

Jan Kuneš –

Martin Vrabec (vyd.)

MÍSTO FENOMENOLOGIE DUCHA V SOUČASNÉM MYŠLENÍ

K dvoustému výročí Hegelovy *Fenomenologie ducha*

Praha (Argo) 2008, 320 str.

Autoři recenzovaného sborníku, který přistupuje k Hegelovu dílu *Fenomenologie ducha* při příležitosti jeho dvousetletého výročí, si vytkli jako záměr nepodávat ve svých příspěvcích pouhé komentáře k jednotlivým úrovním vědomí. Cílem sborníku je přiblížit se Hegelově fenomenologii jako svěbytné filosofické disciplíně, která v transformovaných podobách působila především v dílech marxistických myslitelů, francouzských existencialistů nebo novohegeliánců, a vztáhnout motivy Hegelovy fenomenologie i *Fenomenologie* k problémům, které si kladou současní myslitelé.

Předmětem Hegelovy fenomenologie se stává postupné zjevování absolutního ducha v čase. Schopnost dějinného vývoje je dána negativitou, která je absolutnímu duchu imanentní. Tato negativita znemožňuje, aby duch na jedné nabyté pozici ustrnul. Místo toho si sám „působí smrt“ tím, že se proti určité vlastní podobě obrací a tuto uchopuje jako nicotnou.

Schopnost podržet tuto zkušenost nicotnosti a vstřebat ji do svých dějin považuje Hegel již v Předmluvě k *Fenomenologii* za klíčovou schopnost duchovního jsoucna.¹ Právě z tohoto důvodu se do popředí Hegelova zájmu dostává otázka smrti, jak připomíná ve svém příspěvku *V jakém smyslu je Hegelova Fenomenologie ducha „prvním dilem“* „vědy“, tj. *filosofie*? Milan Sobotka. Smrt je ve slavných pasážích pojednávajících o pánovi a rabovi označena za pána absolutního. V tomto kontextu upozorňuje Sobotka, že se Hegel stal „prvním filosofem, který pochopil člověka na základě otřesu ze smrti, z nicoty“ (37).²

Příspěvek Jana Kuneše analyzuje fenomenologii jako speciální filosofii, sledující dva cíle, které vposled spadají vjedno. Jeden úkol fenomenologie spočívá v „překonání protikladu vědomí a dosažení stanoviska vědy o duchu“ (49). Fenomenolog tedy sleduje fáze, v nichž vědomí při svém vzdělávání překonává vnější vztah ke světu tím, že intencionální vztah zniterňuje. Zároveň představuje fenomenologie výklad cesty, na níž se „vědomí pohání ke své pravé existenci“ (49–50). Cílem cesty je náhled, že samo vědomí disponuje strukturami absolutna. Tím však, jak upozorňuje Kuneš, není dosaženo jakési pozice vševědění. Vědomí není tímto náhledem zbaveno konečnosti.

Vědomí, které má dosáhnout zmíněného nahlédnutí absolutní povahy vlastních struktur, musí pouhé stanovisko rozvažování odložit a ztotožnit

¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1999 (1807¹), str. xxxix.

² Odkazujeme k paginaci recenzovaného svazku.

se s pozicí rozumu, který je schopen myslet pohyb či rozpor.³ Jedině tak dokáže nahlédnout podstatu vědomí, které samo je pohybem a – z hlediska rozvažování – i rozporem. Tomuto paradoxnímu pohybu vědomí se věnují články Martina Nitscheho *Struktura vědomí v Úvodu k Hegelově Fenomenologii ducha* a Petra Příkryla *Problém začátku v Hegelově Fenomenologii ducha*.

Právě skutečnost, že vědomí je již vždy v pohybu – byť si toho samo nemusí být (ještě) vědomo –, a tudíž vždy disponuje určitou historií, vede P. Příkryla k názoru, že sama fenomenologie, která má být prvním vykročením k vědě, vlastně žádným počátkem není a ani ona sama počátek nemá. Čtenář je spolu s vědomím a fenomenologem vždy již na cestě.

