

PATOČKOVA PŘEDNÁŠKA O HEGELOVĚ FENOMENOLOGII DUCHA ZE ŠKOLNÍHO ROKU 1949/1950

MILAN SOBOTKA, Ústav filosofie a religionistiky FF Univerzity Karlovy, Praha, ČR

SOBOTKA, M.: Patočka's Lecture on Hegel's *Phenomenology of the Spirit* from the School-Year 1949/50
FILOZOFIA 70, 2015, No. 6, pp. 420-428

The article deals with Patočka's lecture on Hegel's *Phenomenology of the Spirit* from the school-year 1949/50, which remained uncompleted. The lecture was a response to the post-war interest in Hegel, which found its expression in Hyppolite's translation of *Phenomenology of the Spirit* (1939, 1941) as well as in his book *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"* (*Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*) (1946), and first of all in A. Kojève's *Introduction to the Reading of Hegel* (1947). The lecture evolves from introducing the commentaries on Hegel's book to author's original considerations. Hegel was a subject of interest also for later Patočka; in 1960 his translation of *Phenomenology of the Spirit* appeared, although his *Introduction* has not been included and is preserved only partially.

Keywords: Hegel – Phenomenology of the spirit – Hyppolite – Kojève – Patočka

Ve školním roce 1949/1950, posledním, kdy Patočka směl přednášet na Filosofické fakultě KU před svým nuceným odchodem, přednesl – vedle přednášky o Aristotelovi – i výklad Hegelovy *Fenomenologie ducha*. Přednáška se uchovala v Patočkově rukopisu, který je dnes v *Archivu Jana Patočky* celý přepsán.¹ Přednáška reagovala na aktuální poválečný zájem o Hegela, který byl vyvolán vydáním přednášek o Hegelovi A. Kojève, přednesených v letech 1933 – 1939 a vydaných v r. 1947 (Kojève 1947), a takřka souběžným vydáním spisu J. Hyppolita *Genese et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946), na něž se Hyppolite připravil svým podnes příkladným překladem Hegelovy *Fenomenologie ducha* (Hegel 1939, 1941). Přednáškou jsem se zabýval již v článku *Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově „Fenomenologii ducha“* (Sobotka 1997), tehdy jsem však neznal celý text přednášky.

Srovnáme-li ovšem text Patočkovy přednášky s jeho právem proslulými přednáškami o před Sokratikách, Platónovi a Aristotelovi, vidíme, že přednáška nedosáhla toho stupně vypracování jako tyto předešlé přednášky. Kromě toho není dokončena. Když jsem o ní referoval v r. 1997, měl jsem k dispozici text po oddíl „Rozumné sebevědomí, které se uskutečňuje“. Text, který je k dispozici dnes, končí před oddílem „Moralita“ věnovaným

¹ Patočka, J.: Hegelova *Fenomenologie ducha*. 1. část. In: *Archiv Jana Patočky*. Praha: Signatura 3306–I. a Patočka, J.: Hegelova *Fenomenologie ducha*. 2. část. In: *Archiv Jana Patočky*. Praha: Signatura: 3306–II.

kritice Kantovy morální teorie. Přednáška není tedy dokončena.

Hegel v české filosofii. Přednáška je nazvána „Hegelova *Fenomenologie ducha*“, nicméně již první věta nehovoří o Hegelově Fenomenologii, nýbrž o Hegelově filosofii. Fenomenologii však Patočka považuje – ve shodě s Kojèvem a Hyppolitem, na jejichž díla se odvolává –, za vlastní jádro Hegelovy filosofie. Přednáška o *Fenomenologii ducha* je tedy zástupnou přednáškou o Hegelově filosofii vůbec.

Přednáška je, jak je patrné, fragmentem, i když pokrývá větší část *Fenomenologie*. Druhé omezení je vnitřní. Hegel byl v české filosofii takřka neznámým autorem, vedle Krejčího výboru z Filosofie dějin (Krejčí 1933) a Fajfrová výboru z celku Hegelova díla (Fajfr 1943) z Hegela nic nevyšlo a speciálně se o něm nepsalo. Patočka tedy pracuje na zcela nezorané půdě. Proto je Patočkův text místy referující a dokonce na některých místech uvádí pouze hesla, která měla být zřejmě rozvedena v ústním podání. Přesto nese většina textů pečeť Patočkovy svrchovanosti. Týká se to hned první části, která sahá zhruba do čtvrtiny přednášky – části o Hegelovi bernského a frankfurtského období.

