
Recenzní studie

Duch duchem stržený. Pozornost k sobě i k druhým

Thomas Oehl: *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes*

Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes

Tübingen, Mohr Siebeck 2021. 325 s.

Tereza Matějčková

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

terezamatejkova@seznam.cz

Abstract:

Spirit Carried Away by Spirit. Attention to Oneself and to Others

In the article, I focus on the pivotal points of Thomas Oehl's book, *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*. I pay special attention to the author's determinations in regards to contemporary analytical interpretations of Hegel's philosophy, which have gained widespread attention, including in the Czech Republic. I read Oehl's basic idea, according to which perception is an active performance grounded in the capacity for negativity and not a passive, natural process, against the background of the related insights of Simone Weil. I principally focus on the connection between attention and the possibility of breaking free from natural causality and social context.

Keywords: perception, attention, negativity, negativism, G. W. F. Hegel, Simone Weil

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.1r.67>

1.

„V poznání spočívá právě tak božský princip obratu, návratu k sobě samému. Principem ducha je ranit se a sám si ránu zahojit.“¹ Snad je právě tento Hegelův citát stěžejní tezí, z níž vychází kniha Thomase Oehla. Pokud tomu tak

1 Hegel, G. W. F., *Vorlesungsmanuskripte:1816–1831*. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg, Meiner 1987, s. 246. Thomas Oehl se na tento citát zaměřuje ve zde pojednávané knize: *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*. Tübingen, Mohr Siebeck 2021. 325 s.

ovšem je, může čtenáře zarazit první část názvu pojednávané knihy: *Aktivita vnímání* (*Die Aktivität der Wahrnehmung*). Jak lze spojit vysoké metafyzické pojmy s „přízemním“ vnímáním, zvláště když si uvědomíme, že pro Hegela je úroveň vnímání ve *Fenomenologii ducha* „nejnižší“ vrstvou?

Podívejme se nejprve na to, proč Oehla vnímání vůbec zajímá. Je tomu tak zřejmě proto, že právě na tuto část *Fenomenologie ducha* se zaměřili mnozí představitelé analytické filosofie. Wilfrid Sellars na jejím základě formuloval takzvaný „mýtus daného“ a John McDowell zdůrazňoval, že již samo vnímání je pojmově strukturované. Mimo jiné i v kontextu těchto interpretací se začalo hovořit o další z renesancí Hegelovy koncepce, která tentokrát překvapivě vzešla z tábora analytické filosofie.² Ta ovšem měla ve svých začátcích k Hegelovi blízko především tím, že se německý myslitel – možná spíše hegelianismus či i obecněji idealismus – stal tím, s čím je třeba se jednoznačně rozloučit. Podle Richarda A. Watsona vznikl, zvláště v dílech Bertranda Russella a G. E. Moora, specifický obraz Hegela, jakýsi „shadow Hegel“, který se stal základem analytické filosofie: Za její *incipit* lze považovat Hegelovu likvidaci.³

Zanedlouho se však analytici začali k Hegelovi vracet i v pozitivním smyslu. Roku 1956 publikoval Wilfrid Sellars článek „Empiricism and the Philosophy of Mind“,⁴ který stojí na hegelovských intuicích (ač je kombinuje s kantovstvím a určitou podobou realismu, kterou v Hegelově díle nenajdeme). List se tím začal obracet. Definitivně to takřka o 40 let později potvrdil rok 1994, v němž vyšly knihy *Making It Explicit* od Roberta Brandoma⁵ a *Mind and the World* od Johna McDowella.⁶ Ani jedna z těchto knih nepojednává výslovně o Hegelovi, nicméně jejich autoři se v četných pasážích odvolávají na hegelovské řešení některých problémů. O tom, že to analytici s Hegelem „táhnou i dále“, svědčí i nedávná doba. V roce 2020 vyšla Brandomova kniha *A Spirit of Trust*, která je zevrubným originálním komentářem k *Fenomeno-*

2 Příznačný je název knihy, kterou Paul Redding věnoval vztahu analytické filosofie a Hegela: *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought* (Cambridge, Cambridge University Press 2007). K analytické interpretaci Hegela viz rovněž Nuzzo, A., *Hegel and the Analytic Tradition*. London–New York, Continuum 2010.

3 Watson, R. A., *Shadow History in Philosophy*. *Journal of the History of Philosophy*, 31, 1993, No. 1, s. 99.

4 Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1, 1956, s. 253–329.

5 Brandom, R., *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1994.

6 McDowell, J., *Mind and the World*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1996.

logii ducha.⁷ A další myslitelé navazují: v Německu Pirmin Stekeler-Weithofer⁸ a v Česku Vojtěch Kolman.⁹

Na Hegela navazuje i Oehl, ale počíná si při tom vysloveně hegelovsky, což v tomto kontextu znamená, že jeho hodnocení hegelovsko-analytické filosofie, za jejíhož reprezentanta považuje v první řadě McDowella, je kritické. Nedostatků analytických přístupů si všímá již v interpretaci vnímání. Oehlvi však nejde především o to, že se tyto myšlenkové přístupy se stěžejními pojmy Hegelova díla mnohdy mýjí anebo je trivializují. Problém je systematictějšího rázu: nerozumíme-li pojmu ducha v Hegelově myšlení, vede to k nesprávnému porozumění duchovnosti, a tedy rovněž k neporozumění tomu, co je dle Hegela pro člověka charakteristické.

To však na celé věci není to nejpozoruhodnější. Podle Oehla tkví skutečný problém v tom, že koncepce poznání, tak jak je představena v dílech analytických interpret, bývá nepřesvědčivá. V tomto bodě se ostatně už plně projevuje Oehlův sebevědomý nárok. Nejenže se kriticky staví k současné proslulé interpretaci Hegelovy filosofie, ale v myslitelově díle hledá – a dle mého i nachází – vlastní hlas, což mu umožňuje předložit svou osobitou koncepci duchovnosti.

Oehl postupuje ve dvou krocích. V prvním zpochybňuje a posléze odmítá McDowellovu naturalistickou interpretaci vnímání ve *Fenomenologii ducha*. Na tomto původně kritickém východisku pak následně představuje vlastní interpretaci (hegelovsky koncipovaného) vnímání – a již v tomto kontextu rozvíjí plnohodnotný pojem subjektivního, ale rovněž absolutního ducha.¹⁰ Ten se stává stěžejním v druhé části, v níž se autor vyrovnává s těmi čteními, která Hegelův pojem Boha coby absolutního ducha sekularizují do podoby ducha společenství. Posléze pak Oehl rozvíjí Hegelovu metafyziku ducha. To, že se mu ani v tomto případě nejedná o interpretaci imanentní výluč-

7 Brandom, R., *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cambridge, MA, Harvard University Press 2019. Recenzní studie věnovaná této knize byla ve *Filosofickém časopise* publikována v loňském roce. Viz Kolman, V., Brandomův „Duch důvěry“ aneb znovuzrození sémantického hrdiny z velkomyslnosti a odpuštění. *Filosofický časopis*, 71, 2023, č. 3, s. 507–518.

