

Odpověď na komentáře¹

Tereza Matějčková

Filozofická fakulta
Univerzita Karlova

Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1

Tereza.Matejkova@ff.cuni.cz

Autorka v pojednání odpovídá na čtyři reflexe své knihy *Hegelova fenomenologie světa*. V první části se věnuje základním pojmům, tak jak je komentuje Pirmin Stekeler, který vyzdvihuje především vztah pojmu světa ke svému vlastnímu pojmu životních forem. Vypořádává se rovněž s odlišnými interpretacemi vztahu sebevědomí na straně jedné a boje na život a na smrt na straně druhé. V závěru tohoto oddílu se zaměřuje na Stekelerovu koncepci *Fenomenologie ducha* jako mundiceje. V této souvislosti se autorka obrací k tématu náboženství, které je stěžejní pro příspěvek Olgy Navrátilové. Autorka odmítá návrh Olgy Navrátilové chápat Hegelovu řeč o konci náboženství jako anticipaci zániku náboženství. Zdůrazňuje, že Hegel usiluje o podržení všech tří momentů ducha, které jsou na symbolické rovině vyjádřeny jako Otec – Syn – Duch Svátý. Přestože vychyluje dynamiku směrem k Duchu, netvrdí, že by pojem transcendence, tak jak jej na úrovni náboženství ztělesňuje Bůh, měl být překonán ve smyslu jeho zničení. V reakci na pojednání od Josefa Vojvodíka zdůrazňuje autorka důležitost děl romantiků pro Hegelovu filosofii, především ironie a humoru, avšak vždy v jejich objektivních, nikoliv subjektivních podobách. Ironie není vlastností subjektivního ducha, ale objektivní skutečnosti. V poslední části se autorka věnuje reflexi Tomáše Kordy, který vznáší nárok radikální aktualizace: podle autora by bylo záhodno domyslet *Fenomenologii* a promítnout její tezi, resp. Hegelovu filosofii vůbec do naší současnosti, a tak sledovat, do jaké míry se duch vzdělával i po Hegelově době. Tento typ aktualizace autorka odmítá a navrhuje, že aktualizovat je možné Hegelův styl, méně již jeho pojem dějin.

Klíčová slova: Hegel, *Fenomenologie ducha*, uznání, konec náboženství, romantikové, filosofie dějin

1 Tato práce vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

Předně děkuji autorům, že si našli čas a mou knihu nejen prostudovali, ale i okomentovali – především to druhé není samozřejmostí. Zvláště oceňuji vstřícné čtení a podnětné komentáře.

1.

V souvislosti s pojednáním od Pirmina Stekelera bych ráda zmínila, že jeho dvousvazkový komentář k Hegelově *Fenomenologii ducha* mi sloužil jako inspirace při mém vlastním čtení.² Považuji jej za mimořádný intelektuální výkon, který Hegela vtáhl do aktuálních filosofických debat, a Hegelovo dílo se tak stalo zdrojem pro porozumění současným filosofickým otázkám i jejich rozvíjení. Protože mě výklad Pirmina Stekelera inspiroval, není takovým překvapením, že se v mnoha ohledech shodujeme. Patrné však rovněž je, že můj slovník není slovníkem filosofa s výrazným zázemím v logice a matematice, ale čtenáře, který vychází spíše z fenomenologické tradice. Navíc mě na *Fenomenologii* vždy zajímaly především hraniční pasáže, v nichž Hegel interpretoval literární díla nebo náboženské fenomény.³

Než okomentuji Stekelerův příspěvek, vyjádřím se k bodům, v nichž mezi námi panuje určitá míra neshody. Učiním to hned v úvodu nikoliv proto, že bych právě tyto neshody považovala za obzvláště podstatné, ale spíše proto, aby tyto otázky byly „vyřešené“. S ohledem na komplexnost Hegelova díla a jeho vlastní nejednotnost jsem badatelské rozepře o tom, co Hegel v daných pasážích nejspíše myslel, nikdy nepovažovala za zvláště podnětné. O mnoho zajímavější je sledovat, jak a zda interpret na výchozí pojednání navazuje vlastními úvahami.

V tomto kontextu zmiňuji naši neshodu ohledně interpretace stěžejních pasáží z kapitoly Sebevědomí. Jak známo, Stekeler interpretuje dynamiku vzájemného uznání jako proces *intrasubjektivní*. Znamená to, že se v sebevědomí vytváří moment fichtovského „Já jsem Já“ neboli moment abstraktního do sebe uzavřeného vědomí, které je schopno po-

2 Stekeler (2014).

3 Možná ani zde se s Pirminem Stekelerem nerozcházíme. Nakonec i v tomto „žánrovém“ ohledu mě jeho čtení inspirovalo: množství literárních odkazů, o něž se autor komentáře opírá, mě samu přimělo k tomu, abych Hegelovu *Fenomenologii* nechápala jen v kontextu filosofie. Jak bude navíc patrné z mé repliky, zůstává hledisko náboženství i pro Stekelera stěžejní.

vznést se i na tělesnost, a vposled tak dát všanc i svůj tělesný život.⁴ Druhým momentem je empirické vědomí, které je vždy i tělesné, a potažmo je součástí světa. Ve Stekelerově interpretaci spočívá dynamika uznání ve schopnosti náhledu, že obě složky osobnosti – jak moment reflexivního čistého já, tak moment sebevědomé tělesnosti – se musí vzájemně „uznat“. Zjednodušeně řečeno chápe Stekeler boj na život a na smrt jako boj nikoli dvou sebevědomí, ale jako boj duše s tělem.⁵

Tuto interpretaci považuji za legitimní čtení určité vrstvy předmětných pasáží. Dokonce mám za to, že právě některé vlastnosti sebevědomí osvětluje lépe než tradiční „interpersonální“ interpretace, které známe např. od Alexandra Kojěva nebo v současnosti od Axela Honnetha. Důvod, proč jsem se přesto přiklonila k interpretaci *interpersonální*, tkví v tom, že v intrasubjektivním výkladu musíme značné části pojednání číst jako metaforické vyjádření. Přitom se mi zdá, že Hegel již na této úrovni předpokládá pluralitu vědomí. Připomeňme, že důležitost jazyka zmiňuje již v pasážích „Smyslová jistota čili ‚toto‘ a mínění“.⁶ V mém čtení tato skutečnost poukazuje k tomu, že každé vědomí je již od počátku vědomím společenským, přičemž se tato společenská zprvu projevuje skokově, druzí vědomí vpadávali do zad, třeba právě na úrovni smyslového vědomí nebo i na úrovni „Pravda jistoty o sobě samém“ – ostatně zde čteme, ještě předtím než Hegel vtáhne do hry společenská, slavný výrok, který Stekeler právem řadí mezi gnomické: „já, které je *my*, a *my*, které je já.“⁷