Patočka v ní – po imponujícím náčrtu paradoxního osudu Hegelova díla, které bylo – přes jeho kritický postoj k současné společnosti a jeho sympatie k francouzské revoluci a Napoleonovi jako jejímu dovršiteli – odsouzeno Haymem jako filosofie „pruského státu“ (Haym 1857). Nestalo se to ovšem bez důvodu, protože pozdější Hegel, zejména v díle berlínského období, dochází ke „smíření“ s existujícím pruským státem, i když ne bez rezervy, jak je patrné z dvojnásobného výroku: „Co je rozumné, to je skutečné a co je skutečné, to je rozumné“ (Hegel 1992, 30).

Osud Hegelova díla. Patočka ukazuje, že na Haymovo odsouzení Hegela jako filosofa pruského státu reagovala Hegelova škola stejně jednostrannou apologetickou interpretací Hegela, jako „národního německého filosofa“. To platí o K. Rosenkranzovi, autoru hesla o Hegelovi jako „národním německém filosofu“ (Rosenkranz 1870), stejně jako o K. Fischerovi (Fischer 1963) a F. Rozenzweigovi (Rozenzweig 1920).

Ale nesměl by to být Patočka, aby vedle tohoto paradoxu Hegelovy recenze neupozornil na ještě větší paradox, že totiž filosofie následující po Hegelovi si nevšimla Hegelova filosofického *překonání* křesťanství, na něž kupodivu upozorňuje protestantský teolog K. Barth. Barth soudí, že nepochopení Hegela pozdější dobou je svědectvím zporušení filosofie, která nebyla s to odpovědět na Hegelovu výzvu a utekla se do mělkých vod pozitivismu a novokantovství (Barth 1988, 371 a. n.). Patočka mluví souhlasně o „blasfemerické“ notě v Hegelově filosofii a zvláště ve *Fenomenologii*. Tím chceme zároveň říci, že Patočka posuzuje filosofii ze širokého kulturního hlediska, filosofie je mu nikoli jedním z projevů kultury, nýbrž její kondenzovanou podobou.

Patočka se ve svém výkladu odvolává na Kojèva a Hyppolita, přičemž Kojèva považuje za hlubšího. Tím míří na to, že Kojève obnažil Hegelovu protiortodoxní světonázorovou pozici. Hegel není jen filosofem mezi filosofy, je filosofem vzpoury proti křesťanství, jeho *Fenomenologie* je anti-bibli. Hegel v ní zpracovává všechny základní křesťanské motivy do rámce, jemuž Kojève říká *ateistický*, ale Patočka se vyvarovává toho, aby užil stejné slovo. Ví přece, že Hegel je filosofem boha, ovšem boha neosobního, který se

uvědomuje skrze člověka. Na tom můžeme ukázat, že Patočka sice přijímá cizí podněty, ale zpracovává je velmi samostatně.

Dilthey a Hegel. Paradoxně naplňuje Patočka v první části přednášky Kojěvovu intenci díky autorovi, který je mu bližší – díky W. Diltheyovi, objeviteli tzv. Hegelových „mladických teologických spisů“ (Hegel 1907). Jde o Diltheyův spis *Mladická Hegelova historie* (Dilthey 1906). Patočka sleduje Diltheyovu stopu od jeho prvního důležitého nálezu, jímž je poukaz na Kantovo *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, které nebývá považováno za spis základní důležitosti pro Kantovu filosofii. Dilthey však objevuje v Kantově spise kontrapozici židovského „statutárního“ náboženství s právně občanským stavem, v němž jsou lidé spojeni zákony, zárodek Hegelovy kontrapozice Ježíšova mravního poselství ve vztahu k židovské „pozitivě“. Tím objevuje základní vzorec Hegelových mladických rukopisů, které staví proti sobě Ježíšovu příkazy nevymezenou mravnost proti židovské příkaznosti, „pozitivě“ (Dilthey 1906, 61).

Ale Ježíš jde dále než Kant. Morálka znamená Kantovi podrobení jednotlivého obecnému, vítězství obecného nad jednotlivým. Patočka říká: „Kristův čin je naopak povznesení jednotlivého k obecnému, zrušení obou protikladů obecného a jednotlivého, spojení jejich – tím, že jednatel přestane být jednotlivým, uzavřeným do sebe“. Namísto Kantovy vnitřně založené povinnosti odvozené rozumem je Hegelovi Ježíš představitelem lásky jako nereflektovaného projevu nekonečné empatie s druhými. Spontánní projevy lásky namísto povinnosti, která od sebe lidi odděluje, nenachází Hegel pouze u Ježíše. Marie Magdalská, která omývá Ježíšovy nohy svými slzami, je příkladem lásky vedle Ježíše. Ale Ježíš je, zejména v rukopise *Život Ježíšův*, jediným, který Hegel nadepsal, ztělesněním lásky.

