

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

**Petr Kříž**

**Východiska německého klasického idealismu  
užitá, nevyužitá a zneužitá v sociální teorii**

*Diplomová práce*

**Praha 2015**

Autor práce: **Petr Kříž**

Vedoucí práce: **PhDr. Jan Balon, Ph.D.**

Oponent práce:

Rok obhajoby: **2015**

Hodnocení:

## **Bibliografický záznam**

KŘÍŽ, Petr. *Východiska německého klasického idealismu užitá, nevyužitá a zneužitá v sociální teorii*. Praha, 2015. 60s. Diplomová práce: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií. Vedoucí diplomové práce PhDr. Jan Balon, Ph.D.

## **Abstrakt**

Východiska Hegelovy filosofie dějin byla v této práci konfrontována s vybranými oblastmi sociální teorie 20. století. Jako klíčový byl zvolen pojem osvícenství. V Hegelově *Fenomenologii ducha* je osvícenství jedním stanoviskem zkušenosti vědomí, respektive jedním fenoménem ducha v jeho dějinách, a sice podle Hegela fenoménem v jeho době dějinně překonávaným. K dokreslení této překonanosti je Hegelova interpretace osvícenství demonstrována na Kantově článku *Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?*. Práce poté zkoumá, jakým způsobem se Hegelovou interpretací inspiruje Kritická teorie a to konkrétně v dílech Adorna a Horkheimera (*Dialektika osvícenství*) a Marcuseho (*Rozum a revoluce*). Poslední část práce se obrací na širší pole sociální teorie, aby v něm našla projevy myšlenkové linie započaté Hegelem. Nachází je především u Gadamera a to ve značně radikální podobě zpochybňující epistemologii humanitních věd do jeho současnosti. Východiska, která vzešla z Hegelovy filosofické reakce na osvícenství, jsou v sociální teorii skrze díla těchto autorů stále aktuálním protipólem neopozitivistických přístupů a relevantním vztažným bodem při její epistemologické nejistotě a při nacházení její společensko-historické role.

## **Klíčová slova**

osvícenství, věda, duch, pojem, idealismus, pozitivismus, pokrok, filosofie dějin, epistemologie, společenská kritika

**Rozsah práce:** 136721 znaků včetně mezer

## **Abstract**

In this thesis viewpoints of Hegel's philosophy of history were confronted with selected fields of 20th century social theory. The Enlightenment was chosen as a keyword. In Hegel's *Phenomenology of Mind* the Enlightenment is a mode of experience of consciousness, or a phenomenon of Spirit in its history, a phenomenon which is becoming outdated in his time. To illustrate such overcome this conception of Enlightenment is demonstrated on Kant's article *The answer to a Question: What is Enlightenment?*. Thesis then examines the way in which had Hegel's interpretation inspired Critical theory – specifically Adorno's and Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment* and Marcuse's *Reason and Revolution*. The last part of thesis is focused on the broader field of social theory to find manifestations of thought stream begun by Hegel. It finds it out especially in thought of Gadamer in considerably radical form calling to a question the epistemology of humanities till his present. Viewpoints emerged from Hegel's philosophical reaction to the Enlightenment represent still current counterpart of neopositivist approaches and a relevant reference point in epistemological uncertainty and in finding out an adequate socio-historical role of humanities.

## **Keywords**

Enlightenment, science, spirit, notion, idealism, positivism, progress, philosophy of history, epistemology, social critique

## **Prohlášení**

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne:

Petr Kříž

## **Poděkování**

Na tomto místě bych rád poděkoval čtyřem osobám, které různými způsoby vůbec umožnily, aby byla práce sepsána. Chronologicky první z nich je Mgr. Tomáš Holeček, Ph.D., kterému tak dodatečně děkuji nejen za vedení bakalářské práce, nýbrž především za odhalení řemeslného umu, jak odbornou práci psát a neutopit se přitom v myšlenkové bažině. Dalším patronem této práce je prof. PhDr. Milan Sobotka, DrSc., v mnoha ohledech vzor trpělivého a nezištného intelektuálního úsilí a pro tuto práci motivátor co do obsahu. Třetí osobou je doc. Aleš Novák, Ph.D., který byl dobré vůle a ve fázi váhavého přešlapování na úplném začátku pomohl nalézt této práci jistý prvotní směr. A tím čtvrtým je vedoucí práce PhDr. Jan Balon, Ph.D., který přímo i nepřímo zaručil střízlivost celého snažení a tak umožnil institucionální zakotvenost, což je zásluha nemalá. Všem zmíněným děkuji za trpělivé konzultace.

## Projekt diplomové práce

**Řešitel:** Bc. Petr Kříž, obor Sociologie

**Předpokládaný název práce:** **Východiska německého klasického idealismu užitá, neužitá a zneužitá v sociální teorii**

*Viewpoints of German classical idealism used, not used and misused in social theory*

**Klíčová slova:** vědomí, příroda, bytnost věcí, respekt, subjekt x objekt

*mind, nature, being of things, respect, subject x object*

### **Zásady pro vypracování:**

Na přelomu 18. a 19. století se v německé filosofii, v díle Schellinga a Hegela, objevil zásadním způsobem nový náhled na vztah člověka ke světu. Velmi zjednodušeně bylo jeho podstatou přiřknutí vlastní bytnosti věcem (jsoucňům), jež nemají být nadále chápány jako pouhý obsah našeho vědomí. Pro tehdejší a zřejmě i dnešní dobu totiž bylo (je) typické pomíjení a nerespektování té složky absolutna, která není obsahem našeho vědomí, což podle těchto autorů vede k odpovídající společenské změně (změně společenských hodnot). Lidské vědomí se v takové pozici zříká vlivu jakési "prozřetelnosti", faktu, že naše osudy jsou do určité míry vedeny silami, kterých si nikdy nebudeme vědomi a které nebudeme nikdy schopni rozumem ovládnout. Důsledkem toho je suverénní a bezohledný zásah lidského vědomí (jeho svobodnou vůlí) do reality, která ho obklopuje.

V diplomové práci se pokusím ozřejmit toto stanovisko, jež je zásadní kritickou sebereflexí společnosti v přechodu do modernity. Bude položena otázka, do jaké míry se tento filosofický posun, jež doufal nahradit omezené stanovisko subjektivismu, skutečně ujal a projevil ve společenské situaci – jaké byly jeho společenské dosahy. Především bude ale práce posuzovat, jak se toto smýšlení promítlo do sociální teorie. Pokusí se zároveň posoudit, bylo-li vždy zachyceno ve své podstatě. Na prvním místě je nutné zmínit vliv na myšlení Karla Marxe. Další souvislost s tímto fenoménem je možné vidět u Maxe Webera v jeho koncepci odkouzlení světa a racionalizace. Přímý vliv měli Schelling a Hegel na tzv. kritickou teorii a zde především

je třeba se zamyslet, jde-li o podchycení jejich námitky s celým jejím kořenem. Schelling i Hegel sami byli při tvorbě silně inspirováni německým básníkem Friedrichem Schillerem a jejich spolužák a přítel Hölderlin se ve svém díle rovněž dotýká těchto témat. Za pokračovatele této myšlenkové tradice se v poezii považuje R. M. Rilke, který zásadním způsobem ovlivnil myšlení M. Heideggera. Heideggerova pozice v této oblasti asi do největší míry zohledňuje základní východiska položená před dvěma sty lety Schellingem a Hegelem. Fenomémem postoje člověka k bytnosti věcí u Rilka a Heideggera se v současnosti podrobně zabývá Aleš Novák, jehož díla bude využito při reflexi tohoto fenoménu v současnosti.

### **Seznam odborné literatury:**

BENYOVSZKY, Ladislav. *Problém bytí v Hegelově filozofii: studie k dějinám bytí*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1999, 99 p. ISBN 80-7184-770-4.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Westberlin: Verlag das europäische Buch, 1986. ISBN 38-843-6512-6.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofie dějin*. Překlad Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004, 302 s. ISBN 80-865-5919-X.

SOBOTKA, Milan. *Východiska a výsledky kantovských studií Friedricha Schillera*. Praha 1993

SOBOTKA, Milan; ZNOJ, Milan; MOURAL, Josef: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha 1994

SOBOTKA, Milan. *Studie k německé klasické filozofii*. Praha 2001

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: NČAV, 1960.

SCHELLING, F. W. J.: Soustava transcendentálního idealismu. In: Schelling, F. W. J.: Výbor z díla. Praha 1977, s. 257.

SCHILLER, Friedrich. *Estetická výchova: k dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*. Editor Jan Kuneš, Martin Vrabec. V Olomouci: Votobia, 1995, 318 s. ISBN 80-858-8567-0.



KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Vyd. 1. Editor Milan Sobotka. Překlad Vladimír Špalek, Walter Hansel. Praha: Odeon, 1975.

FROMM, Erich. *Obraz člověka u Marxe*. 1. vyd. Editor Jan Kuneš, Martin Vrabec. Překlad Michael Hauser. Brno: L. Marek, 2004, 150 s. ISBN 80-862-6353-3.

HABERMAS, Jürgen. *Theory of Communicative Action, Vol 1: Reason and the Rationalization of Society*, Boston, MA: Beacon Press, 1984

ADORNO, Theodor W a Max HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Vyd. 1. Editor Jan Kuneš, Martin Vrabec. Překlad Michael Hauser. Praha: OIKOYMENH, 2009, 247 s. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-267-7.

BERTAUX, Pierre. *Friedrich Hölderlin*. 1. Aufl. Překlad Milan Váňa. Berlin: Aufbau-Verlag, 1987, 726 s. ISBN 33-510-0591-1.

RILKE, Rainer Maria. *Sonety Orfeovi: Die Sonette an Orpheus*. 1. Aufl. Překlad Tomáš Vítek. Praha: Herrmann, 2003, 126 s. ISBN 80-239-1858-3

NOVÁK, Aleš. *Ztráta věci: studie k vybraným motivům básně R. M. Rilka*. Vyd. 1. Praha: Togga, 2009, 219 s. Vita intellectiva. ISBN 978-808-7258-200.

NOVÁK, Aleš a Rainer Maria RILKE. *Být napřed všemu odloučení: fenomenologická interpretace Elegií z Duina R.M. Rilka*. Vyd. 1. Překlad Jiří Gruša. Praha: Togga, 2009, 337 s. Vita intellectiva. ISBN 978-80-87258-07-1.

HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk: německo-česky*. 2. opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2006, 203 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 53. ISBN 80-729-8165-X.

CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Vyd. 1. Překlad Kateřina Lukešová. Praha: Český spisovatel, 1995, 303 s. Orientace (Československý spisovatel, Český spisovatel), sv. 17. ISBN 80-202-0584-5.

...

## **Předběžná náplň práce:**

Práci budou tvořit dvě části. V první bude co nejsrozumitelněji vystižena pozice Hegela, Schellinga a Schillera, jež jsou považováni za původce výše zmíněného alternativního náhledu na vztah lidského vědomí ke světu. Dále budou také ve stručnosti a jasnosti naznačeny dějiny tohoto vztahu ve filosofickém smýšlení do přelomu 18. a 19. století.

V druhé části bude pojednáno o dopadu tohoto náhledu na sociální teorii a filosofii od této doby v dílech zásadních autorů a škol. S ohledem na rozsah práce se v této části rozvinou úvahy, do jaké míry se jednotliví autoři drží či odchyľují od základní myšlenky tohoto náhledu a jaké z něj vyvozují závěry.

V závěru bude práce bilancovat současnou společenskou situaci optikou, která se textem rozvine a zhodnotí, je-li takovéto primárně filosofické nahlížení podnětné či potřebné pro současnou sociální teorii.

*Thesis should have two parts. The first part will try to grasp main attributes of Schelling's, Hegel's and Schiller's thinking – especially to focus the shift in the view of the relation between mind and nature, the subject and object. This view consists in finding the being of things as something independent, something what requires respectful treatment.*

*The second part will deal with the impact of this view on social theory since this time in the work of key authors and schools. Simultaneously there will be discussed the role and importance of this view for these authors and whether they deviate from or keep main attributes of the position as it will be described in the first part.*

*The closing part of thesis will try to review contemporary social situation by the optics developed by the text and assess if this theoretical viewpoint is stimulating and beneficial for contemporary social theory.*

# OBSAH

ÚVOD.....	1
I. HEGELOVO A KANTOVO POJETÍ OSVÍCENSTVÍ .....	3
Osvícenství v Hegelově <i>Fenomenologii ducha</i> .....	4
Svět ducha sobě odcizeného.....	6
Vzdělávání a marnivost .....	7
Víra a čisté pochopení .....	9
Osvícenství.....	10
Boj osvícenství s pověrou.....	11
Kladné teze osvícenství .....	15
Pravdivost osvícenství.....	17
Shrnutí.....	18
Kantovo <i>Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?</i> .....	21
Závěry .....	25
II. OSVÍCENSTVÍ V POJETÍ KRITICKÉ TEORIE.....	28
<i>Dialektika osvícenství</i> jako kánon Kritické teorie .....	29
Obsah pojmu osvícenství .....	29
Záměr a východisko <i>Dialektiky osvícenství</i> .....	33
Metoda <i>Dialektiky osvícenství</i> .....	34
Marcuseho <i>Rozum a revoluce</i> .....	40
Závěry .....	44
III. HEGEL A SOCIÁLNÍ TEORIE .....	46
ZÁVĚR.....	55
Použitá literatura.....	58

# ÚVOD

Tato práce sdílí přesvědčení (a chce být důkazem), že Hegelovy analýzy sociální problematiky jsou „stále mimořádně aktuální a představují jen částečně využitý rezervoár hegelovských inspirací pro současnou politickou a sociální teorii“ (Skovajsa 111, 2007). Cílem je stručně – avšak nikoliv povrchně – vystihnout dějinnou roli osvícenství v Hegelově *Fenomenologii ducha*, aby mohlo být následně dostatečně zřejmé, jakým způsobem se Hegelovo pojetí promítlo do vybraných oblastí sociální teorie a sociální kritiky.

První část práce se proto bude zabývat zpřístupněním určitého výseku Hegelova filosofického systému a to tak, aby se ze zřetele neztratil dějinně filosofický způsob ospravedlnění jeho závěrů. Ačkoli se celá práce bude pouštět do širokých témat, jejím sjednocujícím prvkem by měl být pojmový aparát vytvořený v kapitole o Hegelovi. Hegelovu postupu je vlastní naprostá preciznost, která je velmi často na vrub srozumitelnosti. Jedním z hlavních přínosů celé této práce by právě měl být srozumitelný náhled na fenomén osvícenství v jeho historicky podmíněných charakteristikách, jak je vyložil Hegel. Ty budou ještě v první části práce demonstrovány na Kantově článku jako příkladu toho, jak osvícenství promlouvalo o sobě samém těsně před Velkou francouzskou revolucí.

Takto vyjasněný „pojmem osvícenství“ bude v druhé části konfrontován především se stejnojmennou první kapitolou kanonické knihy Kritické teorie. Záměrem druhé části bude osvětlit jak se tato škola hlásí nebo nehlásí k Hegelovi a v čem se s ním ve skutečnosti schází nebo rozchází. Na základě takového porovnání se tato práce bude zároveň snažit přiblížit odpovědi na otázku, v jakém smyslu je moderní společnost dědičkou osvícenství, v jakém jí není a v jakém je jeho překonáním. Předmětem srovnání bude nejen stránka obsahová, nýbrž i metodická a „programová“. S touto poslední, jak se ukáže, bezprostředně souvisí i problém významu, smyslu či role filosofie a sociální teorie v moderní společnosti.

Hegelova výpověď je totiž pro sociální teorii přínosná i svou dobovostí: je filosofickým uchopením společenské situace po Velké francouzské revoluci a poslední „sociální filosofii“ před pomyslným „osamostatněním“ humanitních věd. Proto si třetí část této práce klade za úkol zamyslet se nad tím, zda a případně jak se Hegelova představa o uskutečnění rozumu ve společnosti promítla do toho, co dnes zveme

humanitními vědami. Ačkoliv rozsah diplomové práce zdaleka neumožňuje splnit tento úkol v uspokojivém rozsahu, mělo by být na základě prvních dvou částí alespoň dostatečně zřejmé, jakým směrem by se jeho plnění odvíjelo a jaké otázky je třeba si při tom v sociální teorii klást. Uvedením příkladu těch myslitelů, kteří se k myšlenkové linii rozvedené v této práci výslovně hlásí, budou v třetí části naznačeny hranice myšlenkové linie započaté Hegelem.

Výsledkem celé práce by tedy měl být nejen zřetelný počátek určité myšlenkové linie a její demonstrace ve vybraných oblastech sociální teorie, ale rovněž důsledky, které tato linie implikuje pro samotný význam sociální teorie od jejího pomyslného zrodu, od vynoření z filosofie.

# I. HEGELOVO A KANTOVO POJETÍ OSVÍCENSTVÍ

Z historického hlediska chápeme osvícenství obvykle jako myšlenkový směr 17. a 18. století. Za myslitele jej ohraničující jsou uváděni na jeho počátku Descartes a na jeho konci Kant. Oba zmínění jsou považováni za filosofy, přičemž během celého osvícenství byla filosofie ještě všezahrnujícím věděním, v jehož rámci se teprve začaly rozvíjet jednotlivé speciální „vědy“. Historické období po osvícenství zatím jednotné označení nenesou („moderní“ je každá doba sama pro sebe). Filosofie je v něm odsunuta relativně na okraj společenského zájmu, prim hrají právě vědy, které se z ní zrodily, mezi nimi i sociologie. Bude-li se tedy tato část práce zabývat Kantem, bude vlastně „předsociologická“. Více než jím se však bude zabývat Hegelem a to v takovém rozsahovém a významovém nepoměru, že výklad proto bude anachronický. Hegel již není považován za osvícenského myslitele, přesto je ještě jeho snahou udržet filosofii nadřazenou všem vědám, učinit z ní skutečnou a jedinou vědu. Z pohledu historie se jako završení osvícenství uvádí Velká francouzská revoluce. Právě tato historická událost definitivně prokázala uskutečnitelnost demokratických principů a ideálů, všeobecné vůle – hybateli dějin se postupně stali lidé sami. S tím se změnila i role filosofie. Na její scéně stojí v tomto porevolučním období jako suverénní figura právě Hegel. Z tohoto pohledu je to právě on, kdo předává pomyslnou štafetu „myšlení o společnosti“ humanitním vědám. Proto budou náplní první části práce tato dvě „předsociologická“ pojetí fenoménu osvícenství, Hegelovo a Kantovo, aby bylo v dalších částech možné zamýšlení, jakým způsobem jsme stále v osvícenském smýšlení, a jakým způsobem jej překonáváme.

## Osvícenství v Hegelově *Fenomenologii ducha*

Náplní této nejrozsáhlejší kapitoly bude Hegelovo vystižení pojmu osvícenství ve *Fenomenologii ducha*. Vypreparovat z tohoto „rezervoáru inspirací pro sociální teorii“ smysluplné, pádné a podnětné myšlenky je vzhledem k obtížnosti až nesrozumitelnosti primárního zdroje odvážný (či troufalý) počín – běžně se za náročné považuje i základní porozumění Hegelovu textu. Tento počín proto vyžaduje trpělivost a čas nejen jeho autora, nýbrž i jeho čtenáře. Věřím, že se tato namáhavá práce stane snesitelnější a barvitější doplněním původních Hegelových formulací výklady a odkazy z přednášek profesora Milana Sobotky, předního odborníka na tuto problematiku u nás.

Je obtížné vkročit do Hegelova systému skrz jeho jednotlivou část tak, aby se alespoň jeho základní principy staly pochopitelnými. Vzhledem k rozsahu této práce však bude nutné se o takový hrubý vpád pokusit. Výsledkem by mělo být z textu vyzařující srozumitelné přesvědčení o hodnotě a aktuálnosti Hegelových závěrů o fenoménu osvícenství.

*Fenomenologie ducha* se dá rozdělit do dvou organicky souvisejících částí. Do položení teze ducha v ní sledujeme *vývoj zkušenosti vědomí*, jeho jednotlivé podoby, momenty, jejich pohyb a rozklad<sup>1</sup>. Teze ducha je pak *reflexí těchto momentů do sebe samých*. V úvodu oddílu *Duch* nejdříve Hegel shrnuje celou první polovinu *Fenomenologie ducha*, totiž vývoj zkušenosti vědomí, dialektiku individuálních postojů, poté je položena teze ducha a podán přehled pohybu ducha v dějinách, totiž „dialektika postojů společenských, v nichž uznání člověka člověkem se stává z pouhého náznaku skutečností, a z mrtvé, neživé se společností uznaná osobnost stává reální a živou skutečností“, neboť „teprve ve společnosti čili v duchu je předmět skutečně též osobou a osoba zpředmětněna“ (Patočka 1960, 508). Patočka míní touto neživostí fakt, že před položením teze ducha (a tedy jen na základě pohybu vědomí, v níž hraje „uznání člověka člověkem“ klíčovou roli) zůstávala *jednota subjektu a objektu* stále jen něčím

---

<sup>1</sup> Původně byl titul nakladateli zadán jako „Věda o zkušenosti vědomí“ a tak také podle domluvy v dubnu 1806 odevzdán. Hegel ale žádal o možnost doplnění titulu a prodloužení lhůty do podzimu toho roku, čemuž bylo na přímluvu zámožného přítele vyhověno. Během léta Hegel dopsal oddíly *Duch*, *Náboženství* a *Absolutní vědění* a teprve v tisku změnil název na *Fenomenologie ducha* (Sobotka 1960, 28 pozn.; Sobotka 27.2.2011).

zamýšleným, což platilo nejen pro *Fenomenologii ducha*, nýbrž pro celé dosavadní snažení spekulativní filosofie<sup>1</sup>.

