

se domnívám, že požadavek takového hodnocení vědy, které si neprovádějí jenom sami příslušníci vědeckého establishmentu, není jenom nějakým neoliberálním výstřelkem, ale je to něco, bez čeho se rozumná věda neobejde.

Já osobně mám pocit, že jsme od revoluce už zažili různé pokusy o ustanovení mechanismů přidělování peněz vědcům, většinou nepříliš povedené, a někdy dokonce zcela zpackané. (Ale přestože musím, někdy třeba i složitě, vykazovat výsledky své práce, nemám pocit, že by se ze mne stal „podnikatel ve vědě“.) Pokud ale chce někdo za tímhle vidět zlou vůli nějakých neoliberálů a „privátních firem“, které sledují jen svou pokřivenou ideologii nebo svůj hamižný zájem, pak je mi divné, že stejnou optiku nepoužije i na nás vědce: proč z toho my vycházíme jako ti, kdo nesledují své vlastní zájmy (tj. uchování svých, i když sice nijak skvěle, ale slušně placených míst ve vědeckých institucích) a nemají žádnou ideologii, jenom nezištně slouží Vědě?

Jaroslav Peregrin

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha
peregri@flu.cas.cz

**Jindřich Karásek: Diference jako princip vědomí a její překonání
*Analýzy a interpretace k problematice vědomí a sebevědomí
v německé filosofii od Wolffa po Hegela*¹**

Červený Kostelec, Pavel Mervart 2021. 432 s.

Filosofie německého idealismu je metodicky postavena na principu „produktivity antinomí“, poznamenává Jindřich Karásek asi v první třetině monografie (s. 116).² Toto určení vystihuje nejen předmětné období, ale celou recenzovanou knihu. Čtenář se zde seznamuje s tím, jak myslitelé – od Wolffa přes Kanta a Fichta až po Schellinga a Hegela – chápali vztah identity a difference, který je ustavující pro samo vědomí. Přinejmenším v Hegelově koncepci je určující i pro sféru objektivit, tedy objektivního ducha. V kontextu českého prostředí se v případě této

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

2 Všechny stránkové odkazy v závorkách v textu se vztahují k recenzované publikaci.

monografie jedná o výjimečnou historicko-filosofickou studii, která může být čtena rovněž jako systematická studie ke vztahu identity a difference.

Autor započíná svou cestu u Christiana Wolffa. Ten svou filosofii sice rozvrhuje ještě na karteziánském pozadí, ale již předznamenává, co bude pro další německé myšlení určující: opuštění imanence vědomí. Svědčí pro to okolnost, že Wolff vychází z „kvazidialogické situace mezi tím, kdo tvrdí, že jsme si vědomí sebe samých a jiných věcí, a tím, kdo toto tvrzení zpochybňuje“ (s. 26). Vědomí člověka ihned odkazuje na druhého, na sdílený svět: coby vědomé bytosti si věci představujeme jako nám vnější, klademe je tedy vně nás. Ale je-li duše či mysl schopností představovat si jednotliviny, a klást je tedy vně nás, je podmínkou takového představování schopnost zacházet s diferencí vědomí a jeho vnějšku.

Tato difference je význačná pro vědomí samé, a její důležitost pro další vývoj proto nelze přecenit. Kant ji přeznačuje na diferenci smyslovosti a danosti na jedné straně a rozumu a aktivity na straně druhé. V tomto ohledu je rovněž stěžejní, že Wolff i Kant pojímají myšlení jako proces syntetizování, ustavování souvislostí v mnohosti. Již zde se proto dostává do popředí vztah jednoty a mnohosti, který je nyní nově formulován jako vztah identity a difference.

Wolffova koncepce (ale i koncepce navazující) krouží kolem pojmu reflexe. Wolff ilustruje reflexi na příkladu zrcadla, v němž se zahlížím. Když se identifikuji v zrcadle, musím si být vědoma toho, že obraz v zrcadle je mým obrazem, ale rovněž musím vědět, že s ním nejsem identická. Když proto spatřím skvrnu na tváři, nečistím zrcadlo, ale svou tvář. Již tato jednoduchá situace proto spočívá na umění rozdílu: odlišuji jednotlivé věci od sebe navzájem a odlišuji od těchto věcí i sebe (s. 57).