Láska je ústřední termín rukopisů mladického Hegela. Vyjadřuje pospolitost lidských životů, kterou nelze adekvátně charakterizovat zákonem, byť spravedlivým. Je hlubší a dotýká se každého člověka vnitřněji v jeho jádru, jímž je singularizace, odpoutání jedince od obecného *života*, s nímž zůstává nadále – metafyzicky – spojen. Dilthey mluví v této souvislosti o Hegelově „mystickém panteizmu“ (Dilthey 1906, 54). „Život“ (rozumí se život lidí ve své jednotě) je – vedle „lásky“ – druhý ústřední termín Hegelových mladických rukopisů. Míjí se jím jednota lidských životů, které jsou spojeny mravností, jež přesahuje zákon – mravností, která se projevuje v tom, že „život“ je zraňován egoistickým jednáním jednotlivců, ale „hojí své rány“ (Hegel, 1994a, 344). Život utrpí zranění, když jednatel prosadí svou individualitu na úkor pospolitosti života. „Zločinec se dopustil svého činu (Hegel má na mysli Macbetha), protože myslel, že odstraňuje cizí život; ale život je ve skutečnosti jednotný, a tak se stal zločin proviněním ne na cizím, nýbrž na vlastním životě“ (Hegel 1994a, 342). Instance, jíž se obecný život brání proti svému porušení, je osud: „Zvěčnělý duch porušeného života vystupuje proti přestupníkovi jak Banquo, jako zlý duch“ (Hegel 1994a, 343). V tom je i možnost opětového smíření se životem: Patočka komentuje: „...ve chvíli, kdy zločinec pocítil, že porušil vlastní život porušením cizího, kdy chápe, že osud, který nad ním propuká, není nic vnějšího, žádná cizí moc, nýbrž je to jeho vlastní život, pocítí ovšem touhu po životě neporušeném, a již to je kus nápravy“ (Patočka 3306-I., 28). Zločinec může „bolesti pozdravovat život jako rozhně-

vaný, nepřátelský, a učinit se tak způsobilým k novému vstupu do něho, do jeho jednoty a nekonečnosti, neuzavřít se lehkomyšlně do tuposti své smyslově-animální výhody. A tak poutí bolesti může dojít k usmíření života, k opětované jednotě, a tímto citem jednoty, je, jak víme, láska“ (Patočka 3306-I., 28).

Ale od rozborů zločinného jednání a reakce „života“ přechází Hegel k rozboru jednání těch nejčistších, Antigony a zejména ovšem Ježíše, Patočka komentuje: „... život zná vinu i tam, kde o porušení zákona není řeči, kdy se člověk vzpíná k nejvyššímu. Vina vůči životu je všude tam, kde se život nějak porušuje, ať jsou motivy toho jakékoli. Když Antigoné, když Ježíš, tito nejčistší z čistých, rozvazují životní svazky, aby zachovali to nejvyšší, je to vina, je to porušení života, které probouzí svůj osud. Také člověk, který jedná, kdo touží po moci a uznání, je vždy rušitelem života, riskuje a vydává se tím všanc osudu; kdo naopak neexistuje, nejedná, rozhodl se nepřijmout osud bez důstojnosti a síly, odmítl riziko a stal se z vlastní, vnitřní viny trpitelem“ (Patočka 3306-I., 28). (Zde je první formulace Hegelovy pozdější kritiky „krásné duše“ ve *Fenomenologii*, duše, která nejedná, aby se neposkvřnila. Nejen zločinné jednání, ale i odříkání se jednání je porušením života.)

Současně s tím analyzuje Patočka Hegelovu obecnou filosofickou pozici. Hegel překonává Kantovu kontrapozici přírody a lidského světa jako světa povinnosti, která je projevem lidské svobody. Hegelův „Ježíš“ stojí mnohem výše. „Ježíšova mravnost je ovšem etika smýšlení – podobně jako u Kanta –, ale smýšlením rozumí Hegel něco jiného než Kant, totiž náklonnost, spontánnost, samovolnost. Kantův zákon donucuje, chce být uznán, Hegelovo smýšlení přitahuje, je radostné“ (Patočka 3306-I., 24).

Paradoxně, radostnost, přívětivost života v tom smyslu, jak tomu bylo (spíše domněle než skutečně) u Řeků, je základní nota Schillerovy básně *Bohové Řecka* z r. 1888, na niž Patočka rovněž upozorňuje. Ve světě oživeném bohy „byla blažená pokolení voděna na lehkém vodítku radosti“ (Schiller 1976, 121). Z „radostné služby“ bohů byly vypuzeny „temná vážnost“ a „smutné odříkání“. Tehdy byla i smrt lehčí – génius odňal ze rtů umírajícího poslední záchvěv života polibkem.