Podstatné je hned zpočátku upozornit na to, že konkrétní stanoviska vědomí nejsou ve *Fenomenologii* jednoznačnými výlučnými protějšky konkrétních útvarů společenského uspořádání, které jsou například předmětem zkoumání sociologického, sociálně-politického, sociálně právního – tyto předměty zde souvisí, avšak navzájem se nevyčerpávají. „Fenomenologie se ani tam, kde jsou jejím tématem reálně existující historicko-kulturní světy (skutečné podoby ducha), nesnaží představit je ‚logicky‘ jako útvary pozdějšího ‚objektivního ducha‘ sledující zákonitosti vývoje pojmu, ale ‚fenomenologicky‘ soustředí svou pozornost na zkušenosti, které získává skutečné vědomí, jež v těchto světech žije“ (Skovajsa 2007, 117). Takové zdůraznění nezávislosti vnitřní logiky pohybu podob vědomí na typických příkladech, intelektuálních směrech, je zde vskutku nutné, neboť ačkoliv tak sám Hegel nečiní (a tím se stává ještě méně srozumitelným), budou se v této kapitole – pro lepší uchopitelnost a především pro možnost nalezení souvislostí s ostatními prameny – vyskytovat takové typické a konkrétní příklady („mravní svět“ jako antická polis, „víra“ jako dogmatická teologie apod.) jednotlivých stanovisek vědomí, respektive fenoménů ducha.

Po položení teze ducha a rekapitulaci, čím je duch jako *Vědomí, Sebevědomí a Rozum* (tři oddíly předcházející kapitole *Duch*), čili po reflexi těchto momentů v sebe samé, pokračuje Hegel stručným nástinem vývoje ducha. Duch postupně v dějinách spěje k sebeuvědomění přes *mravní svět, svět ducha sobě odcizeného a morální názor světový*. *Mravní svět*<sup>2</sup> je představován (respektive – viz předchozí odstavec – jeho

---

<sup>1</sup> Potřeba sjednocení subjektu a objektu, snaha o překročení stanoviska subjektivistické filosofie vědomí, byla vůdčím motivem pokantovského filosofování na zlomu 18. a 19. století. Od Kantova stanoviska, že „věci o sobě“ afikují naši smyslovost, se směrem ke spekulativní filosofii vydal nejdříve Fichte, který mluví o „nárazu“, o nějaké vnější síle, které je naší smyslovosti potřeba, koncept „věci o sobě“ se mu nejeví jako dostatečný. Oba tito myslitelé však stále považují předmět za výtvar našeho vědomí, naší smyslovosti. Teprve Schelling přichází s chápáním předmětu jako výsledku („absolutní identity“) našeho vědomí a něčeho nevědomého, přírody, objektivna stojícího proti subjektivnu vědomí. Toto téma, definující spekulativní filosofii, bylo hlavní náplní filosofie od vydání Kantových *Kritik* a má své završení právě v položení teze ducha ve *Fenomenologii*. Pár let před vydáním *Fenomenologie* tento vývoj pokantovského filosofování Hegel analyzoval a jeho rozřešení předdeslal v eseji *O rozdílu mezi Fichtovým a Schellingovým systémem* (Hegel 1972).

<sup>2</sup> „Termín ‚mravní‘ a ‚mravnost‘ (sittlich a Sittlichkeit) nejsou u Hegela etickými termíny. Hegel v nich hraje na souvislost se Sitte, mrav. Hegel termínem Sittlichkeit označuje původně jednotu ekonomické,



*fenomémem* je) substanciálním světem antických Řeků – první část oddílu *Duch* znázorňuje dialektiku momentů v tomto světě, který nutně spěje k vědění o své bytnosti (přichází o svou substancialitu), zprvu abstraktnímu: mravnost zaniká ve formální všeobecnosti práva. Tímto věděním o sobě dochází k *odcizení ducha sobě samému*, k jeho rozdvojení na předmětný živel tvrdé skutečnosti (*říše vzdělanosti – tento svět*) a živel myšlenky (*říše víry – onen svět*). Obě říše jsou však uchopeny do sebe se navracejícím duchem, *pojmem*, jsou uvedeny ve zmatek *pochopením*, jehož rozšířením je právě *osvícenství*. Završení *osvícenství* Hegel spatřoval ve Francouzské revoluci v roce 1789, tedy sedmnáct let před napsáním *Fenomenologie ducha*. Poté, co *osvícenství* opět spojilo *tento* a *onen svět*, dochází k tomu, že „sebevědomí pochopí nyní v moralitě sebe jako to bytostné a bytnost jako skutečnou osobu; nepromítá již svůj svět a jeho základ mimo sebe, nýbrž nechává to vše v sobě dohasnouti, a jakožto svědomí je duchem, který má jistotu o sobě samém“ (Hegel 1960, 289). K tomu dochází právě vyslovením teze ducha ve *Fenomenologii*.

Toto zkratkovité encyklopedické shrnutí cesty ducha dějinami je zde rozvinuto pro ten účel, aby byl zřejmý kontext následujícího rozboru. V něm bude nutné alespoň stručně vystihnout kořeny vzniku *pochopení* ve *světě ducha sobě odcizeného*, hlavním obsahem ale bude popis boje *osvícenství* s *vírou*, neboť v tomto boji a jeho výsledku se zřetelně vyjeví, *čím vlastně osvícenství je*.

## Svět ducha sobě odcizeného

Oproti *mravnímu světu*, který byl svou vlastní bezprostřední přítomností, je ve *světě ducha sobě odcizeného* to, co je zde přítomno, pouze předmětnou skutečností, která má svou bytnost na *onom světě*, bytnost všeho je v něčem jiném než jeho skutečnost. K tomuto rozdvojení dochází odcizováním ducha sobě samému: vědomí nyní již není bezprostředně součástí světa, nýbrž stojí proti němu jako proti něčemu cizímu, popírá se v něm, nepoznává se v něm. „Proto celek a neméně každý jednotlivý moment je realitou, která je si odcizena; rozpadá se v jednu říši, v níž *sebevědomí* a jeho předmět jsou *skutečné*, a v druhou říši, říši *čistého* vědomí, která je vzhledem k první říši transcendentní, a není skutečná přítomnost, nýbrž která jest ve *víře*“ (Hegel 1960,

---

právní a ostatní ideologické činnosti společenského života (...). Ve *Fenomenologii* je tento termín vyhrazen pro označení polonaturální společenskosti řecké obce“ (Sobotka 1960, 34 pozn.).

316). *Mravní svět* překlenoval rozlukou božského a lidského zákona „jednotlivou, bezprostřední osobou jako mocí záporu tohoto protikladu“. Stejně tak se i obě říše *světa ducha sobě odcizeného* navrátí do osoby, ale tentokrát do osoby všeobecné, do vědomí, jež chápe pojem – všechny dosavadní podoby ducha se rozplynou v *čistém pochopení*, které je *osvícenstvím*. Než se tak ale stane, Hegel důkladně rozebírá dialektický pohyb obou říší.

### Vzdělávání a marnivost

*Tento svět*, říše skutečnosti je *vzděláváním*. Vznikání skutečnosti spočívá v pohybu, kterým se v ní vědomí popírá, kterým se jí odcizuje<sup>1</sup> – „tím vytváří svůj svět a chová se k němu jako cizímu tak, že nyní stojí před úkolem zmocnit se ho“ (Hegel 1960, 318). Tímto pohybem je *vzdělávání* individuality, překonávání její přirozené osoby, individuum je skutečné pouze tehdy, překonává-li svoji přirozenost, tedy jednotlivost, pouze stává-li se všeobecným<sup>2</sup>. „Vzděláváním každý jednotlivec překonává své partikulární bytí, totiž vztahy, do kterých se narodil a ve kterých se tehdy zvykově odbyval život lidí, a je schopen zaujímat různá místa ve společnosti“ (Sobotka

---

<sup>1</sup> Motivem vzdělanosti jako odcizení se podle Sobotky Hegel inspiruje v Rousseauově prvotině, *Rozpravě o umění a vědách*.

<sup>2</sup> Toto místo je vhodné pro stručnou zmínku o Hegelově dialektické metodě. Pro dosažení takové stručnosti si vypomůžeme Frommovým nadáním popularizovat obtížné myšlenky. Fromm rozlišuje logiku aristotelskou a paradoxní. Aristotelská se zakládá na zákonu totožnosti (A je A), zákonu rozporu (A není ne-A) a zákonu vyloučeného třetího (A není A i ne-A, ani A ani ne-A). Taková logika je velmi hluboce prosáknuta celým západním myšlením, zdá se nám přirozená a vše mimo ní nesmyslné. Logika paradoxní, vlastní staré Číně a Indii, předpokládá, že A a ne-A se nevylučují jako predikáty jednoho X (X je A i ne-A, ale i X není ani A ani ne-A). Negativní varianta paradoxní logiky je vlastní buddhismu, pozitivní variantu nacházíme hlavně u taoismu (tao je všechno i nic), v západním myšlení je vlastní některým před Sokratovským myslitelům, zejména Hérakleitovi, po kterém se opět výrazně hlásí ke slovu až u Hegela a Marxe (Fromm 1967, 58-9). S přihlédnutím k tomu se Hegelova dialektika dá vyjádřit stručně tak, že vše má v sobě obsaženo i svůj protiklad a „soubojem“ těchto dvou protikladů vzniká vždy jednota (syntéza) na vyšším stupni – v případě věty, která je zde komentována: jednotlivec existuje jen tím, že se neustále stává všeobecným. Před zanořením do Hegelova dialektického vyprávění je nutné toto připomenout jako upozornění – porozumění „paradoxní logice“ je totiž podmínkou porozumění celého textu. Dodává mu to sice výrazně na obtížnosti, na druhé straně je tím však docíleno těch nejpronikavějších závěrů – už například dynamika celé dialektiky, to, že je děním (pohybem) a trváním (přítomností) zároveň. Více k Hegelově metodě viz Sobotkova esej *K Hegelově logice* (Sobotka 1993).

19.3.2011) – stává se všeobecně uplatnitelným. Přestože je *tento svět* dílem vědomí, je pro ně „čímsi bezprostředně odcizeným“, má pro ně formu „neotřesené skutečnosti“. Vědomí se jde tohoto světa „zmocnit“ a „nabývá této moci nad ním vzděláním“<sup>1</sup>.

Významnou roli sehraává v říši skutečnosti řeč. Řeč „obsahuje ‚já‘ ve své čistotě, jediná řeč vyslovuje já, já samo“ (Hegel 1960, 327). V ní jednotlivost vědomí vstupuje do existence tím, že je pro jiné. Skutečným se jednatel stává jen tím, že mluví, že o sobě dává vědět, že je zaslechnut<sup>2</sup>. Dozníváním řeči, tím, že je zaslechnut, zároveň splývá s všeobecnem, přechází bezprostředně v jednotu s těmi, pro něž je. Řeč se stává výrazem vzdělávání, respektive skutečností odcizení.

Dialektický boj ve světě vzdělanosti se odehrává mezi *ušlechtilým vědomím*, které se obětuje pro obec (raný feudální stát), a *vědomím podlým*, které jde za zájmy jednotlivců popřípadě skupin. Vítězství podlého je zaviněno tím, že ušlechtilé vědomí za své sebezbovování ve prospěch státu získává bohatství (půdu) a moc (od panovníka), čímž se stává podlým, soukromým (Patočka 1960, 510). Význam tohoto bohatství je však především v tom, že je zároveň obecným dobrodiním (šlechtic vlastně „poskytuje své bohatství poddaným“), k němuž je jiné vědomí zpočátku ve vztahu bezprostředního kladu, zatím nevyjadřuje svoji nerovnost, je ušlechtilým vědomím, „uznává bohatství a je vděčno dobrodincům“ (Hegel 1960, 331). Tyto vztahy (poddaného, šlechtice a panovníka) se odbývají a konstituují *řeči lichocení*. Rovnost mezi vědomím a jeho předmětem, bohatstvím, dobrodiním, se však stává nerovností (v tomto bodě Hegel odkazuje na dialektiku pána a raba v oddíle *Sebevědomí*). Následuje výklad přechodu *řeči lichocení* v *řeč rozervanosti*, jejíž předlohou byl Hegelovi Diderotův fragment *Rameauův synovec*. Řeč rozervanosti, která se v říši skutečnosti zárodkem osvícenství, vyjadřuje pozici odpovídající sebeuvědomování rozkládajícího se feudalismu (Patočka

---

<sup>1</sup> Rozdíl mezi postojem antického Řecka a postojem, který následuje po nich je zjevný: v antice se člověk chápal jako součást či dokonce hříčka přírody a božstev, které ji ovládaly, z čehož plynula i jeho pokora vůči těmto mocnostem a hledání harmonie s nimi. Postoj člověka, který se „jde zmocnit světa“, není třeba vysvětlovat, neboť je našemu věku stále vlastní.

<sup>2</sup> Zde se podle Sobotky nejvýrazněji projevuje Rousseauovská inspirace: Rousseau si ve své prvotině klade otázku, proč vědy a umění přispěly ke zkáze člověka. Odpovědí mu je, že se staly jevištěm, na kterém se dotyční předvádí, exhibují. Od umělců je očekáváno, že svá díla vysvětlují, že se o nich vyjadřují, že jsou jejich sebezbovování. To samé se podle Rousseaua děje i ve vědě, ve které myslitelé vystupují jako odborníci. O tom, jak byla tato kritika osvícenstvím přijata, dobře vypovídá Voltairova odpověď (děkovný dopis – Rousseau mu poslal exemplář *Rozpravy o umění a vědách*), že snad nebylo vynaloženo většího důvtipu k obhájení teze, že má člověk opět lézt po čtyřech (Sobotka 4.2.2011).

1960, 510). Rameauův synovec se žíví tak, že se nechává hostit šlechtici, baví je na hostinách svojí řečí, která se ve svém průběhu obrací v posměch, neboť nazívá dvojsečnost svého postavení – to že hostitele využívá a je jimi zároveň využíván. Po vzoru tohoto vztahu svou řečí vyjadřuje, že vše je zároveň svým opakem – ušlechtilé podlým, dobré zlým, rovné nerovným, oběť sobectvím, dobrodiní že je podmíněno lichocením panovníkovi atd. – střídáme-li vhodně hlediska podmíněnosti jednoho druhým a jejich protikladnosti. „Rozervanost vědomí, která o sobě ví a sebe vyřkne, je výsměchem jsoucnu i zmatku vládnoucímu v celku všeho, i sobě samému; zároveň je dozníváním celého toho zmatku, které ještě samo sebe zaslechne“ (Hegel 1960, 336-7). Tak je tato marnost veškeré skutečnosti zdvojenou reflexí skutečného světa v sobě samém. Na jedné straně v *tomto* svém jednotlivém já, kde je svou *vlastní marností*, má ještě tuto skutečnost za vlastní účel. Je to osoba, která „umí všechno posuzovat a o všem povídat“, „ví o všem lépe, co to je, než to je, ať je to určeno jakkoli“, „potřebuje marnost všech věcí, aby si od nich dala vědomí sebe“. Protože zná marnost asketického postoje, získává moc a bohatství, ale ví i o jejich marnosti – ví, že ona sama, marnivost, je mocí, která je za nimi, ale i tato její moc je marná. O tom všem „vykládá duchaplnou řečí“, která je výrazem vědomí své marnosti a právě ta se stává tou nejvyšší hodnotou, kterou nyní klade jako obecnou<sup>1</sup>. Druhá strana zdvojené reflexe je právě toto obrácení se do ryzí všeobecnosti, čili do světa myšlení.

### Víra a čisté pochopení

Proti *vědomí skutečnosti* stojí *vědomí čisté*, jehož svět je světem myšlení, myšlení je jeho živlem. Zpočátku je svět myšlení doménou *víry*<sup>2</sup>, která je útekem vědomí z *tohoto světa* do myšleného *onoho světa*, kam klade pravou hodnotu věcí (v říší skutečnosti tak pomíjivých). Bytností *víry* je čistá myšlenka, myšlení *onoho světa* samo,

---

<sup>1</sup> I zde je jistě do velké míry inspirací Rousseauova kritika zneužití vědy a umění k exhibici. Známým zobecněním této kritiky je v *Rozpravě o nerovnosti mezi lidmi* jeho slavná věta že z „être“ se stává „paroître“ („paraître“). Marnivost se tedy stává společenskou hodnotou, je totiž extrémním důsledkem vzdělávání jako snahy vystoupit z (světské, společenské) partikularity, motiv převrácení se objevuje ve všech osvícenských románech – z nejznámějších například ve Voltairově *Candidovi* (Sobotka 4.2.2011).

<sup>2</sup> Věrou zde není myšleno subjektivní náboženství, vzhledem k tomu, že je vykládána v kapitole o duchu – věrou je zde dogmatické náboženství, teologie, která pro věřící fixuje onen svět a jeho hierarchii (Boží trojici), kterou nepřímou (totiž z pozice odcizení) legitimuje strukturu světské společnosti.

tedy myšlenka, která sebe nemyslí jako myšlenku (nemá o sobě pojem) a je sobě proto zatím jen představou, abstrakcí, pouhým bezpojmovým obsahem.

*Čisté vědomí* se však sobě odcizuje i samo v sobě a víra je jen jednou jeho stránkou. V momentě, kdy myšlení přichází k vědomí o sobě, kdy si uvědomuje, že je myšlením (získává o něm pojem), stává se *čistým pochopením*. *Víra* si ponechává obsah bez jeho pochopení (je vědomím), *čistému pochopení* připadá pojem, avšak bez obsahu, jehož je zápolem (je sebevědomím, je si samo předmětem).

Z pohledu *víry* je jejím předmětem skutečný svět pozvednutý v obecnost *čistého vědomí*<sup>1</sup> – ve svém odcizení (odcizování) nevidí, že jejím předmětem je „společenský řád, společnost ve své setrvalé struktuře“ (Sobotka 4.2.2011). Oproti tomu předmětem *čistého pochopení* je pouze pojem, absolutní osoba (Selbst, já), je vědomím sebe sama a ničeho jiného. Zpočátku, při svém vynoření ještě není *čisté pochopení* realizováno, jeho bytnost se mu zatím jeví jeho účelem, chápe se jako něco jednotlivého a nahodilého a má v úmyslu stát se všeobecným, „učinit všecko, co je skutečné, pojmem, a to pojmem ve všech sebevědomích“ (Hegel 1960, 343). Jistota vědomí, že ve své jednotlivosti je veškerenstvem reality, je (z hlediska zkušenosti vědomí, tj. první poloviny *Fenomenologie ducha*) *rozum* (Hegel 1960, 178). *Čisté pochopení* je tedy duchem, který klade rozum jako všeobecný účel, je to „duch, který provolává ke každému vědomí: *buďte sami pro sebe*, čím jste sami *o sobě* – *buďte rozumní*“ (Hegel 1960, 343). *Rozum* přestává být prázdnou duchaplností jednotlivce, je prosazován jako *substance věcí*. Náplní pohybu čistého pochopení se stává *uskutečnění rozumu jako vši reality*, vytvoření společnosti rozumu, stává se *osvícenstvím*.

## Osvícenství

*Osvícenství* je přecházení *čistého pochopení* ze své jednotlivosti do všeobecnosti, že se obrací proti *víře* jako transcendentní říši bytnosti – „vlastní předmět, proti němuž zaměřuje čisté pochopení sílu pojmu, je víra jako forma čistého vědomí, která stojí proti němu na půdě téhož živlu“ (Hegel 1960, 344). Tato podkapitola pojedná o tom, jak dosáhne *osvícenství* svého uskutečnění, *čisté pochopení* svého zevšeobecnění, *rozum* svého uskutečnění. Na pozadí tohoto pohybu se vyjeví bytostné momenty *osvícenství*, jeho program.

---

<sup>1</sup> Hegel na tomto místě ve *Fenomenologii* vytváří detailní analogii světské hierarchie a Boží trojice.

Stejně jako *víra* je čisté pochopení návratem ze *skutečného* do *čistého vědomí* – než bude probrán jejich souboj v *čistém vědomí*, je třeba dovysvětlit tento návrat z pohledu *čistého pochopení*. Zatímco pokojné vědomí feudalismu shledává v dobrém dobré, ve zlém zlé atd., Rameauův synovec vše obrací a lamentuje rozervanou řečí nad marností tohoto světa. Tento jeho zmatek rozřeší *čisté pochopení* tím, že shrnuje jednotlivé momenty řeči rozervanosti ve „všeobecný obraz“ a činí je pochopením všech. „Neboť se dospělo k tomu, že bytností této skutečnosti nejsou masy a určité pojmy a individuality, nýbrž že její substancí a oporou jest výlučně duch existující jako posuzování a probírání v řeči a že celek a masy, v které se celek člení, jsou udržovány zájmem o to, aby zde byl nějaký obsah pro toto rozumování a povídání“ (Hegel 1960, 344). Sobotkovými slovy: *osvícenství* je převrácení kvůli převrácení, *osvícenství* (Sobotka 16.4.2011). „Všeobecný obraz“ neboli „sbírka“, kterou se *čisté pochopení*, respektive *osvícenství* vypořádává se světem vzdělávání a s marnivostí, do které dospěl rozervanou řečí, „ukáže většině jednotlivců lepší nebo alespoň mnohostrannější důvtip než jejich vlastní a ukáže, že schopnost přehádat a kritizovat je čímsi všeobecným a nyní obecně známým (...), jednotlivé pochopení se rozplývá v pochopení všeobecném“<sup>1</sup> (Hegel 1960, 345). Nyní je však ještě třeba utkat se ve všeobecnosti s *vírou* na půdě vlastního živlu, *čistého vědomí*.

### **Boj osvícenství s pověrou**

Jak bylo zmíněno výše, *víře* připadá v říši *čistého vědomí* všechn obsah (bezpojmový), *čisté pochopení* je bez obsahu, je naopak zanikáním obsahu – „záporným pohybem vůči tomu, co je mu zápolem se realizuje a dá si obsah“ (Hegel 1960, 345). Útočí proto na *víru* a to v jednotlivosti i obecnosti. Ale jen skrze obecnost, jež se mu stává vlastní, totiž jako *osvícenství*, může dosáhnout vítězství.

