

TEREZA
MATĚJČKOVÁ
*Hegelova fenomenologie
světa*

PRAHA
2018

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i.
www.flu.cas.cz

OIKOYMENH
www.oikoymenh.cz

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Matějčková, Tereza

Hegelova fenomenologie světa / Tereza Matějčková. – Vydání první. –
Praha : Filosofický ústav AV ČR, v.v.i. : OIKOYMENH, 2018. – 373 stran. –
(Oikúmené ; svazek 194)

Anglické resumé

ISBN 978–80–7298–338–4 (Oikúmené ; vázáno)

14(430) * 165.62 * 13 * (430) * (048.8)

– Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770–1831

– německá filozofie – 19. století

– fenomenologie – Německo – 19. století

– filozofie ducha – Německo – 19. století

– monografie

14(100–15)"15/20" – Moderní západní filozofie [5]

Vydání této knihy bylo podpořeno Grantovou agenturou České republiky
v rámci projektu GA16–11880S „Duch, příroda a společnost v klasické
německé filosofii“ řešeného na Univerzitě Karlově v Praze.

Copyright © Tereza Matějčková, 2018

© OIKOYMENH, 2018

© Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., 2018

© Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2018

ISBN 978–80–7298–338–4

Obsah

Úvod

I. Mizející svět?	11
II. Cíl studie	17
III. Hegelovo hledání světa v kontextu české filosofické tradice	21

První kapitola. Existuje svět?

I. Kantova idea světa ve vztahu k Hegelovým „podobám světa“	25
II. První přiblížení „světu“ na pozadí úvodu k <i>Fenomenologii</i>	31

Druhá kapitola. Sporný svět

I. Špatná nekonečnost smyslové jistoty a mínění	42
II. Vnímání a jazyk	44
III. Jednota a mnohost ve vnímání.	50
IV. Spor v nitru předmětu	57
V. „Ironie“ světa	60

Třetí kapitola. Tekutý svět

I. Život jako polemický pojem	64
II. Idealistické projevy života: Pud a úsilí u Fichta, žádost u Hegela . .	69
III. Vstup do života skrze převrácení	78

Čtvrtá kapitola. Polemický svět

I. Já a Fichtův „převrácený svět“.	83
II. Cizinec	93
1. Boj, „alergie“ a uznání	93
2. Uznání a vědomí smrti	98

3. Vzdělání a smrt.	101
4. Vědomí, které zahrnuje vlastní negaci: Heidegger a Hegel o smrti	107

Pátá kapitola. Odvrácená strana světa

I. Tíha práce	119
II. Zničení práce ve svobodě myšlení	127
III. Skepticismus: Myšlení bez světa.	132
IV. Neštěstí v základech světa	136
1. Neštěstí božího obrazu	141
2. Práce ve světě: Boží dílo v nás?	147
3. Oběť sebe sama	150

Šestá kapitola. Organický svět

I. Pozorující rozum: Idealistický světonázor.	161
1. Nekonečnost Já a konečnost světa	165
2. Hegelovo hledání niterného světa ve světě vnějším	167
II. Účel v přírodě? Pozorování organismu	172
1. Schelling: Organismus jako silové pole	177
2. Hegel: Organismus jako živá souvislost	181
3. Organismus a svoboda coby „živoucí pouto sebe sama a druhého“	186
III. Nezdár přírodního organismu a pozorování sebevědomí	187
1. Idealismus přirozeného organismu a jeho „špatná“ nekonečnost	187
2. Sláva frenologie	194
3. Bída frenologie.	196

Sedmá kapitola. Prozaický svět

I. „Uskutečnit sebe sama“: Vykročení do moderny	200
1. „Posílá [je] do světa“.	203
2. Loupežnický tlukot srdce pro lidství: Náprava světa	208
3. „Běh světa“.	215
4. Hegel advokátem zla?	219

II. Subjektivizace světa	224
1. Jak zvířecí je rozum?	224
2. Poslední pokus o záchranu rozumu	231
3. Odpověď mravů na „vyšinutou“ modernu	235

Osmá kapitola. Theatrum mundi

I. Duch	244
II. Římská předmluva k <i>Rameauově synovci</i> : „Osoba“ jako „pán světa“	251
III. Opuštěný svět	256
IV. Netragické neštěstí: Prozaičnost	257
V. Rameauův synovec ve věku vzdělání.	261
VI. O(d)svícený svět	265
VII. Popření duchovnosti jako vrchol doby vzdělání: Absolutní svoboda.	275
VIII. Od práce k teroru?	280
IX. Duch jako ironická syntéza člověka a světa?	289

Devátá kapitola. Subjektivní svět

I. Francie proti Německu.	293
II. Kantovo metafyzické stažení ze světa?	296
III. Záměr z morální perspektivy	300
IV. Zánik záměru v činu a odpuštění prohřešku.	305

Desátá kapitola. Svět jakožto boží stvoření

I. Náboženství jako „světské“ pouto	312
II. Příroda, umění a svět	316
III. Boží kenoze a zvnějšnění člověka	319

Jedenáctá kapitola. Absolutní stanovisko ve světě

I. Nadvláda (ironického) logu	328
II. Rozumný obraz universa?	332

Závěr

I. Mnohé světy?	338
---------------------------	-----

II. Svět světů	342
--------------------------	-----

<i>Seznam literatury</i>	345
------------------------------------	-----

<i>Summary</i>	363
--------------------------	-----

<i>Jmenný rejstřík</i>	365
----------------------------------	-----

<i>Věcný rejstřík</i>	367
---------------------------------	-----

<i>Poděkování</i>	372
-----------------------------	-----

<i>Ediční poznámka</i>	373
----------------------------------	-----

Svět jakožto boží stvoření

I. Náboženství jako „světské“ pouto

Bůh se vyjevuje v „usmiřujícím ,ano““. Je přítomen tam, kde dvě vědomí „obměkčí“ svá tvrdá srdce a svá Já rozšíří „v dvojítost“.¹ Z těchto pasáží vysvítá, že Hegel pojímá božské jako moment spojující, v čemž můžeme spatřovat kontinuitu s Hegelovými ranými spisy: Bůh je původně smiřující moc, která zahlašuje difference.