Autor příspěvku pracuje se začátkem coby *principium*. Domnívám se, že autorovu interpretaci lze rozvést tím, že se budeme ptát nejen po začátku coby *principium*, ale i po začátku coby *initium*. S autorem lze souhlasit, že *Fenomenologie* skutečně začátek v pravém slova smyslu nemá, neboť začátek (*principium*) se jako princip pohybu odhalí až na konci. Po celou cestu fenomenologie se proto setkáváme s provizorním principem vědomí, kterým je reflexe pochyb, a který se tudíž vyjeví kdykoli vědomí dosáhne úrovně, na které dokáže svá původně nevědomá přesvědčení zpochybnit. Jako však není schopnost reflexe pravým principem vědomí, nejsou ani pochyby začátkem pohybu ve smyslu *principium*. Přesto lze snad

tvrdit, že pochyby jsou hledaným začátkem coby *initium*: vědomí začíná svou cestu ze skeptické pozice. Ta je však na konec překonána, neboť fenomenologie je, jak se píše již v Předmluvě, „sebenaplňujícím se skepticismem“.⁴ S tímto naplněním se však vyjeví i pravý princip pohybu, který doposud působil vědomí „za jeho zády“ a kterým jsou samy struktury vědomí.

První podobě vědomí – smyslové jistotě – se věnuje ve svém příspěvku *Onto-theo-logický charakter Hegelovy filosofie v jeho výkladu „smyslové jistoty“* Richard Zika. Smyslová jistota je zde vykládána jako instance Hegelova *onto-theo-logického* přístupu, který fenomenologovi umožňuje vykázat skrze logos diferenci a identitu tázání po jsoucnosti a po příčinách jsoucná. Na úrovni smyslové jistoty se vědomí pouští do několika myšlenkových experimentů. Vědomí nejprve klade bytnost a *arché* do objektu, podruhé do subjektu. Oba pokusy jsou však následně odmítnuty. Ve třetí podobě je bytností i *arché* celek smyslové jistoty. Z tohoto celku nelze vydělovat ani subjekt, ani objekt. Vědomí tím dospívá k jakémusi nepropozicnímu nahlížení, které Zika interpretuje jako henologii poznání. Pro Zikův závěr lze přitom najít oporu v Hegelových *Přednáškách k dějinám filosofie*, především v úseku zabývajícím se megarikem Stilpem. I zde je přitom klíčové, že jistota orientující se na tzv. „smyslové bohatství“ se projeví oněměním a neschopností podat o pravdě svědectví.

³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 91–92.

⁴ Tamt., str. 33.

Stat' Jindřicha Karáska *Pohyb uznání. K Hegelově koncepci uznání ve Fenomenologii ducha* otvírá oddíl věnovaný úsekům *Fenomenologie*, v kterých se vědomí poprvé poznává ve své odkázanosti na druhé sebevědomí. Sám Hegel označuje tento moment jako bod obratu (*Wendepunkt*) celé *Fenomenologie*. Karásek na tomto bodu obratu zdůrazňuje objev intersubjektivní pro konstituci sebevědomí. Právě tento objev chápe autor jako originální přínos idealistických myslitelů k dějinám filosofie. Již ve Fichtově a Schellingově díle bylo druhé vědomí zakotveno jako transcendentální podmínka sebevědomí. Počínání svých předchůdců však Hegel považoval za nedostatečné: vědomí chápali staticky, tedy jako by vědomí nedisponovalo schopností vývoje. Naproti tomu v Hegelově podání vědomí není sebevědomí samo od sebe. Jsouc identické s touhou, usiluje vědomí o sebevědomí,⁵ a to ve slavném boji pána, tedy „vědomí pro sebe“, a raba, tedy „vědomí pro druhé“ (101). Jak známo, přeje absolutní duch pracujícímu rabovi: svoboda začíná pro Hegela paradoxně v uznání závislosti na druhém. Oproti pánovi disponuje rab výsadou, že se ve světě, který svou prací formuje, a tím jej přetváří z původně pouze přírodního jsoucna v lidský svět, poznává a v cizím či objektivním světě předmětů je tak u sebe. Právě tato

vlastnost je pro sebevědomí charakteristická: vědomí je sebevědomím potud, pokud najde samo sebe ve svém vlastním odcizení.