8 Viz především dvousvazkový komentář *Fenomenologie ducha a Vědy jako logiky*. Stekeler-Weithofer, P., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar*. 2 Bd. Hamburg, Felix Meiner Verlag 2014; týž, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*. 2 Bd. Hamburg, Felix Meiner Verlag 2020.

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

10 Gunther Wenz si v recenzi Oehlvy knihy povšiml, že stejná struktura přechodu od vnímání k metafyzice ducha je vlastní Aristotelově spisu *De anima*. Lze dodat, že Hegel tento spis přirozeně znal a obdivoval. Již v tomto kontextu lze považovat Oehlovo pojetí za věrné Hegelovu duchu. Viz Wenz, G., Rezension: Die Aktivität der Wahrnehmung. *Theologische Revue*, 117, 2021, Nr. 8, s. 1–3.

ně Hegelovým textům a filosofově době, dosvědčuje v závěrečných pasážích, v nichž se vymezuje vůči pojmu vzájemného uznání u Axela Honnetha. Dynamiku vzájemného uznání zde interpretuje nikoli jako žádoucí základ společnosti, ale jako tragický projev vzájemné nelidskosti.¹¹

V prvních částech tohoto pojednání představím stěžejní body Oehlovy interpretace a následně zformuluji několik kritických poznámek, které však nemají ilustrovat zásadní pomýlenost, ale pouze provokativnost Oehlova přístupu. V závěrečné části se zaměřím na vybrané motivy – negativismu, prázdnotu, pozornost a nelidskost – a naváži vlastními úvahami. Inspirací mi bude myšlení Simone Weilové. Tato francouzská myslitelka vychází z veskrze nehegelovské tradice, ale její zvláštní usouvztažení matematického a filosofického vzdělání na straně jedné a víry a teologie na druhé může Oehlovy úvahy plodným směrem rozvinout.

2.

Vnímání je sice pro McDowella pojmově strukturované, jenže to mu, jak si všímá Oehl, nebrání v tom, aby jej pojal jako pasivní mohutnost, a tím svou teorii zařadil mezi naturalistické koncepce poznání.¹² Ve vnímání sice aktualizujeme pojmy, ale ty mcdowellovské nesou rysy „pozitivní obecnosti“, kterou Oehl považuje za nekoherentní kategorii. McDowellovu koncepci Oehl však jednoznačně odmítá: je s ním zajedno v *zaměření pozornosti*¹³ na vnímání, ale i v přesvědčení, že vnímání je aktualizací pojmů.

Není neobvyklé, že filosofové pohlíží na mysl jako na systém zahrnující několik vrstev. Člověk se v rámci tohoto pojetí vyznačuje tím, že nemá – jako zvíře – jen nízkou „přijímající“ vrstvu vnímání, ale disponuje rovněž schopností aktivně soudit. Tento přístup však Oehl odmítá. Vnímání je buď cele duchovním výkonem, a je tudíž aktivní, anebo člověk nevnímá. „Vnímání je skrz na skrz duchovní akt, v žádném případě přirozený proces.“¹⁴ Ale právě jako přirozenému procesu rozumí vnímání McDowell: ve vnímání, které je podmíněno kauzalitou, aktualizujeme takové obecné pojmy, jako je zeleň, kulatost, slanst, atd.

11 Srov. níže pozn. č. 37.

12 McDowell hovoří o „passive operation of conceptual capacities in sensibility“. McDowell, J., *Mind and the World*. Cambridge, MA–London, Cambridge University Press 1996, s. 12; Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, c.d., s. 3; s. 12 aj.

13 A nakonec uvidíme, že právě zaměření pozornosti je to, co je podle Oehla ústřední nejen pro autory, ale pro lidi vůbec.

14 Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, c.d., s. 131.

To Oehl považuje za nekoherentní. Tyto pojmy, které chápe jako příklady „pozitivní obecnosti“, jsou prosty interní negace. Jenže zrovna v tomto bodě je třeba být podle Oehla hegelianem i v případech, že Hegelovy pozice jinak nezastáváme: pozitivní obecnost ve smyslu zelenosti, kulatosti nebo slanosti neexistuje. Každá obecnost je, jak Hegel píše, „opakem ovlivněná“,¹⁵ každé obecnost je „vztahováním“,¹⁶ tedy vztahováním k tomu, čím tato obecnost není. Pojem pozitivní obecnosti je proto, jak říká Oehl, „pamyšlenka“.¹⁷ Každé naše poznání je zprostředkované negativitou, dokonce můžeme spolu s Axelem Hutterem, na kterého Oehl navazuje napříč knihou, tvrdit, že „z toho, co sebe samo pozitivně afirmuje, se při bližším pohledu vyklube veskrze naivní forma negativity“.¹⁸

Uvedené úvahy vedou Oehla k formulaci negativního pojmu obecnosti.¹⁹ Když člověk vidí červenou knihu, zpřítomňuje si barvu *na pozadí* negativní aktualizace, tedy třeba zelenosti, ale skutečnou pointou je, že se vztahujeme k *obojímu*. Znamená to, že ve vnímání je již přítomný negativismus pojmu, což dále znamená: ve vnímání je přítomná význačná forma duchovnosti, kterou nelze myslet jinak než jako aktivní. Pojmy nejsou izolované hotové „minicelky“, ale komplexní duchovní dovednost: to, že jsem schopna určit zelenou, znamená, že ji odlišuji od jiných barev, třeba od červené a žluté. V tomto smyslu jsou červená, zelená a žlutá *nikoli třemi pojmy, ale jedním* pojmem – jedná se totiž o jednu a tutéž schopnost odlišení.²⁰

Vnímání tedy tkví v takovém uplatňování obecných pojmů, které předpokládá přítomnost vnějšku a kauzalitu. Kauzalita však sama není konstitutivní. Právě povýšení kauzality na hlavní princip vnímání ústí v předpoklad pasivního subjektu, což se vylučuje s aktivním negativním pojmem vnímání. Nakolik závisí vnímání na obecnosti, je odkázané na negativitu. Z toho pro Oehla plyne, že je to subjekt sám, který vnaší do vnímání pojmy, resp. *lidské vnímání je vynášením, resp. formulací pojmů*. Je to negativní aktualizace pojmů – negativní v tom smyslu, že primární je ve vnímání právě negativita.

