

# Duch je kost: k úskalím vědecké fyziognomie<sup>1</sup>

Vojtěch Kolman —

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

vojtech.kolman@ff.cuni.cz

---

## Abstrakt:

Stat 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 jiné 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-Pontyových.

**Klíčová slova:** G. W. F. Hegel, frenologie, fyziognomie, kauzální vysvětlení, vnitřní a vnější

---

## 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 tato excentricita nějak prospívá Hegelově věci, zda ji nečiní jen zpochybnitelnou, zvláště když je – jako v tomto případě – vyřčena v souvislosti s dobovým fenoménem, jenž je dnes podezřelý zcela z definice, totiž s *frenologií*. V této stati chci ukázat, že tento Hegelův výrok má 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

---

1 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 „Krise racionality“, řešeného na Univerzitě Karlově. Za komentáře a cenné podněty autor děkuje Dr. Tereze Matějčkové a oběma anonymním recenzentům Filosofického časopisu.

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 oblastmi 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 usuzování na povahu člověka. To je zvláště patrné v případech rozličných projevů xenofobie, ale obecně v jakémkoli schematickém uchopení nějakého komplexního jevu.

Tyto závěry jsou přitom přímým důsledkem obecnější funkce výroku v rámci Hegelovy filosofie, kde má rovněž imanentní funkci, zde poukazující na to, že jakékoli pozorování je srozumitelné jen jako součást širšího jednání, a dává tedy smysl až tehdy, když si tento svůj předpoklad uvědomuje. Z hlediska objektivního nároku vědy je tento rys Hegelovy kritiky zvláště cenný, protože umožňuje vysvětlit, jakou roli v něm hraje vývoj příslušné vědecké disciplíny, tedy cosi, co je s prostým pozorováním toho či onoho faktu neslučitelné na bezprostřední, např. čistě kauzální bázi. Pokud by stačilo pouze zešíroka otevřít oči, byly by zjevně všechny zákony fyziky odhaleny již dávno a nepotřebovaly by důmyslných technik a nápadů Galileiho, Keplera či Newtona.

## 1. Nekonečný soud

### 1.1 Rozum pozorující

Frenologií se spolu s fyziognomií zabývá třetí část (C) *Fenomenologie ducha*,<sup>2</sup> a to ve své první části (AA) „rozum“, v níž Hegel definuje individuální podmínky poznání, předtím než v části (BB) „duch“ přejde k podmínkám transsubjektivním, sociálním. Tyto individuální podmínky jsou studovány komplexně, včetně biologických náležitostí, zcela v žánru absolutního idealismu, jenž takříkajíc „naturalizoval“ aparát Kantova transcendentálního *já* do podoby transcendentálního *my*. To, že se jedná o „naturalizaci“ v dosti komplexním smyslu slova, se ukazuje také v tom, že podle Hegela transcendentální *my* přebírá naopak některé rysy *já* – v duchu specifikace „*já*“, které je *my*, a *my*, které je *já*.<sup>3</sup> Před komplikovaným vztahem individua ke společnosti je přitom třeba řešit právě vztah individua ve smyslu myslí k individuu jako tělu, což Hegel činí pod hlavičkou „pozorujícího rozumu“, tedy rozumu,

2 Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1986; dále používán vždy český překlad: týž, *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, Nakladatelství ČSAV 1960.

3 Tamtéž, s. 153.

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 introspekci vlastní mysli a
- (3) pozorováním vztahu mysli a těla.

Do posledního ze jmenovaných kroků 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 možných rozlišení, která na daný objekt vůbec aplikovat nelze.<sup>4</sup> Jedná se tedy vlastně o artikulaci kategoriální chyby. Jednodušší příklady jsou ty, jež jsou uváděny přímo Hegelem, např. „růže není slon“, „rozum není stůl“,<sup>5</sup> či ještě lépe, „číslo je bezbarvé“, kde jednoduše říkáme, že v aritmetice nedává dobrý smysl užívat barevná rozlišení – nikoli proto, že by to v nějakém ohledu nešlo, ale proto, 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 tuto vlastnost 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 mně 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

4 Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. In: Kant, I., *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Bd. 2. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1977, s. 417–582, A 161.

