

DIALEKTIKA! Rozhovor Terezy Matějčkové s Jeanem-Françoisem Kervéganem¹

T. M.: Dovolte mi začít banální otázkou: Proč jste se vůbec rozhodl studovat filosofii?

J.-F. K.: Na tuto otázku vlastně neumím odpovědět. Asi se dá říct, že jsem byl předurčen ke studiu některé z věd. Můj otec byl matematik, matka fyzička. V posledním roce na gymnáziu mě však zaujal skvělý učitel filosofie a disciplína mě začala fascinovat, takže jsem se nakonec rozhodl pro ni. „Abstraktnost“ filosofických otázek a obtížnost textů jsem nejspíše vnímal jako výzvu. Svě udělal i kontext: mé studium spadalo do období událostí kolem osmašedesátého, což také přispělo k tomu, že jsem si vybral „kritickou“ disciplínu. Byl jsem angažovaný student, a tak jsem si chtěl osvojit „zbraně kritiky“.

Mám-li správné informace, navázal jste po studiu zaměstnáním v akademické sféře. Uvažoval jste někdy o tom, že by se Vaše cesty mohly ubírat jiným směrem?

Že jsem se hned pustil do akademické kariéry, to není tak docela pravda. Sice jsem o akademickou pozici usiloval hned po ukončení studií, ale moje akademická kariéra se vlastně rozběhla pozdě. Během svého studia na École normale supérieure a Université Paris 1 jsem v roce 1975 dosáhl takzvané „agrégation“, což mě kvalifikovalo k výkonu gymnaziálního učitele a roku 1976 jsem skutečně začal učit filosofii. Toto zaměstnání jsem vykonával osm let, než jsem získal badatelské pozice – nejprve mezi lety 1986 a 1988 v Národním výzkumném centru (CNRS), a poté

¹ Rozhovor, původně vedený v němčině, přeložila Tereza Matějčková. Text je redakčně krácen. J.-F. Kervégan je filosof a emeritovaný profesor na Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne se specializací na německou filosofii. Jeho hlavní oblastí zájmu je filosofie práva, a to jak v Hegelově díle, tak v současném myšlení. Výrazným rysem jeho úvah k filosofii práva je důraz na vztah práva a logiky. Mezi jeho hlavní díla patří *Co s Carlem Schmittem?* (Que faire de Carl Schmitt ?, Paris 2011, Praha 2015) a *Skutečné a rozumné. Hegel a objektivní duch* (L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif, Paris 2008, Chicago 2018).

v letech 1988 až 1990 na Institutu Maxe Plancka pro evropské právní dějiny ve Frankfurtu. Uplatnit se jako badatel nebylo do té doby vůbec snadné. To málo volného času, co jsem měl jako učitel, jsem věnoval redakci kolektivního komentáře k Hegelově *Logice jako vědě*, na němž jsem pracoval se svými bývalými spolužáky a který mezi lety 1981 a 1985 vyšel ve třech svazcích.

Roku 1981 jsem se sice u profesora Bernarda Bourgeoise zapsal na „doctorat d'État“, což je ekvivalent dnešní habilitace, ale do práce jsem se mohl pustit teprve poté, co jsem získal badatelskou pozici. V roce 1990 jsem se v Lyonu, kde tehdy působil profesor Bourgeois, habilitoval, a tak mohla začít moje akademická kariéra. Zvláštností této opožděné kariéry bylo, že jsem získal profesuru, aniž bych kdy zastával pozici „maître de conférences“. Od roku 1992 jsem tedy osm let působil jako profesor filosofie práva na nově založené universitě v Cergy-Pontoise. Roku 1999 jsem se stal profesorem na Sorbonně, kde jsem pak dvacet let vyučoval německou filosofii a filosofii práva. Od září roku 2019 jsem emeritovaný.

Vím, že to není jednoduchá otázka, protože je velmi základní. Přesto ji chci položit: co je pro Vás filosofie?

Na obtížnou otázku se sluší dát jednoduchou odpověď. Pro mě je filosofie určitý způsob, snad i technika, jak klást otázky. Odpovědí na různé otázky máme spoustu, ale vědět, na které otázky je skutečně třeba podat správnou odpověď a jak tyto otázky formulovat, aby mohly vyústit v plodné odpovědi, předpokládá značné úsilí a toto úsilí nese název filosofie. To ale není žádný převratný objev. Za cíl filosofie to považoval již její zakladatel Platón... Dnes existuje ve Francii, nejspíše je to ale celosvětový fenomén, jakýsi filosofický business, jehož účelem je poskytovat lidem odpovědi a odpovídat na jejich problémy. Co však zcela postrádáme, je práce na otázkách, které mají být zodpovězeny. Jak známo, Kant cíl veškeré filosofie názorně shrnul do tří otázek: Co mohu vědět? Co mám dělat? V co smím doufat? Ale aby tyto „jednoduché“ otázky zformuloval a odpověděl na ně, musel se oddat třicetileté práci a napsat tři monumentální knihy, tři *Kritiky*.