*Víra* je pro *pochopení* „pletivem pověr, předsudků a omylů“, „říší bludu“. Pro všeobecnou masu věřících je tomu tak nezaujatě, bez reflexe, avšak tato říše má podle *pochopení* i moment vnitřní reflexe, který „zůstává v pozadí jako zlý úmysl“. Z toho pohledu je všeobecná masa „obětí klamu kněžstva, které provádí plán své závistivé marnivosti, zůstat výhradním majitelem pochopení“ (Hegel 1960, 345). Toto sobectví

---

<sup>1</sup> Sbírkami duchaplností jako živnou půdou *osvícenství* je myšlena například sbírka Lichtenbergova nebo Rochefoucaultova.

podle *pochopení* zároveň vstupuje ve spiknutí s despotismem, který tak těží z hlouposti a zmatenosti lidu prostřednictvím podvodného kněžstva<sup>1</sup>. Z těchto tří oblastí svého útoku se však může bezprostředně dotknout jen té, která míří na to, co je oběma extrémům společné, totiž stránka obecnosti – „bezprostředním předmětem jeho konání není tedy vůle podvádějícího kněžstva a utlačujícího despoty, nýbrž k bytí pro sebe se nepozvedající pochopení, prosté vší vůle“(Hegel 1960, 346). V tomto „bezpojmovém vědomí všeobecné masy“ má *čisté pochopení* svůj vlastní živel, ve kterém se uskutečňuje místo pochopení falešného. *Osvícenství* tedy *není* obracením se na církve a despoty, nýbrž *je* obracením se na lid, má *emancipační charakter*. Díky tomu, že působí s „nezaujatou“ *vírou* ve stejném živlu, v *čistém vědomí*, stává se jejich vzájemné sdělování vzájemným bezprostředním splýváním. „Sdílení čistého pochopení lze tedy srovnati s pokojným rozpětím či *šířením* jako vůně v ovzduší, které je prosté všeho odporu. Je to pronikající nákaza, z níž nelze předem rozpoznati protiklad lhostejného živlu, do kterého se vkrádá, a již se proto nelze bránit. Pro *vědomí*, které se jí bezstarostně vydalo všanc, je *nákaza* teprve, když se rozšířila“(Hegel 1960, 347). Tato zdánlivá jednoduchost, bytnost zdánlivě rovná nezaujaté bytnosti *víry*, byla však jednoduchostí zápornosti v sobě reflektované. „Jakmile je *čisté pochopení* pro *vědomí*, je již vždy rozšířeno; boj proti němu prozrazuje, že *nákaza* se stala skutkem; přichází příliš pozdě a každý prostředek pouze zhoršuje nemoc, neboť ta zachvátila samu míchu duchovního života (...), je možno zatlačit její projevy pokud jsou ještě jednotlivé, a zdustiti její jednotlivé symptomy. To je pro ni navýsost výhodné; neboť nyní nemarní zbytečně síly ani se neukazuje nedůstojná své bytnosti, jako tomu je, když vyráží v symptomy a jednotlivé výbuchy proti obsahu *víry* a souvislosti její vnější skutečnosti. Nyní se však plíží skrz naskrz ušlechtilými částmi jen jako neviditelný nepozorovaný duch, brzy má důkladně ve své moci útroby a údy idolu, který si není ničeho vědom a *„jednoho krásného rána* strčí do milého přítele loktem a bumbác! Idol leží na zemi“<sup>2</sup>“(Hegel 1960, 347).

Přes toto nepozorované a neomezené šíření se *osvícenství* odbývá zároveň jako „hlasitý povyk a násilný boj s tím, co se mu protiví“(Hegel 1960, 348). Domnívá se totiž, že potírá něco *jiného*, ale v tom se mýlí, protože jeho vlastní bytnost, bytnost absolutní zápornosti, spočívá v tom, že má jinakost sama v sobě – absolutní pojem je

---

<sup>1</sup> Jako letmý náznak, že je naše současnost stále určována osvícenskými principy, je možné zde poznamenat, že takovéto útoky na církve se živě dochovaly dodnes.

<sup>2</sup> Citát z *Rameauova synovce*. U Diderota se však týká nahrazení židovského boha bohem křesťanským.

„kategorie“<sup>1</sup>, totožnost vědomí a jeho předmětu. Co tedy *osvícenství* vyslovuje jako svůj opak, musí být nutně ono samo – „co není rozumné, nemá *pravdu*, čili co není pochopeno, to *není*; mluví-li tedy rozum o něčem *jiném*, než čím je sám, mluví ve skutečnosti jen sám o sobě; nevystupuje tím sám ze sebe“(Hegel 1960, 348). *Osvícenství* to však neví. Klazení *víry* do svého protikladu tu má pro ně neuvědomělý smysl *uskutečňování rozumu*, je to právě jeho sebeodcizování, neuvědomělé stavění sebe sama jako svůj předmět a chování se k němu jako k něčemu cizímu.

*Osvícenství* má tedy pravdu o *víře*, když prohlašuje, že absolutní bytností je jí bytí jejího vlastního vědomí, její vlastní myšlenka. To ale *víře* není ničím novým, je si vědoma toho, že jejím předmětem je právě čistá bytnost jejího vědomí, totiž *víra* ve svém skutečném smyslu slova (věří ve víru). Takové bezprostřední vědomí svého předmětu (to že je v něm, že v sebe věří) právě umožňuje šíření nákazy v sobě popřeného *pochopení*. V pojmu *pochopení* vězí nejen to, že se vědomí poznává v pochopeném předmětu, nýbrž i to, že ho zároveň opouští a vrací se do sebe v tom smyslu, že si je vědomo sebe jako pohybu „zprostředkování“, sebe jako „konajícího a vytvářejícího“. Napadání *víry* za to, že si vytváří svůj předmět je tedy vskutku bláhové – *osvícenství* tím nevědomky opět napadá to, co je mu vlastní, za něco, co *víra* o sobě ví: tímto zprostředkováváním je jí konání obce věřících.

V tom jsou si tedy obě stránky *čistého vědomí* rovny a navzájem splývají, přestože se to zdá (neúspěšným, bláhovým) napadáním jedné druhou. V tom, v čem jsou odlišné, provolává *osvícenství* ve své sebejistotě, že pravda je na jeho straně a že tedy bytnost *víry* je něco, co je každému sebevědomí cizí a je mu podstrkováno jako „podložené dítě“. Přestože má *osvícenství* svou pravdu, je v tomto projevu opět bláhové, protože zaprvé *víra* má svou pravdu, její bytnost je jí vlastní, a především zadruhé tím *osvícenství* popírá, co samo o *víře* tvrdí jinde, totiž že svým vlastním konáním vytváří jednotu sebe sama se svou bytností. Tak se *víře* jeví *osvícenství* jako vědomá lež. Hegel pokračuje položením dobově populární otázky, je-li dovoleno klamat lid<sup>2</sup>, a záhy si odpovídá, že otázka nestojí za nic, protože klamat lid není možné. Jak bylo popsáno

---

<sup>1</sup> „Kategorie“ je Kantův pojem, zde se jedná o „kategorii vůbec“. Kant v *Kritice čistého rozumu* několikrát používá místo termínu „já“ nebo „vědomí“ pojem „kategorie“. Použití Kantova pojmu v tomto bodě je záměrným odkazem na jeho vyslovení stanoviska „já, které je si vědomo přítomnosti rozumu ve věcech – stanoviska rozumu, které ví, že rozum je veškerou realitou“(Sobotka 4.2.2011).

<sup>2</sup> Položil ji tehdy ve formě jakési „ankety“ Friedrich II. Veliký, který sám vydal knihu *Antimachiavelli*, kde hájí stanovisko, že panovník má být čestný a k lidu vždy upřímný (Sobotka 4.2.2011).



výše: nová myšlenka, nové stanovisko vědomí se šíří formou náказы, dějiny mu nakonec (po případných partikulárních prohrách) dají vždy za pravdu.

Hegel probírá další momenty, ve kterých *osvícenství* napadá *víru*. Stručně je zde shrneme. Zaprvé jde o útok na to, co *víře* spojuje *tento* a *onen svět* – posvátné předměty. *Víře* jsou předmětnou formou absolutní bytnosti, avšak formou prázdnou, představovanou (bezpojmovou), jsou to pouhé symboly. Z pozice *čistého pochopení*, které je pojmem, jsou ale tyto specifické předměty obyčejnými věcmi smyslové jistoty. Proto tvrdí, že „absolutní bytnost víry je kus kamene, dřevěný špalek, který má oči, ale nevidí, nebo trocha těsta, které vyrostlo na poli, promění se v lidském těle a vrátí se pak na pole“ (Hegel 1960, 352). *Osvícenství* zde to, co je *víře* duchem svatým a životem věčným, činí skutečnou pomíjející věcí, poskvřňuje to stanoviskem smyslové jistoty. *Víra* to však v předmětu dobře rozlišuje a smyslová jistota pro ni není hodnotou, váže se k nadsmyslovému, k myšlenému. Přesto však *osvícenství* tímto pokojnému vědomí věřícího postupně „rozkrámaří jeho domácnost, kterou si zde zařídil, tím, že mu tam zanáší kusy náradí z tohoto světa, o kterých nemůže popřít, že jsou jeho majetkem, poněvadž jeho vědomí náleží rovněž tomuto světu“ (Hegel 1960, 317). Druhým momentem je útok *osvícenství* na „zprostředkovaný vztah jistoty k pravdě, který tvoří *základ víry*“ – osvícenství ho shledává nahodilým věděním o nahodilých příhodách. Podle Hegela tím *osvícenství* „bájí“ o *víře*, „že její jistota je založena na několika jednotlivých *historických svědectvích*, která ovšem, vzata jako historické doklady, by nemohla, poskytnouti onen stupeň jistoty o svém obsahu, který nám o nějaké události poskytují noviny; dále bájí, že jistota *víry* spočívá na nahodilém uchování těchto svědectví, za první uchování na papíře a za druhé na obratnosti a poctivosti, s níž je přenášíme z jednoho papíru na druhý; konečně na *správném pochopení* smyslu mrtvých slov a písmen“ (Hegel 1960, 352-3). *Víra* se tím necítí dotčena, protože spatřuje svoji jistotu v něčem naprosto jiném, v myšlení jako takovém (v myšlení Boha). Používá-li tento způsob zdůvodnění, který jí podsouvá *osvícenství*, považuje-li jej za vážný a relevantní, svědčí to již o její nákazě. Třetí moment spočívá v konání *víry* – jeho účelu a přiměřenosti. *Osvícenství* shledává bláhovým, když si věřící dodává vyššího vědomí odpíráním majetku přírodního požitku a když tvrdí, že jimi pohrdá<sup>1</sup>. Obojí je

---

<sup>1</sup> Hegel zde podle Sobotky nepřímou upozorňuje na určitou nedůslednost osvícenské nauky, která zároveň emancipuje člověka a hlásá, že svoboda člověka je v schopnosti v sobě popřít požitky, a zároveň se vysmívá víře za její asketický aspekt (Sobotka 4.2.2011).

osvícenstvím shledáno jako nesprávné a neúčelné, zaujímá vůči tomu *posměšnou* pozici<sup>1</sup>.

### Kladné teze osvícenství

„Jakou pravdu rozšířilo osvícenství místo pověry a předsudků? – Osvícenství tento pozitivní obsah již vyslovilo ve svém vyhlazovacím boji proti předsudkům, neboť toto odcizení sebe sama jest zároveň i jeho pozitivní realitou“ (Hegel 1960, 354). V tom, co je *víře* absolutním duchem, pojímá každé určení jako jednotlivé určité věci (dřevo, kámen, atp.), veškeré určení, veškerý obsah chápe jako konečnost, lidskou bytnost a představu. Absolutní bytnost se mu stává prázdnotou, příkládat jí jakákoliv určení, je podle *osvícenství* nerozumné a trestuhodné. *Osvícenství* absolutní bytnosti „vzdává čest“, „zná své místo“, zná své bohatství na konečné věci, jednotlivosti a meze, tudíž mu „rozum (...) není zajisté něčím prázdným“ (Hegel 1960, 355). Druhým momentem kladné pravdy *osvícenství* je *jednotlivost* vědomí a všeho bytí vůbec: „vědomí, které je ve své nejprvnější *skutečnosti smyslovou jistotou a míněním*, vrací se zde po celé pouti své zkušenosti k smyslové jistotě a mínění a je opět věděním o čistém záporu sebe sama či o smyslových věcech, tj. jsoucnech, která stojí lhostejně proti jeho bytí pro sebe. Zde však to není *bezprostřední* přirozené vědomí, nýbrž *stalo se* takovým“ (Hegel 1960, 355), zakouší se jako *výsledek*. Během dějin dospělo vědomí k nicotnosti všech jiných svých podob, nicotnosti všeho, co je mimo rámec smyslové jistoty – není tedy již jen míněním, stává se absolutní pravdou. Tato nicotnost je sice záporným, ale jediným pro ně možným důkazem. Třetí moment spočívá v uvědomění této *prázdnoty za věcmi*, která „nahradila“ absolutní bytnost, a v zaujetí vztahu k ní. Po stránce *obsahu* tohoto vztahu je to zřejmé – obsah pochází pouze ze smyslové skutečnosti. *Forma* tohoto vztahu je však dvojsečná, pozitivní i negativní, a to podle libosti. Jednou tato prázdnota (vyprázdněné absolutno) smyslovou skutečnost „dělá, chrání a živí“, jednou je k ní

---

<sup>1</sup> Tento moment výkladu podle Sobotky připomíná Hegelovy rozbor konce všech epoch, v kterých se objevuje tentýž výraz „výsměch“ (Hohngelächter) při přechodu z antického období tragédie do období komedie. Výsměch je vždy známkou vyšší formy ducha, přičemž je typické, že vysmívající stojí nad tím, čemu se vysmívá a zároveň je toho součástí. Sókratés u soudu mluví o tom, že ho synové soudců pomstí, protože do nich zasel „vyššího“ ducha – opět se tak objevuje motiv myšlenky jako všepronikající nákazy. Od Sókrata si Hegel rovněž vypůjčuje i jeho „programovou formuli“ „co není rozumné, není“ (Sobotka 4.2.2011).

smyslová jistota staví jako k „svému nebytí“. V tomto druhém ohledu přestává být smyslová skutečnost o sobě, nýbrž je „jen *pro něco jiného*“. Vše je tak o sobě neméně než pro jiné, „vše jest *užitečné*“ – „všechno se dává všanc jinému, dává se využít jiným a je *pro ně*; a pak se zase postaví na zadní nohy, aby se tak řeklo, tváří se k jiným věcem odmítavě, je pro sebe a samo využívá jiného“(Hegel 1960, 356).

Pro člověka jako pro věc, která je si tohoto vztahu *užitečnosti* vědoma, z toho plyne jeho nové postavení: „Tak, jak přirozeně jest, jako přirozené vědomí *o sobě, je dobrý*, jako jednotlivost je *absolutní*, a vše jiné jest *pro něj*; a protože pro člověka, tohoto živočicha, který si je vědom sebe, mají momenty význam obecnosti, je všechno pro jeho potěšení a požitek, a jako když vyšel z ruky boží, prochází se světem jako zahradou, která byla vysázena pro něj“<sup>1</sup>(Hegel 1960, 356). Prvotní hřích, ochutnání ze stromu poznání dobrého zlého, se tak jeví osvícencům jako velmi užitečný čin. Míru požitku nyní člověku neurčuje jeho přirozenost, nýbrž rozum, který se tak stává užitečným – míra je jím určena tak, „aby bránila požitku být rušen ve své rozmanitosti a trvání“: určením míry se stává nemírnost. *Užitečnost* se ale vztahuje i na člověka: „Jako je všechno užitečné člověku, tak je člověk rovněž užitečný, a jeho určením je právě tak, aby se učinil všeobecně užitečným a obecně zdatným členem kolektivu. Přesně tou měrou, kterou se stará o sebe, musí se též sám vydávati pro jiné, a tou měrou, jak se vydává pro jiné, stará se o sebe; ruka ruku myje. Ale z té i oné stránky je na tom vždy dobře, prospívá jiným a užívá se ho“(Hegel 1960, 366). *Užitečnost* vztahuje *osvícenství* opět i k *víře*, která se mu teď jeví jako nejužitečnější věc, jako „užitek sám“ a nic jiného, totiž prázdnota. To se jeví *víře* jako největší mělkost a tvrdí, že *osvícenství* neví o absolutní bytnosti nic. Jenže to je zároveň totéž, že o ní ví zcela plochou pravdu, totiž že je *jen* absolutní bytností a že nad touto pravdou je ještě pravda konečnosti všech věcí.

---

<sup>1</sup> Sobotka jako příklady prosazování myšlenky užitečnosti uvádí Voltaira, který hájí podvodného prodavače nadsazujícího cenu, je-li tím společnosti užitečný. Dokonce i Friedrich II. Veliký se definoval jako největší služebník státu, tedy svou užitečností. Rousseau jde ještě dále a promítá užitečnost do povahy univerza, když v *Toulkách osamělého chodce* popisuje, že pozřel neznámé bobule, protože mu chutnaly, a že byly jistě vytvořeny s takovou chutí proto, aby člověka uspokojily. Motiv „užitečné zahrady“, kterým končí Voltairův *Candide* a který je obsažen v Rousseauových *Toulkách*, propojuje Hegel s motivem prvotního hříchu – viz pokračování textu.

## Pravdivost osvícenství

Viděli jsme, že *osvícenství* upírá *víře* soběrovnost v živlu *čistého vědomí*, že ji překrucuje ve všech jejích momentech, slučuje dohromady její vlastní myšlenky tak, že se rozpadají, ukazuje jejich protikladnost. „Osvícenství samo, jež *víře* připomíná protikladnost jejích oddělených momentů, je však právě tak málo osvíceno o sobě samém“ (Hegel 1960, 358). Nepoznává, že co na *víře* odsuzuje je jeho vlastní myšlenka, zůstává samo v protikladu obou momentů, z kterého uznává jen to, že je opakem *víry*, a neuznává to, co jim je společné. Nevytváří proto jednotu obou jako jednotu, jako pojem, nýbrž „pojem mu *vzniká* sám pro sebe, čili osvícenství jej pouze nachází jako *daný*“ (Hegel 1960, 359), je si odcizené. *Osvícenství je však tento pohyb*, toto stávání se sobě absolutně jiným, *pojem, jehož povahu ale zatím samo nezná*. Dokud je tento pohyb to, co uvádí do vztahu momenty ve *víře* oddělené a objevuje jejich rozpor, je pohybem oprávněným, je vyšší pravdou. Ve výkladu pokračuje Hegel opakováním těchto momentů – *víra* jako svůj vlastní výtvar, konečnost předmětů kultu, nahodilost příběhů a svědectví, neúčelnost a nepřiměřenost askeze – a ukazuje na *osvícenství*, že se ve všech bodech proviňuje stejnou protikladností. Skutečným smyslem tohoto obracení je náказа pojmem, *rozumem: osvícenství* „ve skutečnosti zahajuje překonání *bezmyšlenkovitého* či lépe řečeno *bezpojmového rozkolu*, který je ve *víře* obsažen. Věřící vědomí má dvojí míru a váhu, dvojí oči a uši, dvojí jazyk a řeč, všechny jeho představy jsou dvojité, aniž věřící vědomí tento dvojí smysl navzájem srovnává“ (Hegel 1960, 362). *Víra* žije ve spícím, bezpojmovými myšlenkami se vyčerpávajícím vnímání a zároveň v bdělém vědomí ryze smyslové skutečnosti. *Osvícenství* osvětluje *onen svět* představami *tohoto světa*, ukazuje jeho konečnost, proti čemuž je *víra* bezbranná a ztrácí obsah: „Je vypuzena z vlastní říše, či lépe tato říše je vydrancována, jelikož bdělé vědomí si přivlastnilo všechny její rozdíly a její rozsah a přičklo všechny její části zemi ve vlastnictví a vrátilo jí je“ (Hegel 1960, 362).

Dále Hegel popisuje dynamiku rozdvojení *osvícenství* podle různého vztahu k popřenému transcendentnu, k tomu, jak přechází do smyslového bytí. Abstrahováním od určitosti jednotlivých jevů zbude podle Hegela „čistá hmota jako tupé skládání a hýbání se v sobě samé“. *Čistá hmota* je ale čistou abstrakcí, protože „co vidíme, hmatáme, ochutnáváme, není hmota, nýbrž barva, kámen, nějaká sůl atd.“, a toto čisté abstrahování je opět *čisté myšlení* samo. Jeden *osvícenský* směr považuje prázdné

absolutno za *čistou hmotu*, druhý za *čisté myšlení*<sup>1</sup>. Hegel dopodrobna rozebírá bezpředmětnost tohoto sporu a dokazuje, že jde o dvě strany téže mince, kde ani jedna není schopna nahlédnout, že „myšlení je věcnost, čili věcnost je myšlení“. Protikladem toho, co je těmto čistým abstrakcím společné, totiž že jejich předmětem je nepoznatelná absolutní bytnost, je ve světě skutečnosti *užitečnost*, která je v něm zároveň uspokojením marnivého vědomí. V *užitečnosti* má *osvícenství* před sebou jako předmět svůj vlastní pojem v jeho čistých momentech, totiž v neustálém přecházení věcí z bytí o sobě do bytí pro něco jiného, v neustálém mizení jejich bytnosti. Je ale zatím pouze vědomím „této metafyziky“, ne ještě jejím sebevědomím. Neustálé mizení bytnosti věcí, totiž jejich *užitečnost*, se tedy stává jejich kladnou povahou, kladnou předmětností. „Tato předmětnost je nyní celý svět pochopení; stala se pravdou celého předchozího světa, ideálního i reálného“ (Hegel 1960, 367-8). V pojmu *užitečnosti* dospěl dialektický boj *skutečného a čistého vědomí* ke svému konci, „oba světy jsou usmířeny a nebe sestoupilo na zemi“ (Hegel 1960, 368).

