# Duch je kost: k úskalím vědecké fyziognomie

Publikováno v: Filosofický časopis 3/2019

**Abstrakt**

Stať se věnuje Hegelovu výroku „duch je kost“ nejen v kontextu kritiky tehdejších fyziognomických nauk, ale především v jejím zobecnění do kritiky kauzálních vysvětlení komplexních psychických a sociálních jevů. Usoudit z toho, že má někdo takové či takové lebeční výrůstky nebo rysy obličeje, na jeho povahu nebo na povahu celé rasy, je podobně chybné, jako usoudit na to z činnosti jeho mozku nebo genetické výbavy. Jako relevantní se v této souvislosti ukazuje být až lidské jednání, představující vnější projev vnitřně definovaného úmyslu. Vztah vnitřního a vnějšího je však třeba chápat jako vzájemně podmíněný, v duchu pozdějších úvah Wittgensteinových či Merleau-Pontyho.

**Klíčová slova**

Hegel; frenologie; fyziognomie; kauzální vysvětlení; vnitřní a vnější

**Abstract**

Devoted to Hegel’s dictum „Spirit is a bone“, the paper shows that besides its straightforward reading as a critique of the scientific physiognomy, it has a broader application to all the attempts at reducing the complex physical and social phenomena to mere causal explanations. Inferring that you must have such and such character because you have such and such bumps on your skull does not substantially differ from the same inference based on the description of our genes or episodes of our brain centers. With Hegel, one can argue that what matters here are not some describable episodes of our organism, but human deed as an outer opposition to the inner act of intention. The relation of the inner and outer, though, must be conceived dialectically as mutually conditioned or codependent, in the spirit of the later philosophies of Wittgenstein or Merleau-Ponty.

**Key words**

Hegel; phrenology; fyziognomie; causal explanations; inner and outer

**Dedikace**

Práce na článku byla částečně podpořena z projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a částečně z programu PROGRES Q14 „Krize racionality“ řešeného na Univerzitě Karlově.

## Úvod

Tvrzení, že „duch je kost“, resp. že „bytí ducha je kost“, patří do širšího *repertoáru* Hegelových výroků, které jsou excentrické, a proto snadno zapamatovatelné. K debatě přirozeně je, zda je tato excentričnost nějak ve prospěch Hegelovy věci, a nečiní ji jen suspektní, zvláště když je – jako v tomto případě – vyřčena v souvislosti s dobovým fenoménem, jenž je dnes suspektní zcela z definice, totiž *frenologií*. V této stati chci ukázat, že má Hegelův výrok v korpusu jeho filosofie nejen dosti zásadní heuristický význam, ale že navíc tento korpus fakticky přesahuje tím, že se týká zcela obecného problému vztahu jedince k sobě samému, specificky lidské mysli k lidskému tělu a k možnostem jeho pozorování, jak se dnes běžně traktuje např. v oblasti neurověd a v identifikaci duševních schopností a dispozic s regiony a procesy našeho mozku. Tvrdím, že Hegelův výrok právě svojí formou ukazuje na úskalí jednoduchých kauzálních vysvětlení v oblastech, které čistě kauzální nejsou, a že tento zdánlivě neškodný předpoklad je skryt za zjevně neudržitelnými aplikacemi „vědecké“ fyziognomie, které činí empirické pozorování těla základem pro úsudek na povahu člověka. To je zvláště patrné v případě rozličných projevů xenofobie, ale obecně v jakémkoli schematickém uchopení nějakého komplexního jevu.

## 1. Nekonečný soud

### 1.1 Rozum pozorující

Frenologií se spolu s fyziognomií zabývá třetí část (C) *Fenomenologie ducha*,[[1]](#footnote-1) a to ve své první části (AA) „rozum“, kterou zajímají individuální podmínky poznání, předtím než se v části (BB) „duch“ přejde k podmínkám transsubjektivním, sociálním. Tyto individuální podmínky jsou studovány komplexně, včetně biologických náležitostí, zcela v žánru absolutního idealismu, jenž naturalizoval aparát Kantova transcendentálního *já* do podoby transcendentálního *my*. Před komplikovaným vztahem individua k společnosti je přitom třeba řešit právě vztah individua ve smyslu mysli k individuu jako tělu, což Hegel činí pod hlavičkou „pozorujícího rozumu“, tedy rozumu, který vidí své tělesné projevy a činí o nich určité závěry. Děje se tak ve třech krocích, totiž

(1) čistě pozorováním těla jako jedné z věcí ve světě,

(2) následnou introspekcí vlastní mysli a

(3) pozorováním vztahu mysli a těla,

kam právě spadají části věnované frenologii. Výrok „duch je kost“ nacházíme právě v nich. Hegel přitom tento výrok uvádí jako příklad tzv. „nekonečného soudu“, což je původní kantovská kategorie soudu kvalitativního, jenž je přes pozitivní podobu typu „duše je nesmrtelná“ fakticky záporný „duše není smrtelná“, přičemž to, k čemu v něm dochází, není pouhé odepření predikátu „smrtelná“ nějakému objektu, zde tedy „duši“, ale konstatování, že příslušný predikát je z *nekonečné* oblasti rozlišení, která na daný objekt vůbec aplikovat nelze.[[2]](#footnote-2) Jedná se tedy vlastně o artikulaci kategoriální chyby. Jednodušší příklady jsou ty uváděné přímo Hegelem, např. „růže není slon“, „rozum není stůl“,[[3]](#footnote-3) či ještě lépe, „číslo je bezbarvé“, kde jednoduše říkáme, že v aritmetice nedává dobrý smysl užívat barevná rozlišení, ne proto, že by to v nějakém ohledu nešlo, ale že na kvalitu příslušného výpočtu nemá obvykle vliv, zda ho píšeme modrým či červeným inkoustem.

Lze říci, že „nekonečnost“ příslušného soudu u Kanta souvisí fakticky s jeho *reflexivitou*, metajazykovým vztažením jazyka vůči sobě samému, které zhodnocuje podmínky jisté oblasti poznání v jeho celku. Neříká tedy partikulárně, že má nějaká věc, např. růže, nějakou vlastnost, např. že je žlutá, nebo že ji nemá, a má tudíž nějakou jinou barvu, ale vylučuje určité rozlišení jako aplikovatelné z celé perspektivně nekonečné oblasti aplikace. Nekonečnost soudu „duch je kost“ v Hegelově čtení je přitom spřízněného důvodu, který je však třeba dále analyzovat. Především platí, že se nemá jednat o jednoduché subjekt-predikátové tvrzení, které vychází z přirozeného vědomí – studovaného v první části (A) *Fenomenologie* – a předpokládá, že proti mně, jako vědomému subjektu, stojí na mě nezávislý, nevědomý svět, resp. objekt, o němž říkám, jak se mi jeví.

Obvyklé kvalitativní soudy typu „S je P“ a „S není P“, tj. kladný a záporný, jsou odrazy tohoto předpokladu, jenž Hegelův idealismus postupně odbourává ve prospěch vztahu, v němž se subjekt a objekt nacházejí v určité jednotě, a to jednoduše proto, že se ve vztahu subjektu k objektu fakticky jedná o vztah subjektu k subjektu, neboť o světě nemám jiné zprávy než ty závislé na mém vědomí: růže, která se mi jeví jako žlutá, je žlutá ve vztahu ke mně, ale je i růží pro mne, byť v modu, který je objektivní, Hegelovými slovy: o sobě. To znamená, že nesouhlasím-li s větou „tato růže je žlutá“, primárně tím zpochybňuji přípis příslušné barvy a naznačuji, že je červená nebo modrá, a teprve až sekundárně mohu říci, že se vůbec nejedná o růži, ale o jinou květinu, neřkuli o kategoriálně odlišný objekt. V tomto smyslu je rozdíl vět „růže není žlutá“ a „růže není stůl“ značný.