Pasáže Hegelovy *Fenomenologie* věnující se boji o uznání motivovaly v dějinách filosofie množství vlivných interpretací. Bezpochyby je jednou z nejslavnějších Kojèveova, o které pojednává níže představený článek J. Pechara a H. Janouška. Vztah pána a raba zasadil Kojève do již ustaveného společenského kontextu, v rámci kterého chápe Hegelův boj na život a na smrt jako boj o prestiž. Tímto krokem však pominul skutečnost, že jednota ducha („Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“) se ukazuje teprve pro fenomenologa, nikoli pro samo vědomí. Polemicky na tuto interpretaci reagují výklady, které proti Kojèveovi zdůrazňují, že boj o uznání se odehrává mezi dvěma aspekty vědomí spíše než mezi dvěma vědomími. Naposledy byla taková interpretace předložena J. McDowellem, který pojímá vztah pána a raba jako vztah aperceptivního a empirického Já.⁶ Předností Karáskova příspěvku je snaha vyhnout se oběma krajními pozicím. Autor upozorňuje jak na skutečnost, že sebevědomí závisí na uznání druhým sebevědomím, a tudíž se nejedná o pouhé dva aspekty jediného vědomí. Zároveň vyzdvihuje, že vztahy dvou sebevědomí, které Hegel ve studovaném úseku analyzuje, mají

⁵ R. Pippin sleduje ve své poslední knize paralely mezi Hegelovým pojetím vědomí jako touhy a Heideggerovým pojetím *Dasein* jako *Sorge*. R. Pippin, *Hegel on Self-consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton – Oxford 2011, str. 36.

⁶ J. McDowell, *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of Lordship and Bondage in Hegel's Phenomenology*, in: K. Deligiorgi (vyd.), *Hegel: New Directions*, Chesham 2007.

ontologickou, nikoli jednoduše etickou relevanci.

Marek Skovajsa sleduje ve svém příspěvku *Utváření sociality v kapitole Rozum Fenomenologie ducha* postupnou krystalizaci společnosti na úrovni praktického rozumu. Vědomí v rolích hédonisty, loupežníka bijícího se za zákon srdce a rytíře ctnosti zkouší zaujmout různé postoje ke společnosti. Individualita vychází z těchto experimentů zprvu vítězně: vědomí dospívá k názoru, že individualita je principem skutečnosti. I ona je však následně vykázána do svých mezí. Vzápětí totiž zjišťuje, že adekvátního sebevyjádření ve svém díle (*Werk*) nedocílí, neboť to je nutně omezené a individualitě samé vždy vnější. Nad vlastním dílem, které individualita vydává do společnosti, navíc ztrácí svou tvůrčí moc, respektive se této moci vzdává ve prospěch jiné individuality, která dílo soudí a hodnotí. Zklamaná individualita proto formuluje abstraktní „věc, o kterou běží“; předstírá, že jedná jen ve jménu jakýchsi obecných intencí a uspokojení z konkrétního díla se vzdává. Jakkoli je pojem věci, o kterou běží, nedokonalý – podle Hegela dokonce podvodný, neboť vědomí zde falešně předstírá, že svou individualitu dokáže ve jménu vyšší „kauzy“ popřít –, jedná se o první pokus o integraci individuality a obecnosti.

Právě z tohoto hlediska je věc, o kterou běží, předzvěstí duchovní skutečnosti. Na úrovni ducha se v článku „Právní stav“ podle *Fenomenologie ducha* pohybuje Milan Znoj. Autor zde kriticky hodnotí Hegelovo

pojednání o vztahu jednotlivce a společnosti v římské říši. Znoj namítá, že Hegel byl ve své interpretaci příliš zaujat řeckou šťastnou společenskostí. Nebyl proto schopen docenit roli římských ctností ani skutečnost, že se negativní pojetí práva (které Hegel odmítá s tím, že ústí v despotii osamocené vlády) zrodilo až s moderním liberalismem.