## Shrnutí

Hegelovo dialektické pojetí dějinného vítězství *osvícenství* bylo výše zestručněno jen do té míry, aby nezanikla forma ospravedlnění východisek, které zde budou shrnuty. Hegelovým záměrem bylo ukázat, že jde o *nutný* vývoj jednotlivých postojů vědomí, kdy každý nový vyšší stupeň je podmíněn soubojem protikladů (rozporů) obsažených ve stupni předchozím. Vnořili jsme se do *Fenomenologie ducha* přibližně v polovině oddílu o *Duch*, která rozšiřuje Hegelův prvotní záměr tím, že vysvětluje jednotlivé postoje vědomí jako projevy (fenomény) ducha, který skrze dějiny spěje k uvědomění sebe sama. Jednou fází tohoto sebeuvědomování ducha je *osvícenství*. Jeho následující charakteristika byla tedy ospravedlněna *filosoficky* jako *nutný* důsledek pohybu vědomí, které neustále překonává samo sebe.

Pro přehlednost rozdělíme Hegelovy závěry o *osvícenství* do tří bodů:

První bod je samotný fakt *odcizení*, kterým došlo k rozdělení na *tento* a *onen svět*, později na svět smyslové skutečnosti a nepoznatelného absolutna za ní, aby bylo nakonec překonáno *užitečností*. Odcizení a *užitečnost* všeho jako jeho (nevědomé,

---

<sup>1</sup> Dnes pro ně užíváme termínů empirismus a racionalismus.

bezpojmové) překonání a konečná vlastní náplň *osvícenství* jsou zde dvě nejkrajnější závorky.

Druhý bod je idea *vzdělávání jako zmocňování se světa*, který se jeví jako něco cizího. Skutečností a výrazem tohoto *vzdělávání* se stává řeč – řečí se utvrzuje a ospravedlňuje uspořádání tohoto světa, světa skutečnosti. Řečí se ale také dochází k nazření samonosnosti tohoto pokojného uspořádání, v které je shledána marnost, totiž fakt, že vše je zároveň také svým opakem. Vyšší hodnotou než tento klid se stává tato *schopnost vše převracet, marnivost* (Eitelkeit). Že se řečí nejdříve utvrzuje a následně vyvrací řád tohoto světa, jsou jedny užší závorky.

Třetí bod je náказа, která postihla *onen svět*, totiž *pochopení*, že vše *myšlené je vlastním výtvorem*, konečností, určitostí, lidskou představou. Ničení *onoho světa* má *emancipační charakter*, je otvíráním očí, navracením věcí lidem, sestupováním nebe na zem – je *uskutečňováním společnosti rozumu*. Čili ne Bůh na *onom světě*, nýbrž *rozum* v nás je tím, co určuje význam smyslové skutečnosti, mimo kterou není žádná jiná. Přechod od poklidného bezpojmového myšlení sebe sama k bezpojmovému uskutečnění *rozumu* jako vší reality jsou druhé užší závorky.

Uspokojením marnivosti na jedné straně a prázdnoty za smyslovou skutečností na straně druhé se tedy stává *užitečnost* všeho poznatelného. Vědomí *užitečnosti* všeho a nová pozice člověka vůči světu plodí *absolutní svobodu*, která dějinně vyúsťuje ve Velkou francouzskou revoluci. Zbývá naposledy pokročit z vědomí k sebevědomí. Tím se ale dostáváme za hranice *osvícenství*. Jejich překročením, vystoupením z nejširších závorek pokračuje Hegel jako reprezentant světového ducha k jeho sebeuvědomění, k sjednocení subjektu a objektu.

Tím se také dostáváme na pomyslný vrchol filosofie, kde se pro nás její provaz třepí. Jako reprezentativní výklad uveďme například Störigovy *Malé dějiny filosofie*: po rozsáhlé kapitole o Kantovi (Kantovi věnoval Störig 38 stran, na druhém místě se umístil Platón s 15) vkládá kapitolku uvádějící 19. století, kde se zamýšlí nad nemožností správně posoudit významnost všeho, co přišlo po Kantovi, a srovnává tuto situaci filosofie s tím, že rovněž například v hudbě ztrácíme po Beethovenovi a Wagnerovi jistotu ve velkých jménech<sup>1</sup>. S Kantem není v jeho době nikdo srovnáván.

---

<sup>1</sup> Stejný příklad (estetický soud) uvádí i Gadamer, když v jedné ze svých přednášek definuje fenomén „časové vzdálenosti“, kterou považuje za „základ pozitivní a produktivní možnosti porozumění“. Tedy čím jsou nám dějinné události časově dále, tím spíše jsme schopni porozumět jejich skutečnému významu pro dějiny (Gadamer 1994, 49-50). Vrátime-li se zpět ke Störigovi, znamená s trochou nadsázky

Po něm Störig nachází základní rozdvojení, které už se dále jen třepí: idealismus proti pozitivismu a materialismu (Störig 2007, 332). Chronologicky je ale mezi těmito směry významný rozdíl – prvních třicet let po vydání Kantových kritik patří výhradně německému idealismu, přičemž v druhé půli tohoto období již stojí Hegel osamocen. Toto encyklopedické pozastavení s jeho -ismy má v závěru kapitoly o Hegelovi dvojitý význam. Zaprvé poukazuje na problematičnost a nejednoznačnost postavení Hegela v západním myšlení, což o tomto myšlení může vypovídat, že je jednou nohou stále před ním, totiž v osvícenství. Zadruhé nás obrací k jinému významnému vystižení osvícenství, k vystižení jeho sama v jeho nejzazším bodě, v Kantovi.

---

Gadamerova připomínka fakt, že jsme již porozuměli, kudy naše dějiny nasměroval Kant, avšak zatím tápeme u Hegela.

## **Kantovo Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?**

*Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?* je Kantův krátký článek, který vyšel v prosinci roku 1784 v Berlinische Monatsschrift jako reakce na otázku teologa J. F. Zöllnera položenou v témže periodiku. Přes jeho význam a výstižnost ho pro rozsah a formu není možné chápat jako adekvátní protiváhu několikanásobně rozsáhlejší kapitoly Hegelovy *Fenomenologie ducha*. Následující krátký rozbor bude Kantova textu využívat pouze jako *příkladu*, jako reprezentativního projevu *osvícenství o sobě samém*. Forma i rozsah Kantova článku souvisí s jeho záměrem – jedná se o osvětlu, téměř manifest. Kant používá údernou dikci, text je oproti Hegelovi dokonale srozumitelný na první čtení. O tom ostatně vypoví už jeho první dvě věty:

„*Osvícenství je vykročení člověka z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti. Nesvéprávnost<sup>1</sup> je neschopnost používat svého rozumu, aniž bychom byli vedeni někým jiným*“ (Kant 2013, 148). Tím, že je zaviněna „námi“, Kant míní, že příčina netkví v „nedostatku rozumu“, nýbrž v „nedostatku odhodlání a odvahy používat jej“. Proto je podle Kanta heslem osvícenství: „měj odvahu používat svého *vlastního* rozumu!“ (Kant 2013, 148). Emancipační dikce je patrná, podstatné pro další rozbor je zde vyzdvihnout použití první osoby množného čísla. Přestože Kant dále manipuluje s figurami „poručníka“ a „tyrana“, i je shrnuje pod „my“ jako *my všichni!* Právě v tom je *naše i jejich* nesvéprávnost, že to dosud nejsme *my všichni*.

„Nedostatek odhodlání a odvahy“, „lenost a zbabělost“ a v důsledku pohodlnost jsou příčinami *naší* nesvéprávnosti – máme „knihu místo rozumu“, „duchovního místo svědomí“, „lékaře stanovujícího dietu“. Zdá se tedy, že Kant za současný stav viní především jakési charakterové nedostatky člověka, staví se k němu výchovně a mentorsky. To můžeme přičítat zčásti celkovému manifestnímu rázu, ale zároveň už je v tom obsažen prvek samozřejmosti určitého ideálního stavu, který od počátku čeká na to, až se „líný“ a „zbabělý“ člověk konečně odhodlá k jeho uskutečnění. Krom těchto charakterových nedostatků ale Kant uvádí i protivážné působení „poručníků“, kteří nejdřív „ohlupili své stádce“, nepouští je „ani na krok bez vodítka“, „šíří předsudky“ a „ukazují nebezpečí“ používání vlastního rozumu<sup>2</sup>. Toto

---

<sup>1</sup> V Sobotkově poznámce k českému překladu se o nesvéprávnosti dočteme, že je tím Kantem míněn „mlčenlivý souhlas s despotickým feudálním režimem“ (Kant 2013, 148 pozn.).

<sup>2</sup> Zde si Kant neodpustil poznámku, že mezi tuto masu – tyto „stádce“ – patří „celé krásné pohlaví“.



místo může posloužit jako příklad toho, že osvícenství považuje všeobecnou masu za oběť „klamu kněžstva, které provádí plán své závistivé marnivosti, zůstat výhradním majitelem pochopení“ (Hegel 1960, 345). Kant dále pokračuje, že se proto člověku nesvéprávnost stala „takřka jeho přirozeností“ a že se mu v ní dokonce „zalíbilo a není v tom okamžiku schopen používat svého vlastního rozumu, protože mu nikdy ani nedovolili, aby se o to pokusil“ (Kant 2013, 149). Tím je pozornost obrácena opět na masu (Hegelovým výrazem na „bezpojmové vědomí všeobecné masy“, „k bytí pro sebe se nepozvedající *pochopení* prosté vši vůle“).

Z následující části článku je patrné, co Hegel míní „všepřonikající nákazou“ osvícenství – podle Kanta se totiž vždy najdou ti, kteří budou „šířit ducha rozumného oceňování vlastní hodnoty a povolání každého člověka k tomu, aby sám myslel“ (Kant 2013, 149). V jiné větě se ale objevuje slovo „téměř“, Kant klade podmínku: „veřejnost se sama osvítil, ano, je to téměř nevyhnutelné, jen když jí ponecháme svobodu“ (Kant 2013, 149). Ona svoboda je následně konkretizována jako „*svoboda veřejně užívat rozum*“. Čili tento jediný požadavek je podle osvícenství samého třeba splnit, aby došlo k uskutečnění společnosti rozumu. Z Hegelova rozboru v těchto čtyřech slovech nacházíme ráz všeobecnosti (veřejně), užitečnost (užívat) a tendenci k uskutečnění rozumu (rozum). Souvislost se dále ještě dotvrdí a rozšíří. Kant totiž za veřejné užívání rozumu považuje takové, „které s ním někdo činí jako učenec před celou veřejností světa čtenářů“. Tím je poukázáno na klíčovou roli *vzdělávání*, a to nejen u onoho učence, který tak řečí vystupuje ze své partikularity a zároveň o ni přichází náležením k světu čtenářů, nýbrž i této všeobecné masy čtenářů, každého z nich.

Takovou svobodu Kant vyžaduje a odlišuje ji od jiných, které by se mohly nazývat svobodami – důstojník musí provést velený rozkaz, občan musí uhradit vymezený poplatek a duchovní se musí při kázání řídit symbolem<sup>1</sup> své církve, ale musí jim být umožněno, aby jako učenci veřejně vyjadřovali myšlenky o lepším uspořádání armády, státu nebo církve. Třetímu z příkladů se článek věnuje výrazně obsáhleji a od tohoto bodu se důraz na kritiku církevního dogmatismu až do konce stupňuje. Být členem věřící obce z pohledu osvícenství znamená dodržovat její pravidla, vyslovovat se „naše církev učí to nebo ono“, přičemž není problém, že jako učenec přitom nesouhlasím se vším, protože kdyby to byl významný rozpor, přeci bych úřad složil. Kázání tedy Kantovi není veřejným užitím rozumu, ať je obec sebevětší – nad rolí

---

<sup>1</sup> Kant používá termínu „symbol“ pro Krédo („Věřím v jednoho Boha...“)(Kant 2013, 151 pozn.).

kazatele co do obecnosti vždy stojí role učence, který se může vyjadřovat jakkoliv. „Tvrdit, že by poručníci lidu (v duchovních věcech) měli být opět nesvéprávní, je nesmysl, který směřuje k zvěčnění všech nesmyslů“ (Kant 2013, 151). Takový postoj Hegel nazývá upíráním soběrovnosti *víře* – v živlu *čistého vědomí* vítězí *pochopení*, *víra* se stává volbou jednotlivce, pravda je nyní v jednotlivosti vědomí a v konečnosti věcí, které poznává, jakékoliv jiné pojetí skutečnosti je nicotné (Hegel 1960, 354-5).

Dále se Kant zamýšlí nad možností vytvořit smlouvu, která by se zavazovala vyloučit navždy veškerou další lidskou osvětu, a následně ji zavrhuje a vyvrací. Argumentace se v tomto bodě stává značně nejednotnou – jednou je taková smlouva „zcela nemožná“, jednou „zcela neplatná a nicotná“, jednou „nepřípustná“ a jednou dokonce „zločinem proti lidské přirozenosti, jejíž původní určení spočívá právě v tomto pokroku“ (Kant 2013, 152). Příčinou těchto zdánlivě bezvýznamných nejednoznačností je Kantovo střídání nevyhnutelnosti pokroku a jeho podmíněnost svobodou veřejně užívat rozum. Kdyby se lidem pod takovou smlouvou ponechala tato svoboda, došlo by podle Kanta vždy k postupnému sjednocování o „lepší názoru na změněné uspořádání náboženství“<sup>1</sup>. Vyvrcholením vratkosti Kantovi argumentace je teze, že odkládat osvětlení „znamená zranit a pošlapat svatá lidská práva“. Proti dogmatismu víry staví dogmatismus rozumu a používá při tom slova „svatý“. V tom je možné shledávat „neosvícenost osvícenství o sobě samém“ z Hegelova rozboru – *osvícenství* nepoznává, že co na *víře* odsuzuje je jeho vlastní myšlenka, vidí se jen to, co je na ní opačné, nevytváří s ní jednotu. Nachází zatím *rozum* jako daný, jako něco jiného, než je samo, jako něco cizího, je si odcizené (Hegel 1960, 358-9).

V závěru si Kant klade otázku, zdali už nastal osvícený věk, a odpovídá si, že k používání vlastního rozumu v náboženských věcech chybí ještě mnoho. Ale považuje svoji dobu za věk osvěty a v tom smyslu jsou podle něj vyhlídky dobré, směr je určen, objevují se toho zřetelné náznaky. Těmi myslí především vládu Friedricha II. Velikého, kterého v jeho roli explicitně velebí. Roli panovníka chápe v sjednocování vůle lidu, nikoliv v dozoru nad veřejnými projevy učenců. A nejvíce se podle něj panovník snižuje, když „podporuje duchovní despotismus několika tyranů proti svým ostatním poddaným“. V tomto směru je ale Friedrich II. Veliký zářným příkladem pro celý svět a prvním skutečně osvíceným panovníkem, který „považuje za svou *povinnost*

---

<sup>1</sup> V tomto bodě, kde Kant úvahu o uspořádání světské moci zakončuje opětovnou narážkou na náboženství, se značí důraz, jaký klade osvícenství na jejich vzájemnou podmíněnost.

v náboženských záležitostech lidem nic nepředepisovat, nýbrž ponechat jim v tom úplnou svobodu“. Díky němu se „tento duch svobody šíří i mimo nás, dokonce i tam, kde musí zápasit s vnějšími překážkami vlády, jež nerozumí sobě samé“(Kant 2013, 153). Tuto opětovnou narážku na šíření (nákazy) osvícenství ale v posledním odstavci opět zrelativizuje tvrzením, že osvícenost Friedricha II. Velikého je zároveň podmíněna jeho početným vojskem: „Tak se zde ukazuje zarážející neočekávaný běh lidských věcí; stejně jako jinde, když jej zkoumáme ve velkém, je v něm téměř vše paradoxní“(Kant 2013, 154). Tento paradox spočívá v tom, že vyšší stupeň občanské svobody je sice „*duchu* národa“ ku prospěchu, ale dává vzniknout „nepřekročitelným mezím“, nižší stupeň naopak umožňuje jeho šíření. Kant nachází vysvětlení v tom, že příroda vytvořila v člověku sklon k svobodnému myšlení, který pozvolna zpětně působí na „smyslový způsob myšlení národa (...) a nakonec i na zásady vlády, která sama shledává, že je pro ni prospěšné zacházet s člověkem, který je přece *víc než stroj*, podle jeho důstojnosti“(Kant 2013, 154).

## Závěry

Použili jsme Kantův článek pouze jako doložení toho, jak osvícenství vidí sebe, jak o sobě mluví během svého pomyslného završení. Hledali jsme přitom souvislost s charakteristikami, které mu o necelých 22 let později přiřkl ve *Fenomenologii ducha* Hegel.

Osvícenství tedy bezpochyby znamená *záměr všeobecného dějinného uskutečnění rozumu*. V Kantově článku dala rozum do vínku každému člověku příroda, aby v nás dozrál k autonomii a svrchovanosti nad ní v podobě svobodně svůj rozum užívajícího subjektu. Podle Hegela je *rozum čisté pochopení* samo, sebevědomí ducha jako bytnosti, pročež právě nezná bytnost jako bytnost, ale jako absolutní osobu (Selbst, já); jinak položeno: *čisté pochopení* je jistotou sebevědomého rozumu, že je veškerou pravdou a že je jí samo. V Kantově článku je volání po uskutečnění rozumu explicitní (ač jednou nutné a jindy podmíněné vnějšími okolnostmi). V Hegelově dialektickém procesu se *čisté pochopení* při svém dějinném vynoření jeví jako jednotlivé a chápe se jako účel, je duchem, který provolává ke každému vědomí: „bud'te rozumní!“

Uskutečňování rozumu Kant dává formu *svobodného užívání svého rozumu učenci před světem čtenářů*. Každý člověk se tedy učením stává vlastníkem rozumu a přestože jej musí v partikulárních rolích odkládat, veřejně jej má smět používat naprosto svobodně. Učenost je Hegelovi *vzděláváním* – *vzdělávání* je výraz odcizení individua světu skutečnosti, čímž se klade jako něco všeobecného. Odcizení zde znamená, že se toto zevšeobecnělé individuum staví ke světu skutečnosti jako k „něčemu cizímu tak, že nyní stojí před úkolem zmocnit se ho“. Kant výslovně o zmocnění se světa skutečnosti nepíše, na to je článek příliš politicky zaměřený, nicméně stačí zběžná znalost jeho systematického díla, abychom pochopili, že „učenec“ je učencem nejen proto, aby se vyjadřoval k politice nebo náboženství, ale také protože dovede rozvíjet vědy, kterými je možné uchopovat přírodní svět.

Podle Kanta má dojít k naplnění osvícenství *vykročením z nesvéprávnosti*, kterou je mu především podléhání náboženskému dogmatismu. Náboženství je tou oblastí, ve které se zatím veřejnost zdráhá užívat vlastního rozumu. Přes všemožné napadání „poručníků“ a „tyranů“ za jejich nekalé praktiky je ale Kantova dikce veskrze *emancipační*, obrací se na potenciál svobodného myšlení v každém subjektu, který prozatím dřímá za jeho pohodlností, leností a zbabělostí. Předmět, proti němuž

zaměřuje Hegelovo *čisté pochopení* sílu pojmu, je právě *víra* jako forma *čistého vědomí*, která proti němu stojí na půdě téhož živlu. Na této půdě je *víra* bezpojmovým obsahem a *pochopení* pojmem bez obsahu, kterým se mu stává právě napadání *víry* a stávání se jedinou a nejvyšší pravdou. Při kritice pozic *víry* se *osvícenství* sice obrací i na kněží paktující se s despoty, ale hlavním polem působnosti je mu bezpojmové vědomí všeobecné masy. Nevidí ale při takovém počínání, co je mu s *vírou* společného – nevidí, že je kladením sebe sama jako absolutní pravdy, že je vlastně jen jiným „dogmatismem“. Kantovo tápavé ospravedlnění pokroku (nutnosti osvícenství) a fráze, kterými se při něm ohání, to do jisté míry dotvrzují.

Kantova teorie dvou světů – světa přírodní nutnosti a světa lidské svobody – obsažená v jeho systematickém díle, se právě v této jeho argumentaci stává nedostatečnou. V pozdějším díle se jeho stanoviska postupně různě obměňují: jednou je pokrok *latentním záměrem přírody* (jak je to naznačeno „paradoxem“ v závěru článku), podruhé nutným důsledkem morálního zákona, který předpokládáme v předchozích generacích. Kant zřejmě nikdy nedospěl k uspokojivému řešení (Honneth 2011a). Nicméně dospěl k pozici, která je Hegelem ve *Fenomenologii ducha* popsána jako „morální názor světový“<sup>1</sup>. Mladý Hegel filosoficky dozrál v diskuzích právě o této pozici a velice záhy<sup>2</sup> se právě díky jejím rozporům od Kantova učení odklonil. Zárodkem byla dogmaticnost a transcendentní ráz Kantovy říše mravnosti<sup>3</sup> (Znoj 1990, 53). V obecnějším rázu se právě takové jednoznačné vyzdvihování subjektu nad to, co proti sobě tento subjekt staví, stalo hlavním tématem filosofie přelomu 18. a 19. století.

---

<sup>1</sup> Tato kapitola je ve *Fenomenologii ducha* až za místem, kde jsme ukončili náš rozbor (tedy za Velkou francouzskou revolucí), neboť Kantova pozdní pozice je Hegelovi už částečným překonáním osvícenství.

<sup>2</sup> K definitivnímu odklonu došlo jeho přesídlením do Frankfurtu v roce 1797, kde na něj v této oblasti měl zásadní vliv Friedrich Hölderlin (Znoj 1990, 55).