Právě na úrovni Sebevědomí tato implicitní společenská postupně vyvstává ve své explicitní podobě. Tento výklad se mi jeví jako věrnější i proto, že Hegel o *intrasubjektivním* boji skutečně hovoří, ale až v pasážích věnovaných nešťastnému vědomí: „Toto *nešťastné*, v *sobě rozdvojené* vědomí tedy, ježto tento rozpor jeho bytnosti je pro sebe *jedním* vědomím, musí mít v jednom vědomí vždy též to druhé, a zatím co se domnívá, že došlo vítězství a klidu jednoty, musí být bezprostředně z každého opět vyhnáno.“⁸

4 Srov. Stekeler (2014, I, s. 681 n.).

5 Stekeler (2020, s. 29)

6 Hegel (1960, s. 107).

7 Tamtéž, s. 153.

8 Tamtéž, s. 167.

Z tohoto hlediska se mi jeví, že cesta, na které se sebevědomí nejprve potýká s vnějškem (s druhým vědomím) a teprve následně tento vnější vztah zniterňuje, jako srozumitelnější.⁹ Stekelerovu interpretaci nicméně chápu jako podnětné rozvinutí, které v daných pasážích má určitou oporu a které navíc reaguje na četné slabiny interpersonálního čtení. Mezi tyto slabiny patří třeba to, že druhý se vyjeví bezprostředně ve fázi velmi zárodečné formy sebevědomí – ovšem právě i to je možné chápat jako originální stránku Hegelova pojetí.¹⁰

Již z úvodních částí Stekelerova pojednání je patrné, že se shodneme na podstatnosti toho, co já nazývám „světem“ a Pirmin Stekeler „životními formami“¹¹. V obou případech se jedná o výkony imanentní sdílení skutečnosti. Není postačující, když tyto výkony registrujícím způsobem popíšeme, spíše je třeba rozvinout jejich podmínky. V nějakém ohledu tak spějeme k popisu toho, co je jejich „nitrem“. Když však zmiňujeme „nitro“, nelze si pod tímto pojmem představit nic, co by se nacházelo „v“ člověku. Spíše se jedná o dispozici, která se projevuje především, avšak nikoliv výlučně v mluvené řeči coby verbalizovaném myšlení.

V tomto smyslu se shodneme rovněž na tom, že pro Hegelovu explikaci tohoto nitra byla stěžejní jeho svébytná interpretace Platónových idejí. Ty můžeme chápat jako nitro, které je však skutečně výlučně ve svém zvnějšňování, a ideje tak nejsou v žádném ohledu mimosvětské. Právě těmito interpretacím musí Hegelův idealismus často čelit: ideje bývají chápány zavádějícím způsobem jako na člověku nezávislé entity. Jedním z výkonů Stekelerovy interpretace je právě takovou interpretaci znemožnit.

Pro mou vlastní interpretaci bylo zásadní Stekelerovo stanovisko, že „velké“ pojmy jako Bůh nebo celek nemůžeme překonat v tom smyslu, že bychom je mohli z našeho myšlení vyloučit třeba proto, že jsme s některými formami těchto pojmů v minulosti učinili špatné zkušenosti.¹² Zpravují nás totiž o našem myšlení a pro naše sebeporozumění jsou

9 Hegel sám se na četných místech skutečně o vnějšku zmiňuje. Například hovoří o tom, že „sebevědomí vyšlo ze sebe“ (tamtéž, s. 154).

10 Nutno ovšem zdůraznit, že sám Stekeler připouští i tuto interpretaci za zčásti legitimní. Srov. např. Stekeler (2014, I, s. 659).

11 Stekeler-Weithofer (2011). Srov. rovněž: Stekeler (2020, s. 22)

12 Stekeler (2020, s. 25)

nezbytné. Ale sebezporozumění, jak víme mimo jiné i díky Hegelovi, není nikdy pouhou teoretickou introspekci – je to styl jednání, je to způsob, jak se podílíme na konkrétním „my“.

A paradoxně je právě v koncepci, která klade takový důraz na společenskost, pojem Boha stěžejní. Připomeňme v této souvislosti, že Hegel bývá kritizován za to, že člověka podrobuje společnosti. Do určité míry je to pravda – člověk je nevyhnutelně „dítětem své doby“. To však neznamená, že se své době musí ve všem podrobit, či že by pravda dokonce byla otázkou společenského konsensu. Myšlenka Boha nás právě naopak vede k tomu, že radikální překročení, tedy transcendence aktuální podoby společnosti i nás samých v naší aktuální empirické podobě je myslitelná i možná.¹³ Pojem Boha se tak stává radikálně zcizující vůči přítomnosti, což je právě ten důvod, proč jí může být v dialektickém duchu niterný: umožňuje nepodlehout jí a místo toho si od ní uchovávat odstup, který je podstatou poznání i uměřeného jednání. Jinými slovy: pro pochopení přítomnosti musíme zpřítomnit něco, co přítomné není, tedy formulovat právě i extrémně kontrafaktuální výroky, třeba „Bůh existuje“.

I v tomto ohledu považuji Stekelerovu interpretaci Hegela jako mimořádně zdařilou: chápe Hegela jako křesťanského myslitele sekulárního státu a společnosti. Samy výroky o Bohu poukazují k tomu, že si – nakolik jsme osobami – v sobě uchováváme hledisko, které odlišujeme od aktuálního, třeba právě trpícího já. Díky tomuto niternému rozdvojení nemusíme utrpení podlehnout, můžeme je reflektovat, dokonce v něm nacházet nové možnosti.¹⁴

Pirmin Stekeler v závěru svého komentáře k mé knize i ve své vlastní knize zdůrazňuje, že Hegelova *Fenomenologie* je sekularizovanou teodiceou – je tedy obhajobou světa před jejími depresivními kritiky, kteří jej znehodnocují odkazem na fiktivní utopie. Zde se nakonec ukazuje naše nejhlubší shoda: Stekeler označuje Hegelovo počínání jako „mundiceu“, tedy jako smíření se světem, navzdory všem nedostatkům.¹⁵

13 Srov. zde rovněž Stekeler (2014, II, s. 954).

14 To může, ale rozhodně nemusí mít náboženské konotace, jak Stekeler ukazuje v souvislosti s Hérakleitovým výrokem: „Jsem sám sebou a zároveň sebou nejsem.“ Stekeler (2014, I, s. 676).

15 Srov. Stekeler (2014, II, s. 954, 977 a s. 1034–1037) a Stekeler (2020, s. 31).

2.

