína kritiku Hegela práve od teórie čistého myslenia (t. j. schopnosti myslieť samo seba), ktoré vytvára logické kategórie bez akéhokoľvek odvolávania sa na názornosť (*Anschauung*)³. Autor *Logische Untersuchungen* predpokladá, že kategória čistého bytia abstrahuje od akejkolvek skúsenosti, je očistená od všetkých zmyslových prímiesí, je zbavená [konkrétneho] významu, a preto nezmyselná. Hegel tvrdí, že momenty bytia sú bez akýchkoľvek predpokladov a zo svojbytnou konečnosťou vytvárané z čistého myslenia. Inými slovami: dialektická logika je bez predpokladov. Píše: „Začiatok tvorí *čisté bytie*, pretože je tak čistou myšlienkou, ako aj neurčitým jednoduchým bezprostrednom. No prvý začiatok nemôže byť ničím sprostredkovaným a ďalej určeným.”⁴

Trendelenburg môže pochybovať a klásť otázky: naozaj existuje nejaký počiatok logiky bez akýchkoľvek predpokladov, logiky ktorá by pohľadala akoukoľvek predstavou o každej názornosti a každej evidencii, a ktorá sa potvrdzuje len čistým myslením? Je možné, aby myslenie začínalo len samo zo seba? Je vôbec možné, že by existovalo niečo, čo sa nachádza mimo čistého myslenia? Napokon: ako je vôbec možný pohyb

¹ V. Peckhaus, *Logik...*, s. 5–6.

² F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen...*, s. 14.

³ Por. tamže, s. 36–42; Por. G. Rosenstock, *F.A. Trendelenburg...*, s. 23.

⁴ G.W.F. Hegel, *Logika*. Prel. T. Münz. Bratislava 1961, s. 113. (§86)

[myslenia] vychádzajúci z čistého myslenia? Čisté bytie je pasívne a vyúsťuje koniec koncov do čistého nič. Ako sa však jednota dvoch pasívnych abstrákt [bytie a nič] môže stať zdrojom pohybu? Pre Hegela je odpoveď samozrejmom. Je to možné, ak sa odvoláme na pojem stávanie¹. To však nepresvedčilo Trendelenburga, ktorý sa prikláňa k téze, že z čistého bytia a čistého nič nemôže nič vzniknúť. Podľa jeho názoru máme do činenia s nič nevypovedajúcim predpokladom pohybu. Vznikanie z bytia a ničoty nemôže nastať inak, ak len nič nebude predchádzať nejakému spôsobu vznikania.

Vnútorňý pohyb v myslení je ale to isté, čo vonkajší pohyb v prírode. Odtiaľ vyplýva záver, ktorý tvorí jadro Trendelenburgovej kritiky Hegela: priestorový [mechanický] pohyb má podľa Hegela predpoklad v dialektickej logike, ktorá je sama bez predpokladov². Nie je však možné myslieť čisto logické možnosti pohybu bez evidencie pohybu a priestoru. Skutočný pohyb je vždy pohybom niečoho, a to tak, ako nie je možné predstaviť si rozpriestranenosť bez predstavy o priestore. Len pohyb umožňuje ľudské poznanie, pretože predstavuje sprostredkujúci princíp medzi myslením a bytím. Jeho pomocou je možné spojiť oba svety: svet myslenia a svet vecí, a v konečnom dôsledku aj dve filozofické stanoviská: idealizmus a realizmus. Pohyb, ako tvorivý akt, sa ako reálna sila vyjavuje v myslení, a zároveň ako ideálna sila vo veciach. Možno povedať, že práve pohyb vytvára kategórie bytia, spolu s časom a priestorom.

Logika vo svojom súhrne vyrastá podľa Hegela z celkovo čistej tabule [vedomia]. Trendelenburg však kladie nasledujúcu otázku: ak ponecháme bokom pohyb, tak akými logickými prostriedkami bude disponovať dialektika? Nepochybne to musia byť nejaké významné prostriedky. Podľa Hegela len pomocou princípov totožnosti a negácie môžeme v myslení uskutočniť prechod od čistého myslenia k absolútnej idei³. Negácia vedie [myslenie] k prechodu od jednej kategórie k druhej. Ale má Hegel na mysli naozaj len negáciu logickú? Ak je to tak, tak popravde táto môže vypovedať o tom, čo nie je, nie však o tom, čo je. Popretím, [logickou] negáciou *A* je vždy len *nie-A*.

¹ G.W.F. Hegel, *Logika ako veda I.*, s. 56–57; Por. J. Schmidt, *Hegels Wissenschaft...*, s. 111.

² Por. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen...*, s. 38.

³ Por. tamže, s. 42–66.

Na tomto mieste je možné položiť si otázku, či ide o skutočný, reálny protiklad (opozíciu). Odpoveď znie: nie, pretože skutočný protiklad (opozícia) predpokladá názornosť, evidenciu. Protikladom bieleho je čierne, ale vieme to len vtedy, keď sa odvoláme na skúsenosť (popretie, negácia pomocou nového pojmu). Kategória čistého bytia vedie ku kategórii ničoty nie cez obvyklú negáciu, ale len cez nezávislé porovnanie abstraktného čistého bytia s konkrétnym zmyslovým bytím¹.

To, čo je možné zahrnúť pod pojem negácia, je možné zahrnúť aj pod pojem totožnosť. Totožnosť predsa nie je ničím viac, než negácia negácie. Trendelenburg ale zastáva názor, že obvyklé rozlíšenie totožnosti protikladov nemôže viesť k novej syntéze a k budúcej afirmácii, v ktorej sú pôvodné protiklady zrušené. Skok od niečoho k inému je vo vedomí možný len vtedy, ak si na základe skúsenosti vopred uvedomíme možnú zmenu².

Trendelenburg sústreďuje svoju pozornosť aj na ďalšie konzekvencie Hegelovho myslenia. Pripomíname, že medzi takýmito konzekvenciami sa stretávame s ideou jednoty medzi pojmom a súdom. Ak všetko je pojmom, tak jeho existencia je rôznosť jeho momentov. Ako príklad uvedieme jeden zo záverov Hegela.

Premisa 1: čisté bytie je niečo bezprostredné.

Premisa 2: nič je niečo bezprostredné.

Záver: nič je čistým bytím³.