15 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka, Praha, NČSAV 1960, s. 121.

16 Tamtéž, s. 120.

17 Oehl užívá slovo „Ungedanke“. Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, c.d., s. 42.

18 Hutter, A., *Methodischer Negativismus. Das Programm einer ‚Revolution der Denkart‘ bei Kant, Hegel und Kierkegaard*. In: Hutter, A. – Rasmussen, A. (Hrsg.), *Kierkegaard im Kontext des deutschen Idealismus*. Berlin–Boston, De Gruyter 2014, s. 6. Důraz na moment negativity v Hegelově díle soustavně rozvíjí Vojtěch Kolman. Viz např. „Tím hůře pro skutečnost.“ Cynický rozměr Hegelovy dialektiky. *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 4, s. 639–654.

19 Theunissen, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 2016.

20 Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, c.d., s. 153 aj.

Na Oehlově koncepci je výrazná ještě jedna okolnost, která nebyla v hegelovském bádání dosud příliš zohledněna: Oehl chápe vnímání z aktivity, již je pozornost, *Aufmerksamkeit*.²¹ Jsme pozorní, kdykoli jsme při vědomí, ale tato pozornost může být difuzní, anebo naopak úzce zaměřená. I v tomto případě je tedy třeba seznat, že se jedná o duchovní aktivitu svědčící o tom, že jsme bytostně aktivní i ve vnímání a že jsme potud, i ve vnímání, svobodní. Již vnímání je svědectvím toho, že negativismus je jiným slovem pro svobodu, neboť coby duchovní bytosti myslíme a vnímáme vždy již z odstupu, z negace.

Můžeme projít chodbou a spokojit se s tím, že periferně vidíme černý flek, ale také se *můžeme* zarazit a prozkoumat, jestli to, co vnímáme, je skutečně černý flek, a tak si buď potvrdíme první dojem, anebo zjistíme, že černý flek je chlupatý, a seznáme, že je to vlastně pavouk. Rádi si přitom zastíráme, že pozornost je v naší moci, a nejsme-li schopni se soustředit, není to proto, že nemůžeme, ale že nechceme. Potažmo je vnímání „volní výkon pozornosti“ a Oehl dodává: „jsem pozorný výhradně tehdy, když chci být pozorný.“²²

Ač si to nejčastěji zastíráme, pozornost je tedy naším suverénním aktem. Neschopnost uchovat ji není jen kognitivním selháním, ale popřením vlastní svobody.²³ S tímto Oehlovým vhladem se můžeme setkat i u psychologa a filosofa Williama Jamese, který poznamenal: „Má zkušenost je to, čemu se rozhodnu věnovat pozornost. Jen ty věci, kterých si všímám, formují mou mysl – bez selektivního zájmu je zkušenost naprostým chaosem. Pouze zájem vnáší akcent a důraz, světlo a stín, pozadí a popředí – jedním slovem srozumitelnou perspektivu.“²⁴

Vědomí, které nahlédlo svou aktivitu, je *nuceno*, aby se přihlásilo ke své svobodě. Okolnost, že na mysl musí působit tlak, aby nahlédla svou svobodu, se pojí s tím, že mysl je otevřená duchovnosti, která ji překračuje. Takto si

21 Zde se Oehl opírá především o Hegelovu *Encyklopedii*, což je – vedle *Fenomenologie ducha* – druhé nejpodstatnější dílo, z něhož autor vychází.

22 Oehl píše o „willentliche Aktivität der Aufmerksamkeit“. Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, c.d., s. 167. Podstatné je, že je třeba odlišit záměrnost tohoto počínání – výraz Wille – od otázky, zda je pozornost úkon plně vědomý. Podle Oehla je každý akt pozornosti výkonem vůle, ale to neznamená, že každý akt musí být vědomým aktem.

23 To s sebou nenese výlučně epistemologické důsledky a rovněž to nemá důsledky jen pro vlastní sebepojetí. Stále více autorů prací nacházejících se na pomezí filosofie, psychologie a politologie si všímá toho, že pozornost je základní jednotkou demokratické společnosti, která stojí na aktivní účasti občanů. Dobrý článek zabývající se některými těmito souvislostmi je „The Great Fracturing of American Attention“ od Megan Garberové (*The Atlantic*, March 5, 2022). Dostupné na: <https://www.theatlantic.com/culture/archive/2022/03/americans-focus-attention-span-threat-democracy/626556/>; [cit. 12. 1. 2024].

24 James, W., *The Principles of Psychology*. Cambridge, MA–London, Harvard University Press 1983, s. 380.

Oehl vysvětluje zvláštní – a v sekundární literatuře často přehlížené – pasáže, v nichž Hegel popisuje cestu vědomí jako cestu započatou, podporovanou a vlastně i řízenou dynamikou, která není pro vědomí nikdy veskrze průhledná. Vědomí se oddává vědě, „aniž ví, co je k tomu vábí“,²⁵ a v cestě pokračuje, „aniž ví jak“, a dále: to, co se děje „pro nás“, je takřka „za jeho zády“.²⁶ Svoboda – a tedy i sebepoznání – je vhledem, který si duchovnost vynucuje na našem vědomí.

Oehl poukazuje na to, že Hegel chápe tento transcending róz vědomí na pozadí náboženských obrazů, přesněji, opírá se o křesťanské obrazy. „Vědomí poznává zároveň tuto stránku jako svou a *bere ji na sebe*, čímž tedy uchová pravdivý předmět čistým.“²⁷ Proč ta zvláštní volba slov? Proč *bere na sebe, nimmt auf sich*? Podle Oehla je nesporné, že ono vzetí na sebe odkazuje ke kříži, který na sebe bere Ježíš.²⁸

V tom případě je na místě následující otázka: Jak souvisí vhled do aktivity poznání s Křížem? Vědomí, které nahlíží svobodu a duchovnost vlastního vnímání, se odhodlává, že na sebe vezme své výkony, přejímá za ně odpovědnost, a tím za sebou nechává přirozené vědomí. Překonává tak omyl, který je snad i hříchem, nakolik může být právě i nevědomost hříšná. Vědomí zastírající si, že je ve vnímání aktivní, je pomýlené, neboť nerozumí podstatě svobody. V tomto náboženském obrazu se zračí dynamika, již Hegel blíže vykládá na úrovni náboženství, jež však – jak Oehl správně připomíná – prosvítá celou *Fenomenologií ducha*.

Tento vhled můžeme rozvést nad rámec toho, o čem píše Oehl: vhled do svobody je *felix culpa*. Člověk „odpadne“ od přesvědčení, že je vydán svému prostředí, a tudíž chápe i význam odpovědnosti (která sahá právě již i do pozornosti). Vědomí rovněž zjišťuje, že sebepoznání je výkonem negativity, která zprostředkovává každý pozitivní vhled. Sebeoznání není bezprostřední, ale je to práce na sobě a na pojmu. Odvrhnutí pasivního pojmu vnímání je tedy současně vhledem do vlastní duchovnosti, aktivity, chtění, a tím i do schopnosti odpovídat si, což rovněž znamená být pozorný vůči sobě samému – a takto postupovat na cestě sebepoznání, kterou je *Fenomenologie ducha*.

25 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 66; Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, c.d., s. 22.

26 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 103; Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, c.d., s. 22.

27 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 117. Kurziva T. M.

28 Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, c.d., s. 74.

3.

Než člověk otevře oči, nemůže vědět, co přesně uvidí, ale ví, že jakmile je otevře, ocitne se v určitém koordinačním poli. To, že vnímání je vždy naším výkonem, znamená, že spolu s negativními pojmy přikládáme na situaci, v níž se ocitáme, své měřítko. Výše jsem zmínila, že černý flek můžeme přejít, ale také se na něj můžeme blíže zaměřit. Podle Oehla je podstatné, že náš pohled směřuje již v takto základní situaci k celku. Nevnímáme sumu jednotlivostí, spíše začínáme u celku, který je negativně přítomen, či je přítomen na způsob potence. Kdybychom viděli pavouka, aktualizovali bychom jeho pojem, ale dokud máme za to, že vidíme černý flek, určujeme flek ve vztahu k nepřítomnému pavoukovi. Že vidíme čáru, znamená, že umíme čáru odlišit od tečky nebo od kružnice, aniž bychom tečku či kružnici aktivně zpřítomnili.

Jednotlivé akty vnímání vycházejí z (epistemologického) celku, dokonce z toho, co autor označuje jako „původní jednotu, jejíž zkušenostní možnosti naskýtající se člověku jsou bytostně spjaté s lidskou duchovností a duchovností lidského vnímání“.²⁹ Jak jsem zmínila, nakolik je vnímání aktivní, natolik je spjaté s vůlí. Nyní je třeba tento bod rozvinout. Coby aktivní mohutnost se vůle nabízí kultivaci, vzdělání (*Bildung*). Důležitým rozměrem takového počínání je osvojování si návyků, takže člověk pak něco chce, třeba psát článek, aniž by si to musel vědomě zpřítomnit. Zkrátka to dělá.

Ale co je vzdělání? Podle autora proces, kterým se neotevíráme světu, nepupínáme pozornost na vnějšek, spíše se otevíráme vlastní duchovnosti. Rozvíráním vlastního ducha kultivujeme své vnímání a jsme následně schopni vybírat si jednak z pestré škály měřítek, které na vnímání můžeme vztáhnout, jednak z bohaté zásoby negativních pojmů. Zkrátka bystríme ducha, a tím klademe svět – v Hegelově jazyce je vnímání produktivní dynamikou (*hervorbringende Dynamik*).

Jistěže se tím nepopírá závislost na vnějším působení a neprohlašuje nezávislost ducha na přírodě. Spíše se míní, že výlučně duchovní bytost je schopná vnímat třeba *jedinečnost* toskánské krajiny, vidět, jak si veverka *vychutnává* žár slunce, nebo se zorientovat v rentgenovém obrázku. Nerozhoduje materialita, ale zaprvé negativní pojmovost a měřítko, které na danou situaci vztahujeme, a zadruhé rozhodujeme my, nakolik se v každém vnímání cítíme či zakoušíme – Hegel hovoří o *Selbstgefühl*. Každé poznávání proto nese otisk nás samých a v každém poznávání je přítomno sebepoznání. Bohatství vnějšku, o němž Hegel píše na úrovni: smyslová jistota – čili „toto“ – a mínění, je podmíněné otevřeností ducha k sobě samému, jeho reflexivitou. Bohatství

29 Tamtéž, s. 120.

vnímání se ustavuje rozevíráním vlastní duchovnosti – nikoli tím, že směřujeme ven, ale tím, že směřujeme do sebe.

Není na tom nic ezoterického. Vnitřní bohatství, které se odráží v bohatství vnějšího světa, můžeme jednoduše – a prakticky – ilustrovat. Když se laik podívá na rentgenový obrázek, možná ani nepozná, jaká končetina je na něm vyobrazená, natož aby viděl, kde je problém. Lékař problém vidí. Dobrý lékař navíc vidí i to, co je třeba udělat, a ještě lepší lékař je schopen předjímat možné komplikace, které se s určitým typem zlomenin pojí. Odlišní lidé rozpoznávají v identické situaci různé roviny – v závislosti na tom, jak moc na sobě v daném vědomostním oboru pracovali, jak intenzivně pracovali na pojmovosti. Podobných příkladů je možné udat nespočet. Nezkoušené, necvičené a nevzdělané ucho si z koncertu klasické hudby odnese zlomek toho, co si odnáší člověk, který se roky, poslechem i intelektuálně, vzdělává v oboru hudby.

Duchu se člověk neotevřít sám; dětskou pozornost nejprve usměřují jiní lidé. Oehl si všímá, že v tom tkví jistá tragika – jestliže duchovnost nespočívá v rozvíjení toho, co se nám naskýtá ve světě, ale v rozvíjení sebe sama a jestliže duchovnost roste jen ze sebe samé, je stěžejní to, co nám předávají druzí. Předají-li nám pokřivené dědictví, je obtížné se z něj osvobodit, neboť se tatáž pokřivenost stává základem i našeho ducha. „Protože si svět otevíráme podle toho, jak jej již vždy otevřeli druzí, je toto otevření založeno na uzavrnutí.“³⁰ Každé zrání je potažmo selháním tváří v tvář ideálu duchovnosti.

Oehl tím stvrzuje to, co při vší kritice analytických přístupů k Hegelovu dílu nelze popřít. Každé vnímání se odbyvá ve společném normativním rámci, a jako takové je intersubjektivně zprostředkované. Mé poznávání není nikdy vedeno výlučně mým měřítkem; podstatně je podmíněno měřítkem mé komunity. Vedeni touto tezí mají mnozí interpreti za to, že duchovnost označuje právě jen toto: bytostnou společenskost, kulturnost a intersubjektivitu ducha. Člověk žije z kritérií, které si sám neurčil, a nemá důsledky svého jednání ve své moci. Oehl vliv intersubjektivní nezpochybňuje, ale sociální rozměr ducha nepovažuje za jeho těžiště. Proto si ani nemyslí, že by takováto duchovnost coby gramatika sociality byla na Hegelovi tím nepodnětější bodem. Naopak si všímá, že tento interpretační přístup má jeden veskrze neduchovní důsledek: duchovnosti přisuzujeme logiku průměrnosti.³¹ V důsledku toho se navíc ocitáme ve spárech relativismu. Dobré je to, co ostatní za dobré uznají, a když se jejich soud změní, změní se i to, co považujeme za dobré my sami.

30 Tamtéž, s. 150.

31 Tamtéž, s. 251.

Odmítá-li autor tzv. logiku průměrnosti, je si však zároveň vědom toho, že v takovém případě je třeba polemizovat i s některými Hegelovými pasážemi, které vynikají důrazem na mravy tlumící svévoli. Oehl není stoupenec svévole, ale zdůrazňuje, že duch si získává svou podobu tím, že usiluje o individuální projevení v nejvyšší možné míře, a je-li třeba i proti obecnosti. Dokládá to i tímto vhladem: zatímco v přírodě nemají extrém vyjevující charakter, v rámci ducha poznáváme právě na extrémech jeho pravou povahu. To, co je v říši ducha možné, kam až může člověk ve své duchovnosti, ale třeba i ve svých fyzických schopnostech zajít, vypovídá o duchu více než průměrnost založená v nějaké podobě konformity.

Umění, náboženství a filosofie jsou tři pravé a pravdivé podoby duchovnosti, které jsou specifickými atributy člověka. Autor jim rozumí na pozadí pojmu obrácení. Tím navazuje na své úvahy o vnímání, které je původně „zvrácené“. Touto zvráceností – či spíše převráceností – je neporozumění sobě samému, dojem, že vnímání je pasivní. Nakolik dospíváme k vhladu o aktivitě vnímání, vyvarováváme se omylu, který lze v náboženském jazyce formulovat jako hřích. Tento vhlad do aktivity je filosofickým gestem, které nese prvky negativismu, nakolik ústí ve ztrátu bezprostřední jistoty, že člověk je součástí přírody, ale i společnosti.³²

V umění zakoušíme, že jsme schopni vnímat smyslový svět jako nekonečně bohatý. Když vnímáme krásu, zapomínáme na sebe sama, aniž bychom se stali umrtveným předmětem. Vidíme více, aniž bychom se více prožívali. Na úrovni náboženství nahlížíme svět jako kladený duchem, ale rovněž jej jako duchem stvořený uctíváme. Oehl rozhodně popírá, že filosofie překonává umění i náboženství tím způsobem, že je ničí. V případě náboženství, umění a filosofie se jedná o tři oblasti odkazující ke trojici základních přístupů ke světu i k sobě – zaprvé k nahlížení či vnímání, dále k představivosti a za třetí k myšlení. Duch je přítomen a plně rozvinutý jen v případě, že existují všechna tři duchovní rozevření.

Dosud se mohlo zdát, že člověk má svět opanovat, anebo spíše poznat, že jej již vždy opanoval. V nějakém ohledu to tak podle Oehla skutečně je. Vnějšek se ocitá v pozici svědka, zatímco duch je soudcem, který zpovídává. V nitru této aktivity však přesto zakoušíme určitou podobu pasivity, snad ve formě odevzdanosti. Ale možná bychom spíše měli znovu říci: otevřenosti. Neboť nakolik jsme otevření, vzdáváme se toho, abychom měli plnou moc nad námi samými, nad naším myšlením – anebo ještě spíše si přiznáváme, že to není možné. Jakkoli je třeba zdůraznit význam vůle v pozornosti,

32 Oehl přejímá (a dále rozpracovává) pojmy negativity a negativismu, jež přejal od Axela Huttera. Viz především Hutterovu práci „Methodischer Negativismus. Das Programm einer ‚Revolution der Denkart‘ bei Kant, Hegel und Kierkegaard“, c.d, s. 5–28.

samozřejmě narážíme na meze. Můžeme se přimět myslet, ale nemůžeme se přimět myslet dobře. Že myslíme dobře, že na něco přijdeme, že nás něco napadne – to si na sobě nevynutíme. Oehl to nazývá darem a odvolává se na Heideggerův citát „Denken ist Danken“ – myšlení je děkování.³³

Autor potažmo chápe i pozornost jako zvláštní souvislost aktivity a otevřenosti. Pozornost je „negací vlastního sebeuplatnění a vzdání se věci samé – negace a vzdání se, dva momenty, které jsou stejnou měrou podmínkou bdělého ducha“.³⁴ Filosofie je potud pro Oehla spjatá s vírou v absolutního ducha, který nás provokuje k sebepřekročení. Oehl v tomto bodě připouští, že se jedná o zkušenost, kterou je třeba existenciálně zakusit a kterou nelze logicky dokázat.³⁵ V tomto smyslu je filosofie v Oehlově koncepci duchovní službou, a coby služba je spjatá s pokorou, která tkví ve vědomí, že jsme duchovní bytosti. Jedná se tedy o pokoru založenou nikoli na vzhledu do nízkosti, ale do vlastní důstojnosti, kterou nám propůjčuje okolnost, že jsme coby duchovní bytosti oslovováni duchem, který nás překračuje.

Podobně nelze chápat vzájemné uznání výlučně jako touhu po uznání stran druhého individuálního sebevědomí; naše touha (*Begierde*) sahá hlouběji, či se spíše vypíná výše. Tato touha je naléháním na duchovní uznání, které nemůže být uspokojeno *lidskou* společenskostí, naopak tuto společenskost, veškeré „my“ spíše překračuje. Lidské společenství skýtá nepominutelnou duchovní půdu, bylo by však chybou je absolutizovat – bytostně je totiž rovněž prostorem nivelizace a průměrnosti. Ale hlavně: společnost nelze myslet nezávisle na moci, a kde je moc, tam jsou i vítězové a poražení. Společnost nám skýtá nepominutelnou, pro lidské společenství stěžejní svobodu, ale nemůže být posledním základem lidství.