V textu Po dějinách. Kniha a konec mudrce vyzdvihujete, že Kojève byl toho názoru, že politika vychází z filosofie.² Vzhledem k tomu, že se za-

² J.-F. Kervégan, *Au-delà de l'histoire. Le livre et la fin du Sage*, in: *Philosophie*, 4, 2017, str. 78–91.

býváte především filosofii práva, zajímalo by mě, jak sám nahlížíte na vztah filosofie a politiky.

Pokusím se na tuto nelehkou otázku odpovědět odbočkou přes svoji intelektuální biografii. Na počátku svého studia filosofie jsem se vyznačoval výraznými mladohegeliánskými sklony. Měl jsem za to, že nic neztělesňuje sílu pravdy tolik jako Marxova slavná jedenáctá teze o Feuerbachovi: „Filosofové svět dosud pouze různými způsoby vykládali, jde však o to jej změnit.“ Byl jsem rozhodný následovník Karla Marxe, a tak jsem vůbec nepochyboval o tom, že politika je „pravdou“ filosofie. Kontext osmašedesátého, revolučního hnutí po celé Evropě, i v Československu, jakkoliv obtížné bylo tento případ interpretovat z marxistického hlediska – to vše bylo jednoznačným stvrzením Marxova výroku, že na pořadu dne je „kritika země“, tedy sociálního a politického statusu quo, a že filosofie už nemá sebe samu pojímat jako služku theologie, která podlehla „kritice nebe“, ale jako služku politiky. Do četby Hegela jsem se pustil, abych si potvrdil Marxovu tezi, že jde o to, postavit Hegela znovu „na nohy“ a idealistickou dialektiku interpretovat marxisticky.

Co to všechno znamená a co to vyžaduje, to jsem si sám tehdy vůbec neuvědomoval. Faktem ale je, že moje pečlivé a letité studium Hegelova díla, především *Logiky*, která je jeho jádrem, tímto naivním přesvědčením otřásl. Vztah filosofie a politiky je přirozeně těsný, o tom se člověk nepřesvědčí jen četbou Hegela, je to zjevné již od samého počátku filosofie. Ale tento vztah je o dost komplexnější, než jak sugeruje metafora zrcadlení nebo nadstavby. Teorie není pouhým, třebaže pokřiveným zrcadlením společenské praxe a politických vztahů, ale spíše to, co této praxi propůjčuje pojmový obsah. V předmluvě k *Základům filosofie práva* Hegel poznamenává: „Úkolem filosofie je pochopit to, co je, neboť to, co je, je rozum.“³ Hegel tím jistě nemíní, jak je často mylně vykládán, že cílem filosofie je ospravedlnění stávajícího stavu. Spíše míní, že vlastní úlohou filosofických úvah je postupně odhalovat niternou racionalitu toho, co se ve světě vyskytuje. Jak už poznamenává Spinoza: *Non ridere, sed intelligere*. I tehdy, chceme-li změnit svět, a podle mě existují velmi pádné důvody, proč bychom to měli chtít, musíme rozklíčovat jeho niternou logiku: a to nelze jinak než filosofováním. I takový marxista, za něhož je považován Kojève, zinscenoval ve svém díle pozici mudrce, jenž po konci dějin koncipuje cestu ústící v posthistorickou moudrost. Nejde o rehabilitaci *philosophia perennis*, protože filosofie není mimosvětským podnikem, což nás ostatně naučil i Hegel. Jak říká, filosofie je „růží na

³ G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, přel. J. Kudrna, Praha 1992, str. 31.

kříží přítomnosti“. Filosofie vyjadřuje racionalitu, jež nikdy není oddělená od světa a od politiky, ale filosof tento svět a jeho politické dění „překonává“, nakolik myslí.

Váš věhlas se zakládá na Vašem díle věnovaném Hegelovi a Schmittovi a na Vašich vlastních originálních pojednáních k otázkám práva. České publikum Vás zná jako autora knihy Co s Carlem Schmittem?⁴ Co Vás přivedlo ke Schmittovi?

Může působit zvláště, že můj zájem o Carla Schmitta náleží do stejného kontextu jako mé studium Hegela. Ještě když jsem se považoval za marxistu, byl jsem jako mnozí jiní čtenáři překvapen, že v Marxově díle chybí konsistentní politická teorie. Tento rys byl ještě o něco výraznější u pokračovatelů, vlastně v celé takzvané marxistické tradici – jako by se sama metafora nadstavby vylučovala s politickou teorií. K čemu nakonec teorii politična, jsou-li politično i stát pouhými odrazy třídních vztahů, které jsou samy určeny produkčním typem materiálního života? Vágní, dokonce prázdné představy o budoucnosti, s nimiž jsem se setkal v oficiální, z větší části však i disentní marxistické nauce, vyjevily nutnost vykročit z vyznačené cesty. V tomto kontextu jsem takřka náhodou narazil na dílo Carla Schmitta – nejprve jsem se seznámil s francouzským překladem *Pojmu politična*. Říkám „takřka“ náhodou: úplná náhoda to nebyla, protože jsem hledal něco, co by mi mohlo být odpovědí na neexistenci marxistické teorie politična. V tomto kontextu mě výraz „pojem politična“ zaujal.