### 1.2 Vnitřní a vnější

Vlastní nahrazení epistemického modelu založeného na vztahu subjekt-objekt, jak jej zastává tzv. „přirozené vědomí“, modelem typu subjekt-subjekt, probíhá ve *Fenomenologii ducha* ještě před kapitolou (C), totiž v části (B) „sebevědomí“. Zde se předznamenává, že poznání se již vždy odehrává a nikdy nevybočuje z prostoru „ducha“ coby uzavřeného a seberozvíjejícího se společenství, jehož jsou individuální subjekt, např. ta či ona mysl, a svět, např. ve smyslu kauzálně podmíněných jevů, pouze nesamostatné aspekty. Celá idea je přitom opakovaně nesena již naznačenou dialektikou toho, co je pro vědomí a co je o sobě, která je nyní, v části individualizovaného rozumu, uchopena tak, že člověk je nejen bytostí *o sobě*, tedy fyzickou entitou, ale i bytostí *pro sebe*, tedy entitou sebevědomou, která je s to své bytí o sobě podstatně ovlivňovat tím, že svá sebepojetí transformuje do toho, čím pak ve skutečnosti je. Výraz tváře, postoj těla, gestikulace, jsou přirozenou součástí této naší schopnosti „sebeutváření“.

Na tomto pozadí pak může vypadat jako triviální, když fyziognomické výzkumy, které se z našeho *vnějšku*, z toho, co jsme o sobě, snaží usoudit na náš *vnitřek*, to, čím jsme pro sebe, považujeme za zcela oprávněné a konsekventní. A tak tomu skutečně je, resp. právě proto zaujímají svoje místo v Hegelově „galerii“ vývoje ducha, jen je třeba tento vývoj brát se vším všudy. Hegel to mimořádně explicitně formuluje takto:

Fyziognomika se [...] má od jiných špatných dovedností a daremných studií lišiti tím, že studuje určitou individualitu v *nutném* protikladu nitra a vnějšku, charakteru jakožto vědomé bytnosti a charakteru jako jsoucí tvářnosti a že tyto momenty uvádí ve vzájemný vztah tak, jak je tento vztah určen jejich pojmem, takže musí být obsahem zákona. V astrologii, chiromantii a takovýchto vědách jest naopak, jak se zdá, uveden pouze vnějšek ve vztah k vnějšku, něco k něčemu sobě cizímu. *Daná* konstelace při narození, nebo jde-li tento vnějšek blíže k tělu, *dané* čáry na ruce jsou vůči krátkosti či délce života a osudu jednotlivce vůbec čímsi *vnějším.* Jako vnějškové chovají se k sobě lhostejně a nemají pro sebe navzájem tu nutnost, která má být obsažena ve vztahu *vnějšku* a *nitra.*[[4]](#footnote-4)

Význam fyziognomie tedy podle Hegela spočívá v tom, že bere problém vnitřku a vnějšku vážně, rozhodně vážněji např. než čtení z ruky. Tuto jeho pozitivní stránku lze stejně jako jeho stránku negativní nahlédnout na dvojím smyslu nekonečnosti soudu „duch je kost“.

Ve významu, jejž Hegel nazývá špatně nekonečným, se přitom nacházíme blízko pravdě, ale skrze tuto blízkost ji paradoxně hrubě desinterpretujeme, podobně jako když dochází v přírodě ke spojení „ústroje jejího nejvyššího dovršení, ústroje plození, s ústrojem močení. Nekonečný soud jakožto nekonečný by byl dovršením života, který zachycuje sama sebe, vědomí o něm, zůstávající v oblasti představy, chová se však, jako když se jde močit.“[[5]](#footnote-5) Tak se všechny rasové teorie, které usuzují přímočaře z vnějších znaků, např. tvaru nosu či čela, na vnitřní charakter jednotlivce, jeho schopnosti, povahové rysy či úmysly, podobají procesně spíše než usuzování vylučování. V kladném či pravdivém čtení nekonečna a nekonečných soudů se jedná primárně o celkovou uzavřenost – či reflexivitu – poznání, které je vždy v nějakém smyslu stále se rozvíjejícím sebepoznáním, nikoli jen prostým a konečným odrazem předem dané skutečnosti, ať už ji reprezentují výraz tváře či tvar lebky.

### 1.3 Reflexivní sylogismus

Hegel se fenomény, jako byly Lavaterova fyziognomie či Gallova a Spurzheimova frenologie, dívá nejen očima své fenomenologie, ale i očima své obecné logiky, totiž jako na výrazy jistého sylogismu, jehož závěrem je právě nekonečný soud „duch je kost“. Sylogismus je přitom zcela analogicky k Aristotelově nauce rozložen do dvou premis, jejichž střední termín („Mitte“) prostředkuje bezprostředně dané extrémy, které se tak slučují do výsledného soudu. Skutečnost, že je poznání vždy prostředkováno, a tedy nikdy bezprostřední, patří k základním premisám Hegelovy filosofie.

Jejím motorem je již zmíněná „subjektivní“ epistemologie, která rozlišuje poznání objektu, jak je pro subjekt, od poznání objektu, jak je o sobě, kterýžto rozdíl je ale opět jen projektem poznávajícího subjektu, a tedy nanejvýš o sobě pro nás. V úvodu fyziognomické kapitoly je tato okolnost popsána takto:

Individuum je o sobě a pro sebe samo: je *pro sebe*, čili jest svobodné konání; ale je také *o sobě* čili má samo *původní* určité *bytí* – určení, které se pojmově kryje s tím, co psychologie chtěla najít mimo ně. *Na individuu samém* tedy vyniká ten protiklad, že je tímto dvojím – pohybem vědomí a pevným bytím skutečnosti, která se stává zjevem, skutečnosti, která s vědomím bezprostředně souvisí jako skutečnost, která je *jeho.*[[6]](#footnote-6)

Máme-li takto tedy na jedné straně naši vědomou činnost a na druhé straně náš zjev, tedy mysl a tělesnost, nabízí se nejprve vzít jako střed, kde se setkávají a zdůvodňují příslušný soud „duch je ...“, orgán, v němž se daná aktivita projevuje. U myšlení je to mozek.[[7]](#footnote-7) Tento orgán pak učiníme předmětem pozorování, právě proto, že je oproti aktivitě, kterou vyvíjí, relativně nehybným. Konkrétní úsudek vypadá třeba takto: ten či ten člověk prostředkován skrze takové a takové rysy svého mozku vykazuje znaky takového a takového duševního procesu.

Na základě toho lze příslušný „sylogismus“ interpretovat logicky, což Hegel dělá ve své logice pod hlavičkou tzv. „reflexivního soudu“. V něm jde o zdůvodnění empirických obecností na bázi úsudků, jakou jsou indukce a analogie, kde jsou středními členy typicky konkrétní jednotlivá individua (E). Ta mají jistou partikulární vlastnost (B), která je pak příslušným soudem dovedena k obecnosti (A), výsledný sylogismus má tedy v Hegelově notaci formu B-E-A, kde výrazy B a A tzv. extrémů soudu, z nichž se skládá závěr úsudku, odpovídají kategoriím částečnosti a obecnosti. E reprezentuje kategorii jednotlivosti. Reflexivita soudu spočívá v tom, že je vlastnost nějaké jednotliviny posuzována na základě reflexe jejího vztahu k dalším jednotlivinám, tedy např. jedincova dispozice vraždit na základě podobného uzpůsobení mozku s jinými jedinci.