S ohledem na rané spisy zaznamenáváme i výrazný posun. Diference mezi jedním a druhým vědomím nemizí, je však relativizována vzhledem k vyššímu rámci, který můžeme nazvat smířením či láskou. Hegel se tímto krokem distancuje od východisek tzv. filosofie sjednocení či života, která výrazně promlouvala do jeho raného díla. Posiluje význam difference, a v popředí se ocitá jednota, která se „rozšiřuje“ ve dvojítost, a teprve tím se stává duchovní.² To, co Hegel nyní označuje výrazem „božské“, tak není výlučně smiřující ani rozdvoující. Usmiřující ano se vyslovuje jen tam, kde já zůstává já a ty ty. Hegel však rovněž argumentuje proti pojetí, podle kterého by byl tento moment, případně tento nadřazený rámec, něčím „třetím“, na jehož pozadí by se teprve vyjevovaly difference. Božství není aktu odpuštění nadřazeno, ale tímto aktem, jímž zároveň vědomí opouští oblast morálky, samo je.³

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 415.

² Tamt.

³ V tomto smyslu Houlgate poznamenává: „Náboženská víra je post-morální stav: Věříme, že nás Bůh neopustil, že jsme svobodni poddat se boží lásce, což však nečiníme plně z naší moci. Hegel ukazuje, že vhléd do této naší možnosti obdržet takto lásku získáváme teprve poté, co jsme poznali, že jsme *morálními* bytostmi.“ S. Houlgate, *Religion, Morality and Forgiveness in Hegel's Philosophy*, str. 106 n.

Smíření s druhým je zároveň smířením s konkrétním světem, v němž ono usmířující „ano“ zaznívá. Tím, že je pro Hegela předmětem náboženství vždy vztah člověka k Bohu, je náboženství „světským jsoucnem“.⁴ Hegel tím nemíní pouhou okolnost, že člověk je odkázán na svět, protože i jeho vztah k Bohu se utváří jako vztah bytostně světský, spíše má na mysli, že bytnost Boha je sama světská. Bůh se totiž vyjevuje, ukazuje se člověku, dokonce se mu nabízí v lidské podobě jako oběť. Tak můžeme spolu s Hegelem a proti Jacobimu tvrdit: Bůh, který by nebyl poznán, by nebyl Bohem.⁵

Zjevení Boha je, vedle úvah o absolutním duchu, jedním z vrcholů *Fenomenologie*: v oznámení o publikaci Hegel nazývá náboženství spolu s vědou „poslední pravdou“.⁶ Duch se završuje v náboženství, jako náboženský se zjevuje ve světě v podobě smyslového „tu“ a vysloveného „ano“:

„Nejnižší je tedy zároveň nejvyšším; to zjevné, které vystoupilo úplně na *povrch*, je právě v tom tím *nejhlubším*. To, že nejvyšší bytnost je viděna, slyšena atd. jako jsoucí sebevědomí, toť tedy ve skutečnosti dovršení jejího pojmu; a tímto dovršením má bytnost *jsoucno* právě tak bezprostředně, jako je bytností.“⁷

Hegel se výslovně obrací proti koncepci náboženství, která nezohledňuje hodnotu smyslovosti, konečnosti a nahodilosti. Jakkoli však tato smyslovost náleží bytostně ke zjevení Boha a jakkoli se duch zde vyjevuje ve svém nejvyšším bytí, nemůže být pravda ducha vyčerpána již tím, že je deikticky poukázáno na „zde“ a „nyní“, jak víme z úvodních zastávek *Fenomenologie*. Na úrovni náboženství vědomí čelí dosud nejobtížnější výzvě: ono bezprostřední smyslové „zde“ si má přivlastnit spekulativně, tj. má dostát

4 G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 418.

5 S opačnou obavou, že do myšlení pojatý Bůh se nevyhnutelně scvrkává a zkonečňuje, se nepotýká jen „nešťastné vědomí“, ale rovněž Jacobi, který má za to, že nám Bůh uniká, jakmile jej chceme uchopit: „Bůh, který by mohl být myšlen, by nebyl Bohem.“ *Jacobi an Fichte*, str. 193.

6 *Hegels Selbstanzeige*, str. 593.

7 G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 459.

smyslovosti i rozumnosti, a vědomí se tak má vzdělat k jakési povrchnosti z hloubky.

Navzdory tomu, že náboženství v této části knihy vystupuje jako svébytná rovina objektivního ducha, vytváří si vědomí na každé úrovni svého fenomenologického rozvoje vlastní představu o zásvětí či transcendentnu. I na předešlých úrovních vědomí formulovalo své zásvětí. Můžeme z toho usoudit, že podle Hegela je bytostnou vlastností vědomí, že se vztahuje k něčemu dosud nepřítomnému a k něčemu, co není v jeho moci, a co se přesto pokouší postihnout.

Tuto nedostižnost nepřekoná ani na úrovni náboženství, neboť ani zde se duch zcela nevydává v přírodě, umění nebo v člověku. V důsledku okolnosti, že duch, ač v určitém aspektu smyslově přítomný, zůstává nedostižný, dosvědčuje náboženství svou svébytností. Příznačnou výjimkou neredukovatelnosti náboženství na jiné činnosti a fenomény je řecké náboženství na úrovni komiky. Zde si vědomí zcela přivlastňuje božskou substanci, což ústí v její smrt. V Hegelově interpretaci tudíž vědomí zakouší smrt Boha, resp. božského principu nikoli teprve na rovině křesťanství, ale již na úrovni řeckého náboženství. Řecké náboženství je potud jedinou podobou, na níž vědomí překonává náboženství, neboť to se zcela včleňuje do lidství. Že to platí pro řecké náboženství, neznamená, že to platí či má platit pro náboženství vůbec.⁸