Práve pred takýmito závermi však vystríha logika. Písali o tom Aristoteles i Kant⁴. Autor *Fenomenológie ducha* odmieta pravidlo, ktoré hovorí, že druhá premisa môže byť výlučne záporná (tzv. pravidlo tretej figúry). Hegel sám zdôrazňoval svoj voľný [až svojvoľný] prístup k formálnej logike a v *Encyklopédii* napísal: „No skúmanie, aké určenia majú mat' veci, či smú byť univerzálne atď., alebo negatívne, aby sa vytvoril *správny* úsudok v rozličných figúrach, je *mechanické*, a pre tento jeho bezpojmový mechanizmus a jeho vnútornú bezvýznamnosť sa právom na ňu zabudlo.“⁵ To, čo Hegel nazýva mechanickým bádáním, to predsa nie je nič

¹ Por. tamže, s. 44.

² G.W.F. Hegel, *Logika ako veda I*, s. 56–57.

³ Por. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen...*, s. 105

⁴ Por. I. Kant, *Logika*. Prel. A. Banaszkiwicz. Gdańsk 2005, s. 154.

⁵ G.W.F. Hegel, *Logika*, s. 241. (§187)

iného, ako logická konečnosť. Ani dodatočne Hegel neprijíma fakt, že všeobecne kladné súdy nie je možné popierať donekonečna.

Podstatnou súčasťou (elementom) dialektickej metódy je abstrakcia. Ak si chceme predstaviť čisté bytie, a tiež čisté nič, tak myslenie musí abstrahovať od celého sveta. Nie je to naozaj tak, pýta sa navonok Trendelenburg, že čistému bytiu ako čistej abstrakcii možno porozumieť len vtedy, ak sa myslenie už nachádza v [reálnom] svete, z ktorého len samo opäť vycúva? Abstrakcia spočíva v tom, že sa abstrahuje od niečoho. Čo však je predmetom abstrakcie v Hegelovom pojme čisté bytie? Čo je tu eliminované? Pretože prvej abstrakcii čistého bytia nezodpovedá v skutočnosti nič reálne, táto abstrakcia je výlučne produktom čistého myslenia. Dialektika by bola možná, ak by abstrakcia prebiehala spätným chodom; vtedy by sa naznačené predpoklady prejavili v úplne inom svetle¹.

Dialektická metóda sa opiera o imanentné súvislosti. Samovývoj vied z ich vlastných základov, v protiklade so zvnútorneým poznaním, sa vzťahuje len k imanentným súvislostiam². Hegel uvažuje: „Naproti tomu dialektika je *imanentným* prekonávaním, v ktorom sa ukazuje jednostrannosť a obmedzenosť rozumových určení ako to, čím je, totiž ako ich negácia. Všetko konečné prekonáva samo seba. Dialektično je teda hybnou dušou vedeckého postupu a jediným princípom, ktorým sa *imanentná súvislosť a nevyhnutnosť* dostávajú do obehu vedy, ako je vôbec ozajstným, nie vonkajším povznášaním sa ponad konečno.“³ Trendelenburg to však popiera: domnienka o imanentných súvislostiach je nekompaktná. Je to kráľovstvo tieňov. Čisté myslenie vo svojom imanentnom dialektickom pohybe je vždy narúšané prostredníctvom skúsenosti. Vymedzenie vedy sa musí uskutočňovať bez všeobecných [abstraktných] impulzov, výlučne podľa vlastností jej predmetu. Logika nie je žiadnym výtvarom čistého myslenia, ale opakujúcej sa názornosti, ktorá anticipuje povahu vecí. Názornosť sa však stáva samozrejmom až tam, kde končí dialektika.

Podľa Trendelenburga celé tajomstvo poznania je obsiahnuté v poznaní vecí. Filozof sa zamýšľa nad vzťahom medzi pohybom dialektickým a pohybom vecí⁴. Dospieva k záveru, že vo filozofii Hegela je roz-

¹ Por. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen...*, s. 95

² Por. tamže, s. 70–79.

³ G.W.F. Hegel, *Logika*, s. 105. (§ 81)

⁴ Por. F. A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen...*, s. 79–94.

diel medzi pohybom večným, ktorý sa riadi dialektickými zákonmi pohybu vecí, a zároveň pohybom v čase, ktorý podlieha svetu vecí. Či však reči o akomsi večnom časovo obmedzenom vývoji, namiesto objasnenia jeho účelu, nevnáša do problému ešte viacej nejasností? Keď sa večnosť (trvalosť) dialektického vývoja vzťahuje na konečné konštrukcie vzťahov [v realite], prekračuje to ľudské možnosti poznania. Jedine nejaký božský rozum by sa mohol zaoberať svetom. Vznikanie predmetov v čase sa vo svojich konečných formách nekryje s večne trvajúcim vznikajúcim. Ak preskúmame vývoj štátov, tak dospejeme k záveru, že vznikali z nejakej formy nemorálneho bytia, z despotizmu. Ak prijmeme perspektívu večného vznikania, tak musíme uznať morálku ako základ vznikania štátov. Metóda, ktorú presadzuje Trendelenburg nemá byť len zaznamenávaním udalostí. Ide o hľadanie podstaty vecí v ich príčinne – účinkových vzťahoch, ktoré vládnu nad dejinami¹.

Podľa autora *Vedy o logike* [Hegel] čisté myslenie svojimi vlastnými silami vytvára pojmy. V istom zmysle je táto myšlienka nemysliteľná (*Ungedanke*)². Uvažujúc o tomto náhľade Trendelenburg dospel k záveru, že človek by v takom prípade bol takou čistou myšliou, ktorá sama zo seba vytvára bytie a preto myseľ človeka by bola v najvyššom stupni božská. Možno to isté mal na mysli Hegel, keď písal: „Bytie samo, ako aj ďalšie určenia, a to nielen bytia, ale logické určenia vôbec, možno považovať za definície absolútne, za metafyzické definície boha ...“³ Avšak pre Hegela je ľudské myslenie len druhotné. Musí predpokladať [a využívať] pojmy, a preto – to dodáva už Trendelenburg – aj pozorovanie. Nie je to návrat k dualizmu myslenia a zmyslovosti? Filozofi sa márne pokúšajú preklenúť túto priepasť cez ustanovenie nadvlády nejakej jednej idey. Trendelenburg uvažuje, že počiatok [poznania] má dva zdroje: myslenie a zmyslovosť. Cieľom je však monizmus. Čím viac sa budeme snažiť o vypracovanie niečoho všeobecného z niečoho zvláštneho, tým skôr dosiahneme jednotu. Monizmus predstavuje spoločný cieľ, ku ktorému sa uberajú vedy⁴.