Problém těchto reflexivních soudů přitom není dán ani tak tím, že postupují od jednotlivého k obecnému, jak se to děje v empirické indukci, což ji pak činí nespolehlivou a kontingentní, ale proto, že tento přechod míjí reálný základ příslušného zobecnění, např. když jako zde vážeme duševní schopnosti kauzálně na jisté lokality mozku. K témuž dochází v situaci frenologie, která jde oproti uvedenému případu ještě dál, když to, co bylo dříve považováno za vnitřek, např. duševní substanci jako cosi imateriálního, označí za suspektní, a původní střed, např. mozek, promění v nové komplexní nitro. Nový střed je pak třeba hledat jinde:

Je-li nyní mozek a mícha oním tělesným *bytím* ducha *pro sebe,* pak lebka a páteř jsou tím druhým odloučeným protikladem k tomu prvnímu, totiž pevnou, pokojnou věcí. – Ježto však žádnému, kdo myslí na vlastní místo, které náleží jsoucnu ducha, nenapadne páteř, nýbrž pouze hlava, můžeme se při studiu takového vědění, jako je to, kterým se právě zabýváme, spokojit tímto důvodem, který není příliš špatný na tento druh vědění, a omeziti toto jsoucno na lebku.[[8]](#footnote-8)

Všechny tyto úsudky jsou činěny v rámci vědomí zkoumajícího sama sebe čistě deskriptivním způsobem, jako objekt. Toto vědomí je tak vlastně nejprimitivnější podobou sebevědomí. Zkoumaným objektem přitom může být jakýkoli vnější rys těla, ale i rysy vnitřní, od orgánů přes rentgenové snímky mozku po introspekci psychických a jiných stavů mysli, vždy v závislosti na tom, jaké typy popisu jsou v dané chvíli dostupné. Jelikož metody moderních věd umožnují uchopit např. i tak členitý a „pohyblivý“ orgán jako relativně statický, není divu, že jsme od soudů typu „duch je kost“ přešli k podobně založeným soudům jako „mysl je stroj“, „jazyk je kód“ apod. I k jejich adekvátnímu čtení, vymezenému snadno vůči čtení špatnému, je třeba v první čadě opustit prostý subjekt-predikátový model poznání, což znamená i predikativní význam kopuly „je“.

## 2. Frenologie

### 2.1 Duch není kost

Problém sebe-pozorujícího se vědomí spočívá v tom, že stejně jako mysl či jazyk není ani duch pouze nějakou entitou ve světě, kterou lze jednoduše a vyčerpávajícím způsobem popsat a vysvětlit, tj. nestojí pouze na místě gramatického „subjektu“ (podmětu), ale je navíc i podmínkou či horizontem takových vysvětlení, tj. je zodpovědný za celé větné spojení a artikulaci daného poznání. Popíšu-li tedy např., Wittgensteinovými slovy, v nějaké knize svět tak, jak jsem jej poznal, bude v něm samozřejmě popsán i jazyk, který při tomto popisu užívám, či mé tělo, které vidím knihu psát. K tomu však, aby byla kniha pochopena, musí již čtenář vládnout jak jazykem, tak tělesnými funkcemi, které umožňují čtení, což se z knihy samé přirozeně nenaučí. V tomto smyslu je identifikace jazyka s textem knihy, stejně jako např. ducha s celkem fyziognomických vysvětlení, jednoduše chybná. Hegel celou situaci popisuje takto:

Pozorování se nedovede uchopiti a vysloviti jinak, než že se nerozpakuje povědět o *skutečnosti* sebevědomí, že to je kost, tak jak je dána v podobě smyslové věci, která neztrácí zároveň svou předmětnost pro vědomí. Ale také o tom, že to říká, nemá nijak jasné vědomí a nechápe tu větu v celé určitosti jejího subjektu a predikátu i jejich vztahu, tím méně ve smyslu nekonečného, sama se rušícího soudu a pojmu. – Naopak, z jakéhosi hlubšího sebevědomí ducha, které se zde jeví jako jakási přirozená poctivost, skrývá před sebou hanebnost bezpojmové, holé myšlenky, že za skutečnost sebevědomí se bere kost, a přebarvuje ji vrcholnou bezmyšlenkovitostí, že totiž do toho plete všelijaké vztahy příčiny a účinku, znaku, ústroje atd., které zde nemají žádný smysl, jakož i rozdíly, převzaté z těch vztahů, jen aby zakrylo křiklavost té věty.[[9]](#footnote-9)

Celý problém je tedy uchopen nejen jako empirická chyba, která odhalila frenologii jako pavědu, ale jako chyba *logická*, která se vztahuje na jistý kategoriální omyl vědeckých vysvětlení, jemuž jsme celkem nezřídka nadále svědky. Při pozorování zapomínáme, že kromě popisu, jak se objevuje obsahem příslušné věty, má další podstatné předpoklady, které tvoří jeho scénu, bez níž je celek příslušné věty neinteligibilní. Subjekt-predikátová věta odkrytí tohoto rozdílu přirozeně nijak nepomáhá.

Otázka ovšem je, zda Hegelův projekt filosofie, zvláště pak jeho koncept logiky jako vědy, která by tento celek dokázala adekvátně zachytit, není příliš chimérický a předem odsouzený k nezdaru. Jak upozorňuje Platón, věta, zvláště v psané formě, za sebe není s to mluvit, tomu je zapotřebí až žitý rozhovor, který vyžaduje dalších posluchačů, typicky fyzicky přítomných a kompetentních vést příslušný dialog. Zde se ale údajná hlavní vada Hegelovy filosofie, totiž její obtížná srozumitelnost, ukazuje být i potenciální hlavní výhodou: nejde ji, stejně jako daný soud, pochopit jen tak, třeba na základě separovatelného intelektuálního vhledu, ale až po aktivní a součinné práci s textem v kontextu jeho interpretační tradice.[[10]](#footnote-10) Inteligibilita textu tak vyžaduje jednak čtenářskou aktivitu, tedy jednání, a společenství čtenářů, tedy společnost. Tento předpoklad se pak přímo promítá i do částí Hegelova textu, jako je výrok „duch je kost“, a je fakticky – v reflexivní zkratce, která je pro Hegela typická – využit přímo v kritice frenologie. Naše duchovní mohutnosti, jako jsou např. velkorysost, dobré úmysly, hudební sluch či logické myšlení, nejsou epizodické, protože si je ani nejde osvojit epizodicky, ale až po vynaložení jisté, sociálně moderované, práce. Ta se, v duchu dialektiky vnějšího a vnitřního, sestává z konkrétních epizod, aniž by však na ně byla redukovatelná.

### 2.2 Stará a nová frenologie

Frenologie je specifickým případem fyziognomie, která se snaží povahu člověka a jiné komplexní fenomény odečíst z tvarů jeho lebky. Lze říci, že vychází rámcově ze tří základních premis:

(1) lidská mysl sestává z diskrétního počtu oddělitelných schopností,

(2) tyto schopností jsou lokalizovány ve specifických částech mozku,

(3) tyto části mozku se odrážejí na povrchu lidské lebky.