Máme zde co dělat s životním naladěním mladých mužů – starší člověk ví, že tragice života, která spočívá v první řadě v tom, že život je cesta od jeslíček ke kříži, jak říkala Edith Steinová, ke smrti (Waste 2012, 9), často bolestné, nelze uniknout básnickou stylizací. Schillerova báseň má ovšem hlubší téma, které vysvětluje protitranscendentní naladění Hegelovy, Schellingovy a Hölderlinovy generace – svět byl zbaven své plnosti tím, že na jedné straně věda jej svým vysvětlením všeho přírodního dění z matematicky formulovaných zákonů zbavila jeho kouzla, a na druhé straně křesťanství, zvláště v protestantské podobě, jej zbavilo posvátnosti, protože všechna posvátnost je nyní vyhrazena „Jedinému“. Když Hegel ve „Víře a věděni“ (1802) řekne, že po „spekulativním Velkém pátku“ Kantovy, Fichtovy a Jacobiho filosofie nedosažitelnosti Boha následuje slavné vzkříšení „nejvyšší ideje“, která nyní vstoupila do „nejradostnější svobody své podoby“ (Hegel 1994b, 432), vyjadřuje tím základní protitranscendentní tendenci svého filosofického díla. Patočka, který přistupuje k filosofii ze širokého kulturního hlediska, na Schillerovu báseň upozorňuje.

Od Diltheye ke Kojèvovi. Přívětivost života, „radostné přitakání životu“ je podle Hegela obsažena v řeckém náboženství. Hegelovi však nejde, jak je patrné z jeho rozborů

„životu“, o pouhé přitakání životu. Náboženství musí v sobě obsahovat vodítko pro jednání, ale řecké náboženství je v soulase s „láskou“, která je zákonem „životu“. To chce také Ježíš (který ovšem není Hegelovi Božím synem, nýbrž jen lidským synem) a jeho učedníci. Láska je pochopení, říká Patočka, že „druhým prochází týž proud, že je tu vzájemnost bytostí, které si nejsou prostě dány, nýbrž touží po sobě navzájem... Smysl lásky je vskutku v tom; být jedním životem, který objímá odlišné své syny“ (Patočka 3306-I., 24).

Z toho nyní Hegelovi vyplývá důležitá teze (Hegel 1994a, 244), že láska je možná jen mezi smrtelnými – teze, která přispívá k jeho odklonu od křesťanské transcendence. Jen jako smrtelní mohou být lidé individualitami. Patočka zde přechází od inspirace Diltheyem k inspiraci Kojève, který zdůrazňuje, že láska implikuje svobodu a svoboda opět smrtelnost. Láska implikuje svobodu: neboť v lásce netoužím tolik po smyslovém požitku jako po tom, abych byl milován, abych byl pro druhého nepředmětnou hodnotou. To je výrazem mé svobody a zároveň požadavkem, který lze splnit pouze díky svobodě druhého. Nyní podle Kojèva nesmrtelný jedinec by sice mohl být individuem, ale nemohl by být svobodný. Zatímco smrtelný jedinec umírá, aniž by vyčerpal své možnosti, nesmrtelný jedinec by byl s to vyčerpát své možnosti a tím by se ukázal jako jednostranně determinovaný (Kojève, 1947, 516). Podle Kojèva vyvodil tento závěr Kalvín ve své teorii predestinace. Patočka tento argument neuvádí, ve shodě s Diltheyem i Kojève, však podtrhuje tezi, že láska je možná jen mezi smrtelnými.

V lásce nemůže být dosaženo její intence, že totiž toužím po tom, abych našel v druhém sebe sama. V lásce je sice lidská hodnota nadřazena nad smyslovou žádost, ale k tomu, aby byla v milujícím plně uznána, chybí „negativita“, sebepopření druhého jako smyslové bytosti. Teprve když jedinci jsou schopni popřít své konečné bytí ve jménu „ideje“ (uznání lidství, vlastního i lidství druhého jako nepředmětné, ale nepodmíněně žádoucí hodnoty), jsou plně lidmi. To se děje v úděsu před smrtí – ne ovšem před jakoukoli smrtí, nýbrž před smrtí, která je důsledkem nadřazení „ideje“ nad životem.

