

Proti existencialistickému monopolu na děravost¹

Tereza Matějčková —

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Tereza.Matejkova@ff.cuni.cz

Abstrakt:

Hegel formuloval problém neúplnosti vědomí dlouho před existencialisty. Již před Sartrem si všiml, že vědomí je tím, čím není, a není tím, čím je. Sama tato okolnost by mohla být zajímavá jen z filosoficko-historického hlediska. Touto perspektivou se však autorka nespokojuje a ukazuje, že nahlíženo ze systémového hlediska vyplývají pro Hegela z této skutečnosti i jiné poznatky, jiný vztah k sobě jakožto ke konečnému jsoucnu a jiný vztah ke světu než pro existencialisty a romantiky. K rozdílnému vyhodnocení dospívá Hegel především díky tomu, že je schopen pozitivně formulovat pojem celku. Tento pojem však neústí v dogmatické či totalitní určení vědomí a jeho odcizení, ale umožňuje mu formulovat vlastní postoj a status uprostřed celku. Ten ovšem Hegel nechápe staticky, tedy jako „metafyzický koláč“, ale naopak jako „bakchantický rej“, „jehož žádný úd není strážlivý“.

Klíčová slova: celek, děravost, J.-P. Sartre, G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, Dionýsos, hnus

*„The fantasy of purity is appalling. It's insane.
What is the quest to purify if not more impurity?“*
Philip Roth, *The Human Stain*

„Hnus, hnus, hnus... běda mi!“
Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*

Úvod

Autorem aforismu „Lepší ponožka zaláтанá než děravá, ne tak pro sebevědomí“² je mladý Hegel, tedy ten Hegel, který má několik vlivných přímluvců.

1 Práce na článku byla 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.

2 „Ein geflickter Strumpf [ist] besser als ein zerrissener; nicht so das Selbstbewußtsein.“ Aphorismen aus Hegels Wastebook. In: Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*. Hrsg. E. Moldenhauer – K. M. Michel. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1969–1986; cit. místo Bd. 2, s. 558.

Například podle Wilhelma Diltheje patří Hegelovo mladické dílo k tomu nejkrásnějšímu, co tento německý idealista napsal.³ Postupem času však krása a spolu s ní i síla z Hegelova myšlení mizí. O to, co Dilthey obdivoval na mladém Hegelovi, o jeho filosofii života i existencialistický zápal, jenský filosof postupně přichází, a tak se z vtipného a bystrého myslitele se smyslem pro existenciální dramata rok od roku stále víc klube pruský filosof síly, zacelení a uzavřených celků, filosof, kterého E. Lévinas označuje za předzvěst hrůz dvacátého století.⁴

K pádu nadějného existencialisty by nedošlo, kdyby Hegel zůstal u svých ponožek, tedy na stanovisku, podle kterého je zacelenost nemožná i nežádoucí. Z Lévinasova etického hlediska by byl schopen myslet to, co překračuje vědomí, tedy to, co je „jiné“. Vědomí vlastní děravosti neboli zranitelnosti, či dokonce nevyhnutelné zraněnosti je totiž základem citlivosti a vnímavosti vůči jinému a druhému. J.-P. Sartre, pro něhož nebyla vnímavost vůči druhému takto stěžejní, se dokonce domníval, že děravost je základním ontologickým vybavením každého existencialisty. Sartrova fascinace dírami a „šterbinkami“ je výmluvná: „Jakmile se však člověk objeví na světě, díry, šterbiny, všechny prohlubně, jež ho obklopují, se stávají lidskými. Svět je království děr. Opravdu si myslím, že díra je spjata s odmítnutím, s negací a nicotou.“⁵

Čtení, která pojmají Hegela jako antiexistencialistu, jsou oprávněná. Hegel skutečně není myslitelem individuality, anebo jím přinejmenším není bezprostředně, neboť v jeho filosofickém systému je i individualita společenskou kategorií. Podobné „diltheyovské“ interpretace však v jednom podstatném bodě oprávněné nejsou: v důrazu na uzavřenost, která podle nich jednoznačně charakterizuje Hegelovo pozdní dílo. Hegel totiž v žádné fázi neopouští své takzvaně „existencialistické“ začátky a podobně jako Sartre zůstává cítělem děr.

Hegel není existencialistou. V následujícím pojednání však chci ukázat, že je myslitelné vyzdvihnout individualitu i sílu difference, aniž by člověk zaujal existencialistickou pozici. V tomto smyslu chci rovněž ukázat, že často postulovaný protiklad mezi myslitelem individuality, tedy existencialistou (příp. romantikem), a myslitelem „celků“ je nevhodný přinejmenším pro

3 Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. In: *týž, Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Stuttgart, Teubner 1959, s. 68.

4 Lévinas považuje Hegela za myslitele, v jehož absolutní filosofii se vystupňovala dynamika zestejnování, která vyústila v absolutní válku. Události dvacátého století jsou tak rubem dějin filosofie, neboť oběma vládne princip uchvacování a podřazování pod obecnost či pod neutrální, a tudíž neosobní kategorie. Srov. Lévinas, E., *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*. Přel. M. Petříček – J. Sokol. Praha, Oikúmené 1997, s. 9–17.

5 Sartre, J.-P., *Sešity z podivné války (září 1939–březen 1940)*. Přel. M. Novotný. Praha, Academia 2012, s. 370. Srov. rovněž např. Sartre, J.-P., *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Přel. O. Kuba. Praha, Oikúmené 2006, s. 65.

uchopení Hegelovy pozice. Interpretace Hegelova díla na pozadí této duality je přitom tak častá právě proto, že se vůči hegelovské filosofii celků s oblibou vymezovali zejména existencialisté.

V Hegelově filosofii je stěžejním axiomem, že jenský filosof nezůstává stát u poukazu na děravost, ale všímá si i (vždy nutně omezeného) celku, který nám umožňuje vidět nic. Ve svém pozdějším díle Hegel tedy své „existencialistické“ počátky zásadně neodmítá, ale spíše se zamýšlí nad tím, proč vůbec mohl něco podobného formulovat, neboli čím to je, že jsou najednou nejen pro něj samého diference, neucelenost a nicota takto důležité. Jinými slovy, posun v Hegelově díle lze hodnotit nikoliv jako odklon od „děravosti“, ale jako snahu odhalit příčiny toho, co Karl Löwith nazval „revolučním zlomem“, po kterém se individualita stává výchozí hodnotou.

Hegel tuto hodnotu nezpochybňuje. Je-li však filosof tím, kdo uchopuje svou dobu v myšlenkách, pak je podle Hegela jeho úkolem odhalit, proč se individualita stává nepominutelnou, proč se nám dokonce vnučuje tak, že můžeme být v pokušení zapomenout na to, že člověk je i jako individuální a jedinečný podmíněn společností. Podstatné je přitom zohlednit dvojí. Zprvė nestojí Hegelův pojem celku, který je mnohdy stavěn do protikladu vůči mladickému konceptu děravosti, proti jednotlivosti, ale slouží k porozumění jejímu statusu. Zadruhé je třeba zdůraznit, že tento celek není ani věčný, ani neměnný, ani spořádaný: je to „bakchantický rej, v němž není člen, který by nebyl opojen“.⁶ Z tohoto hlediska můžeme říci, že pravda sama je děravostí.