Některé motivy z příspěvku Pirmina Stekelera se doplňují s hlavním tématem Olgy Navrátilové. Ve svém podnětném článku¹⁶ se věnuje otázce konce náboženství. Nejprve krátce zrekapituluje mou tezi, podle které Hegela nelze chápat jako myslitele „konce náboženství“, nakolik pod „koncem“ míníme „zánik“ náboženství. „Koncem“ Hegel míní to, že jsme dospěli k porozumění náboženství, což znamená, že jsme mytologické vyjádření byli schopni usouvztažnit s pojmovým myšlením. Olga Navrátilová souhlasí s tím, že toto je přípustné, byť nikoli neproblematické čtení Hegelova stanoviska. Upozorňuje však na to, že se nejedná o interpretaci jedinou, ve svém pojednání proto cíleně rozvíjí „konkurenční“ argumenty, které svědčí spíše ve prospěch teze, že „koncem“ Hegel zkrátka míní „zánik“.¹⁷

Olga Navrátilová správně poznamenává, že vztáhnout pojmové myšlení na myšlení figurativní, které je zdrojem náboženských představ, nevyústí jen v *proměnu* náboženských obsahů. Pojmové myšlení tyto představy významně *protřídí*, a některé v tomto procesu zkrátka neobstojí.¹⁸ Těchto představ by se měl autonomní člověk zbavit. Příkladem takové představy, která neobstojí, je důraz na očekávání spasitelova druhého příchodu. Podle Hegela je taková fixace na budoucnost v rozporu se svobodou, kterou vědomí díky bohočlověku nalezlo.¹⁹ Nyní má přece vědět, že budoucnost je v jeho rukách, nikoli ve spasitelově moci. Neobstojí však ani některé pojmové specifikace Boha samého. Bůh tak nemůže být pro Hegela tajemstvím – samou podstatou zjevení je, že se zcela vydal člověku, že vůči němu nepociťuje žádnou závist, a tak se mu zcela vydá. Je-li tomu tak, pak rovněž platí, že Bůh postrádá veškeré nitro.²⁰

16 Navrátilová (2020).

17 Sama přitom předesílá, že nedospívá k definitivním názorům ohledně Hegelova stanoviska – a nutno dodat, že ani moje stanovisko není definitivní. Spíše vyjadřuje to, co mi dává nejlepší smysl, ovšem při vědomí četných námitek, které mohou být s oporou v Hegelovu dílu mé interpretaci adresovány. Srov. Navrátilová (2020, s. 34).

18 Navrátilová (2020, s. 39).

19 Srov. Hegel (1960, s. 474): „Jeho vlastní usmíření [smíření vědomí – T.M.] vstupuje tedy do vědomí jako něco *vzdáleného*, jako *vzdálená budoucnost*, tak jako smíření dokonané druhou osobou, jeví se vzdáleným *minulosti*.“

20 Navrátilová (2020, s. 40).

Tyto teze, které by v nějakém ohledu měly zneplatňovat moji interpretaci o konci, Hegel skutečně zastává, mám však za to, že skýtají značný interpretační prostor. Rovněž mám za to, že i kdyby tyto teze měly ten význam, který jim přisuzuje Olga Navrátilová, znamenalo by to „jen“ následující: Hegel se rozchází s určitým pojetím křesťanství a je legitimní otázkou, zda to, co zastává, je ještě křesťanstvím. Olga Navrátilová má pravdu v tom, že Hegel považoval křesťanství za nejrozvinutější formu náboženství, avšak je možné, že dospěl ke své podobě „křesťanství“, které může být obtížné za křesťanství považovat, ale to samo o sobě neznamená, že popírá náboženství nárok na existenci, a to zkrátka proto, že křesťanství není jedinou formou náboženství. Ve své filosofii se tak mohl rozejít s křesťanstvím, aniž by to znamenalo konec náboženství, protože mohl formulovat na základě křesťanství určitou podobu spirituality, která náboženská je.

Tomuto bodu se ještě budu věnovat níže, nejprve bych se chtěla zastavit u zmíněných interpretačních možností tezí, které mají být v rozporu s přetrváním náboženství. Určitě není pochyb o tom, že Hegel je nepřitelem všech zásvětních říší a *v tomto smyslu* je rovněž kritikem transcendence. Kdyby náboženství stála na zásvětních říších, musel by pod „koncem“ skutečně mítn zánik. Ovšem sám Hegel ví, že častější je, že náboženství nezávisí na představě zásvěetí, že monoteistický pojem transcendence je spíše ojedinělý. A i kdyby tak Hegel vyhlásil své generální veto vůči všem formám transcendence, neznamenalo by to, že prohlašuje zánik veškeré náboženské spirituality.

Dále je třeba zvážit, že pro Hegela náleží náboženství, umění i filosofie k nejdůležitějším aspektům ducha a duchovnosti. To, že v případě náboženství i umění kritizoval jednotlivé formy, s nimiž se setkal, nemusí znamenat, že tím považoval náboženství a umění za „vyřešené“. Dokonce bych to považovala za nepravděpodobné tváří v tvář Hegelovu zjištění, že dosud neznáme konkrétní duchovní formy, tedy konkrétní lidské společnosti, které by náboženství a umění zcela postrádaly.²¹

21 Že doprovází kolektivního ducha, přirozeně neznamená, že se jich musí všichni subjektivní duchového, tedy jednotlivci účastnit. V tomto ohledu sdílejí umění, náboženství i filosofie jednu docela zvláštní podobnost – většina společnosti se jich vůbec nemusí účastnit. To přitom neplatí tak zcela o jiných rozměrech společnosti – sice se člověk může neúčastnit pracovního trhu, to však bude mít pro většinu z těchto absentéru dramatické dopady na jejich život. Podobně se nelze neúčastnit třeba právního rámce dané společnosti, aniž by to člověk znatelně nepocítil.

S ohledem na otázku, jak se Hegel staví ke křesťanství, je interpretace Olgy Navrátilové nepochybně možná. Sama bych se k ní však nepřiklonila. Zdá se mi, že nakonec nedostojí důležitosti, kterou Hegel připisoval základní nauce o trojici. Především však tato interpretace nedostojí důrazu na konečnost – a touto konečností nemíním konečnost Ježíše, jehož existence spadá do času. Mám na mysli konečnost člověka, který se situuje ve společnosti, tedy v „objektivní duchovnosti“ a sám vlastní konečnosti nějak rozumí.

Pro takto konečného člověka může mít příběh ukřižování význam, který bych se nezdála označit jako potenciálně věčný. Pro Hegela je tento příběh totiž nejen jedinečný, ale rovněž pravdivý a svou pravdu nikdy nepozbyde, protože vyjadřuje samo nitro lidské existence a výkonu myšlení, a potud vyjadřuje i podstatu svobody. Skvěle tento bod vystihuje sama Olga Navrátilová, když ve své knize *Stát a náboženství v Hegelově filosofii* píše:

„Věřící vědomí v tomto povznesení nad konečnost [i.e. vzkříšení] uchopuje svoji vlastní duchovní povahu. V něm, v tomto pohybu je Bůh přítomen. Toto povznesení je tím pohybem sebevzdání, v němž člověk překračuje svoji nahodilou existenci a znovu se rodí do svobody v Bohu a v němž se také Bůh stává sám sobě zjevným.“²²

V tomto smyslu spočívá Hegelovo pojetí křesťanství na svého druhu existenciálním, ale vlastně i „kognitivním“ příběhu. V jeho prvním dějství je představena – abstraktně řečeno – do sebe uzavřená jednota, která dlí vně světa; v druhém následuje její zkonečnění a vstup do světa a tedy i o času; a ve třetím dějství sledujeme smíření jednoty a mnohosti, resp. konstituce jednoty uprostřed imanence světa. Právě v tomto výkonu se rozvíjí veškeré naše myšlení, ale rovněž náš vztah ke světu, druhému i k sobě samému.