Se Znojem lze souhlasit v tom, že Hegel představil určitou karikaturu římské říše, kterou redukovat na její císařské období, a je nepochybné, že mnohým aspektům římského světa ve svém výkladu nedostál. V Předmluvě se však Hegel doznává k tomu, že již prošlé podoby ducha zůstávají v hloubce ducha přítomny coby „siluety“. Zaměřují-li se autoři sborníku vedle Hegelovy *Fenomenologie* i na filosofovu fenomenologii, lze na tomto místě vyzdvihnout, že určitá hyperbola představuje integrální součást Hegelovy fenomenologické metody. Badatelka Rebecca Comay neváhá hyperbolu označit – právě v návaznosti na nepřiměřenost mnohých Hegelových interpretací – jako charakteristický rys Hegelovy dialektiky: jednotlivé pozice jsou redukovány na své krajní podoby. Působí pak nejen jako vzpomínky, které má duch ve své hloubce, ale i jako výzvy k dalšímu vývoji.⁷

Příspěvek Vlastimila Zátky se věnuje specifické řecké syntéze náboženství a umění, tedy tzv. *Kunstreligion*. Autor se pozastavuje nad Hegelovým vyzdvižením komedie jako duchovnějšiho útvaru než tragédie. Ta je komedií

⁷ R. Comay, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford – California 2011, str. 95.

překonána, protože dostatečně nectí roli individua, nad nímž vládne cizí moc osudu. V komedii dospívá vědomí k plnému nahlédnutí, že bohové jsou jeho výtvozem a ono samo je absolutní bytostí.

Komedie sice v Hegelově pojednání následuje po tragédii, není však nutné chápat ji proto za duchovněji útvar. Coby poslední člen před zvratem v absolutní náboženství v sobě nese zárodky úpadku: člověk nahlíží svou malost a omezenost, přestože sám sebe odhalil jako původce bohů. V komedii se substance stala subjektem, který substancí vítězoslavně popírá. Jedná se tedy o převrácení situace, u které duch začínal, když spočíval nevědomě v řecké mravnosti. Již proto je problematické označit komedii za duchovněji než tragédii. Domnívám se, že lze toto místo přechodu od komedie k absolutnímu náboženství interpretovat ve světle Hegelova výroku, že duch je o to mocnější, oč větší zvrát – či dokonce propad – na minulou úroveň prodělal.⁸

V příspěvku *Představa na cestě a v cestě ducha. K Hegelově Fenomenologii ducha jako opoře pro filosofii náboženství* se Jiří Hoblík zamýšlí nad médii náboženství. Tím je pro Hegela představa. Protože je však „nedokonalostí vůči pravdě“ (196), tíhne nutně ke svému překonání. V tomto překonání se nicméně otvírá možnost pojmového uchopení náboženství – nakonec to byl právě Hegel, který ve svém díle promyslel možnost filosofie náboženství i religionistiky samé.

Břetislav Horyna navazuje ve svém článku *Světlo bez počátku. „Das Lichtwesen“ ve Fenomenologii ducha a v mystice* na tradiční chápání světelného náboženství jako na Hegelovo zpracování zoroastrismu. Autor chce na Hegelově filosofickém výkladu zdůraznit tendenci světelného náboženství k mysticismu, který vyrůstá z metaforiky světla. K tomuto výkladu lze poznamenat, že tradiční interpretace Hegelova světelného náboženství jako zoroastrismu je vyvrácena současným badatelem W. Jaeschkem. Jeho odmítnutí je založeno na studiu Hegelových manuskriptů k příslušné kapitole *Fenomenologie*; z nich má podle Jaeschka vyplývat, že se v případě světelného náboženství nejedná o zoroastrismus, ale o šifru pro víru v židovského Boha.⁹

Příspěvek Martina Vrabce otvírá oddíl s názvem *Absolutno a řeč*. Autor se ve svém článku *Omnis determinatio est negatio? Hegel a Spinoza* vyrovnává s Hegelovou kritikou Spinozova pojetí absolutna, které pro Hegela představovalo příklad mrtvého a obsahově prázdného absolutna, a to proto, že nedisponovalo niternou negativitou. Spinoza je podle Hegela sice konsekventní, když chápe své absolutno jako prázdné, neboť nahlédl, že *omnis determinatio est negatio*. Jeho metafyzika se však potom ukazuje jako vnitřně sporná: to, co je zdrojem veškerých určení, je zároveň bezobsažné a prázdné.

M. Vrabec upozorňuje, že je třeba vzít v potaz okolnost, že u Spinozy

⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 278.