5 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1986, s. 324.

o vztah subjektu k subjektu, neboť o světě nemám jiné zprávy než ty, jež jsou 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 sebezovíjejícího 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*, na 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 lhotejně a nema-

jí pro sebe navzájem tu nutnost, která má být obsažena ve vztahu *vnějšku* a *nitra*.“<sup>6</sup>

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

Ve významu, jež Hegel nazývá špatně nekonečným, se přitom nacházíme blízko pravdě, ale skrze tuto blízkost ji paradoxně hrubě dezinterpretujeme, 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.“<sup>7</sup> Tak se všechny rasové teorie, které usuzují přímočaře z vnějších znaků, např. z tvaru nosu či čela, na vnitřní charakter jednotlivce, jeho schopnosti, povahové rysy či úmysly, podobají procesně spíše vylučování než usuzování. A děje se tak nikoli proto, že se zaměřují na vnější projevy duševních mohutností, ale proto, že vztah vnitřku a vnějšku čtou jako příliš banální a bezprostřední, podobně jako ten, kdo rozumí větě „čísla nejsou zelená“ pouze v objektovém duchu, usuzuje, že se čísla nacházejí někde mimo smysly vnímatelný svět. 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, nebo abstraktní entity v platónském jinovětě.

### 1.3 Reflexivní sylogismus

Hegel se na 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 nanej-

6 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 222.

7 Tamtéž, s. 241.

výš 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*.“<sup>8</sup>

Máme-li takto tedy na jedné straně naši vědomou činnost a na straně druhé 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.<sup>9</sup> 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 takových 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. jedinceva dispozice vraždit na základě podobného uzpůsobení jeho mozku a mozků jiných jedinců.

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 vyplývá z toho, že tento přechod má nějaký 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,

8 Tamtéž, s. 220.

9 Tamtéž, s. 223; 229.

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 omezití toto jsoucnu na lebku.<sup>10</sup>

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 umožňují 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 řadě 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 například, 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 fyziogomických vysvětlení, jednoduše chybná.

Hegel celou situaci popisuje takto: „Pozorování se nedovede uchopit a vyslovit 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 jasně 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,

10 Tamtéž, s. 230.

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.<sup>11</sup>

Celý problém je tedy uchopen nejen jako empirická chyba, která odhalila frenologii jako pavědu, ale i jako chyba *logická*, která se vztahuje na jistý kategoriální omyl vědeckých vysvětlení, jehož 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 věst 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.<sup>12</sup> To se samozřejmě týká všech velkých autorů, zdá se ale, že Hegel v tomto ohledu dosáhl bezprecedentní rovnováhy mezi mírou svobody, kterou ponechává svým interpretům na jedné straně, a silou impulzu, kterou jim uděluje na straně druhé. Odtud lze, domnívám se, vysvětlit také mimořádný rozsah a variabilitu jeho vlivu.

Ať je již člověk Hegelův příznivec či nikoli, ukazují jeho práce velmi výrazně zdánlivou samozřejmost, totiž že inteligibilita textu vyžaduje jednak čtenářskou aktivitu, tedy jednání na straně jedné, a společenství čtenářů, tedy společnost, na straně druhé. Tento předpoklad se jako výrok „duch je kost“ pak přímo promítá i do částí Hegelova textu 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

11 Tamtéž, s. 240.

12 Zajímavou úvahu k tomuto tématu představuje: Adorno, T. W., *Drei Studien zu Hegel*. In: *týž, Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Hrsg. R. Tiedemann. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1970, speciálně třetí úvaha „Skoteinos oder Wie zu lesen sei“.



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 schopnosti jsou lokalizovány ve specifických částech mozku,
- (3) tyto části mozku se odrážejí na povrchu lidské lebky.