Současné nahlížení frenologie jako obskurní se opírá především o fakt, že prokazatelně neexistuje žádná souvislost mezi tvarem lebky a výrůstky na mozku, což je – jak bývá často konstatováno –okolnost, která mohla být Gallovi a Spurzheimovi jakožto respektovaným vědcům v oblasti anatomie více než známá. Tím je zpochybněna premisa (3). Ohledně premis (1) a (2) ale nepanuje ani dnes již zdaleka taková shoda.

Hegelovy úvahy, ač explicitně vztaženy k premise (3), není přitom těžké vztáhnout i na samotné premisy (1) a (2), jak to ukazuje následující citát:

Na jedné straně zde tedy stojí množství nehybných míst na lebce, na druhé množství vlastností ducha, jejichž počet a určení bude záviseti na stavu psychologie. Čím ubožejší je představa o duchu, tím je z této stránky věc více usnadněna, neboť jednak je vlastností tím méně, jednak jsou tím odloučenější a zkostnatělejší.[[11]](#footnote-11)

Není pak vůbec překvapivé a mimo žánr, když Uttal[[12]](#footnote-12) hovoří o současných trendech v kognitivních vědách jako o „nové frenologii“, jednoduše proto, že se podobně jako tato pokoušejí najít jednoduchou kauzální souvislosti mezi empiricky zkoumatelnou věcí, byť podstatně komplexnější, než je lebka, totiž lidským mozkem, a lidskými schopnostmi.

V případě devízy „duch je kost“ tedy v principu nejde o popření významu vnějších projevů a empirického výzkumu, ale o poukaz na jejich jednostrannost a limitovanost, jak se projevuje v uvedených premisách a jak postupně vede k osifikaci ducha v podobě diskrétního počtu mozkových center. Podobná osifikace ve vztahu k schopnostem mysli přitom není v obecnosti nijak opodstatněná, což Uttal shrnuje takto:[[13]](#footnote-13)

(1) Nikdy neexistovala shoda na tom, na jaké složky rozdělit mentální schopnosti, a nezdá se ani, že bychom k nějaké takové shodě směřovali.

(2) Nové složky jsou přidávány *ad hoc*, jak jsou přidávány nové metody a rozvíjeny nové psychologické teorie, tj. roli zde hrají preexistující teorie a nápady, nikoli experimentální protokol empirických věd.

(3) Jediná výjimka se týká sensorických a motorických oblastí, v nichž existuje dostatečné zakotvení ve fyzickém světě, což umožňuje tedy činit opodstatněné úsudky.

Jeho závěr pak směřuje k nějaké verzi mentálního holismu a behaviorismu, podle něhož „složky mysli, na něž se po staletí odvolávalo, jsou jednoduše manifestace procedur a metod užitých k měření behaviorálních funkcí, tj. každý z mentálních modů je manifestací právě jednoho z nekonečně mnoha způsobů měření komplexního, ale jednotného procesu tradičně nazývaného ‚mysl‘.“[[14]](#footnote-14) Zatímco proponentovi premis (1), (2), (3) stačí lidská lebka, proponentovi premis (1), (2) zase lidský mozek, tedy v obou případech empirické předměty, spočívá výhoda behaviorismu, přes jeho potenciální úskalí, v tom, že se orientuje na lidské jednání, které, ač lokalizováno v prostoru a čase, lze těžko pozorovat „pod mikroskopem“. V tom spočívá samozřejmě i jeho nevýhoda. Totéž platí i o soudu „duch je kost“.

### 2.3 Pravdou člověka je čin

Podstatné na dané kritice fyziognomických nauk a jejich případných odrazech v současné vědě je přitom okolnost, že se neopírají a ani nemohou opírat o empirická vysvětlení. Důvodem přitom není, jak by se mohli domnívat zastánci scientistického přístupu ke zkušenosti, celková neexaktnost této kritiky, ale skutečnost, že cíleně poukazuje na explanační limity fyziognomie. Tyto limity jsou rovněž limitami pozorujícího rozumu a imanentním podnětem k přechodu k rozumu jednajícímu.

Proto je nutné nahlédnout logickou, nikoli empirickou povahu devízy „duch je kost“. K tomu lze, zdá se, dojít na bázi prostého *common sense*, k němuž se Hegel dostává opakováním jedné z Lichtenbergových poznámek s následujícím komentářem:

„Kdyby někdo řekl, že sice jednáš jako poctivý člověk, ale vidím ti na očích, že se k tomu nutíš a v srdci jsi dareba, přisámbůh, na takové oslovení je až do skonání světa odpovědí každého poctivého chlapa políček.“ – Tato odpověď je *výstižná* z toho důvodu, že je vyvrácením prvního předpokladu takové vědy pracující s míněním, totiž, že *skutečností* člověka je jeho obličej, atd. – *Pravým bytím* člověka je naopak *jeho čin*; [...].[[15]](#footnote-15)

Uvažme, jak snadno lze tento komentář obrátit proti některým současným projevům téhož nešvaru. V novinových se např. relativně nedávno objevila zpráva k současné migrační krizi, otištěná pod názvem „Vědci dokázali, že ti, kteří uprchlíky nechtějí, nejsou xenofobové“. Říká se v ní mj. toto:[[16]](#footnote-16)

Český vědecký tým [...] zkoumal dva extrémní postoje lidí k uprchlíkům – zjednodušeně „vítače“ a „odmítače“.  „Dívali se, co se děje v mozku a která centra se zapojují, když takový člověk vidí muslimského uprchlíka v nouzi na přeplněném člunu ve Středozemním moři, v uprchlických táborech nebo při srdceryvných scénách dětí v uprchlických táborech,“ vysvětluje psychiatr Cyril Höschl. „Design experimentu je poměrně složitý, ale výsledek je jednoduchý a poměrně překvapivý. Zaprvé nejde o xenofobii. Ti lidé, kteří uprchlíky odmítají, z nich nemají strach. Emoční centra nejsou aktivována. Jsou aktivovány čistě rozumové oblasti. To je čistá úvaha. Na pozadí není strach, ale názor. A názor není emoce. Názor si může udělat i počítač. Zkrátka za tím není emoce vyjadřovaná slovním základem fobia, strach.“  Zmíněná studie se zabývala ale ještě dalšími otázkami. „Ukazuje, že odmítači jsou lidé orientovaní spíše pravicově. A povahově jsou to lidé se zvýšenou svědomitostí. Jsou i pečlivější a víc hnidopišští než ti vítači. Vítači jsou víc velkorysí, volnější v zásadách ...“ popisuje Höschl.

Nezávisle na tom, jak bude vypadat výsledná vědecká studie a její parametry, máme v těchto prohlášeních dosti přímočarou a nijak nezdůvodněnou redukci sociálních a hodnotově zabarvených fenoménů jako xenofobie, pravicovost, svědomitost, volnost v zásadách na pozorovatelné epizody mozkových center. Otázky, které se nabízejí, jsou přitom četné, a ve značném rozporu s údajnou „jednoduchostí“ dosažených výsledků: Jak souvisí xenofobie s emocemi? Je mezi vstřícností a činnosti mozkových center nějaký kauzální či jinak přímočarý vztah? Je to, že se něco zakládá na rozumové úvaze důvodem proto, že je to žádoucí a správné, a naopak, že se to zakládá na emoci, že je to nežádoucí a špatné? A konečně: Co prožívali tvůrci výzkumu při jeho realizaci? Nebyli třeba rovněž ovlivněni svým emotivních postojem k uprchlíkům, případně svými politickými postoji? A o čem by takové zjištění svědčilo?