Potud vyjadřuje křesťanský příběh nitro ducha. Stěžejní otázkou nyní je, zda syntéza ve třetím dějství znamená, že první dvě dějství jsou „hotová“ a uzavřená, že to jsou příběhy, které už nic neosvětlují. Ledacos tomu

²² Navrátilová (2015, s. 129).

nasvědčuje: Hegelův důraz na třetí dějství vede k tomu, že syntézu dvou předešlých dějství chápe jako základ nejen křesťanské obce, ale rovněž moderního státu.²³ Je-li totiž křesťanství vyjádřením našeho myšlení, je zároveň i náboženstvím svobody, a to rovněž svobody politické. Právě v křesťanství nahlížíme podstatu individuality – skutečnost, že zákon je pro člověka, a že nakonec i Bůh dopustí, aby jej jednotlivec soudil. A rovněž zde zjišťujeme, že duch je vždy duchem obecním, tedy společenským a že tedy tato intuice o podstatnosti individua musí být uznána na rovině obce a posléze podle Hegela na rovině moderního státu.

Že je tzv. „Kulturprotestantismus“ základem státu, je tak pro Hegela stěžejní, ale zas na druhou stranu je třeba dodat, že tato důležitost mu náleží jen tehdy, zůstává-li tento zakládající příběh i *individuálně* přesvědčivý – a tím může být jen tehdy, jsme-li ochotni, rekonstruovat všechny *tři* kroky. Neboli bez předešlých dvou zůstává třetí krok bez narativní, ale i pojmové opory. Představa Boha coby veskrze transcendentní entity nesmí být ztracena: je jedním, a to mimořádně důležitým momentem pravdy. Pozitivně můžeme moc této myšlenky označit jako „svědomí“, které je schopno říci své „ne“ nebo vyslovit veto tváří v tvář tomu, s čím se nemůžeme ztotožnit, a to právě i v momentě, kdy světská většina stojí proti nám. Síla tohoto „ne“ není jen negativní, je silou transcendence, díky níž jsme schopni vytrhnout se z konkrétní světské skutečnosti, a tím tuto světskou skutečnost potenciálně i proměnit.

Jinými slovy: právě na základě momentu transcendence jsme ochotni zvažovat, že pravda může tkvět vně aktuálně dané situace, dokonce mimo sdílení s druhým. Zůstáváme tak otevření možnosti, že pravda nemusí být vždy z tohoto světa. Hegel je tak sice nepřitelem transcendence, jak poznamenává Olga Navrátilová,²⁴ já bych však dodala, že není nepřítelem *každé* její podoby. Odmítá transcendenci v podobě utkvělé představy, že pravý život nastane po smrti. Takováto transcendence je pro něho plochá, zvětčující, svádějící k nemístným úvahám o přítomnosti, k falešné odevzdanosti, vlastně je, v nadsázce řečeno, opiem ducha.

To však neznamená, že nezachovává žádnou transcendenci – zachovává transcendenci jako překonání sebe sama ve vztahu k druhému,

²³ Tamtéž, s. 141.

²⁴ Navrátilová (2020, s. 43).

tedy jako schopnost vidět vně sebe sama. Ale s touto schopností právě souvisí rovněž transcendence v podobě odmítnutí takové podoby světa, který pravdivý není: díky představě nejzazší transcendence jsme schopni transcendovat naše vlastní stanovisko, ale v nejkrajnějším případě se postavit rovněž proti naší době.²⁵ Tato radikální transcendence může být chápána jako určitý aspekt negativity, negativity, u které nemůžeme zůstat stát, ale díky níž máme být činní – vždy samozřejmě v tomto světě, někdy však rovněž *proti* němu.

Je překvapivé, že se Hegel i v tomto smyslu blíží aristotelovskému pojmu Boha coby *noésis noéseos*.²⁶ Jenže toto „myšlení myšlení“ již není myšlením odpoutaným od světa, ale myšlením, které ví o své podmíněnosti společenskosti. Pro Hegela platí, že když myslíme, myslíme vždy i myšlení druhých, jak poznamenávám ve vstupním shrnutí, a to právě i tehdy, když se proti němu obracíme. Že je toto myšlení podmíněno světskou nahodilostí, neznamená, že je na ně redukovatelné a rovněž to neznamená, že myšlení, které je vždy myšlením někoho, je pouhou sumou jednotlivých výkonů. V tomto smyslu Hegel patrně předpokládal transcendenci myšlení, kterou na náboženské rovině či ve figurativním myšlení ztělesňuje obraz Boha, na rovině pojmového myšlení v sobě spočívající idea.

I tento typ transcendence, který míní Hegel, přirozeně svádí k představám zásvětí – takto byla nakonec v Hegelově interpretaci svedena i křesťanská obec. To však není důvod, proč se vzdávat tohoto nároku. Patrně se máme učit této představě nepodlehout a transcendenci pojímat jako dynamiku, která má svou nečasovostí proměnit přítomnost.

Olze Navrátilové je však třeba dát za pravdu v tom, že takto koncipovaný Bůh by pro člověka nebyl pánem dějin, ale nejzazším extrémem,

25 V tomto smyslu souhlasím s Tomášem Kordou (2019, 27–43), který ve svém článku „Návrh interpretace konce dějin“ u Hegela zdůrazňuje, že ke smíření v podobě jakéhosi vyrovnání transcendence a imanence Hegel nikdy nesměřuje.

26 Viz rovněž Navrátilová (2015, s. 129). „Subjektivita se tak v křesťanství stává místem Boží přítomnosti. V ní se zprostředkovává Bůh sám se sebou, myšlení myslí samo sebe.“ Jen bych dodala, že tato subjektivita, která je místem Boží přítomnosti, není prostě jen aktuálně daná subjektivita, ale subjektivita ve smyslu toho, co Hegel označuje jako „osobu“, tedy dynamika v subjektivitě, která je s to zachovat si odstup od empirické danosti a reflektovat na ni. Právě v osobě, nikoliv v pouhé subjektivitě je, jak dále píše Olga Navrátilová (2015, s. 130) „založena osoba a důstojnost každého člověka“. Srov. rovněž Navrátilová (2015, s. 135) – ovšem tam, kde Olga Navrátilová hovoří o „subjektu“, já bych hovořila o „osobě“.

který otevírá přítomnost. To může být podle některých interpretací nekřesťanské, nutně nenáboženské to však není. Problém Hegelovy pozice tkví spíše v tom, že chce vše naráz: transcendenci, aniž by člověk pozbyl imanenci, a imanenci, v níž se transcendence nerozpouští.