Současné nahlížení frenologie jako obskurní nauky 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 zdaleka taková shoda, a to ani dnes.

Hegelovy úvahy, ač jsou 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 zkosnatější.“<sup>13</sup>

Není pak vůbec překvapivé a mimo žánr, když W. R. Uttal<sup>14</sup> 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 mozkiem, 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, jež se projevují v uvedených premisách a postupně vedou k osifikaci ducha v podobě diskrétního počtu mozkových center. Podobná osifikace ve vztahu ke schopnostem mysli přitom není v obecnosti nijak opodstatněná, což Uttal shrnuje takto:

<sup>13</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 234.

<sup>14</sup> Uttal, W. R., *New Phrenology. The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*. Cambridge, Mass., The MIT Press 2001.

- (a) Nikdy neexistovala shoda na tom, na jaké složky lze rozdělit mentální schopnosti, a nezdá se ani, že bychom k nějaké takové shodě směřovali.
- (b) Nové složky jsou přidávány *ad hoc*, tak jak jsou přidávány nové metody a rozvíjeny nové psychologické teorie, tj. roli zde hrají preexistující teorie a nápady, nikoli experimentální protokol empirických věd.
- (c) Jediná výjimka se týká sensorických a motorických oblastí, jež jsou dostatečně zakotvené ve fyzickém světě, což umožňuje činit opodstatněné úsudky.<sup>15</sup>

Uttalův závěr pak směřuje k mentálnímu holismu a behaviorismu, podle kterého „složky mysli, s nimiž se po celá staletí pracovalo, jsou jednoduše manifestacemi 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‘“.<sup>16</sup> Zatímco proponentovi premis (1), (2) a (3) stačí lidská lebka, proponentovi premis (1) a (2) zase lidský mozek, což jsou 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 ovšem samozřejmě spočívá i jeho nevýhoda. Totéž platí i o soudu „duch je kost“.

### 2.3 Pravdou člověka je čin

Podstatným rysem kritiky fyziognomických nauk a jejich případných odrazů v současné vědě je přítom okolnost, že se neopírá, a ani nemůže 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 totiž definují rovněž pozorující rozum, a jsou tedy imanentním podnětem k přechodu k rozumu jednajícimu.

Proto je nutné nahlédnout logickou, nikoliv empirickou povahu devízy „duch je kost“. K ní lze, jak se zdá, 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 vidí ti na očích, že se k tomu nutíš a v srdci jsi dareba, pak přísámbůh, na takové oslovení je až do skonání světa odpovědí každého poctivého chlapa políček: – Tato odpověď je *výstižná* z toho důvodu, že je vyvrácením prvního

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 143.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 136.

předpokladu každé vědy pracující s míněním, totiž, že *skutečností* člověka je jeho obličej, atd. – *Pravým bytím* člověka je naopak *jeho čin*; [...].<sup>17</sup>

Uvažme nyní, jak snadno lze tento komentář obrátit proti některým současným projevům téhož nešvaru. V médiích se např. relativně nedávno objevila zpráva věnovaná současné migrační krizi, jež byla publikována pod názvem „Vědci dokázali, že ti, kteří uprchlíky nechťejí, nejsou xenofobové“. Říká se v ní mj. toto: „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 Středozezemním 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. Zprvce 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 pravícově. 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.<sup>18</sup>