Čisté já, hnusný svět a jiné „ultramoudrosti“

Hegel je mistrem podezřívavosti a nedůvěry. K tomuto svému postoji má dobré důvody. Zdůrazňuje, stejně jako později Nietzsche, že člověk má sklon přeceňovat svou čistotu, konzistentnost a vznešenost. Ve skutečnosti je ušmudlaný a nějaká ta dírka na ponožce by byla jeho nejmenším problémem. Poukazování na ušmudlanost neplyne z moralistního pohledu, který je cynickému Hegelovi cizí. To, co Hegelovi vadí, je skutečnost, že všichni ti, kteří přeceňují sebe sama, produkují více ošklivosti, než je pro člověka beztak nevyhnutelné, a jsou-li to navíc filosofové, míjí se s náležitým porozuměním člověku i jeho světu.

Z hlediska dějin filosofie se Hegel svým důrazem na roztržené sebevědomí staví proti Fichtovi a jeho přesvědčení, že základem empirického já je původní veskrze spontánní nekonečná identita, kterou Fichte označuje vzorcem Já = Já. Jakkoliv je taková čirá spontaneita naším základem, ve své nekoneč-

6 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, Nakl. ČSAV 1960, s. 76.

nosti našemu jednotlivému empirickému vědomí uniká.⁷ Podstata já tak tkví v identitě, které Fichte přisuzuje tradiční predikáty, jež dosud příslušely prvním hybatelům, bohům, idejím či počátkům. Toto původní Já je nekonečné, nepodmíněné, veskrze spontánní a činné.

Fichte tak přejímá tradiční metafyzické struktury, které „moderně“ vztahuje k lidskému já. Vzniká tím metafyzicko-subjektivistická koncepce člověka, která je současně moderní i tradiční: tradiční rys spočívá v tom, že se podmíněné a konečné Já má i podle Fichte navrátit k všemocnému, spontánnímu počátku, moderní atribut pak v důrazu na já. Navíc se zde klade postulát vpravdě existenciální: „To, jakou filosofii si člověk vybere, závisí na tom, jakým člověkem dotyčný je.“⁸ Člověk považující se za oběť okolností bude volit dogmatismus, což v tomto kontextu znamená přesvědčení, že je determinován vnějším světem, zatímco ten, kdo sám sebe chápe jako autonomní osobnost, zvolí idealismus. Vědomí prahnoucí po svobodě totiž touží „vyrvat se z pout věcí“⁹ a určit se zcela ze sebe sama v tom, co Fichte označuje jako „absolutní jednání“.¹⁰ Fichte připouští, že dosáhnout tohoto cíle není v lidském životě možné, a tak o něj bude vědomí jen nekonečně usilovat. Empirická mnohost, na níž empirické já nevyhnutelně závisí, je tedy nepravostí, samotnému já nevlastní „špinavostí“.

Ve stejné době, v níž si Hegel zaznamenává aforismus o ponožce, píše svou první větší práci, tzv. *Spis o diferencí*. Na pozadí kritiky toho, co nazývá „subjektivní filosofii“, zdůrazňuje nepominutelnou hodnotu difference a rozdvoužení, které je „faktorem života“.¹¹ Odmítá dosavadní základní strukturu idealistických úvah, podle nichž má rozum vládnout přírodě, duše tělu a jednota má být nadřazena mnohosti. Zdůrazňuje, že je spíše třeba koncipovat takový rozum, který bude možno pojmut v souvislosti s hmotou, a že je třeba koncipovat duši, která tělu nevládne, ale je jeho možností, neboť tělo je jediným místem skutečnosti duše.

Co přesně je pro mladého Hegela na dosavadních východiscích tak nepřesvědčivé? V moderně, která je zasažena myšlenkou, že sám Bůh je mrtvý,¹²

7 „Sebekladoucí Já a jsoucí Já jsou zcela identická, jsou jedno a totéž. Já je to, jako co se klade, a klade se jako to, co je. Tudiž ‚Já jsem naprosto to, co jsem.‘“ Fichte, J. G., *Základ všeho vědosloví*. Přel. R. Zika. Praha, Oikúmené 2007, s. 17.

8 Fichte, J. G., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. In: týž, *Sämtliche Werke*. Bd. 1. Berlin, de Gruyter 1971, s. 434.

9 Tato poznámka se nachází v dopise, který Fichte adresuje básníku J. I. Baggesenovi. Viz „Brief an Baggesen von April/Mai 1795“. In: Fichte, J. G., *Gesamtausgabe*. Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1962–2002; cit. místo: Bd. III/2: *Briefe 1793–1795*, s. 297.

10 Fichte, J. G., *Druhý úvod do vědosloví*. Přel. J. Karásek. Praha, Filosofia 2008, s. 69.

11 Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: týž, *Werke in 20 Bänden*, c.d., Bd. 2, s. 21; dále citováno jako *Differenzschrift*.

12 Hegel, G. W. F., *Glauben und Wissen*. In: týž, *Werke in 20 Bänden*, c.d., Bd. 2, s. 432.

se zdá být neudržitelnou představa, že přítomný svět je „pouhým“ obrazem mocnějšího, dokonalého světa. Je patrné, že podobně jako Nietzsche čerpá i mladý Hegel svou kritiku metafyziky a jejích filosofických východisek z kritiky tradičního křesťanství, které z člověka vychovává obyvatele onoho světa. Zcela v souladu s romantiky a později i s Nietzschem Hegel zdůrazňuje jednak sílu řeckého náboženství, především boha Dionýsa, jednak sílu Ježíše (oproštěného od církevních a kulturních interpretací), který učí člověka, že království boží je mezi námi.¹³

Hegel samozřejmě věděl, že ve věci kritiky tradičního náboženství ledacos podnikl i Fichte: byl to právě on, nikoliv Hegel, kdo byl za svého života pronásledován kvůli ateismu, což v daném kontextu znamenalo, že popřel osobního Boha a za boha prohlásil neosobní mravní řád.¹⁴ Jenže z Hegelova hlediska je Fichtův přístup analogický křesťanskému zásvětnictví. Opět nad přítomný nedokonalý svět nadřazuje dokonalý morální řád, nad hříšné já absolutní já. Tento krok vede k tomu, že se člověku znechutí svět i jeho já. Když povýšíme čisté já¹⁵ nad empirickou skutečnost, chápeme svět jako prostor ubohosti a malosti. Právě takovýto vztah ke světu Hegel popisuje ve svém *Spise o diferenci*. Vědomí, které je vydáno neklidnému kmitání mezi rozumem a svobodou na straně jedné a nerozumnou empirickou skutečností, v níž člověk nemůže být svoboděn, na straně druhé, zakouší svět jako „hnus“.¹⁶ Přemíra věcí, které sice jsou, ale být nemají, neurotické vědomí ubíjí, a příroda se pak vyjevuje výlučně v „pokřivených, stísněných a úzkostných podobách“. Právě tento obraz světa připisuje Hegel Fichtovi, a svět subjektivního idealisty je v jeho pojetí tudíž „hnusný“, je to svět, který se vědomí jeví jako „zavrženíhodný“, resp. jako svět, který – doslova – „má být nenáviděn“ [zu hassen ist].¹⁷

Přínejmenším s ohledem na toto hodnocení bychom z předchůdce existencialistů mohli označit spíše Fichta než Hegela. Nepřímou svědčí ve prospěch této teze i poznámka Sorena Kierkegaarda, který ve svém díle *Nemoc k smrti* hovoří o Hegelovi posměšně jako o obyvateli „psí boudy“, zatímco o Fichtovi se vyjadřuje s velkým uznáním, neboť do filosofie uvedl pojem fan-

13 Tamtéž, s. 42.

14 Fichte, J. G., O důvodu naší víry v boží světovládě. Přel. B. Horyna. In: Horyna, B., *Dějiny rané romantiky. Fichte, Schlegel, Novalis*. Praha, Vyšehrad 2005, s. 308–318.