„Uznání“ je ústřední koncepcí Kojèvy interpretace. Patočka stejně jako Kojève zdůrazňuje, že jde o originální Hegelovu koncepci, jakkoli v sebe vstřebala cizí vlivy, zejména vliv Hobbese. V boji o uznání jde podle Kojèva o „prestíž“, o to, že si vynucují, aby mě druhý učinil předmětem svého zájmu jako „osobu“, tj. v mé lidské hodnotě. Patočka rozvádí setkání člověka s člověkem takto: „Mám před sebou předmět, který mi „nedává pokoje“ (Patočka 3306-I., 76), který je cizí, cize znepokojivý. V této znepokojivosti se ukazuje, že mi není tak cizí, takovým způsobem vzdálený, jako kámen nebo hmyz... Kámen a hmyz mě nezczizují mně samému, nejsem v jejich přítomnosti „jiný“, s nimi jsem „sám“. Naproti tomu druhý člověk rázem mne vyzývá, abych se ho zmocnil. Nechci být jen v sobě, nýbrž i v něm: chci, abych byl jeho centrem, abych mu nebyl cizí“ (Patočka 3306-I., 76). Kojève říká podobně: „Jen žádost po takovém uznání, jen činnost, která vyplyne z takové žádosti, uskutečňuje a vyjevuje lidské, nikoli biologické já“ (Kojève 1947, 169).

Na tomto základě líčí Kojève „antropogenní“ proces, v němž vystupují proti sobě již k lidství procitlé já a já, které je ještě zcela ponořeno do biologického života. V tomto procesu jde o to, donutit druhého k tomu, aby vystoupil ze svého „přirozeného“ života a poskytl druhému „uznání“. To je proces, v němž se jeden z bojujících nezalekne nejzaz-

šího důsledku a riskuje smrt, zatímco druhý tváří v tvář zániku ustoupí. Boj o uznání vyústí v „panství a rabství“. Nyní je základní notou Kojěvových rozborů, že ve vztahu, který se zdál být pánovým vítězstvím a v němž rab nyní pracuje pro pána, nedosáhl pán toho, oč usiloval, protože druhé sebevědomí, totiž rab (v přednášce užívá Patočka ještě slova „otrok“) mu neskýtá zrcadlo jeho samého. Je přece sebevědomí nesamostatné, závislé na pánovi.

Předpokladem následujícího procesu, jímž jsou dějiny, je, že i poražený dospěl k lidskému vědomí – a to právě tím, že prošel strachem ze smrti „absolutního pána“ (Hegel 1960, 159). Na tom lze ostatně změřit rozdíl Hegelovy koncepce od Hobbese; zatímco u Hobbese se jedinec ze strachu před smrtí podřídí absolutní vládě (Hobbes 2009, 91), u Hegela jde o to, že strach ze smrti otevře jedince vstříc nicotě a tím uvolní jeho dosavadní pevnou vazbu na biologický život. Proto i rab nabývá lidské sebevědomí, i když jeho sebevědomí je jiné, jak říká Patočka. Zatímco pán chce vidět sebe v rabovi, rab vidí sebe v pánovi, v jeho vůli, kterou považuje za své „bytí pro sebe“. Ale zatímco pán se stává parazitem, rab popírá svůj „přirozený život“ aktivně, protože vtěluje toto popírání do věcí, které utváří, pro pána. Proto je rab produktivním činitelem dějin, zatímco pán je jejich katalyzátorem (Kojève 1947, 175).

Výkladu „sebevědomí“ ve *Fenomenologii* předesílá Kojève výklad Hegelova článku o *přirozeném právu* z r. 1802. V článku mluví Hegel o tom, že člověk je schopen smrti: „Schopností smrti prokazuje se subjekt jako svobodný a pozvednutý nad všechnu nutnost“ (Kojève 1947, 525; Hegel 1994b, 479). V schopnosti přestat nebezpečí smrti a uvolnit se z vázanosti na biologické podmínky jeho realizace nedospívá však jedinec Hobbesovou válkou všech proti všem, nýbrž válkou, do níž vstupují „společenství“ (Volk). Zde vzniká stav válečníků, kteří jsou schopni vystavovat svůj život „nebezpečí smrti“ (Hegel 1994b, 489). Tím plní funkci polituein, žít „v lidu a s lidem pro svůj lid, vést obecný, zcela veřejnosti náležející život“ (Hegel 1994b, str. 489). Tento válečník, který ovšem potřebuje k sobě stav umírněných, „rozvázných“, kteří ho zabezpečují, je podle Kojěva (Kojève 1947, 515), (Patočka jej v tom následuje) předobrazem figury „sebevědomí“ ve *Fenomenologii*.