Možná je to slabina, možná je však nakonec i tato obtíž výrazem toho, jak moc jeho filosofie z křesťanství i křesťanského myšlení čerpá. Anebo je výrazem toho, jak moc Hegel závisí na křesťanské tradici, jejímž hlavním rysem nakonec je, že Boha a člověka rozpojit nelze – v tom tkví její nejvyšší pravda, ale možná i pověstné *skandalon*, nad nímž si myšlení zoufá.

3.

Konec náboženství coby jeho zánik nepřichází v mém čtení v úvahu již proto, že člověk není jen myšlením. Podstatnou měrou je cítící tělesnou bytostí. Náboženství na tento rozměr lidské existence odpovídá. Hegel přitom zdůrazňuje, že tělesnost, smyslovost a představivost nelze chápat jako naši zátěž, ale jako podmínku myšlení. Bez představivosti jinými slovy není myšlení a čím vyvinutější je představivost, tím lépe myslíme. Tyto a mnohé další motivy staví do popředí Josef Vojvodík ve svém bohatém pojednání²⁷. Autor rozvíjí mé četné úvahy ve vztahu k umělecké moderně, mimořádně podnětně pasáže přitom věnuje Karlu Teigovi. Právě na tuto vrstvu se chci v této krátké reflexi zaměřit.

Pojednání Josefa Vojvodíka je cenné především tím, že vystihuje, jak dvojznačné byly vztahy Hegela a romantiků – jak ze strany Hegela, tak romantiků (a později surrealistů). Ve své knize jsem se snažila ukázat, že nelze zcela podlehnout Hegelově kritice romantismu, a romantiky tak považovat za jeho úhlavní nepřátele. Již skutečnost, že *Fenomenologie ducha* ústí v Schillerovu báseň *Přátelství* je výmluvným svědectvím toho, že situace je složitější.²⁸ Z druhé strany rovněž nelze tvrdit, že romantici či umělci navazující na romantické dědictví nemohli Hegelovi přijít na jméno.

²⁷ Vojvodík, J. (2020).

²⁸ Pravdou sice je, že Hegel báseň pro své účely upravil, přesto se jedná o docela pozoruhodný a nevšední tah. Hegel (1960, s. 488).

Josef Vojvodík správně poznamenává, že Hegel romantiky patologizoval.²⁹ Romantickou ironii chápal jako závažnou nemoc ducha. Autor však správně ukazuje, že právě toto Hegelovo zhodnocení ironie jakožto nemoci zakládalo její pozoruhodnost. Z Předmluvy k *Fenomenologii ducha* víme, že duch je „nesmrtelný“, že smrt snad dokonce umí podržet.³⁰ A zatímco tak tělo nemoci podléhá anebo je přinejmenším oslabuje, pro ducha je nemoc vzpruhou: je v pravém smyslu slova jeho zanícením. Ostatně touto duchovní zvláštností se Josef Vojvodík sám hojně zabývá, třeba ve svém pojednání „Pasivita, passio, patos: návrat exkomunikované kategorie“. Zde čteme: „Utrpení vystupuje z nejniternějších možností samotného života, je součástí procesu, v němž se život uskutečňuje zcela mimořádným způsobem jako sebe-zakoušení a sebe-protrpění a tomuto stavu je vlastní zvláštní aktivita a jednání.“³¹ Troufám si tvrdit, že Hegel by s tímto vzhledem souhlasil, neboť extrémnost duchovního zanícení sám přijímá. Rozhodně mu tedy nejde o utlumení krajností ve prospěch uchovávání nivelizující prostředčnosti, jak je mnohdy mylně interpretována jeho syntéza.³² Dialektika není sklonem k uzavírání kompromisů a k emocionální otupělosti, ale naopak pohybem mezi extrémy.

K tomu je však třeba dodat, že krajnostmi má duch procházet nikoliv světu navzdory, ale spolu s ním. Co tím míním? Je příznačné, že Hegel rozlišuje subjektivní a objektivní ironii a s tím související subjektivní a objektivní humor.³³ Omezíme-li se na to první, mýlíme se, chápeme-li ironii, tedy sebepodvracení jako vlastnost subjektivního ducha. Ve skutečnosti je vlastností světa samého – ironie je substanciální. Jinými slovy tkví problém romantiků nikoliv v tom, že považovali pojem ironie za tak stěžejní, ale v tom, že nepochopili, jak moc, jak „substanciálně“ mají pravdu.

O faktu, že ironičnost Hegel připsal skutečnosti, svědčí ostatně i jeho výrok o pravdě coby „bakchantickém reji“, jehož žádný úd není

29 Vojvodík, J. (2020, s. 58).

30 Hegel (1960, s. 69).

31 Vojvodík (2014, s. 34).

32 Nejčastěji se takových pokroucení dopouští Søren Kierkegaard. Viz např. Kierkegaard (1969, s. 8).

33 Hegel (1966, s. 424).

střízlivý.³⁴ Pravda je formou zanícení, bláznovství, opilství – ovšem nikoliv v podobě zaníceného, poblázněného nebo opilého individua. Sama pravda je opilá – mění strany a proměňuje se. Ale především – ne my ji ironicky komentujeme, spíše ona ironicky komentuje nás. V tomto smyslu je třeba chápat i to, že Hegel s ironií spojuje utrpení – člověk je nevyhnutelně objektem zvrátů. Tuto skutečnost však paradoxně spojuje rovněž s humorem, který coby jedna verze ironie svědčí o hlubokém vhledu do podstaty bytí, o smíření s touto podstatou. Humor tak není výlučně řečovým fenoménem, ale životním stylem.

Obzvláště podnětné jsou ty pasáže, v nichž Josef Vojvodík ukazuje, že Breton či Teige své teze o poetizaci světa neformulovali *proti* Hegelově dialektice, ale v souladu s ní.³⁵ Nepodlehli tudíž zkreslujícímu podání Hegela jako čirého racionalisty, který prohlašuje „konec umění“ ve smyslu zániku umění. Faktem ovšem zůstává, že Hegel konec umění prohlašuje. Co tedy mínil? Je nasnadě, že význam tohoto konce bude souviset s koncem náboženství, tak jak jsem o něm pojednala výše. Konec umění v mé interpretaci znamená, že se umění samo stává reflexivním: umělec sám sebe chápe jako umělce, a tudíž ví, že se *coby* umělec neúčastní kultického obřadu, jak tomu bylo v antice. Rovněž to znamená, že vytváří autonomní uměleckou sféru – takovou sféru, která není závislá na okolních hodnotách společnosti a místo toho se orientuje na hodnotách vlastních.