15 K tomu je třeba doplnit, že Hegel si není jistý, zda něco takového jako čisté Já vůbec existuje, resp. takovou myšlenku označuje i ve svém pozdějším díle, v *Encyklopedii*, za „caput mortuum“. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In: *týž, Werke in 20 Bänden*, c.d., Bd. 8, s. 121.

16 Hegel, G. W. F., *Differenzschrift*, c.d., s. 92.

17 Tamtéž, s. 93. Srov. Fichte, J. G., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. In: *týž, Gesamtausgabe*, c.d., Bd. I/5, s. 308.

tazie.¹⁸ Souvislost hnusu s existencialismem však vysvitne spíše ze srovnání se Sartrovou koncepcí svobody. Pojem „hnus“, který Hegel užívá v souvislosti s Fichtovým pojetím světa, lze vztáhnout k Sartrově kategorii „nevolnosti“.¹⁹ Na rozdíl od Sartra, který přinejmenším ve svém raném díle z hnusu nevidí žádné východisko, však Fichte takové východisko nachází: jestliže se svět nemůže proměnit v krásu, což je z Fichtova hlediska skutečně nemožné, pak na něj snad lze nahlížet z jiné perspektivy, z níž se jako krásný alespoň jeví.²⁰ Fichte identifikuje „krásu“ s transcendentálním stanoviskem, které člověk v sobě kultivuje především díky filosofii, ale rovněž díky umění.²¹ Svět je krásný, nakolik je uchopen jakožto svět *konstituovaný* vědomím, naopak jako ztělesnění „hnusu“ se svět jeví jakožto „daný“.²² Krása tak skrytě spočívá v nitru člověka a projevuje se teprve tehdy, když je schopen zaujmout transcendentální stanovisko, jímž na svět přechází něco z oné krásy, která tkví jedině v já a v jeho výkonu. Znovu platí, že estetizace světa jako jediná možnost, jak se se světem vypořádat, nachází svou ozvěnu u Schopenhauera nebo u Nietzscheho a je přímo vázána na tendenci odmítnout metafyzické zásvětlí a navázat v přítomnosti na tento svět, který však musí být zvláštní perspektivou „vykoupen“ z hnusu, ošklivosti a malosti.

I Hegel hledá odpověď na obdobnou otázku: Jak vykročit z „prázdné nadsmyslné nicoty onoho světa do duchovního dne přítomnosti“?²³ Estetizaci, která je jen dalším symptomem nadhodnocené subjektivity, přitom odmítá. Spíše hledá možnost smíření se světem nacházejícím se ve stavu, v jakém je – a svět, jaký je, je svět plný děravých ponožek a špinavých já, je to svět, v němž na nás doléhá diference. Ještě mnohem podstatnější je, že je to svět, který je pro nás jedině díky tomu, že diferencí jsme my sami.

Hegel přitom nepopírá, že vědomí je sebevztahem, a potud je určitým typem identity – touto identitou však je tvář v tvář diferencí. Vezmeme-li v potaz Hegelovu teorii vzájemného uznání, pak se jedná doslova o tvář, která

18 Kierkegaard, S., *Nemoc k smrti*. Přel. M. Mikulová-Thulstrupová. Praha, Svoboda 1993, s. 138, resp. s. 149.

19 Sám Hegel se vztahuje ke kategorii „hnusu“ v tzv. *Spíšu o skepticizmu*: Podle tohoto pojednání je to právě novověký skeptik, který pocítuje „hnus“ tvář v tvář nepoznatelnému předmětu. Srov. Hegel, G. W. F., *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*. In: *týž, Werke in 20 Bänden*, c.d., Bd. 2, s. 219.

20 Souvislostí Fichta a Sartra, resp. idealismu a existencialismu se zabývá řada badatelů, nejzevrubněji patrně D. Wildenburgová. Viz Wildenburg, D., *Ist der Existentialismus ein Idealismus? Transzendentalphilosophische Analyse der Selbstbewußtseinstheorie des frühen Sartre aus der Perspektive der Wissenschaftslehre Fichtes*. Amsterdam–New York, Rodopi 2003. Novější publikace k tomuto problému obsahuje práce: Waibel, V. L. (Hrsg.), *Fichte und Sartre über Freiheit. Das Ich und der Andere*. Berlin, de Gruyter 2015.

21 Fichte, J. G., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, c.d., s. 308. Tamtéž.

23 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 153.

přiměje vědomí, aby vystoupilo ze své sebestřednosti a vstoupilo do vztahu vzájemného uznání, kde se sebevědomí teprve stává „skutečným“. Je-li identita takto bytostně vztažena k diferencii, pak je pomýlené snažit se diferencii umenšit na případek základnějšího Já. Proto Hegel nekонтрастуje Já a Ne-Já, ale vědomí a to, co je jiné, či vědomí jednoho a druhého.

To, že fenomenálně zakoušíme Já jako bytostně svázané s diferencii, by nám mělo zabránit v tom, abychom kladli na transcendentální, a tudíž pro Hegela nevykazatelnou, rovinu abstrakci čirého Já. Podle Hegela však není skutečnost, že klademe čiré Já na transcendentální rovinu, to nejhorší, čím se proviňujeme proti vykazatelnosti. Větším problémem je to, že jednotu klademe jako transcendentní úběžník, tj. snažíme se této jednotě „nekonečně přibližovat“. Jenže: zaprvé na jednotách není nic eticky správného. Existuje stabilní jednotná hrůza i úlevný chaos. Zadruhé vede příliš vysoká morálka a představa o tom, co by člověk mohl být, k tomu, co Hegel posměšně nazývá „ultramoudrostí“²⁴ a co ústí v problematické koncepci společnosti. Svědectvím takové moudrosti je spis *Uzavřený obchodní stát*, v němž Fichte koncipuje cosi, co Hegel označuje jako policejní stát, jenž nemíní připustit nahodilost.²⁵ Problémem je, že takový svět je světem, v němž nelze jednat, protože jednat lze jen v situaci, která je nerozhodnutá, nejistá a nepředvídatelná²⁶ – a jednání je nakonec pro Hegela, jak dále uvidíme, veškerým východiskem i úběžníkem vědomí.