<sup>3</sup> „V Kantově pojetí předpoklady toho, jak myslet mravní říši svobody jako nutnou a uskutečnitelnou, jsou přeci jenom založeny na ostrém odloučení mravního účelu o sobě (lidství) od lidské přirozenosti, takže Kantův mundus intelligibilis je budován v myslitelném světě toho, co má být a co tak stojí mimo tento svět. Říše mravnosti je tím proměněna v nadpozemský, neměnný a věčný princip dobra, jež z této vzdálenosti vládne dějinám a nakonec i přírodě. Kantovo podání tedy stále podržuje myšlenku transcendence a tím prozrazuje, že jde o metafyziku, byť o metafyziku subjektivitu na novověkých základech. Zásadní hiát mezi říší svobody a říší přírody není u Kanta věrohodně překlenut. A tak zůstává také nedostatečně vysvětlena otázka, jak lze říši účelů, svobody a dobra veездеjším světě uskutečnit“ (Znoj 1990, 52-3).

Smyslem předchozí kapitoly bylo na příkladu Kantova článku znázornit sebepojetí osvícenství v jeho vlastních pojmech, aby se zřetelně vyjevil kontrast s pojetím Hegelovým, které shledává osvícenství jako fázi dialektického vývoje ducha v dějinách. Takto vyabstrahované dvojí pojmové uchopení fenoménu osvícenství v momentě jeho vrcholu bude v následující části práce konfrontováno s východisky, postupy a závěry *Kritické teorie*.

## II. OSVÍCENSTVÍ V POJETÍ KRITICKÉ TEORIE

Tato část práce se zabývá otázkou, v jakém smyslu je (a v jakém není) Kritická teorie dědičkou Hegelova pojetí osvícenství, respektive jakým způsobem charakterizuje soudobý stav myšlení a společnosti ve vztahu k hodnotám osvícenství, jak byly vyloženy v první části práce. Následující text se zdaleka nesnaží o úplný a *systematický* přehled souvislostí. Na příkladu dvou klíčových děl, která víceméně Kritickou teorii etablovaly, bude *schematicky* znázorněn dosah a aktuálnost filosofického a teoretického uchopení společenských fenoménů, jak bylo obsaženo již ve *Fenomenologii ducha*.

## ***Dialektika osvícenství jako kánon Kritické teorie***

*Dialektika osvícenství* byla sepsána během druhé světové války Adornem a Horkheimerem, k jejímu vydání ale došlo až v roce 1947. Podtitul zní *Filosofické fragmenty*, neboť se skutečně nejedná o formálně a metodicky jednotný počín – jednota je zde dosahována v obsahu a obecném záměru, které jsou společné a ve výsledku programově určující pro celou Kritickou teorii. Tato kapitola se bude postupně zabývat souvislostí Hegelových závěrů o osvícenství s obsahem (co se dělo a děje?) a záměrem (co s tím?) *Dialektiky osvícenství* a nakonec i její metodou (jak?) jako můstkem k rozvinutí širší souvislosti s rázem celého tohoto společensko-kritického proudu. Nejen z důvodu rozsahu této práce, nýbrž i právě pro fragmentárnost *Dialektiky osvícenství* bude následující rozbor vycházet téměř výlučně z *Předmluvy* a kapitoly *Pojem osvícenství*, kterou je možné chápat jako dostatečnou a reprezentativní co do všech tří zmíněných oblastí rozboru.

### **Obsah pojmu osvícenství**

Hned na počátku je nutné zmínit, že, ač to z celé kapitoly lze odvodit jen nepřímo, autoři používají pojem osvícenství ve dvou významech, a sice jako *pravé* proti *zvrácenému*, *zlé* proti *dobrému*, jako *dobrý úmysl* proti *naprostému selhání* (tyto termíny k tomu ovšem nepoužívají, vždy jde prostě o „osvícenství“). Už v předmluvě se dočteme základní tezi, že „již mýtus je osvícenství a osvícenství se převrací zpět do mytologie“ (Adorno&Horkheimer 2009, 15). V tomto případě jde o osvícenství *zlé*, respektive o úpadkovou tendenci vlastní osvícenství, neboť mýtus se celým textem prolíná jako cosi hodné kritiky. Jako společný jmenovatel mytologie a osvícenství je postulováno „panství nad přírodou“, pravý objekt kritiky. Mytologie vzniká ze strachu a děsu z komplexnosti a neuchopitelnosti přírody a z tendence se jí zmocnit. Obsahem kritické teorie je poukázat na to, že *zlé* osvícenství je „zradikalizovaný mytický strach“ (Adorno&Horkheimer 2009, 28). Tolik je třeba zmínit k hlavním tezím, aby byl obsah kritiky uchopitelný.

Stejně jako Kant začínají autoři svůj traktát naprosto úderně a tendenčně: „Cílem osvícenství v nejobecnějším významu pokrokového myšlení od počátku bylo zbavit lidi strachu a učinit z nich pány. Dokonale osvícená země však září ve znamení



triumfálního neštěstí. Programem osvícenství bylo odkouzlení světa: Osvícenství chtělo rozložit mýty a obrazotvornost nahradit věděním“(Adorno&Horkheimer 2009, 17). S Hegelovým pojetím zde tedy souhlasí, co je *záměrem osvícenství*, totiž kritika *víry*, zde mýtu. Máme zde trojici výrazů s příbuzným významem: zbavení lidí strachu, odkouzlení a rozložení mýtů. V mnohém se rozvíjení tohoto tématu shoduje s Hegelovým ničením víry osvícenstvím, avšak autoři zde kladou důraz především na mýtus jako jakýsi obecný princip víry počínající animismem a končící právě v křesťanství. Stejně jako jim je magie „krvavou nepravdou“(Adorno&Horkheimer 2009, 23), je křesťanská teologie „pověrou“ a přestože proti němu osvícenství staví rozum, je v něm obsažen též princip, který ho nakonec opět uvrhne do mýtu. Čili *osvícenství* se staví proti *víře* a zároveň s ní sdílí též princip – dostáváme se opět k dialektice. Stejně jako je u Hegela pozice *uskutečňování rozumu* spjatá s kritikou lidské tváře *víry*, přestože *čisté pochopení* samo uznává, že jeho realita je jeho vlastní výtvor, i zde nacházíme osvícenství obracející se proti antropomorfismu mýtu, respektive animismu. I charakter nákazy takového počínání je zde s přímým odkazem zohledněn (Adorno&Horkheimer 2009, 20), stejně jako odcizení: „Nezadržitelné není pouze osvícenství 18. století, jemuž to potvrdil Hegel, ale – jak to nikdo jiný nevěděl lépe – pohyb myšlenky samé. Již v nejnižším, stejně jako v nejvyšším myšlenkovém aktu je obsažena distance, kterou myšlenkový pohyb zaujímá k pravdě, a ta činí apologeta lhářem“(Adorno&Horkheimer 2009, 32).

Druhý motiv z úvodního prohlášení je motiv panství nad přírodou, totiž právě to, co je v osvícenství s mytologií i víře shodné. Z následujících příkladů toho, co panství nad přírodou znamená, by mělo vyplynout, že nejde o nic jiného než o *pojem sám*. Panství nad přírodou jako záměr osvícenství není těžké odhalit – na rozdíl od všech předchozích etap dějin, ve kterých byl přítomen latentně, si to v osvícenství subjekt přizná bez okolků: hned po výše citovaném úvodním prohlášení citují jako důkaz Bacona (Adorno&Horkheimer 2009, 17), dále konstatují, že „ovládání přírody vytyčuje kruh, do něhož *Kritika čistého rozumu* zaklela myšlení“(Adorno&Horkheimer 2009, 38), nebo že „... od nynějška má být hmota konečně opanována bez iluze vládnoucích či vnitřních sil, skrytých vlastností“(Adorno&Horkheimer 2009, 20). Za panství se ale – v souhlasu s Hegelovou dialektikou – platí odcizením se těmto věcem: „Lidé se myšlením distancují od přírody, aby si ji před sebe postavili tak, aby ji mohli ovládnout“(Adorno&Horkheimer 2009, 49). V tomto bodě je dobré připomenout Hegelův pojem *vzdělávání*, kterým dochází ke zmocňování odcizené skutečnosti. Co je

však u Hegela charakteristické pro určité období dějin, stává se v *Dialektice osvícenství* obecným principem: „Pojem se podobá věci, materiálnímu nástroji, který se v různých situacích drží stejně (...), který se hodí vždy na to místo, za něž lze uchopit každou věc“ (Adorno&Horkheimer 2009, 49). *Vzdělávání a užitečnost* pojmu (zde spíše ve významu rozumu) jako užitečného nástroje je zde ekvivalentní. Tato tendence k spojování jednotlivých dialektických úrovní skrz pojem, který se autorům rovná panství nad přírodou, je vůbec pro celý text velmi charakteristický. Ke shrnutí toho, co je pro ně ono *zlé* osvícenství, je ale možné použít citaci, která z této tendence částečně vystupuje a tím se opět vrací k Hegelově pojetí: „Osvícenství je víc než osvícenství – je to příroda pojatá ve svém odcizení. V sebepoznání ducha jako přírody, která je sama sebou, se příroda jako v prehistorii dovolává sebe samé, ale již ne bezprostředně, tedy svým domnělým jménem, jež znamená všemohoucnost, jako *mana*, nýbrž jako to slepé, zmrzačené. Úpadek a rozklad přírody se odvíjí od jejího ovládnutí, bez něhož duch neexistuje“ (Adorno&Horkheimer 2009, 49). Přestože i zde se pojem rovná panství, je alespoň rozlišeno od mytologie oním zprostředkováním, odcizením.

Schematicky bylo vystiženo, vůči čemu se osvícenství vymezilo, a částečně i čím podle autorů bylo. Nejpodstatnější část obsahu ale spočívá v tom, v co se osvícenství zvrhlo. Za vrcholný důsledek jeho zvrhlé formy je možné chápat pozitivismus. Pozitivismus je totalitní forma osvícenství, „nastoupil do soudcovského úřadu osvíceného rozumu“ (Adorno&Horkheimer 2009, 37), je *zvěčněním* všeho, včetně myšlení samotného. Zvěčněním je označováno to, co u Hegela nacházíme jako smyslovou skutečnost, vyjma které nic neexistuje, neboť to není rozumné, konečnost veškerého určení jako nejvyšší pravdu. Ale za ještě podstatnější fenomén než zvěčnění je v *Dialektice osvícenství* považována *užitečnost*. „Osvícenství se chová k věcem jako diktátor k lidem. Zná je do té míry, nakolik s nimi může manipulovat. Muž vědy zná věci do té míry, nakolik na ně může působit. Tím se jejich bytí o sobě stává bytím pro něho“ (Adorno&Horkheimer 2009, 23). To se ovšem stejně jako u Hegela vztahuje i na člověka samého: „sami osvobození se stali ‚davem‘, který Hegel označil jako výsledek osvícenství“ (Adorno&Horkheimer 2009, 23); „... se zvěčněním ducha byly zaklety samy vztahy lidí i vztah každého jednotlivce k sobě samému. Jednotlivec se scvrkl na uzlový bod konvenčních reakcí a způsobů fungování, které se od něho věčně očekávají“ (Adorno&Horkheimer 2009, 39). Skutečným vrcholem pozitivismu je ale fakt, že zvěčnění a užitečnosti propadlo i myšlení samo: „Myšlení se zvěčňuje k samočinně probíhajícímu, automatickému procesu, soupeřícímu se strojem, který sám

vytváří, takže tento stroj může nakonec myšlení nahradit“ (Adorno & Horkheimer 2009, 37). Myslicí (či pojímající subjekt) jako nový pán přírody, je posléze nahrazen strojem. Dělna práce, která plyne z užitečnosti každého a všeho nakonec nutí subjekt „své tělo i duši formovat podle technické aparatury. Tím se opět řídí osvícenské myšlení: nakonec, jak se zdá, je odstraněn i transcendentální subjekt poznání jako poslední připomínka subjektivity, která je nahrazena tím nerušenější prací automatických pořádacích mechanismů“ (Adorno & Horkheimer 2009, 41). Čili pozitivismus udělal z myšlení „chiméru vzniklou v mozku“, subjekt se zvětšil v „technický proces“, který je myšlení zbaven, protože „rozum sám se stal pouhým pomocným prostředkem všeobjímající hospodářské aparatury“, „nástrojem ke zhotovování všech ostatních nástrojů a je pevně zaměřen k účelu“ (Adorno & Horkheimer 2009, 41). Je zde tedy motiv stroje a absolutní organizace jako zvěcnělého myšlení. Totalita takovéto nové ideologie nespočívá ani tak v analytické metodě, kterou jí vyčítá většina kritiků, nýbrž v *matematizaci* myšlení – stejně jako v matematickém vzorci jsou v pozitivismu všechny neznámé principiálně předem známé (Adorno & Horkheimer 2009, 36-7). Tím je udržován jakýsi status quo, situace se stává bezvýchodnou. V historicky vypjatém období druhé světové války se autoři uchylují k až mesiášskému závěru: „Panická hrůza uprostřed dne, v níž si lidé náhle uvědomili přírodu jako celek bytí, našla svůj protějšek v panice, která dnes může propuknout už v každém okamžiku: lidé očekávají, že svět, který je bez východiska, bude uvržen do ohně celkem bytí, jímž jsou oni sami a s nímž nic nezmohou“ (Adorno & Horkheimer 2009, 40)<sup>1</sup>.

Všechny tyto závěry o tom, v co se osvícenství zvrhlo, je možné spojovat s Hegelovou koncepcí *užitečnosti* jako pozitivním avšak neuvědomělým překonáváním odcizení, ačkoliv si Hegel jistě nepředstavoval, do jakých rozměrů se taková absolutizace subjektu může rozvinout. Jedno z efektních provolání *Dialektiky osvícenství* zní: „animismus oduševnil věci, industrialismus zvětňuje duše“ (Adorno & Horkheimer 2009, 39). Tedy je bez okolků tvrzeno, že jde o přesně opačné tendence, ačkoliv jinde v textu je mnohokrát zmíněno, že osvícenství upadá do mytologie. Autoři mají právě pro takové kontradiktorní momenty po ruce dialektiku,

---

<sup>1</sup> Teze o zvěcnění (a odcizení) je nutné chápat ne již jako důsledek přímého vlivu Hegela, nýbrž jako vliv Marxe, který ovšem již vycházel ze společenské reality oproti Hegelově době radikálně proměněné. Rozvíjení této souvislosti není předmětem této práce, spokojíme se zde prozatím s konstatováním, že bezprostřední vliv Hegela na Marxe je všeobecně znám a že západně-marxistická, respektive levicově hegelianská orientace je běžně s kritickou teorií z vnějšku i z jejího kruhu spojována.

jejich metodu však ponechme pro jinou kapitolu. Zdůraznění onoho provolání právě zde, na konci podkapitoly o obsahu má kromě odkazu k podkapitole o metodě i ten význam, že letmo naznačí rozdíl v obsahu pojmu osvícenství porovnávaných autorů. *Dialektika osvícenství* kritice podrobuje mýtus i osvícenství jako odlišné formy téhož, totiž *pojmu* neboli *panství nad přírodou*, a vidí dějiny jako začarovaný kruh lidského strachu z přírody, zatímco Hegel nachází *osvícenství* jako nutnou fázi jedním směrem plynoucích dějin, v kterých si postupným střetáváním protikladů pojem uvědomuje sám sebe. Protikladnost osvícenství a animismu, ke které dospěli Adorno s Horkheimerem, tedy nepřekvapí, když zohledníme, že Hegel (obzvláště v raném období) tíhnul k panteismu. Velmi nadsazeně, ale nikoliv proto nepravdivě, lze chápat všechna jeho východiska jako panteismus vědomý si sebe sama. S tím ostatně souhlasí i výše citovaný závěr *Dialektiky osvícenství*: „... v sebepoznání ducha jako přírody, která je sama sebou, se příroda jako v prehistorii dovolává sebe samé, ale již ne bezprostředně, tedy svým domnělým jménem, jež znamená všemohoucnost, jako *mana*, nýbrž jako to slepé, zmrzačené“ (Adorno&Horkheimer 2009, 49).

### ***Záměr a východisko Dialektiky osvícenství***

Primární záměr Kritické teorie plyne z jejího označení – je jím kritika stávající společenské situace. *Dialektika osvícenství* si jako hlavní cíl klade zkoumání „sebeničení osvícenství“. Kritika pojmu osvícenství má „připravit jeho pozitivní pojem“ a vysvobodit ho tím z jeho „zapletení ve slepém panství“. Osvícenství v sobě totiž obsahuje „regresivní moment“, který do sebe musí pojmut, musí se „rozpomenout samo na sebe, nemají-li být lidé úplně zrazení“, přičemž však „nejde o konzervování minulosti, nýbrž o naplnění minulé naděje“ (Adorno&Horkheimer 2009, 13-4). Tato podkapitola se pokusí o zachycení onoho pozitivního pojmu osvícenství, který je v textu tolik prchavý.

Ještě v předmluvě zazní, že „tím, na čem duchu opravdu záleží, je negace zvěčnění“ (Adorno&Horkheimer 2009, 14). Nepromlouvá v tu chvíli nikdo jiný než Hegelův duch a nevolá po ničem jiném, než po překonání omezenosti, v kterou upadlo *osvícenství*. Od Hegela se ale *Dialektika osvícenství* ostře vymezuje, neboť z jejich kritického pohledu „absolutizoval pojem“, což „postihlo nejen Hegelovu filosofii jako apoteózu postupujícího myšlení, nýbrž i samotné osvícenství jako střízlivost v myšlení,

jíž se podle svého mínění liší od Hegela i metafyziky vůbec“ (Adorno&Horkheimer 2009, 36). Tedy existuje cosi v osvícenském smýšlení, čemu se později zpronevěřil jak Hegel svou metafyzikou (vztahováním poznání k absolutnu), tak osvícenství samo svým přechodem k pozitivismu. Odchýlení od původního záměru osvícenství je způsobeno opět tímž mytickým strachem a projevuje se rezignací na myšlení a potřebou se přírody zmocnit. Čili jde o to „rozpoznat panství i v samotném myšlení jako neusmířenou přírodu“<sup>1</sup> (Adorno&Horkheimer 2009, 50), osvícenství „samo k sobě dospěje teprve tehdy, až se zřekne i posledních stop souhlasu s objektivní tendencí dějin a odváží se překonat falešné absolutno – princip slepého panství“ (Adorno&Horkheimer 2009, 51). Uvolněnou techniku jako takovou nechápou jako největší hrozbu, „vinna je souvislost společenského zaslepení“, totiž „vědecký respekt před daným“ který se stává „pevností tak mohutnou, že se i revoluční představitel sama před sebou stydí za svůj utopismus“ (Adorno&Horkheimer 2009, 51).

Přibližně takto lze stručně shrnout „pozitivní pojem“ osvícenství v podání Adorna a Horkheimera. Jeho vztah k Hegelovu systému se nejlépe vykreslí v porovnání jejich metody.

### **Metoda *Dialektiky osvícenství***

Když zde bude řeč o metodě *Dialektiky osvícenství*, nemělo by tím dojít k iluzi, že je jednotná. Minimálně kapitola *Pojem osvícenství* je naprosto nesystematická, obsahově i metodicky se cyklí v různých velkých tematických i argumentačních kruzích od jediné věty k rozsáhlým odstavcům. Čtenář je na to částečně upozorněn úvahou v *Předmluvě*, ostatně úvahou stále velice aktuální, že „jestliže veřejnost dospěla do stavu, v němž se myšlenka nevyhnutelně stává zbožím a jazyk vychvalováním tohoto zboží, pak pokus vysledovat kořeny takové deprivace se musí zřeknout loajality vůči platným jazykovým a myšlenkovým požadavkům dříve, než jejich světově historické konsekvence tento podnik úplně zmaří“ (Adorno&Horkheimer 2009, 11). Jazyk a

---

<sup>1</sup> Jako hrdina „pozitivního pojmu“ osvícenství je v této části textu uveden Vanini, renesanční panteistický filosof upálený inkvizicí: „... volání, aby osvícenství byla učiněna přítrž, zaznívalo i v dobách Vaniniho, ani ne tak ze strachu z exaktní vědy jako spíše z nenávisti k nedisciplinovanému myšlení, které se vymaňuje z pout přírody tím, že se přiznává k tomu, že je přírodou, která se chvěje strachem sama před sebou“ (Adorno&Horkheimer 2009, 50).

metoda se tedy zřejmě snaží být experimentální a novátorské, aby nedošlo k „metamorfóze kritiky v afirmaci stávajícího“, protože se už nenabízí „žádný způsob jazykového vyjádření, který by nesměřoval k přizpůsobení se vládnoucím myšlenkovým směrům“(Adorno&Horkheimer 2009, 12).

Už název celého kánonického díla však určitou etablovanou metodu předesílá: dialektiku. V této práci jsme se seznámili s Hegelovým užitím dialektiky a co do jejího principu jsme se omezili na Frommovo zjednodušené vysvětlení (I. část, 1. Kapitola, poznámka 5), s kterým si i nadále vystačíme. Dialektika je v západním myšlení alternativní a zřídka se vyskytující forma logiky oproti standardní logice „aristotelské“. Pro tuto kapitolu je podstatné připomenout především rozdělení na pozitivní a negativní dialektiku. Pozitivní dialektika je právě principem celého Hegelova systému, v němž vzájemný střet protikladů na jedné úrovni dává vzniknout jejich sjednocení na úrovni vyšší. Tím dochází k pohybu, k tvorbě dějin. Negativní dialektika, ve které X není ani A ani ne-A, je typická zejména v buddhismu, jehož posledním poznáním je svět jako věčný kruh utrpení a hlavní snahou je z tohoto světa uniknout dosažením *nirvány*. Krátká a zdánlivě nevýznamná zmínka o těchto typech dialektiky je i v *Dialektice osvícenství*. V souvislosti k tématu „zákazu nazývat absolutno jménem“ je zde ukázáno, jak jej oba typy dialektiky překračují. Je zmíněn právě buddhismus jako „nerozlišující popírání všeho pozitivního, stereotypní formule nicoty“, jeho „protiklad, panteismus“ a jeho „karikatura, buržoazní skepse“(Adorno&Horkheimer 2009, 35-6). V následujícím textu bude na citacích z *Dialektiky osvícenství* předvedeno, jakým způsobem se tyto typy dialektiky střídají v její argumentaci.