Sama okolnost, že Hegel vůbec tematizuje cosi jako „náboženství“, svědčí o dalekosáhlé změně, která se udála v tom, jak moderní člověk rozumí Bohu. Zkoumání náboženství se v Hegelově době, mj. i díky Hegelovu dílu, etabluje jako nová disciplína, která vychází ze zpochybnění metafyzického, a nyní kriticky ohroženého pojmu Boha, který formulovala theologie. Příznačné pro tuto filosofii náboženství je, že si dovoluje odhlížet od objektivní existence Boha. Hegel stojí napříč hned dvěma dobovým proudům. Za prvé

⁸ Naopak podle Hegela je „náboženství produktem božského ducha, nikoli výtvozem člověka, vzniká z božského působení a z tvorby v něm samém“. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, str. 46. Srv. k tomu rovněž Löwithovu poznámku: „Hegel se jako poslední filosofický theolog se vši ostrostí obrátil proti sklonu k pouhému polidštění Boha.“ K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit*, str. 95.

odmítá pojímat Boha jako zásvětní entitu, která se vymyká moci člověka, a potud je vůči náboženství kritický. Zároveň ale rovněž odmítá, aby byl Bůh rozpuštěn v lidské subjektivitě, a tudíž trvá na tom, že Bůh člověka i společnost překračuje.

V tomto kontextu formuluje novou koncepci náboženství, v níž upozorňuje na jeho lidskou, světskou stránku, aniž by se v této světskosti zcela vyčerpalo. Vyznání víry je pro Hegela vždy rovněž vyznáním se z konkrétních světských podmínek. Náboženský člověk se tak neváže jen na Boha, ale v kultu si rovněž uvědomuje konkrétní společenské podmínky, které tím stvrzuje. Z tohoto hlediska pro Hegela platí, že osamocený člověk by nebyl schopen náboženskosti. Náboženství je fenomén, který je, jak napovídá jeho etymologie, *re-ligio*, spojující. Vytváří souvislost v rozmanitosti a „nedovoluje jednotlivému principu, aby se isoľoval a aby se v sobě samém učinil celkem“.⁹ Samo náboženství není souhrnem vnějších a nesouvisejících momentů,¹⁰ je svazkem či poutem (Bund), je syntaxí lidského i společenského života s jeho propady i vrcholy.

Hegel se proto na této úrovni zabývá explicitně „podobami světa“, které jsou podmínkami jednotlivého vědomí. Že se toto zkoumání zdaří až nyní, na poslední zastávce *Fenomenologie*, vyplývá přímo z Hegelova postupu. Základ lze postihnout teprve poté, co vědomí prošlo řadou zkušeností, v nichž selhalo a v nichž kleslo do základu neboli šlo ke dnu (zugrunde gehen). Hegel je díky tomu schopen dostát vhledu, že vědecký postup vpřed je zároveň „poklesnutím ke dnu, k původu, k pravdivému“.¹¹ V tomto smyslu pak nazývá náboženství „základem vši skutečnosti“.¹²

⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 420.

¹⁰ Podobně se vyjadřuje mladý Fichte, a to v kontextu, v němž kontrastuje do sebe uzavřenou teologii s náboženstvím, které vytváří vztahy: „Theologie (λογία) je pouhou vědou, mrtvým poznáním bez praktického vlivu; ale náboženství (*religio*) má být již s ohledem na své označení něco, co nás *spojuje*, a to *silněji*, než bychom jinak byli spojeni.“ J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, str. 23.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, str. 570.

¹² G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, str. 204 n.

II. Příroda, umění a svět

Stejně málo jako existuje náboženství o sobě, existuje Bůh o sobě – Bůh se jeví vždy ve vztahu ke konkrétním lidem a v konkrétních podmínkách, do nichž náboženství vstupuje. Vztah Boha a člověka se tudíž podává v několika formách, které Hegel pojímá v konkrétních ideálních typech. Tím dosvědčuje již ve *Fenomenologii* svůj zájem i o jiná než monotheistická náboženství.¹³

Nejprve se Hegel věnuje třem typům tzv. přírodního náboženství.¹⁴ První podobu označuje jako „náboženství světla“, resp. jako „světelnou bytnost“.¹⁵ Bůh bezprostředně nazírá sebe samého v podobě světla, které je oproštěno od všeho materiálního. Nejvyšší skutečnost se nevyjevuje v podobě čehosi individuálního, ale ve „tvaru beztvarosti“,¹⁶ která zpětně podrobuje člověka neodolatelné a bezmezné síle. Bůh je člověku absolutním pánem a všechny jednotlivosti „jsou jen poslové jeho moci bez vlastní vůle, vidění jeho nádhery a hlasy jeho chvály“.¹⁷ Protože Bůh na sebe bere podobu vládce, vyslovuje se Hegel k tomuto typu náboženství, k němuž počítá i judaismus, kriticky. Již v raných spisech spojoval tento typ náboženství s absolutní vůlí k moci, která je neschopna milovat. Ve *Fenomenologii* nicméně vstupuje do tohoto kritického zhodnocení pozitivní aspekt. Orientální Bůh je středobodem nejen vládyctivosti, ale rovněž náboženství „vznešenosti“,¹⁸ v němž se člověk chápe jako bytnost, která sama překračuje vše přítomné a bezprostřední. Protože člověk sám sebe vychovává k obrazu,

¹³ Podle Hermanního neexistuje kromě Schellinga nikdo, kdo by byl v té době na poli dějin náboženství tak obsáhle vzdělán jako Hegel. F. Hermann, *Arbeit am Göttlichen*, str. 178.

¹⁴ Hegel zde tedy zjevně nemá na mysli nadhistorické „přirozené“ náboženství rozumu, tak jak bylo formulováno v podobě deismu, ale pod titulem „přírodní náboženství“ se vztahuje ke všem těm náboženstvím, v nichž se božské síly zjevují v přírodě. K této části *Fenomenologie* viz F. Duque, *Das Innere der Natur*, str. 523–539.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 423 n.

¹⁶ Tamt., str. 424.

¹⁷ Tamt.

¹⁸ Tamt.

který si činí o svém Bohu, je toto lidské rabství obrovským zplnomocněním, jak jsme ostatně viděli i v kapitole „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství“.

