

způsobením a pasivním nezabráněním, avšak ten se při bližším zkoumání ukazuje jako přinejmenším problematický.

Hříbek v knize probírá ještě mnoho dalších aspektů dané problematiky; já zde upozorním už jen na jeden. I když dospějeme k závěru, že eutanazie je alespoň v některých případech morálně ospravedlnitelná, neznamená to ještě, že můžeme mít zákon, který ji reguluje. Může tomu být tak, že zákon o eutanazii není prakticky možné napsat takovým způsobem, aby se pod něj vedle oněch morálně ospravedlnitelných případů nevešly i další, které už morálně ospravedlnitelné nejsou. Hříbek probírá zejména argument tzv. kluzkého svahu („povolíme-li tohle, nutně to povede k tomu, že povolíme i támhleto, a to zase povede k povolení něčeho dalšího ...“). Ten se dá, myslím, snadno odmítnout; ale jinak se domnívám, že má-li problém eutanazie nějaké úzké místo, pak leží právě tady.

Charakteristické je, že na zadní straně obálky knihy, kde se obvykle objevují pochvalná vyjádření od nějakých příslušných expertů, jsou v případě Hříbkovy knihy uvedena dvě vyjádření odborníků, která obě vyznívají jako „ač s autorem nesouhlasím, jeho knihu si stojím za přečíst“. Opravdu je v naší zemi tak málo lidí, kteří si myslí, že utrpení jenom pro utrpení je to nejhorší, co může člověka potkat, a že to může být horší než svobodně zvolená, klidná smrt? Tomu se mi nechce věřit.

Jaroslav Peregrin

Filosofický ústav Akademie věd ČR, v. v. i., Praha
peregrin@flu.cas.cz

Jiří Chotaš – Tereza Matějčková (eds.): An Ethical Modernity?¹

Hegel's Concept of Ethical Life Today

Critical Studies in German Idealism. Vol. 25.

Leiden – Boston, Brill 2020. X + 217 s.

Úvod

Hegellovo pojetí mravnosti v jeho *Základech filosofie práva* (1821) patří mezi velké a dosud ne zcela pochopené teorie novověkého praktického myšlení. Protínají se v něm etika, politika a právo a představuje jednu z posledních ryzích *filosofických* teorií společnosti. Navzdory četným útokům ze strany autorů, jako byli Karl

1 Translation © J. Chotaš. Pozn. red.

R. Popper, Isaiah Berlin a jiní, kteří v něm spatřovali zárodečnou formu totalitního myšlení, se mu dostalo ve 20. století mnohem příznivějšího přijetí, například v komunitarismu, u Charlese Taylora či ve třetí generaci Frankfurtské školy. Mnozí autoři hájí i dnes názor, že Hegelova teorie mravnosti představuje přijatelnou alternativu jak vůči socialismu a státnímu kapitalismu, tak vůči liberalismu a tržnímu fundamentalismu. Zabývat se Hegelovým myšlením je tedy podnětné i dnes.

Navíc se v roce 2020 slavilo 250. výročí Hegelova narození. Bylo tedy vhodné si připomenout Hegelovy ideje a přezkoumat, zda jsou i dnes stále aktuální. Sborník *An Ethical Modernity? Hegel's Concept of Ethical Life Today* vydaný nakladatelstvím Brill patří k mnoha publikacím, jež byly v loňském roce Hegelovi věnovány. Příspěvky v něm obsažené se váží ke stejnojmenné mezinárodní konferenci, konané ve dnech 26. až 28. září 2018 v Praze.