⁹ W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart 1986.

slavné heslo *omnis determinatio est negatio* vůbec nenajdeme. Sám Spinoza se navíc domníval, že existují dva způsoby určení, a to jak negativní, v rámci kterého se věci vymezují vůči sobě navzájem, tak pozitivní, kdy věc je vymezena, nakolik spočívá v sobě samé. Potud vykazuje určitost, která jí náleží nezávisle na její vztaženosti k ostatním předmětům. Právě tato činná identita věci se sebou samou ji činí nekonečnou a v tomto ohledu totožnou s Bohem. Pak však nelze tvrdit, jak to činí Hegel, že Spinozův Bůh se paradoxně uskutečňuje ve věci, která je mu vnější. Podobně jako Hegel dospívá i Spinoza k překonání vnějšího rozlišení existence a esence. Zatímco Hegel toho docíluje tím, že samému absolutnu přisuzuje struktury sebevědomí, Spinoza dospívá ke stejnému výsledku tím, že chápe předměty jako mody, které jsou Bohu imanentní.

Václav Umlauf a Petr Kořátka se ve svých příspěvcích obracejí k otázce řeči a jazyka v Hegelově filosofii. Umlauf vykládá ve svém příspěvku *Řeč jako konkrétní bytí absolutna. K postavení jazyka v Hegelově filosofii* části *Fenomenologie* věnované rozkazu a svědomí a všimá si, že jazyk je pro Hegela médiem i nástrojem ducha. V duchu a jeho prostřednictvím dochází ke smíření objektivity a subjektivitu, obecnosti a jednotliviny. Toto jazykové smíření však nepředstavuje poslední vývojový stupeň. Duch – má-li být skutečně duchovní – musí překonat i poslední materialitu řeči, aby nabyl nejazykovou „bezprostřednost“. V závěru svého článku pak autor připomíná Gadamerovu kritiku této Hegelovy snahy o překonání jazyka coby poslední překážky na cestě

ducha k sobě samému. Podle Gadamerova soudu se v těchto Hegelových snahách o plnou zjevnost jsoucna projevuje Hegelova zapomenutost bytí.

Příspěvek Petra Kořátka *Kritika tradiční větné formy ve Fenomenologii ducha* podává velmi hutné shrnutí vývoje subjekt-predikátové formy od Aristotela přes Hegela až po Whiteheada a Russella a uzavírá poukazem na dílo S. Becketta, který tradiční větnou formu ve své *Trilogii* opouští úplně. Autor vidí v tomto kroku spřízněnost mezi Beckettem a Hegelem. Oba dokázali překročit tradiční formy jazyka, aniž by je tím zničili. Namísto toho rozšířili jejich význam. Jejich dílo tak dokládá, že jazyk myšlení nesvazuje, ale může ho působivě rozšiřovat. S trochou nadsázky a v návaznosti na výše zmíněnou Gadamerovu kritiku by se tak dalo tvrdit, že tím, jak myšlení dokáže jazyk usměrňovat, dokazuje duchovnost, kterou jazyk pozbývá.

Ladislav Benyovszky ve své stati *Apofantický logos a emfatická jednota. K založení ducha u Hegela a Schellinga* zjišťuje, že oba filosofové se shodují v tom, že duch se zjevuje v soudu, rozcházejí se však ve své interpretaci toho, jakým způsobem je duch v soudu přítomen. Pro Hegela je soud (*Urteil*) výrazem dělení (*Urteilen*) původní jednoty. Soud představuje vydělení subjektu a predikátu z této jednoty. Pouto, které subjekt a predikát k sobě váže a které se vyjevuje (*apofainei*) v soudu, chápe Benyovszky jako „konflikt dějící se harmonie“ (262). Pro Schellinga představuje duch emfatickou jednotu, která působí prosvětání (*emfasis*) skrze soud. V tvrzení „A je B“ prosvítá (*emfainei*), že A je schopno nebýt B. Díky Schellingově důrazu

na prosvítání se otvírá budoucnostní charakter duchovní struktury. Duch je konatelem či subjektem, který může být, který tu však jako čisté jsoucí nikdy není. Přestože budoucnost není, je zdrojem všeho bytí; soudová forma „A je B“ je této skutečnosti výrazem.

Poslední, pátý oddíl sborníku mapuje recepci Hegelovy filosofie či spíše osudu určitých motivů z Hegelovy *Fenomenologie*. Tři články jsou věnované francouzské recepci, a to recepci Hegelových myšlenkových figur v díle Kojěva a v díle J. Lacana. Čtvrtý příspěvek se zabývá vlivem Hegelových motivů na rané Jaspersovo dílo.