¹ Tamže, s. 80.

² Por. tamže, s. 98–99.

³ G.W.F. Hegel: *Logika*, s. 112. (§85)

⁴ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen...*, s. 99.

Dialektická metóda sa ubera smerom k univerzalite. Chce – podobne ako božský rozum – byť pánom všetkého stvorenia. Z nej sa rodí všetok obsah i forma. Trendelenburg sa ironicky pýta: „Kto poprie túto veľkosť, ak zem, na ktorej stojíme, umožňuje, aby stromy rástli do neba?“¹ Dialektická metóda má byť analýzou izolovaných foriem myslenia, vytrhnutých z kontextov skúsenosti. Má byť konštrukciou absolútneho poznania, ktoré sa opiera o poznanie *a priori*, nie je odvodené zo skúsenosti a ani nemôže byť prostredníctvom nej testované. Pritom však aj výtvary čistého myslenia sú utvárané na báze priestorových obrazov reality (*Gegenbild*), cez ktoré získavajú oporné body, zmyslovo – názornú sviežosť, bez ktorej ani tieto výtvary nemôžu žiť. Dialektická metóda mlčky predpokladá všetky zásady vonkajšej názornosti (*Anschauung*), ako aj pohybu v priestore. Ako tvrdí Trendelenburg je to chyba v postupoch logiky bez predpokladov, či skôr logiky plnej predpokladov. Stromy rastú na zemi a nie je potrebné prenášať ich do neba.

Filozofia Kanta sa opiera o tri základné piliere: fyziku I. Newtona (1643–1724), matematiku Euklida (365–300 p.n.l.) a o logiku Aristotela. Trendelenburg odкрýva podmienenosť Kantovej formálnej logiky logickými úvahami Aristotela. Napokon, aj Kant túto súvislosť pripúšťa. Kde teda nachádzame korene Hegelovej dialektickej metódy? Trendelenburg ukazuje nie na Herakleita (540–480 p.n.l.), ale na Platóna (427–347 p.n.l.) a zároveň na Prokla (410–485). Kým v *Parmenidovi* Platón dokazuje, že pojmy Jedno a Mnohé sú vo vzájomnej súvislosti, tak v diele *In Platonis theologiam* máme už do činenia so skutočným „rytmom dialektiky“. Trendelenburg zároveň konštatuje, že myslenie Prokla prerušilo cestu filozofie vyznačenú Grékmi. Filozofia sa prikláňa k viere v Boha a živá sila gréckeho myslenia vyhasína v dialektickej triáde².

Dialektická metóda má formu univerzálnej metódy. To znamená, že má nachádzať uplatnenie aj v špeciálnych vedách. Jej pomocou, ako usudzoval Hegel, je možné objavovať nové pojmy. Trendelenburg však poznamenáva, že k takýmto novým pojmom Hegelova metóda nikdy nedospela³. A čo viac, ak vôbec niekde nájdeme príklad zahrnutia dialek-

¹ Tamže, s. 89.

² Por. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen...*, s. 100.

³ Por. tamže, s. 101.

tickej metódy do iných vied, tak jedine v teológii¹; v prírodných vedách táto nemá miesto. Teológia však všeobecne nie je vedou a ani na to nepretenduje. Otvorenou otázkou je použiteľnosť tejto metódy v historických vedách. Hegel predpokladal, že jeho logika by mohla byť pochopiteľná ako súhrn výsledkov poznania v dejinách filozofie. Môže sa totiž zdať, že v nich je možné nájsť nejakú dialektickú nevyhnutnosť, pretože tu nemáme do činenia s faktami, ale s historickými udalosťami. Trendelenburg však popiera existenciu takejto nevyhnutnosti. Nie je možné pomocou negácie a rušenia protirečení interpretovať dejiny filozofie ako trvajúci pokrok poznania. Dejiny filozofie nemôžu byť pochopené cez maticu sukcesívnej (postupnej) evolúcie ideí od predsokratovcov po Hegela bez porozumenia podstatných rozdielov v rôznych filozofických teóriách².

Dialektika je cudzia aj filozofujúcim vedcom. Túto dilemu postrehli už samotní hegeláni C. H. Weisse (1801–1866), ako aj I. H. Fichte (1796–1879), ktorí písali o „beznádejnej prázdnote jej výsledkov“³. A aj keď dialektická metóda sa nekončí Hegelom, pretože nachádza svojich stúpencov aj v 19. storočí, tak treba zároveň povedať, že nezožala žiadnu veľkú slávu (bolo by tu možné zamyslieť sa aj nad nejakým iným slovom). Ako sme spomenuli už skôr, nikde nie je vidieť konkrétne efekty využitia dialektickej metódy, ba čo viac: ona brzdí rozvoj vied. Dialektická metóda nemá ani logickú pevnosť. A aj keď sa vo filozofii po Hegelovi objavili pokusy vylepšiť dialektickú metódu, tak nevedli k uzdraveniu propozícií Hegela⁴.

Záver. Empirizácia vedy

Kant i Hegel chceli pomocou svojich metód dosiahnuť to, čo je možné dosiahnuť len pomocou genetickej metódy. Pod genetickej me-

¹ Mám na mysli špekulatívny teizmus, ktorý zneužíval dialektickú metódu Hegela.

² Bolo by zaujímavé porovnať koncepciu filozofie Hegela i Trendelenburga. Por. F. A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*. Berlin 1846.

³ Por. Ch. H. Weisse, *Ueber die philosophische Bedeutung des logischen Grundsatzes der Identität*, *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie*. 4 (1839), s. 1–29.

⁴ Trendelenburg má na mysli práce G. A. Gablera (1786–1853, nástupcu Hegla v Berlíne), J. E. Erdmanna (1805–1892), K. Rosenkranza (1805–1879), K. Fischera (1824–1907).

tódoú netreba rozumieť len skúsenostnú analýzu a verifikáciu. Ide najmä o účelové vysvetlenie javov vo svete¹. Podľa mienky Trendelenburga všetky vedy sa ale musia odvolávať aj na logiku a metafyziku, ak chcú potvrdiť to, čo je podstatné. Podstata poznania sa odкрýva len pri plnom využití oboch. Až cez ich vzájomný vzťah a prepojenie sme schopní dospieť ku skutočnej jednote myslenia a bytia. Tu je potrebné položiť otázku: sú námietky Trendelenburga [proti dialektickej metóde] naozaj principiálne?