Jak moc je difference konstitutivní pro vědomí samé, se odráží i na tom, že ani smyslovost není pouze pasivní zakoušení. Je podmíněná mou pozorností. Když vedle mě kdosi mluví, zatímco věnuji pozornost četbě, je mluva pouhým shlukem zvuků; teprve když chci poslouchat, zpozorním a zvuky se proměňují ve slova. Podle Karáska stojí na analogickém vzhledu i Kantova věta „Já myslím musí moci doprovázet všechny mé představy“ (s. 58). To, že se jedná o moje myšlenky, neznamená, že jsem si stále vědoma svého Já, ale to, že je v mé moci si pozorností tuto „mojskost“ [*Meinigkeit*] zvědomnit (viz s. 64).

Zde se odehrává první výrazný spor mezi pojednávajícími mysliteli. Vědomí vzniká podle Wolffa z diferenciačního procesu myšlení, řečeno jinými slovy: z reflexe (s. 61). Sebevědomí je bezprostřední implikací rozdílu vědomí na jedné straně a věci jako intencionálního korelátu na straně druhé. Kant k tomu poznamenává, že máme-li moci vysvětlit schopnost diferencovat, předpokládá to ještě jiný typ sebevědomí. Vědomí, jak je koncipuje Wolff – vědomí empirické –, není schopno garantovat, že všechny myšlenky jsou *mými*. Proto je třeba přijmout původní apriorní sebevědomí. Bez tohoto sebevědomí „bych měl tak pestrobarevné a různé Já, kolik mám představ, jichž jsem si vědom“ (s. 64).

Další pojednaný myslitel, Karl L. Reinhold, z apriority vědomí sice vychází, ale podobně jako Wolff se zaměřuje na reflexivitu. Hlavní pojítko mezi Wolffem a Reinholdem bude představování jako základní výkon, který je podmíněn schopností diferencovat. Reinhold na tomto základě formuluje tzv. větu vědomí. „Vědomí je to, v čem je představa odlišována subjektem od objektu a subjektu a k oběma vztahována“ (s. 75). Tato věta podává – podle jejího autora – úplný výměr mysli. „Úplný“ je především proto, že v jediné větě shrnuje základní činnosti lidské mysli: odlišení, vztahování a sebevztah.

Kriticky na toto pojetí reaguje Schopenhauerův učitel Gottlob E. Schulze. Formuluje celkem tři námitky, z nichž podstatná je především ta druhá. Právě na ni totiž navazuje Johann Gottlieb Fichte. Ten souhlasí se Schulzovou námitkou, podle níž Reinhold není schopen vyložit smysl pojmů rozlišování a vztahování. Protože se jedná o akty pro vědomí konstitutivní, nelze jeho výklad vědomí považovat za zdařilý (s. 113 aj.). V konfrontaci s Reinholdovým východiskem Fichte nahlédne, že reflexivní model neumí postihnout pravou povahu vědomí, a proto navrhuje model, jehož těžištěm je pojem „činné jednání“, *Thathandlung* (s. 148 n.). V původním aktu, který předchází rozlišení na teorii a praxi, klade vědomí sebe sama. Tento výkon zakládá identitu tohoto Já. V druhém aktu proti sobě Já klade Ne-Já neboli nutnost vztahu k něčemu vnějšmu, a v tomto aktu má tedy původ difference. Sebevědomí se cele a úplně, a tedy jako vnitřně diferencovaná jednotu, ustavuje teprve ve třetím aktu, v němž se Já a Ne-Já vzájemně omezují, a tím určují.

Ukazuje se to, na co na různých úrovních položí prst Hegel, jemuž Jindřich Karásek věnuje nejširší prostor: řešení jednoho problému je základem dalšího. Spolu se Schellingem si Hegel všímá, že toto absolutní Já první zásady nikdy nezakoušíme, neboť empirické Já předchází. A protože je tento základ empiricky nedostižný, můžeme se mu jen nekonečně blížit. Že se mu blížíme, zakoušíme tehdy, když naše Já získává nad Ne-Já navrch, když jsme – řečeno s Kantem – autonomní. Ani Schellingovi, ani Hegelovi se podobné řešení nejeví jako dobré: blížíme-li se něčemu, přece už musíme vědět, co to, čemu se blížíme, je. Hledají proto cesty, jak tento základ objektivizovat, zakusit a určit.

Schelling nachází odpověď v estetickém názoru. V uměleckém nazírání překonává dualitu subjektu a objektu, identity a difference, ale rovněž vědomí a nevědomí. To jinými slovy znamená, že v umění znázorňujeme to, co je jinak neznázornitelné: „jeden jediný duch, který básní ve všech“ (s. 233 aj.). To, že umělec zakouší ve svém výkonu jednotu vědomého a nevědomého, je patrné především na jedné okolnosti. Jeho dílo jej překvapuje. Odkud pramení toto překvapení, které může

být povznášející?³ V umění se zpředměťňuje to, co nás nese, aniž bychom si toho běžně byli vědomi.