V druhé podobě tohoto přírodního náboženství se božství zjevuje pomocí symbolů, především v obrazech rostlin a zvířat. Hegel označuje tento stupeň jako pantheismus,¹⁹ který se vyznačuje stejnou strukturou jako vědomí v kapitole „Vněm anebo věc a klam“. Jedno, bezrozdílná bytnost, se rozprostírá do mnohosti. Zprvu se jedná o „klidnou“ mnohost vlastností spočívajících vedle sebe. Tato nevinność „náboženství květů“ však přechází v nepřátelství, ve vinu „náboženství živočišného“.²⁰ Není vůbec zjevné, co má Hegel v těchto pasážích na mysli. Snad se vztahuje k hinduismu. Pod označením „vina zvířecího náboženství“ však může mýnit i starověká náboženství, v nichž jednotliví bohové vystupují v podobě konkrétních emblémových zvířat. Provinění, o němž Hegel mluví, by tkvělo v tom, že se jednotliví bohové konstituují v diferenci vůči druhým, a tak do sebe přijímají negativitu. Jsou tím, čím nejsou, a to ve stejném smyslu, v jakém je v kapitole „Vněm anebo věc a klam“ každá podoba nejednotná, dokonce rozervaná, protože se vlastní bytí naplňuje ve vztahu k druhému.

Tento typ náboženství, které žije ze smyslového světa, dosahuje svého vrcholu ve třetím typu přírodního náboženství, v „демиургovi“, v němž božský princip vstupuje jako dělník do světa. Bůh se tím stává činným principem ve světě, dokonce si vytváří vlastní příbytek v podobě pyramid a v díle svých rukou se nahlíží. Postupně se dělník proměňuje z „pouhého řemeslníka“ v „umělce“. V Hegelově příběhu tím božství opouští Egypt a stěhuje se do Řecka, aby se zde zjevilo v „krásné řecké“ svobodě a v její mravnosti. Řeckému umění přisuzuje Hegel predikát „absolutní“, který je často interprety i filosofy přijímán se značnými rozpaky. Neměli bychom ztrácet ze zřetele, že Hegel klade na absolutní umění naprosto stejné nároky jako na jiné fenomény označené jako absolutní. Tyto fenomény jsou absolutní, nakolik jsou schopny sebevztahu, absolutní je tedy na základní rovině to, co v sobě

¹⁹ Tamt., str. 425.

²⁰ Tamt.

tematizuje sebe sama. Absolutní umění se stává reflexivní, což jde ruku v ruce s vědomím svobody a sebeurčení, a proto se v řeckém náboženském umění setkáváme s tak vysokou úrovní diferenciací, s pestrostí do sebe uzavřených forem.

Díky této svobodě se umění rovněž odpoutává od vazby na božstvo. Člověk zakouší již v tragédii, že to nejsou bohové jako vnější mocnosti, které vládnou nad bezmocným jedincem. Protagonistovi spíše vládne dynamika vlastního činu, a co více, tradiční hrdinové zjišťují, že navzdory své nepatrnosti jsou schopni způsobit zkázu ohromného rozsahu, dokonce vtáhnout do konfliktů samy bohy: „Smrtelníci, kteří jsou pouhé nic, jsou zároveň mocná *osoba*, která si podrobuje všeobecné bytnosti, působí bohům zranění a zjednává jim vůbec skutečnost a zájem o jednání.“²¹

Člověk si postupně uvědomuje, že je to jeho výkon myšlení, který člení svět a který jednotlivým božstvům přisuzuje určitá teritoria. V tom případě je nasnadě myšlenka, že to možná není on, kdo žije z přízně bohů, ale že se naopak bohové živí z výkonů lidského myšlení a z jejich darů.²² Tím vzniká půda pro veskrze světské náboženství. Distance řeckého náboženství vůči všem pojmům zászvěti ohlašuje důležitý zlom: božská „obecná bytnost“, „všeobecná půda“,²³ na straně jedné, a sebevědomý hrdina na straně druhé povstávají proti sobě. Jak víme již z úrovně Duch, konkrétně z Hegelova pojednání o *Antigoně*, nemůže boj dopadnout jinak než ve prospěch subjektivity. Sebevědomí tak podnítl zánik substance, čímž vynese rozsudek i nad sebou samým. Přecenění totiž svoji subjektivitu a nevěnuje pozornost „výstražn[ým] znamení[m] podvodu, nerozmyslnosti, jednotlivosti a nahodilosti vědění“.²⁴

Tragická postava však již nyní ví, že podléhá vině, která souvisí s vlastními přečiny, nikoli s boží mocí. Tento vhléd do charakteru jednání vylidňuje nebe.²⁵ Vědomí nahlíží, že se svými činy samo

²¹ Tamt., str. 443.

²² Tamt.

²³ Tamt., str. 446.

²⁴ Tamt., str. 449.

²⁵ Tamt. „Tento osud dovršuje vylidnění nebes, oné bezmyšlenkovité směsice individuality s bytností.“

udává a odsuzuje, neboť jednotliví bohové jsou hypostazované aspekty činu samého. Vědomí tím na sebe bere veškerou závažnost bytí: činem a v činu se stává Bohem, který sám sebe soudí.

Avšak tento vhléd do závažnosti individua ihned nutí vědomí, aby z tragédie vykročilo. To, že by se totiž nicotné individuum vyznačovalo takovou závažností, že by *jako* individuální neslo pečeť obecnosti, takové hledisko se velmi snadno zvrátí v komično. Komedialnost řeckého ducha plyne z toho, že jednotlivec bere svou jednotlivost se vši vážností, jednotlivý chce také být, ale *tím* ztělesňuje obecný typ. Sama vážnost se tím stává směšnou a vědomí se ocitá ve světě, kterému je veškerá vážnost upřena. Zakouší naprostou nebojácnost a nebytostnost, která jej však netíží, ale naopak povznáší. Duch nyní dosahuje pocitu naprostého pohodlí, vědomí „blaha a dobré pohody“.²⁶

Bohové umírají v komedii. Co je však ve zjeveném náboženství důvodem pro zármutek, tíseň a strach, je v antické komedii předmětem pobavení a pohody a vědomí radostně vítá „smrt“ mýtu, ale rovněž „smrt“ substance, která se zde rozpouští v jednotlivých protagonistech. Smrt božstva je radostná zpráva.