Termín „Ethical Modernity“ („etická modernita“) už sám vyjadřuje napětí, jež je třeba překonat a jež panuje mezi Hegelovým rozvrhem mravního státu z raného 19. století a „modernou“ 21. století. Od doby, kdy Hegel své dílo psal, se totiž zásadně proměnily politické a kulturní tradice, sociální a ekonomická situace, životní formy a hodnotové představy většiny společností. Na druhou stranu je Hegelova teorie státu a společnosti silně ovlivněna jak Francouzskou revolucí, tak buržoazním přirozenoprávním myšlením a ekonomikou 18. století, tj. událostmi a myšlenkami, jež „modernou“ připravily či patří k jejímu počátku. Hegel tudíž bezpochyby zasluhuje stejnou míru pozornosti jako například Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant či Adam Smith.

K jednotlivým příspěvkům

Sborník otevírá příspěvek Williama Clarka Wolfa s názvem „The Authority of Conceptual Analysis in Hegelian Ethical Life“. Wolf se v něm pokouší ukázat, že běžná metoda pojmové analýzy v analytické filosofii je v určitém ohledu významná i pro chápání Hegelova pojmu mravnosti. V klasické analytické filosofii jsou zkoumány významy slov, nikoli skutečné předměty. Přesto pojmy mohou plnit i jinou funkci, nejsou-li aplikovány na přírodu, nýbrž na sociální obsahy. Zatímco ve své aplikaci na předmětný svět jsou pouze *teoretické*, v sociálním světě jsou i *praktické*. Sociální jednání je pomocí pojmů účelu odůvodněno, a sice dvojitým způsobem: a) tyto pojmy popisují cíl jednání a b) samy o sobě jsou jeho finálními příčinami. Pojmové vědění o platném sociálním řádu je tedy totožné s uskutečněnými pojmy účelů jednajících ve společnosti (s. 22).² Rozumět nějaké společenské instituci tudíž znamená rozumět pojmu nebo pojmům, podle nichž byla utvořena (s. 25). Takové pojmy, případně „pojmy účelu“ mají potud „objektivní autoritu“ (s. 23), pokud je podle nich společnost ustavena a organizována. Jejich analýza také dovoluje hodnotit

2 Všechny stránkové odkazy v závorkách v textu se vztahují k recenzované publikaci.

instituce společnosti (s. 25). Hegelova filosofie práva je sociální ontologií do té míry, do jaké předpokládá normativní pojmy účelu, jež leží v základu sociální skutečnosti nebo by v jejím základu ležet měly (s. 29). – To je ústřední myšlenka Wolfova příspěvku. Wolfova pečlivá analýza dokládá stále větší zájem anglosaských filosofů o klasické kontinentální teorie. Tito autoři se snaží takové teorie zpřítomnit na pozadí analytického slovníku a náhledů moderní vědy a učinit z nich podněty dalšího zkoumání. Takové snahy však narážejí na určité meze. Jednak není ve Wolfově výkladu zřejmé, odkud sociální pojmy získávají svou autoritu a jak mohou být využity pro filosofickou analýzu. Zjevně totiž nejsou totožné s motivy jednání jednotlivých individuí, jež si jich však přesto jsou nějakým způsobem vědoma. Dále je evidentní, že v rámci Wolfova přístupu se Hegelův pojem pojmu rozpadá do různých variant. Lze shrnout, že Wolf chápe Hegelův pojem pojmu jako *mentální reprezentaci*, tudíž redukovaně. Jednotná rekonstrukce Hegelova „spekulativního“ pojmu tudíž není možná.