O autorovi samém a jeho pověstné kariéře se toho tehdy vědělo málo, ani já jsem neznal všechny souvislosti, a moje četba Schmittova eseje tak byla bezpředsudečná. Jako mnohé i mě tento spisek fascinoval, nejen svým brilantním stylem. Především jsem zde našel formulace otázek, které v mém dosavadním jazyce marně hledaly vyjádření. Třeba: existuje autonomní logika politična a jaký je způsob jejího působení? Je politično podmíněno státem, anebo je tomu naopak? Je státní forma politiky, která se prosadila v novověku a která svůj prototyp našla v Hegelově díle, nepřekonatelná, anebo jsme ve dvacátém století vykročili do éry „po státu“, a je-li tomu tak, proč? Schmittova útočnost, s níž tyto otázky formuloval, mě vedla k extenzivnímu studiu celého díla. Poté následovala fáze, v níž jsem se od fascinace osvobozoval, a získal tak k dílu střízlivější vztah. K osobě samé pociťuji silný odpor dodnes – nejen proto, že se bezúspěšně snažil stát dvorním právníkem Adolfa Hitlera, snad ještě více mi

4 J.-F. Kervégan, *Co s Carlem Schmittem?*, přel. M. Pokorný, Praha 2015.

vadilo, že se až do své smrti vydával za oběť, třeba ve svém spisku *Ex Captivitate Salus*.

Faktem ale je, že se moje práce díky objevu tohoto význačného díla začala ubírat zcela novým směrem. Téma mé habilitace znělo: Hegel a pozitivita. Mým záměrem bylo ukázat, že do Hegelova díla, především do jeho filosofie práva, vstupuje nové porozumění vztahu spekulace a pozitivního myšlení. Tento patrně příliš široce pojatý záměr se proměnil v konfrontaci dvou hledisek na právo a politiku. „Spekulativního Hegela“ jsem konfrontoval s „pozitivním Schmittem“. Tím nechci tvrdit, že bych Schmitta považoval za pozitivistu, právní pozitivismus, třeba čistou právní nauku Hanse Kelsena, tvrdě kritizoval. Já jsem však vyšel z badatelské hypotézy, že lze na Schmittovo počínání pohlížet jako na pokus osvobodit Hegelovo dílo, k němuž měl Schmitt těsný vztah, od dialekticko-spekulativního pozadí. Schmitt totiž v jistém smyslu usiloval o uskutečnění Marxova záměru: i on chtěl převrátit Hegelovu dialektiku zpět na nohy. Ale za jakou cenu...

Výsledkem tohoto nového zaměření byla moje první kniha o Hegelovi a Schmittovi, v níž jsem rozvedl konfrontaci dvou epistemicky protichůdných způsobů, jak uvažovat o právu a politice. Tato konfrontace sice mnohé hegelovské badatele vyděsila, ale dosud se mi jeví jako docela plodná. Některé aspekty Hegelovy filosofie, které přímočařejší interpretace nejsou schopny odhalit, jsem díky ní ukázal v novém světle. Schmittovo dílo jsem tak užil jako svého druhu deformující optiku, díky níž lze porozumět zvláštnosti Hegelova stylu myšlení.

Francie se pyšní významnou tradicí hegelovského bádání, ale i samostatného rozvíjení Hegelovy filosofie. Jak směrodatná byla tato tradice pro Vás?

Nejprve bych snad poznamenal, že není úplně šťastné hovořit o francouzské tradici hegelovského bádání. Když odhlédneme od toho, že Kojève nebyl Francouz a jeho vlastní vzdělání je spíše německého původu, je třeba říct, že to byl brilantní outsider, který sám tvrdil, že *Fenomenologii ducha* používá k tomu, aby získal náboj pro zpropagování svých vlastních idejí. Kojève je důležitý filosof, kterého bych však nikomu nedoporučil jako interpreta Hegela. Samozřejmě jsem i já udělal tu chybu, že jsem si jako mladý student myslel, že titul *Úvod do četby Hegela (Introduction à la lecture de Hegel)* nabídne úvod do četby Hegela. Kniha by se měla spíše jmenovat *Úvod do četby Kojèva!*

Když ale odhlédneme od Kojèva, existuje francouzská hegelovská tradice, která vede od Jeana Wahla přes Jeana Hyppolita k Bernardu

Bourgeoisovi. To je úctyhodná linie, ale mě samého ovlivnila málo, pravděpodobně proto, že jsem ji považoval za příliš francouzskou a spiritualistickou, zčásti neprávem. Existuje však francouzská kniha, která na mé vlastní cestě k Hegelovi sehrála významnou roli. Bylo to veledílo *Trpělivost pojmu. Úvaha o hegelovské řeči* (La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien, 1972) od Gérarda Lebruna. Kniha mě nadchla již jako studenta. Setkal jsem se zde se zcela jiným Hegelem než s Hegelem tehdejšího francouzského bádání nebo marxistického ražení.