Už z rozboru obsahu částečně vyplynulo, že kritická dikce spočívá zejména v poukazu na určitou historickou bezvýchodnost. Zde je několik nejvýmluvnějších tezí:

„Každý pokus zlomit přírodní nutnost narušením přírody jen o to hlouběji upadá do přírodní nutnosti. Tak proběhla dráha evropské civilizace“ (Adorno&Horkheimer 2009, 26).

„Krok od chaosu k civilizaci, v níž už přírodní podmínky nemají bezprostřední moc, nýbrž ji mají prostřednictvím vědomí lidí, nezměnil nic na principu ekvivalence“(Adorno&Horkheimer 2009, 29).

„Pod tlakem panství vedla lidská práce odedávna pryč od mýtu, avšak pod panstvím se vždy znovu vrací do začarovaného kruhu mýtu“ (Adorno&Horkheimer 2009, 29).

„Subjekt a objekt se stává nicotným. (...) Rovnice ducha nakonec vyjde, ale jen tak, že se obě její strany navzájem vykrátí“ (Adorno&Horkheimer 2009, 38).

Všechny čtyři citace jsou dobrými příklady negativní dialektiky – právě tou je vedena naprostá většina argumentace, ať už jsou její kruhy jakkoliv velké<sup>1</sup>. Poslední z nich používá Hegelovské terminologie, neboť je v části textu, která se metodicky s Hegelem vyrovnává. Základním Hegelovým prohřeškem, hlásáním klamu a zablokováním skutečného poznání je *pojmenování absolutna* (Adorno&Horkheimer 2009, 35). Stejně jako buddhismus, pro který je absolutno nic, stejně jako panteismus, pro který je absolutno všechno, totalizoval Hegel absolutno tím, že jej vyslovil jako pojem sebe sama. „Výklady světa, v nichž je svět nic nebo vše, jsou mytologie a zaručené cesty ke spáse jsou sublimovanými magickými praktikami. Sebeuspokojení z předem známých odpovědí a proměna negativity ve spásu jsou nepravé formy odporu proti klamu. Právo obrazu je zachováno ve věrném dodržení jeho zákazu. Takové dodržování, ‚určitá negace‘, suverenita abstraktního pojmu nechrání před zavádějícím nazíráním, jakým je skepse, která považuje falešné i pravé za stejně nicotné. Určitá negace zahrnuje nedokonalé představy o absolutnu, modly, ale nikoliv jako rigorismus, který proti nim staví ideu, již nemohou uspokojit. Dialektika spíše interpretuje každý obraz jako písmo. Ukazuje, jak z jeho rysů vyčíst příznání jeho falešnosti, které obrazu vytrhává moc a dává ji pravdě. Tím se jazyk stává něčím víc než pouhým systémem znaků. V pojmu určité negace objevil Hegel prvek, jímž se osvícenství liší od rozkladného pozitivismu, s nímž Hegel osvícenství spojuje. Ovšem tím, že vědomý výsledek celého procesu negace – totalitu v systému a dějinách – nakonec i přesto učinil absolutnem, prohřešil se proti zákazu a sám propadl mytologii“ (Adorno&Horkheimer

---

<sup>1</sup> Například rozsáhlý argumentační okruh, v kterém je jazyk jako první projev pojmu vymaněním se přírodě a tedy základem společnosti, společnost pak základem panství a panství základem útisku jednotlivce, čímž opět propadá přírodě (Adorno&Horkheimer 2009, 34).

2009, 36). Hegelův prvek *určité negace*<sup>1</sup> (v Patočkově překladu „určitý zápor“), zjednodušeně samotný princip protikladnosti, je vymežujícím principem a konstitutivním prvkem jeho dialektické metody a prostupuje všemi podobami a úrovněmi vědomí. V argumentaci *Dialektiky osvícenství* je z nějakého důvodu přisouzen pouze osvícenství. Nicméně se z argumentu dá vyrozumět, že pozitivní řešení bezvýchodnosti, která byla nastavena negativní dialektikou, je pozitivní dialektika. Podstatné je pohyb, který pozitivní dialektikou vzniká, prostě jen neukončit. Přesto je zjevnou náplní celého traktátu dialektika negativní. Dále bude předvedeno na příkladech, že některá místa jsou téměř jen obrácením Hegelova pozitivního postupu:

„Lidem bylo jejich Já dáno jako něco odedávna vlastního, odlišného od všeho ostatního, aby se tím jistěji stalo stejným. Protože však Já nikdy zcela nezaniká, navzdory liberálním periodám osvícenství vždy sympatizuje se sociálním tlakem“ (Adorno&Horkheimer 2009, 26).

Příklad obrácení principu *vzdělávání*, které má podle Hegela konstitutivní roli a vede ke svobodě subjektu. Výsledkem citovaného je však sociální represe. O kus dál se dočteme:

„Jednota manipulovaného kolektivu spočívá v negaci každého jednotlivce; je to výsměch společnosti, která by byla schopna udělat z něj někoho. Horda, jejíž princip se bezpochyby vyskytuje v organizaci Hitlerjugend, není žádný návrat ke starému barbarství, nýbrž triumf represivní egality, rozvinutí rovnosti práva v bezpráví prostřednictvím rovných“ (Adorno&Horkheimer 2009, 26).

---

<sup>1</sup> „... můžeme všeobecně už napřed poznamenati, že podat nepravdivé vědomí v jeho nepravdivosti není toliko *záporný pohyb*. Takový jednostranný názor má o něm přirozené vědomí vůbec; a vědění, které činí tuto jednostrannost jeho bytostným jádrem, jest jednou z podob nedokonalého vědomí, která sama patří k průběhu cesty a na ní se naskytne. Jest to totiž skepticismus, který ve výsledku spatřuje vždycky *čisté nic* a odhlíží od toho, že toto nic jest nicotou *toho*, z čeho *resultuje*. Nic však je vskutku pravdivým resultátem jen vzato jako nicota toho, z čeho pochází; jest následkem toho samo něčím *určitým* a má *obsah*. Skepticismus, který končí abstrakcí nicoty čili prázdnoty, nemůže od ní dospět dále, nýbrž musí čekat, zda a co se mu snad naskytne nového, aby to uvrhl do téže propasti prázdnoty. Když naproti tomu je resultát pochopen tak, jak v pravdě jest, totiž jako *určitý zápor*, vznikla tím bezprostředně nová forma a záporem je učiněn přechod, takže tím postup úplnou řadou podob vyplývá sám sebou“ (Hegel 1960, 99).



Opět střet obecného a jednotlivého v Hegelově *vzdělávání*, tentokrát ale s přidavkem jeho koncepce *užitečnosti* jako přecházení z bytí o sobě do bytí pro někoho. Východiskem citovaného je, že barbarstvím je rovnost stejně jako nerovnost. Příkladem by mohlo být ještě mnoho, ale uveďme poslední, kterým se přiblížíme k objasnění skutečné pozice *Dialektiky osvícenství*:

„Promiskuita a askeze, nadbytek a hlad jsou navzdory své protikladnosti bezprostředně identické, neboť jsou to síly rozkladu ...“  
(Adorno&Horkheimer 2009, 42).

Tedy příklad přímo obsažený ve *Fenomenologii ducha* (Hegel 1960, 354) jako kritika pozic *víry*, a sice pozice, která je podle Hegela bláhová. Její význam spočívá pouze v uskutečňování rozumu. Převedeno do světa skutečnosti, jedná se o *marnivost* čistého pochopení. Není těžké spatřovat ve způsobu argumentace *Dialektiky osvícenství* marnivého Rameauva synovce, který vše převrací. Z Hegelovy pozice je to marnivost oprávněná, podstatné však je, že má pozitivní výsledek – totiž samu sebe, uskutečňování rozumu. Stejně můžeme pohlížet i na *Dialektiku osvícenství*. I v jejich rovnicích je většinou výsledkem „stereotypní formule nicoty“ a marnost všeho. A i ona přesto dospívá (souhlasně s Hegelem) skrze kritiku stávající ideologie k – sice křehkému a neurčitému – ale pozitivnímu „sebeuspokojujícímu“ výsledku: k sobě samé jako k *jinému* než *panskému* pojetí přírody.

Aby zde byl rozvoj tohoto potenciálu v dalším Adornově (pravděpodobně hlavní postava stojící za rozebíranou kapitolou *Dialektiky osvícenství*) díle alespoň částečně zachycen, stručně zmíníme jeho spis z roku 1966 s příhodným názvem *Negativní dialektika*. Ačkoliv se zjevně jedná o snahu etablovat jednotnou metodu, kompozice tohoto díla je stejným způsobem nesystematická jako kapitola *Pojem osvícenství v Dialektice osvícenství* – opět zde argumentuje kruhem a s výrazným hodnotovým nábojem. Hlavní teze je, že jediná přijatelná metoda společenské kritiky (popřípadě filosofie vůbec) je negativní dialektika. Rámcovou představou o tom, co negativní dialektika je, získáme již Adornovým argumentem, proč má být nadále výlučným principem kritiky. V Hegelovi totiž podle něj došlo k vrcholu filosofie jako projektu uskutečnění rozumu, respektive (snahy) ke sjednocení vědění a skutečnosti, stejně jako došlo k obdobnému vrcholu v Marxovi, který je Adornovi pouhým převedením filosoficko-dějinného vrcholu do vrcholu společensko-dějinného (z „teorie“

do „praxe“), totiž do jeho revolučních záměrů. Jelikož ale tento projekt v obou směrech tragicky selhal (nedošlo k uskutečnění rozumu, nýbrž k totalitě panství), musí se nyní filosofie stát svou vlastní kritikou, což je možné pouze obrácením Hegelova postupu, totiž právě negativní dialektikou, která má za úkol destrukci totality pojmu, kterou Hegel nastolil. Ve spise tedy opět splývá rozum, racionalita a pojem na jedné straně s totalitou a panstvím na straně druhé. Jeho pozitivní východisko spočívá ve vzdání se panství (nároku na úplné uchopení věci) a v uvědomění, že *o subjektu svět spolurozhoduje*. Tím postupně dospějeme k nové důvěře ve své poznávací schopnosti nahlížení objektů „neidenticky“<sup>1</sup>.

Tedy i Adornovo pozdní pozitivní východisko není ničím jiným než převrácením kvůli převracení, osvícenská marnivost nahlížející marnost všeho pojmu, který vždy dokáže nalézt ambivalenci v předmětu poznání. U Hegela se tato marnivost stává nejvyšší hodnotou a stejně tak u Adorna se nakonec forma jeho podání obsahu (kritiky společenských a filosofických poměrů) stává hlavní hodnotou a cílem, který nyní stojí před filosofií – negativní dialektikou dospět k destrukci totality pojmu. Toto výsledné pozitivní poslání je tedy výsledkem pozitivně dialektického souboje marnosti pojmu a jeho totality. Není zde prostor pro důslednější rozvedení této souvislosti, ale i v takto letmém přiblížení je zřejmé, že Adornova fixace na ten prvek osvícenství, který sliboval uskutečnění rozumu, je z hlediska metody arbitrární, a že kritika Hegelovy pozice jako selhání v podobě totalizace pojmu je neoprávněná a promlouvá spíš „z vnitřku“ Hegelova systému, přičemž dokonce používá téže metody, přestože se definuje jako její opak a kritika. V důsledku Adorno vlastně nedochází k ničemu jinému než Hegel, totiž k uskutečnění rozumu, jen rozlišuje rozum *zlý* a *hodný*, přičemž to, co je označeno za patologický rozum, je rozšířením osvícenských principů v době, kterou již Hegel nezažil a jen poukázal na to, že ten hodný podle nutnosti pozitivní dialektiky ve výsledku *někdy* zvítězí.

---

<sup>1</sup> Jako zdroj tohoto stručného shrnutí Adornovy *Negativní dialektiky* posloužila Honnethova esej *Výkon spravedlnosti* (Honneth 2011b). Honneth však ze svého shrnutí vyvozuje jiné kritické závěry.

## Marcuseho *Rozum a revoluce*

Během druhé světové války sepsal Herbert Marcuse knihu *Rozum a revoluce*, která je dnes stejně jako *Dialektika osvícenství* považována za klasické a formativní dílo Kritické teorie. Obsahem a záměrem se z obecně vzato shoduje s *Dialektikou osvícenství*: jde co do obsahu rovněž o kritiku soudobé role „rozumu“ a zejména sociálních poměrů z ní plynoucích a co do záměru o vyjasnění historického úkolu civilizace, totiž vystoupit ze stávající pozitivistické ideologie. Avšak co do formy je vyjadřování umírněnější a především metoda značně systematictější. Závěry zde nepřevažují nad výkladem dějin myšlení, ze kterých vychází. Marcuse rozsáhlým rozborem transformace západního myšlení 19. století dochází k pečlivému určení soudobé pozice „rozumu“ a vztahu kritické teorie k ní. V této transformaci hraje podle něj klíčovou roli právě Hegel, jak už je ostatně zřejmé z podtitulu *Hegel a počátek sociální teorie*.

Celá první polovina připadá detailnímu rozboru Hegelova díla od jeho raných spisů po politickou a historickou filosofii. Stejně jako Adorno je Marcuse toho přesvědčení, že v Hegelovi filosofie dospěla ke svému vrcholu a je jejím historickým zakončením. Všechna předchozí filosofická vysvětlení vztahu člověka a světa byly nutnými a historické realitě odpovídajícími etapami dialektického procesu, který měl dospět k uskutečnění rozumu skrz nově vznikající sociální a politické instituce – „hmotné a intelektuální síly lidstva se vyvinuly dostatečně na to, aby povolaly společenskou a politickou praxi k uskutečnění rozumu“. Teorie zabývající se provedením tohoto úkolu, sociální teorie, je v tomto smyslu přímým dědicem takto zakončené filosofie. Filosofii mířící mimo tento proces chápe Marcuse jako filosofii překračující samu sebe a zároveň tím vykračující mimo společenský a politický řád, se kterým „svázala svůj úděl“ (Marcuse 1999, 251-257).

Než bude upřesněno, co přesně je oním Hegelovým dědictvím, které má vzít sociální teorie a sociální kritika za své, přijde zde pro lepší srozumitelnost a smysluplnost výkladu vhod letný exkurz zpět skrz předchozí kapitoly, abychom tematizovali jeden podstatný fenomén, díky kterému nám předkládaný Marcuseho závěr nebude znít tolik radikálně. Jde o *fenomén společenské sebereflexe*. Takto zatím vágně položeno se zdá jeho vyzvednutí nepodstatným a nahodilým. Jistě, určitým způsobem zde sebereflexe společnosti byla od jejího počátku. Ale právě o způsob, totiž o zcela

nový způsob zde běží. Sobotka při výkladu Hegela zdůrazňuje, že jeho „analýza osvícenské ideologie je založena na myšlence, že do světového názoru proniká zrcadlový obraz společnosti samotné“ (Sobotka 1984, 262). V kapitole o Kantovi bylo zdůrazněno, že naše „*nesvéprávnost je zaviněna námi samými*“ (Kant 2013, 148) a že toto *my* je označením pro *nás všechny*, nikoli pro *nás oproti nim*. Přestože je jinak článek spíše přehlídkou neuspokojivé a kontradiktorní argumentace o nutnosti pokroku, která poukazuje na stálou přítomnost neutěšené propasti mezi přírodní nutností a lidskou svobodou, téměř nepozorovaně se zde objevuje něco vsutku originálního a novátorského. Dobře si toho povšiml zejména Michel Foucault: „*Aufklärung* je tím, co samo sebe nazvalo *Aufklärung*; je nepochybně velmi jedinečným kulturním procesem, který nabytí vědomí sebe sama tím, že se takto pojmenoval, tím, že se vymezil skrze vztah ke své minulosti a ke své budoucnosti a že sám označil operace, jež má uskutečnit uvnitř své vlastní přítomnosti“ (Foucault 1996, 231); „domnívám se, že v tomto Kantově textu se objevuje otázka po přítomnosti jako filosofické události, do které náleží i filosof, který o ní hovoří“ (Foucault 1996, 229). Stejně tak Honneth, když shledává nedostatečnou Kantovu argumentaci, nachází jako východisko a skutečný význam Kantova článku fakt, že se již neobrací na „pozorovatele světových dějin podněcované kognitivním pochybováním ani na morální subjekt, který je dějinně bez domova, takřka nesituován, nýbrž na osvícené publikum, které je tím či oním způsobem účastníkem procesu politicko-morálních změn“ (Honneth 2011a, 21). Jak pro Honnetha a Foucaulta<sup>1</sup>, tak už pro Hegela je potvrzením a dotvrzením takové nové pozice, v které

---

<sup>1</sup> Foucault nachází první záblesk moderní filosofie, popřípadě sociální teorie právě zde, v Kantově článku, jehož rozbor je součástí této práce. „*My*“, které se stává filosofovi předmětem reflexe, a jeho problematizace přítomnosti, které je sám součástí (actualité), „bude moci celkem dobře charakterizovat filosofii jako diskurs modernosti a o modernosti“ (Foucault 1996, 230). V *Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?* považuje stejně jako Honneth za významný také Kantův projev spoluúčasti s osvícenou vládou Friedricha II. Velikého. Tato spoluúčasť má podle Foucaulta téže význam jako později ve *Sporu fakult* zaujetí postoje k Velké francouzské revoluci, kde Kant zdůrazňuje stejně jako později Hegel, že nezáleží na její samotné realizaci, nýbrž na tom, s jakou účastí a entuziasmem ji prožívají lidé, a že se tím v lidské přirozenosti objevila taková dispozice. Foucault na základě takto vyložené figury moderní sebereflexe nachází u Kanta „dvě velké kritické tradice, mezi které je rozdělena moderní filosofie“. Jedna se táže na podmínky, za nichž je možné pravdivé poznání a postupuje při tom analyticky. Druhou, která započala Kantovým článkem, Foucault nazývá „ontologií přítomnosti, ontologií nás samých“: „můžeme se rozhodnout buď pro kritickou filosofii, která se prezentuje jako filosofie zkoumající analytickou metodou pravdu všeobecně, anebo pro kritické myšlení, které má formu ontologie nás samých, ontologie

jsme to *uvědoměle my*, kdo se nyní stáváme hybateli dějin, a jejím převedením do praxe Velká francouzská revoluce. A to nikoliv jako historický fakt, nýbrž právě jako nezapomenutelné gesto *možnosti realizace všeobecné rozumné vůle*. Porevoluční teror a nové nahodilé pořádky nemohly tuto zkušenost smazat a byly podle Hegela „obdobím vnitřního prožívání“ této zkušenosti, v níž má být filosofie „pedagogikou porevolučního člověka“ – „vychovatelskou úlohu (...) přikládá Hegel filosofickému vývoji, který má moderního člověka naučit chápat rozumnost a vnitřní nutnost státu a společenské organizace vůbec“(Patočka 1960, 512). Z tohoto hlediska je nyní pochopitelnější Marcuseho závěr o završení filosofie, kterým se lidstvo stalo sebevědomým tvůrcem dějin, a o vzestupu sociální teorie, kterou se má již uvědomělé lidstvo zabývat uspořádáním sociálních a politických institucí podle pravidel rozumu. Co však podle Hegela oproti osvícenskému pojetí znamená tato realizace rozumu?

Odpovědí je víceméně celá kniha *Rozum a revoluce*. Nejsrozumitelněji zde vzhledem k postupu této práce vyzní ta Marcuseho formulace, která se opírá o rozbor Hegelovy *Fenomenologie ducha*. Přestože v něm Marcuse obsáhnul pouze *Předmluvu* a oddíly *Vědomí a Sebevědomí*<sup>1</sup>, už po rozboru oddílu *Vědomí* poukazuje na Hegelův klíčový přínos. V ní totiž docházíme k nazření, že za „závojem jevu“ není „neznámá věc o sobě“, nýbrž poznávající subjekt sám: sebevědomí samo je bytostí věcí. Takovouto formulaci (jakou je běžně vyjadřováno překonání Kanta Hegelem) ale podle Marcuseho opomíjíme skutečný záměr, který k tomu Hegela vedl. Marcuse totiž chápe první tři oddíly *Fenomenologie ducha* jako *kritiku pozitivismu*, respektive (Marxovým výrazem) jako *kritiku zvěčnění*. Tedy že již ve *Fenomenologii ducha* se ve filosofickém vyjádření setkáváme s tím, co je nutným následkem Kantovy koncepce *věci o sobě* – pozitivismus a „zvěčnění“. Marcuse v poznámce charakterizuje pozitivismus zjednodušeně jako

---

aktuální přítomnosti, a je to tato druhá forma filosofie, která, od Hegela k frankfurtské škole, přes Nietzscheho a Maxe Webera, zakládá tu formu reflexe, s níž se já pokouším pracovat“(Foucault 1996, 239-40).

<sup>1</sup> Proto se také u Marcuseho nesetkáváme s termínem osvícenství. Zbylé oddíly *Fenomenologie ducha* jsou shrnuty ve třech odstavcích (Marcuse 1999, 95-6). Marcuse v nich poznamenává, že teze ducha, která se rovná převedení filosofického výkladu na výklad historický (respektive historicistní), byla a je předmětem kritiky Hegelovy koncepce. Zřejmě proto se rozhodl vyložit celý Hegelův v systém tak, jak byl původně Hegelem samým zamýšlen, totiž jako filosofický výklad vývoje vědomí od smyslové jistoty k rozumu. Částečně lze také za důvod považovat, že celá kniha je psána tak trochu pro americké publikum, pro které jistě výklad „evropských“ dějin (a zejména vyzdvihování významu Velké francouzské revoluce) není tak poutavý.