Po Lichtenbergově a Hegelově vzoru lze přitom nyní i všechny tyto dílčí problémy ponechat stranou a jejich jádro jednoduše shrnout do výroku: „chováte se sice jako docela slušný člověk, ale Vaše mozková centra hovoří jinak.“ Pokud by bylo možné na základě tak či onak pozorovatelné epizody organismu, např. stavu jeho mozku či jeho genetické výbavy, činit závěry tímto směrem, bylo by také možné přistoupit vůči sledovaným osobám i k dalším, např. trestněprávním krokům, bez nutnosti jakékoli další korekce. Skutečnost, že tak nečiníme a činit nechceme, když např. systematicky pracujeme s normativním a sociálně moderovaným pojmem viny, nikoli jen deskriptivními predikáty takové či onak biologické výbavy, ukazuje na hloubku a složitost celé otázky.

## 3. Poznej sám sebe

### 3.1 Plastický démon lidstva

Roli Lichtenbergových poznámek proti fyziognomii v Hegelově kritice frenologie lze jen stěží přecenit.[[17]](#footnote-17) Jednak se Lichtenberg zcela explicitně orientuje na behaviorální aspekty významu, když tvrdí, že by měla být fyziognomická vysvětlení nahrazena *pathognomickými*, týkajícími se chování,[[18]](#footnote-18) jednak jde ve své kritice do obdivuhodného detailu, který pak Hegel ve *Fenomenologii* zužitkovává.

Musí-li se totiž naše vnitřní uzpůsobení, naše povaha či schopnosti nějak vnějším způsobem projevovat, abychom je mohli brát za skutečné, je třeba rozlišit mezi různými případy těchto projevů, od jednoduchých, jakými je podle Hegela třeba rukopis, po komplexní, jakými je právě naše jednání.[[19]](#footnote-19) Jednání je přitom komplexní nejen proto, že se jako věc nenachází tady a zde, ale že má podstatně sociální charakter, jak to ukazuje jiný Lichtenbergův aforismus:

Zjevně nestavíme svá těla tak jako se staví pece, a bez dalšího omezení by mohl Grónlanďan, který třeba uviděl gradovnu, také usoudit: tento dům jistě postavil Thór, nejprve nechal vítr plachtit skrze stěny, a pak se postaral o to, aby i při jasnějším nebi nechybělo deštivé počasí. Tomuto dobrému muži bych odvětil: nejprve poznej zemi, v které tato budova stojí, a pak, dojdeš-li tak daleko, budeš muset obdivovat moudrost, s níž byla postavena.[[20]](#footnote-20)

Gradovna zde přitom reprezentuje jakékoli jednoduché zvnějšnění komplexního, od lebky přes čáry na ruce až po rysy tváře a skeny mozkových epizod, jakožto příznaku duševních schopností a dispozic. Všimněme si přitom, že typickým základem nějaké pověry sociálního charakteru je právě takováto simplifikace, která např. z kvality údajných příznaků, řekněme toho, že Židé neovládají dobře řeč národa, v kterém žijí, usoudí na kvalitu reprezentovaného jevu, tj. židovství jako takového. Uvažme pro ilustraci třeba nechvalně známý antisemitismus Richarda Wagnera.

Ten ve spisu „Poznej sám sebe“[[21]](#footnote-21) nazývá židovství „plastickým démonem úpadku lidstva“ (tedy termínem, který později převzal roku 1922 Rosenberg do programu NSDAP) s úmyslem vykázat zhoubné působení Židů v evropských národech na tom, jak se vnějškově projevují, především na jejich údajné neschopnosti osvojení si národní řeči. Nutno podotknout, že toto nebyl nijak ojedinělý xenofobní výkřik, ale součást Wagnerova širšího zájmu o původ jazyka ve zpěvu a z potřeby vyjádření – zvnějšnění vnitřního, např. emocí, k čemuž patřila i snaha o rekonstrukci germánského, aliteračního verše jako přirozenějšího umělé, italianizované dikci rýmovaného libreta: židovské a italské hrálo v tomto smyslu ve Wagnerových spisech často roli synonym. V ještě nechvalnějším eseji o „Židovství v hudbě“,[[22]](#footnote-22) který Wagner vydal za života dokonce dvakrát, pod pseudonymem a ve „vylepšené“ verzi přiznaně, o tom pak konkrétně čteme:

[...] jako zcela cizorodý a nepříjemný našemu uchu nám nejprve připadá syčivý, pronikavý, bzučivý a zfušovaný zvuk židovské řeči: užití, které je naší národní řeči zcela cizí, a svévolné překroucení slov a frází dávají tomuto výrazu povahu nesnesitelně zmateného tlachání, při jehož poslechu se naše pozornost nedobrovolně upne na toto odpudivé „jak“, nikoli na v něm obsažené „co“. [...] „Zpěv je řeč podnícená nejprudší vášní: hudba je řečí vášně. Stupňuje-li Žid svoji řeč, v níž se nám dává poznat pouze směšně působící vášnivostí, nikoli vášní, která by vzbudila sympatie, ve zpěv, stane se nám tím přímo nesnesitelný.“ [[23]](#footnote-23)

Nesnesitelnost židovské řeči a potažmo zpěvu se takto přímo přenáší na nesnesitelnost rasy, kterou, jak lze tvrdit, ve Wagnerově díle názorně svou řečí, vzhledem, chůzí a dalšími fyzickými projevy demonstruje zákeřný skřítek Mime z *Prstenu Nibelungova*.[[24]](#footnote-24)

Licence, která by mohla být Wagnerovi povolena v uměleckém dílu, o němž lze v tomto ohledu stále vést spory, proniká skrze předpokládanou kauzalitu vnitřního a vnějšího zcela jednoznačně i do jeho vztahu k židovským skladatelům, konkrétně Mendelssohnovi a Meyerbeerovi. O nich je zcela explicitně řečeno, že právě s ohledem na svoji rasu nejsou s to složit velké hudební dílo, i když by se tak při jejich tehdejší a fakticky i současné popularitě mohlo zdát. V „Židovství v hudbě“ tak např. čteme:

[Mendelssohn] nám ukázal, že Žid může mít nevyšší hojnost specifických talentů, může mít nejvybranější a nejrozmanitější vzdělání, nejvyšší a nejjemnější smysl pro čest, aniž by mu tyto přednosti umožnily vyvolat v nás pouze jednou jedinkrát hlubokého, srdce a duši zasáhnuvšího účinku, jenž od umění očekáváme [...].[[25]](#footnote-25)

Forma užitého sylogismu je nám přitom již známa, totiž: „vypadá to, že komponujete jako velký skladatel, ale bohužel, Vaše židovství nám říká, že Vaše dílo nemá valnou cenu“. To, co je na Wagnerovi odpudivé, není přitom ostrost či nevybíravost jeho kritiky, která třeba u Adorna vůči Wagnerovi – právě a paradoxně skrze jeho odpor k Wagnerovu antisemitismu – nachází podstatně fanatičtější a nesoudnější podoby.[[26]](#footnote-26) Odpudivým je až způsob založení příslušné kritiky ve falešné kauzalitě mezi vnějšími událostmi a komplexními vnitřními fenomény, při cíleném ignorování událostí komplexních, jako jsou v tomto případě právě to či ono umělecké jednání, tj. umělecké dílo.