Až později jsem se jako doktorand seznámil s německým bádáním, mj. s dílem Dietera Henricha nebo Friedricha Fuldy. Ti se postupně stali mými hlavními opěrnými body. Díky Lebrunovi, Fuldovi a Henrichovi jsem pochopil, že při vážnější četbě Hegela nelze pominout *Logiku*. Spolu se skupinou mladých kolegů jsem proto na konci sedmdesátých let podnikl cosi jako strukturálně procesuální četbu. Výsledkem byl třísvazkový komentář *Logiky*, který vyšel v osmdesátých letech.⁵ Později jsem se s velkým zájmem seznámil s novou recepcí Hegela v anglosaském světě, především s pragmatickou interpretací, kterou předložili R. Pippin nebo T. Pinkard. S nimi jsem vedl plodné diskuse, které se týkaly třeba takzvané nemetafyzické interpretace. Nápadné bylo, že i v této tradici sehrála *Logika* spíše podružnou roli. Situace se však mezitím změnila, jak to dokládá Pippinova poslední kniha *Hegelova říše stínů* (Hegel's Realm of Shadows, 2019).

Bylo by nejspíše chybné snažit se ukázat, že existuje jeden hegelovský motiv, který by byl dnes zvláště relevantní. O relevantnosti lze po mém soudu hovořit, jen nakolik nás oslovuje Hegelův styl myšlení. Co byste Vy považoval za dnes obzvláště inspirativní?

Řeknu to jedním slovem: Dialektika! Máte naprostou pravdu: Hegelovo dědictví netkví ani tak v „obsazích“ či „výsledcích“ jeho filosofie, ale ve stylu, jakým formuloval problémy, jak se za každou cenu chtěl vyhnout zjednodušujícímu „buď – anebo“. Na Hegelově východisku je dobré vyzdvihnout ještě jiný bod: skutečnost, že se postavil na stranu zprostředkování a že slovy Johna MacDowella odmítl „mýtus daného“. To, že za fakticitou daného máme vyhledat pozadí zprostředkování, které nám teprve umožňuje hovořit o danosti jakožto o čemsi daném, se mi jeví jako sama podstata Hegelova stylu myšlení.

⁵ J. Biard – D. Buvat – J. F. Kervégan – J. F. Kling – A. Lacroix – A. Lécirvain – M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, Paris 1981–1987.

Co mě obzvláště přitahuje na Hegelově „politice“, je jeho schopnost nově formulovat základní otázky politické filosofie, třeba povahu suverenity nebo ústavy. Ale nejlepším příkladem je naprostá reinterpretace pojmu občanské společnosti. Zatímco se tento pojem dosud vztahoval k *politickému* společenství ve smyslu *koinónia politiké*, Hegel se rozhodl jím označit nepolitickou komponentu mravního společenství. To přirozeně není svévolné rozhodnutí. Touto terminologickou změnou Hegel postihuje základní vývoj moderní společnosti, konkrétně oddělení politicko-státních institucí na straně jedné a na straně druhé hospodářsko-společenskou sféru. I toto patří k zvláštnosti Hegelova stylu myšlení, z něhož můžeme profitovat: filosofii koncipuje jako *cosi*, co není čistě normativní podnik, co je spíše určitou sebereflexí společnosti samé. Filosofie je zkrátka „dobou uchopenou v myšlenkách“.⁶ A. Honneth právem vyzdvihl, že v Hegelově filosofickém stylu nalezneme směrnice pro nenormativní pojetí filosofie, která uchopuje normy nikoli jako obraz společnosti, ale jako výraz její sebereflexe.

Ve svém vlastním díle jste se zevrubně zabýval filosofií dějin. V jakém ohledu je pro Vás dosud relevantní, anebo je vůbec ještě relevantní?

Spolu s Odem Marquardem bych řekl, že s filosofií dějin mám „své obtíže“, které by nás vlastně měly přimět k tomu, abychom se s ní rozešli. Obtíž spočívá nejprve v relativní nejasnosti její definice. Pod pojem „filosofie dějin“ většinou řadíme velmi odlišné filosofické směry, třeba francouzské nebo skotské osvícenství, filosofii německého idealismu a samozřejmě marxismus, který je považován za sám vrchol filosofie dějin. Někteří kritici, ve Francii třeba J.-F. Lyotard, který vyhlásil konec velkých vyprávění, chápou odmítnutí filosofie dějin jako rozchod s *osvícenskou* představou lineárního pokroku, tak jak se s ní setkáváme třeba v Condorcetově podání nebo v podobě „zářné budoucnosti“ proklamované ortodoxním marxismem. Tento skepticismus dobře vystihl Carl Schmitt: „Dějiny jsou vždy mocnější než jakákoli filosofie dějin.“