1. Hlavnou námietkou je „špekulatívnosť“ Hegelovej metódy a tiež to, že nepočítal so skúsenosťou. Tu však treba poznamenať, že Hegel odmietol skúsenosť výlučne ako kritérium vedy. Navyše, až v 19. storočí sa skúsenosť stala naozaj kritériom vedeckosti. Schnädelbach píše: „Dnes sa nám Hegelova pozícia všeobecne vo vzťahu k teórii a empirii môže javiť ako šokujúca; v skutočnosti je to len pretrvávajúca verzia pozícií, ktoré už od čias Aristotela mali rozhodujúcu úlohu pri rozhodovaní, čo je vo vede všeobecne správne. Veda a skúsenosť boli považované za *toto genere* odlišné.“² Podobne, koniec koncov, je to aj u Kanta.

2. Z historicko-filozofického hľadiska Trendelenburg mal pravdu. Dialektická metóda neprešla ohňom kritiky a neporadila si s [novými] požiadavkami vedeckosti. Jej koniec prišiel rýchlo. Hegel mal veľa kritikov: L. Feuerbacha (1804–1872), S. Kierkegaarda (1813–1855) či A. Schopenhauera (1788–1860), ale práve autora *Logische Untersuchungen* je potrebné považovať za krotiteľa dialektickej metódy.

Z poľštiny preložil Pavol Tholt

Resumé:

Ist dialektische Methode wissenschaftliche? Trendelenburg und Hegel

Der vorliegende Artikel ist Trendelenburg wie Kritiker am Hegelschen Konzept der Dialektik darzustellen. Die Grundgedanke der hegelschen Logik ist es, dass das reine Denken voraussetzungslos aus der eigenen Notwendigkeit die

¹ Por. J. Schmidt, *Hegels Wissenschaft...*, s. 41–44.

² H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Prel. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s.138.

Momente des Seins erzeug und erkenne. Für Trendelenburg muss diese Dialektik die Vorstellung einer Bewegung von einem zum anderem nur auf Basis einer Anschauung entstehen. Diese räumliche Bewegung ist die Voraussetzung der dialektische Methode. Trendelenburgs natur-genetische Methode kann nur die Einheit von Denken und Sein erkennen.

Is Dialectical Method Scientific? Trendelenburg and Hegel

This article presents Trendelenburg as a critic of Hegelian thought. Trendelenburg's critique of Hegel is directed against the dialectical method. He denies Hegel's doctrine of pure thought, i.e. the ability of thought itself to produce logical categories without recourse to any sensible intuitions. Trendelenburg is aware that the concept of movement is integral to Hegel's dialectic, constituting its very essence. I conclude that what Hegel seeks to achieve by the dialectical method is achieved by Trendelenburg's the natural-genetic method.

Dr. Dariusz Bęben
Zakład historii filozofii nowożytnej i współczesnej
Uniwersytet Śląski
ul. Bankowa 11
40 – 007 Katowice
PL

METAFYZIKA UMU A ŠPEKULATÍVNY ROZUM VO FENOMENOLÓGII DUCHA

Milovan Ješič

Hegelov vzťah k dejinám filozofie predstavuje originálny prístup k dejinnofilozofickému dedičstvu. Jeho recepcia dejín filozofie je zároveň rozhodujúcim zlomom v historickofilozofickej spisbe. „Ak posudzujeme Hegelove *Dejiny* z hľadiska ich významu v rámci filozofického dejepisu, musíme povedať, že Hegelovými *Dejinami* bol dejepis filozofie nanovo vybudovaný. Staršie práce po nich stratili svoju hodnotu.“¹ Hegel je presvedčený, že dovtedajší historici filozofie obišli pri analýze historickofilozofického materiálu to najdôležitejšie. Poznajú síce poučky a tvrdenia predchádzajúcich filozofov, ale chýba im *porozumenie* týchto poučiek a tvrdení, resp. učenia filozofa vôbec. V práci *Fenomenológia ducha* vyjadruje Hegel zaujímavé stanovisko, že „najľahšie zo všetkého je niečo obsiahle a dôkladné posúdiť; ťažšie je to pochopiť, najťažšie je to, v čom sa spájajú obidve predchádzajúce činnosti: *podat' o tom tvorivé vysvetlenie* (kurz. M. J.)“².

Pre prácu dovtedajších historikov filozofie nemá vrcholný predstaviteľ nemeckého klasického idealizmu veľké pochopenie. „Autorov týchto dejín môžeme prirovnať k zvieratám, ktoré počuli všetky tóny hudby, avšak nepochopili jedno – *harmóniu* (kurz. M. J.) týchto tónov.“³ Hegel pochopil dejiny filozofie ako *galériu vzácných duchov*, ktorí vyniesli na denné svetlo *poklad rozumového poznania*. Udalosti, ktoré sa odohrali v dejinách filozofie sú zvláštnym spôsobom tvorivé, čo znamená, že „v dejinách filozofie sú výkony (jednotlivých filozofov – dopl. M. J.) tým znamenitejšie, čím menej má na nich podiel a zásluhu určitý jedinec, čím

¹ M. Sobotka, *Hegelovy dejiny filozofie*. In: G.W.F. Hegel, *Dejiny filozofie I*. Prel. J. Cibulka a M. Sobotka. Nakladateľství ČSAV. Praha 1961, s. 32.

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Nakladateľství ČSAV. Praha 1960, s. 54.

³ G.W.F. Hegel, *Dejiny filozofie I*, s. 42.

viac vyjadrujú slobodné myslenie, všeobecný charakter človeka ako človeka“¹.

Hegel odmieta *bežný názor* na dejiny filozofie, ktorý je charakteristický tým, že historickofilozofický proces chápe ako *zásobu rôznych filozofických mienení*. Nechce vidieť celý dejinnofilozofický materiál ako nehybnú sochu, t. j. nehybný a statický výtvar. „Dejiny filozofie predstavujú neustále životodarný prúd, riavu, na spôsob obrazu *rieky*. Táto rieka je tým mohutnejšia, čím ďalej sa prederie od svojho prameňa.“² Ak by boli dejiny filozofie zbierkou náhodných udalostí, „trebárs aj o bohu, o podstate prírodných a duchovných vecí – boli by úplne zbytočnou a nudnou vedou ... Stačí len trochu nahliadnuť do zväzkov dejín filozofie tohto štýlu, ktoré uvádzajú filozofické idey ako mienenie a tak o nich pojednávajú, aby sme videli, ako je to všetko prázdne a bez úžitku“³.