V závěru své knihy se Oehl v krátkém, ale působivém pojednání obrací proti Axelu Honnethovi a jeho proslulé teorii vzájemného uznání. Honneth přejímá Hegelovu dynamiku vzájemného uznání a ustanovuje ji jako základ tří stěžejních os každé společnosti: vzájemné uznání má být základem rodiny, občanské společnosti a státu.³⁶ Oehl však myslí ještě na duchovnost, která tkví v absolutním duchu. Tento absolutní duch je *ens metaphysicum*, metafyzické bytí, které není na člověku, na jeho společenskosti závislé. Jen uznání

33 Heidegger, M., Was heißt Denken? *Gesamtausgabe*. Bd. I/8. Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt a.M., Klostermann 2002, s. 149 n.

34 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*. II: Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/1828 und Zusätze. Hrsg. von C. J. Bauer. Hamburg, Meiner 2012, s. 1095.

35 Oehl tento bod svého výkladu výstižně formuluje ve své shrnutí knihy, které bylo publikováno ve zvláštním oddílu čísla *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 76, 2022, Nr. 2, s. 266–270. Oehlovu knihu v tomto oddílu kriticky komentují Dina Emundsová a Pirmin Stekeler-Weithofer.

36 Honneth, A., *Právo svobody. Nárys demokratické mravnosti*. Přel. B. Horyna. Praha, Filosofia 2018.

v této duchovnosti naplňuje lidskou nejduchovnější potřebu a jen ve vztahu k tomuto nejzazšímu duchu překonáváme svou nelidskost i nelidskost tkvící v čistě mocenských vztazích, které nás ponižují na manipulovatelný předmět.³⁷ Nejvyšší podoba ducha je dotek jednotlivého s absolutním duchem, nejen s duchy.

4.

Kriticky lze poznamenat, že teorii, kterou Oehl spojuje s logikou průměrnosti, by nejspíše Hegel zastával. Průměrnost bývá konotována negativně, domnívám se však, že idealistický filosof ji chtěl ve světle romantického důrazu na niternost a postavu génia ohodnotit pozitivně. Hegel měl nepochybně zájem na rozvinutí individuality, ale nejzazším úběžníkem byl vposled jednotlivec v kontextu svobodné společnosti – a právě zde mám za to, že Hegel by společnost, obecně spolubytí a intersubjektivitu, ohodnotil pozitivněji než autor a naopak kritičtější by byl vůči individualitě.

Nehegelovská se mi na tomto pozadí jeví koncepce výchovy, která – jak Oehl tvrdí – vždy spočívá na určité míře uzavřenosti. Sama s tragickým rysem výchovy souhlasím, ale mám pochybnosti, jestli by takto výchovu a vzdělání chápal Hegel. Nakonec jsou vzdělání a výchova součástí vývoje objektivního ducha, tedy dějin, které spějí k prohlubování svobody, a tak, přestože dochází k tragickému nevidění a pochybení, vždy je zisk větší než ztráta. O tragédii nelze – navzdory jednotlivým pochybením – hovořit, protože ani v selhávání nepřestává prosvítat duch a jeho svoboda, jejíž přítomnost se stává stále zjevnější. Zdá se mi, že v Oehlově koncepci je individuum cílem a společnost prostředkem. Hegel by netvrdil opak, ale mám za to, že se společnost a individualita vůči sobě profilují. Proto lze tvrdit, že ani společnost nepodléhá logice průměrnosti, ale vyvíjí se – v Hegelově koncepci – směrem k prohlubování duchovnosti.

Oehl předkládá skvělou verzi pravohegelovské interpretace, nakolik tvrdí, že náboženství nelze jednoduše podříditi státu a převést na společenskost. V tomto smyslu je absolutní duch z jedné strany filosofickým pojmem Boha, z druhé pak *ens metaphysicum*, které zůstává společnosti vnější, a to i společnosti věřících. Sama bych se v tomto případě připojila k interpretacím, které pracují s tím, že Bůh a vtělení jsou v Hegelově koncepci dva sukcesivní kroky, které vrcholí ve třetím, pro Hegela nejpodstatnějším momentu, jímž je vyelití ducha svatého. Tento duch vane společenstvím věřících, ale poprvé se – v mé interpretaci – mihne v samém závěru kapitoly „Duch“. Hegel zde parafrázu-

37 Oehl doslova píše o „Tragödie der reziproken Inhumanität“. Viz Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes*, c.d., s. 402.

je biblický výrok: kde se setkají dva nebo tři v mém jménu, tam jsem v jejich středu (Mat 18,20). I mezilidské smíření je místem transcendence, ne-li povsátna, je základem vskutku duchovní a svobodné společnosti, jejíž členové žijí ze vzpomínky na křesťanské události, které jsou minulé.³⁸

To Oehl tvrdit nechce. Bůh si ponechává svou působnost nikoli jen v duchu svatém. Zůstává Bohem, který je vně církve i společenství, neboť toto společenství zakládá tím, že je svou duchovností nutí překročit sebe sama. Osobně mi tato interpretace nepřipadá nepřesvědčivá a Oehl pro ni uvádí řádu dobrých důvodů. Ale přesto končí *Fenomenologie* citátem ze Schillerova díla *Přátelství*. Kdyby se jednalo o neupravený verš, bylo by možné tvrdit, že citát z cizího díla je třeba interpretovat velkoryse. Jenže Hegel jej upravil, zjevně proto, aby vyjadřoval jeho koncepci, a zde čteme: „z kalicha té říše duchů kypí / vlastní nekonečnost jemu vstříc.“ Hegel zde tedy výslovně hovoří o závislosti absolutního ducha na „říši duchů“, tedy – v mém čtení – na jednotlivcích.³⁹

5.

Více kritických připomínek není zapotřebí vyjmenovávat, zajímavější jsou podněty, které si čtenář z knihy odnáší. Pro mě osobně to jsou pojem pozornosti, neprůměrnost ducha a jeho otevřenost vůči sobě samému. Pozornost můžeme nazvat místem doteku; pozorností do objektu nevstupujeme, pozornost zůstává v sobě samé. Navíc je význačná svou prázdnotou, díky níž je odkázána na vnějšek. Takto odkázaná je ale po způsobu „povýšenosti“, a to paradoxně právě pro svou negativitu, prázdnotu a sebereflexivitu. Proto můžeme srovnat pozornost s hrou, která má vlastní pravidla, což ji neumenšuje, ale naopak vyjevuje její důstojnost.⁴⁰

Toho pozitivní ohodnocení prázdnoty nám umožňuje nově číst Hegelovy poznámky k prázdnotě v základu empirického Já, kterým je Já = Já, tedy Já, které neklade *nic než sebe samo*. Vidíme zde, že prázdnota nemusí být neplodná, natožpak zničující,⁴¹ ale že je naopak samým základem vzniku a tvořivosti. Potud je původní prázdnota lidského Já korektním vhledem a Hegel

38 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 415.