Když se ale na věc podíváme blíže, ukáže se, že vše je komplikovanější. Filosofie dějin, což je pojem, který zavádí Voltaire, je mnohem pestřejší než to, co si představují její kritici. Vedle už tak bohaté osvícenecké filosofie dějin existuje protiosvícenecká filosofie dějin, která je dědictvím původní teologie dějin sahající od sv. Augustina po J.-B. Bossueta. Můžeme sem zařadit Herderovy příspěvky, třeba *Ideje k filosofii dějin lidstva* nebo *Ještě jedna filosofie dějin*, ale ve větší míře

⁶ G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, str. 31.

se tímto směrem orientuje Friedrich Schlegel. Ve stejném kontextu lze zmínit i teoretiky protirevoluce, třeba J. de Maistra, L.-G. Bonalda, J. D. Cortése a jiné.

Další rozdíly a nejasnosti vyvstávají v progresivním táboru samém. Například můžeme ve vztahu ke Kantovi skutečně hovořit o čemsi jako o filosofii dějin, jak se rádo tvrdívá na základě problematické interpretace slavného eseje *Idea obecných dějin ve světoobčanském smyslu* z roku 1784? Ve své knize *Důvod norem* (La raison des normes, 2015) jsem tuto tezi zpochybnil, neboť se mi zdá být v rozporu s přísnou Kantovou definicí filosofie. I kdybychom ostatně přistoupili na volnější definici filosofie, filosofie dějin nebude ani potom patřit k tvrdému jádru kantianismu. Věc je ostatně komplikovanější i v případě Hegela, který je filosofem dějin *par excellence*, dokonce ji povýšil na hlavní disciplínu filosofie. Jenže v jeho podání má pramálo společného s hrubou teleologií rozumu, na niž je často redukována, a ještě mnohem méně s velkým příběhem o pokroku, který inscenovali Lyotard a další zástupci postmoderny.

Takže abych na Vaši otázku odpověděl přímo: jestliže filosofie dějin znamená to, co si pod tímto označením běžně představujeme, tedy náboženství pokroku a víru v konec dějin, pak je dnes irelevantní. Ale skutečně někdy něco takového existovalo? Jestliže naproti tomu filosofie dějin znamená to, že, řečeno s Hegelem, hledáme „růži na kříži přítomnosti“,⁷ že tedy hledáme racionalitu v tom, co se v běhu kolektivního vývoje jeví jako protismyslné nebo nesmyslné, pak je filosofie dějin stejně nepostradatelnou jako filosofie sama, přinejmenším, když filosofii chápeme jako výkon rozumnosti. Je-li přítomnost předmětem filosofie, jak tvrdil Hegel, pak se filosofové musí zaobírat minulostí, protože dějiny jsou „továrnou“ na přítomnost. O přítomném dění podávají zprávu jako puzzle, jehož roztroušené kousky sbíráme a uspořádáváme.

S filosofií dějin se zevrubně vypořádával i Alexandre Kojève, myslitel, který byl pro Vaše myšlení rovněž ústřední. Byl to vlastně spíše on než Hegel, kdo zastával tezi o konci dějin. Po druhé světové válce se rozešel s filosofií a podílel se na pokusu o vznik evropského státu. Souhlasil byste s tím, že Kojève spatřoval ve formujícím se evropském společenství, které se postupně přetvořilo v EU, uskutečnění absolutního vědění?

Ano, byl to spíše Kojève, koho bychom měli označovat za myslitele konce dějin a posthistorie. Ale u Kojěva je všechno dvojznačné a nejinak tomu je v případě těchto hesel. Konec dějin znamená překonání konflik-

⁷ Tamt.

tů, konkrétně třídních bojů, které jsou motorem dějin. Kojève označuje tuto konečnou stanicí historické dialektiky jako „všeobecný a homogenní stav“ (état universel et homogène). Tento obrat, s nímž se lze setkat již v přednáškách k *Fenomenologii*, získává zcela konkrétní význam ve spisech z padesátých let, především v korespondenci s Carlem Schmittem. Oba myslitelé jsou zcela zajedno v tom, že tehdejší dualita sociálních systémů, komunismus proti kapitalismu, je jednak dočasná, jednak povrchní. Kojève zdůrazňuje, že obě velmoci, USA a Sovětský svaz, jsou variantami téže nadvlády techniky a vyměření politiky. Evropa se může stát nanejvýš třetím hráčem, ačkoli tato role mohla tehdy připadnout spíše Číně. Z této konstelace plynulo Kojěvovo úsilí přispět spolu s dalšími eurokraty k vytvoření evropské velmoci, která by tuto roli třetího mohla sehrát. Z politického hlediska se stále ocitáme ve stejném bodě, kromě skutečnosti, že Sovětský svaz nahradila Čína.