Jeden z rozhodujúcich momentov práce historika filozofie musí byť podľa Hegela zachytenie *vývoja filozofickej idey* (v dejinách filozofie). Úlohou *logickej filozofie* je zobrazenie tohto „zvláštneho spôsobu vznikania, odvodzovania tvarov“⁴ a zobrazenie poznanej, myslenej nutnosti jednotlivých určení absolútnej idey. *Dejiny filozofie* nám potom zobrazujú to, ako vystupujú „rôzne stupne a vývojové momenty v čase, v určitej forme diania a na týchto určitých miestach, v tom či onom národe, za týchto politických okolností a v konfliktoch s týmito okolnosťami, skrátka: v tejto určitej empirickej forme.“⁵ Dejiny filozofie „sú vonkajším, sveto-dejinným korelátom nečasového čistého myslenia, logickej idey, ktorú znázorňuje špekulatívna logika. Každdej logickej kategórii zodpovedá určitá dejinná forma filozofie.“⁶ Podľa Hegela musí historik filozofie dokázať, že táto idea je v dejinách prítomná a podľa nej musí vysvetliť jednotlivé javy. „Meno vedy si zaslúžia len také dejiny filozofie, ktoré boli pochopené ako takýto *systém vývoja idey* (kurz. M. J.)“⁷.

Hegel je presvedčený, že nemôžeme pristupovať k určitému filozofickému systému len *odmietavo*, alebo len *súhlasne*. Myslí si totiž, že práve

¹ Tamže, s. 43.

² V. Leško, *Filozofia dejín filozofie*. Prešov 2004, s. 10.

³ G.W.F. Hegel, *Dějiny filosofie I.*, s. 51.

⁴ Tamže, s. 64.

⁵ Tamže.

⁶ L. Major – M. Sobotka, *Hegel. Život a dílo*. Praha 1979, s. 116–117.

⁷ G.W.F. Hegel, *Dějiny filosofie I.*, s. 65.

takýmto spôsobom sa dovtedy pristupovalo k dejinám filozofie. Historik filozofie pred Hegelom posudzoval určité filozofické učenie buď ako *pravdivé*, alebo naopak – ako *nepravdivé*. Potom sa aj dejiny filozofie interpretovali ako boj *pravdy* a *omylu*. „Namiesto toho, aby mienenie chápalo rôznosť filozofických systémov ako pokračujúci vývoj pravdy, vidí v rôznosti len spor. Puk mizne rozvinutím kvetu a mohli by sme povedať, že puk je kvetom vyvrátený; práve tak vyhlasuje plod o kvete, že je nepravým jestvujúcim rastliny a plod nastupuje na jeho miesto ako pravda kvetu. Tieto formy sa od seba nielen líšia, ale tiež jedna druhú zatlačí ako navzájom nezlučiteľné. Ale ich plynulý ráz z nich robí zároveň momenty *organickkej jednoty* (kurz. M. J.), v ktorej si nielenže neodporujú, ale v ktorej je jedno práve tak potrebné ako druhé.“¹ Potom aj rôznosť filozofických učení dostáva v Hegelovej filozofii celkom iný charakter. Jednotlivé filozofické učenia nestoja proti sebe ako pravdivé alebo nepravdivé systémy; nie sú stabilnými a nemennými učeniami bez *väzby na vývoj filozofickej idey*. Tí, ktorí považujú rozdielnosť za „absolútne pevné určenie, nepoznajú podstatu tejto kategórie, nepoznajú jej *dialektiku* (kurz. M. J.)“².

Pre Hegela sú *dejiny filozofie zdrojom pre fundovanie vlastnej systémovej filozofie*. Jeho filozofia má svoje korene v dejinách filozofie a naopak, len prostredníctvom nich je možné vysvetľovanie systematickej filozofie. Jediným spôsobom, ako môže Hegel zdôvodniť pravdivosť svojho učenia, je „ukázať ho ako výsledok predchádzajúceho vývoja myslenia“³. Dejiny filozofie potom predstavujú filozofiu samu v jej dejinných podobách. „Štúdium dejín filozofie“ – píše G.W.F. Hegel – „nás uvádza do poznania filozofie samej“⁴.

Najpodstatnejším momentom, ktorý pre nás vyplýva z Hegelových historickofilozofických skúmaní, je *priama väzba medzi dejinami filozofie a filozofiou*. Hegelove *Prednášky o dejinách filozofie* (1805, 1806–1831) predstavujú „fundamentálnu dramatickú väzbu dejín filozofie a systémovej filozofie. Vzťah filozofie k svojim vlastným dejinám sa stal od tých čias *veľkým* a v istom zmysle až nezastupiteľným *filozofickým problémom*. Hege-

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenológia ducha*, s. 53–54.

² G.W.F. Hegel, *Dejiny filozofie I.*, s. 67.

³ L. Major, – M. Sobotka, *Hegel. Život a dielo*, s. 28.

⁴ G.W.F. Hegel, *Dejiny filozofie I.*, s. 45.

lom sa definitívne skončila etapa nefilozofického – doxografického chápania dejín filozofie a otvorila sa veľmi výrazne nová etapa filozofického chápania dejinno-filozofického myslenia ako filozofickej vedy – *filozofovania o dejinách filozofie*¹.

* * *

Hegel si pri analýze a interpretácii dejinno-filozofického posolstva zvlášť pozorne všíma obdobie *metafyziky umu*. Dejiny filozofie od Descarta až k Rousseauovi a nemeckému osvietenstvu sám označuje ako *periódu mysliaceho umu*. Jej základné určenie a podstatné vymedzenie je možné podľa nášho názoru spájať práve s Hegelovou recepciou filozofie otca novovekej filozofie R. Descarta. Práve tento francúzsky filozof totiž stál pri zrode *umovej metafyziky* a podstatným spôsobom ovplyvnil charakter filozofického myslenia pred nástupom filozofie Kanta, resp. filozofie na pôde nemeckého klasického idealizmu.