Atmosféra smrti křesťanského Boha je odlišná, ale průběh obou úmrtí vykazuje podobnosti. V obou případech se subjekt odpoutává od substance. Nešťastné vědomí i komik disponují vysokou mírou sebezpoznaní a obě postavy si jsou, ač z odlišných důvodů, vědomy nicotnosti světa. Avšak komikova radost a jeho „lehká mysl“ se mu stává překážkou pro další vývoj. Alespoň podle Hegelovy interpretace křesťanské zvěsti zakusí člověk absolutno nikoli v modu komedie, ale v neštěstí, v „nekonečné bolesti“.

III. Boží kenoze a zvnějšnění člověka

Hegel označuje křesťanství jako pravdivé náboženství, protože se zde božská substance vyjevila, tj. stala se pro druhé, a tak vstoupila do světa v podobě konkrétního jednotlivce. Jevit se znamená určit se, tedy stát se konečným. V tomto smyslu je křesťanství „vírou

²⁶ Tamt., str. 452.

světa“.²⁷ Oběť suverénního bytí u sebe je pro Hegela znamením božskosti: křesťanský Bůh je schopen vstoupit na stranu stvoření, solidarizovat se svým dílem a převzít za ně odpovědnost, navzdory tomu, že proti němu několikrát povstalo.

Symbolem revoltujícího člověka je prvotní hřích, v němž člověk vznáší nárok na nezávislost, na svůj vlastní typ absolutnosti. Bůh se tím člověku stal ohrožením. Pakliže ale Bůh usiluje o uznání ze strany člověka, musí přijmout lidský požadavek svobody, neboť uznání je platné pouze za předpokladu, že je vykonává svobodný člověk. Schopnost riskovat dosvědčuje podle Hegelovy interpretace velikost židovského porozumění Boha: Bůh stvořil člověka, který stojí na vlastních nohách a který je schopen ateismu, tedy bytost, která je u sebe, aniž by byla *causa sui*.²⁸

V neposlední řadě je schopnost stát se ateistou svědectvím spřízněnosti člověka a Boha. Původně nejsou Syn člověka a člověk spjati láskou a radostí, ale bolestí a nejzazší negativitou. Hegel vy-
zdvihuje, že boží smrt tvoří samo jádro křesťanských dějin spásy: „Je bolestným citem nešťastného vědomí, že sám bůh zemřel.“²⁹ Osamění, které zakouší boží syn i člověk, tak pro Hegela tvoří jádro křesťanské zvěsti, která tím dosvědčuje, že naděje vyrůstá ze zoufalství. Člověk se odvrací od Boha tím, že popravuje jeho syna, ale i boží syn zakouší na kříži nejhlubší zoufalství, pocit naprostého osamění a odloučení od Boha.³⁰

²⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 457.

²⁸ Viz k tomu Lévinasovo zhodnocení boží velikosti v *Totalitě a nekonečnu*, str. 43. „Je velkou slávou stvořitele, že postavil na nohy bytost schopnou ateismu, bytost, která má nezávislý pohled i mluvu a je u sebe doma, aniž by byla *causa sui*.“

²⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 473. Srv. zde rovněž Hegelovu poznámku, kterou končí spis *Glauben und Wissen*: „cít, že sám Bůh zemřel“ pojímá jako stanovisko nové doby. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, str. 432. Na píseň *O Traurigkeit, o Herzeleid* od J. Rista, v níž explicitně zaznívají slova „sám Bůh je mrtvý“, se Hegel odvolává in: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, str. 297.

³⁰ Tomuto okamžiku se Hegel věnuje v *Estetice*: „Dokonce ani křesťanský Bůh není zproštěn cesty ponížení, kterým je utrpení, a ani potupné smrti, a není osvobozen od duševní bolesti, v níž musí volat: „Bože můj,

Je příznačné, jak moc Hegel trvá na bolesti a smrti. V případě těchto fenoménů, které jsou spjaté s tím, co označuje jako negativitu, je nyní patrné, že primárně nejsou ztrátou pout. Spíše vytvářejí východisko pro pevnější sepětí s Bohem, které nemohla poskytnout řecká „pohoda“. Tuto okolnost můžeme ilustrovat jednoduchou zkušeností z naší každodennosti. Snadno zapomínáme na toho, s nímž jsme zažili radost, obtížnější je zapomenout na toho, s nímž jsme překonali těžkosti a bolest.

Hegel jde však ještě dále, když připisuje bolesti transformativní funkci, a dokonce se mu i smrt, resp. právě smrt stává bodem obratu, který otevírá nové možnosti.³¹ Tím, že boží syn převzal smrt, znamení konečnosti, stává se v této thanatologické prasceně prostředníkem mezi Bohem a člověkem. Hegel spatřuje v tomto specifiku své filosofie. Duchovnost, dokonce absolutnost, spočívá ve schopnosti definovat negativitu nikoli jako vymezení, jako zko-
nečnění a jako „ne“, ale jako bod dotyku, jako překonání hranic, jako „usmiřující ano“.³² Proto je pro celou jeho filosofii bohočlo-

Bože můj, proč jsi mne opustil; jeho matka trpí podobný hořký bol a život lidský je vůbec život zápasu, bojů a bolestí. Neboť velikost a síla měří se opravdově teprve velikostí a silou protikladu, z něhož se duch opět sbírá dohromady ve vnitřní jednotu; intenzita a hloubka subjektivity vstupuje tím více do popředí, čím neomezenější a děsnější jsou protiklady okolností a čím drásavější rozpory, mezi nimiž zůstat přesto pevným v sobě samém je jejím úkolem. Jedině v tomto rozvinutí osvědčuje se moc ideje a ideálna, neboť moc spočívá pouze v tom, udržet se ve vlastním rozporu.“ G. W. F. Hegel, *Estetika*, I, 163.