To zní abstraktně, lze to však vyjádřit veskrze přízemně a ilustrovat konkrétní události. Když rozhlasová stanice Vltava uvedla čtení knihy *Linie krásy* od Alana Hollinghursta, dostala se pod palbu kritiky: veřejnoprávní rozhlas by neměl vysílat pornografický obsah. Představitelé rozhlasu na tuto kritiku odpověděli: Ale jedná se přece o umění. Argumentem tedy bylo, že to, co by snad nebylo přípustné v jiném kontextu, je možné tehdy, shodneme-li se na tom, že formou je umění. Odpovědný redaktor Jiří Kamen pak zformuloval vyložene pěkný vhled: „Nemůžeme přistoupit na názor, který v reakcích na náš program občas zazněl, že všichni moderní umělci jsou prasáci.“³⁶

³⁴ Hegel (1960, s. 69).

³⁵ Vojvodík, J. (2020, s. 61 a s. 62):

³⁶ Kamen (2018).

Že občas může být nesnadné tento umělecký rozměr rozpoznat, je věc jiná. Faktem je, že umění má svébytné postavení ve společnosti, a tím se stává rovněž ohraničené a omezené. A že je takto omezené, znamená to, že v sobě nereflektuje společnost, tak jak tomu bylo v případě řeckých tragédií, jejichž funkce nebyla výlučně umělecká, ale „státotvorná“, resp. „polis-tvorná“. Ale nemusíme se obracet k tak daleké minulosti. Ještě Zola měl za to, že román je nejlepším médiem pro proměnu společnosti.³⁷ Velké romány Hegel přitom nikterak nepodceňuje, dokonce v souvislosti s nimi charakterizuje celou modernu jako „prozaickou“ dobu, ale stále častěji si všímá nesamozřejmého, dokonce odcizeného vztahu mezi uměním a společností. Symptodem takové autonomie umění, která právě spadá vjedno s odcizením vůči zbytku společnosti, je nakonec i to, že umění je mnohdy spíše předmětem zájmu teoretiků než laické veřejnosti. Uměním je tak to, na čem se shodne umělecká obec, nikoliv to, na čem se shodne širší veřejnost – ostatně proti soudu široké veřejnosti nad krásnem se nejčastěji vymezují sami teoretici, čímž opět posilují autonomii své sféry.³⁸

Ovšem zároveň je třeba dodat, že právě v případě umění toto uzavření nikdy nefunguje zcela. V tom tkví jeho síla a rovněž důvod, proč je Hegel považuje vedle náboženství a filosofie za jedno z nejdůležitějších fenoménů. Důvodem pro to, že nás umění bude oslovovat nebo může oslovovat navzdory všem koncům, které máme hegelovsky řečeno „v zádech“, je skutečnost, že disponuje jazykem vně jazyka. Jinými slovy umožňuje specifickou komunikaci, která není jen jazyková nebo přinejmenším není zcela jazyková. Proto je tak snadné na umění navazovat často napříč generacemi a napříč kulturami. A umění pro svou nejazykovost v případě výtvarných děl či hudby dokonce překračuje bariéru jazyka. I v tomto spatřuji sílu Hegelových úvah: sice zdůrazňují podstatnost jazyka v našem myšlení, ale naše myšlení a city na jazyk neredukují. Umění je proto pro Hegela i v moderně „návratem člověka

37 Viz Gourcq (1891, s. 3).

38 Skvěle tento „konec umění“, ale i „konec náboženství“ postihuje Steiner (2020, s. 110): „Poezie, náboženské myšlení, umění se v drtivé míře staly záležitostmi odborníků. Na úkor spontánní přístupnosti. Jsme svědky jakéhosi bizarního pseudoživota, v němž bují různé kritické komentáře (nečteme primárně Danteho, ale to, jak jeho dílo čte Eliot), ediční a textové exegeze, narcistické polemiky.“

do sebe sama“, vyjevuje v něm to, co Hegel označuje termínem *humanus*: umění odhaluje „všeobecné lidství v jeho radostech i bolestech, v jeho snahách, činech i osudech“.³⁹

Krásné jsou v tomto ohledu pasáže z Teigeho odpovědi na anketní otázku „Proč píšete?“⁴⁰ Tvrdí, že poezie je ze všech myslitelných činností nejbližší lásce, což mimo jiné znamená, že je to projev niterného života, který zanechává trvalý otisk. Láska i umění směřují k plodnosti. Láska je přitom pozoruhodným fenoménem i pro Hegela – je to stejně jako pro Teigeho „totožnost s rozdílem“⁴¹ – a je zároveň vyjádřením příslušnosti člověka ke světu: láska je svědectvím otevřenosti k druhému člověku, ale třeba i k přírodě nebo právě umění. V tomto smyslu můžeme říct, že umění nás činí citlivými – citlivými pro konkrétnost, která je pro Hegela primární.

Umění tak směřuje k vyjádření, a tím i ke zvědomění smyslové konkrétnosti neboli ke zvědomění naší souvislosti se světem. Tuto myšlenku vystihl Jürgen Habermas v pojednání „Proč nečíst?“. Filosof zde nabízí následující myšlenkový experiment: zkuste popsat zbarvení a tvar namleté kávy při vlévání vroucí vody do filtru. V úzkých se podle Habermase octne každý, kdo „se svým pozorovacím talentem a schopností vystihnout s fenomenologickou úderností určitý jev zaostává za Peterem Handkem“.⁴² Obtíže souvisí s tím, že naše hranice jazyka nám neumožňují postihnout vnímané. Umění, které o překonání této hranice usiluje, je potud přerušením každodennosti, v níž se vnímaným příliš nezabýváme. Avšak právě tímto přerušením proměňujeme známé v poznané, aniž bychom je v poznaném rozpustili. Umění nám tak umožňuje podržet „cíp“ předřečové, ale přesto přítomné zkušenosti, z níž intuitivně žijeme. Ostatně tato idea – pokusit se výstižně popsat to, co máme před sebou – je projektem bytostně hegelovským, a právě potud je Hegel v nejvlastnějším smyslu slova fenomenolog.

My si nemusíme vzít za vzor představitosti a slovního mistrovství Petera Handkeho. Josef Vojvodík a Jan Wiendl ukazují ve své knize

39 Hegel (1966, s. 427).

40 Vojvodík, J. (2020, s. 78).

41 Hegel (1992, dodatek k § 158, s. 197).

42 Habermas (2020, s. 81).

Jan Zahradníček. Poezie a skutečnost existence, jak by takový „návrat k věcem samým“ mohl vypadat.

„Zatímco jsem spal,
Vlhká červnová noc hleděla oknem dovnitř
V to řečiště tmy, v níž tonulo mé lůžko.
Stůl, židle a skříň navazovaly rozhovor
jedna s druhou,
s věcmi dalekými i blízkými.