Následuje výklad tří „ideologií“, které jsou výrazem „myšlení“. K pozici „myšlení“ dospějí pán i rab přes práci; je to právě práce raba, která se ovšem děje „pod hrozbou a pohledem pána“, říká Patočka, práce, kterou rab uplatňuje vůči přírodnímu předmětu. Tyto tři ideologie jsou stoicismus, skepticismus a „nešťastné vědomí“. Patočka v tom Kojève následuje, užívá dokonce slova „ideologie“, ale ponechává stranou Kojěvovu interpretaci, podle níž rab používá ideologie stoicismu, nadřazenosti myšlení a člověka jako bytosti schopné myslit nad přírodou k tomu, aby nemusel bojovat za uskutečnění své svobody (Kojève 1947, 181). Zato vysvětluje rozdíl mezi „myšlením“, k němuž dospívá člověk ve stoicismu, a myšlením dřívějším, nezaujatém smyslu: K „myšlení“ dospěje člověk tím, že zpracovává předmět, v němž spatřuje sám sebe – svůj záměr, projekt. „Toto nacházení sebe v předmětu, t. j. zvládnání předmětu po všech stránkách našich požadavků na předmět ... znamená myšlení“ (Patočka 3306-I., 76). Ale což člověk dříve nemyslel? Patočka odpovídá: „Po všech stránkách“ znamená, že se člověk k předmětu vztahuje i po stránce praktické. „Myšlení“ znamená, že se k předmětu vztahují přes vůli a odmítání

„ryzího předmětu“, k němuž se chovám s respektem náležitým posvátnému. Stejně jako Kojève poukazuje Patočka na působení stoicismu v dějinách, které jde až do současné doby (myšlenka „lidských práv“ je stoická), ale zaměřuje se na jiné aspekty (podle Kojève je liberální svoboda slova stoickou ideologií).

Nejdůležitější ze tří „ideologií“, které jsou výrazem „myšlení“, je ovšem židovské a křesťanské „nešťastné vědomí“, jak Hegel interpretuje židovské a křesťanské vědomí dualismu sebe sama a toho „podstatného“, „Neproměnného“ (Kojève 1947, 171). V něm je rozdvojení, které se dříve dělilo na dva jednotlivce, na pána a raba sjednoceno. „Nešťastné vědomí je vědomí sebe sama jako dvojité, ale toliko vnitřně sporné bytosti“, říká Patočka. Patočka reprodukuje Hegelův popis pohybu tohoto rozdvojeného vědomí, které – ve své nejdůležitější, křesťanské fázi – pracuje, ale protože svět je mu „tvarem Neměnného“ (Hegel 1960, 173), jednatelce „nepřetváří realitu z vlastní svobody“, nýbrž proto, že se mu v něm Neproměnný „vydává na pospas“ (Hegel 1960, 173).

„Čím více pracuje, čím více se osvědčuje, tím více „přemísťuje bytostné jádro svého konání ze sebe do transcendentna“ (Hegel 1960, 174). Je to již druhý pokus o sjednocení s Neproměnným, prvním pokusem bylo pojetí „Neproměnného“ jako v osobě Ježíše. Ale tento pokus definitivně ztroskotal neúspěchem křížových výprav, který ukázal ad oculos, že Neproměnné „prchá, když je chceme uchopit“ (Hegel 1960, 172). Nicméně tentokrát výsledek není záporný. Patočka říká: „Pracovalo se sice z Božího dopuštění..., ale pracovalo se přece a záhy dosáhlo zkušenosti o určité samostatnosti“ (Patočka 3306-I., 90). Stejně pozitivně vykládá Hegel i askezi a „prostředníka“ (t.j. kněze, které „nešťastné vědomí“ klade mezi sebe a „Neproměnné“. (V tomto dialektickém ocenění „prostředníka“ a církve jde Hegel proti protestantské tradici.) „Neboť vzdálení vlastní vůle je jen po jedné straně něčím záporným, totiž po stránce svého pojmu čili o sobě, zároveň je však čímsi kladným, totiž kladením vůle jako vůle jiného, a určitě vůle ne jako jednotlivé, nýbrž všeobecné“ (Hegel 1960, 177). Přes kázeň služby a askezi dospívá jedinec k poznání v obecném smyslu.