### 3.2 Pravdou úmyslu je čin

Labilnost tohoto spojení je přitom Hegelem rozebírána ve velké detailu právě na případech, kdy znak přítomen je, ale komplexní fenomén pozorován není, či *vice versa*. Citován je opět Lichtenberg: „Prší vždy, když se koná výroční jarmark, říká kramář, a také vždy, když suším prádlo, říká hospodyně.“[[27]](#footnote-27) Hegel k tomu dodává:

*Bytí* ducha nemůže být aspoň chápáno jako něco tak zcela nehybného a nepohnutelného. Člověk je svobodný; je přípustno, že *původní* bytí jsou pouhé *vlohy*, nad nimiž má velikou moc či které potřebují příznivé okolnosti, aby se rozvinuly; tj. *původní* bytí ducha třeba rovněž vysloviti jako takové, které neexistuje jako bytí. Kdyby tedy pozorování odporovalo tomu, co někomu napadne jako zákon, kdyby tedy např. o výročním trhu, nebo když se pere, bylo hezky, pak kramář a hospodyně by mohli čekat, že *vlastně mělo* pršet a že je k tomu zde přece *vloha*; právě tak při pozorování lebek: že ten jednotlivec by *vlastně měl* být takový, jak to lebka podle zákona vypovídá, a že má *původní vlohu,* která *však* nebyla vypěstována; ta vlastnost tu není, ale *měla by tu být*.[[28]](#footnote-28)

Hegel tímto rozvinutím Lichtenbergovy poznámky řeší hned dvojí úkol. Nejprve poznamenává, že vlastnosti člověka nejsou cosi statického, ale produktem jeho svobody, tím pádem je snaha jejich přímé redukce na lebeční výrůstky či jiný jednoduchý fenomén odsouzena k zániku. To, jaké vlastnosti mám, závisí také na mně, stejně jako na to má vliv i moje okolí, výchova apod., tj. nejedná se o čistě přírodní, ale také kulturní jevy. Hegelovou dikcí: Jelikož má lidská bytost má tu zvláštní schopnost přetvořit své sebepojetí, to, čím je pro sebe, v to, co je o sobě, je zcela absurdní připisovat čistě biologickým stavům mého organismu, mému tělu a jeho osifikovaným částem, kauzální vliv na to, jaký jsem. A jelikož nejsme – jak co do vnějších, tak vnitřních rysů – jednoduše dáni, a takto prostým předmětem popisu, ale sami se utváříme, nelze nás z čistě „logických“ důvodů redukovat na soubor pozorovaných rysů:

K vnějšímu celku nenáleží tedy jen původní bytí, vrozené tělo, nýbrž stejně i jeho utváření, které náleží ke stránce vnitřní činnosti; tělo je jednotou bytí nevzdělávaného a vzdělaného a skutečností individua, proniknutou bytím pro sebe. Tento celek, uzavírající v sobě původní pevné části a rysy, vznikající pouze konáním, jest; a toto bytí je výrazem nitra, výrazem individua, jež se klade jako vědomí a pohyb.[[29]](#footnote-29)

Lichtenberga by se mj. absurdní úsudky fyziognomické pověry přímo dotýkaly, neboť celý život trpěl kyfoskoliózou, v jejímž důsledku byl nejen hrbatý, ale měl značné potíže s dýcháním. Síla vůle, s níž tyto potíže překonával, byla také obdivována a ceněna. Absurdní v této souvislosti je, že byl sám dosti zavilým antisemitou.

Druhý úkol, který Hegelův komentář řeší, je komplexnější a týká se úhybného manévru, v němž se o výrůstku prohlásí, že nereprezentuje danou vlastnost, ale jen dispozici k ní. Člověk s daným výrůstkem nemusel ještě někoho zavraždit, ale má vlohy k tomu tak učinit, a je proto podobně nebezpečný. Tím se ale frenologie demaskuje definitivně jako zbytečná, protože „říká opak toho, na čem trvá: [...] že tato kost něco naznačuje, a právě tak *také nenaznačuje*.“[[30]](#footnote-30) Její tvrzení mají tedy formu: „je to tak a tak, až na případy, kdy je to něco jiného“. Proto je zcela absurdní označit někoho za vraha pouze na základě jeho vnějších rysů, nebo vnitřních dispozic, které se v nich údajně zračí, protože vrahem dělá vlastně z definice člověkem až vražda, byť lze v mnoha případech označit za vraha již někoho, kdo se o čin teprve pokouší, a naopak, někoho, kdo zabil člověka, lze z činu vraždy vyvinit, protože tak např. učinil neúmyslně.

Vztah mezi úmyslem a činem se takto ukazuje jako vztah nepřímý, tj. nemající bezprostřední kauzální povahu, která by ho vlastně – stejně jako pozorování frenologická – činila kontingentním, ale právě povahu nutnou. Ta se neprojevuje v nahodilých jednotlivostech, které by šlo jednoduše „sečíst“ a kauzálně zhodnotit, ale až v jejich celku. Hegel to vyjadřuje větou „pravdou úmyslu je čin“.[[31]](#footnote-31) Proto lze z celku jednání, na rozdíl od shodných tvarů lebky, v nějakém – nikoli však kauzálním – smyslu usoudit na úmysl, resp. bez této možnosti by ani jednání, ani úmysly jednoduše neexistovaly. Hegel v kontextu *Encyklopedie* k tomu říká následující:

Z dosavadního pojednání vysvítá, co si máme myslet o někom, kdo se tváří v tvář svým chatrným výsledkům a zavrženíhodným činům odvolává na odlišnou niternost svých údajně skvělých úmyslů a smýšlení. V konkrétním případě se může dobře stát, že nepřízeň vnějších okolností zhatí ty nejlepší úmysly, že užitečné plány v provedení sejdou na úbytě; v obecnosti zde však stále platí jednota vnitřního a vnějšího, takže musí být řečeno: co člověk dělá, tím také je. Prolhané marnivosti, která se zahřívá vědomím vnitřní znamenitosti, je třeba čelit slovy *Evangelia*: poznáte je po ovoci. Tato velká slova platí nejprve v mravním a náboženském ohledu, později i co se týče vědeckých a uměleckých výkonů. […] Pokud se břídilský malíř či špatný básník utěšují tím, že je jejich nitro plné ideálů, a vznášejí-li nárok, abychom je neposuzovali podle výkonů, ale podle úmyslů, je takový nárok právem odbyt jako prázdný a neoprávněný. […] Člověk není nic jiného než posloupnost svých činů.[[32]](#footnote-32)

Teprve čin, nikoli jen pouhý úmysl, lze nazývat něčím skutečným, což je smysl, na který se ve vymezení „skutečnosti“ v dlouhodobé perspektivě orientuje i právní řád, když odmítá odsoudit člověka za vraždu nebo za pokus o vraždu jen proto, že o ní hypoteticky, např. ve svém deníku, uvažuje. Z druhé strany je to právě tato vnitřní složka činu, zamýšlená intence, která znemožňuje ztotožnění jednání s kauzálně popsatelným jevem, neboť hraje podstatnou roli v zakotvení příslušného jednání v sociálním, nikoli jen přírodním řádu skutečnosti. To vše je třeba chápat jako na argument pro úzké propojení úmyslu, intencionality, a činu, i s jeho kauzálními aspekty, s tím, že jejich separování na pouhé úmysly na straně jedné a bezmyšlenkové jednání na straně druhé nejsou původní, ale až odvozené, parazitující na plnohodnotném vymezení jednání jako lidské aktivity vedené nějakým úmyslem.