Hegel začína interpretáciu Descartovej filozofie vo svojich *Prednáškach o dejinách filozofie* konštatovaním, že vlastne až s ním vstupujeme, od doby *školy novoplatonskej* a toho, čo s ňou súviselo, „do samostatnej filozofie, ktorá vie, že prichádza samostatne z rozumu a že sebauvedomenie je podstatným momentom pravdy“². Descartova filozofia podľa Hegela opúšťa filozofujúcu teológiu a stojí na inom, resp. novom stanovisku. „Cartesiom sa začína vzdelanie novšej doby a myslenie modernej filozofie ...“³. Práve s Descartom, píše s nadšením Hegel, vstúpilo moderné myslenie na *pevnú pôdu*, keď ako plavec po dlhej plavbe na rozbúrenom mori môžeme zvolat: Zem!

Hegel až príliš zdôrazňuje, že Descartovo myslenie má charakter *slobodného myslenia v každom jedincovi*, že je „dokonca povinnosťou každého z nás, pretože sa na ňom všetko zakladá; takže keď má vo svete niečo platiť ako istota, musí to uznať človek svojím myslením“⁴. Podľa Hegela postupuje Descartes formou „určitého a jasného *umu* (kurz. M. J.), a

¹ V. Leško, *Filozofia dejín filozofie*, s. 6.

² Hegel, *Dějiny filosofie III*. Prel. J. Bednář a J. Husák. Nakladatelství ČSAV. Praha 1974, s. 233.

³ Tamže, s. 233.

⁴ Tamže.

preto ho (Descartovo myslenie – dopl. M. J.) nemôžeme nazývať *špekulatívnym myslením* (kurz. M. J.), špekulatívnym rozumom. Descartes vychádza z pevných určení, avšak myšlienkových¹. V tomto momente teda Hegel zdôrazňuje, že Descartes vychádza z pevných a fixných určení. Nespozoroval však, že myšlienka má dialektický charakter, t. j. uniklo mu dialektické rozvíjanie myšlienky.

Hegel oceňuje na *umovom* postoji skutočnosť, že ide o schopnosť myslenia, ktoré umožňuje bezprostredný prístup k vede. „Forma vedy spočívajúca na umovej schopnosti je taká cesta k vede, ktorá je poskytovaná všetkým a rovnaká pre všetkých, je spravodlivou požiadavkou vedomia, ktoré pristupuje k vede, aby dospelo k rozumnému vedeniu pomocou umovej schopnosti...“². Výsledky *umového* spôsobu uvažovania podľa Hegela síce implikujú fakt, že štádium „zmyslového poznania je prekonané a že si predmety nepredstavujeme už len cestou fantázie“³, ale *um* zachytáva veci v ich zmyslovej, vonkajškovej podobe. Tieto *predmety vonkajšieho sveta* potom stavia ako protiklad k *duchu*. Keďže Descartes nepochopil význam a povahu dialektického, nemôže jeho filozofia, konštatuje Hegel, pravdivým spôsobom vysvetliť skutočnosť.

Hegela prekvapuje fakt, že pri zmyslových veciach často pripúšťame, že ich rozličné momenty môžu existovať v *jednote*. V oblasti duchovna však *umový postoj* chápe tieto momenty ako protikladné. „Nemáme za zlé vôňu a chuť kvetiny, že sú v jednote..., aj keď je vôňa niečo iné ako chuť. Nekladíme ich navzájom proti sebe. *Um* (kurz. M. J.) však kladie to, čo je voči sebe iné, vedľa seba ako niečo nezlučiteľné“⁴. *Um* teda chápe rozdiely (protiklady) ako niečo, čo sa navzájom vylučuje. „*Jedno*, hovorí, *vylučuje druhé*. To je chápanie rozdielov ako vylučujúcich sa a nie ako tvoriacich konkrétne (t. j. jednotu rozdielneho – pozn. M. J.)“⁵.

Hegel jasne rozlišuje medzi *umom* a *rozumom*. Toto rozlíšenie pochádza od Jacobiho⁶, pričom plné uplatnenie dostáva vo filozofii I. Kanta. „Od tej doby sa vo filozofickej reči rozlišuje *um* (Verstand) a rozum

¹ Tamže, s. 236.

² Hegel, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 58–59.

³ Hegel, G. W. F.: *Dějiny filozofie I.*, s. 84.

⁴ Tamže, s. 61.

⁵ Tamže.

⁶ Pozri G.W.F. Hegel, *Dějiny filozofie III.*, s. 385.

(Vernunft), zatiaľ čo u starších filozofov sa tento rozdiel nevyskytoval¹. Um podľa Hegela „určuje a potom „určenia fixuje; rozum je negatívny a dialektický, lebo zničotňuje umové určenia; je pozitívny, lebo tvorí všeobecné a v ňom pojmovo chápe zvláštne“². Um stojí proti rozumu a „uplatňuje svoj názor, že pravda sa zakladá na zmyslovej realite, že myšlienky sú iba myšlienkami v tom zmysle, že až zmyslové vnímanie im dáva obsah a realitu...“³. V umovom postoji vystupuje obsah ako niečo cudzie voči mysleniu. „Um sa vzťahuje záporne k chápanému obsahu, dokáže ho vyvrátiť a zmarit“⁴. Pri umovom myslení sa stretávame síce s myslením obsahu, avšak ten je daný predstavou, pozorovaním a skúsenosťou. Ale nástrojom špekulatívnej filozofie by nemalo byť nič iné ako myslenie, ktoré si svoj obsah dáva samo! Inak vyjadrené: myslenie nemusí vychádzať zo seba, smerom k predmetnej realite, aby našlo svoj obsah.

Descartova požiadavka, že myslenie musí vychádzať samo zo seba, má podľa Hegela ten význam, že celé dovtedajšie filozofovanie, zvlášť to, ktoré vychádzalo z autority cirkvi, bolo zamietnuté. V Descartovej filozofii však stoja proti sebe myslenie, ktoré bolo pochopené ako abstraktné uvažovanie, a konkrétny obsah. To, že filozofia má pracovať len so všeobecným, abstrakciami, bol podľa Hegela tradičný predsudok vo filozofickej vede. „Filozofia naozaj patrí do oblasti myslenia a zaoberá sa teda všeobecnými predmetmi. Ale jej obsah je abstraktný len svojou formou, živlom, v ktorom existuje. Idea v sebe samej je však v zásade konkrétna“⁵. Práve v tomto bode sa odlišuje umové a špekulatívne myslenie. Preto musí byť „poslaním filozofie, aby preukázala oproti umovému poznaniu, že idea, pravda, nezáleží v prázdnych všeobecnostiach, ale vo všeobecne, ktoré je samo v sebe niečím zvláštnym a určitým“⁶. Už v práci *Fenomenológia ducha* vyjadril Hegel túto myšlienku takto: „Filozofia sa pohybuje bytostne v živle všeobecnosti, ktorá v sebe obsahuje zvláštne prípady (kurz. M. J.)...“⁷. Umový postoj vytvára podľa neho abstraktné teórie, ktoré sú

¹ Tamže, s. 408.