Hledání modré květiny

Když Nietzsche poznamenal, že „stačí pronést slovo ‚ústav v Tübingen‘, abychom pochopili, čím je v podstatě německá filosofie, – zákeřnou teologii“²⁷ měl samozřejmě pravdu. Teologie je pro německý klasický idealismus ústřední. Platí to i pro Hegela, byť ten z teologického dědictví vybírá ty prvky, které de facto vyústí v opuštění teologického pohledu, či dokonce ve „vykoupení“ ze vší transcendence.²⁸

24 Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*. Přel. V. Špaček. Praha, Academia 1992, s. 30.

25 Hegel, G. W. F., *Differenzschrift*, c.d., s. 84. Srov. Fichte, J. G., *Uzavřený obchodní stát*. Přel. P. Bláha. Praha, Oikúmené 2010.

26 Jedná se o jednu z mnoha myšlenek, které Hegel sdílí s romantiky. Friedrich Schlegel poznamenává ve stati „O nesrozumitelnosti“: „Opravdu, bylo by nám krušno, kdyby celý svět byl najednou zcela vážně pochopitelný, tak jak to vyžadujete. A není to snad rozum, kdo utváří celý tento nekonečný svět z nesrozumitelnosti či z chaosu?“ Schlegel, F., *O nesrozumitelnosti*. Přel. B. Horyna. In: Horyna, B., *Dějiny rané romantiky*. Fichte, Schlegel, Novalis, c.d., s. 357.

27 Nietzsche, F., *Antikrist*. Přel. J. Fischer. Praha, Votobia 1995, s. 22.

28 Tento směr rozvíjí Slavoj Žižek, který má za to, že Hegelova filosofie je jediná, která skutečně bere vážně vtělení jako konec všeho zjevení a odmítnutí transcendence jako čehosi vzdáleného, či dokonce jako přibýtek dobrého Boha, který bdí nad tím, aby to s námi dobře dopadlo. Viz Žižek, S., *The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Readings of Christianity*. In: Žižek, S. – Milbank, J. – Davis, C. (eds.), *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge, Mass., MIT Press 2009.

Pro Fichtovy, Schellingovy a Novalisovy koncepce je stěžejní, že navzdory vědomí diference, relativity a mnohosti je jednota pozitivním úběžníkem. Novalis ji přímo označuje za „prasvět, konečný zlatý věk“.²⁹ Naopak zlo vzniká z diference, z odpadnutí od Boha, Jednoho, nebo absolutního Já. Všichni zmínění při tom přirozeně vědí, že rajske stavy se staly nedostižnými, z čehož pro romantiky plyne důraz na tragičnost, zločin i obět. Fichte v této souvislosti hovoří o sisyfovském přemáhání. Strukturálně spřízněný koncept nacházíme i v Schellingově díle, jehož autor se výslovně hlásí k teologickému slovníku, když o nové filosofii hovoří jako o „mystériích...“, do nichž je mládelec krok za krokem zasvěcen“.³⁰ Dále Schelling podržuje tradiční protiklad konečného a nekonečného a předpoklad, že konečnost je „pouhým odrazem“ nekonečnosti.³¹ Přitom se jedná o koncepci, která prostupuje celým Schellingovým dílem: Ve svých raných spisech tak hovoří o smrti individuality, která by vyústila ve vykoupění,³² a ve svém pozdním díle poznamenává – již v existencialistickém slovníku –, že „sama životní úzkost vyhání člověka z centra, do něžž byl stvořen“.³³ Konečnost tak Schelling chápe zcela tradičně jako odpadnutí od původního stavu.

Příznačnější je však Fichtova práce s já. Tradiční biblický výměr Boha „jsem, který jsem“ přisuzuje lidskému Já v jeho absolutnosti: „Já jsem naprosto to, co jsem.“³⁴ Paradoxně nacházíme právě zde spřízněnost mezi německým idealismem a existencialismem, a to i existencialismem výslovně ateistického ražení. I ateista Sartre je přesvědčený, že niterně člověk touží po tom, o čem hovoří Fichte: Být *causa sui* sebe sama, tedy být bohem. To se mu však přirozeně nepovede, a tak nevyhnutelně trpí: „každá lidská realita je vášní, *passio*, neboť chce ztratit sebe samu, aby založila bytí, a zároveň ustavila bytí v sobě, které by uniklo kontingenci, protože by bylo svým vlastním základem, protože by bylo *ens causa sui*, které náboženství nazývají Bohem. Lidská vášeň je tedy opačná než Kristova, neboť člověk se ztrácí jakožto člověk proto, aby se zrodil Bůh. Idea Boha je však vnitřně sporná,

29 Novalis, *Modrá květina*. Přel. V. Feldstein. Praha, Odeon 1971.

30 Schellingův dopis Obereitovi. In: Schelling, F. W. J., *Historisch-kritische Ausgabe*. Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. III/1: Briefe 1786–1799. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 2001, s. 47.

31 Schelling, F. W. J., Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch. In: *tyž, Sämtliche Werke*. Hrsg. K. F. A. Schelling. Stuttgart–Augsburg, Cotta 1856–1861; cit. místo: Bd. 4, s. 260–268, s. 298, s. 223 n. Jenže jev není odrazem adekvátním, ale „mrtvým otiskem“, který přináležejí výhradně „stvořenému světu“ a který odráží to, co je v ideji živoucí.

32 Obdiv ke Spinozovi interpretuje Schelling ve svém raném díle jako obdiv k tomu, který byl schopen myslet „hrozivou myšlenku“: „Znič sebe sama.“ Schelling, F. W. J., *Výbor z díla. Rané spisy*. Přel. M. Sobotka. Praha, Svoboda 1990, s. 76–79.

33 Schelling, F. W. J., *Filosofické zkoumání svobody*. Přel. M. Petříček. Praha, Oikúmené 2010, s. 44.

34 Fichte, J. G., *Základ všeho vědosloví, c.d.*, s. 17.

a proto se sobě samým ztrácíme zbytečně. Člověk je marnou vášní, zbytečným utrpením.³⁵

Opilé celky, střízlivá individua

Hegel rovněž vychází z teologického pozadí, ale rehabilituje pojem diference a spolu s ním i pojem hříchu. Tuto interpretaci sice zpochybňuje věta „Pravda je celek“,³⁶ kdybychom však spatřovali již v tomto obratu Hegelův rozchod s pojmem diference, který tak vyzdvihl ve svém raném díle, bylo by naše čtení povrchní. Hegel zde netvrdí, že pravda je jeden metafyzický „koláč“, jehož nepravdivými výseky jsou individua. S ohledem na přirovnání k děravosti můžeme říci, že celkem či pravdou je ponožka, vůči jejímuž celku si teprve můžeme všimnout díry. Jinými slovy: musíme toho vědět hodně (musíme znát celou ponožku), abychom věděli, že něco nevíme, případně musíme být dokonce tak moudří jako Sókratés, abychom věděli, že nevíme nic.