Kojěvova teze o konci dějin však zahrnuje ještě jeden, čistě teoretický aspekt. Konec dějin sice spadá vjedno s koncem politiky, tím však započíná myšlení. Protože se v „état universel et homogène“ nemůže odehrát nic skutečně nového, otevírá se prostor čistého myšlení. To již není hledáním moudrosti ve smyslu filo-sofie, spíše je moudrostí samou. Tuto tezi považuji za vskutku fascinující. Konec politiky a dějin by spadal vjedno s počátkem nadpolitického a naddějinného myšlení. Kojève tím jakoby „ospravedlnil“, chceme-li to tak říct, dějinnou nutnost absolutního vědění, tedy vědu o čistém myšlení, kterou Hegel označuje jako logiku. Když se na to podíváme taktó, spatříme v Kojěvovi opravdového hegeliána, jímž ve své interpretaci *Fenomenologie ducha* rozhodně nebyl.

Ve Vaší interpretaci stojí v popředí dvě témata: abstraktní právo a mravnost. Když se nejprve zastavíme u prvního, ukazujete, že abstraktní právo není pro Hegela čímsi negativním, ale základem pozitivního práva. Člověku skýtá hodnotu jakožto člověku. Když jsem četla Vaše pojednání, často jsem myslela na lidská práva, přičemž Hegel skutečně žije v době formulace lidských práv, ačkoli abstraktní právo alespoň zčásti spojuje s římským právem. Co rozumíte pod abstraktním právem Vy a proč je pro Vás tak centrální? A vidíte rovněž vazbu na lidská práva?

Rehabilitace abstraktního práva byla skutečně jedním z mých hlavních cílů. Z tohoto hlediska lze v mém stanovisku spatřovat reakci na marxistickou interpretaci soukromého práva coby nadstavby sociálních vztahů, která převládala v době mých studií. Můj záměr je ale širší. Hegel rozumí soukromému právu jako základně moderní společnosti, což

znamená: vznik moderní občanské společnosti a související proměna představy o tom, co tvoří společnost, se v takto strukturovaném společenském životě musely pojit se vznikem soukromého práva. Hegel přirozeně nebyl prvním, kdo si všiml role soukromého práva v základních strukturách moderní společnosti – Hobbes, Locke nebo Smith mu připravili cestu. Co však Hegel viděl ještě před Marxem, vlastně jako vůbec první, je strukturující role soukromého práva v modu, v němž funguje moderní kapitalistická společnost. Bez soukromého práva není kapitalistická společnost možná.

Nyní k Vaší otázce týkající se lidských práv. Hegel vícekrát zdůrazňoval historický význam jejich vyhlášení. V takzvaném *Ständeschrift* z roku 1817 označuje principy z r. 1789 za elementární katechismus, v dodatku k § 433 *Encyklopedie* se zmiňuje o „věčných lidských právech“ a v *Základech* rozhodně odsuzuje otroctví a každou formu osobního podrobení. Obecně má Hegel za to, že Francouzská revoluce, tento „nádherný východ slunce“, je rozhodující světodějnou událostí, nezávisle na tom, že další vývoj byl s ohledem na teror a evropské války tragický. Význam Revoluce spočívá v tom, že zakládá *společenský* řád. Je takřkajíc rodným listem svobodné občanské společnosti, jejíhož politického partnera, tedy moderní stát, je třeba ještě definovat. Podle Hegela byla odpovědí na problém, který otevřela Revoluce, tj. na problém politických forem spolužití, „konstituční monarchie“, tedy *nikoli* tehdejší pruská monarchie. V tomto byl Hegel zavázán své době.

Navzdory tomu bych netvrdil, že lidská práva, která jsou beztak zčásti právy *politickými*, tvoří jádro Hegelovy rekonstrukce abstraktního práva, tedy rozumného jádra soukromého práva. Tato rekonstrukce spíše spočívá na tehdejšímu stavu německého soukromého práva, které bylo pozoruhodnou a vcelku zmatenou směsí práva římského, post-feudálního, osvíceneckého a porevolučního (napoleonského). Co se týče pozitivního práva, jsou hlavní styčné body pruské obecní územní právo z let 1791–1794 na straně jedné a na straně druhé napoleonská kodifikace soukromého práva. Obojí můžeme chápat jako pokus přenést na rovinu pozitivivity stěžejní principy, které byly slavnostně proklamovány roku 1789.

Hegelovo přirozené právo v přísném smyslu, tedy právo abstraktní, lze číst jako pokus o rozklíčování imanentní racionality novějších právních institutů soukromého práva, abych se opřel o terminologii Friedricha Carla von Savignye, Hegelova filosofického kontrahenta. Lidská práva sem patří samozřejmě rovněž, nikoli však jejich ideologizace, k níž došlo již během Revoluce. Hegel je především přesvědčen o tom,

že žádná skutečná politická instituce nemůže spočívat na politice lidských práv, a to již proto, že se žádná politika nemůže vyhnout problému legitimní vlády. Lidská práva jsou však z principu egalitární.