### 3.3 Morální intuice a dilemata

Předchozí epistemologické úvahy ohledně frenologických vysvětlení již naznačily, že se na ně úžeji vážou úvahy etické, jak jsou přímo spojeny s problematikou jednání. Tak je tomu i v příslušných pasážích *Fenomenologie ducha.* Alasdair MacIntyre ve své stati k Hegelovým úvahám o frenologii[[33]](#footnote-33) přitom zdůrazňuje jako zcela zásadní rys jednání, který se Hegel snaží vyzdvihnout, to, že je vždy závislé na konkrétní situaci, kterou nejde rozložit do generalizovaných vlastností, toho, co Hegel nazývá abstraktním určením. Vraždu lze jistě separovat do kauzálních kroků, které odpovídají pohybu ruky sypající jed do nápoje a následně podávající tento nápoj oběti, identické ale s nimi nejsou, právě proto, že v dané situaci může tentýž fyzikálně popsatelný pohyb nést zcela jiný význam. Jaký význam mu přiřkneme, a zdůvodníme např. připsanou intencí, je přitom komplexní interpretační výkon, který se nepodřizuje kauzálnímu, ale intencionálními – sociálně moderovanému – řádu.

Ani vnitřní přesvědčení některého z účastníků této situace, že byl veden spíše tímto než jiným úmyslem, není přitom přímočarým důvodem interpretovat daný čin tak a ne jinak. Tvrdí-li např. sentimentální člověk, že něco myslel dobře, aniž by kdy dokázal tyto své úmysly přetavit v čin, můžeme s Williamem Jamesem (navazujícím na J. S. Milla) s klidem říci, že si své dobré úmysly pouze namlouvá, protože „charakter je až plně vybavená vůle“, nikoli prostý cit a sklon udělat to či ono.[[34]](#footnote-34) Pro sentimentalismus takto platí totéž, co pro frenologii, totiž naprostá libovůle, kdy může být „vražednictví uváděno v souvislost s kterýmkoli hrbolem a s kteroukoli prohlubní; a prohlubeň zase s kteroukoli vlastností, neboť neplatí ani, že by vrah byl pouze touto abstrakcí vraha, ani nemá jen jednu vyvýšeninku a jednu prohlubeň.“[[35]](#footnote-35) Tyto závěry jsou Hegelem rozpracovány ve zbytku kapitoly (AA), kde se od pozorujícího vědomí definitivně přechází k vědomí jednajícímu, zejména pak v závěrečných částech věnovaných zákonodárnému rozumu a rozumu, který zákon přezkušuje.

V prvním případě rozum produkuje zákony, které se vyznačují mimořádnou obecností, která je zřejmá takříkajíc bezprostředně a intuitivně. Hegel v této souvislosti hovoří o „zdravém rozumu“ a uvádí dva případy zákonů, které produkuje, totiž „každý má mluvit pravdu“ a „miluj bližního svého jako sebe samého“. Míní se ale prvním např. i to, že mám říkat pravdu i když si nejsem jist důvody, které k ní vedly, tj. když např. nerozumím tomu, co se příslušnou pravdou rozumí? Jsem oprávněn říci pravdu i případě, že jí bude ohrožen něčí život a já se tak dostanu do sporu se zákonem „miluj bližního svého jako sebe samého“? A znamená to, že někoho miluji jako sebe sama, že je to pro něj dobré, tj. nemohou některé případy lásky vést spíše k tomu, že svůj objekt poškozují? Všechny tyto a podobné otázky směřují k tomu, že zákon není v žádném případě bezpodmínečný, ale vyžaduje konkrétní situaci, v níž je třeba např. posoudit, zda jsem vůbec s to mluvit pravdu, protože mám k tomu patřičné znalosti a přesvědčení, stejně jako zda je má láska účinná, a není vedena pouhým sentimentem, který nakonec napáchá více škody než užitku. Jelikož se jimi nejde obecně řídit, neboť „se zastavují jen u toho, co má být, nemají [...] žádnou *skutečnost*, nejsou to *zákony*, nýbrž jen *přikázání*.“[[36]](#footnote-36)

V druhém případě se tomuto závěru rozum pokouší vyhnout tak, že se přestane orientovat na obsah zákonů, o nichž se domníval, že je intuitivně stanovuje, ale testuje pouze jejich formu jakožto případ mimořádné obecnosti. K tomu se nabízí Kantův imperativ, podle něhož je testovaný zákon morální maximou, jestliže se může stát univerzálním zákonem, tj. když představa, že se jím všichni lidé řídí, nevede ke kontradikci.[[37]](#footnote-37) Zde Hegel na případu práva na soukromé vlastnictví argumentuje, že v dané míře abstraktnosti lze podle okolností prohlásit za sporné či bezesporné obojí, existenci soukromého majetku, tak její popření. Vzaty o sobě, vlastnění majetku ani nemajetnictví žádný spor neindukují. Problémy ale vznikají už tehdy, když se ptám, co znamená něco vlastnit. Je tento vztah např. čistě fyzický, nebo definovaný právně? A v jakém ohledu je zde právo vztaženo k mé reálné potřebě, např. poté, co zemřu? Hegel pak proti sobě staví potřebu daného jednotlivce využívat trvale to či ono proti nároku na rovnost v naplňování těchto potřeb. Majetku mohu užívat trvale jen tehdy, pokud to druzí uznávají. V tomto uznání je ovšem už skryt nárok na rovnost, který ruší absolutnost prvního nároku, neboť příslušné uznání může velice snadno skončit: mou smrtí, zadlužením, změnou právního systému apod. Podobně lze koncept společného majetku, jak byl ražen v marxismu-leninismu coby „Aufhebung“ soukromého vlastnictví snadno vykázat jako nereálný, protože v něm dochází ke střetu mezi potřebou, která je individuální, a nárokem na rovnost v jejím uspokojení.

Hegelův závěr se takto vztahuje jak na oba pokusy, jak založit morálku, tak na předchozí fyziognomické snahy propojení vnějšího s vnitřním pomocí zobecnitelných kauzalit:

Každé bezprostřední zákonodárství je tedy tyranská opovážlivost, která libovůli činí zákonem a mravnost poslušností této libovůle – zákonů, které jsou *pouze* zákony, nikoli zároveň *přikázání.* Tak, jako druhý moment, pokud je izolován, zkoušení zákonů, znamená uvádění nepohyblivého v pohyb a opovážlivost vědění, která se domudruje svobody od absolutních zákonů a má je za libovůli, jež je mu cizí.[[38]](#footnote-38)

Tím je vysvětleno, proč je současná móda tzv. „etických dilemat“ a „myšlenkových experimentů“, jako je např. tzv. „trolley problem“,[[39]](#footnote-39) předem odsouzena k neúspěchu jakožto základ etického usuzování. Z popisu situace, v níž mohu výhybkou ovlivnit, zda rychle se řítící vůz zabije deset lidí nebo jenom dva, případně mne samotného, není přitom při dané abstraktnosti vůbec zřejmé, proč by se mělo jednat o etický problém, pro nějž lze najít nějaké zobecnitelné řešení, jež by pak bylo využito např. při programování tzv. automatických vozidel. Stejně jako u frenologie je zde pochybné a v důsledcích nemravné právě to, že se k něčemu, co je závislé na našem rozhodnutí, např. ke konstrukci a nutnosti použití daných vozidel, chováme jako k přírodnímu jevu.