„obecný termín pro filosofii zkušenosti zdravého selského rozumu („common sense“ experience)“. „Selským rozumem a tradičním vědeckým myšlením člověk chápe svět jako totalitu věcí víceméně existujících *per se* a hledá pravdu v předmětech jako nezávislých na poznávajícím subjektu. Jde o víc než jen o epistemologické stanovisko; takový postoj je všepřonikající stejně jako jeho praxe a vede k přesvědčení, že jistota spočívá pouze v poznávání a zacházení s objektivní skutečností. Čím vzdálenější je myšlenka od motivů, zájmů a potřeb živého subjektu, tím pravdivější se stává. A to je podle Hegela největší urážkou pravdy. Jak totiž bylo výše ukázáno, neexistuje pravda, která se *bytostně netýká* živého subjektu a která není jeho pravdou. Svět zůstane odcizený a nepravdivý jen do té doby, než člověk zničí jeho mrtvou objektivitu a pozná sebe a svůj život „za“ fixovanou podobou věcí a zákonů. Jakmile konečně vyhraje toto sebevědomí, je na cestě nejen k pravdě o sobě ale i k pravdě o svém světě. A s tímto poznáním přichází i konání. Bude se pak snažit vložit svou pravdu do svého jednání a učiní svět tím, čím *bytostně* je, totiž uskutečněním lidského sebevědomí“ (Marcuse 1999, 112-3).

Už tedy v úvodních oddílech *Fenomenologie ducha* je podle Marcuseho obsažen impuls nejen k „poznání nás a našeho života „za“ fixovanou podobou věcí a zákonů“, ale i k jeho reálnému provedení v každém jednotlivém subjektu. Pozitivismus se odvolává na jistotu smyslové zkušenosti, „ale ve světě, kde smyslová zkušenost, jak Hegel prokazuje, nepředstavuje plně, co realita může a měla by být, se pozitivismus rovná vzdání se skutečného potenciálu lidstva na úkor falešného a nepřátelského světa“ (Marcuse 1999, 113). Hegel se podle Marcuseho s pozitivismem vypořádává tak, že jeho kritiku univerzálních konceptů obrací na něj samotný jako na univerzální koncepci. V jednotlivosti (ať už v přírodě nebo ve společnosti) nikdy nemůže být celá pravda, ta vždy vychází z něčeho univerzálního. Tím Hegel započal „cestu ke kritice izolace člověka od věcí a k uvědomění že bez opětovného spojení s nimi se nerozvine jeho skutečný potenciál“ (Marcuse 1999, 114).

Přestože jsou Marcuseho závěry a interpretace výstižné, zůstávají na velice schematické úrovni. Nicméně jeho hlavní záměr – rehabilitace Hegelovy filosofie jako ústředního a klíčového zdroje sociální teorie a kritiky včetně její náplně a historické úlohy – je celým titulem *Rozum a revoluce* bezpochyby naplněn. Východiskem je mu, stejně jako pro Adorna, kritika pozitivismu a společenských poměrů z něj plynoucích a apel na myšlení historicky osvobozených subjektů, respektive (už v neshodě s Adornem) jejich sebe vědomý rozum, jak k sobě dospěl v Hegelově filosofii.

## Závěry

Tato část práce stručně pojednala o tom, *jakým způsobem* se do dvou klíčových děl Kritické teorie promítla Hegelova analýza osvícenství ve *Fenomenologii ducha*. Jejich konfrontací s přihlédnutím ke Kantově článku *Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?* je nyní možné zřetelněji rozpoznat a lépe uchopit fenomén osvícenství, respektive čím je, čím není a co znamená jeho překonání.

Osvícenství je záměrem uskutečnit *rozumnou* společnost, která bude *rozumně* nakládat se skutečností. V podání jeho samého je ale tato skutečnost cosi cizího, co musí být zmáháno, čeho se musíme zmocnit, co je samo o sobě prázdné a naplňuje se to svou *užitečností* k něčemu jinému. Kantův „morální názor světový“ se nad takto zvěcněným a vyprázdněným světem vznáší v transcendentní rovině a podle Hegela není než nástupcem zpusťšeného *onoho světa*.

Adorno se obrací na osvícenství jako na hnutí, které zradilo svůj program a Hegelovu filosofii chápe jako selhání záměru uskutečnit rozum ve společnosti. Osvícenství se podle něj má rozpomenout na sebe sama a tím vystoupit z bludného a nekonečného kruhu totality pojmu. „Negativní dialektika“, která tolik připomíná řeč rozervanosti, má být zřejmě tímto návratem k zrazenému osvícenskému ideálu, který jediný v dějinách sliboval překonání slepého panství.

Marcuse oproti tomu v Hegelově překonání osvícenství (respektive Kanta) vidí již dosažený ideál – cesta k překonání izolace věcí od člověka, který sám je „za“ nimi, již byla Hegelem vyznačena. Jenom provedení vážne a moderní člověk stále zaprodává svůj potenciál pozitivismem ovládanému nepřátelskému světu věcí a přírodních zákonů.

Přes všechny odlišnosti nebo schematismus však u Hegela, Marcuseho i Adorna prosvítá víceméně shodný záměr: dosáhnout nepanského, jaksi pokornějšího postoje člověka k předmětům jeho smyslové zkušenosti, u všech tří nakonec docházíme k názoru, že subjekt je objektem „spoluutvářen“, respektive že jsou navzájem *nějak* spřízněny. Takový záměr samozřejmě zdaleka nelze přičítat výlučně Kritické teorii, různými způsoby se jím zabývá velká část filosofie a sociální teorie uplynulých dvou staletí. Aby se však další část práce, která se pokusí o širší záběr v sociálně-teoretickém poli, neroztříštla v přílišné obecnosti, bude vhodné shrnout dosavadní závěry ještě stručněji a výstižněji:

Osvícenství *nám* na jedné straně dalo určitou svobodu, vložilo dějiny do *našich* rukou, ukázalo nám (uvědomili jsme si), že *my* všichni dohromady jsme v jádru *rozumnými* správci plynoucího *světa jevů*. Na straně druhé pro nás tuto svobodu vyzískalo za cenu zničení *absolutna*, čímž se svět, který vědami „rozumně“ spravujeme, stal jaksi prázdným, *cizím*, pouze užitečným. Toto druhé dědictví se rozmohlo do takového rozměru, že pohlcuje a ochromuje to první – shledáváme jakousi samonosnost a automaticnost v technologickém pokroku, způsob, kterým nás osvícenství naučilo vládnout světu jevů, se obrátil proti nám samým a našemu myšlení, které nás vlastně v dějinách dovedlo k jeho svobodnému užívání. Nicméně je zde ještě sociální teorie, respektive sociální kritika, popřípadě filosofie, totiž ostrov *myšlení*, které se snaží podržet svůj bytostný význam, nepodřízený vlastnímu výtvoru. Takto formulované závěry o dvojím dědictví osvícenství předznamenávají a určují hledisko, z kterého následující kapitola vybírá ze sociální teorie filosofie ty myslitele, kteří jsou vůči němu relevantní.



### III. HEGEL A SOCIÁLNÍ TEORIE

„Neosobní“ dikce a výrazivo *Fenomenologie ducha* lehce zastře fakt, že Hegel byl již od mladistvých let vášnivým přívržencem nejen Velké francouzské revoluce a nové svobody, kterou zvěstovala, nýbrž i určité reakce proti vládnoucím osvícenským ideálům, které pozvolna předávaly opratě přírodním vědám. Tato reakce byla provázena nostalgickým ohlédnutím do antického Řecka. Významnou roli tehdy sehrála Schillerova báseň *Bohové Řecka* z roku 1789, která ve vysoké estetické kvalitě výstižně vyjádřila povzdech nad „odkouzlením“ tehdejšího světa<sup>1</sup>. Tři mladí přátelé – Schelling, Hölderlin a Hegel – v nadšení z této básně a obecně ze Schillera a Goetha už tehdy shledali svoji dobu „odkouzlenou“. Hölderlin se postupem času cele přeorientoval na poezii<sup>2</sup>, Schelling zůstal u filosofie, ale udělal z ní předstupeň umění<sup>3</sup>, a konečně Hegel hledal „kouzlo“ ve věcech skrze filosofii jako „vědu“, jako nejvyšší stupeň poznání nadřazený nejen „vědám“ ostatním, ale i umění a náboženství.

Už tehdy na tomto poli Hegel čelil suverenity osvícenské vědy, která se neptala po založení poznávání v absolutnu (jak to dělal starověk i středověk), nýbrž která se legitimovala evidencí a matematickou dokazatelností svých poznatků (Sobotka 2011, 30). Jak se vypořádal se současným stavem filosofie, výstižně shrnuje už jeho článek o rozdílu mezi Fichtovým a Schellingovým systémem z roku 1801. Hegel v něm kritizuje rigiditu, do které filosofie dospěla zdánlivým překonáním protikladnosti subjektu a objektu a poukazuje na její neživotnost a odloučenost od života lidí. Už zde je předznamenána jeho pozdější dialektická metoda, když píše, že „nutné rozdvojení je faktorem života, který se věčně utváří protikladně“ (Hegel 1972, 17). Protiklady, před nimiž stojí v jeho době rozum, jsou protiklad suverénního subjektu se svou jistotou

---

<sup>1</sup> Rovněž Max Weber převzal toto označení ze zmíněné Schillerovy básně.

<sup>2</sup> I přesto mělo a má jeho dílo na filosofii a sociální teorii velký vliv, mimo jiné na Gadamera a Heideggera. Viz dále.

<sup>3</sup> "Je-li estetický názor pouze názor intelektuální, který se stal objektivním, pak je také samo sebou pochopitelné, že je umění jediné pravé a věčné organon filosofie, které dokumentuje vždy a stále to, co filosofie nemůže vnějškově vylíčit, totiž nevědomou stránku jednání a tvoření a její původní identitu s vědomím. Umění je pro filosofa právě proto tím nejvyšším, protože mu tak říkajíc otvírá onu svatyni, kde plane ve věčném a původním sjednocení, jako v jednom plameni, co je v přírodě a dějinách odděleno a co v životě i v jednání právě tak jako v myšlení se musí sobě navzájem na věky vyhýbat" (Schelling 1990, 294-5).

smyslového světa a objektu, totiž absolutního základu věcí, které se nevyčerpávají pouze ve smyslům přístupném jevení, ve vnější danosti. Zastíráním tohoto protikladu podle Hegela budeme strádat ztrátou smyslu a významu toho, co se nám jeví. „Mizí-li moc spojení ze života lidí a protiklady ztratily svůj živoucí vztah a vzájemné působení a nabývají samostatnosti, vzniká potřeba filosofie. Z jedné strany je to nahodilost, ale, za daného rozdvojení, je to nutný pokus, jak překonat rozdvojení pevně fixované subjektivity a objektivitu a pochopit nastalost intelektuálního a reálného světa jako dění, jejich bytí jako produkování“ (Hegel 1972, 17). Zde si tedy Hegel předsevzal „pokus“ překonat *stagnaci*, kterou zvěstoval jednostranné subjektivistické osvícenské vědě, a nastolit opět *děni* tím, že věcem a světu „navrátíme jeho ‚substancialitu‘, jeho založení v absolutnu“ (Sobotka 2011, 31). Sem lze datovat *vznik* tohoto fenoménu, který je stále *aktuální*, jak vyplývá z jeho přítomnosti v dílech mnoha myslitelů od Hegela dodnes.

Ve *Fenomenologii ducha* se Hegel již ostře vymezuje vůči romantickým tendencím jeho doby a dává svému „pokusu“ striktně systematickou formu jakési propedeutiky, která má „zdravou lidskou mysl“ (Patočkův výraz) dovést k „absolutnímu vědění“. V tomto „absolutním vědění“ je zakleto nejen opětovné nalezení nás ve věcech, tvořivá jednota vzájemného působení subjektu a objektu, ale i završení dějin uvědomělou vnitřní svobodou člověka. Předmluva k *Fenomenologii* si přiznává, že jde o pouhý začátek dlouhé cesty, v které se toto překračující stanovisko bude muset prosadit (Hegel 1960, 58).

Pohlédneme-li ze stanoviska vyjádřeného touto prací na pole sociální teorie 20. století, nalezneme mnoho odpůrců i zastánců. O čem to v první řadě svědčí je právě extrémní rozmach *sebereflexe společnosti*, *sebereflexe nás všech*, kteří – řečeno trochu zevrubně a nadsazeně – v demokratickém světě nyní určujeme směr dějin. Svobodně: nikoliv svévolně a libovolně, nikoliv autonomně, nýbrž svobodou podmíněnou naší vzájemností<sup>1</sup>. Jedním z příznivců je Hans-Georg Gadamer, který roku 1979 v tomto

---

<sup>1</sup> Hegelovo chápání svobody a jeho význam pro sociální teorii by vyžadovalo minimálně stejně rozsáhlou práci. Učiníme takto na okraj alespoň letmou poznámku. Ve věci svobody se Hegel inspiruje opět především Rousseauem, avšak dalekosáhle jej přesahuje. Rousseauova *Společenská smlouva* formuluje svobodu jako *vzájemnost* svobodných individuí a striktně ji odlišuje od autonomie, kterou mají například živočichové. Svoboda totiž podle Rousseaua znamená vzájemná závislost sobě si rovných. Razantně se staví nejen proti tomu, aby se člověk člověku „dával“, ale i „prodával“, což v jeho době byl prudce demokratický a liberální postoj. Hegel tuto politickou vizi převádí do filosofie koncepcí *uznání* – o významu uznání pro společenskou vědu píše přehledně Karásek (Karásek 2007). Pojem uznání do německé

smyslu vyjádřil Hegelovo myšlenkové dědictví následovně: „Ať již se nám idealismus svobody, který rozvinul Hegel a jeho generace, jeví jako abstraktní, ať už se jeví svoboda všech, již Hegel označil za cíl dějin světa, vzhledem k rostoucí nesvobodě všech jako utopie, a ať už je rozpor mezi tím, co je skutečné, a tím, co by bylo rozumné, nakonec neřešitelný – to vše dosvědčuje naši svobodu. Nikoli přírodní nutnosti a kauzální tlaky určují naše myšlení a naše názory – ať už chceme nebo jednáme, obáváme se, doufáme či pochybujeme. Tak se pohybujeme v prostoru svobody. Tento prostor není volným polem abstraktní radosti z konstruování, nýbrž prostorem, který je vyplněn předchůdnou důvěrnou obeznámeností se skutečností. Hegel pro to používal hezký výraz ‚zdomácnět‘. Být v něčem doma nikterak neznámá stavět se na stranu tradičních forem. Právě tak to zakládá i svobodu ke kritice a k rozvrhu nových cílů ve společenském životě a jednání. Měli bychom se přiznat jako dědicové k Hegelovi právě v tom (...), že dialektika obecného a konkrétního je sumou celé dosavadní metafyziky, a zároveň s tím pochopit, že tato suma musí být vždy nově spočtena. Mluví se sice o konci metafyziky a o věku vědy, v němž stojíme, a snad i o nedějinnosti technického věku, do něhož vstupujeme, nakonec však měl asi Hegel pravdu. To, co řekl o jednom ‚vzdělaném národu‘, bychom však řekli o lidstvu vcelku, že bez metafyziky by bylo

---

filosofie zavádí už Fichte, ale pro toho jde stále o jakousi zvnějšku vynucenou podmínku – poukazuje především na to, že svoboda obsahuje i nutnost omezit se kvůli ostatním. Hegel naopak činí uznání základním a konstitutivním prvkem intersubjektivní, tím, co odlišuje vědomí od sebevědomí. Tak už je v oddíle *Sebevědomí* v pojmech zkušenosti vědomí ukázáno, že svoboda, kterou definitivně přinesla až Velká francouzská revoluce, je nutným důsledkem vědomí sebe sama jako jednoho vědomí mezi jinými vědomími. Cesta sebevědomí k uznání jiných sebevědomí a jinými sebevědomími – ke svobodě – ovšem nutně vede přes dialektiku pána a raba, přes přežití vlastní smrti, přes pochopení vlastní konečnosti. Stejně motivy – lidství jako pochopení vlastní konečnosti – jsou základními prvky Heideggerovy fenomenologie a s ní souvisejícího existencialismu. Hegelovo prvenství ale spočívá především v tom, že jeho koncepce uznání *uvazovala filosofii bezprostředně do společenského dění*. Dnes se nám to zdá samozřejmé, ale tato samozřejmost je právě dědictvím Hegelovým. Když Durkheim ve stati *Sociologie a sociální vědy* etabloje sociologii jako vědu, vymezuje ji od minulých myslitelů (uvádí jako příklady Platóna, Aristotela, Campanelli, Hobbese a Rousseaua), kteří prý popisovali společnost, jaká *má být*, zatímco sociologie má zkoumat, jaká společnost *je* (Durkheim 1998, 115). Durkheimova stať je ale jinak dokonalým příkladem pozitivistického pojetí humanitních věd, příkladem, v kterém moderní svobodné individuum mluví s nadšením o tom, jak nám tato svoboda teprve umožnila pochopit společnost jako cosi determinovaného a tedy ovladatelného stejně, jako již ovládáme přírodu: člověk se osvobodil, aby se mohl ovládat (Durkheim 1998, 118).

„jako chrám bez svátosti oltární“<sup>1</sup>(Gadamer 1999, 126). Za veškerou přebujelostí pozitivistického dědictví osvícenství, jak jsme o ní zaslechli například u *Dialektiky osvícenství*, nenachází Gadamer stagnaci, konec metafyziky, nýbrž neustálé dění. Vznik „dějinného uvědomění“, který odpovídá tomu, co se celou touto prací vine jako červená nit, totiž *vznik sebereflexe společnosti jako svého vlastního dějinného výtvoru*, shledává nejvýznamnější revolucí moderní doby a jeho duchovní dosah podle něj „přesahuje i význam, který přikládáme výsledkům přírodních věd, které tak viditelně proměnily povrch naší planety“(Gadamer 1994, 7). Tak to zaznívá v jeho přednášce o epistemologických problémech humanitních věd (Geisteswissenschaften). Humanitní vědy od Saint-Simona a Comta vynaložili obrovské množství duševního úsilí, aby se metodologicky přiblížily vědám přírodním. Gadamer se nejen touto přednáškou, nýbrž velkou částí celého svého díla snažil ukázat, co zde formuloval, že právě tato jejich snaha jim znemožňuje dospět k radikálnímu uvědomění, totiž že logika humanitních věd „je už vždy filosofií ducha“(Gadamer 1994, 10). Nacházíme zde stejné motivy jako u Marcuseho: na Hegela má navázat sociální teorie jako „nástroj“ rozumného uspořádání společenské praxe. „Naším úkolem zůstává zařadit teoretické poznatky a technické možnosti člověka do jeho ‚praxe‘ a té je podříditi. Náš úkol vůbec nespočívá v tom, abychom vlastní přirozený svět, který je právě světem praxe, přetvářeli v teoreticky založený technický konstrukt“(Gadamer 1999, 17).

Skrze Gadamera se tedy opět dostáváme k roli humanitních věd ve věku dějinné sebereflexe společnosti. Věd, které se mají oprostít od maxim pozitivismu a techniky a znovu spočítat sumu metafyziky. Ač se v tomto Gadamer s Hegelem shoduje, zdaleka nepřejímá jeho systém jako celek<sup>2</sup>. Podobně významnou roli v jeho smýšlení sehrál také Platón. Nicméně i inspirace Platónovými dialogy, díky kterým pochopil řeč jako konstitutivní hermeneutický prvek dějinnosti, souvisí skrze princip *dialektiky* otázky a odpovědi s Hegelem (Gadamer 1999, 121-2).

---

<sup>1</sup> Metafyzika se zde rovná vztahování k absolutnu, čili „za“ smyslovými jevy.

<sup>2</sup> Viz celou Gadamerovu esej „Dědictví Hegelovo“ (Gadamer 1999, 115-137). Jako příklad úplného a téměř bezvýhradného přijetí Hegela je možné chápat například britskou autorku Gillian Rose, jejíž nejuznávanější kniha nese název *Hegel contra sociology*. Autorka v nemilosrdné kritice postupně usvědčuje všechny významné myslitele – a především sociology – z novokantovství, což se podle ní rovná naprostému selhání na poli sociální teorie a sociologie: „dva hlavní druhy novokantovství v sociologii se setkaly ve Fichtově stanici na cestě mezi Kantem a Hegelem“(Rose 2009, 226) a proto „strukturalistická sociologie je prázdná, teorie jednání je slepá“(Rose 2009, 228).

Jestliže jsou pro Gadamera právě Hegel a Platón ti, kterých se má dnešní myšlení chytat, aby dějiny nadále spěly ke svobodě člověka a k jeho rozumnému nakládání se světem a věcmi, nachází právě v těchto dvou jiný významný myslitel zdroj všeho zla v těchto dějinách, klíčové zlosyny, díky kterým byla cesta k „otevřené společnosti“ tak trnitá. Míněn je Karl Raimund Popper. Podle něj „u Hegela nenajdeme vůbec nic, co by už nebylo někdy dříve řečeno lépe. (...) Všechny vypůjčené myšlenky a metody zasvětil jednostranně a bez stopy skvělosti jedinému cíli – boji proti otevřené společnosti, a tedy službě svému císaři Friedrichovi Wilhelmovi pruskému“ (Popper 1994b, 34). Hegelův úspěch si vysvětluje právě jedině tím, „že se stal prvním oficiálním filosofem prušáctví v době feudální ‚restaurace‘ po Napoleonských válkách“ (Popper 1994b, 31). Celé Popperovo olbřímí dílo *Otevřená společnost a její nepřátelé* je vršením podobných afektivních výpadů, posměšků, úryvků vytržených z kontextu pospojovaných do děsivé konspirační teorie o otrokářích Hérakleitovi, Platonovi, Hegelovi a Marxovi. Ale obzvláště u Hegela dosahuje jeho (velmi systematická a „vědecká“) metoda až směšných podob srovnatelných snad jen se stylem bulvárního tisku<sup>1</sup>. Přes tento opačný ráz myšlení a stylu vyjadřování postuluje i Popper ve svém *Úvodu*, že chce „ukázat, že se můžeme stát strůjci vlastního osudu, jestliže se zbavíme prorocké pózy“ (Popper 1994a, 15). Prorockou pózu jsme zdělili právě od Hegela – při jeho čtení totiž Popper odhalil zásadní zjištění: „Pečlivé zkoumání této otázky mě přesvědčilo, že tato dalekosáhlá historická proroctví jsou zcela mimo rámec vědecké metody“ (Popper 1994a, 14). Neporozumění obou táborů je nasnadě, ačkoliv přihlédneme-li k Popperově způsobu vyjadřování, nejspíš by nebyl s to přijmout, že z pohledů myslitelů, kterými se tato práce zabývá, je on sám vášnivým zastáncem určité dogmatiky a ve výsledku určité panující totality.

---

<sup>1</sup> „To bylo jen pár epizod z kariéry muže, jehož ‚tlachání‘ podnítilo vznik novodobého nacionalismu, jakož i moderní idealistické filosofie založené na překrucování Kantova učení. (...) Spíš k smíchu než k pláči je sama skandální skutečnost, že veřejnost bere tyto klauny vážně a že jsou předmětem obdivu, jak ukazují vážně míněné, leč velice nudné studie (a zkouškové práce), ale o to ani tak nejde. Nejde ani o to, že se s mluvkou Fichtem a šarlatánem Hegelem jedná na stejné úrovni jako s Démokritem, Pascalem, Descartem, Spinozou, Lockem, Humem, Kantem, J. S. Millem, a Bertrandem Russellem, že jejich učení o morálce se bere vážně a dokonce se někdy povyšuje nad práce ostatních. Ze všeho nejvíc mi vadí, že tito chvalořečníci dějin filosofie, neschopní rozlišovat mezi myšlením a fantazií, natož mezi dobrem a zlem, mají tu odvalu tvrdit, že jejich dějiny jsou našim soudcem nebo že jejich dějiny filosofie obsahují implicitní kritiku odlišných ‚systémů myšlení‘“ (Popper 1994a, 52).

Odbočka k Popperovi nás upozornila na rozpolcení, které je v sociální teorii možné pozorovat, sledujeme-li ji v pojmech této práce. V těchto pojmech (a pouze v nich – jinak by došlo k násilnému schematismu) by bylo možné pochopit Popperův postoj jako obhajobu „pozitivismu“, „zdravého rozumu“, „osvícenské vědy“, respektive jako obhajobu toho, že mimo tento postoj není nic skutečného. A jelikož on sám, přestože se považuje především za fyzika, mluví o svém díle jako o „kritickém úvodu do politické filosofie a filosofie dějin“ (Popper 1994a, 9), je nutné je chápat jako vážně míněný příklad protikladného pojetí sociální teorie a její úlohy, než ke kterému dospěla tato práce. Je dědicem osvícenství, které z Hegelova pohledu ještě nepřekonalo sebe sama a „prochází světem jako zahradou, která byla vysázena pro něj“. Naproti tomu Gadamer se obrací k Hegelovi a jeho překonání tohoto stanoviska, respektive chápe toto překonání jako *fakt*, ač stále neuvědomělý. Upřesněme jeho epistemologické stanovisko:

V období kolem Velké francouzské revoluce došlo ke vzniku „dějinného vědomí“, k historickému sebeuvědomění, sebereflexi a *sebeinterpretaci* společnosti jako výsledku svých vlastních dějin. Završením a filosofickou formulací tohoto dějinného vědomí je Hegelova filosofie ducha, již jsou humanitní „vědy“ pokračováním, neboť jejich výlučným principem (nikoliv pouze metodou) je právě reflexe a interpretace dějinnosti všeho poznávaného (aktu poznávání samého), čili kontextuální vztahování poznatků k tradici, k tomu, z čeho vycházejí (jen tak jim totiž *rozumíme*). Gadamer shledává, že to, co se od Hegela označuje jako humanitní vědy, se ve veliké většině mylí právě v tomto svém základním principu a to proto, že se snaží napodobit metodu přírodních věd v osvícenském pojetí. Tak je z jeho pohledu poznamenáno víceméně celé 19. století. Prvním významným vykročením z osvícenského okouzlení metodologií přírodních věd učinil podle Gadamera Dilthey, avšak nedostatečně. Dilthey se snaží najít metodu pro „historické vědy“ tak, aby byla rovnocenná a nezávislá na metodologii věd přírodních. Teprve v Husserlově návratu k dimenzi „žitého světa“ shledává Gadamer překonání novokantovského metodologismu: „Jeho analýzy ‚žitého světa‘ (Lebenswelt) a této anonymní konstituce veškerého smyslu a veškerého významu, jež tvoří půdu a tkáň zkušenosti, definitivně ukázaly, že koncept objektivní, představovaný vědami, vyjadřuje jen zvláštní případ. Protiklad přírody a ducha je třeba revidovat; humanitní i přírodní vědy je třeba chápat vycházející z intencionality života vůbec“ (Gadamer 1994, 25). Tedy fenomenologie a její apel „zpět k věcem samým“ je pro Gadamera tím skutečným impulsem, který

překonává osvícenský záměr matematicko-technicky ovládnout svět smyslové zkušenosti. Avšak dostatečně radikální význam Husserlovým zjištěním dal podle Gadamera až Heidegger: „Pro Heideggera porozumět, porozumění, už není ten ideál poznání, s nímž by se měl spokojit stárnoucí duch – jako pro Diltheye –, není to však ani prostě ideál metody pro filosofii – jako u Husserla. Naopak, rozumět je původní forma vyplnění lidského pobytu v celku jako bytí-na-světě“(Gadamer 1994, 25). Vycházející z Heideggerovy filosofie určuje Gadamer hermeneutice oproti jejímu tradičnímu chápání zcela novou, ústřední roli: „porozumění už není jen opačnou a následnou *operací* vůči operaci ustavujícího života, nýbrž původním způsobem bytí lidského života samého“(Gadamer 1994, 26). Porozumění něčemu totiž vždy znamená porozumění sobě ve vztahu k něčemu jinému, přičemž tento vztah je vždy nutně dějinný.

Nová výlučná pozice porozumění a jeho dějinnosti a radikální uvědomění, které Gadamer zvěstuje epistemologicky tápajícím humanitním vědám, to vše směřuje nejen k Hegelovi a jeho filosofii ducha, na níž je podle něj třeba navázat, ale opět i do antiky, ve které je třeba se v mnohém inspirovat. Stejně jako se mladý Hegel a Schelling obraceli na „neodkouzlené“ Řecko i Gadamer a Heidegger nachází podnět k adekvátnímu (autentickému) postoji současného člověka ke svému bytí v substanciálním životě Řeků, v jejich bytí bezprostředně u věcí (před „odcizením“ se jim)<sup>1</sup>. Na poli poezie na Schillera a Hölderlina po sto letech navazuje Rilke<sup>2</sup>, básník,

---

<sup>1</sup> „... stojíme před úkolem odstranit zakrytí přítomná v našem myšlení, proniknout zpět k původním zkušenostem a vyzvednout je do podoby pojmu. V tom zůstává řecké myšlení naším vzorem. Původní zkušenosti řeckého myšlení vstoupily – přivlastněny, avšak přejaty bez hlubší rozvahy – do současné kultury vědy. Bylo zapotřebí rafinovaného myšlenkového umu takového Hegela, aby bylo ustaveno jisté smíření mezi moderním osvícenstvím a křesťanskou zvěstí. Právě proto byl Hegel pro Heideggera stálou výzvou. Heidegger viděl v Hegelovi posledního Řeka. Co nám však může v naší diskuzi s moderním osvícenstvím pomoci pouhé dialektické zprostředkování? To měl Heidegger v posledních letech svého života neustále na zřeteli a zajisté také při oné cestě po Řecku, při níž se mu v Egejském moři z ranní mlhy vynořil ostrov. Tehdy mi napsal: ‚Nemyslíme Řeky stále ještě dostatečně řecky‘“(Gadamer 1999, 149).

<sup>2</sup> „Příroda, věci, s nimiž zacházíme a které užíváme, jsou dočasné a pomíjivé; jsou však, dokud tu jsme my, naším majetkem i našimi přáteli, kteří znají naši bídu i radost tak, jako ji důvěrně znali i důvěrníci našich předků. Proto nejde jen o to, abychom s věcmi vezdejšího světa nezacházeli špatně a nesnižovali je, nýbrž právě pro pomíjivost, jež s námi sdílejí, bychom měli tyto jevy a věci uchopit a proměňovat s nejpřímnějším pochopením. Proměňovat? Ano, neboť je naším úkolem vtisknout do sebe tuto dočasnou,

který významně ovlivnil Heideggera, stejně jako kdysi Schiller Hegela. Podobnou vizi úzkého sepětí role filosofie a umění pro společnost nacházíme také v existencialismu, který vychází z podobných premis jako Heidegger a také se často s nostalgií vrací k Řekům (například Camus). Tam kde Schiller, Schelling, Rilke a Heidegger nachází východisko ze současné „metafyzické krize“, v umění, je Kritická teorie skeptická – opět především Adorno. Svým stylem nepolapitelné kruhové argumentace vyvrací například ve fragmentu *Kulturní průmysl v Dialektice osvícenství* (Adorno&Horkheimer 2009) nebo v eseji *Schéma masové kultury* (Adorno 2009) jakékoliv naděje, že by se umění mohlo vyhnout „paktování se se zvěcněním“ (Adorno 2009, 7). Přesto je zřejmé, že i pro Adorna je umění něčím, co má ve své původnosti – tedy nikoliv jako prostředek moci nad masou – naplňovat autentický lidský život.

Kladla-li si tato část práce otázku, zda je možné chápat východiska plynoucí z první části práce za sociální teorii vlastní, odpověď zní, že se tento myšlenkový proud drží na samém jejím okraji. Z Gadamerových závěrů, které posloužily jako reprezentace myslitelů k Hegelovi se výslovně hlásících, je zřejmé, že humanitní vědy jsou stále jednou nohou v osvícenství, jak jej vyložil Hegel. Nicméně vykročení z něj, které Hegel předdeslal, zde *je*, zbývá „jen“ přenést váhu, oprostít se od zvěcnění. „Tím, na čem duchu opravdu záleží, je negace zvěcnění“ (Adorno&Horkheimer 2009, 14). Způsoby poznání, které jdou tímto směrem si však nedávají přízvisko vědy, jsou „kritikami“ a filosofiemi a to takovými, které hraničí s uměním. Okrajový význam, který tato oblast má na akademické půdě, odpovídá významu ve společnosti a jejímu obrazu, který tak děsivě vykresluje Adorno<sup>1</sup>. Podle Hegela měla být filosofie jako jediná „věda“ pedagogikou porevolučního člověka při jeho vnitřním prožívání tohoto zvratu, jeho průvodcem k pochopení jeho čerstvě nabyté svobody. Stejně tak i Marcuse tuto roli přisuzuje

---

pomíjívou zemi tak hluboko, mučivě a vášnivě, aby v nás znovu *neviditelně* povstala její podstata“ (Rilke 1999, 58).

<sup>1</sup> Ještě děsivější popis dnešní „racionální“ společnosti nalezneme například u Nováka, který přitom vychází především z Heideggera: „Lidskost je deformována ve jménu (rasové, občanské, náboženské, politické) čistoty (např. ‚čistý‘ rejstřík trestů, čisté svědomí, tzv. politická ‚korektnost‘), racionality, efektivity, kontroly, prognózy toho, jak se lidé rozhodují, jaké jsou jejich ‚hodnotové‘ preference, kupní síla, ‚občanská‘ zodpovědnost a angažovanost. Lidem je *eugenickou* hygienou/výchovou (tzv. ‚humanismem‘, demokracií, liberalismem, ‚zdravým životním stylem‘, jenž je identický s prosperitou, bonitou, konzumem, prožitky a kupní silou) a urbanistickým, inženýrským a socio-ekonomickým plánováním zastírán fakt, že *lidé si vzájemně ubližují*, že (konzumní) životní styl, ke kterému se lidé (sami) nutí, je bolestivý, škodlivý, hnusný a ani náhodou zdravý“ (Novák 2009, 52-3).



sociální teorii na „cestě k pravdě o sobě i k pravdě o svém světě“, a protože „s poznáním přichází i konání“, shrňme na závěr s Gadamerem takto: „Věda o člověku v celé své rozmanitosti se stává mravním a filosofickým úkolem pro nás pro všechny“(Gadamer 1999, 21).

## ZÁVĚR

V této práci jsme sledovali určitou myšlenkovou linii, která se vynořila jako reakce na osvícenské ideály a hodnoty. Snažili jsme se odpovědět na otázku, do jaké míry je sociální teorie (a přeneseně i společnost naší doby) na těchto hodnotách založená a jaké místo dnes tato myšlenková linie zaujímá. Rozborem kapitoly o osvícenství v Hegelově *Fenomenologii ducha* byla v první části práce názorně vyložena pozice, z které se osvícenství jeví jako omezené, jednostranné nebo historicky překonávané (hodné překonání). Osvětlení způsobu, jakým se tato pozice promítla do společnosti a do sociální teorie, nakolik jej absorbovaly a vzaly za svůj, bylo naplní druhé a třetí části práce.

Pro Hegela bylo osvícenství nutnou součástí lidských dějin, nutným stanoviskem na cestě zkušenosti vědomí. V osvícenství došlo – vymezením vůči předchozímu stanovisku vědomí – k všeobecnému uskutečnění rozumu jako substance věcí, ultimátním předmětem subjektu se stává jeho rozum, který nachází ve smyslové skutečnosti. To na jedné straně plodí absolutní svobodu, na druhé straně tím věci světa ztrácí svoji svébytnost (založení v absolutnu) – skutečné je na nich *pouze* to, co je rozumné, jak se jeví našemu rozumu. Tuto prázdnotu osvícenství řeší užitečností všeho. Tím dochází k historickému překonání sebeodcizení ducha, avšak zatím pouze neuvědomělému. Proto je osvícený duch všeobecnou osobou, která je absolutně svobodná ve své vůli. Uskutečnění všeobecné svobodné vůle Hegel shledává ve Velké francouzské revoluci. Tato nová pozice znamená, že všeobecný člověk (v Kantově podání „my“) se stává novým uvědomělým tvůrcem dějin. Avšak ke světu, který hodlá přetvářet ke svému obrazu, se člověk osvícenství zatím stále staví jako k něčemu cizímu a chce se jej zmocnit.

Kritická teorie navazuje na tuto pozici kritikou panství, pozitivismu, zvěcnění, matematizace a technizace jako patologickými důsledky osvícenského myšlení. Ať už se od Hegela vymezuje nebo na něj výslovně navazuje, je jejím programem určité probuzení myšlení v jeho pravém smyslu, uskutečnění rozumu jiným způsobem, než jak si jej vyložilo osvícenství. Východiska jsou shledávána v nepanském zacházení a myšlení o světě smyslové skutečnosti, který tu není *pro nás*, ale kterým jsme spoluutvářeni, *za* kterým sami jsme. Klíčovou roli v takové proměně lidstva má hrát sociální teorie a sociální kritika. Takový závěr se může zdát nadsazený, je-li vysloven

sociální teorií samou, avšak tato práce poukázala na stále se opakující motiv, který se v různé míře explicitnosti objevuje u všech sociálních teoretiků zde zmíněných a který se touto svou přítomností stává neodbytným dotvrzením významu role sociální teorie samé. Tímto motivem je nový způsob a především rozsah sebereflexe společnosti jako celku. A čím jiným by sociální teorie měla být, než snahou o co nejfundovanější sebereflexi dnešní společnosti?

Jinou cestou k podobným závěrům (k podobné otázce) a opět s výraznou inspirací Hegelem dochází i Gadamerova hermeneutika. Metafyzický, absolutní základ věcí, je stále nutně přítomný v dějinném vědomí, je podmínkou porozumění jim. Dějinnému vědomí, které není ničím jiným než onou novou sebereflexí, je z takové pozice přisuzován primární význam (i před proměnou planety technikou), je naším „privilegiem i břemenem“. Proto Gadamer shledává určitou lichost v jakékoliv snaze humanitních věd přiblížit se ideálům osvícenské vědy. Pravda přírodních věd a jejich metodologie je něco pouze odvozeného z dějinného charakteru našeho bytí. Úkolem humanitních věd má být prozření, že jsou nutně filosofií ducha. Takto nově „osvíceny“ by pak mohly hrát roli, kterou pro ně vytčil již Hegel, totiž být pedagogikou člověka, který historicky dospěl k svobodě a rozumu.

Hlavním přínosem této práce mělo být skrze pojem osvícenství vymezit tuto myšlenkovou linii. V třetí části bylo poukázáno na fakt, že její nejživnější půdou je oblast na společné hranici sociální teorie, filosofie a básnictví. Klíčovou roli v ní hraje neustálé přepočítávání „sumy dosavadní metafyziky“, tedy něčeho, čeho se moderní společnost v osvícenství vzdala a směr svého „pokroku“ vytyčila bez jejího zohlednění. V sociální teorii důsledek toho nacházíme například v téměř apokalyptické dikci Adornovy kritiky. Na pomezí sociální teorie a filosofie nás Gadamer ujišťuje, že dějiny stále plynou, ačkoliv jsme tolik přezaměstnání proměnou planety technikou. Stejně tak Heidegger mluví o „přečkání metafyziky“ a nikoliv o jejím „překonání“. Heideggerův styl, obzvláště v jeho pozdějším období, už má blízko k básnění, v němž se tolik inspiroval. U básníků je již po staletí stále přítomný postoj, který je z pozice osvícenství dětský a naivní, postoj odhalující ve věcech naší každodennosti a „všednosti“ něco víc, než co v nich dokáže najít osvícenská věda.

Myšlenková linie sledovaná touto prací znovu vyslovuje směrem k sociální teorii otázky po tom, co je svoboda a rozum a co je jejich uskutečnění ve společnosti. Opětovným vyzdvižením metafyziky zpochybňuje obsahy pojmů jako pravda, ideologie nebo pokrok. Je relevantním vztažným bodem v roztržitém postupů myšlení o

společnosti. A protože nejen myšlenkově, nýbrž především historicky vychází z Hegelovy filosofie, snažila se tato práce poukázat na to, jaký může mít tato filosofie pro sociální teorii význam.

## Použitá literatura

Adorno T. W., *Schéma masové kultury*, Praha: Oikoymenh 2009

Adorno T. W., Horkheimer M., *Dialektika osvícenství*, Praha: Oikoymenh, 2009

Durkheim É., *Sociologie a sociální vědy*, in: *Sociologie a filosofie*, Praha: Sociologické nakladatelství, 1998

Foucault M., *Myšlení vnějšku*, Praha: Herrmann & synové, 1996

Fromm E., *Umění milovat*, Praha: Orbis, 1967

Gadamer H.-G., *Občané dvou světů* (9-21), in *Člověk a řeč*, Praha: Oikoymenh, 1999

Gadamer H.-G., *Dědictví Hegelovo* (115-137), in *Člověk a řeč*, Praha: Oikoymenh, 1999

Gadamer H.-G., *Hermeneutika a ontologická diference* (138-151), in *Člověk a řeč*, Praha: Oikoymenh, 1999

Gadamer H. G., *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994

Hegel G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, in: *Jenaer Schriften*, Berlin: G Irlitz, 1972

Hegel G. W. F., *Fenomenologie ducha*, Praha: Československá akademie věd, 1960

Honneth A., *Pokroku se nelze vyhnout* (s. 11-31) in *Patologie rozumu*, Praha: Filosofia, 2011a

Honneth A., *Výkon spravedlnosti* (s. 105-125) in *Patologie rozumu*, Praha: Filosofia, 2011b

Kant I., *Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?* in *Studie k dějinám a politice*, Praha: Oikoymenh, 2013

Karásek J., *Pohyb uznání. K Hegelově koncepci uznání ve Fenomenologii ducha*, in *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení*, Praha: Argo, 2007

Marcuse H., *Reason and Revolution*, New York: Humanity books, 1999

Novák A., *Ztráta věci. Studie k vybraným motivům básně R. M. Rilka*, Prah: Togga, 2009

Patočka J., *Poznámky in Fenomenologie ducha*, Praha: Československá akademie věd, 1960

Popper K. R., *Otevřená společnost a její nepřátelé I. Uhranutí Platónem*, Praha: Oikoymenh, 1994a

Popper K. R., *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*, Praha: Oikoymenh, 1994b

Rose G., *Hegel contra sociology*, London: Verso, 2009

Rilke R. M., *Elegie z Duina*, Praha: Mladá Fronta, 1999

Schelling F. W. J., *Podání mého systému filosofie*, in *Rané spisy*, Praha: Svoboda, 1990

Skovajsa M., *Utváření sociality v kapitole Rozum Fenomenologie ducha*, in *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení*, Praha: Argo, 2007

Sobotka M., *Německá klasická filosofie* in *Co víte o novověké filosofii?*, Praha: Horizont, 1984

Sobotka M., *Hegelova Fenomenologie* in *Fenomenologie ducha*, Praha: Československá akademie věd, 1960

Sobotka M., *K Hegelově logice* in *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Praha: Filosofia, 1994

Sobotka M., *V jakém smyslu je Hegelova Fenomenologie ducha „prvním dílem“ „vědy“, tj. filosofie?*, in *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení*, Praha: Argo, 2007

Störig H. J., *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007

Znoj M., *Mladý Hegel na prahu moderny*, Praha: Univerzita Karlova, 1990