

VÍRA A VĚDĚNÍ ČILI REFLEXIVNÍ FILOSOFIE SUBJEKTIVITY V ÚPLNOSTI SVÝCH FOREM JAKOŽTO FILOSOFIE KANTA, JACOBIHO A FICHTA¹

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

[Úvod]

Kultura povznesla poslední dobu nad starý protiklad rozumu a víry, filosofie a pozitivního náboženství natolik, že protikladnost víry a vědění získala naprosto jiný smysl a byla nyní přenesena do filosofie samé. Představy či názory, že rozum je služkou víry, jak se za starých časů říkávalo a proti čemuž filosofie neochvějně hájila svou absolutní autonomii, vymizely, a rozum se v pozitivním náboženství – je-li ostatně rozumem to, co si dává toto jméno – uplatnil natolik, že sám spor filosofie s pozitivem, se zázraky a tak podobně je považován za cosi odbytého a temného, a že Kant se svým pokusem – oživit pozitivní formu náboženství tím, že jí dal význam ve své filosofii – neuspěl, a to nikoli proto, že by se tím změnil vlastní smysl oněch forem, nýbrž proto, že se tyto formy už ani nezdály být hodné této pocty. Je však otázkou, zda vítězný rozum nezakusil právě týž osud, který obvykle zakouší vítězná síla barbarských národů vzhledem k slabosti podléhajících vzdělaných národů, totiž že co do vnějšího panství má převahu, avšak co do ducha podléhá přemoženému. Slavné vítězství – které osvícenský rozum získal nad tím, co vzhledem k malé míře svého náboženského chápání považoval za víru jemu samému protikladnou –, když si je důkladně prohlédneme, je takovým vítězstvím, že ani pozitivno, se kterým se rozum pustil do boje, nezůstalo náboženstvím, a ani rozum, který zvítězil, nezůstalo rozumem, a že plod, který se nad

¹ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, in: *Jenaer kritische Schriften*, vyd. H. Buchner a O. Pöggeler, Hamburg 1968, str. 315–324, 412–414. (Původně vyšlo in: *Kritisches Journal der Philosophie*, sv. II, 1802.)

těmito poraženými triumfálně vznáší jako společné, oba sjednocující dítě míru, má v sobě právě tak málo rozumu jako pravé víry.

Rozum, který sám o sobě a pro sebe selhal již tím, že náboženství uchopil jen jako něco pozitivního a nikoli idealisticky, nemohl učinit nic lepšího, než po boji na sebe pohlédnout, dospět k vlastnímu sebe-poznání a uznat své ‚nebytí‘ tím, že to lepší, než je on sám – neboť je jen rozvažováním –, umístí jako *onen svět ve víře mimo sebe a nad sebe*, jak se to stalo v *Kantově, Jacobiho a Fichtově filosofii*, a že ze sebe opět učiní služku víry. Podle *Kanta* je to nadmyslové nezpůsobilé k tomu, aby bylo poznáno rozumem; nejvyšší idea není zároveň realitou. Podle *Jacobiho* se rozum stydí doprošovat, a k tomu, aby hrabal, nemá ruce ani nohy;² člověku je dán pouze cit a vědomí jeho neznalosti pravdy, je mu dáno pouze tušení pravdivého v rozumu, který je jen čímsi obecně subjektivním a instinktem. Podle *Fichta* je Bůh něčím nepochopitelným a nemyslitelným; vědění neví nic víc, než že nic neví, a musí se utéci k víře. Podle nich všech nemůže absolutno být – podle staré distinkce – ani proti rozumu ani pro něj, nýbrž je nad ním. –

Negativní postup osvícenství, jehož pozitivní stránka spočívala v marnivé okázalosti bez jádra, si jakési jádro opatřil tím, že sám poznal svou negativitu, a částečně se osvobodil od povrchnosti čistotou a nekonečností negativna, částečně však právě proto může mít pro pozitivní vědění zase právě jen konečné a empirické, zatímco věčné může mít pouze vně sebe, takže toto věčné je pro poznání prázdné a tento nekonečný prázdný prostor vědění může být vyplněn pouze subjektivní tužbou a tuchou; a to, co bylo jinak považováno za smrt filosofie – totiž že by se měl rozum zřítí svého bytí v absolutnu, naprosto se z něj vyloučit a pouze negativně se k němu vztahovat –, se nyní stalo vyvrcholením filosofie, a tedy to, co bylo v osvícenství nedostatkem, se prostřednictvím jeho uvědomění stalo systémem.