39 Tamtéž, s. 488.

40 Srov. Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, c.d., s. 199.

41 Na druhou stranu je třeba zdůraznit, že o tom, že čirá negativita může být veskrz zničující, nás Hegel jistě nenechává na pochybách. Na pozadí číre negativity interpretuje např. jakobínský teror za Francouzské revoluce. V jeho filosofické interpretaci prevoluční podoby vědomí spočívá zkázonosnost v tom, že vědomí je v nedialektickém smyslu negativní – chce setrvat výlučně nad pozitivitou, nemíní si s ní „špinit“ ruce. „Všeobecná svoboda nemůže tedy stvořit žádné kladné dílo ani čin; zůstává jí pouze záporné konání; je to pouhý běs zanikání.“ Hegel, G.

na Fichtovi, spíše než tento vhléd, kritizuje fakt, že autor vědosloví u tohoto vhlédu započíná, zatímco ve skutečnosti k němu musíme nejprve dospět a následně se k němu náležitě postavit. V každém případě platí i pro Hegela, že prázdnota je formou nekonečna – a byť ji často bude nazývat jeho špatnou formou, nese si každá forma nekonečna, tedy i ta správná, v sobě moment negativity, jenž je základem veškerého vztahování, a tudíž i dynamiky. Negativita je forma pozornosti – tedy lidského dotýkání se světa –, která nestojí vně konečného, ale nad konečným, odtud její důstojnost.⁴²

O důstojnosti je třeba hovořit proto, že tato pozornost není jen – kantovsky řečeno – podmínkou možnosti našeho poznávání, vztahu k sobě a k druhým, ale spadá vjedno s naší svobodou. Coby bytosti nadané negativitou jsme nekoneční, jsme *nad* konečnými věcmi. Naše pozornost se navíc vyznačuje pozoruhodnou vlastností. Zatímco naše tělo je pozorovatelné, a tudíž i podmanitelné, má se to s pozorností a s myšlením jinak. Chování lze pozorovat i podmiňovat, myšlení se vymyká. Thomas Oehl si v tomto smyslu vypůjčuje přílehlavý pojem Manfreda Franka: obrácení, díky němuž opouštíme přirozené vědomí a uvědomujeme si svou aktivitu, souvisí bytostně s vhlédem do nedostatku bytí, *Mangel an Sein*.⁴³

Oehlovo odmítnutí naturalismu a přesvědčení, že jsme veskrze ovládnuti kauzalitou, lze v tomto bodě doplnit o existenciální rovinu, kterou ostatně sám nechává do svého výkladu příležitostně vstoupit, především v závěrečné kapitole. Právě koncepce přirozeného vnímání ústí v představu, že jsme světu vydání, což může svádet k pocitům bezmoci a k zřeknutí se odpovědnosti. Banálně řečeno to znamená, že pak pozbýváme nadhled, který je založen v negativitě, nekonečnosti našeho myšlení. Vědomí nicotnosti či „nedostatku bytí“ nám umožňuje každou světskou skutečnost překročit. Paradoxně je naše bytostná negativita *signum* velikosti a suverénní lidskosti, zatímco vědomí, že jsme něčím, nás ponižuje na úroveň bytí, s nímž lze manipulovat.

Tento bod podnětným způsobem rozvedla Simone Weilová. Zmiňuji ji zde proto, že i ona skvěle rozpracovala fenomén pozornosti, ale vztáhla jej právě k možnosti naší (ne)lidskosti. Podle Weilové se tehdy, když jsme pozorní, ocitáme na prahu nás samých coby konkrétního individua, a otevíráme se tím druhému. I pro Weilovou žije tato pozornost z nicoty. Potud jsme schopní

(Pokrač. pozn. č. 41) W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 371. Pravá nekonečnost naopak tkví v tom, že se nekonečno – negativita – zprostředkuje s konečností.

42 Srov. k tomu Hutter, A., *Methodischer Negativismus. Das Programm einer ‚Revolution der Denkart‘ bei Kant, Hegel und Kierkegaard*, c.d., s. 16: „Jedes Endliche ist eine so oder so bestimmte Negation des Unendlichen.“

43 Frank, M., *Der unendliche Mangel an Sein*. Druhé, opravené vydání. München, Wilhelm Fink Verlag 1992.

být – díky naší aktivitě, nikoli pasivitě – přítomní druhému člověku, který se třeba ocitl v nouzi.

Chovat se k druhému s respektem tudíž znamená být pozorný vůči jeho negativitě, či jak později Weilová řekne: vůči jeho prázdnotě, nedisponovatelnosti.⁴⁴ Oehl by tuto nedisponovatelnost nazval otevřeností ducha. Podle Weilové bychom neměli negativitu druhého ani sebe chápat jako základ bojů o uznání, ale naopak jako jejich hranici. I to je důvod, proč se francouzská filosofka zdráhá hovořit ve vztahu k druhému o uznání, které je příliš pozitivní. Druhého bereme vážně, když tváří v tvář jeho přítomnosti zaváháme, třeba proto, že si nejsme jisti, jestli víme, co potřebuje, co chce, nebo co by pro něho bylo dobré. Zaváhání je interval, do něhož vstupuje pozornost, což je nejvyšší forma ohledu, ba duchovnosti.

Krom důrazu na pozornost spojuje Thomase Oehla s koncepcí Simone Weilové ještě jeden ohled (byť ten je u francouzské filosofky o mnoho silnější než u něj). Weilová byla kritická vůči kolektivům. Jsme-li členem kolektivu, sice se snadno zbavujeme individuálního já, ale zároveň se ztotožňujeme s novým typem identity, s „my“, které se – v koncepci S. Weilové – vyznačuje větším sklonem k pochybení než „já“. Právě v příliš silně utkaných kolektivech pozbýváme vědomí naší nicotnosti a stáváme se někým: může to sice znít lákavě, ale právě tím se stáváme manipulovatelnými v původním významu tohoto slova.⁴⁵

Ve své době se Weilová proslavila velkolepou interpretací válečnického eposu *Ílias*, která vyšla v roce 1939 v časopise *Les Cahiers du Sud*. Hlavním předmětem tohoto eposu je – v čtení francouzské filosofky – přirozená tíha, již se stáváme součástí, neuchovááme-li v sobě prázdnotu, která neúprosný kauzální mechanismus – přírodní i společenský – ruší. Násilí proto Weilová definuje jako dynamiku, již se člověk proměňuje ve věc. A všímá si, že nakolik je násilí hlavním tématem eposu, neudivuje, proč Homér tak často přirovnává jednotlivé bojovníky nejen ke zvířatům, ale i k rostlinám či kamení. Zdůrazňuje tím, že se člověk ocitá v sevření pouhé kauzality.