Hegelovu tezi o celku lze navíc interpretovat jinak. Lze vyjít od jednotliviny a tvrdit, že pravda je to, na co lze navázat. Pravdivé je v takovém případě to, co můžeme pojmut jako základ dalšího rozpracování, a pravda se tudíž vyznačuje tím, že je „pojivá“, zatímco lež nebo omyl vedou spíše k rozkladu. V tom je již implikováno to, co je pro Hegela stěžejní: Pravda je na nejzákladnější rovině sdílená, resp. sociálně zakotvená. Z fenomenologického hlediska neexistuje pravda, která by nebyla i pravdou pro druhé, a pravda je tedy to, na co druzí mohou navázat.

V této fázi se přirozeně ozývají existencialistické námitky, např. Søren Kierkegaard: učiníme-li pravdu takto závislou na uznání druhého, pak se osobní existence, vázaná na osobní pravdu, rozpustí ve společenském konsensu, v němž se nivelizuje.³⁷ Kierkegaardovo čtení je však, řečeno hegelovským slovníkem, velmi bezprostřední. Hegel nemíní, že by osobní existence člověka měla vplynout do celku, a to z jednoduchého důvodu: žádný předem daný celek vůbec neexistuje, a tak není, do čeho bychom se včleňovali. Spíše lze tvrdit, že Hegelův důraz na to, že celek je dynamický, že má své dějiny, svědčí o jeho přesvědčení, že celek vzniká nově s každou jednotlivou výpovědí.

Několik pasáží poté, co Hegel zformuluje svou větu „Celek je pravda“, svou tezi zpřesňuje: „Tak je pravda bakchantický rej, v němž není člen, který by nebyl opojen; a poněvadž tento rej v sobě stejně bezprostředně zruší každý

35 Sartre, J.-P., *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, c.d., s. 697.

36 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 62.

37 „Jedinci se nehrouží odvrácení od ostatních do niternosti ani svorně upnutí k nějaké ideji ze sebe nevystupují, ale každý se obrací proti každému v zatěžující a těžkomyšlné dotěrné nivelizující vzájemnosti.“ Kierkegaard, S., *Současnost*. Přel. M. Žilina. Olomouc, Votobia 1969, s. 8.

článek, který se vyděluje – jest tento rej právě tak průzračný a jednoduchý klid.³⁸ Je-li pravda rej, pak znovu i ve *Fenomenologii ducha* náleží stěžejní místo rozervanosti. Vždyť Dionýsos Bakchos byl oním Dionýsem, kterého roztrhali titáni, Zeus však jeho části zachránil a svěřil Apollónovi, aby z něj učinil znovu celek.

Krom toho, že je celek rozerván, je ještě ke všemu opilý – a tento opilý celek je pak pravdou. Hegel tak nechává (Lévinasovým domněle „totalitním“) celkem prostoupit tolik podvrtných elementů, že se sám výrok „Celek je pravda“ jeví podobně ironický jako výrok, dle kterého jsou dějiny teodiceou, přičemž Hegel tytéž dějiny označuje za popravistiště. Nestřízlivost celku, tedy Hegelův vhléd, že se pravda v moderně opila, může souviset s výše podaným výkladem: pravdivé je to, co pije, co vytváří návaznosti, co vytváří celek proto, že jsme schopni odhlédnout od svých zvláštností. Něco takového přitom zakoušíme právě v momentech ovínění, při bakchantických oslavách, kdy se nám druhý jeví o něco bližší než za střízlivá. To, že jsme schopni odhlédnout od své jednotlivosti, přitom neznamena, že by Hegel vyzýval altruismus či obět sebe sama. Spíše tvrdí, že v těchto chvílích odhalujeme souvislost, v níž se nacházíme, a tak nevidíme jen sebe nebo druhého.

Tento celek, který je pravdou, je vývojem, jehož podstatou jsou diference. Díky tomuto vývoji, který je pravdě vlastní, lze zároveň říci, že celek je dějinný. Vztah jednotlivého, obecného a času můžeme ilustrovat na světodějných individuích: veškerá jejich síla tkví v tom, že jsou schopna se vytrhnout ze svého prostředí a povstat proti němu, často s nasazením vlastního života. Podstatné přitom je, že povstávají i proti morálce své doby. Světodějnost individuí přitom dobře ilustruje provázanost já a my, části a celku. Světodějná individua, která povstanou proti konkrétnímu, často jednotlivému problému, např. proti odpustkům v církvi, tím zároveň zpřítomňují, že jednotlivci žijí v konkrétně určeném celku s konkrétními trhlinami. Skrže tato individua vidíme celek, který považujeme za pravdivý (v čemž se přirozeně můžeme mylit). Hegel netvrdí, že máme jeden celek na věčné časy, říká jen to, že pravda je celek, tj. že pravda je pro nás něco, co formulujeme na pozadí širší znalosti a jedinečného vhledu.

Příznačné pro Hegelovu práci s celky je to, že se ve svých interpretacích literárních děl či skutečných událostí vždy staví na stranu těch, kteří bývají považováni za padouchy, tedy těch, kteří představují větší či jiné diference než ostatní. Přizemnější mluvou řečeno se Hegel staví na stranu těch, kteří věci „hrotí“, přičemž zároveň s určitým despektem shlíží na ty, kteří jsou vůči diferencím lhostejní či vyzývají ke klidu. Ve *Fenomenologii ducha* se Hegel staví na stranu Kreónta, kterého i jeho současník Goethe považo-

38 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 76.

val za zločince, či obhajuje zmateného Rameauova synovce proti moralizujícímu filosofovi, který vzletně káže o dobru, kráse a jednu. Hegel je rovněž velkým obdivovatelem sympatického Mefistofela a hájí postavu prohnaného a cynického „Světoběhu“, který s odkazem na oportunistus odmítá kantovskou morálku. Hegelův postoj k Ježíšovi je dvojznačný: sice připouští, že zcela nezpochybnitelně je to velké světodéjné individuum, ale zároveň to skoro vypadá tak, jako by si jej musel trochu pošpinit, aby si jej mohl vážit. Ve svém raném díle Hegel zdůrazňuje, že Ježíš rozbil celý jeden svět, tvrdí, že ničil rodinné vazby, a že jeho kázání lásky a smíření tedy povstává z ničení původních pout, původních celků.

Proč jsou světodéjná individua, anebo individua vůbec pro Hegela tak stěžejní? Svou individualitou nás zpravují o povaze celku. Celek se vyjevuje teprve v reakci na konkrétní čin – a čin a celek se tak vzájemně vykládají. Celky určité činy umožňují, či k nim dokonce vybízejí, a činy naopak celky přetvářejí: jen díky nim je celek „bakchantický rej“. Hegel tak definuje čin jako schopnost pohnout tím, co bylo dosud nehybné.