Hegel na to jde jinak a Schellingova „ducha, který básní ve všech“, prozaicky uzemňuje. Zmíněný duch je společenský svět, v němž jednáme. To on je hledanou předchůdnou jednotou nebo celkem, z něhož vycházíme. Hegel tím za sebou nechává mentalistické pojetí vědomí. Sebevědomí koncipuje nejen jako to, co si nosíme v hlavě, ale rovněž jako „kolektivní událost“ (s. 16).

V tom případě je stěžejní, aby Jindřich Karásek blíže určil absolutní vědění, v němž tkví klíč k oné jednotě. Sám ovšem poznamenává, že výkladu poslední kapitoly dané knihy se kladou mnohé překážky. Shoda nepanuje mezi badateli ani na tom nejzákladnějším. Hegel chápe *Fenomenologii ducha* výslovně jako fenomenologickou cestu, jejíž jednotlivé zastávky v knize sleduje. Ale popisuje – coby fenomenolog – zvláštní zkušenost i na úrovni poslední, v kapitole „Absolutní vědění“, anebo již „jen“ rekapituluje? Jindřich Karásek se rozhoduje pro odpověď první a absolutní vědění interpretuje jako zkušenost smíření vědomí a sebevědomí s duchem. Takto smířené vědomí již necítí potřebu překonávat se a dociluje sebe-transparentnosti, neboť se chápe jako součást ducha. V jedné části jde autor dále, když tvrdí: „To však implikuje, že již neexistuje jako vědomí. To, co existovalo jako vědomí, nyní existuje jako duch“ (s. 352). Ale co je duch? „Duch je takovou entitou, která má schopnost (sílu) zůstat i ve svém zvnějšnění rovna sobě samé“ (s. 400).

Zde se projevuje slabina knihy. Autorovi se nepodařilo přesvědčivě určit stěžejní pojem „duch“, protože se v kontextu *Fenomenologie* zaměřil pouze na její „metodologický“ úvod a poté na kapitolu „Absolutní vědění“. Za pojmovou osu autor přijal myšlení Hegelových předchůdců, přičemž zdůrazňuje především navázání na Fichta a Schellinga. V tomto důrazu zaniká, čím se Hegel od svých předchůdců liší, a co z něho právě proto činí myslitele, na kterého navazují další myslitelé napříč humanitními disciplínami. Hegel pojal ducha jako gramatiku konkrétního světa, jako společenskou, historicky zakotvenou skutečnost. Autor to sice na několika místech zmiňuje (např. na straně 352 nebo 379), ale význam takového kroku nerozpracovává.

Samostatnou otázkou je přesvědčivost nabídnuté interpretace. Autor poznamenává, že se vědomí na úrovni absolutního vědění konečně stává duchem, ale není jasné, co to konkrétně znamená. Umí takové vědomí nyní lépe jednat nebo poznávat, nebo je zcela zajedno se svou dobou, je-li duch – jak autor říká – bytostně spjat se společenskou skutečností? J. Karásek jako by se konkrétnosti střežil a o problému pojednává na takové úrovni abstraktnosti, která zabraňuje tomu,

3 Zvláště Hegel ovšem upozorňuje, že toto překvapení může být i ohrožující, a to tím spíše, že ve *Fenomenologii ducha* vztahuje mechanismus, který Schelling připisuje uměleckému výkonu, na obor jednání vůbec, a tím rozšiřuje dosah této figury. Tím, že člověk jedná – a jednání je „pravým bytím člověka“ –, vydává se nepředvídatelnosti. Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, ČSAV 1960, s. 227.

abychom vztáhli absolutní vědění k čemukoli konkrétnímu, a tím porozuměli, co vlastně míní.

Kdybychom si přitom sami na tuto námitku odpověděli tím, že – na úrovni absolutního vědění – není konkrétní ani Hegel, nebyla by to ze dvou důvodů dobrá odpověď. Autor nemá činit to, co činí Hegel, a nemá psát jako Hegel, spíše má docílit – řečeno se zřetelem k tématu knihy – plodné difference vzhledem k výchozímu textu, tedy takové difference, která nebude ani pouhým převyprávěním, ale ani fantazijním rozvinutím. Jenže ve skutečnosti tuto námitku nelze vůbec vznést. Sám Hegel totiž konkrétní je. Zcela konkrétně se vrací třeba ke konfliktu dvou vědomí na úrovni subjektivního ducha.⁴