Kojève, Patočka a křesťanský jedinec. Společnou notou Kojèvevy i Patočkovy interpretace je myšlenka, že křesťanský jedinec – navzdory svému „služebnému“ postoji – dospívá k poznání. Tak jako platí: „pracovalo se z Božího dopuštění, ..., ale pracovalo se přece“ (Patočka 3306-I., 90), tj. jedinec vkládal sebe do přetvářených věcí a tím nemohl nedospívat k vědomí své samostatnosti, tak také platí, že jedinec je určen poznávat věci, a to právě ve vztahu k svému já, k svému myšlení. Tak, jak věci myslí, takové jsou. „Vztah k jinakosti (přírodě – dopl. M. S.), dosud záporný“, zvrátil se „ve vztah kladný“ (Hegel 1960, 179). Hegel to vyjadřuje formulí, že sebevědomí „je si jisto sebou jako realitou“ (Hegel 1960, 179). Descartes toto stanovisko odůvodňuje argumentem „pravdivosti Boží“ (Descartes 2001, 77), ale podle Hegela dospívá vědomí k tomuto stanovisku autonomně. Je to ovšem stanovisko Descartovo (podle Hegelových *Dějin filosofie* je Descartes jako lodník, který po dlouhé plavbě volá „Země!“) (Hegel 1974, 233) a Hegel na to upozorňuje i ve Fenomenologii: „Kategorie, která jindy měla význam esence jsoucího, a to... jsoucího stojícího proti vědomí, je nyní esencí či jednoduchou jednotou jsoucího jen jako skutečnost (Hegel 1960, 179). Podobně jako v *Dějinách filosofie* říká Hegel i ve

Fenomenologii: „Teprve takto... objevuje svět jako svůj nový skutečný svět... je si v něm jisto, že v něm bude zakoušet sebe“ (Hegel 1960, 180). Patočka to rozebírá v obsáhlé pasáži o „ideologii“ stanoviska rozumového poznání. Následují kapitoly o objevování sebevědomí, tj. „rozumu“, – objevování zákonů v přírodě („rozum pozorující“) v sebevědomí samém („logické a psychologické zákony“) a ve vztahu sebevědomí k svému předmětnému výrazu (fyziognomika a frenologie). „Ale pohyb, kterým duch k rozpuku formu svého vědění o sobě, toť práce, kterou koná jako skutečné dějiny (Hegel 1960, 484).

Hyppolite a „obrazy z dějin“. Působivé obrazy z kulturních dějin, které Hegel předkládá ve *Fenomenologii*, působí dojmem, že Hegel podává jakési dějiny lidstva. Ale tomu neodpovídají „mezery“, které by v tom případě byly v Hegelově výkladu – chybí renesance a reformace a neúměrné místo je věnováno osvícenství, „absolutní svobodě“ a teroru (Hyppolite 1946, 41). Ve skutečnosti, jak říká Hyppolite (Hyppolite 1946, 41) jde o dějiny, nakolik se v nich projevuje vývoj „obecného individua“ (lidstva) „od jeho nezdělanosti k vědění“ (Hegel 1960, 60), rozumí se k „absolutnímu vědění“. Některé z těchto „obrazů z dějin“ se Patočky osobně dotýkaly (Patočka při slavnostních příležitostech recitoval nahlas Homéra), jak je patrné z jeho rozboru Hegelova pojetí Sofoklovy *Antigony*. V partii o „duchu odcizeném sobě samému“ je pozoruhodný rozbor „řeči“. „Řeč vazala není řečí, jíž by se něco sdělovalo. „Nikdy, nikde jazyk nebude mít takový význam jako v době vzdělání, které se blíží svému vrcholu. Jazyk je s to učinit individuální obecným (obecné nároky jednotlivce) a obecně individuálním, státní moc se individualizuje, nestojí již abstraktně nade všemi, nýbrž ztotožňuje se s určitým konkrétním individuem“ (Patočka 3306-II., 37), říká Patočka. Na tomto vzorci analyzuje Patočka „řeč“, která je víc než médiem sdělení nebo rady; je také víc než symbolem vztahu panovníka a vazalů, nýbrž stává se samostatnou duchovní mocí, která dává panovníkovi jako osobě legitimitu a zároveň ji podryvá intrikou. Moc „řeči“ pokračuje v osvětské „užitečnosti“ jako základní kategorii, jíž se zduchovňuje předrevoluční společnost. Svět se občanům ukazuje „jako vůle“. Odtud Patočka analyzuje myšlenku „absolutní svobody“ a teroru. „Na jedné straně jsou představitelé moci, na druhé straně je diskretum soukromých jednotlivců“ (Patočka 3306-II., 59), říká Patočka. „Obojí, ti, kdo ji mají, i ti, kdo by ji chtěli mít, nemají jiného obsahu než vůli k absolutní svobodě“ (Patočka 3306-II., 59). Protože jedinec se v „absolutní svobodě“ vymkl ze stabilní příslušnosti k určité společenské vrstvě, nelze jej uchopit než za život samotný. Není zde smrt odehrávající se v pietě, nýbrž smrt „udílená chladně a věčně“ jako „když se rozkrojí hlávka zelí...“ (Hegel 1960, 372). Větou, že „tím vznikl nový tvar ducha, morální duch (Hegel 1960, 372), totiž Kantův morální duch“, Patočkova přednáška předčasně končí.