Čin je v tomto ohledu vždy trhlina v celku, která, nakolik je dostatečně výrazná, volá po stabilizaci. Celek se přitom vyvíjí právě z těchto trhlin, z krizí a ze schopnosti tyto krize zvládat. Chápat *Fenomenologii ducha* vůbec jako krizový management tak není nadnesené. Na každé úrovni se vědomí hroučí a hledá cesty, jak si vysvětlit svou situaci tak, aby mohlo znovu pokračovat a ideálně přešlo podobnému zhroucení na nadcházející úrovni. Vědomí se však toto nepodaří až do samého závěru. Důvodem ale není to, že by věčně selhávalo, právě naopak. Vlastně činí skoro vše správně, přesto selže. To je důležitý Hegelův vhled: každé jednání je spjato s utrpením, neboť je nevyhnutelně konečné – a jen jako konečné je schopno formulovat to, co je celek, nebo se tázat po smyslu. Hegel tak ve své *Fenomenologii* cituje Antigonin výrok: „Že trpíme, tím uznáváme, že jsme chybili.“³⁹

Podstatné je, že tváří v tvář naší konečnosti je vlastně i úspěch selháním neboli je dialektika zvratu přítomna v každém fenoménu, a vítězství tak s sebou nese mnoho bolesti, tedy dalšího pohybu, jehož důsledky vědomí nebude nikdy schopno zcela stabilizovat. I navzdory tomu, že jsme vždy chybili, a to i ve svých vítězstvích, však nelze naše jednání považovat za marné a nelze se ohlížet po „neopilych“ rajských celcích. Uprostřed zoufalství a chyb totiž zakoušíme i uspokojení, jež vyplývá ze samého jednání, z myšlení. Právě toto „bytí při díle“ je absolutnem, které je u nás a chce u nás být. Právě jeho přítomnost je v podstatném ohledu „spásná“.

„Rány ducha se zhojí“

Navzdory Hegelovu důrazu na selhání a kolapsy čteme v závěru pasáží věnovaných morálnímu duchu, že „rány ducha se zhojí, aniž zanechávají po sobě jizvy“.⁴⁰ Zjevně se jedná o anticipaci absolutního vědění, kterým celá kniha vrcholí. Co takové zhojení znamená? Stejně jako na mnoha jiných úrovních rozpoutává se i na úrovni morálního ducha konflikt dvou protagonistů *Fenomenologie*. Jedná se o konflikt tzv. morálního soudce,⁴¹ který považuje vlastní principy za natolik cenné, že se nedomnívá, že je vhodné, aby vstoupil činem do relativizujícího „špinavého“ světa, a tím zpochybnil i své vlastní nitro. Druhým protagonistou je „pachatel“, který se sice neobává jednání, avšak zároveň vyzdvihuje vlastní svědomí na nejzazší kritérium, a tak je ochoten protivit se společenským normám i zákonům praktického rozumu.

Proti sobě tak povstávají moralizující soudce a pachatel. Nejspíše si situaci můžeme vyložit jako spor politiky a hospody či kavárny. Právě hospoda a kavárna jsou místa moralizace. Hegel by patrně nezavítal ani do jednoho z těchto podniků a spíše by jej zajímali prohnání politici. Banální situace popsaná ve *Fenomenologii* se však náhle zvrátí do takřka biblického scénáře. Pachatel najednou pronese: „Ich bin’s.“⁴² V teologickém kontextu to může znamenat: „Jsem to já“, vyznávám se ze svých vin. Znovu však v této větě zaznívá i motto celého německého idealismu, které vyjadřuje vědomí sebereflektivnosti každého vědomí: Já = Já. Hegel tak s výhradami přitakává této sebereflektivitě. Já je vztah k sobě samému, což je ale vždy vztah k vlastnímu omezení, k vlastní „vině“.

Pointa však tkví v tom, že to není doznání k selhání, či dokonce vyznání z hříšnosti. K takovým vyznáním je Hegel skeptický, neboť se domnívá, že spíše než o skutečném vhledu svědčí mnohdy jen o dalším tahu v morální hře, kterou on sám chce opustit. Hegel nyní ukazuje něco jiného: vědomí dosvědčuje, že pochopilo problematičnost své pozice, zároveň však vyzývá druhé vědomí, soudce, aby jednalo stejně – je to výzva k vzájemnému uzná-

40 Tamtéž, s. 413.

41 S bytostí vykazující podobné rysy se čtenář může setkat rovněž v Hegelově raném spise *Duch křesťanství*: V této souvislosti hovoří Hegel posměšně či pohrdavě o „rozhořčení spravedlivého“. Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In: *týž, Werke in 20 Bänden*, c.d., Bd. 1, s. 352.

42 Těmito slovy odpovídá Ježíš veleknězi Kaifášovi na otázku: „Jsi ty Mesiaš, Syn Požehnaného?“ Mk 14, 62. V Lutherově překladu zaznívají právě slova: „Ich bin’s.“ Těmito slovy se Ježíš přiznává ke své vině, neboť se přihlašuje k titulu mesiáše, což nutně vyznívá jako útok na boží jedinečnost. Kajafáš (Kaifáš) na to odpovídajícím způsobem reaguje: „Tu velekněz roztrhl svá roucha a řekl: „Nač ještě potřebujeme svědky? Slyšeli jste rouhání. Co o tom soudíte?“ Oni pak všichni rozhodli, že je hoden smrti.“ K interpretaci tohoto výroku viz např. Ratzinger, J., *Jesus von Nazareth*. Zweiter Teil. Freiburg–Basel–Wien, Herder 2011, s. 203–206.

ní omezenosti, a tedy i výzva k rozostřeni situace. Omluva není informace, ale pokus o zahlazení sporu, na němž musí druhý kooperovat. Jinými slovy: omluva je výzvou k jednání.

Hegel tak v příslušných pasážích rozvíjí filosofii vyznání nebo jednodušeji: omluvy. Pachatel se k provinění nehlásí proto, že by svého činu litoval. V omezenosti druhého pachatel spíše nahlíží omezenost vlastního pojetí, a protože je činorodý a rád jedná, či spíše se vychoval k tomu, aby jednal a jen vzletně nepromlouval, je to on, kdo činí vstřícný krok. Přitom věří, že soudce bude na tuto vstřícnost reagovat také vstřícně, a že tedy i on nahlédne svou omezenost.

V tom se ovšem pachatel plete. S trochou nadsázky lze říci: dobří lidé neznají slitování, protože odmítají relativizaci, která by ohrozila jejich koncepci dobra, a tudíž i jejich vlastní výjimečný status. Soudce odvrhuje společenství se zlým pachatelem a Hegel líčí situaci opět v biblickém jazyku: vědomí se tím proměňuje v „tvrdé srdce“.⁴³ Spor soudce a pachatele je tak jen dalším v řadě nevydařených pokusů o uznání. Že je celá *Fenomenologie* sérií nesmířených konfliktů, které se neřeší, ale opouští, je v této fázi knihy zřejmé. *Fenomenologie* je katalog nenaplněných pokusů o uznání a eskalovaných konfliktů: ani pán, ani rab, ani Kreón, ani Antigona nedosáhnou smíření – a i v případě soudce a pachatele se ukazuje, že explicitní nárok na uznání je naplnitelný jen za cenu nejzazšího úsilí.

Přesto je Hegel tradičně kritizován za to, že vše zajímavé nechává vyústit do nivelizujícího smíření a do spíše bezduché než duchaplné rezignace. Hegelovi kritici mají v jednom bodě pravdu: Hegel má za to, že ví, jak iniciovat proces hojení i jak jej zdárně završit. Výrok „rány ducha se zhojí, aniž zanechávají po sobě jizvy“ patří v tomto smyslu mezi nejproslulejší.⁴⁴ Jak této tezi rozumět?