Tím nemá být v žádném případě řečeno, že se je třeba např. vzdát užití vozidel vůbec, protože prostá chůze nevede k tak vysokým ztrátám na životech. Říká se jen, že když už se pro něco takového, automatická vozidla nevyjímaje, rozhodneme, nelze zodpovědnost za jejich užití sejmout ani z těch, co je užívají, ani z těch, co je konstruují, a je vždy na té či oné konkrétní situaci a vyhodnocení jednání jejích aktérů, jak bude případná otázka viny a trestu vyřešena. K tomuto účelu můžeme přirozeně navrhovat generické situace a uvažovat o jejich schematickém řešení, mělo by ale zároveň platit, že intuitivnost toho či onoho schematického řešení či statistická četnost prostých mínění pro jeho podporu nemůže hrát v posouzení morálnosti toho či onoho jednání poslední slovo, stejně jako v něm již nahrají větší roli naše dojmy z toho, jak účastníci případné dopravní nehody vypadají, jaké mají šaty nebo lebeční výrůstky. To není ale od počátku nic jiného než snaha rozlišovat mezi kauzálním a intencionálním řádem na straně jedné, a vědomí jejich provázanosti a závislosti na straně druhé. Hegel je v tomto úsilí první z řady dalších myslitelů, k nimž patří prominentně Wittgenstein či Merleau-Ponty, zejména ve vztahu k jejich tematizace problému vnitřního a vnějšího. Svou významnou roli zde hraje ale např. i americký pragmatismus s jeho komplexním pojetím lidské evoluce, zejména William James.

## Závěr

Hegelův výrok „duch je kost“ představuje v první řadě nadpis pro rozsáhlou analýzu přirozených tendencí našeho rozumu redukovat konkrétní psychické projevy, např. naše povahové vlastnosti, mentální dispozice či jednání, na staticky popsatelné a kauzálně spojené empirické jevy. V tomto smyslu je jeho kritika fyziognomie a frenologie jako jejího speciálního případu i kritikou současných neurověd a obecně tendencí vysvětlovat komplexní mentální fenomény prostou naturalizací. Hegelovu kritiku lze ale zároveň číst jako případ obecnějších úvah nad osifikací či zpředmětněním dalších projevů ducha, jež se projevují již na gramatické struktuře „subjekt-predikátové“ věty. Touha po ztvrdlém znaku pro obtížně uchopitelné fenomény je přitom jednak základem některých sociálních pověr a projevů xenofobie, jednak základem rozličného fangličkaření. To se např. ve filosofii projevuje prostým hlášením se k tradici nějakého – např. Hegelova – mrtvého textu, aniž by byl živě čten a interpretován v souladu s jeho úmyslem, tj. nejen v kánonu ostatních Hegelových textů a jeho referencí, ale i v souladu s tím, o co se věcně snažil, např. zachytit úskalí vědecké metoy i v jejím dalším vývoji. Takovýto širší projekt by mohl nést název „Hegel není kost“.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; dále používán vždy český překlad: týž, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Nakladatelství ČSAV, Praha 1960. [↑](#footnote-ref-1)
2. Kant, Immanuel, *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in: týž, *Schriften zur Metaphysik und Logik* 2, s. 417–582, A 161. [↑](#footnote-ref-2)
3. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, s. 324. [↑](#footnote-ref-3)
4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, c. d., s. 222. [↑](#footnote-ref-4)
5. Tamt., s. 241. [↑](#footnote-ref-5)
6. Tamt., s. 220. [↑](#footnote-ref-6)
7. Tamt., s. 223, 229. [↑](#footnote-ref-7)
8. Tamt., s. 230. [↑](#footnote-ref-8)
9. Tamt., s. 240. [↑](#footnote-ref-9)
10. Zajímavou úvahou k tomuto tématu představuje Adorno, Theodor W., *Drei Studien zu Hegel*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Rolf Tiedemann (ed.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, speciálně třetí úvaha „Skoteinos oder Wie zu lesen sei“. [↑](#footnote-ref-10)
11. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 234. [↑](#footnote-ref-11)
12. Uttal, William R., *New Phrenology. The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, The MIT Press, Cambridge, MA 2001. [↑](#footnote-ref-12)
13. Tamt., s. 143. [↑](#footnote-ref-13)
14. Tamt., s. 136. [↑](#footnote-ref-14)
15. Tamt., s. 227. [↑](#footnote-ref-15)
16. Český rozhlas, 26. září 2017, http://www.rozhlas.cz/dvojka/jaktovidi/\_zprava/cyril-hoschl-vedci-dokazali-ze-ti-kteri-uprchliky-nechteji-nejsou-xenofobove--1757401. [↑](#footnote-ref-16)
17. Viz zvláště Lichtenberg, Georg Christoph, „Über Physiognomik; wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis“, in: týž, *Schriften und Briefe*, Band 3, s. 256–295. [↑](#footnote-ref-17)
18. Tamt., s. 264. [↑](#footnote-ref-18)
19. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 223. [↑](#footnote-ref-19)
20. Lichtenberg, Georg Christoph, „Über Physiognomik“, s. 274. [↑](#footnote-ref-20)
21. Wagner, Richard, „Erkenne dich selbst“, in: týž, *Gesammelte Schriften*, Bd. 14, Julius Kapp (ed.), Hesse & Becker, Leipzig 1914, s. 182–193. [↑](#footnote-ref-21)
22. Wagner, Richard, „Das Judenthum in der Musik“, in: týž, *Gesammelte Schriften*, Bd. 13, Julius Kapp (ed.), Hesse & Becker, Leipzig 1914, s. 7–29. [↑](#footnote-ref-22)
23. Tamt., s. 13–14. [↑](#footnote-ref-23)
24. K tomu např. viz zajímavá, i když ve svém celku značně spekulativní kniha Weiner, Marc A., *Richard Wagner and the Anti-Semitic Imagination*, University of Nebraska Press, Lincoln 1977. [↑](#footnote-ref-24)
25. Wagner, Richard, „Das Judenthum in der Musik“, c. d., s. 22. [↑](#footnote-ref-25)
26. Viz třeba Adorno, Theodor W., „Versuch über Wagner“, in: týž, *Die musikalischen Monographien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, s. 7–148. [↑](#footnote-ref-26)
27. Lichtenberg, Georg Christoph, „Über Physiognomik“, c. d., s. 286 [↑](#footnote-ref-27)
28. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 236. [↑](#footnote-ref-28)
29. Tamt., s. 221. [↑](#footnote-ref-29)
30. Tamt., s. 236. [↑](#footnote-ref-30)
31. Tamt., s. 140 [↑](#footnote-ref-31)
32. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., § 140. [↑](#footnote-ref-32)
33. MacIntyre, Alasdair, „Hegel on Faces and Skulls“, in: týž (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1972, s. 219–236. [↑](#footnote-ref-33)
34. James, Williams, *The Principles of Psychology* *I*, Cosimo Classics, New York 2007, s. 125 [↑](#footnote-ref-34)
35. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 234–235. [↑](#footnote-ref-35)
36. Tamt., s. 281. [↑](#footnote-ref-36)
37. Ke zdůvodnění této zkratky viz např. Kalkavage, Peter, *The Logic of Desire. An Introduction to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Paul Dry Books, Philadelphia 2007, s. 228. [↑](#footnote-ref-37)
38. Tamt., s. 284. [↑](#footnote-ref-38)
39. Původní verze dilematu otištěna in: Foot, Philippa, „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect“, *Oxford Review* 5, 1967, s. 5–15. [↑](#footnote-ref-39)