V této souvislosti vysvitne další omezení, které vyplývá z autorova interpretačního postoje: J. Karásek zdůrazňuje pohyb zniterňování, v němž spatřuje převádění vnějšku na duchovní, tedy subjektivní struktury. Cenou za – dle mého názoru – nemístně silný důraz na zniterňování je však opomenutí Hegelova zájmu na zvnějšňování.⁵ To je přitom patrné i v kontextu onoho smíření dvou rozhádaných postav, k nimž se obrací Hegel na úrovni absolutního vědění: „V odpuštění jsme však viděli tuto tvrdost slevovati ze sebe a zbavovat se sebe.“⁶ Hegel zde netvrdí, že se jedno nachází v druhém, spíše zdůrazňuje nutnost překročit sebe sama, spáchat na sobě násilí, dokonce se obětovat a – obrazně řečeno – vyrazit ven. „Znátí svou hranici, toť umět se obětovat.“⁷ Patočka pěkně překládá, že se krásná duše musí „odvinitřit k bytí“.⁸

Důraz na zniterňování je ostatně dynamika, kterou Hegel kritizuje na krásných duších soustavně, ale znovu i na úrovni absolutního vědění: „Krásná duše je totiž vědění pojmu o sobě samém, o své vlastní průhledné jednotě – sebevědomí, které ví, že duch je toto čisté vědění o čistém bytí v sobě, nejen názor božství, nýbrž jeho sebenazírání.“⁹ Ač Hegel tento postoj kritizuje, zdá se, že J. Karásek jej Hegelovi spíše připisuje, anebo přinejmenším není jasně, čím se v jeho interpretaci postoj připisovaný Hegelovi liší od toho, který Hegel kritizuje. Autor například poznamenává: „Řečeno Hegelovou metaforou, jde o cestu duše do vlastního nitra, jež se očišťuje tím, že se zbavuje vnějšku“ (s. 358). Ano, *Fenomenologie* je cestou duše, ale rozhodně ne do vlastního nitra a Hegel opravdu jen zřídka-kdy hovoří o „očišťování“ jako o pozitivní dynamice. Spíše varuje před „úzkostí

4 Tamtéž, s. 478 n. aj.

5 Právě důrazem na druhou dynamiku se vyznačují vlivné soudobé interpretace Hegelova díla, zvláště v pracích Roberta Brandoma (*A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge – London, Harvard University Press 2019) a Pirmina Stekelera (*Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*. Hamburg, Felix Meiner 2014).

6 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 478.

7 Tamtéž, s. 487.

8 Tamtéž, s. 413.

9 Tamtéž, s. 479.

sebezbavení“¹⁰ a baví se strachem, že si člověk „[poskvrní] nádheru svého nitra jednáním a jsoucnem“.¹¹

Je nade vše pochybnost, že absolutní vědění je interpretačně rozevřená kapitola. Ostatně, Hegelova filosofie se nabízí tolika interpretacím, že sice lze hovořit o jejím podnětnějším či méně podnětném čtení, ale přít se o to, co Hegel asi *mínil*, by bylo nehegelovské. Proto nepovažuji za vhodné autora „poučovat“ o tom, jak to údajně zamýšlel sám autor *Fenomenologie*. Přece jen mě však napadá, že by bylo velkým přínosem, kdyby autor vyložené – a často velmi podnětné – koncepce aktivněji rozvíjel i polemičtěji promýšlel. Třeba by bylo skvělé blíže rozvést Wolffovy úvahy věnované paměti a pozornosti ve vztahu k vnímání a ukázat jejich podnětnost i meze. A když se napříč knihou hovoří o tom, že myšlení je syntetizování, pak čtenáře skoro „přirozeně“ napadne, že myšlení je přece i rozpojování, tzn. situace, v níž navyklý krok *neučiníme*, ale spíše jej zarazíme. Právě v těchto zlomech se začínají hýbat duchovní ledy. To, že všechno souvisí se vším, rozhodně neznamená, že všechno se vším je třeba usouvztažňovat. Ba co více: stěžejní pojem Hegelovy filosofie, kterým je negativita, právě k této perspektivě poukazuje. Myšlení je podstatnou měrou schopnost zlomů, nenavazování, odvrhování a rozvazování.

Navzdory zmíněným námitkám lze shledat, že v kontextu českého bádání představuje recenzovaná monografie významný historicko-filosofický počín. Kniha se čte z velké části jako analýza klíčových úseků děl daných myslitelů, což je samo o sobě záslužné. Autoři jako Wolff nebo Reinhold u nás nejsou dobře známí a autořovy výklady se opírají o zevrubnou a suverénní znalost děl vyložených myslitelů.

Tereza Matějčková

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha
tereza.matejckova@ff.cuni.cz

¹⁰ Tamtéž, s. 485.

¹¹ Tamtéž, s. 407.