Poté co se soudcovy srdce zatvrdilo a on od sebe odvrhl pachatele vyznávajícího se ze své viny, se situace jeví jako bezvýchodná. Když se v takové bezvýchodné situaci ocitli Antigona a Kreón, následovalo zhroucení jejich světa a Hegel označil ducha za zemřelého. V závěrečných pasážích úrovně „Duch“ ale Hegel v žádném případě neprohlašuje smrt ducha. Právě naopak: ohlašuje omlazení, dokonce přítomnost Boha samého.

Co tak radikální změnu podnítilo? Hegel nečekaně oznamuje, že soudce a pachatel se po všech peripetiích smířili a odpustili si. Čtenáři ovšem nenabízí logicky důsledné vyvození smíření. Smíření není rovnice, která by mohla vyplývat. Jedná se o syntézu, která není konstruovatelná, kterou však lze retrospektivně analyzovat. Situace se musela natolik proměnit, že vposled

43 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 413.

44 Tamtéž.

jsou soudce i pachatel ochotni přistoupit na stanovisko druhého. Ale pouhá ochota na obou stranách by nebyla dostatečná. Ochota druhému odpustit je často nedostatečná, neboť toho mnohdy navzdory své snaze nejsme schopni. Odpuštění tudíž v sobě nese cosi, co není v moci ani toho, kdo se přečinu dopustil, ani toho, kdo je ochoten odpustit.

V odpuštění se tak projevuje vyšší přízeň, to však neznamená, že by šlo o přízeň zásvětní. Hegel zdůrazňuje, že se jedná o úlevu veskrze světskou, vlastně situační, navíc podmíněnou vstřícností a velkorysostí zlého vědomí vzhledem k vědomí dobrému. Zlé vědomí tak zaujímá pozici světodějného individua. Zlý pachatel prohlédl dynamiku, která vyústila v zatvrzelé srdce, prokázal schopnost reflektovat situaci, svoji i druhého, jinými slovy: učinil krok, jímž vystoupil z dané situace. Vznikly tak podmínky umožňující smíření, které zhojí „rány ducha“. Jak je ale možné, že nezůstávají jizvy? Copak není nad slunce jasnější, že jsme všichni zjizvení?

Omyly o omylech

Než se zaměřím na tuto otázku, zastavím se u popisu smíření dvou sebevědomí. Hegel nyní ohlašuje, že se uprostřed smířujících se vědomí zjevuje sám Bůh.⁴⁵ Tento Bůh nepopírá diferencí obou vědomí, právě naopak ji stvrzuje: „Usmířující ano, v němž obě já upouštějí od svého protikladného jsoucna, je jsoucno já, rozloživšího se v dvojítoť, které v této dvojítoťi zároveň zůstává rovné sobě a má ve svém dokonalém sebezbavení a protikladu jistotu sebe sama – toto ano je bůh, který se zjevuje ve středu těch, kdo o sobě vědí jako o čistém vědění.“⁴⁶

Obě vědomí poznávají sebe sama v jednom aktu usmíření („usmířující ano“). Aby do tohoto aktu mohla vstoupit, „upouštějí od svého protikladného jsoucna“ neboli odhlížejí od diferencí.

Toto přijetí tak není prostá akceptace a Hegel zde nepíše kapitolu z červené knihovny: spíše mu jde o to ukázat, že diferencí můžeme přijmout teprve tehdy, když jsme se naučili od ní odhlížet neboli když víme, že jsme na ní do určité míry nezávislí. Hegel tedy nehledá rajský stav vně mnohosti, ale schopnost odhlédnout od diferencí, aniž by tím byly zrušeny či popřeny. Druhý zůstává druhým, dokonce se vyznačuje čímsi, co nelze vztáhnout do dynamiky vzájemného uznání, co zůstává vně a co vně zůstat i má („protikladné jsoucno“). V tomto ohledu je Hegel realističtější než romantici, kteří

45 Tamtéž, s. 415.

46 Mat 18,20: „Nebot' kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich.“

vznášejí nemístný požadavek, jehož cílem je, aby venku – u druhého, ve společenství, dokonce ve státu – našli své nitro, aby druzí uznali jejich „srdce“.

Hegel naproti tomu tvrdí, že existuje „zvláštnost“, která zůstává vně uznání. To, že nemůže být vše uznáno a že nemůže být vše přijato do symetrického vztahu, je ostatně důležitým typem svobody, který nám moderna otevírá. Tato moderní svoboda v sobě mimo jiné nese i prvek „lhostejnosti“. Existují aspekty naší osobnosti, které nebudou uznané. Příslib svobodné společnosti však zaručuje, že nebudou ani potlačovány. Mohou být zkrátka ignorovány, čímž získávají svobodu či spíše volnost. O tu by naopak přišly, kdyby byly vtaženy do společenské dynamiky, v níž vládne obecnost, a v níž se tedy orientujeme podle druhého.

V tomto smyslu nejsou „pravdivé“ ani „rány ducha“, které Hegel řadí na stranu zvláštností. Hegel nepopírá, že k nim dochází, a netvrdí, že nejsou podstatné: celá *Fenomenologie* je cestou „zoufání“.⁴⁷ Rány ducha však nejsou posledním slovem, jsou jen výchozím faktem a prostředkem každé cesty. To, že jsme nespokojení, lze dokonce považovat za znak vědomých bytostí. Duch je pro Hegela výkonem, tedy Bildung. Na zranění a nespokojenosti není proto nic zajímavého. Zajímavé je to, jak s tímto faktem děravosti nakládáme, tedy co uděláme z toho, čím jsme.

Ostatně tomu, že mylně chápeme selhání, chyby a omyly, Hegel věnuje nejen velkou část svého raného díla, ale i *Fenomenologie* a také značnou část *Encyklopedie*. Základním problémem člověka nejsou podle jeho názoru omyly, ale omyly týkající se omylů. Prvotní omyl nazývá Hegel hříchem, přičemž hřích je první nutnou diferencí. Mýtus o prvotním pádu Hegel dokonce označuje za „logickou krajnost“.⁴⁸

Omylem je představa, že by se omyly neměly dít. Had v rajske zahradě lidi správně ponouká, aby nabyli vědomí diference dobra a zla. V tomto smyslu je prvním dialektikem. Hledíme-li na svět jako na stvoření, a vycházíme-li tedy z konceptu Boha, pak potřebujeme i ďábla, ztělesnění negativity. V této souvislosti poznamenává Vojtěch Kolman ve své stati „Jen aby mi to nezaštupovali, anebo jak přežít vlastní smrt“, že v poznání je „neustále přítomno jisté provinění, nezacelenost, které lze přirozeně spojit s prvotním hříchem. Jelikož s ohledem na něj patří nedokonalost a její vědomí inherentně k naší existenci, je spása plynoucí z překonání první negace negací druhou vždy jen dočasná, vedoucí k dalšímu provinění, diferenciaci, a výsledně k tomu, co Hegel nazývá Kalvárií ducha“.⁴⁹

47 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 98.