Nedokonalé filosofie už tím, že jsou nedokonalé, bezprostředně náleží empirické nutnosti, a proto z ní a na ní lze pochopit stránku jejich nedokonalosti; to empirické, jež je ve světě přítomno jako obyčejná skutečnost, se v jeho filosofických vyskytuje ve formě pojmu v jednotě s vědomím, a tím se ospravedlňuje. Společný subjektivní princip výše uvedených filosofii jednak není snad jen omezenou formou ducha nějakého krátkého údobí či nějakého malého množství lidí a jednak mocná duchovní forma, která je jejich principem v nich, bezpochyby

dosáhla dokonalosti vědomí ducha a jeho filosofického ztvárnění i schopnosti být plně vyslovena ve shodě s poznáním.

Avšak velká forma světového ducha, která se v oněch filosofických poznáních, je principem Severu a z náboženského pohledu principem protestantismu, je subjektivitou, ve které se krása a pravda znázorňují v citech a smýšleních, v lásce a rozvažování. Náboženství buduje své chrámy a oltáře v srdci individua a vzdechy a modlitby hledají Boha, jehož nazírání si individuum upírá, protože je tu nebezpečí, že rozvažování v nazíraném sezná věc, či že posvátný háj bude považovat za dříví. Nitro se sice musí zvnějšnit, úmysl se musí stát v jednání skutečným, bezprostřední náboženské citění se musí vyjádřit ve vnějším pohybu a – víra unikající objektivitě poznání – se musí objektivizovat v myšlenkách, pojmech a slovech; avšak rozvažování právě odděluje to objektivní od subjektivního, a to objektivní se stává tím, co nemá žádnou hodnotu a je ničím, tak jako boj subjektivní krásy musí směřovat k tomu, aby se náležitě ohradil proti nutnosti, podle níž se to subjektivní objektivizuje. A kdyby se nějaká krása chtěla v něm stát reálnou, připadnout objektivitě a kdyby se vědomí chtělo zaměřit na znázornění a objektivitu samu, utvářet jev či se v něm ztvárněně pohybovat, nesmělo by k tomu dojít; kdyby k tomu totiž došlo, byl by to nebezpečný nadbytek, a protože by toto znázornění mohlo rozvažování učinit něčím, bylo by to zlo, tak jako krásný cit, který by přešel v bezbolestné nazírání, by byl pověrou.

Tato moc – která je dána rozvažování pomocí subjektivní krásy a která zprvu protirečí, jak se zdá, její touze, jež uniká konečnému a pro niž ono není ničím – je zde právě tak nutnou stránkou jako její usilování proti němu a bude se dále objevovat v různých podobách filosofii této subjektivity. Právě prostřednictvím jejich útěku před konečnem a tím, že fixují subjektivitu, se pro ně krásno stává věcmi vůbec, posvátný háj dřívím, obrazy věcmi, které sice mají oči, ale nevidí, které mají uši, ale neslyší, a které, pokud ideály nelze vzít v plně srozumitelné realitě jako klacíky a kameny, se stávají smyšlenkami a každý jejich vztah k ideálům se jeví jako hra bez podstaty či jako závislost na objektech a jako pověra.

Avšak vedle tohoto rozvažování, jež v pravdě bytí všude spatřuje pouze konečnost, má náboženství jakožto cit, jakožto věčně toužící láska svou vznešenou stránku v tom, že neulpívá na pomíjivém nazírání ani na požitku, nýbrž touží po věčné kráse a blaženosti. Jakožto touha je čímsi subjektivním; avšak to, co hledá a co jí není dáno ve zření, je absolutno a věčnost. Kdyby však toužení našlo svůj

² F. H. Jacobi, *Werke*, sv. IV, str. 214.