Stůl, který přešlapoval jako medvěd
Se sklenicemi a zbytky večeře na svém hřbetě,
Židle s nákladem šatů, jež jsem přehodil přes ni,
tíše sténala pod břemenem starostí přešlých ze mne
do těch starých a dobrých šatů, jež znova nosím.

A skříň s chuchvalcem tmy na své lesknoucí ploše
šeptem vyzrazovala naše nesnáze
hvězdám, jež ryly svým démantem do skla oken,
žluté oběžnici, možná Venuši, možná Marsu,
visící klidně tam vzadu
nad starými lesy, kde ví o nás šelest třeslic
i dravčí skřek...“⁴³

Hegel má za to, že nejsme schopni „návratu k věcem“, pakliže nemáme velmi vyvinutou představivost. Paradoxně jsme to, co je, schopni vnímat jen za předpokladu, že si to umíme představit, tedy zrekonstruovat v nás samých a z nás samých. Teprve přenesení-li se člověk do fantazie, nachází „ryzí zalíbení v předmětu“⁴⁴ a teprve tehdy skutečně vidíme to, co vidíme.

43 Vojvodík & Wiendl (2018, s. 93).

44 Tuto okolnost podle Hegela (1966, s. 429) dosvědčuje Goethovo básnictví. V tomto smyslu byl pro Hegela mistrem všech umělců Johann W. Goethe: „Docela jiná je báseň ze Západovýchodního divánu. Zde je látka přenesena úplně do fantazie, do jejího pohybu, štěstí a blaženosti. Vůbec v podobných výtvorech tohoto druhu nemáme před sebou žádnou subjektivní touhu, žádnou zamilovanost, žádnou žádostivost, nýbrž ryzí zalíbení v předmětech, nevyčerpatelné rozpětí fantazie, nevinnou hru, svobodu i od takových hříček jako rým a umělý rytmus verše – a přitom takovou vroucnost a veselí myslí, která se pohybuje sama v sobě, jež nezkaleností tvorby povznáší duši vysokou nad každou trapnou zapletenost do omezeností skutečnosti.“

4.

Tomáš Korda vznáší na mou interpretaci *Fenomenologie ducha* nejzásadnější nárok, a to pokročit v aktualizaci a ukázat, jak a zda se duch vzdělavá i poté, co o sobě vydal svědectví v podobě *Fenomenologie ducha*.⁴⁵ Autor oceňuje mnohé dialogy, které jsem inscenovala mezi Hegelem a mysliteli dvacátého století, má však za to, že intence aktualizovat Hegela nebyla dotažena. Klade si proto otázku: „K čemu ale navázat Hegelovo myšlení dnes?“⁴⁶ Podle autora není jiné cesty než se chopit současných dějin a zde se zaměřit na to, jak a zda se duch dále rozvinul a vzdělal.⁴⁷

Komentář Tomáše Kordy tím vznáší řadu základních otázek – třeba tu, zda chci Hegela „aktualizovat“, zda jej lze aktualizovat a případně jak a zda vůbec máme klasiky aktualizovat. Zcela jasné ani není to, co taková aktualizace znamená. Existují dvě krajní polohy – chtít dílo aktualizovat v tom smyslu, že je osekáme tam, kde se nám nehodí, a selektivně vyjmeme několik motivů. To sice může být bezohledné vůči výchozímu autorovi, ovšem i v tomto případě závisí vše na tom, jak si při tom dotýčný interpret počíná. Žižekovy interpretační eskapády, kterými se v hojně míře ve svých pojednáních inspiruje i Tomáš Korda, bývají mimořádně plodné. Opačný extrém je přistoupit k Hegelovi jako k fosilii, kterou lze studovat, analyzovat a pojednávat o tom, jak se vztahuje paragraf x k paragrafu y. Jakkoliv lze tento přístup parodovat, nemístný není. Vlastně mám za to, že je podmínkou vážného studia, což však právě neznamená, že je dobré takový výkon prezentovat na konferencích či v badatelských člancích. Spíše je to předpoklad – důležité je ukázat, jak daný interpret dokáže s myslitelem sám myslet.

Tím již naznačuji, kam spadá aktualizace, která je cenná podle mě. Neměla by být ani svévolnou manipulací s určitými aspekty Hegelova myšlení, ani by neměla vyústit v prosté převyprávění. Ne však proto, že bychom se měli vyvarovat obou krajností, ale proto, že bychom si obě

45 Korda (2020).

46 Tamtéž, s. 100.

47 Tamtéž, s. 102. Sám Tomáš Korda (2019, s. 27–44) usiluje o tuto aktualizaci v kontextu Hegelových úvah týkajících se politiky. Svědčí o tom např. pojednání „Hegelovo ‚vyvrácení‘ Spinozy aplikované na Marxe“. Z názvu se sice zdá, že se jedná o spor dávno minulý, Tomáš Korda však patrně zamýšlí Hegelovu kritiku ideologie a jeho pojetí státu uplatnit i na současné podoby ideologií a státu.

krajnosti, které jsou vlastně samy o sobě dost podezřelé praxe, měli naopak přisvojit. Ostatně i o možnostech recepce či aktualizace klasických myslitelů nás poučuje Hegel sám: jeho myšlení stojí na základním principu, že buď/anebo bývá falešné a že máme hledat rovnováhu, která se však ustavuje skrze extrém. Filosofo si pak můžeme představit jako postavu, která stojí mezi veselým podvodníkem a tupým převypravěčem, umí být jedno i druhé, ale tak, že si od každého udržuje zároveň odstup, protože stále ví, že musí zpřítomňovat i druhou nectnost.

Potažmo si troufám nesouhlasit s Tomášem Kordou přinejmenším v jeho nároku na určitý typ aktualizace, a to z několika důvodů. Nemyslím si, že by Hegel mohl být aktualizován tak, že by byly jeho kategorie vztaheny k našim nedávným dějinám.⁴⁸ Patrně nejzávažnější námitkou by bylo, že dějiny, tak jak si je představoval Hegel, neexistují. Mám za to, že jsme se rozešli s Hegelovým pojetím dějin jako ztělesněním rozumu a že teze o prohlubujícím se vědomí svobody je přinejmenším ambivalentní. Možná dnes jasněji vidíme, že každé osvobození jde ruku v ruce s novými formami odcizení či zpředměnění. Patrné je to třeba na sociálních sítích, které mají reálný dopad na určitý typ svobody. Lidé se na jejich základě mohou snadno svolávat, sdružovat a vyjadřovat svůj názor a z druhé strany snadněji a příměji vyjadřují názory i politici. Obecně se zdá, že politická moc je občanům skutečně blíže. Očividné však rovněž je, že sociální sítě vedou či mohou vést k novým formám znesvobodnění. Tato ztráta svobody může souviset s tím, že v diskusích na sociálních sítích vítězí emoce, že mají tendenci nivelizovat veřejný prostor, že vedou k snadnému odsuzování i moralizování politických otázek.