Článek Jiřího Pechara představuje je úvod ke Kojěvově interpretaci hegelovských motivů. Hynek Janoušek ve svém příspěvku *Zamyšlení nad Kojěvovou interpretací negativity lidské existence* ukazuje, že Kojěve uchopoval hegelovskou touhu fenomenologicky a pojmu negativitu dal vedle Hegelova pojetí jako ne-Já a jako kladení cizího předmětu jako nicotného třetí význam, kterým je intencionální modus danosti. Schopnost prázdného intendování se stává základním rysem lidské existence, Hegelův pojem negativitu tak prodělává v Kojěvově podání zásadní antropologizaci.

Další Hegelovu podobu ve francouzské filosofii načrtává ve svém článku *Nejvznešenější z hysteriků* Josef Fulka, který se věnuje pojetí touhy u Lacana. Znalost Hegelovy filosofie čerpal Lacan právě z Kojěvových přednášek, proto i u něho najdeme specifické pojetí touhy jako přítomnosti nepřítomnosti. Člověk je charakterizován touhou po touze, která je však pro Lacana situována do nevědomí. Lacan sice užívá hegelovských

struktur vědomí, tyto nicméně aplikuje na zcela odlišné pojetí subjektivity.

Příspěvek Jakuba Marka *Mezní zkušenosti. Jaspersův koncept mezní situace a jeho hegelovská inspirace* si klade za cíl vystopovat nepřiznaný Hegelův vliv na Jaspersovo dílo *Psychologie der Weltanschauungen*. Marek dospívá k závěru, že klíčovou podobou vědomí bylo pro Jasperse – stejně jako pro francouzské myslitele – nešťastné vědomí. Oproti Hegelovu přesvědčení, že setrvávání u nešťastného vědomí je symptomem patologického vztahu k sobě samému a následně i ke světu, nemá být podle Jasperse nešťastné vědomí překonáno. Naopak je projevem duchovní existence, která ví o bytostné antinomičnosti lidské přirozenosti.

Jako návrh k zamyšlení si dovoluji připojit poznámku, že pátý díl mohl být doplněn o reflexi Hyppolitovy interpretace Hegelovy *Fenomenologie*. Ta totiž vyniká svou snahou vzdorovat jak marxistickým, tak především existencialistickým výkladům, kterým byl ve sborníku dán široký prostor. Ve svém díle poukazuje J. Hyppolite na „nehegelovskou“ jednostrannost těchto výkladů. Navíc odmítá slavnou Kojěvovu tezi o konci dějin, kterou ve svém příspěvku zmiňuje J. Pechar a která je často se samozřejmostí přijímána jako Hegelova vlastní. Proti Kojěvovi tvrdí Hyppolite, že vývoj ducha ke svému naplnění nikdy nedospěje, a tudíž nelze hovořit ani o konci dějin. Integrace individuálního a obecného bude totiž pro jednotlivce vždy vytvářet bolestivé napětí. Nešťastné vědomí, které představovalo v rámci Hegelovy *Fenomenologie* klíčový motiv nejen pro francouzské myslitele,

ale – jak ukazuje příspěvek J. Marka – i pro rané dílo K. Jasperse, nemůže být nikdy překonáno.

Fenomenologie ducha, a to ať míníme Hegelovo stejnojmenné dílo nebo jeho filosofickou metodu, spočívá v podání dějin vzdělávajícího se ducha. Jednotlivé příspěvky sborníku považuji za vydařené, v celkové kompozici i v dílčích analýzách však postrádám ohled právě na tuto klíčovou vlastnost ducha. Autoři sice ve svých článcích zdůrazňují dynamičnost i historičnost ducha, často však tím způsobem, že se v rámci svých příspěvků

(jako je tomu např. u Sobotkova) pohybují na několika úrovních naráz. A zatímco se úseku smyslové jistoty věnuje obšírněji hned několik příspěvků, zůstává například kapitola rozvažování bez povšimnutí. Čtenář – pakliže již sám nedisponuje hlubší znalostí Hegelovy *Fenomenologie* – získává tudíž pouze velmi matný obraz o fenomenologii jako cestě, na které se specifické struktury vědomí postupně diferencují v rozvažování, sebevědomí, rozum a ducha.

Tereza Matějčková