



Hegel a perspektiva dialektického pojmu zkušenosti*

Martin Durd'ovič

Abstrakt: Cílem článku je prozkoumat Hegelovu koncepci dialektiky a určit, které její prvky pronikají do pozice hermeneutické fenomenologie, v níž se, zvláště díky H.-G. Gadamerovi, pojem dialektičnosti zkušenosti stal důležitou součástí teorie rozumění. Článek vychází z přesvědčení, že motivy platónské dialektiky působí v hermeneutice společně s motivy Hegelovy dialektiky, jež svůj smysl čerpají z vývojové souvislosti moderní filozofie. V článku se proto jak Hegelovou koncepcí dialektiky, tak způsobem hermeneutického osvojení některých prvků této koncepce zabývám v širším kontextu moderní filozofie. Zvláštní pozornost je věnována pojmu dialektického zvratu.

Abstract: The aim of the article is to explore Hegel's conception of dialectics and to determine what elements of this conception infiltrate into the position of hermeneutical phenomenology, where, thanks in particular to H.-G. Gadamer, the notion of the dialectic experience has become an important part of the theory of understanding. In hermeneutics, the motives of platonic dialectics are linked to the motives of Hegel's dialectics, which are rooted in the tradition of modern philosophy. The article therefore analyses both Hegel's conception of dialectics and the way some of its elements have been appropriated in hermeneutics in the broader context of modern philosophy. Extra attention is paid to the concept of dialectical turn.

Klíčová slova: dialektika, zkušenost, německý idealismus, fenomenologie, hermeneutika

Keywords: dialectics, experience, German idealism, phenomenology, hermeneutics

* Článek vyšel s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace RVO: 68378025.

Filozofie G. W. F. Hegela je často chápána jako holistická teorie spatřující podstatu skutečnosti v dialektickém pohybu obecného pojmu. Hegel při koncipování svého pojmu dialektiky navázal na substancialistické motivy antické filozofie, které postavil proti filozofii reflexe, jak byla mezi tehdejšími zástupci německého idealismu prezentována zvláště I. Kantem a J. G. Fichtem. Přestože Hegel charakterem svých filozofických úvah zřetelně překračuje meze ohraničené východiskem transcendentálního idealismu, lze dialektický pojem zkušenosti, jenž je v těchto úvahách obsažen, interpretovat také jako teoretický výboj, který sice ideu transcendentality zásadně reviduje, avšak zcela neopouští. H.-G. Gadamer na adresu Hegelova spisu *Fenomenologie ducha* poznamenává, že „připravuje element čistého vědění, který v žádném případě není vědění totality světa. Neboť to vůbec není vědění o jsoucnu, nýbrž s vědění vědění je zároveň vždy vědění vědění. To je onen Hegelem výslovně zachycený smysl transcendentální filozofie. Jen proto, že předmět vědění vůbec nemůže být oddělen od vědoucího subjektu, (...) existuje samopohyb pojmu“.¹

Cílem tohoto článku je prozkoumat Hegelovu koncepci dialektiky a určit, které její prvky pronikají do pozice hermeneutické fenomenologie, v níž se, zvláště díky Gadamerovi, pojem dialektičnosti zkušenosti stal důležitou součástí teorie rozumění. Na jednu stranu je dialektika filozofickým pojmem s prastarou tradicí, která se ve svém směřování nejčastěji inspirovala Platónovými dialogy. Vliv motivů platónské dialektiky na hermeneutický pojem rozhovoru je jistě významný.² Na druhou stranu, ač to vždy není na první pohled patrné, tyto motivy v hermeneutice působí společně s motivy hegelovského traktování dialektiky, které svůj smysl čerpají z vývojové souvislosti moderní filozofie. Tuto skutečnost respektují při sledování cíle předkládaného článku. Jak Hegelovou koncepcí dialektiky, tak způsobem hermeneutického osvojení některých prvků této koncepce se zabývám na širším pozadí vývoje moderní filozofie.

Formování pojmu dialektiky u Kanta a v německém idealismu

Do moderního filozofického diskurzu vnesl téma dialektiky I. Kant. Pojem dialektiky Kant spojuje s pojmem rozumu (*Vernunft*) coby vyšší poznávací mohutnosti subjektu umožňující tvorbu principů. Přirozenou ctižádostí rozumu je, že se snaží dospět prostřednictvím regresivního (sylogistického) usuzování od podmíněného poznání k poznání nepodmíněnému, tedy takovému, které by již nebylo odkázáno na empirické ověření. Pojem dialektiky Kant používá pro vysvětlení toho, jak se do rozumu, který usiluje o co nejvyšší jednotu poznání, dostávají představy, pro něž neexistuje žádný názor. Dialektika je v tomto pojetí průvodním znakem nedostatku disciplíny v usuzování. Je zdrojem omylu, resp. jen zdánlivého poznání.

Kantova analýza rozumu a sklonu rozumu propadat „transcendentálnímu zdání“ má dvě funkce. První je pozitivní. Kant upozorňuje na to, že rozum „nevytváří (...) pojmy objektů, nýbrž je jen *pořádá* a dává jim onu jednotu, kterou mohou mít při svém největším

¹ Gadamer, H.-G. *Hegel und die antike Dialektik*. In týž, *Gesammelte Werke 3 – Neuere Philosophie I*, Tübingen: Mohr & Siebeck, 1999, s. 9.

² Srov. zvl. Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda I*. Praha: Triáda, 2010, s. 314-327.

možném rozšíření“, „má za předmět jen rozvažování a jeho účelné přizpůsobení předmětu“.³ Respektování těchto omezených možností rozumu je předpokladem pro to, aby rozum mohl správně plnit svou nezbytnou funkci při syntetickém pořádání obsahů rozvažování, a tak pojmovému poznání zjednával jak nejvyšší stupeň obecnosti, tak i nejširší možné uplatnění. Na čisté pojmy rozumu, které se drží v mezích možné zkušenosti, lze dle Kanta pohlížet jako na regulativní ideje dovolující pojmově úsporným (ekonomickým) způsobem systematizovat poznatky.

Vlivem svých přirozených dialektických sklonů nicméně rozum může být používán také spekulativně, a pak ideje oblast možné zkušenosti překračují. Negativní funkce Kantových zkoumání spočívá právě v tom, že se kriticky vymezuje vůči „dogmatickému“ metafyzickému myšlení. Prostřednictvím analýzy paralogismů racionální psychologie, kosmologických antinomií čistého rozumu a transcendentálního ideálu rozumu Kant demonstruje, že tradiční filozofické pojmy duše, světa a boha jsou toliko „transcendentálními idejemi“, nikoli reálnými idejemi, ke kterým by bylo možné se mimozkušenostně vztahovat.

Z komparativního hlediska lze konstatovat, že zatímco u Kanta dialektika charakterizuje aktivitu rozumu coby speciální, vyšší mohutnosti poznání, v Hegelově filozofii doznává význam dialektiky podstatného rozšíření. Hegel má za to, že ve své základní povaze je veškeré poznání dialektické. Jelikož je ale pro Hegela poznání procesem, v němž skrze rozvoj podob ducha přichází ke svému plnému sebeuvědomění samo bytí, zasahuje pojem dialektiky dokonce i mimo vlastní oblast poznání, totiž do pohledu na bytí dějin a přírody. Toto vůči Kantovi radikalizované traktování pojmu dialektiky má ovšem svou genezi, která úzce navazuje na rozvoj systémů tzv. německého idealismu.

Pojem dialektiky v jeho novém, širším významu zavádí do filozofie J. G. Fichte už v rámci prvního vydání svého spisu *Základ všeho vědosloví*. Fichtova hlavní myšlenka se opírá o zjištění, že veškeré vědění předpokládá výkon naprostého kladení Já, který stojí na jeho počátku. Na rozdíl od předcházející filozofie subjektu, chápající existenci subjektivity jako danou a zaručenou, vychází Fichte z náhledu, že „sebevědomí nepředchází žádný Já-subjekt, nýbrž že i subjekt vystupuje teprve současně s celým vědomím Já = Já“.⁴ Takto formulované téma konstituce Já později Fichta vedlo k tomu, aby se zabýval fenoménem uznání Já druhým Já, tedy vlastně problémem konstituce intersubjektivní, což je téma, které po něm převezme také Hegel (v analýze sebevědomí ve *Fenomenologii ducha*).⁵

Úvahy z oblasti praktické filozofie, jež tvoří hlavní vektor Fichtova uvažování, mají východisko ve zkoumáních týkajících se teorie poznání. V jejich rámci se pojem dialektiky objevuje především v souvislosti s popisem toho, jak z prvotního výkonu sebe sama kladoucího Já dochází k rozvoji systému teoretického vědění. Čteme: „Vědosloví bude stále postupovat vpřed vsunováním středních členů mezi protiklady; tím však nikdy nebude rozpor dokonale vyřešen, nýbrž jen dále odsunut. (...) abychom ho (...) vyřešili, musíme přijmout

³ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001, B 671-B 672.

⁴ Heinrich, D. Fichtův původní náhled. In Karásek, J. – Chotaš, J. (eds.) *Fichtova teorie subjektivity*. Praha: OIKOYMEN, 2007, s. 12.

⁵ Toto rozšířené pojednání problému konstituce Fichte rozvíjí zejm. v §§ 1-7 svého *Grundlage des Naturrechts* (Hamburg: Meiner, 1991).

nové koncové body, které jsou také protikladné, a musí být proto znovu sjednoceny.“⁶ Na jednu stranu v tomto základním modelu dialektiky nacházíme přítomny logicko-dialektické momenty teze, rozpor odrážející či generující antiteze a přechodně sjednocující syntézy, jež později rozpracuje Hegel. Na druhou stranu ale Fichte v návaznosti na Kanta pole působnosti dialektiky omezuje pouze na sféru transcendentálního sebevědomí.⁷

Toto omezení prolamuje F. W. J. Schelling, který ideu dialektiky přenáší ze sféry transcendentální subjektivity do bytí přírody jako takové. Příroda je prostoupena dialektikou ve formě střetávajícího se a vyvažujícího se působení protikladných mechanických a chemických sil.⁸ Hlavní Schellingovou ambicí je prokázat, že takováto objektivní dialektika sil má určitý duchovní základ, jenž se překrývá se základem bytí subjektivity. Tím umožňuje jednak to, aby se objektivno prostřednictvím svého poznání zračilo v subjektivnu, jednak to, aby subjektivno skrze jednání jako síla samo mohlo zasahovat do objektivna. Obecné poselství Schellingovy *filozofie identity*, že „je třeba myslet ducha a přírodu jako jedno“,⁹ se rozpadá do tohoto dvojího, teoretického a praktického, zprostředkování. V tomto zprostředkování nicméně díky tomu, že zahrnuje také moment lidské svobody, jde o víc než jen o subjektivně-objektivní pronikání v sobě samém dovršeného a neměnného ducha. Subjektivní a objektivní bytí sjednocující duch má naopak tu základní vlastnost, že se bez přestání nachází v pohybu vývoje.

Schellingem vyznačené atributy objektivity a vývojového charakteru ducha bude posléze do svého systému integrovat Hegel. Na rozdíl od Schellinga, jenž v procesu poznání přisoudil klíčovou roli nepojmové řeči umění¹⁰, bude ovšem Hegel trvat na tom, že pohyb ducha ve své podstatě musí mít (dialekticky) racionální ráz.

Je možné obecně identifikovat, jakým způsobem německým idealismem ražená a Hegelem přijatá představa dialektiky souzní s koncepcí dialektiky, jak ji známe z Platónových dialogů, a čím se od ní naopak odlišuje. Nejenže pro Hegela dialektika není svévolným, eristicky motivovaným uměním vytváření prázdných sporů, jak bylo vlastní sofistům. Její účel není plně pochopen ani tehdy, bereme-li ji, jak to mnohdy činí Platónův Sokratés, jako nástroj s výlučně negativní funkcí, jehož mocí zkušený filozof ve střetu protichůdných mínění vyvrací zprvu zdánlivě neotřesitelný pravdivostní nárok tvrzení svých diskuzních partnerů. Pro Hegela má dialektika, alespoň v principu, pozitivní směr. Je cestou, jak dosáhnout komplexnějšího poznání. Oživen je tedy ten prvek platónské či platonizující filozofie, dle něž dialektika představuje vzestupnou cestu k pravému, mimosmyslovému vědění.

⁶ Fichte, J. G. *Základ všeho vědosloví*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 53.

⁷ Srov. Schnell, A. Transcendentalismus ve Wissenschaftslehre 1804. In: Vrabec, M. (ed.) *Fichtova teorie sebevědomí*. Praha: Togga, 2008.

⁸ „Hmota a tělesa nejsou tedy samy ničím než produkty protikladných sil, či lépe, nejsou nic než tyto síly samy.“ (Schelling, F. W. J. *Ideje k filozofii přírody*. In: *týž, Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1977, s. 100).

⁹ *Tamt.*, s. 73.

¹⁰ *Tamt.*, s. 256-274. Podrobněji: Schelling, F. W. J. *Philosophie der Kunst*. In: *týž, Sämtliche Werke*, sv. 5, Stuttgart/Augsburg, 1859.

Nakolik lze tvrdit, že z některých Platónových dialogů takovýto pojem poznání vyplývá, je zajisté možné uvést s nimi Hegelovu koncepci dialektiky do souladu.¹¹ Na druhou stranu je třeba vidět, že dialektický smysl se u Hegela v jistém důležitém ohledu vyostřuje. Jak podotýká Gadamer, dialektika už tu není dialektikou „pouze našeho myšlení, nýbrž myšleného, pojmu samotného. A jako takováto dialektika pojmu bude muset dokonat rozvoj k pojmu pojmu, k pojmu ducha samotného.“¹² Tuto teoretickou transformaci Hegel provádí prostřednictvím tématu, které bylo řeckému myšlení, a tedy také Platónovi, poměrně vzdálené: totiž prostřednictvím filozofické explorační dějinnosti ducha.

Vývoj Hegelova pojmu dialektiky

V Hegelově filozofii subjekt poznání přestává být chápán jako univerzální čisté vědomí, jež by bylo možné filozoficky zkoumat bez vztahu k jinému vědomí. Jak ukazuje *Fenomenologie ducha*, po prvotní fázi smyslové jistoty, jež nachází své pokračování v teoreticky zaměřených snahách pozorujícího rozumu, je vědomí naopak už vždy v jisté interakci s jiným vědomím a jakožto vědomí jistoty, že skutečnost není ničím jiným než rozumem samým, usiluje se zřetelem ke svému vztahu k druhému najít také pro lidské společenské bytí odpovídající formu jeho racionálního praktického uspořádání. Této tendenci se dostává jejího nejuplněnějšího vyjádření v Hegelově pojmu ducha coby v dějinách dialekticky se rozvíjející nadindividuální mravní substance, pojaté rovněž jako jediný skutečný *subjekt poznání*.¹³

Cesta ducha k sobě samému, jak ji Hegel popisuje, nicméně není nějakým kontinuálním kumulativním nárůstem pravdivého poznání (tj. jednoduchým „pokrokem“ vědění), jak si to, i přes přiznání existence neodstranitelných dialektických svodů a peripetií poznání, v duchu osvícenství přál Kant. Pro Hegela jde daleko spíše o pohyb střetávání protikladných, rozpor vytvářejících pojetí skutečnosti, která ale na druhou stranu nevedou k vyvrácení možnosti poznání, tj. ke skepticizmu, nýbrž podněcují výkon pozvednutí zkušenosti na vyšší úroveň, v níž dřívější nepravda zůstává zachována jako moment pravdy.

Tot' přinejmenším určitá teoretická maxima, jak vyplývá z Hegelových výkladů ve spisech k logice. Ve *Vědě o logice* Hegel trojčlennost dialektického postupu charakterizuje následovně: „počátek (...) je jednoduchostí a všeobecností“; druhé je naproti tomu „negativnem prvního a bereme-li předem do úvahy další postup, je prvním negativnem“; „druhé negativno, negativno negativna, (...) je ono překonání rozporu, avšak stejně jako rozpor ani ono není výkonem vnější reflexe, nýbrž nejnítějnějším, nejobektivnějším momentem života a ducha, z něhož vychází subjekt, osoba, svobodná bytost“¹⁴. V podobných termínech je rozčlenění pojmu dialektiky krátce exponováno také v *Encyklopedii filozofických*

¹¹ Srov. Gadamer, H.-G. *Hegel und die Antike Dialektik*. In též, *Gesammelte Werke 3 – Neuere Philosophie I*, Tübingen: Mohr & Siebeck, 1999, zvl. s. 16-22.

¹² Tamt., s. 7.

¹³ Charles Taylor poznamenává, že u Hegela „jedince nadále nesmíme vidět jako centrum, vzhledem k němuž by sociální vztahy byly okrajový fakt, nýbrž naopak jako centrální sociální celek a jedince jako jeho manifestaci.“ (Taylor, Ch. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 167-168.)

¹⁴ Hegel, G. W. F. Absolutní metoda. In Chotaš, J. - Karásek, J. *Hegelova dialektika*, Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 108, 112 a 113-114 (kurzíva potlačena). Zde i dále v textu cituji s přihlédnutím k: Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Meiner, 1934, s. 489, s. 494 a s. 496-497.

věd, kde čteme: „logično má co do formy tři stránky: a) abstraktní čili rozvažovací, b) dialektickou čili negativně rozumovou, c) spekulativní čili pozitivně rozumovou“; „tyto tři stránky netvoří tři části logiky, nýbrž jsou to momenty všeho logicky reálného“.¹⁵

Zkoumat pojem dialektiky jako takovouto posloupnost tří kroků je samostatným a nesnadným badatelským úkolem.¹⁶ Nejenže se Hegel ve svých spisech k vlastnímu pojmu dialektiky vyjadřuje v míře menší, než bychom očekávali, a terminologicky nuancovaněji, než jak by to odpovídalo onomu učebnicově-populárnímu podání ve smyslu „teze-antiteze-syntéza“. Obtíže vyvolává také aplikace pojmu dialektiky na nejrozmanitější témata, jak ji Hegel provádí ve všech svých hlavních spisech. Završení dialektického pohybu ve třetím, rozpor rušícím sjednocení, je často odkládáno ve jménu prozkoumávání stále nových střetů protivných či protikladných pojetí, což vzbuzuje dojem, že dialektický pohyb je z významné části jen opakovaným podvrácením různých kladených myšlenek, ať už na způsob první, anebo absolutní negace. Takovéto čtení Hegela, soustředící se na negativitu poznání, lze vystopovat např. u autorů z okruhu Frankfurtské školy. Jindy naopak Hegel rozvíjí komplikovanější, prostupující se či do sebe vložená triadická členění, za nimiž je obtížné zahlédnout základní, trojčlenný dialektický pohyb. Je, jinými slovy řečeno, faktem, že Hegelův „postup v jeho textech nevykazuje vždy a důsledně (...) trojkrokovou metodu“.¹⁷

Vyjděme v další úvaze od naznačení celostní intence Hegelovy dialektiky. Ve shrnující formulaci ji nacházíme obsaženu v *Předmluvě k Fenomenologii ducha*, kde se píše: „Živá substance je (...) bytí, které je v pravdě *subjektem* neboli, což znamená totéž, které v pravdě je skutečné jen tehdy, pokud je pohybem kladení sebe sama neboli zprostředkováním svého stávání se jiným se sebou samým [*Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst*]. Jakožto subjekt je čistou *jednoduchou negativitou*, a tím právě rozdvojením jednoduchého neboli protikladoucím zdvojením, jež je opět negací této lhostejné odlišnosti a jejího protikladu; pouze tato znovu se *obnovující* stejnost neboli reflexe v jinobytí do sebe sama – nikoli *původní* jednota jako taková, nebo *bezprostředno* jako takové, je tím pravdivým.“ – „Tím pravdivým“, píše Hegel, „je celek. Celek je však jen skrze svůj rozvoj se završující bytnost.“¹⁸

Tuto základní myšlenku rozvoje ducha, přicházejícího skrze rozumový pojem k sobě samému, lze postihnout ještě jiným způsobem, totiž prostřednictvím Hegelovy pojmové dvojice „bytí pro sebe“ (*für sich Sein*) a „bytí o sobě“ (*an sich Sein*). Jde o rozlišení, jímž je míněn základní rozdíl v pojímání bytí. Zatímco bytí pro sebe označuje vědění ve smyslu bytí něčeho *pro* vědomí, bytí o sobě Hegel chápe jednak jako bytí myšlené *mimo* takovýto vztah k vědomí – a tím právě zakládající možnost toho, že vědomí vůbec ví o předmětu jako

¹⁵ Hegel, G. W. F. *Malá logika (Enzyklopedie filozofických věd, I. díl)*. Praha: Svoboda, 1992, § 79 (kurzíva potlačena). Zde i dále v textu cituji s přihlédnutím k: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg: Meiner, 1991, § 79.

¹⁶ Srov. H. F. Fulda, *Hegelova dialektika jako pohyb pojmu a způsob podání*, in: Chotaš, J. - Karásek, J. *Hegelova dialektika*, s. 13-58.

¹⁷ Předmluva editorů in: Chotaš, J. – Karásek, J. *Hegelova dialektika*, s. 9.

¹⁸ Hegel, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakl. Československé akademie věd, 1960, s. 61 a s. 62 (překlad J. Patočky mírně pozměněn). Zde i dále v textu cituji s přihlédnutím k: Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner, 2006.

o něčem na něm nezávislém¹⁹ -, jednak pak jako *pravdu* vědění, které má vědomí pro sebe.²⁰ Vědomí, jinak řečeno, i to bytí, jež je pouze pro něj, do té doby, dokud se potvrzuje, klade jako bytí o sobě, čímž si vytváří měřítko (*Maßstab*), jak ve vědění odlišit pravdivou domněnku od nepravdivé. Pro vědomí je to způsob, jak překročit sféru bytí pro sebe, aby jako vědění o věci, jak je o sobě, pro své poznání mohlo reklamovat epistémický nárok.

Tím se ovšem, míní Hegel, dává do pohybu dialektická zkušenost charakteristická pro celý vývoj ducha. Jelikož vědění, kladené coby potvrzující se pravda vědomím jako bytí o sobě, je ve skutečnosti toliko bytím pro vědomí, může jej nová zkušenost vyvrátit, negovat. Domnělé bytí o sobě se ukáže být jen bytím pro sebe. Hegel má za to, že pro vědomí se touto „změnou vědění mění (...) také předmět sám“²¹; vědomí se zvrátí do nové podoby (*Gestalt*), v níž předmět vědění rázem vypadá jinak. Podle Hegela nicméně nenásleduje jednoduše jedna podoba sebevědomí za druhou. Sebevědomí se nejprve uvnitř již existující podoby pohybuje jakoby z jedné krajnosti do druhé. Má-li pro ně naproti tomu opravdu dojít ke změně jeho „o sobě“, je třeba, aby rozpoznalo, ale také prožilo a vypracovalo, rozpor, který z existujících protikladných pojetí jeho předmětu vyplývá. Odtud pak může vykročit k tomu, že obě tato pojetí zruší a pozvedne (*aufheben*) do nové (vyšší) jednoty vědění, kladeného opět jako bytí o sobě. I tady přitom platí, že dříve kladené a posléze negované bytí není jakožto omyl z rámce vědění naprosto vyloučeno. Vědění o tomto bytí coby rozpoznané nepravdě zůstává spíše – na základě paměti, ale také konsekventnosti myšlenky - v celku vědění v podobě jistého svědectví o falešnosti, neprůchodnosti či nerealizovatelnosti dané cesty sebevědomí nadále obsaženo.

Toto dění je dle Hegela dialektickým procesem působícím v dějinách. Pravda se zde rodí jako negace dřívější pravdy a jejím údělem je, že bude v pokračujícím pohybu negací a integrace vědění sama překonána. Hegel má za to, že spolu s odhalením této logiky vývoje ducha, které není odhalením „pro vědomí, o němž uvažujeme“, nýbrž se dotýká jen filozoficky se zamýšlejícího vědomí, „se řada zkušeností vědomí pozvedá k vědeckému postupu“.²² *Fenomenologie ducha* je, jinými slovy řečeno, spisem s ambicí podat objasnění cesty sebevědomí k absolutnímu vědění, v němž bytí pro sebe a bytí o sobě navzájem splynou v jednotě filozofickou pojmovostí završeného, a tak zpětně sceleného, poznání o pojmově-duchovní povaze skutečnosti.

Vidíme, že dialektický proces poznání v Hegelově pojetí má svůj konec. Ten nicméně neznamená konec teoretického usilování samotného. Před teoretickým usilováním se naopak právě nyní otevírá prostor k tomu, aby mohlo s konečnou platností pronikat skutečností. Jedna myšlenka jakožto dovršený pojem ve svých konkrétních rozvedeních eliminuje a nahradí všechny ostatní myšlenky. Přestože se Hegelova neutuchající filozofická ctižádost odehrává po linii vědění, plnou skutečnost má získat ve společenské praxi.

¹⁹ „Avšak právě v tom, že [vědomí] vůbec ví o nějakém předmětu, je už dán rozdíl, že *pro ně* jest něco *o sobě*, jiný moment však že je vědění neboli bytí předmětu *pro* vědomí“ (tamt., s. 102).

²⁰ „Vědění ví *něco*, tento předmět je bytnost čili je *o sobě*; je však také pro vědomí tím, *co je o sobě*; tím se tato pravda stává dvojsmyslnou. Vidíme, že vědomí má nyní dva předměty, jeden z nich je první *o sobě*, druhý *bytí tohoto o sobě pro ně*.“ (Tamt., s. 102, překlad J. Patočky mírně pozměněn).

²¹ Tamt., s. 102.

²² Tamt., s. 103 („nicht für das Bewusstsein ist, das wir betrachten“).

Zdá se, že z hlediska vědění je dle Hegela rozvoj ducha dokonán v bodu, kdy duch uzavřel své utváření a ve svém vlastním sebevědomí překonal všechny rozpory. Avšak v tomto momentu duch „objevuje vlastní svět a přítomnost jako svůj majetek, a tím je učiněn první krok sestupu ze *světa intelektuálního* či spíše krok k tomu, aby abstraktní živel intelektuálního světa byl produchovněn skutečnou osobou“.²³ Absolutní vědění neznamena nic jiného než naprosté prolnutí vědění s mravní substancí. Čteme: „Tato substance, která je duchem, je stávání se ducha tím [*das Werden seiner zu dem*], čím je *o sobě*; a teprve jako toto v sobě se reflektující vznikání je duch o sobě v pravdě *duchem*.“²⁴ „Dokud se duch nedovrší jakožto duch světa, nemůže dosáhnout svého dovršení jakožto duch *sebevědomý*.“²⁵

Takto koncipovaný filozofický projekt se zásadní měrou promítá do Hegelova pozdějšího myšlení, které chce vytyčovat cestu pro završení ducha v pojmu. Základní vývojová tendence Hegelovy filozofické pozice vede od pojmu *absolutního vědění*, jak zde byl načrtnut, k pojmu *absolutního idealismu*, který Hegel později bude systematicky razit. V *Encyklopedii filozofických věd* se dočítáme: „Pravdivý poměr je takový, že věci, o nichž bezprostředně víme, nejsou pouhými jevy jen *pro nás*, nýbrž jsou jimi *o sobě*, a že vlastním určením věcí, jež jsou takto konečné, je, že nemají důvod svého bytí v sobě samých, nýbrž v obecné božské ideji. Takové pojetí věcí je pak třeba rovněž označit za idealismus, jenže na rozdíl od subjektivního idealismu kritické filozofie za idealismus absolutní“.²⁶

Z uvedené citace vysvítá, jak hluboko do Kantem pouze negativně vyčleněné domény věci o sobě se Hegelova teorie zařezává. Absolutní vědění sice neznamena nějaké vševědění o všem, co je, nýbrž zprvu jen principiální vědění či náhled, že základem všeho bytí je idea. Na druhou stranu je ale pozice absolutního idealismu – jako filozofické přesvědčení a jako dosažená skutečnost myšlenky – jen jiným označením pro konečné vyvrcholení rozvoje ducha v absolutním vědění. To ale obnáší, že - nakolik je možné činit takovéto srovnání - pojem filozofického poznání u Hegela v jistém smyslu má a musí dosáhnout oné polohy čistě intelektuálního teoretického názoru, který byl u Kanta vyhrazen jen bytostem nezatíženým smyslovostí.

Je to toto stanovisko, které Hegelovi v *Encyklopedii filozofických věd* umožňuje formulovat jeho široké pojetí dialektiky. Dialektika už zde není jen titulem pro popis cesty ducha k sobě samému, jak tomu bylo ve *Fenomenologii ducha*. Hegel se nyní domnívá, že „dialektično je vůbec principem veškerého pohybu, všeho života a každé činnosti ve skutečnosti“. Z přesvědčení, že duch i příroda (jako pozorovaná skutečnost a jako pohyb pravdy bytí) mají dialektický ráz, pro Hegela vyplývá, že právě odhalení obecných zákonitostí dialektické *logiky* samo o sobě představuje klíč k uchopení základních principů veškerého bytí.²⁷ Dialektika se stává logikou bytí.

²³ Tamt., s. 484.

²⁴ Tamt., s. 483. Myšlenka, že absolutní vědění se překrývá s dosažením nejvyššího stupně mravního vědomí, se stává také leitmotivem Hegelova pojetí dějin: „jako *poslední účel světa* jsme udali vědomí ducha o jeho svobodě, a tím skutečnost jeho svobody vůbec“ (Hegel, G. W. F. *Filosofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna 2004, s. 20.)

²⁵ Tamt., s. 484.

²⁶ Hegel, G. W. F. *Malá logika*. Praha: Svoboda, 1992, s. 112-113 (kurzíva potlačena).

²⁷ Tento posun, k němuž u Hegela dochází, je znám. M. Sobotka upozorňuje, že v době vydání *Fenomenologie ducha* pro Hegela platí, „že pravda bytuje nejen ve svém vlastním živilu, totiž jako absolutní vědění, v němž již

Ohraničení interpretačního přístupu

Koncepce dialektiky je základním stavebním kamenem Hegelovy soustavy logiky, kterou v řadě rozvrhů rozvíjel celý život. Spekulativní vystupňování myšlenky dialektiky díky tomu nabývá v Hegelově logice z genetického i systematického hlediska množství poloh.²⁸ Myšlenka dialektiky, původně pojatá jako rozvoj ducha k sobě samému, ovšem u Hegela není aplikována jen na přírodní dění. Důležitější, vlivnější a pro Hegela charakterističtější je aplikace této myšlenky na „analýzu“ světových dějin.²⁹ Není dnes třeba pracně obhajovat názor, že kromě bezprostředně pozorovatelného působení protichůdných přírodních sil (např. zamrzající řeka) smí vědecky směřodatné vyjádření ve věci dialektiky přírodních procesů podávat jen přírodovědec. Téma dialektiky společenského dění je sice složitější. I tady nicméně platí, že filozofické úsilí, jež bylo věnováno vyvrácení představy, že existuje a lze odhalit jednotnou, pojmově uchopitelnou logiku světových dějin, přineslo jednoznačné závěry.

Už představitelé německého historismu, byť jím byli inspirováni, se k Hegelově odkazu otočili zády s tím, že jeho filozofie dějin pohrdá empirickou historiografickou prací.³⁰ Tento názor byl v širší epistemologické perspektivě potvrzen W. Diltheyem.³¹ Traumatizující zkušenost, kterou přinesly dějiny 20. století, dala kritice Hegelovy filozofie dějin nový, „antitotalitární“ směr. K. R. Popper zaútočil na Hegela jako na autora, jenž svým názorem na stát jako ztělesnění ducha na zemi položil základy novodobého nacionalistického tribalismu a svou filozofií dějin dláždil cestu ideologii marxismu.³² J.-F. Lyotard argumentoval, že Hegelova teorie rozvoje ducha je ukázkovým příkladem moderního „velkého příběhu“, jehož funkcí je legitimizovat státem garantovanou ideu pokroku vědění.³³

Ač jde o Hegelův první velký spis, také na *Fenomenologii ducha* už lze vztahovat kritické námitky směřující k problematickým, dějinně-filozofickým aspektům jeho teorie. Přestože se mnohé jednotlivé intuice a momenty zkoumání *Fenomenologie ducha* drží uvnitř věcně vykazatelné problematiky a je možné je z fenomenologického hlediska pokládat za přesvědčivé (např. pojem mravní substance či analýza situovanosti mravního rozhodování), jako celek nastoluje tato kniha řadu nesnadno zodpověditelných otázek. Ty se týkají jak celkové struktury dialektického rozvoje ducha a charakteru jeho nutných fází, tak stále ještě osvícensky optimistického předpokladu, že negativní dialektické zvraty vědomí z principu

přestala platit předmětnost, ale i jako zjevení v živlu vědomí“; na konci třetího svazku *Vědy o logice*, jejíž nejdůležitější závěry odráží *Malá logika*, má ale už Hegel za to, že „idea, tj. o sobě vědoucí duchovno, absolutní vědění, se na konci svého vývoje klade jako jednota čistého pojmu a reality, tj. jako příroda.“ (Sobotka, M. V jakém smyslu je Hegelova Fenomenologie ducha „prvním dílem“ „vědy“, tj. filozofie? In Kuneš, J. – Vrabec, M. *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení*. Praha: Argo, 2007, s. 46.)

²⁸ Srov. Schäfer, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. Hamburg: Meiner 2001.

²⁹ Hegel tyto dějiny chápe jako realizaci „absolutní pravdy jako nekonečného sebeurčení svobody“ (Hegel, G. W. F. *Dějiny filozofie*, s. 42).

³⁰ V tomto smyslu J. J. Droysen píše: „Konečnému oku je počátek a konec zahalen. Bádaje ale může poznat směr plynoucího pohybu.“ (*Grundriss der Historik*. Leipzig: Weit & Comp., 1882, s. 36.)

³¹ Dilthey např. přejímá Hegelův pojem objektivního ducha, avšak nikoli ve smyslu předmětu spekulativního, nýbrž empirického poznání. Srov. Dilthey, W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In týž, *Gesammelte Schriften*, sv. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, s. 86-109.

³² Popper, K. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*, sv. I, Praha: OIKOYMENH, 1994, kapitoly 11 a 12.

³³ Lyotard, J.-F. *Postmoderní situace*. In týž, *O postmodernismu*, Praha: Filosofia, 1993, zvl. s. 136-142.

nepředstavují slepé cesty vědění, končící pouhou negací, nýbrž že jde o momenty, které posléze budou přebyty z nich vycházející, kontinuitu sebevědomí ducha afirmující syntézou.

Existuje ovšem také významná marxistická linie kritické recepcce Hegelovy filozofie, která mj. reformuluje také pojem dialektiky. Na rozdíl od starohegelovců, kteří se ve vztahu k Hegelovi omezili na apologetickou činnost, mladohegelovci (zejm. D. F. Strauss a B. Bauer) přestali pokládat mravní vztahy za přirozené pojivo společnosti a spatřili v nich naopak prvek útlaku, od kterého je nutné se emancipovat.³⁴ Tento intelektuální protipohyb radikalizovala marxistická teorie. K. Marx a F. Engels v protikladu vůči Hegelovi vystupují s myšlenkou, že formy vědomí je nezbytné vysvětlovat z „materiální produkce bezprostředního života“.³⁵ Takováto produkce byla ve shodě s Hegelem pochopena historicky a jako proces, který má dialektický charakter. Vznikla prognóza, že historický vývoj nutně spěje ke komunismu.

I když se příznivcům marxismu podařilo „změnit svět“, jak hlásá slavná poslední z tezí k Feurbachovi, změněný svět odkryl, že komunistická společnost je nebezpečnou utopií. Na druhou stranu ale marxismus teoreticky přispěl k sociologickému vysvětlení některých důležitých změn v industriální společnosti, jež se týkaly fenoménu odcizení, restrukturalizace ekonomických nerovností a institucionalizace odborového hnutí.

Na toto dědictví marxismu navázali autoři kritické teorie společnosti, jejichž pojem dialektiky zohledňuje také původní pojem dialektiky v německém idealismu včetně Hegela. Dialektika je zde nejprve synonymem rozporu, potlačované „antiteze“, podvrácené identity myšlenky, jež se ovšem projevují sociálně. T. W. Adorno a M. Horkheimer poukázali na to, jak se v evropském civilizačním vědomí střetávají rozporuplné momenty: antický mýtus nese již prvky kalkulativní racionality; osvícenství se ve světle subjektivních forem panství, jež probudilo, jeví nikoli jako cesta mravní kultivace, nýbrž jako mytická ideologie zakrývající skutečnost; masová společnost 20. století garantuje dosažitelnost konzumního štěstí jen za cenu toho, že jsou jedinci novými způsoby podrobování kulturní manipulaci a indoktrinaci.³⁶ Později Adorno principiálně odmítá Hegelem obhajovaný předpoklad identity myšlení a věci. Dialektika se nenaplnuje v pozitivní afirmaci, nýbrž je pohybem negativity, který má za úkol rozlamovat tlak k upevňování identity.³⁷

Jak na příkladu francouzské filozofie 20. století ukazuje V. Descombes, dějiny recepcce Hegela a jeho pojmu dialektiky jsou plné zvrátů v hodnocení. „V roce 1930 byl Hegel romantický filozof, dávno již vyvrácený vědeckým pokrokem (...). V roce 1945 se Hegel stal vyvrcholením klasické filozofie a počátkem všeho nejmodernějšího. Potom se cesta znovu obrací [díky nástupu poststrukturalistických autorů v 60. letech]“.³⁸ Hegel je, jinými slovy řečeno, myslitelem, jenž byl a je díky provokativně antinaturalistickému charakteru své filozofie přijímán velmi rozdílně a vyvolává ostré reakce. Jeho zvláštností je, že podněcuje

³⁴ Breckman, W. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 140-148.

³⁵ Marx, K., Engels, B. *Německá ideologie*. Praha: Svoboda, 1952, s. 37.

³⁶ Adorno, T. W., Horkheimer, M. *Dialektika osvícenství*, Praha: OIKOYMENH, 2009.

³⁷ Adorno, T. W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1975, s. 159.

³⁸ Descombes, V. *Stejně a jiné*, Praha 1995, s. 21-54.

právě tím, jak nenechává své čtenáře lhostejnými. Právě tím je nutí, aby dohlédli za prvotní rozpornost teoretických výpovědí a kultivovali smysl pro rozporuplnost zkušenosti jako takové.

Krátká skica recepce Hegelovy filozofie, již jsem načrtl, nechce a nemůže pozvedat nárok na úplnost. Z hlediska rozsáhlých poznatků hegelovských bádání je neobhajitelně selektivní.³⁹ Domnívám se nicméně, že ve zjednodušené podobě ozřejmuje mnohospěrnost působení Hegelova dialektického východiska. Tím postačuje, abych na jejím pozadí mohl úžeji ohraničit zaměření své interpretace. Na mnohospěrnosti působení Hegelova dialektického východiska totiž vychází najevo, že není ani zdaleka samozřejmé, je-li při jeho recepci položen důraz na moment dialektičnosti zkušenosti, jak se to děje v hermeneutice.

V úvodu článku jsem si vytkl za cíl prozkoumat vazbu mezi Hegelovou koncepcí dialektiky a pozicí hermeneutické fenomenologie. Z hlediska tohoto cíle lze interpretační přístup k Hegelovým myšlenkám, jehož se budu držet ve zbytku textu, označit na jednu stranu za reduktivní. Budu se soustředit pouze na vypracování užšího tématu dialektičnosti zkušenosti, které Hegel přejímá od Platóna, avšak významným způsobem je teoreticky obohacuje. Zároveň je zvolený interpretační přístup možné pokládat za aktualizací. Díky tomu, že Hegel do dialektiky integroval dějinnou dimenzi, prokazují jeho náhledy svou životaschopnost nejen se zřetelem k dualistickému a přírodovědně orientovanému pojetí vztahu mezi poznáním a jednáním, jak je koncipoval Kant, nýbrž také v konfrontaci s teoretickými trendy humanitních a především sociálních věd současnosti.

Dialektika a fenomenologický pojem jevu

Kantova transcendentální filozofie je založena na odlišení pojmu jevu a pojmu věci, jak je sama o sobě. Hegel má naopak za to, že jev je vždy jevem bytí, byť nutně partikulárním. To ale znamená, že bytí v jevu musí být možné nějak rozkrýt, že cesta k postižení smyslu bytí vede skrze jev. Toto východisko ve své obecné podobě zčásti připomíná pozdější východisko fenomenologické filozofie. Také Husserl tím, že se zaměřil na oblast imanence vědomí, odmítl Kantovo stanovisko transcendentální difference mezi jevem a věcí o sobě, byť se tím vystavil námitkám z idealismu a solipsismu.⁴⁰ Ve srovnání s Husserlem je Hegel idealistou nikoli vzhledem k metodě filozofování, již používá, nýbrž s ohledem na koncepci sebevývoje ducha, kterou spekulativně rozvíjí.

Shora jsem konstatoval, že Hegelova filozofie zná přinejmenším dva pojmy dialektiky: na jednu stranu je tu dialektika chápána jako označení pro cestu ducha k sobě samému, na druhou stranu jako princip pohybu skutečnosti. Toto zjištění jsem uvedl do souvislosti s vývojem Hegelovy koncepce. Nyní bych chtěl argumentovat, že tomuto vývoji v pojetí dialektiky odpovídá také jistý posun, ke kterému u Hegela dochází v chápání pojmu

³⁹ Srov. např. K. Löwith, *Aktualität und Inaktualität Hegels*. In J. Ritter (ed.) *Hegel-Bilanz*. Frankfurt am M.: Klostermann, 1973, s. 1-22; Halbig, Ch., Quante, M., Siep, L. *Hegels Erbe und die theoretische Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt am M. Klostermann, 2004.

⁴⁰ „Fyzikální věc (...) není pro to, co se smyslově-tělesně zjevuje, ničím cizím, nýbrž je něčím, co se v něm, a sice a priori (z nevyhnutelných podstatných důvodů) jen v něm, originálním způsobem vyjevuje“ - „svět transcendentních ‚res‘ je (...) veskrze odkázaný na vědomí“ (Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 108 a s. 92).

jevu. Analýza pojmu jevu představuje způsob, jak zodpovědět otázku, v jakém smyslu lze dialektický proces zároveň pokládat za proces vyjevujícího se bytí.

Pro pojetí jevu ve *Fenomenologii ducha* je určující, že to, co zde Hegela jako jev zajímá, je omezeno na sféru ducha samotného a jeho rozličných podob. Předmětem fenomenologie v Hegelově smyslu je „zjevující se vědění“ ducha o sobě samém.⁴¹ To znamená, že pojem jevu v tomto podání není vztažen k tomu, co se nám jeví prostřednictvím smyslů. Jev spíše odkazuje na to, co se děje ve - vposled neosobním, společenském - vědomí, ve kterém duch dospívá ke svému plnému sebevědění. To, co se takto děje, je to, že duch o sobě ví stále víc. Způsob, jak se to děje, naproti tomu tkví v tom, že se ve vědomí střetávají protichůdná pojetí reality, skrze jejichž sjednocující překonání duch postupuje od své jedné podoby ke druhé.

Že dochází k takovému pokračujícímu zprostředkování vědění, to ovšem běžné vědomí, v němž se tento proces odehrává, neví. Ví to teprve filozofická věda, která se v určitém stupni vývoje ducha dokáže k tomuto procesu vztáhnout a zpětně scelit jeho celkový smysl. Této vědě a tomu, kdo se jí oddává, se ukazuje, že vědění není jen nějakým nahodilým a nikam neústícím vrávoráním od jednoho mínění ke druhému, nýbrž že se v něm manifestuje duch, přicházející postupně ke svému pojmu o sobě samém. Podle *Fenomenologie ducha* má toto dění manifestace ducha dialektický ráz. Sama filozofická věda už nečiní nic jiného, než že takovýto dialektický rozvoj přivádí k jeho filozofickému pojmu.

Není možné se na prostoru tohoto článku věnovat obtížím, které má tato koncepce v sobě zabudovány. Ty se týkají jak objasnění toho, kdy a jak se Hegelova filozofická věda jako dějinná skutečnost může, ba musí, objevit na scéně, tak i zdůvodnění toho, co zjev této vědy odlišuje od jiných zjevů vědění, a co by tedy dokládalo její status jediného pravdivého vzhledu do povahy skutečnosti. S odvoláním na vyznačené interpretační východisko chci namísto toho upozornit na aktuálnost pojetí vztahu mezi dialektikou a jevem ve *Fenomenologii ducha*.

Lze říct, že nakolik pojmy dialektiky a jevu v Hegelově spisu vystupují ve vzájemné vazbě, pak dialektikou není míněno něco, co by bylo přítomno v jevu samotném. Zdá se spíše, že za dialektický je Hegelem pokládán *proces zjevování* jako takový, zatímco *jevy*, totožné v zásadě s jednotlivými stanovisky vědomí coby fázemi pohybu ducha, jsou něčím přechodným, co teprve v dialektickém zprostředkování získává svůj smysl s ohledem na *zjevovanou pravdu*, vycházející v celkovém pohybu pro vědomí postupně najevo. Dialektika procesu zjevování, jinými slovy řečeno, postihuje to, jak v pluralitě střetávajících se mínění a pojmových určení nastává *jednota* myšlenky.

Předpokladu nastávající jednoty dává Hegel silný, spekulativní smysl. Přání je tu otcem myšlenky. Pokud předpoklad nastávání jednoty v silném smyslu odmítneme, neznamená to ale, že musíme odmítnout také dialektický pojem procesu zjevování. Ukazuje to např. Adorno, který brojí proti myšlení identity, avšak pojem dialektiky rozvíjí v návaznosti na Hegela. Čtete: „Dialektika skutečně není ani pouze metodou, ani něčím reálným v naivním smyslu. Žádnou metodou: neboť neusmířená věc [*Sache*], jíž chybí právě ona identita, kterou nahrazuje řeč, je protikladná a vzpírá se proti jakémukoli pokusu jejího jednomyslného

⁴¹ Hegel, G. W. F. *Fenomenologie ducha*, s. 100-101 (*das erscheinende Wissen*).

výkladu [*Deutung*]. Věc, nikoli organizující pud myšlenek, podněcuje dialektiku. Ničím reálným: neboť protikladnost je kategorií reflexe, je myslící konfrontací pojmu a věci.“⁴²

Je možné, že Adorno poněkud nadhodnocuje moment rozpornosti zkušenosti věci a naopak upozaďuje moment souhlasného průběhu zkušenosti, o němž v souvislosti s analýzami vnímání tak rád psával Husserl. Jestliže nicméně – ve shodě s četnými poukazy nacházejícími se v textu *Fenomenologie ducha*⁴³ – chápeme dialektiku jako charakteristiku, jež není vlastní jevům samotným, nýbrž procesu zjevování pro vědomí, a jestliže jí nespojujeme s nastáváním jednoty v silném smyslu, pak dospíváme k pojmu poznání, který má širší než jen úzce filozofický význam. Pro dialektické zjevování pravdy, pokud není v jevech samotných, nýbrž – řečeno kantovsky – ve způsobu poznání, jež nabýváme o tom, co se nám skrze tyto jevy ukazuje, můžeme společně s Hegelem také pro průběhy mimofilozofického poznání používat označení *zkušenost (Erfahrung)*.⁴⁴

Právě pojem zkušenosti je bodem, kde lze vést linku od Hegela k fenomenologii a hermeneutice. Už u pozdního Husserla lze vystopovat důležitý posun od teorie poznání k teorii zkušenosti.⁴⁵ Ten souvisel s obratem ke geneticky zaměřené fenomenologické analýze, k pojmu žitého světa (*Lebenswelt*) a později také k otázce dějin, při jejímž traktování se Husserl přiblížil Hegelovi natolik, že dokonce přijímá myšlenku „teleologie evropských dějin“, byť pochopenou ve smyslu „nekonečných cílů rozumu“.⁴⁶ Gadamerova hermeneutika bude posléze důsledně operovat s pojmem zkušenosti. Bude se tak dít ve snaze orientovat analýzu vědomí jak směrem k bytí ve světě, kterému blíže než věda stojí zkušenost umění, dějin a řeči, tak směrem k zohlednění jedinečnosti zkušenosti vyplývající z „hermeneutické situace“ konkrétního vědomí. I přesto bude Gadamer místy až s hegelovsky substanciální naléhavostí zdůrazňovat, že dějinné dění porozumění bytí má dialektické rysy.

Pro Hegelovo pozdní myšlení je příznačné, že v něm dochází k samostatné tematizaci pojmu jevu a k radikalizaci jeho významu ve smyslu *jevu bytí*. V *Malé logice* je tato tematizace spojena s výtkou adresovanou Kantově teorii poznání, jíž pozorný čtenář i jinde v tomto textu rozpoznává jako hlavní terč Hegelovy kritiky. Dočítáme se, že zatímco Kant „pojal jev jen v subjektivním smyslu a vně něho fixoval abstraktní podstatu jako věc o sobě nepřístupnou našemu poznání“, pokládá Hegel za správný názor, dle něž „jev neukazuje nic, co by nebylo v podstatě“.⁴⁷ Všeobecně vyjádřeno: skutečnost znamená tolik, co „jednota podstaty a existence, jež se stala bezprostřední, čili jednota vnitřku a vnějšku“.⁴⁸

Na uvedené formulace se lze dívat ze dvou úhlů. Na jednu stranu v nich zaznívá odkaz na smyslovou rovinu vnímání jevů. Odrážejí příklon k realistickému chápání poznání, k němuž u Hegela dochází vlivem posílení stanoviska absolutního idealismu. Vyjadřuje se

⁴² Adorno, T. W. *Negative Dialektik*, s. 148.

⁴³ Mimo rámec vědy o fenomenologii ducha Hegel své pojetí dialektiky rozvíjí například hned v prvních kapitolách textu *Fenomenologie ducha*, ve výkladech o smyslové jistotě, o vnímání a o vztahu mezi jevem a nadsmyslovým světem, kde už také dále používá a dále rozvíjí svůj pojem zkušenosti.

⁴⁴ Pojem zkušenosti ve významu filozofické zkušenosti Hegel zavádí v *Úvodu k Fenomenologii ducha* – tamt., s. 66.

⁴⁵ Srv. k tomu Mertens, K. *Zwischen Letzbegründung und Skepsis*. Freiburg–München: Alber 1996, s. 210-213.

⁴⁶ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996, s. 364.

⁴⁷ Hegel, G. W. F. *Malá logika*, s. 241 a s. 251 (kurzíva potlačena).

⁴⁸ Tamt., s. 257.

v nich důvěra v to, že jevy jsou klíčem k odhalení skutečnosti. Na druhou stranu Hegel tomuto prohloubenému pojmu jevu nečiní zadost a nepodrobuje jej detailnějším zkoumáním, jež by zohledňovala zakoušení jevu ve zkušenosti. Hegel sice přiznává, že ne všem jevům náleží stejný stupeň důležitosti. O tom, co by mělo být kritériem pro rozlišení pravdivých jevů od jevů zdánlivých či mylných, tedy jakýmsi měřítkem bytí o sobě, jak bylo zmíněno výše, se však nyní vyjadřuje poměrně nepozorně až povrchně. „Pozorné zkoumání světa již rozlišuje v široké oblasti vnějšího a vnitřního jsoucna mezi tím, co je pouze *jevem*, co tedy je přechodné a bezvýznamné, a tím, co si opravdu zasluhuje jméno *skutečnosti*.“⁴⁹

Tady se teoretická úvaha dostává do polohy, kterou už známe. Skutečnost je v očích pozdního Hegela dialektickým pohybem v jevech samotných. Právě logika je adekvátním, další dialektické zprostředkování už nevyžadujícím vyjádřením bytí zračícího se v jevech. „Díváme-li se (...) na logiku jako na systém *čistých* myšlenkových určení, potom se vůči ní ostatní filozofické vědy, filozofie přírody a filozofie ducha, jeví jako jakási užitá logika“, má za to Hegel, „logično je absolutní formou pravdy“.⁵⁰ Je to toto filozoficky spekulativní, neprokazatelně všeobecné a ve své podstatě teologické stanovisko, které je hermeneutické fenomenologii velmi vzdálené. Přes vstřícnost, již vůči jeho myšlení projevuje, se pro Gadamera Hegelova dialektika ve své vystupňované podobě stává „monologem myšlení, který chce *předem* dosáhnout toho, co pozvolna dozrává v každém ryzím rozhovoru“.⁵¹ A podobně vyznívají vyjádření Ricoeurova, jenž odmítá představu totálního zprostředkování myšlenky, jak je líčena v Hegelově filozofii dějin.⁵²

Dialektičnost zkušenosti a hermeneutická fenomenologie

Pojem dialektičnosti zkušenosti obohacuje fenomenologickou a hermeneutickou teorii vědomí ve dvojitým ohledu. Za prvé vzhledem k fenomenologii vyzdvihuje, že proces vyjevování bytí, jak jej za pomoci smysl udělujících aktů vědomí popisoval Husserl, zůstává z principu otevřen působení obtížně kontrolovatelných vlivů. Ty jsou spojeny jednak s nerefektovanou subjektivně-personální zkušeností vědomí, tedy s jeho individuální předpojatostí, jednak se smysl zprostředkující diskurzivitou vědění a jeho komunikace. To jsou sice, za druhé, zjištění, která byla implicitně obsažena už v tezi M. Heideggera, že veškeré poznání je výklad (*Auslegung*),⁵³ jejíž kořeny sahají zpět do Husserlových textů počínaje přibližně rokem 1915.⁵⁴ Na rozdíl od Heideggerova podání hermeneutiky však pojem dialektické zkušenosti umožňuje, aby byl do teorie vědomí zahrnut také moment intersubjektivní.

Domnívám se, že Gadamer, který je autorem spojení východisek hermeneutiky a dialektiky, si tuto souvislost dobře uvědomoval. Je sice pravda, že pojmu intersubjektivní nepropůjčil žádný systematický význam a i jinak jej užíval zřídka. Může to souviset s tím, že sociální rozměr lidského bytí, který je pojmem intersubjektivní implikován, pro Gadamera

⁴⁹ Tamt., s. 44.

⁵⁰ Tamt., s. 76 a s. 61.

⁵¹ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda I*, s. 318.

⁵² Ricoeur, P. *Čas a vyprávění III*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 291.

⁵³ Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, § 32.

⁵⁴ Srov. Đurđovič, M. Hermeneutické aspekty Husserlovy fenomenologie. *Filosofický časopis*, vol. 61, no. 2 (2013), s. 207-228.

představoval spíše jisté teoretické pozadí pro výzkum řečovosti rozumění. Pozadí analyzované pouze v té míře, v jaké si to vyžadovalo řešení teoretických otázek, za nimiž se zčásti skrýval filozofický zájem klasického filologa, jímž Gadamer nikdy nepřestal být.

Neměli bychom ale zapomínat, že už ve své prvotině *Platónova dialektická etika* si Gadamer vytkl za cíl „prokázat motiv věcného dorozumění [*Verständigung*] jako základní motiv v různých formách problému dialektiky“.⁵⁵ Takové tvrzení, dle něž je nezbytným předpokladem dosažení věcného poznání dialekticko-argumentativní, a tedy intersubjektivní, dorozumění o tom, co určitá věc co do svého smyslu je, nebylo z hlediska moderní tradice filozofie subjektu, do níž se řadili ještě i Husserl a raný Heidegger, ničím samozřejmým, spíše naopak. Pro Gadamera přitom odkázanost rozumění na stále nové, smysl „věci“ aktualizující události dorozumění zůstalo důležitou součástí jeho filozofického názoru.⁵⁶ V obměněné, moderní racionalitu rekonstruuující a částečně sociologicky akcentované podobě původně hermeneutický pojem dorozumění působí např. v teorii komunikativního jednání J. Habermase.⁵⁷

Vazba na pojem intersubjektivní vyznačuje důležité novum dialekticky modifikované hermeneutické teorie. Kromě tohoto posunu ovšem dialektika v hermeneutice plní i některé další, systematicky specifičtější funkce.

Za prvé je v hermeneutice myšlenka dialektiky přítomna prostřednictvím pojmu rozhovoru či dialogu coby střetu rozdílných mínění, který je veden zájmem na poznání. Dialektika ve smyslu rozhovoru otevírá položením výchozí otázky bytí dotazovaného. Zároveň je ale rozhovor postupem, jak do tázání pojmut protivnost rozdílných odpovědí a zvažovat u nich jednotlivá pro a proti, tj. zkoumat sílu důvodů.⁵⁸ Hermeneutika v tomto ohledu přejímá platónský pojem rozhovoru jakožto skutečnosti přesahující mínění všech, kdo se rozhovoru účastní, a tak s ohledem na míněnou věc korigující individuální předpojatost vědomí. Protivnost zde znamená pluralitu mínění, poměřovanou vyjevující se věcí, nikoli nutně protikladnost v logickém významu tohoto slova.

Rozhovor ovšem v hermeneutice není pojímán jen intersubjektivně, nýbrž také analogicky jako rozhovor „duše se sebou samou“. V tomto případě chybí reálný partner rozhovoru, který je - vedle věci samé - jakožto jiný hlavním původcem jeho zvrátů. To ale neznamená, že za míněními, která se střetávají v individuálním vědomí, se nemohou skrývat určití druzí, kteří je kdysi vyslovili. Podmíněnost sebeporozumění se neomezuje na podmíněnost poznávacími strukturami subjektu, byť by třeba již neměly transcendentálně-formální charakter, nýbrž charakter dějinného času a řeči. Podmíněnost sebeporozumění, které je ukotveno v intersubjektivních vztazích, je utvářena formálními prostředky nepostižitelnou, plynoucí proměnlivostí obsahově sdílených předpokladů, předsudků či

⁵⁵ Gadamer, H.-G. *Platos dialektische Ethik*. In týž, *Gesammelte Werke 5 – Griechische Philosophie I*. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1999, s. 39.

⁵⁶ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda I*, s. 269-297.

⁵⁷ Viz Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am M.: Suhrkamp 1988, s. 188-196 a 369-427.

⁵⁸ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda I*, zvl. s. 314-327 a s. 331-335.

předpojetí. Jelikož taková podmíněnost nemůže být prověřována formou reflexe průběhů vědomí, nýbrž jen dialogicky, zůstává každé její prověření relativní a přechodné.

Pojem dialektičnosti zkušenosti, na nějž jsem redukoval Hegelovu koncepci, v sobě obsahuje intenci vztahovat motivy Hegelovy dialektiky zpět k platónskému pojmu dialektiky. Pro hermeneutiku je nicméně příznačné, a v tom se v ní nejsilněji projevuje původní vliv Hegela, že dialektiku spojuje s uznáním dějinného rozměru poznání, jehož součástí je bytostný moment negativity.

Tento bod vymezuje druhou oblast, v níž si hermeneutika osvojuje myšlenku dialektiky. Z rozborů tohoto článku vyplynulo, že chápat dialektiku jako logiku bytí, jak o to usiloval Hegel, je věcně nepřiměřené. Jako přiměřenější se nabízí chápat dějinný rozměr dialektiky na způsob otevřeného *dění bytí*, jehož působením jsou smysl poznání i účely jednání v neustálé interakci a v každé situaci se nepředvídatelně posilují, nebo naopak inhibují. Jde o přístup, který ještě více, než jak to vyplývá z náhledů Hegelových, narušuje předpoklad kumulativnosti poznání. Gadamer v odkazu na Hegela upozorňuje, že zkušenost je často něčím, co „činíme“, k čemu dochází proti našim očekáváním.⁵⁹ Učinná zkušenost sice je uchováována jako vědění. Pro vědomí, které je v situaci konfrontováno s otevřeným děním bytí, však takováto negativita zkušenosti obnáší, že platnost dřívějšího vědění je zpochybněna nebo i zcela popřena. Skrze negativitu zkušenosti, již dění bytí ze své povahy pro vědomí přináší, je vědění vystaveno nutnosti změny.

Třetí oblast osvojení myšlenky dialektiky se týká vlastního vytváření pojmů, k němuž dochází v řeči. I tady existuje návaznost na Hegela. Chápeme-li jev jako jev bytí, pak dialektická racionalita vytyčuje cestu pro to, aby vyjevované bytí mohlo být postiženo v pojmu. Vytvářené pojmy nejsou pouhými libovolnými konvencemi, nýbrž mají zůstat vázány jevy a vzhledem k těmto jevům osvědčovat svou plauzibilitu pojmů. Přitom pojmy a teoretické pojmové systémy nelze pokládat za nějaké jednu provždy získané principy. Hermeneutika naopak zdůrazňuje, že pojmotvorba je nesena snahou rozehrávat v kreativním (či přímo „spekulativním“) pohybu myšlení všechny výrazové možnosti, jimiž zkušenost může být přivedena ke slovu či k řeči.⁶⁰

Dialektické zprostředkování myšlení, zvláště v jeho intersubjektivní formě (zahrnující ale i zkušenosti Ty ve formě textu), se v tomto ohledu výrazně podílí na tom, že jsou pojmy plynule, více či méně znatelně, obohacovány významy nejen prostřednictvím stále se aktualizujících názorů věci, nýbrž také prostřednictvím střetávání rozdílných mínění o věci, jež je vlastní sociálnímu životu. Rovněž o rozhovoru, který je veden zájmem na poznání věci, platí, že takovým může být jen jako rozhovor v určitých pojmech, a ne jiných, jež věc, k níž se vztahují, nechávají v dialektickém zprostředkování dospět k řeči v „rozhraní“ použitých výrazových prostředků a jejich významů, tj. hermeneuticky řečeno: v jistých horizontech předporozumění.

Uvedené oblasti osvojení myšlenky dialektiky v hermeneutice představují obecnější rámec, který je nyní lze vztáhnout k ústřednímu principu Hegelova pojetí dialektičnosti

⁵⁹ Tamt., s. 306-308.

⁶⁰ Srov. tamt., zvl. s. 366-374 a s. 389-402.

zkušenosti, jímž je princip dialektického zvratu. Dialektický pohyb se pro Hegela nezavršuje prostou negativitou protikladnosti, nýbrž, jak jsem upozornil, zvratem vědění do nové podoby, v němž se zároveň mění předmět vědění. V pozdější formulaci z *Vědy o logice*: „bod zvratu“ (*Wendepunkt*) je „nejniternějším zdrojem veškeré činnosti, živého a duchovního sebepohybu“.⁶¹

Dialektický zvrát

Gadamer se, ve shodě s akcentem předcházející citace, k otázce dialektického zvratu vědění přibližuje při zkoumání individuální roviny zkušenosti. Soustředí se přitom hlavně na zmíněný moment negativity zkušenosti, zatímco možnost dialektického zvratu je jeho úvahami spíše jen implikována. Gadamer poukazuje na to, že jednou učiněná zkušenost ústí v to, že člověk vidí věci jinak. Vlivem zkušenosti se mění nejen vědomí, nýbrž také ten aspekt světa, ke kterému se dříve vědomí vztahovalo jako k něčemu skutečnému, je nahlížen jako nepravdivý. Dialektický zvrát je tedy uveden do souvislosti s procesem zrání jedince. Následování této úvahy pak z logiky věci vede k otázce, jaký by mohl být vztah dialektických zvratů na individuální rovině zkušenosti k vývoji osobnosti.

Lze se ptát, zda tehdy, když odmítneme problematické rysy Hegelovy dialektiky, je pojem dialektického zvratu aplikovatelný také na analýzu *mravního společenského bytí*. Označuje tento pojem nejen se zřetelem k individuálnímu, ale i kolektivnímu bytí něco fenomenologicky vykazatelného? Mám za to, že ano. Avšak nikoli ve formě logicky odvoditelných a předpověditelných vývojových kroků celku myšlení či dějin. Fenomenologický smysl má tento pojem jen jako forma vysvětlování *fragmentů dění*. Pouze tehdy zůstává imunní vůči novým rozvrhům globální filozofie dějin, které se nakonec vždy mýlí.⁶² Pokusím se závěrem nastínit logiku tohoto použití pojmu dialektického zvratu.

Gadamerova hermeneutika od Hegela převzala náhled, že bytí je děním. Je-li ale vědomí ve snaze artikulovat smysl bytí nutně omezeno svou hermeneutickou situací, pak z toho vyplývá, že je s to postihnout jen jisté fragmenty bytí, které se kryjí s tím, kam až momentálně sahají meze jeho zkušenosti a pojmotvorby. Vědomí je, jinak řečeno, zajato určitou perspektivou a určitým časoprostorovým výsekem dění. Jakožto bytí pro sebe se setkává s bytím o sobě, které je přesahuje, uniká mu, vyvíjí se, což většinou způsobuje, že se vynořují nové prvky zkušenosti, vzhledem k nimž staré prostředky pojmotvorby zastarávají a odcizují se. Důsledkem je, že se vědomí častěji dostává do rozporů se stávajícím věděním a je vystaveno protikladným míněním, což zvyšuje pravděpodobnost změn vědění. Cílem hermeneutiky ovšem není filozoficky zajistit, aby se vědoucí vědomí udrželo ve vztahu k celkovému dialektickému dění bytí, jak tomu bylo u Hegela. Pojem dialektického zvratu je

⁶¹ Hegel, G. W. F. *Absolutní metoda*, s. 113; originál: cit. dílo, s. 496 (kurzíva potlačena).

⁶² Toto poučení z dějin je dnes zakořeněno tak pevně, že i F. Fukuyama, který se v 90. letech 20. století po pádu komunistických režimů v Evropě stal slavný tezí o konci dějin završujících se v realizaci ideje liberální demokracie, přiznává, že liberální demokracie bude v budoucnosti čelit politickým výzvám jak zprava, tak zleva, a že současné završení dějin tak nemusí být definitivní (Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992, s. 287-312; s. 338-339).

v hermeneutice aplikovatelný právě jen uvnitř ohraničeného fragmentu dění, pokud se ukáže, že napomáhá vysvětlit, jak měnící se zkušenost formuje mravní společenské bytí.

Zkušenost lze hermeneuticky studovat ve dvojím ohledu: jednak jako *dění smyslu*, jednak jako *reálné dění*. Tomu odpovídá, že pojem dialektického zvratu je možné k formování mravní společenské bytí vztáhnout jak v rámci teorie rozumění, tak v rámci teorie jednání.

V rámci teorie rozumění označuje hermeneutický pojem dění smyslu změnu rozumění, k níž dochází vlivem interakce myšlenek a jejich interpretace v čase.⁶³ První podmínkou, aby na takovou změnu rozumění mohl být aplikován pojem dialektického zvratu, je to, že tato změna rozumění vytváří nějakou empiricky delimitovanou totalitu smyslu, u níž lze dobře rozlišit, ohraničit a popsat výchozí a výsledné podmínky rozumění. Druhou podmínkou aplikace je, že jde o změnu natolik zásadní, že vzniká zlom, díky němuž vzniklé rozumění zahrnuje nejen negaci rozumění dřívějšího, nýbrž zároveň překonání této negace, které už není pouze učiněnou zkušeností, nýbrž určitým kreativním epistémickým procesem. Jen tehdy, jsou-li splněny obě tyto podmínky, může pojem dialektického zvratu představovat epistemologicky akceptovatelný nástroj vysvětlení.

Teorie rozumění ovšem z logiky věci úzce souvisí s teorií jednání, tj. s teoretickou reflexí fenoménu jednání (diskuzi týkající se definice pojmu jednání pro zjednodušení vypouštím⁶⁴). Pokud necháme stranou filozofii, vědy, umění a některé jiné zvláštní případy, kde rozumění v hojné míře vskutku cílí na pravdu setrvávající v dimenzi dění smyslu, pak v ostatních oblastech je pravidlem spíše to, že rozumění podmiňuje jednání, že dění smyslu přechází do reálného dění. Tam, kde k tomu dochází, se dialektický zvrát může naplno propojit se společenským bytím dotčené skupiny jedinců, k jejíž „mravní substanci“ se vztahuje. Aplikace pojmu dialektického zvratu by v takovém případě ústila do studia reálných praktických důsledků změny rozumění nebo by se přímo stala výzkumem dialektiky vzájemně interagujících sil, např. sociálních aktérů.

Hegelem byl pojem dialektiky rozvinut se záměrem vyzdvihnout všeobsáhlost spekulativního filozofického poznání. Později byla dialektika vedle filozofie integrována i do některých dalších humanitních věd, zvláště pokud se zabývaly historickým vývojem forem vědění. Díváme-li se na pojem dialektického zvratu způsobem, který jsem právě popsal, je zřejmé, že vlivem hermeneutiky tento pojem dialektiku zřetelně posunuje do domény sociálních věd. Domnívám se, že pouze v této oblasti může pojem dialektického zvratu čekat zajímavá budoucnost. A to tehdy, pokud se ukáže, že je nejen fenomenologicky vykazatelný, ale také uplatnitelný při studiu sociálních jevů. Souvislost mezi dialektikou a sociálními vědami je známá.⁶⁵ Myšlenka dialektiky zde většinou podporovala artikulaci reflexivity, která se vymykala naturalistickému pohledu na poznání. I v případě pojmu dialektického zvratu jde silný důraz na dějinnost, který je v něm obsažen, proti snaze koncipovat teorie sociálních věd

⁶³ Gadamerovými slovy: rozumíme vždy „jinak, pokud vůbec rozumíme“, „rozumění se prokázalo jako dění“ (*Pravda a metoda I*, s. 261 a s. 271 (kurzíva potlačena).

⁶⁴ Srov. Čapek, *Jednání a situace*. Praha, OIKOYMENH, 2007.

⁶⁵ Srov. Petrušek, M. Úvahy o dialektice v sociálních vědách. *Teorie vědy*, vol. 33, no. 3 (2011), s. 387-414.

na způsob ahistorických intelektuálních struktur, které umožňují kumulaci poznání, aniž by na nich v průběhu času bylo nutné cokoli měnit.

Martin Ďurďovič

Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

`martin.durdovic@soc.cas.cz`