² G.W.F. Hegel, *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Pravda. Bratislava 1986, s. 32.

³ Tamže, s. 52.

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenológia ducha*, s. 83.

⁵ G.W.F. Hegel, *Dějiny filozofie I*, s. 60.

⁶ Tamže.

⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenológia ducha*, s. 53.

„správne len v ľudskej hlave (kurz. M. J.), ale v skutočnosti sú nepravdivé a medzi inými tiež nepraktické“¹.

Vo filozofii „záleží všetko na tom“ – píše Hegel v práci *Fenomenológia ducha* – „či pochopíme a vyjadríme pravdu nielen ako *substanciu*, ale práve tak aj ako *subjekt*“². Pre Descartovu a vôbec celú nešpekulatívnu filozofiu platí, že substancia a subjekt, konečné a nekonečné a pod. vystupujú ako dva *izolované*, nezávisle na sebe jestvujúce momenty skutočnosti. V *umovej metafyzike* môžeme potom hovoriť o existencii myslenia (subjektu), ktoré stojí oproti predmetnej realite (objektu, substancii); absentuje tu *vnímanie protikladných určení v ich jednote*. Nenachádzame tu chápanie *pohybu*, ktoré *umová metafyzika* vzťahuje len k zmyslovému, empirickému jestvujúcnu, *ako vnútornej podstate skutočnosti!*

Nerovnosť, ktorá vzniká medzi subjektom a substanciou, ktorá je jeho predmetom, je podľa Hegela *zápornosťou*. Tá „môže byť považovaná za *nedostatok* obidvoch, v skutočnosti je však ich dušou alebo hýbateľom...“³. Nerovnosť medzi subjektom a substanciou je tak nakoniec nerovnosťou substancie voči sebe. Pohyb substancie nie je nič, čo by vystupovalo voči nej ako niečo cudzie. Tento pohyb neprebíha mimo nej, ale je jej vlastnou činnosťou a *substancia sa tak ukazuje bytostne subjektom*. „Keď to potom ukázala úplne, urobil tým duch svoje jestvujúcno (t. j. vedomie – dopl. M. J.) rovným svojej bytnosti; ... Bytie je absolútne sprostredkované; je substanciálny obsah, ktorý rovnako bezprostredne je vlastníctvom ja, je ego-istný, čiže je pojmom“⁴.

V špekulatívnej filozofii musí byť rozdiel medzi substanciou a subjektom ničím, čo vytvára *jednotu*. Špekulatívna veta ruší povahu súdu, resp. vety, ktorá v sebe vyjadruje rozdiel medzi subjektom a substanciou. Nie že by ju zrušila úplne – tak, že subjekt a substancia nie sú ničím rozdielnym osebe, t. j. mimo svoju jednotu – ale *ich jednota musí vzísť ako harmónia!* V špekulatívnej vete musí byť vyjadrený *návrat pojmu do seba*. „Tento pohyb, ktorý zohráva úlohu, ktorú by mal inak uskutočňovať dôkaz, je dialektický pohyb vety samej. Len tento pohyb je *skutočný* špekulatívny

¹ G.W.F. Hegel, *Dějiny filosofie I.*, s. 60.

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha.*, s. 60.

³ Tamže, s. 71.

⁴ Tamže.

prvok a len vyjadrenie toho, čo je špekulatívne, je špekulatívne vysvetľovanie“¹.

V nešpekulatívnej filozofii je podľa Hegela tento dialektický pohyb nahradený dôkazom. „Keď však bola dialektika odlúčená od dôkazu, prišlo sa tým vskutku o sám pojem filozofického dokazovania“². Chyba *obyčajného dôkazu* je v tom, uvádza Hegel, že dôvody, ktoré používa, samy potrebujú zdôvodnenie, a tak ďalej do nekonečna. Takýto postup dokazovania sa od dialektického pohybu líši tým, že *obracia svoj duševný zrak* k predmetnej realite. „Pokiaľ sa týka dialektického pohybu samého, je jeho živlom čistý pojem; následkom toho má obsah, ktorý je v sebe samom naskrz subjektom“³.

Dialektika umožnila interpretáciu skutočnosti *zvnútra*, z hľadiska vnútorného pohybu vecí. Takýto pohľad dal Hegelovi možnosť, aby *rozbil* staré a strnulé vnímanie skutočnosti. „Dialektika sa obyčajne chápe ako vonkajšia a negatívna činnosť, ktorá vraj nepatrí k samej vnútornej veci...“⁴. Dialektika musí predstavovať pohyb pojmu, ktorý napreduje aj svojím vnútorným *negatívnym*. Pojem, základná *stavebná jednotka* Hegelovej dialektiky, sa musí obohatiť o svoju *negáciu*. Zároveň však platí, že negatívne je aj pozitívne, alebo že protirečiace si sa nestáva ničím, nulou, ale *negáciou svojho zvláštneho obsahu*. „Negácia je novým pojmom, ale vyšším, bohatším, než bol predchádzajúci, lebo sa obohatil jeho negáciou, čiže jeho protikladom; obsahuje teda tento pojem, ale aj čosi viac a je jednotou jeho a jeho protikladu. – Takto sa vôbec má tvoriť systém pojmov a má sa završiť nezadržateľným, zvonka nič neprijímajúcim pohybom“⁵.

Hegel si myslí, že kategórie subjektu a objektu, konečna a nekonečna a pod. v *umovej metafyzike* tvoria *pevné orientačné body*, z ktorých vychádza a ku ktorým sa znova vracia. Pohyb sa uskutočňuje medzi nimi – nehybnými – a *odobráva sa tak len na ich povrchu*. Rovnako potom aj myšlienky (vytvorené z predstáv) tvoria nehybné určenia, ktorým chýba vnútorný pohyb. Rozlúčenie substancie a subjektu, konečna a nekonečna a pod. (t. j. protikladov) je dôležitým momentom, resp. výsledkom práve *umového*

¹ Tamže, s. 86.