Další výraznou změnou je, že dějiny nechápeme jako jednotný proud směřující k západní liberální svobodě. Ať se nám to líbí nebo ne, různé kouty světa mají své správy společnosti a nic nenasvědčuje tomu, že by jim západní demokracie připadala záviděníhodná. Eurocentrismus, který je spjat s Hegelovou filosofií dějin, je zkrátka neaktualizovatelný, a tím pádem je obtížně aktualizovatelná jeho filosofie dějin. Vlastně by taková aktualizace znamenala upsat se dalšímu velkému vyprávění – možná tato vyprávění nějak generujeme samovolně, což bychom reflektovat měli, ale pochybuji, že bychom o ně měli vědomě usilovat.

48 Tamtéž, s. 102.

Nutné je však také poznamenat, že v nějakém ohledu jsem Hegela aktualizovala. Při psaní mě vedle jedna stěžejní intence: porozumět *Fenomenologii ducha*, protože ji považuji za jednu z nejvíce fascinujících knih, které jsem kdy četla. Nechci se přečínovat, ale myslím, že již reprodukce, při níž člověk dojde na své hranice, má cenu a aktualizací je. Reprodukovala jsem *Fenomenologii ducha* ze svého hlediska a dospěla k interpretaci, která mi přinejmenším v době, kdy jsem knihu psala, připadala přesvědčivá. Možná se to jeví jako malý výkon, ale nemyslím si, že by „dělníci“ humanitních věd obecně stáli před úkolem nějak zásadně větším. Mají poměřit sebe sama a svou dobu výkonem, který sám svou vlastní dobu přerostl, a vydat o tom svědectví. Myslím, že nakonec je právě toto vzdělání, o kterém ve své knize hovořím.

K poznámce Tomáše Kordy, podle něhož je třeba zjistit, zda a jak se duch vzdělal od Hegelovy doby, bych proto dodala, že dokud bude možné číst *Fenomenologii ducha* s nějakým ziskem přinejmenším pro sebe sama, tak se svět skutečně vzdělává – jednak proto, že dospívá k novému porozumění původnímu pojednání, jednak proto, že tradice není přetržena. A nakonec i to je měrou vzdělání – být schopen navázat, a přitom nezapomínat, že důstojná tradice se udržuje díky dvěma intelektuálním skandálům: podvodnému odloučení vybraných vtipností a otrockému převyprávění zbylých pasáží.

Literatura

- Gourcq, J. du (1891): „M. Émile Zola. Une interview avant Lourdes.“ In *Gil Blas*, 26 March, s. 3.
- Habermas, J. (2020): „Warum nicht Lesen?“ In *Warum Lesen. Mindestens 24 Gründe*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 71–87.
- Hegel, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Přeložil J. Patočka. Academia, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1966): *Estetika*, 1. sv. Přeložil J. Patočka. Odeon, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1992): *Základy filosofie práva*. Přeložil J. Kudrna. Academia, Praha.
- Kamen, J. (2018): „„Porno na Vltavě“. Vyjádření odpovědného redaktora Jiřího Kamena k reakcím na pořad Ahoj! Aneb na počátku byla

voda!“ In *Český rozhlas – Vltava* [online]. 30. 7. 2018 [cit. 11. 9. 2020]. Dostupné z: <https://vltava.rozhlas.cz/porno-na-vltave-vyjadreni-odpovedneho-redaktora-jiriho-kamena-k-reakcim-na-porad-7576259>.

Kierkegaard, S. (1969): *Současnost*. Přeložil M. Žilina. Mladá fronta, Praha.

Korda, T. (2019): „Hegelovo ‚vyvrácení‘ Spinozy aplikované na Marxe.“ *Pro-Fil* 20 (1): 27–44.

Korda, T. (2019): „Návrh interpretace konce dějin.“ *Studia philosophica* 66 (1): 27–43.

Korda, T. (2020): „Jaké to je vstupovat do světa?“ *Filosofie dnes* 12 (1): 93–107. Dostupné z: www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Navrátilová, O. (2015): *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*. OIKOYMENH, Praha.

Navrátilová, O. (2020): „Ohlašuje Hegel konec náboženství?“ *Filosofie dnes* 12 (1): 33–49. Dostupné z: www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Steiner, G. (2020): *Na Modrovousově hradě. Několik poznámek k redefinici kultury*. Dauphin, Praha.

Stekeler-Weithofer, P. (2011): „Intuition, Understanding, and the Human Form of Life.“ In *Recognition and Social Ontology*, eds. H. Ikäheimo & A. Laitinen. Brill, Leiden, s. 85–113.

Stekeler, P. (2014): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar, I–II*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Stekeler, P. (2020): „Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes? / “Is there a world in Hegel’s Phenomenology of Spirit?“ *Filosofie dnes* 12 (1): 20–32. Dostupné z: www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Vojvodík, J. (2014): „Pasivita, passio, patos: návrat exkomunikované kategorie.“ In *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, J. Vojvodík, Argo, Praha, 2014, s. 33–40.

Vojvodík, J. & Wiendl, J. (2018): *Jan Zahradníček. Poezie a skutečnost existence*. Institut pro studium literatury, Praha.

Vojvodík, J. (2020): „„Dějiny literatury skýtají výjimečnou ilustraci“: literatura, moderní svět a vědomí v knize Terezy Matějčkové.“ *Filosofie dnes* 12 (1): 50–92. Dostupné z: www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Abstract

In Reply to the Commentaries

The author comments on four reflections on her book *Hegel's Phenomenology of the World*. First, she responds to Pirmin Stekeler's contribution, highlighting the closeness between Hegel's understanding of the "world" and Stekeler's concept of life-forms. She further focuses on differing interpretations of the so-called struggle to death. In her concluding remarks, she comments on Stekeler's idea of reading the *Phenomenology of Spirit* as a mundicity. In this context, the author turns to the question of religion, a topic central for Olga Navrátilová's essay. Navrátilová questions the possibility of interpreting Hegel's conception of the end of religion not as a real abolishing of religion but as a completion of religion that presupposes its further existence. The author refuses Navrátilová's thesis and instead suggests, that a certain concept of transcendence needs to be maintained even in the context of Hegel's philosophy. In response to Josef Vojvodík's contribution, the author emphasizes the importance of romantics for Hegel's philosophy, specifically in the form of romantic irony and humor. The final part is dedicated to Tomáš Korda's reflection. Korda demands a more thorough actualization of Hegel's philosophy. He explicitly asks to inquire into the question of how and in what sense the spirit evolved even after Hegel's death. The author shows some reticence towards such type of actualization, suggesting that Hegel's style can be actualized, even the form of his philosophy, i. e. dialectics; however, his philosophy of history on which Korda's actualization would need depend cannot be actualized in today's context.

Key words: Hegel, *Phenomenology of Spirit*, recognition, the end of religion, romantics, philosophy of history

Matějčková, T. (2020): „Odpověď na komentáře.“ *Filosofie dnes* 12 (1): 108–128. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz