

# OD ANTIGONY PO SPOŘÁDANOU MANŽELKU Co s Hegelovými ženami?

Tereza Matějčková – Erzsébet Rózsová

## 1. Úvod

V Hegelově díle se setkáváme s dvěma obrazy ženy: s Antigoną a „spořádanou“ manželkou. V mnohém se jedná o protichůdné obrazy: Antigona je vzpurná a heroická, zatímco moderní žena má být smiřovatelkou uprostřed protikladných nároků, které moderna na člověka vznáší. Protichůdnost, kterou mnozí interpreti shledávali v Hegelově pojetí ženy, mizí, jakmile si uvědomíme, že naturelem obou typů žen je reprezentovat na úrovni kultury „hlas“ přírody.<sup>1</sup> Rozdíly mezi Antigoną a spořádanou manželkou tak sice existují, nelze však hovořit o diskontinuitě, natož o protikladnosti obou koncepcí. Dokonce lze v „neprotikladnosti“ těchto koncepcí spatřovat slabinu: Hegel totiž ženu natolik heroizuje i v prozaické moderně, že ta se nemůže stát plnohodnotným členem veřejné sféry: Jako by prostor nahodilosti a individuality, „aréna boje individuálního soukromého zájmu všech proti všem“,<sup>2</sup> pro ženu nebyl dostatečně důstojný. Hegel, který byl od raného díla obdivovatelem tragické Antigony, tak nenašel za vzor žádnou moderní ženu a jeho současnice, jak reálné, tak fiktivní, mu sloužily především jako negativní příklady toho, co by žena činit neměla.

Naopak muž je v Hegelově podání příkladným obyvatelem prozaického světa. Heroičnost a vášnivost ztratil na své cestě dějinami, a ideál

---

<sup>1</sup> K postavení ženy v jednotlivých fázích Hegelovy filosofie viz S. Brauer, *Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*, Freiburg 2008; E. Bockenheimer, *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, Hamburg 2013.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, přel. V. Špalek, Praha 1992, § 289, str. 324.

muže se tak proměnil z Achillea ve spořádaného úředníka.<sup>3</sup> Moderní muž je spíše dělníkem společnosti a státu než heroickým reprezentantem světového ducha. V Hegelově velkolepém příběhu dosáhl svými minulými činy naplnění toho, co Hegel nazývá duchovností: vytvořil svobodný svět, kterým je nyní nesen, a který proto již nemusí měnit. Ve všech bojích napříč dějinami odhalil touhu po svobodě, která je nitrem ducha, a tuto podstatu duchovnosti rovněž uskutečnil. Jejím ztělesněním jsou moderní instituce státu, které garantují základní svobody. Jinými slovy: člověk již nemusí být „velký“, aby byl svobodný, svoboda se demokratizuje a spolu s tím přechází celá společnost z tragického do prozaického žánru. V moderních státech má tak zavládnout „nevášnivost, právnost a mírnost“ a toto naladění se má stát mravem moderního občana.<sup>4</sup>

Protagonisty tohoto příběhu, v němž se svoboda vymaní ze zajetí heroických postav, jsou výlučně muži. Ženy mlčí, a podíváme-li se blíž na Hegelovu koncepci, zjistíme, že mlčí právem. Do prozaického žánru se jejich tragická „opozdilost“ nehodí. Co však Hegel míní, když ženu považuje za rozenou „tragédku“? V jeho pojetí je spjata s obecností, což znamená, že ztělesňuje neprobuzenou individualitu. Zatímco muž ví, že médiem jeho svobody je individualita, žena se i v moderní společnosti zaměřuje na to, co Hegel nazývá „substancialitou“. Jednoduše řečeno, substancialita je v tomto kontextu vazba či celek vztahů, jímž konkrétní společnost je. Zatímco muž symbolizuje subjektivitu, tedy schopnost sebevědomí i osamocení, a tudíž také schopnost vyvázat se z daných vazeb a začít něco nového, tedy jednat, žena se definuje skrze druhé. Řečeno s Fichtem je muž Já = Já, žena je Já = NeJá. Žena tak na rozdíl od muže není plně individualizovaná: „V domě mravnosti se poměry žen nezakládají na tomto muži, na tomto dítěti, nýbrž na muži, na dětech vůbec, nezakládají se na smyslovosti, nýbrž na všeobecnosti.“<sup>5</sup>

Ze substanciality se žena neosvobozuje ani v moderně, přinejmenším ne v Hegelově podání: i v moderně ji tematizuje výlučně z hlediska rodiny – jako bytost vstupující do vztahů, jednak k dítěti, jednak k muži. Tento důraz na to, co Hegel označuje jako obecnost nikoli ve smyslu teoretického výkonu, ale schopnosti myslet na „obec“, tedy na to, co je společné, poukazuje k tomu, že žena je „idealističtější“ než muž: jako

<sup>3</sup> Nejde o nadsázku: Hegel považuje neosobní, a proto rovněž nestrannou byrokracii za příkladný výdobytek dějin a státní úředníky má za „vědomí státu“ (tamt., § 297, str. 330).

<sup>4</sup> Tamt., § 296, str. 329.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 297.

by ji jednotliviny nezajímaly, zajímá ji přetrvání rodiny jako rodiny. Jinými slovy jí jde o to, co zajímá i Hegela: o celky. To by hovořilo v její prospěch, problém však spočívá v tom, že takto koná neuvědoměle. Idealistická přirozenost však může ženu dovést až k tomu, že v ní přežívá smysl pro tragično, který, na rozdíl od moderního a prozaického muže, zažívá i sama na sobě, a to především ve svých vztazích ke svým příbuzným. Je-li totiž nitrem dějin svoboda, která je pozitivní stranou ducha, je nitrem rodiny tragédie, která je jeho negativní stranou, neboť tematizuje zpřetrhání životadárných vazeb.<sup>6</sup>

S mnohým z toho, co Hegel říká o ženě, nesouhlasíme. Než to, co říká, je však podstatnější to, jak o ženách (či vztazích obecně) uvažuje. Je ostatně pozoruhodné, kolik prostoru Hegel věnoval tématu rodiny, vztahu muže a ženy i otázce dětí, takže některé pasáže *Základů filosofie práva* se nečtou v první řadě jako filosofické pojednání, ale jako příspěvek k sociologii moderní společnosti.<sup>7</sup> Přitom málokteré téma dnes vyvolává takové pozdvižení jako normativní pojem rodiny, a to jak ve filosofické obci, tak u veřejnosti. Právě Hegela lze považovat za otce konceptu moderní nukleární rodiny, která se ustavuje v přímé souvislosti se vznikajícím tržním hospodářstvím.<sup>8</sup> V tomto ekonomickém uspořádání je flexibilní nukleární rodina životaschopnější než rozšířená rodina provázaná s půdou a majetkem. Antigonina svůdnost Hegelovi sice zabránila v tom, aby podal věrohodný obraz ženy v moderně, v *Základech filosofie práva* přesto nacházíme pasáže, které poslouží i dnes jako základ pro diferencované myšlení, či dokonce pro filosofii genderu a rodiny, a to s ohledem na Hegelovy omyly i přednosti jeho myšlení.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> To vystihuje F. Worms ve svém pojednání *Penser à quelqu'un*, v němž definuje tragédii jako žánr zaměřující se na osudové porušení vazeb, které člověka definují. Proto chápe tragické konflikty jako archetypy násilí: ztvárňují otcovraždu, bratrovraždu nebo matku vraždící své děti. F. Worms, *Penser à quelqu'un*, Paris 2019<sup>2</sup>, str. 104 n.

<sup>7</sup> O Hegelovi jako o prvním sociologovi moderny pojednává např. J. Habermas in: *Hegels Begriff der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, str. 34–58.

<sup>8</sup> K této souvislosti viz S. Blaschke, *Natural Ethical Life and Civil Society. Hegel's Construction of the Family*, in: R. Pippin – O. Höffe (vyd.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge 2004, str. 183–207.

<sup>9</sup> Záměrem tohoto článku však není mapovat současnou feministickou filosofii. Zaměřujeme se na témata živá mezi současnými mysliteli, kteří sami čerpají při úvahách o moderní společnosti z Hegelova díla.

## 2. Antigonina přírodní zaostalost, Kreontova světská pokrokovost

Thébská princezna vystupuje v kapitole Duch *Fenomenologie ducha*. Právě zde se rovněž setkáváme s nejzevrubnějším pojednáním rodiny z celého díla. Než se budeme věnovat pasážím samým a jejich relevanci vzhledem k našemu tématu, připojíme dvě metodologické poznámky. Hegel pojednává o antické polis a antické rodině na té úrovni ducha, která tvoří protiváhu k moderní společnosti a subjektivitě. Vývoj ducha přitom podle Hegela vede od substanciality k subjektivitě, což znamená, že se na vývojově nižších rovinách setkáváme s vědomím, které žije v substanciálním světě. To je svět danosti, věčných zákonů a tradice či jednodušeji řečeno: svět, v němž povinnosti subjekt předcházejí. Naopak moderní společnost se vyznačuje tím, že subjekt se neřídí podle věčných zákonů, ale nejčastěji podle zákonů zákonodárců, příp. podle společenských norem, o jejichž lidské povaze povětšinou nepochybuje. V tomto smyslu následuje zákony, které si stanovil on sám nebo společnost, v níž žije. Povinnosti jej nepředcházejí, ale vznikají spolu s ním, což rovněž znamená, že je může revidovat.

To neznamená, že by na úrovni řecké substanciality neexistovala subjektivita – právě tu ztělesňuje Kreón a Antígona.<sup>10</sup> Ovšem je to subjektivita, která se opírá o substanciální světonázor: oba se ve svém jednání odvolávají na bohy. Činí to však, jak uvidíme níže, individuálním, nezaměnitelným a pro své prostředí i pobuřujícím způsobem, což svědčí o tom, že samozřejmě i na úrovni řecké obce existují aktéři, kteří se daných (substanciálních) norem chápou zcela subjektivním (dokonce manipulativním) způsobem. Ostatně právě proto, že i sem promlouvá role subjektivity, může se v případě ducha a jeho vývoje jednat o lidský vývoj, v němž se člověk postupně rozpoznává. Zároveň však ani moderna není bez substanciality: člověk hledá způsoby, jak legitimizovat své jednání, a v případě politického jednání je nelze založit odkazem na subjektivní vůli. Proto do moderny tak silně promlouvají pojmy jako

---

<sup>10</sup> V souvislosti s Antigonou a Kreontem je třeba upozornit na to, že Hegel sice píše příslušné pasáže na pozadí řecké tragédie, ve své interpretaci však ani jednou nezmní jméno žádného z aktérů. Antigonino jméno sice na jednom místě zazní (G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 286), není to však v kontextu Hegelových úvah o rodině. Hegelovým záměrem je tudíž podat na pozadí konkrétní tragédie analýzu antické rodiny jako takové. Tento krok může být v mnoha ohledech sporný, či přímo mylný, avšak tento problém nebude předmětem našich úvah.

národ či stát – i tyto entity jsou v moderně uznány jako lidské, avšak mají nadindividuální a nadsubjektivní povahu.

Jako žena náležející do substanciální řecké obce je Antigona odpovědná za dům, *oikos*, zodpovídá se před podzemními božstvy a patří na stranu přírody, nikoli kultury.<sup>11</sup> To, že žena „patří“ přírodě, znamená, že bdí nad rozením a smrtí, tedy nad skutečnostmi, které člověk sdílí se vším živým a které poukazují k jeho konečnosti. Potud je příznačné, že si Hegel z „ódy na člověka“ v Sofokleově tragédii nechal důvtip,<sup>12</sup> ale zaměřuje se na to, že žena bdí nad hranicemi přírody a kultury, přičemž tyto hranice, kde mizí vědomí umírajícího, doprovází vlastním vědomím, čímž uchovává zemřelého v paměti rodu a zajišťuje mu zvláštní typ nesmrtnosti. Z tohoto hlediska to není smrt, která nás individualizuje, ale vědomí druhého, který nás svou vzpomínkou vytrhává z bezesjmené přírody. Nejen Antigona, ale třeba i Achilés truchlící za Patrokla nám ukazují, že péče o mrtvé je význačným typem lásky, který je doma ve starověkých rodinách:

„Pokrevenci doplňují tedy abstraktní přírodní pohyb tím, že připojují pohyb vědomí, že přerušují dílo přírody a vyrvou pokrevence z kázně, či lépe, poněvadž zkáza ... je nezbytná, berou na sebe sami dílo zkázy. ... činí jej tím členem obce, která naopak přemohla a spoutala síly jednotlivých látek a nízké životní projevy, které se proti mrtvému rozpoutaly a chtěly jej zničit.“<sup>13</sup>

Ženě, která dlí na pomezí přírody a kultury a která nenáleží zcela ani jedné sféře, přísluší status zástupkyně božství. Na rozdíl od muže, který jako jednotlivý vystupuje na veřejnost, je žena zajatá v prostoru přírodní cykličnosti. Spolu s přírodou proto postrádá dějiny. Díky tomu však ne-

<sup>11</sup> Toto rozlišení je i v rámci Hegelovy filosofie paradoxní. Žena je i pro Hegela coby člověk tvor kulturní, ale na úrovni kultury přísluší k přírodě, zatímco muž ztělesňuje a reprezentuje na úrovni kultury vše, co náleží ke kultuře, především individualitu, vědomí času a schopnost způsobit změnu.

<sup>12</sup> „Mnoho je na světě mocného,/ nic však mocnějšího člověka./ On i za větrů bouřlivých/ přes moře siné se vydává/ a proniká přívalem hlučných vln./ jež smáčejí jeho loď./ I Zemi, nejvyšší ze všech božstev,/ neúnavnou a nezmarou, rok co rok/ sužuje pluhem, jež obrací sem a tam./ když s plemenem koní brázdí půdu./ On též do léček úskočných/ lapá bystrého ptactva rod./ loví divoké zvěře dav./ tvorstvo žijící v hlubinách vln/ zná chytati do smyček spletených v síť./ ten důvtipu plný muž!“ Sofoklés, *Antigoné*, in: *Antigoné, Élektá*, přel. F. Stiebitz, Praha 2009, str. 23.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 294 n. K tomuto typu starověké lásky viz P. A. Kottman, *Love as Human Freedom*, Stanford 2017, str. 27–30.

náleží cele do sféry konečnosti, a může tak zastupovat božství. Antigona plní ve *Fenomenologii* právě tuto funkci: je mluvčí božského zákona, zatímco Kreón zastupuje „jen“ zákon lidský, zato dějinný.<sup>14</sup> K božství, které postrádá vědomí individuality a konečnosti, se druží i rodina, v níž pojem vědomí také není doma, resp. v ní nejvlastnějším způsobem nepůsobí: v rodině je člověk příliš vydán nevědomým duševním i tělesným impulsům, takže rodina v něm vládne kradmo:

„Proti sebevědomé skutečnosti pojmu stojí rodina jako pojem *neuvědomělý*, ještě vnitřní, proti lidu samému jako živel skutečnosti tohoto lidu, proti mravnosti, která se tvoří a udržuje *prací* pro to, co je všeobecné, jako *bezprostřední* mravní *bytí*: penáti vystávají proti všeobecnému duchu.“<sup>15</sup>

Ve svých úvahách o nevědomé mravnosti přechází Hegel záhy k otázce vztahu muže a ženy, kterou však pojednává z hlediska bratra a sestry. Povinnost vůči bratrovi je podle Hegela absolutní. Proč by to mělo platit? Je pravděpodobné, že do těchto pasáží vstupuje Hegelův blízký vztah s vlastní sestrou. Ve *Fenomenologii ducha* si tuto osobní zainteresovanost zdůvodňuje filosoficky. Jen ve vztahu k bratrovi je žena schopna dosáhnout toho, po čem podle Hegela prahne každá duchovní bytost: čistě duchovního uznání, které není smíšeno se sexuální touhou. Jsou-li totiž vztahy rodiny určeny primárně tím, kdo koho zplodil, vztah sestry a bratra je sexualitou nezatížený (či by takový být měl). Jen bratr osvobozuje ženu z rodinného sevření a jen díky němu je schopna vystoupit do „světla vědomí“:<sup>16</sup> „Bratr je však pro sestru pokojná, jí rovná bytost vůbec, její uznání v bratru je čistě a bez příměsí přírodního poměru.“<sup>17</sup>

<sup>14</sup> H. Arendtová v kontextu svých vlastních úvah o *Antigoné* poznamenává: „Právě to je smrtelnost: pohybovat se po přímočaré dráze ve vesmíru, v němž se vše ostatní pohybuje po kružnicích, anebo se to nepohybuje vůbec.“ Viz H. Arendtová, *Mezi minulostí a budoucností*, přel. M. Palouš – T. Suchomel, Praha 2019, str. 49. Arendtová se zde nezabývá vztahem žen a mužů, ale tím, co znamená v antickém světě smrtelnost a nesmrtelnost. Člověk, který je zde zastoupen mužem, je konečný, protože jedná a vytváří dějiny, díky tomu si však může získat jméno, a tím i lidskou podobu věčnosti, kterou je nesmrtelnost. Vztaženo k našemu kontextu to znamená, že žena stojí na straně nehybnosti a spolu s tím i přirozenější věčnosti, zároveň však bezejmennosti.

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 292.

<sup>16</sup> Tamt., str. 297.

<sup>17</sup> Tamt., str. 298.

Hegelovo podání antické mravnosti prostupuje napětí. Na jedné straně interpretuje konkrétní antickou mravnost, na straně druhé vypovídá o muži a ženě obecně. Do jeho úvah navíc vstupují motivy podmíněné jeho vlastní dobou. Není tudíž překvapující, když Christoph Menke označuje Hegelovu Antigonu za postavu, která začíná psát genealogii moderní svobody.<sup>18</sup> Lze si však rovněž všimnout, že Hegel v Kreontovi spatřuje někoho, v kom se rodí moderní smysl pro stát založený výlučně na lidských zákonech, které vydrží „světlo dne“, což je obrat, který Hegel užívá jako metaforu lidského vědomí. Kreón jinými slovy předjímá to, co Hegel později označuje jako občanskou sféru, jejíž existence je signum moderní doby.<sup>19</sup> Pozoruhodné přitom je, že občanskou společnost, tedy prostor ovládaný tržním hospodářstvím, definuje Hegel jako oblast, v níž je člověk „beze vztahu k druhým“.<sup>20</sup> Je to tedy oblast čiré subjektivity povstávající proti substancialitě, a potud i oblast, která se rozchází s tragičností, v níž je člověk definován tím, čeho si mnohdy není plně vědom, co jej však navzdory tomu ovládá a čemu je, jako například tradici, zavázán.

Hegelovi se tak při interpretaci antických hrdinů vnucuje moderní pohled na vztah přírody a politiky, a právě z tohoto hlediska rehabilituje Kreonta, který byl tradičně pojímán jako osoba, jež si neprávem nárokovala moc zasáhnout proti pohřbu mrtvého. Avšak z hlediska toho, co Niklas Luhmann, který bude důležitý pro postup našeho pojednání, označuje jako funkcionální diferenciaci moderní společnosti, nelze proti Kreontovu kroku nic namítat: politik mluví řečí zákonů a moci. Nejeonomže se nemusí opírat o náboženskou tradici, on se o ni opírat nemá, natožpak aby ve svých politických krocích refleктоval rodinné vazby.

Kreón se tak v Hegelově pojetí stává zástupcem sekularity, pojmemem-li ji jako oddělení božské a lidské sféry, což však neznamená, že by se v kontextu substanciální sféry od bohů zcela oddělil. Zůstává zástupcem tzv. denních božstev. Je postavou přechodu, neboť v roli „úředníka“ překládá zákony denních božstev do obecně nahlédnutelných či, řečeno současným jazykem, transparentních zákonů, z nichž se zpovídá před veřejností, a tím ustavuje řád, jehož objektivita spočívá na intersubjektivně

---

<sup>18</sup> Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a. M. 1996, str. 142. Ke kritice tohoto podání viz D. Thomä, *Eine andere Antigone. Kritische Anmerkungen zu Christoph Menkes Theorie der Individualität*, Frankfurt a. M. 2018, str. 357–373.

<sup>19</sup> K tomu viz rovněž J. F. Kervégan, *The Actual and the Rational. Hegel and Objective Spirit*, přel. D. Ginsburg – M. Shuster, Chicago – London 2018, str. 116.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 182, str. 219.

sdílených normách, které se ustavují ideálně mocí silnějšího argumentu, většinou však mocí veřejné podpory. Se zpochybněním božského řádu a vznikem sekulární lidské sféry ihned vzniká další diferenciacce, především dělba práce:

„Obec se tedy může organisovati v různých soustavách osobní nezávislosti a vlastnictví, osobního a věcného práva; právě tak může učleniti a osamostatniti ve zvláštní sdružení ty způsoby, kde pracuje za účely zprvu jednotlivce, účely zisku a požitku. Duch všeobecného sdružení je jednoduchost a záporná bytnost těchto soustav, které se izolují.“<sup>21</sup>

Žena se tohoto modernizačního obratu ve *Fenomenologii* neúčastní. Je-  
dinou ženou, která ve *Fenomenologii* vystupuje, je Antigona. Ta přitom nevystupuje jen v konfliktu proti Kreontovi, ale i proti Kantově podání moderní subjektivity.<sup>22</sup> Vypovídající je rovněž, že Hegel tematizuje ženu výlučně ve vztahu k lásce, a to jak ve *Fenomenologii*, tak v *Základech*. Pro lásku starověké ženy je příznačné, že nemiluje jednotlivce, ale v jednotlivci se vztahuje k obecně, k rodu vůbec:

„Především: poněvadž mravní vztah je něco všeobecného o sobě, není mravní vztah členů rodiny vztahem citovým či poměrem lásky. Zdá se nyní, že mravnost bude nutno klásti do poměru jednotlivého člena rodiny k jejímu celku jakožto substanci, takže konání a skutečnost člena rodiny má svým cílem i obsahem toliko rodinu.“<sup>23</sup>

Na úrovni starověkého Řecka, tak jak je chápe Hegel, nemá místo romantická láska, která je podmíněna uznáním individuality a nahodilosti, a to jak v případě ženy, tak v případě muže. Ve *Fenomenologii* je vědomí

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 296.

<sup>22</sup> Proti snahám o formulování morálky založené na vzhledu do kategorického imperativu se Antigona staví na stranu věčných zákonů a vztahem k této věčnosti definuje sebevědomí: „Sebevědomí je stejně jednoduchý, jasný vztah k nim. Jsou a nic dále – to je celé vědomí tohoto jeho vztahu. Tak platí Sofoklově Antigoně za *nepsané* a *neklamně* právo bohů: „ani snad nyní nebo včera, ale odevždy/ žije a nikdo neví, odkud vzalo se.“ Hegel na tento výklad naváže tím, co chápe jako starověký světonázor: „Mravní smýšlení záleží právě v tom, že setrváme neochvějně při tom, co je správné, a zdržujeme se všeho, co jím hýbe, otfřásá a převádí je na něco jiného. ... a začnu-li zkoušeti, jsem již na cestě nemravnosti“ (tamt., str. 286).

<sup>23</sup> Tamt., str. 292.



subjektivity výlučně mužské, zatímco ženino mravní jednání a její postoj zůstává substanciální, tedy neměnný a v nějakém ohledu i neotřesitelný. Proto se individualita ženy a odpovídající sociální role vztahují jen na celek a k obecně. Žena je necitlivá vůči jednotlivosti, a to především vůči své vlastní jednotlivosti, a tak se „snáze“ obětuje pro druhé.<sup>24</sup>

Tomuto typu osobnosti pak mohou odpovídat jen velké osobnosti jako Antigona. V nadsázce lze říct, že Hegel žádá nemožné, avšak jen od žen: ty se mají vyznačovat čistou mravní přirozeností, která je nadlidská, téměř božská, zároveň však mají vést život, v němž dostojí praktickým, povětšinou banálním záležitostem. V tom lze spatřovat „zvětšení“ ženy, její nemístnou idealizaci, která se v kontrastu vůči každodennosti stává nevyhnutelně směšnou.<sup>25</sup>

Nemístný idealismus brání Hegelovi v tom, aby podal věrohodný obraz ženy. Naopak ve vztahu k muži uplatňuje realismus: coby jednatelce opouští čistě mravní půdu rodiny. Motivují jej praktické ohledy, touhy a potřeby, které stojí v protikladu vůči obecně substanciálním obsahům. Muž má dokonce „právo na žádostivost“,<sup>26</sup> a právě díky možnosti a schopnosti být žádostivý opouští „zápornou mravnost rodiny, aby si vydobyl a vytvořil skutečnou mravnost, která si je vědoma sama sebe“.<sup>27</sup> Pro muže je tedy legitimní, že ve svém životě uplatňuje vlastní jedinečnost a individualitu, naopak ženě Hegel adresuje nezvykle vysoké mravní nároky.

Nemálo na tom, že ženě upírá „právo na žádostivost“, Hegel ji navíc – a to je závažnější – vůbec shledává neschopnou vstoupit do vztahu vzájemného uznání. V ženě totiž postrádá schopnost nalézt se v druhém jako v já. To plyne z Hegelovy pozice: nedisponuje-li žena plným individualizovaným vědomím svého já, jak by je mohla zahlédnout ve druhém? Dopady tohoto závěru jsou však fatální: žena tím vypadá z intersubjektivní přirozenosti lidství.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Tamt., str. 297.

<sup>25</sup> Pinkardova poznámka, že Hegelova subjektivita „nemůže být výlučně lidskou subjektivitou, ale čímsi větším“, je důležitá rovněž v kontextu naší interpretace. K „zvětšení subjektu“ srv. T. Pinkard, *Innen, Außen und Lebensformen. Hegel und Wittgenstein*, in: Ch. Halbig – M. Quante – L. Siep (vyd.), *Hegels Erbe*, Frankfurt a. M. 2004, str. 256.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 297.

<sup>27</sup> Tamt., str. 298.

<sup>28</sup> Srv. F. Iannelli, *Wenn der Feind auch der Bruder ist. Die unschuldige Schuld von Hegels Antigone*, in: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur*

Taková úvaha by si zaslouhovala odmítnutí, kdyby si čtenář zároveň nepovšiml, že se Hegelovi samému jevily jeho závěry nepřiměřené, a ženy proto znovu uvádí do hry zadními vrátky. Že s nimi počítá, je zřejmé: neexistuje text, v němž by ženám upřel duchovnost, naopak hovoří o rovnosti, přinejmenším v moderně na rovině práva. S jejich společenským postavením si však neví rady, a do dalšího dějství je proto nechává vstoupit skrze lest, manipulaci a ironii. V pasážích pojednávajících o Antigoně a Kreontovi, či obecně o řecké mravnosti, poznamenává, že ženství je „věčná ironie obce“.<sup>29</sup> Paradoxně je to nečinná, neboť cyklická žena, od níž vychází impuls, který vyústí v destabilizaci a posléze i ve zničení celé polis.

Protože se ženina touha po svobodě nemůže uskutečnit skrze účast na politice, dobývá své pozice podloudně. Lstivě si získává přízeň u mládenců a skrze ně hýbe obcí: to nakonec vidíme i na Antigoně, která si dělá své jméno na mrtvém bratrovi a skrze něho se dostává do středu veřejnosti, což má v tomto případě fatální dopady jak na rodinu, tak na politiku. Zcela v rozporu s ženskou bezejmenností, tedy substancialitou, v níž pro individualitu není prostor, si činí jméno na bratrově smrti: „Však čím bych došla slávy slavnější než tímto, že jsem bratra pohřbila.“<sup>30</sup> Tím převrací řád určující pro antickou obec: veřejně projednává rodinné záležitosti, a navíc dosahuje slávy, která je určena mužům. Platí-li Antigonu v těchto pasážích za modelový případ antické ženy, což, jak uvidíme níže, není neproblematické, ukazuje se, že ženy jsou agentkami anti-moderny, neboť narušují diferenciaci společnosti a „starověce“ míchají sféry, které chce moderna či moderně smýšlející Kreón jasně dělit, „a převrací všeobecné vlastnictví státu ve vlastnictví a okrasu rodiny“.<sup>31</sup>

Hegel tuto ženinu lest neodsuzuje. Je faktem, že společnost, která nabízí svobodu jen tak omezenému počtu lidí, je nestabilní. „[Řecká] svoboda byla jednak jen nahodilým, pomíjivým a omezeným květem, jednak zároveň tvrdým ztročením lidského, humánního.“<sup>32</sup> Že to jsou ženy, které alespoň ve *Fenomenologii ducha* takovou společnost zničí, je z hlediska dialektiky pána a raba důsledné. Musíme však zároveň poznamenat, že spolu s Antigonou proniká do Hegelova díla ambivalence,

---

*und der Wissenschaften/ Yearbook for the History of Literature, Humanities, and Sciences*, 13, 2009, str. 127.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 308.

<sup>30</sup> Sofoklés, *Antigoné*, str. 29.

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 309.

<sup>32</sup> Týž, *Filosofie dějin*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2004, str. 19.

kteřá je nezvladatelná. Dokonce se zdá, jako by se thébská princezna na velkém dialektikovi pomstila za to, že z ní neprávem učinil „ženu v domácnosti“. Je absurdní považovat za strážkyni rodiny ženu, která nese ve svém jméne odpor vůči plození a rození, tím spíše, že Hegel o Antigone nepojednává jako o starověké bohyni, pro niž jsou takové paradoxy konstitutivní, ale jako o ženě, která vypovídá o podstatě toho, co označuje jako „ženství“ veskrze světské. Navíc by bylo obtížné najít v dějinách mytických či literárních postav osobu, která by se tak vzpouzela pasivitě. Vždyť Antígona nepřipustí ani popravu, kterou místo toho přeznačí na autonomní akt tím, že se v kobce zažíva pohřbena oběsí na vlastním šálu. Skoro se zdá, že více než kterákoliv jiná postava ztělesňuje citát z předmluvy k *Fenomenologii ducha*, v níž Hegel definuje podstatu ducha samého: „Leč nikoliv život, který se leká smrti a zachovává se čistým od vši zkázy, nýbrž život, který umí vydržeti smrti a v ní se udržeti, jest život ducha.“<sup>33</sup>

### 3. Láska jako společenská struktura moderny

V *Základech filosofie práva* předkládá Hegel zralou koncepci moderní rodiny.<sup>34</sup> Jak se proměnilo místo ženy ve společnosti? Přestože Hegel zdůrazňuje, jak zlomovou dobou je moderna, ženina pozice se nezměnila. I nadále je jejím místem domácnost, tedy výchova a vzdělání dětí a péče o muže. K podstatným posunům však přece jen došlo: proměnily se typy vztahů, řečeno s Hegelem, proměnila se substance. Hegel již proto nepojednává o lásce zaměřené na dítě obecně nebo muže vůbec; hovoří o novém typu lásky, který je podmíněn vědomím vlastní individuální jedinečnosti – té jedinečnosti, jejíž vědomí upřel Antígone. Konstitutivní pro tento typ lásky však není jen nový typ sebevědomí, ale rovněž přijetí nahodilosti na individuální i na společenské rovině, a tak je i rodina dána všanc náhodě.

---

<sup>33</sup> Tamt., str. 69.

<sup>34</sup> Modernu nechápeme v první řadě jako období, ale jako specifickou kvalitu lidského a společenského života. Lze ji vymezit jako takový vztah ke světu, který je určen individualismem, sekularizací a nebývalým vstupem technologií do každodennosti. K odlišnému pojetí rodiny ve *Fenomenologii ducha* a *Základech filosofie práva* viz M. Quante, *Die Vernunft unvernünftig aufgefasst. Hegels Kritik der beobachtenden Vernunft*, in: K. Vieweg – W. Welsch (vyd.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a. M. 2008, str. 325–349.

Znamená to, že z etického hlediska Hegel odmítá sňatky smluvené rodiči za účelem zachování či rozhojnění majetku nebo motivované stejnou vírou či společenským statusem. Tento postoj k manželství nazývá „velkou necitlivostí“, neboť se „z manželství [činí] prostředek pro jiné účely“.<sup>35</sup> Podobně „necitlivé“ by v tomto smyslu bylo vtahovat do úvah o rodině otázky demografického, ekologického či náboženského vývoje společnosti. Tyto vnější okolnosti nemají do lásky a rodiny vstupovat, a rodina, láska a touha se tak v moderně stávají reflexivní podobně jako lidské Já: konstituují se skrze sebe samé. Jak píše Niklas Luhmann, který se ve svém spise *Láska jako vášně* zaměřuje právě na podobu lásky v Hegelově době: „Vývoj si vynucuje postupnou neutralizaci všech předpokladů lásky, které nespočívají v lásce samé. Formou je reflexivita a funkcí je otevřenost pro universální přístupnost autonomní, nikoliv již zvnějšku programovanou autoregulaci oblasti média.“<sup>36</sup>

Této změny si byl Hegel vědom, což mu umožnilo vypracovat novou a dosud podnětnou koncepci lásky jako základu intimních vztahů, ale potažmo i diferencovaných společenských systémů.<sup>37</sup> Než se zaměříme na místo lásky v moderní společnosti, je třeba obecněji zohlednit status lásky v Hegelově filosofii. Láska, tento „nejmohutnější rozpor“,<sup>38</sup> je totiž takřka filosofický axiom. Již ve svém raném díle, které vzniká v dialogu s romantiky, připisuje Hegel lásce logickou strukturu, kterou bude ve zralém díle označovat jako duchovní.<sup>39</sup> V lásce k druhému je člověk u druhého jako u sebe samého. Ne náhodou spadá tento výměr lásky,

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 162, str. 200.

<sup>36</sup> N. Luhmann, *Láska jako vášně*, přel. M. Petříček, Praha 2002, str. 35.

<sup>37</sup> V kontextu aktuálních diskusí poukázala na potenciál Hegelova pojetí lásky Herta Nagl-Docekalová, viz *Liebe in unserer Zeit. Unabgegoltene Elemente der Hegelschen Ästhetik*, in: A. Gethmann-Siefert – H. Nagl-Docekal – E. Rózsa – E. Weisser-Lohmann (vyd.), *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, Wien 2013, str. 197–220. Systematický přehled nabízí E. Rózsa, *Grundlinien von Hegels Theorie der Liebe*, in: A. Kok – T. Oehl (vyd.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Leiden – Boston 2018, str. 548–572.

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 158, str. 197. Tato definice lásky je důležitá mj. pro Scrutonovu teorii sexuality a lásky v jeho *Sexual Desire*, New York 1986.

<sup>39</sup> K pojmu lásky v raném Hegelově díle ve vztahu k Hölderlinovu myšlení viz D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in: týž, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971, str. 9–40. Charakteristický pro tyto rané úvahy je především fragment *Entwürfe über Religion und Liebe*, in: G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, vyd. E. Moldenhauer – K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, str. 239–254. Podnětný komentář k tomuto spis-

resp. její „logická“ struktura, vjedno se strukturou svobody: stejně jako svoboda je láska bytím u druhého jako u sebe samého, a je tedy svobodou a mravností v podobě citu.<sup>40</sup>

Tento cit má mj. i tělesnou podobu: lásku zakoušíme jako tělesné bytosti, je spjata s pocity zranitelnosti a studem.<sup>41</sup> Hegel tak reformuluje platónský koncept erótu a rovněž křesťanskou *agapé* přijímá jen v omezené míře. Jeho důraz na tělesnost lásky poukazuje k tomu, že nechápe lásku jako pouhé východisko, které má být překročeno ve prospěch intelektuálního zaměření. Místo toho respektuje tělesnost na všech úrovních své filosofie.<sup>42</sup> Lidská sexualita pak není chápána jako výraz animality v člověku, ale sama je prostoupena jak touhou po tělesném uspokojení, tak především touhou po uznání.

Hovoří-li tak Hegel v *Základech* o lásce, má před očima konkrétní, bezprostřední ztělesnění své dialektiky: láskou míní veskrze moderní emoci, dokonce hovoří o „zamilovanosti“.<sup>43</sup> Výraz „emoce“ však není zcela přesný. Hegel ukazuje, nakolik se musela proměnit sociální skutečnost, aby láska zakoušená jako emoce mohla být obecnou možností. Za prvé museli být lidé pojeti jako svobodní, za druhé museli být pojeti jako svobodní nezávisle na společenském statusu a za třetí musela být ceněna jejich individualita. V tomto smyslu je láska sekundárně emocí, primárně je sociální strukturou. Spolu s Luhmannem můžeme říct, že je „komunikací“, která se vytváří tehdy, když je člověk schopen uchopit sebe sama jako „osobnost nekonečně vlastní sobě samé“<sup>44</sup> a totéž připsat i druhému, přičemž tímto „druhým“ je nyní i žena.

Jestliže si však v moderně ceníme individuality takto vysoko, pak nemůže rodina spočívat v tom, co Hegel označuje jako „abstraktní právo“.

---

ku napsala J. Butlerová: *To Sense What Is Living in the Other. Hegel's Early Love*, in: táž, *Senses of the Subject*, New York 2015, str. 90–111.

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 33, str. 72. Srv. Hegel, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, in: *Frühe Schriften*, str. 30. V § 158 *Základů filosofie práva* Hegel říká: láska znamená, že „se získávám ve druhé osobě, že v ní mám platnost, a této zase ona dosahuje ve mně“ (str. 197).

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel, *Entwürfe über Religion und Liebe*, str. 247.

<sup>42</sup> I to je přitom veskrze „moderní“. Filosofie, v níž je formulován primát praktična a která objevuje důležitost světa pro člověka, nevyhnutelně bere tělo na milost jako podmínku jednání a svobody. Hegel tak poznamenává: „Tělo je jsoucnou svobody a Já v něm mám počítky.“ G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 48, str. 85.

<sup>43</sup> Tamt., dodatek k § 158, str. 197.

<sup>44</sup> Tamt., dodatek k § 168, str. 206.

Z hlediska abstraktního práva je člověk jakožto člověk nadán univerzálními vlastnostmi. Jako člen moderní rodiny je naopak individuální, zvláštní a nezaměnitelný, vystupuje jako „subjektivní partikularita“. Důraz na konkrétnost je důvodem, proč Hegel označuje oblast rodiny jako první sféru svobody, ačkoli tuto svobodu skýtá ve své bezprostřednosti, v „niternosti subjektivního smýšlení a citu“.<sup>45</sup> Svoboda může být myšlena jako obecná vlastnost náležející k rozumnosti, ale skutečná je jen jako žitá v konkrétním světě a konkrétním těle, mezi konkrétními lidmi. V moderní rodině se tento důraz na individuální zvláštnost proměňuje v etický princip: člověk má ctít a uznávat difference, jimiž se druhý liší a vyznačuje.

Láska tím získává nový význam. Již se nejedná o vášeň, kterou lze označit za patologickou a kterou je možné, jako v tradičních společnostech, kontrolovat brzkým sňatkem nebo která je činěna společensky nezávaznou tím, že je zaměřena na Boha, případně se stává předmětem uměleckého ztvárnění. Nyní je „povinností“ se zvláštním společenským posláním, a coby specifická forma emoční komunikace se tak stává základem moderní mravnosti.

Tím, že milující nyní ignorují vnější kritéria jako původ, majetek či náboženské vyznání, bere na sebe láska podobu charakteristickou pro modernu: stává se sebereflexivní, což znamená, že druhého milujeme, nakolik se v něm sami poznáváme. Ne náhodou vzniká moderní pojetí já z těžké dynamiky: v moderních teoriích nepovstává Já ze vztahů s vnějším, ať už jím je Bůh, sociální hierarchie nebo třeba jen schopnost myslet univerzálie, Já vzniká tím, že klade sebe sama, že je, řečeno s Fichtem, „činným jednáním“ (Tathandlung).

Právě touto aktivní sebereflexivitou se vyznačuje moderní láska. Zakoušíme sebe samé jako milující tím, že sledujeme, co s námi láska činí, jak nás proměňuje a umožňuje nám vidět svět. Explicitně se zřetelem k fichtovskému čirému Já nazývá Anthony Giddens lásku čirým vztahem.<sup>46</sup> Čirost tohoto vztahu tkví právě v tom, že to, co bylo dosud běžné, tedy výběr partnera podle třídy, statusu, víry a jiných kritérií, se nyní stává „nemravné“ a jediné, na čem lze nyní stavět, je láska sama.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Tamt., § 176, str. 212.

<sup>46</sup> A. Giddens, *Living in a Post-Traditional Society*, in: U. Beck – A. Giddens – S. Lash, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge 1996, str. 56–109.

<sup>47</sup> Problematické je to přirozeně z mnoha hledisek. Jednou z obtíží je, že láska, osvobozena od všeho vnějšího, se stává nedefinovatelná, nevyslovitelná. Moderní člověk tak *tvrdí*, že miluje, protože miluje. Luhmann k tomu poznamenává: „Ra-

#### 4. Spořádaná žena v moderní domácnosti

Důležitost práva na individualitu, které se v moderně stává normativním základem individuace, se ukazuje na rozhodnutí o sňatku, ke kterému mohou dospět jen dvě autonomní individua. Ještě v Hegelově době takováto svoboda nebyla samozřejmá, a Hegel tak předběhl svou dobu tím, že trval na nároku muže i ženy vybrat si svého partnera bez ohledu na názor rodičů.<sup>48</sup> Důraz na význam vlastního rozhodnutí a zároveň mravní odpovědnost manželů vůči sobě navzájem měly sloužit soudržnosti a stabilitě za podmínek, které stabilní nebyly. Ostatně tato nestabilita je důvodem, proč Hegel moderní manželství takto koncipuje, avšak pojem lásky a rodiny, který v odpovědi na to formuluje, působí další destabilizaci. Člověk již není závislý na rodech, které jsou svázány s půdou, neboť nyní vzniká občanská sféra, tedy tržní hospodářství, kde se má uplatnit sám za sebe, čímž se sám konstituuje jako plnohodnotný člen společenství. Moderní svazek tak odpovídá na poptávku nového hospodářství a zároveň je spoluvytváří.

Nukleární rodina je schopna flexibilněji reagovat na ustavující se trh, je však z důvodu této své flexibility řádově křehčí. Pro Hegela je proto samozřejmé, že v souvislosti s manželstvím pojednává paralelně i o rozvodu, jehož legitimizace je pozoruhodná. Rozvod sice považuje za selhání, zároveň je ale dost realistický na to, aby věděl, že je jednou z podob svobody, kterou je třeba připustit. Pro obhajobu rozvodu volí zvláštní cestu: opírá se o Ježíšova slova. Říká-li Ježíš farizeům, že židovské právo umožňuje rozvod jen z důvodu „zatvrzelosti srdcí“, spatřuje právě v této odpovědi přitakání rozvodům. Hegel čte Ježíše jako realistu: lidská srdce se zatvrzují, proto musí být rozvod jako možnost a jako svoboda přístupný.<sup>49</sup> Jakkoli rozvod nelze vítat, neodpovědnost, zatvrzelost, ale i lhostejnost jsou formy svobody, které moderní spo-

---

dikálněji než kdy předtím budeme muset přiznat, že láska rozpouští všechny vlastnosti, jež by mohly být jejím důvodem a motivem.“ N. Luhmann, *Láska jako vášeň*, str. 182.

<sup>48</sup> K tomu viz S. Benhabib, *On Hegel, Women, and Irony*, in: P. Jagentowicz Mills (vyd.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, University Park (Penn.) 1996, str. 25–43.

<sup>49</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 163, str. 202. K této problematice viz E. Rózsa, *Subjektivitätsproblematik und Identitätsprobleme in Hegels Rechtsphilosophie. Systematische Überlegungen und das Beispiel des Mannes*, in: táž, *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der „Phänomenologie des Geistes“ zum enzyklopädischen System*, Paderborn 2007, str. 103–120.

lečnost musí připustit, a dojde-li k „naprostému odcizení“, má i církve povolit rozvod.<sup>50</sup>

Potud by Hegel zastával stanovisko totožné s romantiky, které však ve svých *Základech* napadá. Důvodem pro jeho kritiku je skutečnost, že se romantici soustředí na prožitek lásky. Sám přitom v souladu se svou filosofií zdůrazňuje nezbytnost, aby se vše, tedy i láska, zvnějšnilo. Takovým zvnějšněním je rozhodnutí ke sňatku, které musí být autonomní a ve své autonomii následně i normativní. Člověk přirozeně dopředu neví, komu a k čemu dává ve sňatku závazek. Jediný význam slibu proto spočívá v tom, že se člověk zavazuje proměnit v člověka, který je schopen závazku dostát. Hegel tak považuje svobodné a odpovědné rozhodnutí za, jakkoliv nejistou, pojistku proti „subjektivnímu smýšlení“, „proti zvláštním sklonům obou osob“ a proti „přirozeným sklonům“. Mravní partnerství má spočívat v tom, že se osoby vědomě a důsledně vzájemně omezují, a manželství je tak svého druhu duchovní cvičení. Tímto způsobem integruje svobodné rozhodnutí coby manifestaci moderní subjektivní svobody do mravních struktur manželského svazku a překonává výlučně romantické koncepte lásky. Sice si zamilovanost bere za své východisko, to chce však přeložit do „mravní lásky“.<sup>51</sup> Vznikl by tak nový závazný řád vzešlý ze svobodné vůle jednotlivců, kteří dobrovolně chtějí usilovat o věrnost a stálost.

O zvnějšnění v souvislosti s láskou uvažuje Hegel ještě v jiném smyslu, s ohledem na potomky: „Mezi mužem a ženou ještě není vztah lásky objektivní; neboť přestože je cit substanciální jednotou, nemá tato jednota ještě předmětnost. Tu získávají rodiče teprve ve svých dětech, v nichž mají před sebou celek spojení.“<sup>52</sup> Hegel se přitom, podobně jako v případě manželství, drží principu, že veškeré vnější motivy musejí jít stranou. Děti mají vznikat jedině z lásky, nikoli za jakýmkoli vnějším účelem. Pozoruhodným způsobem pak formuluje reflexivitu rodiny i ve vztahu k dětem: „Matka miluje v dítěti manžela, manžel v něm miluje manželku; oba mají před sebou svou lásku.“<sup>53</sup> Celý svazek existuje jen skrze lásku a kvůli ní, přičemž je tato láska vyjádřením duchovnosti obou rodičů. Duchovností se zde nemyslí nic mystického: Duchovní člověk je člověk svobodný a schopnost vstupovat do závazků a klást

---

<sup>50</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, dodatek k § 176, str. 212.

<sup>51</sup> Tamt., dodatek k § 161, str. 199.

<sup>52</sup> Tamt., dodatek k § 173, str. 209.

<sup>53</sup> Tamt.



na sebe povinnosti není v Hegelově pojetí v rozporu se svobodou, ale je jejím základem.

Podnětná je skutečnost, že zamilovanost i lásku Hegel připouští, dokonce ji přikazuje jako „mravní povinnost“, v dalším kroku ji však překonává, tedy uchovává v podobě rodiny, jejíž rozklad z důvodu vášní, nestability, ale i touhy po subjektivní svobodě připouští. Není proto správné chápat Hegela jako racionalistu a pruského konzervativce. Není však ani romantikem. Přestože zamilovanost chápal jako mravní požadavek moderny, jeho stanovisko se od romantiků liší tím, že si uvědomuje společenské podmínění této emoce a formuluje filosofii jak nepodlehnut zkázonosnosti romantické lásky.

Obstát nemohl. Jako v mnohém dalším, především ve své koncepci lidského Já, úzce související s moderní koncepcí lásky, se prosadili romantici, nikoli konzervativnější hegeliani. Díky svému vhledu do toho, jak hluboce se v moderně proměňuje povaha emocí, a zároveň důrazu na mravnost a skutečnost, že romantická láska není primárně záležitostí jednotlivce, ale je umožněna společenskou situací, byl však lépe než romantici schopen dostát rozporuplnosti a rozpolcenosti, která se stává osudem moderního člověka. Moderní společnost je tak celou svou podstatou nestabilní, neboť sama tato nestabilita je formou svobody; moderna je povrchní, neboť povrchnost zajišťuje možnost volby, a člověk je v ní odcizený, protože odcizení je druhou stranou svobody. Nevyřešené a neřešitelné konflikty, které vedly Antigonu a Kreonta k tragickým konfliktům, se rovněž demokratizovaly a byly přeloženy ze vznešenosti do prozaičnosti, v níž jsou méně obtížné, zato však každodenní a spíše trapné než tragické.<sup>54</sup>

Tragičnost se vytrácí nejen z moderního umění, ale především z každodennosti. To může ústít v postoj, který Hegel označuje tu jako ironii, tu jako humor. Héroové i rytíři pozbývají svou relevanci v moderním umění i v životě. Naopak se nejvyšší ctností stává občanská spořádanost. Samozřejmě i spořádanost může vyústit v neštěstí, často je ze své podstaty nešťastná, tragická však není.<sup>55</sup> Spořádaný člověk nachází uspokojení ve své práci a staví na své pili. Že je netragický a nedramatizuje své neštěstí, je jeho předností. Jeden z důvodů pro rozšíření tohoto fenoménu

---

<sup>54</sup> M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M. 2011, str. 188.

<sup>55</sup> K problému spořádanosti jako prakticky-normativnímu elementu moderní sociální struktury viz G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, § 207, str. 237 n., § 253, str. 270 n.

spočívá podle Hegela v tom, že v moderně náleží každému, nyní tedy i ženě, právo na to, aby se stal sebevědomým Já, které má právo na to, podléhat nahodilosti i své vlastní individualitě. Právě tato demokratizace podkopává velikost charakteru: „Poctivost získává své opravdové uznání a čest.“<sup>56</sup> Poctivost je přitom nejméně pravděpodobný charakterový rys, který bychom připsali Achilleovi, Antigoně nebo „světodějným postavám“, jako jsou César nebo Napoleon.<sup>57</sup>

Od svého raného díla tematizoval Hegel protikladnost, rozervanost a odcizenost moderního života. Postupně dospívá k přesvědčení, že ani vztah muže a ženy této rozporuplnosti neuniká. Až v rezignovaném tónu nyní předkládá koncepci „spořádané ženy“, která je, na rozdíl od muže, schopna dosáhnout smíření se skutečností. Smíření přisuzuje již mladý Hegel terapeutickou funkci. V rámci své třístupňové struktury ideje<sup>58</sup> je klade na třetí úroveň, kterou spojoval mj. i se vztahy mezi pohlavími. V této souvislosti stojí za pozornost dopis, který Hegel adresoval své nevěstě v létě roku 1811:

„Mysli na to, drahá Marie, že i Tvůj hlubší smysl, rozkvět toho, co Tebe samu ve Tvém nitru přesahuje, Tě poučil o tom, že se ve všech hlubokých duších k vjemům štěstí pojí bol! Nezapomeň, prosím, na svůj slib, že budeš lékem, který to, co ve mně přebývá na nedůvěře, promění ve spokojenost, že tedy budeš smířitelkou mého pravého nitra a mého postoje ke skutečnosti. Věřím, že síly se Ti dostává a že ona síla musí kvést v naší lásce, ve Tvé lásce ke mně a v mé k Tobě. Když se to takto řekne, hned si všímám rozdílu, který by naši lásku mohl ohrozit. Avšak láska – to je tím, co je mezi námi, je naší jednotou, naším poutem. O tomto rozdílu proto nepřemítej a chopme se onoho jednoho, které jediné je mou silou, mou novou chutí do života. Dovol, aby tato důvěra byla veškerým původem, a pak bude vše dobré.“<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Tamt., § 253, str. 270 n.

<sup>57</sup> K postavě poctivosti a měšťanských ctností viz F. Moretti, *Der Bourgeois. Eine Schlüsselfigur der Moderne*, Frankfurt a. M. 2014.

<sup>58</sup> Idea je zprvu abstraktní, posléze negativně-dialektická a nakonec spekulativně pozitivní. V *Základech filosofie práva* odpovídá těmto třem úrovním za prvé sféra abstraktního práva, za druhé občanská společnost a za třetí celek státu, který zahrnuje jak státní instituce, tak rodinu a trh. Souvislosti mezi logickou strukturou skutečnosti, tak jak ji Hegel představil v *Logice jako vědě*, se nejdůležitěji i nejpresvědčivěji věnuje Klaus Vieweg v monografii *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München 2012.

<sup>59</sup> G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, I, Hamburg 1952, str. 368.

I v tomto osobním vyznání zastupuje muž negativně kritický aspekt ideje v jeho vztahu k životu a ke skutečnosti, zatímco žena je pozitivní a afirmativní, je smířlivou a léčivou silou. Hegel tedy přisuzuje v citovaných úvahách ženě důležitou sociální funkci: má podporovat, či dokonce motivovat vyrovnanost muže na jeho životní cestě, a tím smiřovat skutečnost samu, neboť žádná skutečnost vně jednání jednotlivců, mužů i žen, neexistuje. Žena tak v tomto smyslu sehrává smiřující roli, ne nepodobnou tomu, co Hegel označil jako „růži na kříži přítomnosti“:

„Poznat rozum jako růži na kříži přítomnosti, a tím se z přítomnosti radovat, toto rozumné nahlédnutí je *smíření se* se skutečností, které filosofie poskytuje těm, jimž byl jednou dán vnitřní požadavek *chápat* a zároveň v tom, co je substanciální, udržovat subjektivní svobodu a subjektivní svobodou být ne v něčem zvláštním a náhodném, nýbrž v tom, co je o sobě a pro sebe.“<sup>60</sup>

Kompliment, chceme-li toto „služební zařazení“ na stranu smíření takto chápat, je to dvojznačný: žena je bytost přirozeně citová, která je schopna smiřovat právě proto, že nemá tak silné vědomí vlastního Já. Hegel nyní ženě sebevědomí sice přiřkne, její bytostná emocionalita, skutečnost, že se o ní hovoří jen ve vztahu k lásce a k rodině, však zároveň vypovídá o tom, že povaha jejího Já se navzdory tomu substanciálně liší od Já, které je bytostně mužské.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, str. 31.

<sup>61</sup> Srv. k tomu rovněž tamt., § 166, str. 204: „Muž má proto svůj substanciální život ve státě, ve vědě apod., a jinak v boji a práci s vnějším světem a se sebou samým. Svou jednotu se sebou tedy dobude jen ze svého rozdvojení, a klidné nahlížení na tuto jednotu a citovou subjektivní mravnost má v rodině, v níž má *žena* své substanciální určení a v této *pietě* své mravní smýšlení.“ To, že se ženy vyznačují empatií, zatímco muži agresivitou, je jedna z mnoha tezí, které se objevují ve filosofické i vědecké literatuře, v níž badatelé často spíše než o verifikaci či falzifikaci usilují o jejich „dokázání“. Z pozice Hegelovy filosofie, nikoli však z pozice jeho názorů na ženy, lze poznamenat, že žádný takový důkaz nikdy nebude existovat a že se v našich názorech na muže a ženy můžeme orientovat výlučně podle toho, jak se *konkrétní* muži a ženy chovají. Aniž bychom chtěli vyloučit, že existuje odlišná přirozenost ženy a muže, považujeme za zřejmé, že vlastnosti jsou podstatné (pravděpodobně však ne výlučně) ovlivňovány světem, v němž člověk žije. Agresivita mnoha žen poroste úměrně tomu, jak se budou ocitat v mocenských pozicích, v nichž tradičně dominovali muži. Rovněž lze očekávat, že mnohé ženy, které se dnes rozhodují nezakládat vlastní rodiny, nebudou ze své podstaty pečovatelskými smiřitelkami, mj. i proto, že to nemusí považovat za zajímavý životní cíl.

Bez ohledu na tuto dvojznačnost je třeba konstatovat, že Hegel na příkladu muže poukázal na některé typické fenomény a napětí v moderním soukromém životě, které se ve dvacátém století rozšířily i na ženy. Od raného díla zmiňuje napětí mezi soukromým a pracovním životem nebo mezi soukromou a veřejnou osobou. Rozpor mezi „právem individuí na svou zvláštnost“ a nárokem i právem společenství na stabilitu a řád nevyhnutelně vyvolávají konfliktní situace. Hegel se nabízí jako diskusní partner rovněž v otázkách napětí mezi osobním sebeurčením a sociálními rolemi. V žádné fázi svého díla nás však neosvobozuje od obtíží s nimi spjatých. Tyto obtíže nevyplývají ani tak ze světa, v němž dominují muži, jako z vhledu do křehkosti lidského života ve světě, který se ozývá i v nás samých, ve světě, který muži a ženy společně vytvářejí a užívají a jehož tíhu snažejí.

## 5. Postscriptum: Hegel dnes

Hegel stál na počátku vývoje, který posiluje autonomii jednotlivce na úkor substanciality, tedy i rodiny. Dnes jsme svědky transformací ve struktuře rodiny, které dosud souvisejí s dynamikou popsanou v Hegelově díle. Touto dynamikou je vzájemné uznání. Jak jsme viděli, Hegel založil svazek manželů právě na tomto vztahu, který explicitně kontrastoval se vztahy hierarchickými (a potud pro Hegela i mocenskými). V současnosti si mnozí myslitelé, kteří vycházejí z Frankfurtské školy a jejichž myšlení se po vzoru Hegelových *Základů* pohybuje na pomezí filosofie a sociologie, všímají toho, že dynamika vzájemného uznání se rozšiřuje ze vztahu mezi mužem a ženou na vztahy rodičů a dětí.<sup>62</sup> Axel Honneth tak ve své knize *Právo svobody* poznamenává, že tentýž vývoj, který vedl k ustavení manželství založených na dynamice, již Hegel označuje jako vzájemné uznání, nyní rozbíjí hierarchickou autoritativní výchovu.<sup>63</sup> Dítě

<sup>62</sup> Se vzájemným postupováním filosofie a sociologických pozorování souvisí jedna obtíž: reflektuje-li filosof (či sociolog) na současnost, mění se status jeho vyjádření, která mohou být jen více či méně přesvědčivá, nemohou však vznášet takový nárok na pravdivost jako epistemologické a ontologické úvahy. Úvahy Frankfurtské školy k současnosti (ale také úvahy Niklase Luhmanna, oponenta Frankfurtské školy) jsou často vědomě spekulativní, neboť usilují především o to, nabídnout, možná i nemístným, v nějakém ohledu tedy spekulativním, zvýrazněním určitého rysu nový pohled na společnost.

<sup>63</sup> V této souvislosti si lze všimnout systematického rysu Hegelova díla: Hegelovy pojmy nejsou „spekulativní“ ve smyslu „vzdálené skutečnosti“. Hegel sám

je vzhledem k rodičům zrovnoprávněno, a my je tak zapojujeme do rozhodnutí, z nichž bylo tradičně vyloučeno.<sup>64</sup>

Je nevyhnutelné, že se takto získaná autonomie (nyní již) všech členů rodiny projevuje na stabilitě rodiny samé. Protože Hegel položil tak silný důraz na osobní svobodu obou manželů a na skutečnost, že svazek spočívá na vzájemném uznání, připouští rozvod, k tématu rozvodu vlastně přechází bezprostředně poté, co tematizoval povahu moderního svazku. Jestliže má Hegel pravdu v tom, že podstatou ducha je svoboda, přičemž individuální autonomie, dokonce v určité míře i svévole, tvoří jednu z nutných komponent této svobody, pak se tento duch může snadno ocitnout v příkrém rozporu s rodinou.

Hegel si je však vědom toho, že rodina má silného podporovatele: na své straně má přírodu, která člověku brání v tom, aby našel uspokojení výlučně ve svém vlastním sebevztahu. Existuje však ještě jeden, často opomíjený aspekt, který proměňuje tvář rodiny: rostoucí věk dožití. Tento vývoj může vyústit až v re-institucionalizaci tzv. rozšířené rodiny, neboť mnohdy žijí současně až čtyři generace, což vyústilo v bezprecedentní rodinnou „hustotu“.<sup>65</sup> Nejde však jen o rodiny. Eva Illouzová ve své knize *Proč láska končí. Sociologie negativních vztahů* ukázala, že spolu s rostoucí nestabilitou moderních vztahů roste i počet vztahů, do nichž během života vstoupíme, a tedy počet lidí, kteří nás v našem životě zásadně ovlivní a zasáhnou.<sup>66</sup> Protože jsou navíc především začátky a konce vztahů spjaté se stresem, nadějemi, a tudíž i desiluzí, stává se láska se všemi svými vedlejšími produkty podstatněji, kulturně i společensky. Tento vhled vyjádřil již Niklas Luhmann ve své knize *Láska jako vášeň*:

---

reflektoval přítomnost a z konkrétní společenské situace vyzdvihl to, co považoval za dominující vývoj společnosti samé a zároveň za vývoj pravdivý: skutečnost, že se společnosti vyvíjejí směrem k dynamice vzájemného uznání, považuje za projev toho, že se v dějinách prohlubuje vědomí svobody. Hegel tak zcela vědomě odečítá z toho, co je (ovšem ne vše, co je, je skutečně, jak víme z Předmluvy k *Základům filosofie práva*), to, co být má.

<sup>64</sup> Honneth si v této souvislosti všímá, že se stáváme svědky „epochální transformace ve výchově“. Viz A. Honneth, *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a. M. 2013, str. 296.

<sup>65</sup> K tomu viz M. White Riley, *The Family in an Aging Society. A Matrix of Latent Relationships*, in: *Journal of Family Issues*, 4, 1983, str. 439–454; D. Chambers, *A Sociology of Family Life. Change and Diversity in Intimate Relations*, Cambridge 2012.

<sup>66</sup> E. Illouz, *Warum Liebe endet. Eine Soziologie negativer Beziehungen*, Frankfurt a. M. 2018.

„Pokud se moderní společnost charakterizuje jen jako neosobní masová společnost, jde bezpochyby o chybný závěr. Takové pojetí vzniká jednak na základě příliš úzkých teoretických vymezení pojmu společnost, jednak na základě optického klamu. ... [Ve] srovnání se staršími společenskými formacemi se moderní společnost vyznačuje stupňováním ve dvojím směru: možností většího množství neosobních vztahů a intenzivnějšími osobními vztahy.“<sup>67</sup>

Nezintenzivnila se totiž jen rodinná „hustota“, narostl rovněž počet minulých vztahů. V nadsázce lze tvrdit, že rozvodem a rozchodem se rodiny nezmenšují, ale zvětšují, neboť po rozvodu si lidé často nacházejí nové partnery, kteří již mají děti z minulých partnerství.

Z této perspektivy nežijeme v čase po rodině, ale v čase silných rodinných vazeb. Svou sílu si tyto vztahy berou přirozeně nejen z lásky, ale rovněž z nenávisti a zneuznání. Z tohoto hlediska vidíme, že v jednom podstatném bodě měl Hegel pravdu. Dynamika vzájemného uznání posiluje intimní vztahy navzdory tomu, že jsme konfrontováni s pestrými konstelacemi, a navzdory tomu, že jsou vztahy zranitelnější, což je však zcela v souladu s Hegelovou myšlenkou vzájemného uznání: vztahy založené na vzájemném uznání jsou v nějakém ohledu „smrtečnější“ než vztahy založené na strachu, hierarchii nebo autoritě. Zranitelnější jsou právě proto, že se zakládají na svobodě. Do hry však vstupuje ještě další aspekt: množství času, které máme na to, abychom tuto zranitelnost sledovali, abychom sledovali život těchto vztahů.

Z tohoto hlediska není vyloučeno, že v rodině, uprostřed prozaické doby, přece jen přežívá, či dokonce ožívá tragický životní pocit, navzdory tomu, že jej Hegel odsoudil k zániku. Nejenže nemůžeme odčinit učiněné, cokoli, co poklesne do rodinné tkáně, má zneklidňující schopnost znovu se vyjevovat v nové nebo i ve staré podobě, a to i po generacích. V tomto smyslu nadále vládne Bůh, který stíhá vinu otců do třetího i čtvrtého pokolení (*Dt* 5,9). Problém není jen v tom, že se rodinné bolesti obtížně hojí, neboť život rodiny je vždy z větší části nevědomý, a proto rovněž uniká naší moci. Navíc máme spoustu času na to, abychom i to, co je dobré, sledovali v jeho slábnutí a odumírání, v jeho pomíjivosti.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> N. Luhmann, *Láska jako vášeň*, str. 17.

<sup>68</sup> Tato práce vznikla za podpory projektu Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě, reg.č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734 financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

## ZUSAMMENFASSUNG

Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* müssen nicht nur als ein Beitrag zur praktischen bzw. politischen Philosophie gelesen werden. Ebenso können sie als eine Nachforschung zum Thema der modernen Gesellschaft verstanden werden. Die Autorinnen versuchen diesen Aspekt von Hegels Denken zu vergegenwärtigen, indem sie sich der Position der Frau und der Familie in der *Phänomenologie* und den *Grundlinien* zuwenden. Vor allem die beiden Motive der romantischen Liebe und gegenseitigen Anerkennung sind auch in der Gegenwartsphilosophie präsent. Die Studie ist somit erstens eine Reflexion der gegenwärtigen Fragestellungen aus der hegelschen Sicht, zweitens stellt sie einen Beitrag zur Hegelschen Forschung dar, insofern die These vertreten wird, dass ungeachtet von Hegels Überzeugung, die Moderne sei prosaisch, eine tragische Weltanschauung gerade in der Familie weiterlebt.

## SUMMARY

Beyond offering a contribution to practical or political philosophy, Hegel's *Outlines of the Philosophy of Right* can also be read as an analysis of modern social structures. The authors' aim is to bring forth this aspect of Hegel's thought. In order to do this, they take two motives as a starting point: the position of woman and of family in modern society. Related to these two questions, they especially focus on the two motives of romantic love and mutual recognition in contemporary philosophy. Thus, the study is, first, an investigation of contemporary approaches to these questions from the perspective of Hegel's philosophy, and second, a contribution to Hegel's understanding of modernity. As to this latter aspect, the authors contend that while Hegel is right that modernity is essentially prosaic, the contemporary forms of families introduce a tragic worldview into the predominantly prosaic modernity.