² Tamže, s. 87.

³ Tamže.

⁴ G.W.F. Hegel, *Logika ako veda I.*, s. 63.

⁵ Tamže, s. 61.

spôsobu myslenia. Skutočné je však pre Hegela len to, čo existuje v súvislosti s odlišným – „to je nesmierna moc záporná; je to energia myslenia, čistého ja“¹. Práve špekulatívna filozofia je založená na tomto *dialektickom* určení, jednote protikladných určení, teda pozitívneho v negatívnom.

* * *

Umová metafyzika v jej rozličných dejinných podobách dospela podľa Hegela k nepravdivému a nesprávnemu poznaniu skutočnosti a sveta. Jej *dejinné obmedzenie* spočíva v nesprávnom pohľade na celok jestvujúcna, ktoré je bytostne *živou a aktívnou látkou, dialekticky premenlivým výtvorom a prácou ducha*. Kým každá *nešpekulatívna filozofia* prisudzuje mysleniu konečného subjektu význam pravdy, Hegelova filozofia stojí na stanovisku *špekulatívneho myslenia*, ktoré prekonalo svoju konečnosť a ku ktorému sa v plnej miere dospieva až v jeho vlastnej filozofii. Pre Hegela má totiž každá konečnosť tendenciu prekonávať a prekonať túto svoju konečnosť. Pri materiálnych veciach je ním zánik a smrť, v prípade ľudského subjektu je to poznanie *činnosti ducha realizujúceho – naplňaním vlastného zámeru – prekonanie inobytia či inakosti vonkajšieho sveta*. Ako si môžeme potom pravdivým spôsobom vysvetliť svet?

Podľa Hegela je živlom existencie pravdy jedine *pojmem*. V tejto súvislosti však upozorňuje aj na to, že to môže byť v rozpore s predstavou, podľa ktorej je vysvetľovanie filozofie pravým opakom pojmovej formy. V takejto predstave nie je absolútne „pochopené pojmové, ale citom a názorom, slovo nemá pripadnúť pojmu absolútna, ale cíteniu a nazeraniu absolútna a tým má byť daný výraz“². Vrcholný predstaviteľ nemeckého klasického idealizmu je presvedčený, že jedine *život pojmu* môže zachrániť vedenie ... *a to také vedenie, ktoré chce byť vedou*. Z toho potom formuluje jednoznačnú požiadavku: *je na čase, aby filozofia bola povýšená na vedu!* Aby sa filozofia, konštatuje G. W. F. Hegel a tým vyjadruje zároveň zmysel svojho teoretickofilozofického snaženia vôbec, mohla „priblížiť“ forme

¹ Hegel, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 69.

² Tamže, s. 55.

vedy – aby mohla odložiť svoje meno *lásky k vedeniu* a bola *vedením skutočným* – to je to, čo som si predsavzal¹.

Resumé:

Verstandesmetaphysik und die spekulative Vernunft in der *Phänomenologie des Geistes*.

Die Verstandesmetaphysik, oder die Periode des denkenden Verstandes stellt bei Hegel einen Teil oder eine Etappe der Entwicklung und des Fortschreitens des absoluten Geistes. Dieser befand sich in dieser Phase – speziell am Anfang der neuzeitlichen Philosophie – in seinem *eigenen Wesen*, auf dem *festen Boden der wirklichen Philosophie*. Auf einer Seite wird vom Hegel *das Verstandesdenken* anerkannt, weil es sich um die Fähigkeit des Denkens handelt, die den unmittelbaren Zugang zur Wissenschaft ermöglicht, aber auf der anderen Seite weist er genau auf die Beschränktheit dieser Einstellung hin, *den die Verstandesmetaphysik erfasst die Gegenstände in ihrem äußeren, sinnlichen Aussehen, den sie dann als Gegensatz zum Sein stellt*. Dann ist die Stellung Hegels und der spekulativen Philosophie überhaupt eindeutig: *der Beruf der echten Philosophie (nicht nur der Philosophie, die den spekulativen Wert hat) ist nachzuweisen, daß die Wahrheit nicht in leeren Allgemeinheiten liegt, sonder im Allgemeinen, das in sich selbst etwas einzigartiges und konkretes ist*. Philosophie, nämlich, bewegt sich nach Hegel wesentlich im *Element der Allgemeinheit, die in sich die speziellen Fälle beinhaltet*. Wegen jede *nicht spekulative Philosophie* dem Denken des endlichen Subjekten die Bedeutung der Wahrheit zuordnet, Hegel Philosophie steht in der Position des *spekulativen Denkens*, das ihre Endlichkeit überwunden hat und dem er im vollen Maß erst in seiner eigenen Philosophie kommt.

Metaphysics of Wisdom and the Speculative Mind in the *Phenomenology of Spirit*

Hegel's metaphysics of wisdom or the period of the thinking wisdom presents a part or a phase in the development and progress of the absolute spirit, which finds itself on the solid ground of the real philosophy in this phase – especially at the beginning of modern philosophy. On the one hand, Hegel appreciates the wisdom style of thinking because it is a way of thinking which makes it possible the direct access to science, yet on the other hand he clearly

¹ Tamže.

points to the limitations of this position because wisdom metaphysics captures objects in its outer, sensual form, placing them in opposition to the Spirit. Consequently, Hegel's position and the position of speculative philosophy is definite: the real philosophy (i. e. only the philosophy which has the speculative value) has one mission, which is to show that the truth is not only in empty universality, but in the universal, which in itself is something interesting and determinate. According Hegel, the philosophy moves in elemental universality, which includes special events. Whereas any non-speculative philosophy imputes the sense of Truth to the thinking of the subject, Hegel's philosophy takes the standpoint of the speculative thinking, which has overcome its definitiveness, ad quem fully achieved in his philosophy alone.

PhDr. Milovan Ješič, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UPJŠ
Ul. Petzvalova 4
040 01 Košice
SR

HEGELOVA *FENOMENOLÓGIA DUCHA* A SÚČASNOŠŤ

*Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach
Slovenské filozofické združenie pri SAV v Bratislave*

Leško, V. – Plašienková, Z. (eds.)

© Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2008

**ISBN 978-80-7097-709-5
EAN 9788070977095**