předmět, byla by časná krása nějakého subjektu jako něčeho jednotlivého jeho blažeností, dokonalostí bytnosti náležející světu; nakolik by ji však láska skutečně učinila jednotlivou, natolik by nebyla ničím krásným. Nicméně jako čisté tělo vnitřní krásy přestává být samo empirické jsoučno časovým a čímsi vlastním. Záměr zůstává neposkvřen objektivitou krásy jakožto jedním a čin ani požitek se nepozvedají rozvažováním k něčemu, co by stálo proti pravé identitě vnitřku a vnějšku. A nejvyšší poznání by bylo poznáním toho, co je toto tělo, v němž by individuum nebylo ničím jednotlivým a v němž by toužení dospělo k nazírání a k blaženému požitku.

Když nadešel čas, usmířila se nekonečná touha nad tělem a světem se jsoučnem, ovšem tak, že realita, s níž se usmíření dělo, objektivita, jež byla subjektivitou uznána, byla skutečně pouze empirickým jsoučnem, obyčejným světem a skutečností, a tak toto usmíření samo neztratilo charakter absolutní protikladnosti, který tkví v krásném toužení, nýbrž nekonečná touha se nyní vrhla na druhou část protikladu, na empirický svět. A i když si kvůli své absolutní slepé přirozené nutnosti byla ve vnitřním základu sama sebou jistá a pevná, přesto potřebovala pro tento základ objektivní formu; a nevědomá jistota ponoření se do reality empirického jsoučna se musí pokusit právě podle této nutnosti přírody také si dopomoci k ospravedlnění a dobrému svědomí. Toto usmíření pro vědomí bylo učiněno v nauce o blaženosti, takže pevný bod, od něhož se vychází, je empirický subjekt, a to, s čím se usmíruje, je rovněž ona obyčejná skutečnost, k níž smí pojímat důvěru a jíž se smí oddat bez hříchu. Propastná hrubost a naprostá obyčejnost jakožto vnitřní důvod této nauky o blaženosti má své povznesení pouze v tom, že onen vnitřní důvod usiluje o ospravedlnění a dobré vědomí, které proto, že není pro rozum možné prostřednictvím ideje, jelikož to empirické je absolutní, může dosáhnout pouze objektivitu rozvažování, totiž pojmu, který se ve své nejvyšší abstrakci zpodobil jako takzvaný čistý rozum.

Dogmatismus osvětářství a eudaimonismu nespočíval tedy v tom, že učinil blaženost a požitek tím nejvyšším; neboť jestliže se blaženost pojme jako idea, přestává být něčím empirickým a nahodilým, jakož i něčím smyslovým. Rozumné konání a nejvyšší požitek jsou v nejvyšším jsoučnu jedním, a je naprosto lhostejné, zdali máme chtít uchopit nejvyšší jsoučno ze strany jeho ideality, která může znamenat rozumné konání teprve tehdy, je-li izolována, anebo ze strany jeho reality, která může znamenat požitek a cit teprve tehdy, je-li izolována, jen pokud je nejvyšší blaho nejvyšší ideou; rozumné konání a nej-

vyšší požitek, idealita a realita, jsou totiž obě tímž způsobem v ní a jsou identické. Žádná filosofie není ničím jiným než konstrukcí nejvyššího blaha jako ideje; tím, že je nejvyšší požitek poznáván rozumem, bezprostředně odpadá rozlišitelnost obou; tím jsou do sebe navzájem pojaty pojem a nekonečnost, která vládne v činu, a zároveň realita a konečnost, jež vládne v požitku. Polemika proti blaženosti bude znamenat prázdné žvanění, jestliže je tato blaženost poznávána jako blažený požitek věčného nazírání. Avšak to, co bylo nazýváno eudaimonismem, znamenalo empirickou blaženost, požitek cítění, nikoli ovšem věčné nazírání a blaho.