³¹ Srv. k tomu Houlgateův článek *Religion, Morality and Forgiveness in Hegel's Philosophy*: „Kristova smrt přehodnotila smrt, které každý z nás musí čelit. Smrti propůjčuje novou hodnotu a význam, neboť ukazuje, že nemusí být prostě jen koncem života, nýbrž může rovněž být naplněním života v lásce. V Kristově smrti nacházíme zadostiučinění nikoli proto, že ona nám ukazuje, co opravdu znamená být božským, ale proto, že zjišťujeme, že navzdory naší křehkosti jsme mocni božství“ (str. 94).

³² G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 415. Schopnost pochopit bolest nikoli jako to, co nás od smyslu odděluje, ale co nás s ním spojuje, zdůrazňuje v souvislosti s křesťanskou vírou, byť nikoli se zřetelem k Hegelovi, Tomáš Halík především v *Dotkni se ran. Spiritualita nelhostejnosti*, str. 109–121.

věk tak podstatný. Ztělesňuje dokonalou jednotu pojmu (*logos*) a světa, ducha a těla, naděje a bolesti.

Ježíš, který na sebe bere smrt, překračuje lidské možnosti: ztrátu vlastního života, která rovněž značí, že Ježíš selhal v šíření své zvěsti, přeznačí v novou příležitost. Jak však rozumí Hegel Ježíšovu oběť? Hegelova interpretace je dvojznačná. Ježíše vyzdvihuje jako toho, který láskou obměkčil „tvrdý“ židovský zákon. Ježíšovu lásku však neinterpretuje jako pozitivní emoci, ale jako perspektivu na svět, která je zničující. Bohočlověk ničí dosavadní struktury židovského světa, a v určitém smyslu tak „naplňuje smysl světa, ale proti světu samému“, jak poznamenává K. Löwith.³³ Vysoké nároky, které Ježíš klade na svět a kterými dosavadní svět narušuje, jsou pro Hegela neklamným znamením, že bohochlověka lze označit za otce všech krásných duší. Jak víme z předešlého výkladu, nejsou krásné duše v žádném případě nevinné.

Nejenže nejsou nevinné, ony jsou v Hegelově pojetí často zlé, a cosi zlého spatřuje Hegel i v Ježíši. Není ochoten nechat svět „být“. Jeho nereálné požadavky navíc odsuzují úplně všechny jako hříšníky. Důsledek této nemilosrdné lásky je předvídatelný, jak Hegel poznamenává již v *Duchu křesťanství*: „Protože Ježíš vstoupil do boje s celým géniem jednoho národa, a tak se zcela rozešel se svým světem, nemohl se jeho osud naplnit jinak než tak, že jej nepřátelský génius zničil.“³⁴ Ježíš vstupuje do světa, aby jej zde ostentativně odmítl. Avšak ten, který *jako* jedinec, byť by to byl boží syn, vystoupí proti všeobecnosti, je v Hegelově terminologii „zlým“.

Znovu se setkáváme s tím, že zlo krásných duší obrací svět (či přinejmenším konkrétní situaci) vzhůru nohama.³⁵ Žádné změny, natožpak takto převratné, se neodvíjejí bez bolesti. Je vypovídající, že Ježíš je ukřižován mezi dvěma zločinci. Nikdo, kdo vystoupí proti vládnoucím – ať už politickým či náboženským – zákonům,

³³ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, str. 115–154. Je však nutné dodat, že Löwith považuje Hegelovu interpretaci křesťanství jako smíření se světem za dezinterpretaci.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Der Geist des Christentums*, str. 387 n.

³⁵ Krásné duše se Hegel ve svém raném spise *Der Geist des Christentums* před farizejem explicitně zastává. Tamt., str. 358.

si nemůže nárokovat nevinnost, a to ani ten, který původně vkročí do světa bez poskvrny. Kdo zneuzná svět, toho svět zneuzná. Ježíš projevuje svou duchovnost v tom, že tento odsudek ustojí, přijímá jej, a tak uznává, že světu přináleží právo, aby se vyslovil k „potíživci“. Příznačné je, že se i v druhém archetypickém příběhu o smrti, v příběhu Sókratově, potíživci světu vydá a umožní mu, aby vynesl svůj rozsudek.

Svět se s Ježíšem může smířit teprve po bohočlověkově smrti, po zmrtvýchvstání, či dokonce teprve po vyhlášení Ducha svatého.³⁶ Svatého ducha pojímá Hegel jako svědectví o tom, že se svět do-
datečně a retrospektivně hlásí k Ježíšovi a na jeho zvěsti zakládá společenství. Ježíšova smrt je tudíž počátkem společenství, které Hegel pojímá ve svém *Duchu křesťanství* jako souvislost víry i viny, z níž není vyňat ani Ježíš:

„Odpuštění chyb, ochota smířit se s druhým – Ježíš se tím stává podmínkou odpuštění svých vlastních chyb a překonání vlastního nepřátelského osudu. Je to jen rub a líc stejného charakteru duše.“³⁷

Na tuto souvislost duše a společenství navazuje Hegel svou koncepcí smrti.³⁸ V Ježíšově odsouzení, které čtenář zakouší v Hegelově spekulativním čtení Ježíšova příběhu na stránkách *Fenomenologie*, je člověk vehnán do „noci já jsem já“. To znamená, že se uzavírá před zkušeností transcendence, kterou Hegel nyní interpretuje jako lásku. Láska, která prolamuje „Já jsem Já“, je v tomto smyslu náboženský protějšek Hegelova pojmu uznání: v lásce umírá do sebe uzavřené Já, aby se znovu zrodilo ve vztahu k druhému.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 472. „Tento přirozený význam ztrácí v duchovním sebevědomí, čili stává se svým právě udaným pojmem; místo toho, co znamená smrt bezprostředně, totiž nebytí *tohoto jednotlivce*, je produhovněna k *všeobecnosti* ducha, který žije ve své obci, v ní denně umírá a vstává z mrtvých.“

³⁷ G. W. F. Hegel, *Der Geist des Christentums*, str. 351.