S ohledem na mravnost zastáváte pozici, kterou spolu s Dieterem Henrichem označujete jako institucionalismus, přičemž rozlišujete silný a slabý institucionalismus. Můžete tento rozdíl vysvětlit?

Dieter Henrich zavedl obrat „silný institucionalismus“ ve svém vydání přepisu přednášky z filosofie práva z r. 1819/1820. Definoval jím vztah individua a státu v Hegelově myšlení. Instituční teorie práva tvrdí, že právní svoboda závisí na podmínkách, jimiž právní subjekty zcela nedisponují. Silný institucionalismus spočívá v tom, že objektivní právní instituce „do sebe jednotlivce zcela zahrnují a subsumují jej pod své vlastní podmínky, aniž by jej odcizily“.⁸

Sám jsem převzal ideu institucionalismu v její slabé variantě, abych rozšířil prostor svobody pro individuum, a to nejen ve sféře mravnosti, ale rovněž ve sféře morality a abstraktního práva. Stejně jako Henrich mám za to, že instituce sehrávají v Hegelově nauce objektivního ducha stěžejní roli. Nemíním tím jen „velké“ instituce, jež jsou schopny na sebe brát podobu osoby, jako je tomu v případě státu, universit, vojska, korporace, justice. Myslím zde rovněž na menší instituce, které Maurice Hauriou, velký francouzský zastánce právního institucionalismu, označil jako instituce-věci (institutions-choses): manželství, peníze, osoba, smlouva, vlastnictví, jazyk – vše, co se vyznačuje instituční přirozeností, co tedy není ani „přirozené“, ale ani „umělé“. Jedná se o entity, které dnes označujeme jako institutional facts.

Zde ostatně narážíme na téma „druhé přirozenosti“, které je pro Hegela stěžejní. V tomto smyslu lze tvrdit, že idea institucí Hegelovi umožňuje vyhnout se fatální alternativě: buď přirozené právo, nebo právní pozitivismus. Hegel není zastáncem přirozeného práva jako Kant nebo Fichte, ale rovněž není zastáncem právního pozitivismu, tak jak jej známe z devatenáctého a dvacátého století. Je institucionalistou v tom smyslu, že instituce objektivního ducha považuje za nutné faktory individuální a kolektivní svobody. Taková myšlenka přirozeně vyžaduje hlubokou proměnu pojmu svobody, radikalizaci Kantovy teorie racionální autonomie, kterou Hegel formuluje nejen ve filosofii práva, ale původně v logice. Svoboda není pouhým predikátem individuální vůle,

⁸ D. Henrich, *Einleitung*, in: G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt a. M. 1983, str. 31.

ale výsledkem „práce institucí“. Tyto instituce produkují individua v tom smyslu, že je „instituuji“ neboli je uschopňují k jednání.

Říkáte, že instituce jsou „syntaxí objektivního ducha“. Tuto syntaxi však neomezujete jen na objektivní stránku, ale vztahujete ji i na subjektivitu. Rovněž subjektivita se rozvíjí v objektivitě a jen zde má svůj prostor. Subjektivita a individualita tedy vycházejí z institucí a žijí v nich. V tomto smyslu tvrdíte proti méně nuancovaným kritikům, že Hegel kategorii individuality zná velmi dobře, obracíte se ale rovněž proti Henrichovi, podle kterého individua jen kopírují předem dané role. Kde se v tom případě ve Vašem podání nacházejí svoboda a subjektivita, když i u Vás je subjektivita do značné míry zahrnuta v objektivitě?

Společnost je sítí institucí, z nichž každá má svůj vlastní funkční modus. Kdybych užil Luhmannův jazyk, řekl bych, že sociální systém sestává z diferencovaných subsystémů, které mají svůj vlastní kód a které se vyznačují operativní uzavřeností. Zároveň však disponují procesy, díky nimž překládají postupy jiných systémů do svého vlastního jazyka. Instituce si však nevystačí s pouhými aktéry, kteří by sehrávali role, jež psal a zinscenoval někdo jiný, takzvaná sociální objektivita. Jsou odkázány na jednající subjekty, které je oživují tím, že si přivlastňují jejich jazyk a tento jazyk nezáměrně rozvíjejí.

Subjektivita tedy není dané faktum, ontologická vlastnost, která by se vázala k bytí člověka. To ostatně dosvědčují mnohé poruchy subjektivity. Jak by řekl Searle, subjektivita je spíše výsledkem sociální konstrukce, procesu formování, který sám předpokládá instituce a zpětné působení na tyto instituce a na jejich kód, resp. jejich jazyk.