Nezávisle na tom, jak bude vypadat výsledná vědecká studie a její parametry, objevuje se v těchto prohlášeních dosti přímočará a nijak nezdůvodněná redukce sociálních a hodnotově zabarvených fenoménů, jako jsou xenofobie, pravícovost, svědomitost, volnost v zásadách, na pozorovatelné epizody mozkových center. Otázky, které se nabízejí, jsou přitom četné a jsou ve značném rozporu s údajnou „jednoduchostí“ dosažených výsledků: Jak souvisí xenofobie s emocemi? Je mezi vstřícností a činností mozkových center nějaký kauzální či jinak přímočarý vztah? Je to, že se něco zakládá na rozumové úvaze, dostatečným odůvodněním toho, že je to žádoucí a správné, a je naopak správné považovat vše, co se zakládá na emoci, za nežádoucí a špatné? A konečně: Co prožívali tvůrci výzkumu při jeho realizaci? Nebyli třeba rovněž ovlivněni svým emotivním 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 otázky ponechat stranou a jádro zmíněné studie jednoduše shrnout do výroku: „Chováte se sice jako docela slušný člověk, ale Vaše mozková centra

17 Tamtéž, s. 227.

18 Český rozhlas, 26. září 2017. Dostupné na: [http://www.rozhlas.cz/dvojka/jaktovidi/\\_zprava/cyрил-hoschl-vedci-dokazali-ze-ti-keri-uprchliky-nechteji-nejsou-xenofobove—175401](http://www.rozhlas.cz/dvojka/jaktovidi/_zprava/cyрил-hoschl-vedci-dokazali-ze-ti-keri-uprchliky-nechteji-nejsou-xenofobove—175401); [cit. 24. 10. 2018].

hovoří jinak.“ Pokud by však bylo možné z tak či onak pozorovatelné epizody organismu, např. stavu jeho mozku či jeho genetické výbavy, vyvozovat závěry vedoucí tímto směrem, bylo by také možné přistoupit vůči sledovaným osobám i k dalším, např. trestněprávním krokům, a to 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 s deskriptivními predikáty takové či onaké biologické výbavy, poukazuje na hloubku a složitost celé otázky.

K té patří i *immanentní* rys Hegelovy frenologické kritiky, který umožňuje zachovat její zdravé jádro a přesunout se k další, adekvátnější fázi vývoje ducha. Z tohoto hlediska je předloženo exaktní zkoumání příznivců uprchlíků neadekvátní v tom smyslu, že se tváří jako prosté, a tedy bez dalšího akceptovatelné pozorování, ve skutečnosti se ale jedná o angažované doporučení či návod k určitému jednání. Jako takové není hodnotově neutrální a musí být nějak šíře obhájeno. Hegel to emphaticky vyjadřuje nejen tím, že přechází od pozorujícího rozumu k rozumu, který jedná, jak se tomu budeme věnovat ve zbytku stati, ale i tím, že konání samo vždy přímočaře ztotožňuje s vinou, „neboť *vina* je to, co koná, konání pak je nejvlastnější bytnost sebevědomí“.<sup>19</sup>

### 3. Poznej sám sebe

#### 3.1 Plastický démon lidstva

Roli Lichtenbergových poznámek, jež vznesl proti užití fyziognomie v Hegelově kritice frenologie, lze jen stěží přecenit.<sup>20</sup> Jednak se Lichtenberg zcela explicitně orientuje na behaviorální aspekty významu, když tvrdí, že by měla být fyziognomická vysvětlení nahrazena *pathognomickými*, týkajícími se chování,<sup>21</sup> jednak svou kritiku dovádí do obdivuhodných detailů, které pak Hegel ve *Fenomenologii* zužitkovává.

Musí-li se totiž naše vnitřní uzpůsobení, naše povaha či schopnosti nějakým vnějším způsobem projevat, abychom je mohli pojímat jako skutečné, je třeba rozlišit mezi různými případy těchto projevů – od jednoduchých, k nimž podle Hegela náleží třeba rukopis, po komplexní, jakým je právě naše jednání.<sup>22</sup> Jednání je přitom komplexní nejen proto, že se jako věc nenachází tady a teď, ale i proto, že má podstatně sociální charakter, na který pouka-

19 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 304.

20 Viz zvláště Lichtenberg, G. Ch., *Über Physiognomik; wider die Physiognomen*. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis. In: *týž, Schriften und Briefe*. Bd. 3. München, Carl Hanser Verlag 1972, s. 256–295.