³⁸ Siep spojuje Hegelovo pojetí božství, které je bytostně vztaženo ke společenství, s tím, co označuje jako „theologii obce“. Viz L. Siep, *Der Staat als irdischer Gott*, str. 134.

Nyní je rovněž patrné, že se Hegelovi ani v případě uznání, ani lásky nejedná o prostou oběť sebe sama. Veškerá pointa uznání, a tudíž i lásky, spočívá v tom, že člověk se přece svého já nemá vzdát, ale získat je. Získat má ale takové já, které se nevyčerpává v bezprostředním „Já jsem Já“, ale které je založeno ve vztahu k druhému. Teprve v tomto vztahu se Já rozvíjí v konkrétní jedinečnosti. Hegel z Ježíšovy zvěsti usoudí, že vzájemné uznání je ještě o něco komplexnější a dramatictější, než jak je vyličil v kapitole „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství“. Duchovnost mnohdy vyrůstá z viny, a člověk se tak často musí nejprve provinit, poznat vlastní zlo, svou „krásnou duši“, a teprve následně je schopen být s druhým.

Transcendence se tím přemísťuje ze zázvutí do světa. Člověk nenachází svou jedinečnost v sobě, v Já = Já, ale ve vztahu k druhému. Nenachází ji jen v lásce, ale rovněž v pochybeních a prohřešcích.³⁹ Dokonce i Ježíšovo odsouzení a jeho strastiplná smrt se retrospektivně stávají nutnými momenty duchovního vývoje, čímž se pro Hegela stávají „logickými“. Selhání totiž v sobě nese možnost vzhledu a spolu s nimi i transformaci člověka, a vina, která se projevuje v hříšnosti člověka, se tím stává význačným pramenem sebepoznání, jak Hegel opakovaně zdůrazňuje, nejen v nenáboženském kontextu. Nakonec se celá *Fenomenologie* čte jako sled chyb a mylných rozhodnutí.

Sama pravda je z tohoto hlediska napravený omyl, a i v tomto smyslu získává zlo určitou formu oprávnění, neboť je podmínkou dobra. Ježíš netráví tolik času s hříšníky proto, že by je chtěl převychovat či morálně napomínat, ale proto, že se často jedná o lepší lidi. Mnohdy jsou to hříšníci, kdo znají své chyby, a toto vědění je vyzdvihuje dokonce nad moralizující a odsuzující pachatele dobra.

Nyní je snad srozumitelnější, proč Hegel, navzdory svému obdivu k antice, řecké umělecké náboženství odmítá. Teprve

³⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 473 n. „Jako nám vznikl pojem ducha, když jsme vstoupili do náboženství, totiž jako pohyb ducha, který si je jist sebou, který udílí odpuštění zlému a tím zároveň upouští od své vlastní jednoduchosti a tvrdé neměnnosti, či pohyb, který záleží v tom, že absolutní *předpoklady* se poznávají jako *totéž* a že toto poznání propuká jako ‚ano‘ vyměněné mezi těmito extrémy.“

v absolutním náboženství se Bůh i člověk zvnějšňují, dokonce lze toto zvnějšnění označit za vpravdě náboženský moment. To se zprvu může jevit jako zvláštní, především s ohledem na skutečnost, že Hegel na dřívějších rovinách tolikrát upozorňoval na to, že se antický člověk, na rozdíl od moderního svěhlavého hrdiny, zcela obětuje substanci.⁴⁰ Na úrovni Náboženství se ale stává zjevné, že to, co Hegel napříč *Fenomenologií* považuje za pravou oběť, se uskutečňuje teprve poté, co vědomí vypilo pohár svěhlavosti do dna. Jinými slovy, vědomí se musí stát krásnou duší, dokonce se provinít zlem. Teprve takováto duše se stává individuální, a má tudíž k dispozici něco, totiž sebe sama se svým jedinečným a nezaměnitelným pohledem na svět, co může obětovat.

Hegel vykládá historický Velký pátek jako pátek spekulativní, a zachycuje tak momenty zvnějšnění Boha, z nichž vyrůstá Absolutní vědění, poslední úroveň *Fenomenologie*. Úplný pohyb pojmu zahrnuje za prvé neurčitou totalitu, za druhé určitý logos a za třetí negaci, tj. možnost svobody na pozadí souvislosti tří momentů. Ve vztahu těchto tří momentů rozpoznává vědomí původ světa, který je zároveň podstatou Boha. Vhled do podstaty božství je tak zároveň vhladem do bytnosti světa, a absolutní náboženství pak Hegel označuje jako „neosobní bytnost světa“.⁴¹

Zjevit se znamená stát se pro druhého, a zjevení je tak pro Hegela spjato s odevzdáním sebe sama. Křesťanství je v tomto smyslu nejvyšším náboženstvím: Bůh se zde stal pro člověka. Stejně tak bytostné je, že toto zvnějšnění vykazuje strukturu rozumu. Ve vývoji náboženství spatřuje Hegel rozvinutí rozumu, a v tomto smyslu spadá rovněž předmět náboženství do vědění. Ten vývoj, který vidíme na křesťanském Bohu, je bytostně vlastní i rozumu, ale rozum musí tento pohyb nejprve smyslově zakusit, aby se v něm sám nalezl. Sám rozum se má ztotožnit s pohybem zvnějšnění a sebenalézání ve zvnějšnělém. Význam absolutního ducha spočívá

⁴⁰ Tamt., str. 244. „Celek *jakožto celek* se stává jeho dílem, pro které se obětuje, a právě tím se od něho dostává samo zpět.“

⁴¹ Tamt., str. 463.

potom v tom, že vlastně nemá nitro, což pro Hegela znamená, že je skutečným.⁴²

Toto Hegelovo vyjádření nemusíme nutně číst jako popření veškerého nitra. Hegel může rovněž mínit to, že lze o nitru hovořit, jen nakolik vstupuje do jevu: čím duch je, to také chtěl, to byl jeho záměr. V tomto smyslu je boží syn výjimečným představitelem Hegelovy filosofie: diferencí nitra a vnějšku činí neudržitelnou. Já je zde dílem a dílo je Já. V odevzdanosti ztělesňuje Ježíš slovo, logos a ve své osobě je svou naukou: tuto osobu, která takto ztělesňuje logos, prohlašují křesťané za základ a původ světa.