V nauce o abstraktním právu nabízí Hegel výstižný příklad. Osoba nemá od přirozenosti vládu nad svým tělem, nejprve si musí přivlastnit sebe samu,⁹ jejím úkolem je „rozvinutí svého vlastního těla a ducha“.¹⁰ Toto přivlastnění sebe samého předpokládá právní, sociální a politické instituce, které tento proces vzdělání rámuji. Existují tedy diferencované typy vzdělání subjektivity – jak v oblasti práva, tak v oblasti morálky a mravnosti –, které jsou bez institucí nesrozumitelné. Tyto instituce totiž ztělesňují určitý typ kolektivní intencionality, slovy *Fenomenologie ducha*, „my“, které umožňuje „já“, jež naopak obohacuje ono „my“. Subjektivita a objektivita tak nejsou dané póly ve smyslu plus nebo mínus, ale cosi jako propojené proměnné. To je hlavní cíl Hegelovy

⁹ G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, § 48.

¹⁰ Tamt., § 57, str. 92.

nauky objektivního ducha, ale rovněž jeho logiky – pojmout subjektivitu a objektivitu jako dynamické interagující komponenty celkové struktury myšlení.

Takový kontext samozřejmě oťře se tím, co běžně rozumíme pod pojmem svoboda. Svoboda není ontologická vlastnost subjektivita, není cílem morálního jednání, ale označením nekonečného procesu osvobodování od mrtvé objektivita toho, co je dané. Právě tím se konstituuje subjektivita. Jeden Hegelův zvláště krásný výrok tuto myšlenku shrnuje: svoboda nespočívá v myšlenkách, které máme v hlavě, ale je tím, čím jsme.¹¹ Svoboda je tedy označením pro dialektiku subjektivita a objektivita a já získává v institučním zakotvení této dialektiky svou, jakkoli nestabilní, pozici.

Zdá se mi, že autoři usilují o to, aby Hegela obhájili tváří v tvář námitce, že je nepřitelem individuality. Mě často napadá, jestli Hegelova aktuálnost nespočívá právě v tom, že se schématu individualita versus společnost vymkne. Tím ukázal, že předpoklad, že jedinec může jednoduše skrze jednání změnit společnost, je trochu naivní. Společnost je, jednoduše řečeno, z jiné substance než individuum a tato substance je relativně autonomní. V tomto smyslu bychom v Hegelových stopách mohli dojít až k Luhmannovi: individuum není součástí společnosti. Není to nakonec tak, že anti-individuální aspekt Hegelova myšlení může lépe osvětlit strukturu současné společnosti než Hegel, který považoval subjektivní svobodu za osu moderního světa?

Souhlasím s tím, že se Hegel chce osvobodit od schématu individuum – společnost, ale i od protikladu subjektivita – objektivita. Ale neřekl bych, že společnost a individuum jsou substanciálně heterogenní. Hegel je jednoznačně zastáncem sociálního holismu, takže společnost nepovažuje za sumu atomů. „My“ není sumou mnohých „já“. Ale tento anti-atomismus, který správně podtrhl Charles Taylor, neznamená, že by individuum bylo pouhou akcencí mravní substance.¹² Společenská substance je odkázána na aktivní souhlas individuálního étosu, který spočívá v tom, že subjekty tuto substancialitu sociální skutečnosti vnímají jako svou vlastní podstatu a v tom naleznou svůj vlastní sebecit.¹³ To, že nám sociálně není prostě k dispozici, znamená, že je žádný jednotlivý subjekt nemůže přímo ovlivnit. Na druhou stranu platí, že nezávisle

¹¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 482.

¹² Týž, *Základy filosofie práva*, § 145, str. 188.

¹³ Tamt., § 147, str. 189.

na jednání a interakci jednotlivců postrádá socialita skutečnou existenci. Jednoduchým příkladem je proces voleb. Můj jeden hlas má na výsledek mizivý vliv, ale bez účasti voličů by neexistovaly volby, a tato účast tedy znamená, že já stejně jako ostatní voliči akceptuji sociální pravidlo – jednoduše řečeno princip zastupitelské demokracie –, podle něhož nás reprezentuje jedno určité „my“, které však nabývá existenci teprve v procesu volby. Sociální holismus tedy neznamená, že by individualita měla zmizet, ale spíše to, že individualita je výsledkem řady sociálních konstruktivních procesů, skrze něž v nás sociálně žije, jak by řekl třeba i E. Durkheim.

Svou knihu zakončujete epilogem, který nese krásný název: Vášej pojmu. Co Vás k takovému zakončení vedlo?

Na tento název mě přivedla poslední stránka spisku *Víra a vědění*. Hegel zde hovoří o „nekonečné bolesti“, o „absolutním utrpení“ „spekulativního velkého pátku“. Ostatně víme i z četby *Fenomenologie ducha*, že myšlení není klidným přímočarým pochodem vpřed, ale útrpnou konfrontací s negativitou, s tím, co ohrožuje myšlení. Myslet znamená, jak píše Hegel v Předmluvě k *Fenomenologii*, spočinout tváří v tvář negativnu. Duch „nabývá své pravdy jen pod podmínkou, že v absolutní rozervanosti najde sama sebe“. ¹⁴ Zdá se mi, že to je výstižná definice filosofické činnosti vůbec. ¹⁵

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 69.

¹⁵ 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_019/000073 4 financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.