Závěr. Patočkova přednáška se rozbíhá od začátečních poukazů na současnou literaturu a orientace na Diltheye k samostatným a originálním výkladům. Nicméně Patočka sám cítil, že není s Hegelem hotov. Pro vydání překladu *Fenomenologie ducha* napsal *Úvod*, který nebyl k vydání přijat. Z tohoto *Úvodu* se zachovaly třetí, čtvrtá a pátá kapitola, první dvě kapitoly jsou ztraceny. Na novém a vyšším stanovisku, které zde Patočka zaujímá, a které se projevuje zejména v interpretaci Hegelova pojmu zkušenosti (původní

titul *Fenomenologie*: „Věda o zkušenosti vědomí“) je patrný vliv Heideggerovy studie „Hegelův pojem zkušenosti“ z *Holzwege*, které vyšly v r. 1950 (Heidegger 1980, 111). Patočka nyní přejímá Heideggerův ontoteologický výklad Hegelova pojmu zkušenosti a v tom smyslu interpretuje Hegelův úvod, o němž v poznámce v knižním vydání *Fenomenologie* říká, že je to patrně zárodečná buňka celého díla (Hegel 1960, 494).

Literatura

- BARTH, K. (1988): *Protestantská teologie v 19. století*. Sv. 2. Přel. B. Vik. Praha: Kalich.
- DESCARTES, R. (2001): *Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombíček a T. Marvan. Praha: OIKOYMENH.
- DILTHEY, W. (1925): *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen*. Leipzig und Berlin: J. C. B. Mohr.
- FAJFR, F. (1943): *Filosofie, umění a náboženství*. Praha: Leichter.
- FISCHER, K. (1963): *Hegel, Leben, Werke und Lehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HAYM, R. (1857): *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Rudolph Gaertner.
- HEGEL, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- HEGEL, G. W. F. (1994a): *Frühe Schriften*. E. Moldenhauer – K. M. Michel (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (1994b): *Jenaer Schriften 1801-1807*. E. Moldenhauer – K. M. Michel (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (1941): *La Phénoménologie de l'esprit*. Traduction de Jean Hyppolite, tome I, II. Paris: Aubier.
- HEGEL, G. W. F. (1992): *Základy filosofie práva*. Přel. V. Špalek. Praha: Academia.
- HEGEL, G. W. F. (1974): *Dějiny filosofie III*. Přel. J. Bednář a J. Husák. Praha: Academia.
- HEIDEGGER, M. (1980): Hegels Begriff der Erfahrung. In: *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- HOBBS, T. (2009): *Leviathan*. Přel. K. Berka. Praha: OIKOYMENH.
- HYPPOLITE, J. (1946): *Genese et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier.
- KOJÈVE, A. (1947): *Introduction a la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Gallimard.
- KREJČÍ, F. (1933): *Hegelova filosofie dějin*. Praha: Volná myšlenka.
- NOHL, H. (Hrsg.) (1907): *Hegels theologische Jungschriften*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- PATOČKA, J.: *Hegelova Fenomenologie ducha*. 1. část. In: *Archiv Jana Patočky*. Praha: Signatura 3306-I.
- PATOČKA, J.: *Hegelova Fenomenologie ducha*. 2. část. In: *Archiv Jana Patočky*, Praha: Signatura: 3306-II.
- ROSENKRANZ, K. (1870): *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig: Duncker und Humbolt.
- ROSENZWEIG, F. (1920): *Hegel und der Staat*. Berlin: Oldenburg.
- SCHILLER, F. (1976): Die Götter Griechenlandes. In: *Gedichte*. E. Modell (Hrsg.). Leipzig: Reclam.
- SOBOTKA, M. (1997): Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově „Fenomenologii ducha“. *Filosofický časopis*, 45 (5), 845-861.
- WASTEVOVÁ, G. (2015): Být křesťanem jako cesta od kolébky ke kříži podle Edith Steinové. In: *Světlo*, (2). Matice cyrilometodějská.

Milan Sobotka
Ústav filosofie a religionistiky FF Univerzity Karlovy
Nám. Palacha 2
116 38 Praha 1
Česká republika
e-mail: ufar@ff.cuni.cz