21 Tamtéž, s. 264.

22 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 223.

zuje jiný Lichtenbergův aforismus: „Zjevně nestavíme svá těla tak, jako se staví pece, a bez dalšího upřesnění by mohl Grónlandčan, který třeba uviděl gradovnu, také usoudit: tento dům jistě postavil Thór, nejprve nechal vítr plachtit skrze stěny, a pak se postaral o to, aby ani při jasnějším nebi nechybělo deštivé počasí. Tomuto dobrému muži bych odvětil: nejprve poznej zemi, ve které tato budova stojí, a pak, dojdeš-li tak daleko, budeš muset obdivovat moudrost, s níž byla postavena.“<sup>23</sup>

Gradovna zde přitom reprezentuje jakékoli jednoduché zvnějšínění komplexního: od lebky přes papilární linie na rukou až po rysy tváře a skeny mozkových epizod jakožto příznaků 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 z toho, že Židé neovládají dobře řeč národa, ve kterém žijí, usoudí na kvalitu celého reprezentovaného jevu, tj. židovství jako takového. Uvažme pro ilustraci třeba nechvalně známý antisemitismus Richarda Wagnera.

Ten ve spisu „Poznej sám sebe“<sup>24</sup> nazývá židovství „plastickým démonem úpadku lidstva“ (tedy termínem, který o osm let později – roku 1922 – převzal Rosenberg do programu NSDAP), přičemž je veden úmyslem dokázat údajné zhoubné působení Židů v evropských národech tím, jak se vnějšíkově projevují. Zdůrazňuje při tom především jejich údajnou neschopnost osvojit si národní řeč. Je nutno objektivně podotknout, že toto nebyl nijak ojedinělý xenofobní výkřik, ale součást Wagnerova širšího zájmu o užití jazyka ve zpěvu a o potřebu vyjádření – zvnějšínění vnitřního prožitku, např. emocí. Do oblasti tohoto jeho zájmu patřila i snaha o rekonstrukci germánského aliteračního verše, který Wagner považoval za přirozenější výrazový prostředek než umělou italianizovanou dikci rýmovaného libreta: židovské a italské hrálo v tomto smyslu ve Wagnerových spisech často roli synonym.

V ještě nechvalněji „proslulém“ eseji o „Židovství v hudbě“<sup>25</sup> který Wagner za svého života publikoval dokonce dvakrát, nejprve pod pseudonymem a později ve „vylepšené“ verzi přiznaně, o tom pak konkrétně čteme: „[...] jako zcela cizorodý a nepřijemný 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

23 Lichtenberg, G. Ch., *Über Physiognomik; wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis*, c.d., s. 274.

24 Wagner, R., *Erkenne dich selbst*. In: *týž, Gesammelte Schriften*. Bd. 14. Hrsg. J. Kapp. Leipzig, Hesse & Becker 1914, s. 182–193.

25 Wagner, R., *Das Judentum in der Musik*. In: *týž, Gesammelte Schriften*. Bd. 13. Hrsg. J. Kapp. Leipzig, Hesse & Becker 1914, s. 7–29.

,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.“<sup>26</sup>

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*.<sup>27</sup>

Licence, která by mohla být Wagnerovi povolena v uměleckém díle, 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 Wagner zcela explicitně tvrdí, že právě s ohledem na svoji rasu nejsou s to složit velké hudební dílo, i když by se snad – při jejich tehdejší a fakticky i současné popularitě – mohlo zdát, že tomu tak není. 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 hluboký, srdce a duši zasáhnuvší účinek, jenž od umění očekáváme [...]“<sup>28</sup>

Forma užitého sylogismu je nám přítom již známa, je to tato: „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 přítom ostrost či nevybíravost jeho kritiky, vždyť třeba u Adorna, jenž naopak kritizuje Wagnera, nabývá kritika – právě paradoxně skrze jeho odpor k Wagnerovu antisemitismu – podstatně fanatičtější a nesoudnější podoby.<sup>29</sup> Odpudivým je až způsob založení Wagnerovy kritiky ve falešné kauzalitě mezi vnějšími událostmi a komplexními vnitřními fenomény, jenž je provázen cíleným ignorováním událostí komplexních, jakými jsou v tomto případě právě to či ono umělecké jednání, tj. umělecké dílo.

### 3.2 Pravdou úmyslu je čin

Labilnost tohoto spojení je přítom Hegelem rozebírána velmi detailně a je ukazována právě na případech, kdy znak přítomen je, ale komplexní feno-

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 13–14.

<sup>27</sup> K tomu viz např. zajímavou, i když ve svém celku značně spekulativní knihu: Weiner, M. A., *Richard Wagner and the Anti-Semitic Imagination*. Lincoln, University of Nebraska Press 1977.

<sup>28</sup> Wagner, R., *Das Judentum in der Musik*, c.d., s. 22.

<sup>29</sup> Viz třeba Adorno, T. W., *Versuch über Wagner*. In: týž, *Die musikalischen Monographien*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1971, s. 7–148.

mén 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.“<sup>30</sup> Hegel k tomu dodává: „Bytí ducha nemůže být aspoň chápano 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 přeče *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*.“<sup>31</sup>

Hegel tímto rozvinutím Lichtenbergovy poznámky řeší hned dvojí úkol. Nejprve poznamenává, že vlastnosti člověka nejsou cosi statického, ale jsou produktem jeho svobody. Tím pádem je snaha o jejich přímou redukci na lebeční výrůstky či jiný jednoduchý fenomén odsouzena k zániku. To, jaké vlastnosti mám, závisí také na mně, stejně jako na ně má vliv i moje okolí, výchova apod., tj. nejedná se o čistě přírodní, ale také o kulturní jevy. Řeče-no Hegelovou dikcí: Jelikož má lidská bytost 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 nejsme tedy prostým předmětem popisu, neboť se sami 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 nevzdělaného 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.“<sup>32</sup>

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

30 Lichtenberg, G. Ch., Über Physiognomik; wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis, c.d., s. 286.

31 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 236.

32 Tamtéž, s. 221.

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 jako vrah. 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*“.<sup>33</sup> Její tvrzení mají tedy formu: „je to tak a tak, až na případy, kdy je to jinak.“ 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 člověka až vražda, být 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 vyvinut, 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“.<sup>34</sup> 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 k tomu v kontextu *Encyklopedie* říká následující: „Z dosavadního pojednání vysvítá, co si máme myslet o někom, kdo se tváří v tvář svým charakterným výsledkům a zavrženíhodným činům odvolává na odlišnou niternost svých údajně skvělých úmyslů a smýšlení. V konkrétním případě se může docela dobře stát, že nepřízeň vnějších okolností zhatí i ty nejlepší úmysly, že užitečné plány při snaze o jejich provedení zajdou na úbytě; v obecnosti zde však stále platí jednota vnitřního a vnějšího, takže musí být řečeno: co člověk dělá, tím také je. Prohané 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 brídilský malíř či špatný básník utěšují tím, že je jejich nitro plně ideálů, a vznášejí-li nárok, abychom je neposuzovali podle výkonů, ale podle úmyslů, je takový nárok právem odbyt jako prázdň a neoprávněný. [...] Člověk není nic jiného než poslušnost svých činů.“<sup>35</sup>

33 Tamtéž, s. 236.

34 Tamtéž, s. 140.

35 Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1986, § 140.



Teprve čin, nikoli jen pouhý úmysl, lze nazývat něčím skutečným. Na to 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. Na druhé straně je to právě tato vnitřní složka činu, zamýšlená intence, která znemožňuje ztotožnění jednání s kauzálně popsatelem jevem: hraje totiž podstatnou roli v zakotvení příslušného jednání v sociálním, nikoli jen přírodním řádu skutečnosti. To vše je třeba chápat jako obhajobu úzkého propojení úmyslu, intencionality, a činu – i s jeho kauzálními aspekty. Ovšem zároveň je třeba vést v patrnosti, že jejich separování na pouhé úmysly na straně jedné a bezmyšlenkovité 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 o frenologických vysvětleních již naznačily, že se na ně úzce vážou úvahy etické, jež jsou přímo spojeny s problematikou jednání. Tak je tomu i v příslušných pasážích *Fenomenologie ducha*. Alasdair MacIntyre ve své stati, již věnoval Hegelovým úvahám o frenologii,<sup>36</sup> 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, tedy 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 popsatelem pohyb nést zcela jiný význam. To, jaký význam mu přiřkneme, a zdůvodníme např. připsanou intencí, je přitom dáno komplexním interpretačním výkonem, který se nepodřizuje kauzálnímu, ale intencionálnímu – sociálně moderovanému – řádu.

Ani vnitřní přesvědčení některého z účastníků dané situace, který se domnívá, že byl veden spíše určitým konkrétním 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.<sup>37</sup> Pro sentimentalismus takto platí totéž, co pro frenologii, totiž naprostá

36 MacIntyre, A., Hegel on Faces and Skulls. In: týž (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1972, s. 219–236.

37 James, W., *The Principles of Psychology I*. New York, Cosimo Classics 2007, s. 125.

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.“<sup>38</sup> Tyto závěry jsou Hegelem rozpracovány ve zbytku kapitoly (AA), kde se od pozorujícího vědomí definitivně přechází k vědomí jednajícímu, a to zejména 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: „Každý má mluvit pravdu“ a „Miluj bližního svého jako sebe samého“. Míni 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 v 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 když někoho miluji jako sebe sama, je to pro něj vždy 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 vždy 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 to, zda je má láska účinná a není vedena pouhým sentimentem, který nakonec napáchá více škody než užítku. Jelikož se jimi nejde obecně řídit, neboť „se zastavují jen u toho, co má být, nemají [...] žádnou skutečnost, nejsou to zákony, nýbrž jen příkázání“.<sup>39</sup>

V druhém případě se tomuto závěru rozum pokouší vyhnout tak, že se přestane orientovat na obsah zákonů, o nichž se sice domníval, že je intuitivně stanovuje, ale ve skutečnosti 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.<sup>40</sup> Zde Hegel na případu práva na soukromé vlastnictví dovozuje, že v dané míře abstraktnosti lze podle okolností prohlásit za sporné či bezesporné obojí: jak existenci soukromého majetku, tak její popření. Vzaty samy o sobě, vlastnění majetku ani nemajetnictví žádný spor neindukují. Problémy ale vznikají, když se ptám, co znamená něco vlastnit. Je tento vztah např. čistě fyzický, nebo je definovaný právně? A v jakém ohledu je zde právo vztaženo k mé reál-

38 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 234–235.

39 Tamtéž, s. 281.

40 Ke zdůvodnění této zkratky viz např. Kalkavage, P., *The Logic of Desire. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Philadelphia, Paul Dry Books 2007, s. 228.

né potřebě, např. poté co zemřu? Hegel pak proti sobě staví potřebu daného jednotlivce využívat trvale to či ono a nárok na rovnost v naplňování těchto potřeb. Majetku mohou 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 o založení morálky, tak na předchozí fyziognomické snahy o 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 *příkázáními*. Tak jako druhý moment, pokud je izolován, tedy 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.“<sup>41</sup>

Tím je vysvětleno, proč je současná móda tzv. „etických dilemat“ a „myšlenkových experimentů“, jakým je např. tzv. „trolley problem“,<sup>42</sup> jakožto základ etického usuzování předem odsouzena k neúspěchu. 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. autonomních vozidel. Stejně jako u frenologie je i zde pochybné a v konečných 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 je třeba se např. vzdát užití vozidel vůbec, protože prostá chůze nevede k tak vysokým ztrátám na životech. Tvrdím jen, že když už se pro něco takového, autonomní 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. Můžeme přirozeně navrhnout generické situace a uvažovat o jejich schematickém řešení, mělo by ale zároveň platit, že intuitivnost těchto řeše-

41 Tamtéž, s. 284.

42 Původní verze dilematu otištěna v: Foot, Ph., The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, 5, 1967, s. 5–15.

ní či statistická četnost prostých mínění, jež mu vyjadřují podporu, nemůže hrát v posouzení morálnosti toho či onoho jednání poslední slovo, stejně jako v něm již nehrají větší roli naše dojmy z toho, jak účastníci případné dopravní nehody vypadají, jaké mají šaty nebo lebeční výrůstky. Od počátku nejde o nic jiného než o snahu rozlišovat mezi kauzálním a intencionálním řádem na straně jedné a vědomím 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 s ohledem na jejich tematizaci 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“ je nadpisem rozsáhlé analýzy 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 Hegelova kritika fyziognomie a frenologie jako jejího speciálního případu, vedle její imanentní role v rámci *Fenomenologie* samé, i kritikou současných neurověd a obecné tendencí vysvětlovat komplexní mentální fenomény prostou naturalizací. Hegelovu kritiku lze ale zároveň číst i jako typ obecnější úvahy o osifikaci či zpředmětnění oněch projevů ducha, jež se projevují již v gramatické struktuře „subjekt-predikátové“ věty. Touha po ztvrdlém znaku označujícím obtížně uchopitelné fenomény je přitom jednak základem některých sociálních pověr a projevů xenofobie, jednak základem rozličného fangličkaření. To se například ve filosofii projevuje prostým přihlášením se k tradici nějakého – např. Hegelova – mrtvého textu, aniž by byl živě čten a interpretován v souladu s autorovým úmyslem. Živé čtení se neomezuje na popis kánonu Hegelových textů a jeho referencí, ale snaží se být v souladu i s tím, o co se on sám věcně snažil, např. usiluje o zachycení úskalí vědecké metody v jejím dalším vývoji. Takovýto širší projekt by mohl nést název „Hegel není kost“.

## SUMMARY

**The Spirit Is a Bone: Concerning the Pitfalls of Scientific Physiognomy**

Focusing on Hegel's dictum "Spirit is a bone", the paper shows that besides its straightforward reading as a critique scientific physiognomy, it has a broader application to all attempts at reducing 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 co-dependent, in the spirit of the later philosophies of Wittgenstein or Merleau-Ponty.

**Keywords:** G. W. F. Hegel, phrenology, physiognomy, causal explanations, inner and outer

## ZUSAMMENFASSUNG

**Der Geist ist ein Knochen: Zu den Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Physiognomie**

Die Abhandlung befasst sich mit Hegels Ausspruch „der Geist ist ein Knochen“, wobei nicht nur der Kontext der Kritik der damaligen Lehren von der Physiognomie erörtert wird, sondern insbesondere auch deren Verallgemeinerung in der Kritik an Kausal-erklärungen komplexer psychischer und sozialer Erscheinungen. Schlussfolgerungen von der Schädelform und von Gesichtszügen auf den persönlichen Charakter oder auf den Charakter einer Ethnie sind ebenso zweifelhaft, wie ähnliche Schlussfolgerungen anhand der Hirnaktivität oder der genetischen Ausstattung. Als relevant erweist sich in diesem Zusammenhang erst das menschliche Verhalten, das einen äußeren Ausdruck einer innerlich definierten Absicht darstellt. Die Beziehung von Innerem und Äußerem muss freilich als eine gegenseitig bedingte Beziehung verstanden werden, so wie es den späteren Erwägungen von Wittgenstein oder Merleau-Ponty entspricht.

**Schlüsselwörter:** G. W. F. Hegel, Phrenologie, Physiognomie, Kausalerklärungen, Inneres und Äußeres