48 Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, c.d., s. 88.

49 Kolman, V., Jen aby mi to nezaštupovali, aneb jak přežít vlastní smrt. *Filosofický časopis*, 68, 2020, č. 1, s. 25–46.

Přijmeme-li předpoklad, že existuje Bůh, jsme na straně ďábla, jak poznamenává ve stejném duchu Nietzsche: „Ďábel má tu nejširší vyhlídku na boha, proto se od něho drží tak daleko: ďábel jako nejstarší přítel poznání.“⁵⁰ Strukturou nešťastného vědomí, které ví, že je mimo dobro na straně zla, jsou určeni již andělé. Když Bůh říká „fichtovské“ a reflexivní „Jsem, který jsem“, pak veškeré stvoření odpovídá sartrovsky: A my jsme tím, čím nejsme. Jsme vědomím diference vůči tomu, co je.

Protože člověk není schopen tvořit jako Bůh *ex nihilo*, rodí se lidská tvůrčí síla výlučně z negativity. Člověk tvoří tím, že manipuluje to, co je, a jeho tvůrčí síla tak nestojí na straně originálního Boha, ale plagiátorského ďábla. Znovu se tím ocitáme ve středu nábožensko-teologických koncepcí, v nichž Hegel spatřuje mytologické vyjádření základních myšlenkových kategorií. Podle Hegela tkví hlavní nedostatek této mytologizace v tom, že tři logické momenty „jednotu, diferenci a syntézu“ – či ráj, vyhnání a návrat do ztraceného ráje – máme sklon chápat jako tři sukcesivní kroky. Vědomí si pak zaprvé představuje Boha, který stvořil svět, zadruhé má za to, že se svět následně od něho odvrací, a zatřetí doufá, že se navrátí ke svému původci, který jediný umožňuje jeho spásu. Problém tohoto čtení tkví v tom, že představujeme-li si Boha jako osobu, pak je cokoliv dalšího, tedy svět, nutně vždy odpadlý, resp. je jako odpadlý již stvořen, neboť z definice není Bohem. S Bohem tak vzniká odpadlý svět, přičemž je nasnadě: vznikají-li dva členy takto naráz, možná vznikají naráz všechny tři. Spolu s Bohem tak vzniká odpadnutí i spása.

Pro Hegela je toto „naráz“ ztělesněno v křesťanské zvěsti. Protože člověk tuto spekulativní skutečnost dlouho nechápal, přišel nám to Ježíš sdělit z očí do očí: „Království boží je mezi vámi.“ Již hřích je výrazem smilování, neboť teprve díky němu, díky vědomí diference formulujeme koncept Boha a v sekulárním slovníku pravdy či celek. Hřích nám především umožňuje nahlédnout, že jsme svobodní. Je zkušeností naší svobody, která je pro Hegela cílem i podstatou ducha. To, že jsme svobodní, je milost, jež pro Hegela znamená, že nikdy nejsme v zajetí žádné chyby a viny, ale můžeme začínat stále nanovo. Jinými slovy, máme moc omezené originality ďábla, resp. dialektika. Spasení, které přináší křesťanství, tkví v tom, že se můžeme a máme určit nezávisle na Bohu.

Závěr

Pojem celku je Hegelovým pokusem o uchopení toho, jaké diference a jednotlivosti se ukazují. Teprve díky formulaci celku vystupuje do popředí i pova-

50 Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 1996, s. 75. Srov. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, c.d., s. 86–91.

ha diference a částečnosti. Celek je tak hermeneutický klíč k části. Ostatně z toho, že pravda je celek, nplyne, že část je nepravdivá. Jednotlivé vědomí se podle Hegela vyznačuje snahou podat obraz celku. V tomto úsilí neustává, i když vždy nanovo selhává. Selhání je tak součástí tohoto příběhu a pravda je v tomto smyslu korigovaný omyl. Hegel je přesvědčen, že absolutní pravdy, které by nebyly podmíněné nepravdou, neexistují. Nic to však nemění na tom, že jednotlivec zakouší v konkrétních situacích skutečná, nikoliv klamná vítězství. Pravdě se nekonečně nepřibližujeme. Pravdu zakoušíme, získáváme a ztrácíme.

Je-li pravda bakchantický rej, jehož žádný úd není střízlivý, pak můžeme dodat, že opilci se často potulují a občas i nepředvídatelně mizí. Vědomí pravdu neuchovává, není nádobou na pravdu. Dospějeme-li k vědomí této proměnlivosti, nahlédneme, že jednota, věčnost a transcendence je něco, co lze opustit ve prospěch nedokonalého světa. Jedině v tomto nedokonalém světě je totiž člověk svobodný, což znamená, že jen zde může jednat. A právě jakožto jednající a zakoušející vlastní svobodu člověk pocituje nejvyšší uspokojení. Rovněž jen v takto dřavém světě může proměňovat dokonce i své omyly v pravdy – ale i když se mu podaří nějaký svůj omyl proměnit v pravdu, je to pravda, která má svůj čas, a která svůj čas proto i pozbývá.

SUMMARY

Against the Existentialist Monopoly on Leakiness

Hegel formulated the concept of lack as being essential for consciousness long before the existentialists did. Before Sartre, he stated that consciousness is essentially what it is not. This is important from the point of view of the philosophy of history. From a systematic perspective, the author shows that Hegel draws different conclusions from this insight than those suggested by the romantics and existentialists. The essential difference is that Hegel emphasizes the concept of the whole as something positive without denigrating the individual. Rather he shows that the whole needs to be conceived in order to understand the individual. The concept of the whole is not therefore “totalitarian,” as is often suggested. Quite to the contrary, it enables the individual to formulate his or her own position in the midst of a “bacchantian revel whose no member remains sober”.

Keywords: whole, hole, J.-P. Sartre, G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, Dionysos, nausea, disgust

ZUSAMMENFASSUNG

Gegen das existentialistische Monopol auf Lückenhaftigkeit

Hegel konzipierte den Begriff des Unvollendeten lange vor den Existentialisten. Vor Sartre wies er darauf hin, dass das Bewusstsein im wesentlichen das ist, was es nicht ist. Dies ist aus philosophisch-historischer Sicht wesentlich. Die Verfasserin zeigt in ihrem Artikel darüber hinaus, dass Hegel hieraus andere Schlussfolgerungen zieht, als jene, die Romantiker, aber vor allem Existentialisten vorlegen. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass Hegel den Begriff des Ganzen hervorhebt und positiv besetzt, ohne dabei den Begriff des Einzelnen abzuwerten. Stattdessen versucht er, dem Umstand gerecht zu werden, dass das Ganze eben deshalb konzipiert werden muss, um dem Einzelnen Rechnung zu tragen. Der Begriff des Ganzen ist also kein „totalitär“, wie Hegel oft vorgeworfen wurde, sondern einer, der dem Einzelnen ermöglicht, den eigenen Standpunkt zu formulieren, und zwar inmitten eines „bacchantischen Ganzen“, dessen „kein Glied nicht trunken wäre“.

Schlüsselwörter: das Ganze, Löcher, J.-P. Sartre, G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, Dionysos, Ekel