Hegelova filosofie je mnohdy spojována s prohlášením o konci náboženství. To, že chápeme Hegela jako filosofa konců, a to nejen náboženství, ale rovněž dějin, tragédie, dokonce člověka, má svoji logiku: vše se totiž ukazuje teprve od svého konce. Navíc se v interpretaci Hegela jako myslitele konců vyjevuje něco podstatného o jeho filosofii vůbec. Hegel je filosofem ohlašujícím konec umění, dějin, náboženství a nakonec i světa v tom smyslu, že chce vše včlenit do absolutna, které tyto jednotlivosti překračuje. Proto jej např. H. Urs von Balthasar nazývá „nenažraným filosofem“.⁴³

Jakkoli rozšířená je tato teze, je obtížně srozumitelná: Jak si představit takové požívání? Smyslové bytí, na kterém by si „smysl“ myšlení, by přestalo existovat. Hegel sám komentuje toto podezření z „bulimické“ povahy své filosofie v *Přednáškách o filosofii náboženství*:

„Myslí-li si snad někdo, že bytí, nakolik je myšleno, už není bytím, pak je to stejně hloupý idealismus jako ten, který myslí, že tím, že je něco myšleno, přestane to *být*, nebo že to, co

⁴² Tamt. „Avšak duch záleží v tom, že není význam, není něco vnitřního, nýbrž že je skutečno.“

⁴³ H. Urs von Balthasar poznamenává k tomuto příměru, že Kant je zákonodárce, Fichte vizionář, ale Hegel „žrout“, jediná jeho potřeba je vše včlenit do ducha, což je rovněž důvod, proč se neustále opírá o příměry z oblasti stravování, požívání a obecně konzumace. H. Urs von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, str. 575.

je, nemůže být myšleno, a proto prý není myslitelné vůbec nic.“⁴⁴

Náboženství se nezavršuje tím, že je Hegel převede na kategorie myšlení. Místo toho Hegel ukazuje, jak lze pojmově explikovat základní náboženské kategorie. Pojmy jsou ale pojmy tím, že se samy zvnějšňují, nikoli jen na logické, ale rovněž smyslové rovině. Duch sám či „živel myšlení jest pohyb sestupu k jsoucnu či jednotlivosti“.⁴⁵ Hegel tak rozvíjí christologii v kontextu ontologie založené na identitě bytí a vědění. Absolutno, nejvyšší bytí je myšlenkou, která vydává sebe samu, či která se již vždy vydala. Poté, co člověk prošel epochou osvícenství, to již není teologie, nýbrž filosofie, která explikuje vhléd do bytnosti náboženství, a filosofii tím přísluší význačná pozice: božstvo má vyvést ze zásvětí, kam je zahnało rozvažování. Bůh se však nemá do světa „vrátit“. Úkolem je spíše nahlédnout, že ve světě již vždy je a byl. Tento vhléd svět promění.

Konec musí být vždy spoluminěn, ale ne proto, aby vědomí ke konci dospělo či u něj zůstalo stát, ale aby konec byl pojat jako princip, *telos*, z jehož perspektivy je možné žít a myslet. Ti interpreti, kteří zůstávají pouze u konce, nečiní poslední rozhodující krok – vrátit se z konce zpět do středu. Z tohoto hlediska je náboženství deficientní jen tehdy, neučiní-li věřící poslední krok k absolutnímu vědění. V tom případě nereflextuje náboženskou dynamiku pojmově. Dosáhne-li však jednou absolutního vědění, objevuje v náboženství absolutní vědění a naopak v absolutním vědění náboženskou dimenzi.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, str. 445.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 557.

Absolutní stanovisko ve světě

I. Nadvláda (ironického) logu

Hegel oznamuje na úrovni Absolutního vědění, že se vědomí ocitlo v „novém světě“. Nic nového však neřekne. Poslední podoba ducha nemá vlastní předmět. Namísto toho Hegel uvádí své čtenáře do „galerie“ minulých podob vědomí. Nejpozději nyní by čtenář měl vědět, cože to je absolutní vědění. Z rozpačitých ohlasů je nicméně patrné, že čtenář čeká něco, co sám Hegel považuje za dokonané anebo čeho on sám ani docílit nechtěl. Vše podstatné se totiž již událo: nekonečno se smířilo s konečným světem a zbývá vše zrekapitulovat.¹

Hegel však nechce jen převyprávět uzlové body cesty. Chce vykázat logickou, pojmovou strukturu, která stála v pozadí vztahu vědomí a jeho světa, byť většinou neuvědoměle. Tuto poslední zhuštěnou prezentaci *Fenomenologie* nazývá zpřítomňující vzpomínkou (Erinnerung): protagonista na své cestě dospěl k absolutnímu vědění. To je přirozeně zarážející okolnost, tím spíše, že všechny postavy vystupující ve *Fenomenologii*, s výjimkou zlého pachatele svědomí a nakonec i problematického bohočlověka, prohráli, co mohli. Prohlášení, že jsme vlastně nyní získali vše, co se získat dalo, zní jako další Hegelova ironická připomínka. Hegel zde ale možná nehovoří ironicky a možná si pod absolutním

¹ Výstižně ilustruje Murray na příkladu pohádky *Čaroděj ze země Oz*, kterou nazývá „americkou fenomenologií ducha“, co se děje na úrovni absolutního vědění: „Co Doroška a její tři přátelé naleznou, když dorazí na konec cesty dlážděné žlutými cihlami, je moc krásné, ale ve své podstatě to není ničím zvláštním. Protože to, o co každý, Doroška i tři její kamarádi, kteří reprezentují různé aspekty jí samé (mysl, srdce a odvahu), usilovali, v to se na dobrodružné cestě proměnili a nyní jim již jen schází sebevědomé porozumění této pravdy.“ Viz k tomu M. Murray, *Time in Hegel's Phenomenology of Spirit*, str. 700.