Násilnická zuřivost by byla nesnesitelná, kdyby ji neprotrhávaly okamžiky míru. Tyto okamžiky jsou intervalem zaváhání, spočinutí, ustoupení. *Ílias* je obrazem zkázy i proto, že člověk ve své nepozornosti obvykle nevidí to, co je zjevné čtenáři tohoto díla: vítězství nad druhým v sobě nese prohru. Existuje jediná výjimka, díky níž si člověk může uchovat vítězství – vítěz se nepropadne do prohry, pokud nevznáší nárok na vítězství a nepřipisuje si je.

44 Weil, S., *L'Iliade ou le poème de la force*. In: *táž, Œuvres*. Paris, Gallimard 1999, s. 537: «ce temps d'arrêt d'ou seul procedent nos egards envers nos semblables.»

45 Tamtéž, s. 532 n.

Jen pod podmínkou, že člověk v sobě spatří příjemce milosti či vyšší – nezasloužené – přízně, je schopný koloběh násilí přerušit. Úkolem bojovníka je nahlédnout, že vítězství není jen jeho dílem, že nesouvisí s jeho já, ale ani s druhým ty, ani s my. Jinými slovy, vítěz se musí – v nadsázce řečeno – fenomenologicky uzávorkovat, má-li odhalit mechanismus utrpení a krutosti, které tkví ve vítězství i v porážce.

Pozornost je schopnost stáhnout se – vidět svět, *jako by* se nerozevřel díky mně a přede mnou. Vidět jej naopak tak, *jako bych* tam nebyla. V *Íliadě* jsou takové okamžiky takřka neznatelné, ale nepřítomné nejsou. Na vyjevení této vyšší přízně „pracuje“ především Patroklos. Ten se po celou dobu války nedopustí jediné surovosti a několikrát projeví velkorysost. Právě velkorysost⁴⁶ – schopnost přijmout druhého, především nepřítele, a uznat s obdivem jeho sílu – je „nebeským zábleskem duchovnosti“, znamením, že si dotyčný bere svou duši zpět. Uprostřed válečné vřavy se navíc vypráví i příběh lásky – manželskou láskou je celý epos nejen zarámován, ale setkáváme se tu rovněž s láskou k dítěti, k rodičům, je tu přátelství. V okamžicích lásky se tíže protrhává. Jsou to okamžiky milosti, „des moments lumineux“.⁴⁷

Krajním aktem soucitu je pozornost, která nachází nejpřímější vyjádření v otázce: „Čím si procházíš?“ Dotyčný je tím vyzván k vyprávění – k tomu, aby formuloval příběh, v němž se spojuje myšlení a jednání. Nakolik jde o vyprávění, je intelektuálním výkonem; ale příběh člověku rovněž skýtá smysl, podle něhož může jednat. Ptáme-li se na to, čím si druhý prochází, vybízíme jej, aby našel svůj hlas a vystoupil z utrpení. Ostatně i proto, že lidé často nevědí, jak vyprávět svůj příběh, vznikla literatura, která poskytuje vzorce, na něž můžeme navázat.

Pozornost – l'attention – umožňuje tuto otázku – Čím si procházíš? – vůbec položit. Samo slovo v sobě nese l'attent, tedy čekání. Je to výkon, v němž se kloubí činnost a odevzdanost. To je vidět i ve francouzském obratu faire attention, který ve slově faire – dělat – poukazuje k tomu, že je tu nejprve něco, čemu musíme jít vstříc, ale pak se v pozornosti otevřít druhému, tedy se vzít zpět.⁴⁸ Pozornost však není jen okamžikem, kdy v sobě děláme prostor pro prázdnotu, čímž se otevíráme druhému. Je to rovněž okamžik, kdy je jednání a myšlení v jednotě, což je pro Weilovou jediný okamžik svobody.

46 Tamtéž, s. 545: « Il faut, pour respecter la vie en autrui quand on a dû se mutiler soi-même de toute aspiration à vivre, un effort de générosité à briser le cœur.»

47 Tamtéž, s. 546.

48 O tomto rozměru duchovnosti pojednává Michel Serres v rozhovoru věnovaném S. Weilové: Serres, M., Une intensité de lumière. In: táž, Cahiers de L'Herne. Paris, Flammarion 2014, s. 35–49. Podobně si můžeme všimnout, že angličtina užívá slovní obrat: to pay attention.

6.

Knihu Thomase Oehla lze číst jako protest proti přesvědčení, že těžištěm života jsou vnější určení, vztahy, společnost. Pakliže vědomí uchopíme jako výlučně určené lidskými vztahy, znamená to, že nevybředneme z mocenských struktur, které jsou s ohledem na lidskou společnost sice nevyhnutelným faktem, ale je otázka, do jaké míry člověka jako jednotlivce vystihují. Důraz na společenskost je určitě správný, ozývá se ostatně i v Hegelově důrazu na jazykovost. Lidská odkázanost na řeč se pak promítá do analytické tradice, ale promítá se i do kontinentální filosofie, která z jazykovosti přejímá především důraz na vztahovost.

Oehlovi se podařilo ukázat, že to vše je sice důležité, ale že o Hegelovi lze říci více. Když se totiž omezíme pouze na člověka jako bytost v lidských vztazích a ignorujeme celou oblast zkušeností, které tradičně tematizuje náboženství – třeba nevyhnutelnost utrpení a selhání –, mineme se s důležitým rozměrem člověka. Podle Oehla se navíc v tomto případě mineme ještě s něčím podstatnějším: totiž s naprosto každodenními výkony, jakými je vnímání. A to nikoli v tom smyslu, že i zde je přítomen Bůh, ale spíše v tom smyslu, že již zde jsme přítomní coby duchovní bytosti. Duchovnost odkazuje k pojmu ducha, jemuž Oehl navrácí náboženské konotace, na které Hegel nepochybně myslel, když si volil základní výraz své filosofie.

V hegelovském bádání zaznívá díky Oehlovi nečasový, originální a pronikavý hlas, který se vymaňuje z mód a jejich kauzalit. Oehl nestaví do centra druhého člověka, jazyk, normy ani sociálno a jeho moc. S tím vším se počítá, ale člověka to plně nevystihuje. Spíše totiž platí: „Co nás přepadá, není objekt. Kdepak. Je to duch.“⁴⁹

49 Oehl, T., *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, c.d., s. 261.