Bart Zantvoort ve své studii „Slaves to Habit: the Positivity of Modern Ethical Life“ zkoumá úlohu zvyku v klasické politické filosofii, především u Aristotela, Kanta a zvláště u Hegela. V protikladu k tomu, co slibuje název textu, se v něm však dozvídáme o *moderně méně* (viz s. 45–47; s. 53–55). Zantvoort v návaznosti na Aristotelovu diskusi *hexis* v *Etice Nikomachově* a Kantovy úvahy v jeho *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* rozvíjí dva hlavní aspekty zvyku: jeho „zotročující“ a „osvobozující“ sílu (s. 39–42). Zvyk je *zotročující*, protože člověka uzavírá do pevného rámce jednání a myšlení, který není s to překročit. Kant z tohoto důvodu zvyk ve své etice odmítá (s. 41 n.). Zvyk je však i *osvobozující*, protože člověk teprve pomocí habitualizace může své vědění a své možnosti myšlení a jednání učinit plodnými. Zantvoort ukazuje, že Hegel má rovněž jasné povědomí o obou aspektech zvyku, i když ho ve své filosofii práva hodnotí pozitivněji než Kant (s. 40 nn.). V souladu s Hegelem poukazuje zvláště na nebezpečí „nepružnosti“ státních institucí (s. 51). Státní instituce jsou tvořeny do jisté míry institucionalizovanými zvyklostmi. – Je tomu ovšem vskutku tak, jak Zantvoort tvrdí? V protikladu ke zvykům jednotlivců jsou státní instituce předmětem veřejných diskursů a právní legitimizace, nejsou pouhými oporami schopností a znalostí. Společnost nakládá se svými institucemi vědoměji než jednotlivec se svými zvyky. Zantvoortův koncept „nepružnosti“ je tedy při srovnávání různých nebezpečí, jež vyvstávají před jednotlivcem a společností, vhodnější než přístup opírající se o zvyk.

Benno Zabel ve svém textu „The Concept of Judgment on the Legal Stage: An Alternative View on Hegel’s Theory of Freedom“ zkoumá význam Hegelova konceptu mravnosti v právní praxi, přičemž se jeho úvahy soustřeďují především na pozici souzení. Protože pojem právní praxe chápe širě, než je obvyklé – zahrnuje do něj i procesy zákonodárství či otázky etiky (práva) –, dotýká se i oblasti politického souzení. Vlastní justiční praxi nazývá Zabel „dramaturgií postupu“ justice a zahrnuje do ní jak formální struktury vykonávání soudní pravomoci, tak aplikaci

práva. Číní tak patrně v návaznosti na Hegelovy požadavky „dokazatelnosti“ práva (s. 70–72) a kompetence soudce k souzení (s. 72 nn.). Podle Zabela Hegel právní souzení interpretuje inferencialisticky (s. 72 n.). Zabel tímto konstatováním a následným přístupem rozšiřuje svůj zorný úhel: jeho analýza klasické právní metodiky a hermeneutiky je nyní navíc obohacena o zkoumání obecných logických a sémantických podmínek právního souzení. Zabel se při tom orientuje zejména na pittsburskou sémantiku *inferencialismu* a její rozvíjení v pojetích Roberta Brandoma a Pirmina Stekelera Weithofera. – Zde je ovšem třeba uvést, že je sporné, zda je Zabelův přístup opravdu plodný. Pro souzení v právním státě nejsou důležité všechny inference, které přispívají k jeho naplnění, nýbrž pouze takové, jež se výslovně vztahují k právním normám. Ty lze jejich prostřednictvím *přezkoumat*. Právnímu souzení takový postup ukládá úzké meze. Z toho, že Hegel právo váže na politické, sociální a kulturní podmínky, nelze jednoznačně vyvozovat, že by se chtěl vyhybat jeho přísné metodice. Zabelovi by tudíž bylo možné poradit, aby přesněji rozlišoval formální a neformální důvody aplikace práva a zohlednil je ve své interpretaci Hegelovy koncepce.

Paul Cobben ve svém článku „Hegel’s Ethical Life – A Home to the Categorical Imperative“ interpretuje Hegelovu teorii objektivního ducha jako polemiku s Kantovým základním etickým principem „kategorického imperativu“ (s. 83–85), a přiřazuje proto různým podobám mravnosti (rodina, korporace, stát) tři formulace Kantova kategorického imperativu. Následně pak Cobben avizuje, že Hegelové právní filosofii rozumí nejen jako výkladu „logického“ vztahu podob vůle, nýbrž – na pozadí „dějin“ vědomí ve *Fenomenologii ducha* – také jako popisu (individuálního) vzdělávacího procesu (s. 84). V tomto přístupu navazuje na tezi Jana Hollaka, který se domnívá, že Hegel svou filosofii prezentuje třemi způsoby: v *Encyklopedii filosofických věd* ve formě o sobě (jako znázornění logických vztahů), ve *Fenomenologii ducha* ve formě pro sebe (jako diskusi o zkušenostních a prožitkových obsazích) a v *Přednáškách k filosofii světových dějin* ve formě o sobě a pro sebe (jako popis stupňů narůstajícího sebevědomí ducha). V důsledku toho interpretuje Cobben tři formy mravnosti z hlediska logiky jako syntézu abstraktního práva a morality a z hlediska fenomenologie jako různé pokusy, vést „dobrý život“ (s. 85–100). – Cobbenův přístup je spjat s mnoha problematickými předpoklady. Již sama Hollakova teze, již přijímá a z ní vychází, totiž není moc přesvědčivá. Jednak je teorie světových dějin sama součástí teorie ducha (jak ukazují jak *Encyklopedie*, tak i *Filosofie práva*), takže ke znázornění „o sobě a pro sebe“ by byly vhodné spíše *Dějiny filosofie*. Jednak *Fenomenologie ducha* měla vždy pouze uvádět do Hegelova systému, nikoli ho doplňovat. Obdobně nepřesvědčivá je i údajná souběžnost s formulacemi kategorického imperativu. Pro Kanta jsou všechny formule totožné, vyjadřují totiž pouze určité aspekty mravního zákona. Snaha o souběžnost proto v rámci Cobbenových záměrů působí spíše kontraproduktivně.

S polemikou s Kantem se shledáváme i v textu Christiana Krijnena „Formalism and the Actuality of Freedom: On Kant and Hegel“. Krijnen zde navazuje na Hegelovu kritiku Kantovy etiky a zdůrazňuje nadřazenost Hegelovy teorie mravnosti právě nad ní. Kant se zabývá pouze formálním principem jednání, avšak obsahy (účely) takového jednání eticky nehodnotí a nezdůvodňuje. S tím pak podle Krijnena souvisí i to, že se tyto obsahy naskýtají pouze nahodilým způsobem. Naproti tomu Hegel odvozuje motivy jednání z života v mravním státě a odůvodňuje jimi nárok na „pravou“ svobodu občanů mravního obecného zřízení. Krijnen uvádí, že tímto odvozením Hegel naznačuje, že jsou nutnou podmínkou vzájemného soužití mezi lidmi, a oproti pouhé nahodilosti vztahů v Kantově etické pospolitosti zdůrazňuje jejich klíčovou roli (s. 103–105; s. 107–109). Podle Krijnena je Hegelova mravnost dokonce nezbytnou podmínkou možnosti naplnění celé Kantovy etické koncepce. Pouze Hegelova mravnost totiž ustavuje skutečně svobodné účely (s. 108). – Krijnenova studie se silně orientuje na Hegelovu kritiku Kanta, její základní myšlenky přejímá a dále rozvíjí. Je však třeba brát v potaz, že základem, z něhož Hegelova specifická kritika vychází, je to, co sám jenský filosof kritizovanému autorovi předhazuje, totiž přesvědčení, že sleduje chybné účely. Podle Hegela díky tomu, že Kant nechápe pravou povahu ducha, případně absolutna, nenaplní jeho koncepce účely a cíle, jež má teorie splňovat. Pokud však někdo naopak nesdílí nebo neuznává Hegelovy účely, nemůže považovat ani jeho kritiku za přesvědčivou. Kantova etika je jasným způsobem *univerzalistická*. Usiluje poskytnout základ etické pospolitosti i tam, kde lidé nesdílejí totožné formy „mravnosti“, protože náležitější rozdílným náboženstvím, kulturám atp. Díky tomu je Kantův projekt zároveň obsáhlejší, a zároveň i ohraničenější než projekt Hegelův. Obsáhlejší je v tom smyslu, že Hegel může odůvodnit pouze specifické formy lidské společnosti. Hegelova mravní obecná zřízení není v žádném případě univerzální, naopak je národně, kulturně a historicky *konkrétní*. Zároveň je ale Kantova etika podstatně omezenější, protože jejím prostřednictvím je možné zdůvodnit pouze *etické* vztahy, nikoli struktury celé společnosti (politické, právní, sociální a další). Pokud však byl Hegelův přístup přesvědčivý v době rozkvětu národního státu, pak dnes, v době globálních výzev, tomu už tak rozhodně být nemusí. Jedinou výhradou, kterou tedy Krijnen může vůči Kantovi vskutku oprávněně vznést, je tak podle našeho mínění ta, že pojem rozumu chápe příliš úzce, když připouští pouze zdůvodnění *formálních* vztahů. Přestože však konkrétní, obsahové účely zůstávají u Kanta eticky neurčité, neznamená to v žádném případě, že jsou nahodilé nebo libovolné. Krijnen by měl zohlednit rozdílné cíle obou autorů a znovu kriticky přezkoumat Hegelův výklad koncepce královeckého filosofa.

Tereza Matějčková ve svém příspěvku „Hegel’s Philosophy of the Modern Family: Fatal Families?“ pojednává jen o jedné konkrétní sféře mravnosti. Analyzuje ústřední prvky Hegelovy teorie rodiny a ukazuje, nakolik dnes může tato koncepce vznášet nárok na to, aby byla považována za „moderní“. Moderní rodina se u He-

gela zakládá nikoli na splňování společenských potřeb, jako tomu bylo u rodiny předmoderní, ale na náklonnosti („lásce“) svých členů. V důsledku toho ale spočívá na instinktivním, přirozeném základě, který nemůže být zcela převeden na „vědomé“ vztahy (s. 120–125). Nadto rodinná pospolitost představuje pro Hegela první formu smíření jednotlivce s obecností, protože člověk se v ní chápe jako člen rodiny, a nikoli jako jednotlivá bytost (s. 126 n.). To se ukazuje také v tom, že děti jsou symbolem lásky svých rodičů (s. 128). Přesto je „přirozený základ“ rodiny pro její členy osudový, což Hegel sám ukazuje na příkladu řecké tragédie (s. 129 nn.). Tato „osudovost“ stále platí, jen je v současnosti méně nápadná než v dobách dřívějších. Zajímavá je přitom i analýza ženy jako zachovatelky a zároveň ničitelky rodiny (s. 132 n.). Podle shrnutí Matějčkové je rodina jakožto zakládající instituce sice stabilní, avšak její jevové formy a jednotlivé rodiny jsou jakožto přírodní instituce nutně pomíjivé, a musí tudíž pravidelně zanikat. To se ukazuje i v moderně: zatímco klasická jádrová rodina mizí, přežívá tato instituce v podobě rozvětvených rodin, jež se vyznačují svými vlastními formami rodinného života (s. 134 nn.). – Matějčková ve svém dobře napsaném eseji předložila vskutku mnohostranné pojednání tématu, které bylo pro Hegela tak důležité. Východiskem jejího zkoumání je moderní situace rodiny, kterou dokládá pomocí mnoha sociologických a literárních analýz. Oproti kritikům domnělého Hegelova konzervatismu ukazuje, že jeho teorie rodiny představuje dobrý základ, který umožňuje pochopení jejího moderního vývoje.

O zcela jiné těžiště se opírá příspěvek Staschy Rohmera s názvem „The European Spirit: Some Remarks on the Idea of Europe from a Hegelian Point of View“. Rohmer hájí názor, že krizi Evropské unie lze překonat pouze reflexí duchovní identity Evropy a jejím srovnáním s jinými oblastmi světa (s. 139 n.). Evropskou identitu přitom utvářejí podle Rohmera tři základní přesvědčení: víra v univerzalitu rozumu, víra v důstojnost každého jednotlivého člověka a konečně evropský „humanismus“, jenž koření již v antickém období. Rohmer identifikuje jako nejspecifičtější znak Evropy racionalismus antických Řeků. Jeho základní charakteristika sestává ze dvou přesvědčení. Prvním z nich je víra, že myšlení může pochopit svět prostřednictvím pojmů a idejí. To znamená, že nejen myšlení, ale i svět vykazuje pojmovou strukturu. Druhé přesvědčení pak vychází z předpokladu, že člověk se oproti veškerým živým bytostem vyznačuje tím, že rozumovou strukturu skutečnosti může pochopit. Podle Hegela se „evropský duch“ vyznačuje touto poznávací schopností a k ní přináležející touhou po věděni, se kterou v teorii vnější svět odkrývá a v praxi na ní zakládá obecné zřízení, jež se vyznačuje svobodou a rozumnými institucemi (s. 146 n.). V oblasti politiky je to tudíž zvláště Hegelova teorie mravního státu, jež může rozumnému a modernímu obecnému zřízení nabídnout podněty a orientaci. Klíčová myšlenka této teorie spočívá podle Rohmera ve smíření a spolupráci. I Evropa se nyní musí vydat touto cestou a postupovat od vnějších obecných zřízení, jež jsou držena pohromadě pouze účelovou racionalitou, k vnitřní „mravní“ unii, jež bude spočívat na vzájemném, rozumném uznání (s. 149–151). – Rohmerův text

má ambice být skicou, jež nastiňuje budoucí duchovní jednotu Evropy. Čtenář však může být skeptický k některým jejím aspektům, zvláště k předpokladu, že reálnou pospolitost evropských národů lze založit na pouhých idejích. Právě u Hegela (zvláště v jeho filosofii dějin) se lze poučit o tom, že k prosazení idejí obvykle dochází oklikou, jež vede skrze lidské zájmy a potřeby. Právě tak je možné si z Hegeľovy filosofie dějin vzít ponaučení, že politické „uznání“ je často teprve výsledkem sporů a boje. Ten, kdo chce požadovat sjednocení Evropy, by měl tudíž zohlednit i dosavadní evropské dějiny. A kdo si k tomu vezme na pomoc Hegela, neměl by přehlížet jejich „dialektiku“.

Jiří Chotaš ve svém příspěvku „The State and Ethical Life in Hegel’s Philosophy“ podává charakteristiku Hegelova státu v jeho vztahu k rodině, občanské společnosti a k náboženství; pojednává také o Hegelově pojetí politického zřízení. Výklad zahrnuje i témata patriotismu a politického vzdělávání. Chotašův příspěvek je svým způsobem komentářem k *Základům filosofie práva*, jenž v poznámkách pod čarou zohledňuje i mnohé pozice obsažené v sekundární literatuře. Podle Chotaše existuje mezi občanskou společností a státem ambivalentní vztah, protože stát má v naplňování zájmů občanů především instrumentální hodnotu. Loajalita a patriotismus občanů jsou přitom důležitými předpoklady soudržnosti státu. Chotaš podrobně analyzuje i charakter Hegelova státu jakožto konstituční monarchie, v níž hrají důležitou úlohu korporace. Zdůrazňuje, že Hegelův koncept státu je sice etatistický, ale přesto není totalitní. Vposledu lze shrnout, že v tento text je originální a velmi důležitý příspěvek k politické filosofii. – K Chotašovu výkladu je obtížně něco dodávat. Snad by bylo možné namítnout, že protiklad mezi občanskou společností a státem je v něm charakterizován až příliš ostře. Podle Hegela je totiž občan vždy zakořeněn nejen ve světě svých soukromých zájmů, ale také v rozmanitých formách mravnosti. Na druhou stranu už Karel Marx a jiní raní kritici jenského filosofa konstatovali, že vztah mezi oběma sférami obsahuje latentní napětí. Lze pochybovat o tom, že by k jeho překlenutí mělo stačit politické vzdělávání.

Olga Navrátilová se ve svém příspěvku „*Sittlichkeit* in International Politics“ zabývá tématem *nadnacionálních* jednot v politice. Klade si otázku, zda Hegel se svým odmítnutím pospolitostí, jež přesahují jednotlivé státy, a svým oceňováním války byl nacionalistou, jak tvrdí mnozí badatelé (např. Adriaan T. Peperzak), nebo zda ho lze navzdory těmto názorům považovat za kosmopolitu (Klaus Vieweg). Ve svých zkoumáních Navrátilová staví do protikladu Hegelovy poznámky k vnějšímu státnímu právu a k světovým dějinám ze závěru *Základů filosofie práva* a esej Immanuela Kanta *K věčnému míru*, k němuž se sám Hegel kriticky vztahuje (s. 173 n.). Hegel rozporuje Kantovu vizi světového státu především tvrzením, že její vůdčí myšlenka spočívá na morálních základech, jež nelze vůči suverénním národním státům prosadit (s. 176 n.). Základ národního státu tvoří podle Hegela blahobyt občanů – a ten koneckonců rozhoduje i o tom, zda mezinárodní smlouvy budou dodržovány, či nikoli. Proti údajnému Hegelovu nacionalismu hovoří i to, že odmítal diskriminaci

lidí. Tento postoj odůvodnil v souvislosti s rozvojem mravního obecného zřízení, přičemž je zřejmé, že si zcela jasně uvědomoval faktické dopady konkrétní historické situace, v níž to, co platilo v jeho době pro Prusko, neplatilo zároveň i pro osmanskou říši. Z výše uvedených důvodů Navrátilová spatřuje v uchopení této problematiky Hegelem dvojí dvojnáčnost: z hlediska mezinárodní politiky jde o rozpor mezi morálním nárokem a reálnou politickou skutečností, z Hegelova hlediska pak o rozpor mezi rozumem v dějinách a dále existující nahodilostí, iracionalitou a násilím (s. 184–186). V Hegelově skepsi vůči „věčnému míru“ spatřuje varování před politickými utopiemi a považuje ji za výzvu k tomu, aby se lidé soustředili na konkrétní a realizovatelné pokroky. Zároveň se ovšem přimlouvá i za to, aby morální hledisko nebylo v mezinárodní politice zcela opuštěno (s. 188). – Domníváme se, že Navrátilová zde předkládá vyváženou studii, v níž zkoumá Hegelovy názory na oblast mezinárodní politiky. Ukazuje v ní, že Hegelův postoj nelze jednoduše redukovat na alternativu stojící mezi nacionalismem a kosmopolitismem. Přesto podle našeho názoru podceňuje, že Hegelovo lpění na kontextu mravnosti národního státu nesouvisí pouze s blahobytem ve státě, ale spočívá i na sdílených životních formách, tradicích a osvědčených institucích. S něčím podobným se občané rozhodně nemohou setkávat na mezinárodní úrovni. Svět se však od doby publikace Hegelových *Základů filosofie práva* přece jen proměnil: občané mnoha států stále hlasitěji volají po tom, aby se morální standardy uplatnily i v mezinárodní politice. Patrně budeme svědky vzniku nových mezinárodních forem mravnosti, jež si Hegel ve své době ještě nedokázal představit.

Obsáhlejší pohled na Hegelovo myšlení nabízí Alberto L. Siani v příspěvku „Modern Philosophy and Philosophical Modernity: Hegel's Metaphilosophical Commitment“. Siani se snaží osvětlit filosofický kontext, do něhož je Hegelova filosofie práva zasazena. V této souvislosti pojednává jednak o Hegelově požadavku, aby filosofie byla povznesena na úroveň vědy, jednak o Hegelově názoru, že i samo jeho myšlení je poznamenáno historickou proměnou epoch, tedy začínající modernou (s. 191 n.). V prvním tematickém okruhu Siani poukazuje na předmluvu *Fenomenologie ducha*, ve které Hegel završení filosofie jakožto vědy spatřuje v naplnění požadavku, podle kterého má být „pravda“ chápána i jako „subjekt“, v důsledku čehož je třeba filosofickou vědu pojímat jako sebevědomí ducha o sobě (s. 193 nn.). Filosofická pravda tak přestane být něčím strnulým či nacházejícím se mimo tento svět a stane se „sebebepohybem“ ducha (s. 195). Tento sebebepohyb ducha má smířující charakter, protože sjednocuje lidskou subjektivitu se světem objektů stojícím vůči ní (a tím je „absolutním věděním“). Hegel neformuluje skeptický či nihilistický útok na objektivní skutečnost či konstitutivní společenské hodnoty, naopak je chápe jako ztělesnění „subjektivní svobody“, byť nikoli v podobě prosté identifikace. Jedná se o dialektický proces (s. 198 n.), jenž není nikdy ukončen a nikdy nevede k definitivně platnému řešení. Právě v této pozici spočívá Hegelova specifická modernost (s. 200 nn.). – Ve své studii Siani pokládá důraz na Hegelovu filosofickou

koncepti a v jejím rámci pak zvláště na dialektické zprostředkování mezi subjektivitou a objektivitou, což je jistě jeden z klíčových prvků Hegelových úvah. Dále právem poukazuje na to, že právě v tom spočívá klíč k pochopení Hegelovy modernosti. Jeho závěry, jež deklarovaně vycházejí především z analýzy *Filosofie práva*, jsou však silně zatíženy *Fenomenologií ducha*. Zatímco starší interpreti ještě obecně přijímali názor, že Hegel chtěl ustavit normy a hodnoty (platné pro určitou epochu), moderní badatelé, k nimž Siani náleží, zdůrazňují především „dynamického“ Hegela. Tím ale redukuje Hegelovo myšlení. Zaostávají za Hegelovým náhledem, že pokrok ducha se děje pouze prostřednictvím nepodmíněných nároků na platnost, a nikoli tím, že se jim snažíme vyhnout. Kvůli tomuto postoji zůstává nepochopitelné, že Hegel na jedné straně hlásá teorii „absolutního vědění“, avšak na straně druhé nic absolutního netvrdí. Z hlediska takové perspektivy je pro čtenáře obtížné chápat a kriticky zhodnotit často jednoznačné Hegelovy pozice, jež prezentuje ve svých dílech, mezi nimi i v *Základech filosofie práva*. Máme proto dojem, že moderní interpreti především vkládají do analýz Hegelovy teorie svůj vlastní strach, obavu ze zastávání jednoznačných pozic. Takový postoj však není práv nejen Hegelovu dílu, ale není to ani vhodné východisko dobrého, vědeckého filosofování.

Sborník uzavírá životopisný či spíše anekdotický text Klause Viewega s názvem „Hegel's Travels To Bohemia“, ve kterém jsou vylíčeny Hegelovy cesty do Čech.

Holger Gutschmidt

Filosofický ústav Akademie věd ČR, v. v. i., Praha
gutschmidt@flu.cas.cz

Luigi Campi – Stefano Simonetta (eds.): Before and After Wyclif: Sources and Textual Influences

Basel, FIDEM 2020. xxx + 260 s.

Anglický filosof a teolog Jan Wyclif (+1384) je osobností, která je dnes již dobře známa jak historikům středověku a reformace, tak i filosofům a historikům myšlení. Důležitou stopu zanechal jeho dílo kromě Anglie zejména v českých zemích. Zde bylo nejpozději okolo roku 1394 recipováno a našlo si své příznivce na pražské univerzitě, kde zaujalo zejména mladší členy českého univerzitního národa. Učence, mezi nimiž najdeme Stanislava ze Znojma, Štěpána z Pálče, Jana Husa a Jero-