Proti této absolutnosti empirické a konečné bytnosti stojí pojem čili nekonečnost tak bezprostředně, že jedno je skrze druhé a s druhým podmíněno, a protože jedno je ve svém bytí pro sebe absolutní, je jím také to druhé, a třetí, to vpravdě první, je tím věčným vně tohoto protikladu. To nekonečné, totiž pojem, jako to, co je o sobě prázdné, totiž nic, získává svůj obsah skrze to, k čemu je ve svém protikladu vztaženo, totiž skrze empirickou blaženost individua; a pod tuto jednotu pojmu, jehož obsahem je absolutní jednotlivost, je třeba klást vše a vydávat za ni veškerou a každou podobu krásy a výraz ideje, moudrost a ctnost, umění a vědu, tj. činit je něčím, čím o sobě nejsou – neboť jediným bytím o sobě je abstraktní pojem toho, co není idea, nýbrž absolutní jednotlivost –, a to je pak nazýváno moudrostí a vědou.

Podle pevného principu tohoto systému vzdělanosti, že to konečné je o sobě a pro sebe a absolutní a jedinou realitou, stojí tedy na jedné straně to konečné a jednotlivé samo ve formě rozmanitosti, a do ní je tedy vrženo vše religiozní, mravní a krásné, protože je lze pojímat rozvažováním jako něco jednotlivého – na druhé straně stojí právě tato absolutní konečnost ve formě nekonečného jakožto pojem blaženosti. To nekonečné a konečné, které se nemají klást v ideji identicky, neboť každé je absolutně pro sebe, stojí tímto způsobem proti sobě navzájem ve vztahu ovládnutí; v jejich absolutním protikladu je totiž pojem tím, co je určující. Avšak nad tímto absolutním protikladem a relativními identitami ovládnutí a empirické pochopitelnosti stojí to věčné; protože onen protiklad je absolutní, je pak tato sféra tím, co nelze vykalkulovat, co je nepochopitelné, prázdné; je to nepoznatelný Bůh, který je za hraničními kůly rozumu, je to sféra, která není něčím pro nazírání, neboť nazírání je pouze nazíráním smyslovým a omezeným, a rovněž není něčím pro požitek, neboť existuje pouze empirická blaženost, a není ani něčím pro poznání, neboť to, co se nazývá rozum,

není nic než přepočítání všeho a jednoho každého na jednotlivost a kladení veškeré ideje pod konečnost.

Jakého rozměru nabyl v Kantově, Jacobiho a Fichtově filosofii tento základní charakter eudaimonismu a osvícenství, který krásnou subjektivitu protestantismu zvrátil v subjektivitu empirickou, který poezii jeho bolesti, jež opovrhuje spolu s empirickým jsoucím i veškerým usmířením, zvrátil v prózu uspokojení s touto konečností a v uspokojení z dobrého svědomí? Tyto filosofie z něj vybočily tak málo, že jej naopak jenom navýsost zdokonalily. Jejich vědomé směřování míří bezprostředně proti principu eudaimonismu; avšak tím, že nejsou ničím než tímto směřováním, je jejich pozitivním charakterem tento princip sám, a proto modifikace, kterou tyto filosofie vnášejí do eudaimonismu, pouze zdokonaluje jeho utváření, takže je o sobě pro rozum a filosofii, pro princip, lhotejná. V těchto filosofích zůstává absolutnost konečného a empirické reality, také v nich zůstává absolutní protikladnost nekonečna a konečna, a ideálně je pojato pouze jako pojem. Zejména zůstává, pokud je tento pojem kladen pozitivně, ona možná relativní identita sama, která je mezi nimi navzájem, a skrze pojem zůstává ovládnání toho, co se projevuje jako reálné a konečné, kam zároveň patří veškerá krása a mravnost. Jestliže však je pojem kladen jako negativní, pak se subjektivita individua vyskytuje v empirické formě a ovládnání se neděje prostřednictvím rozvažování, nýbrž jako nějaká přirozená síla a slabost subjektivit vůči sobě navzájem. Nad touto absolutní konečností a absolutní nekonečností zůstává absolutno jako prázdnota rozumu a pevné nepochopitelnosti a také jako víry, která, ač o sobě nerozumná, se nazývá rozumnou proto, že rozum omezený na svou absolutní protikladnost poznává nad sebou cosi vyššího, z čeho se vylučuje.

Ve formě eudaimonismu nedosáhl princip absolutní konečnosti ještě dokonalosti abstrakce, protože na straně nekonečnosti není pojem kladen čistě, nýbrž je vyplněn určitým obsahem jako blaženost. Tím, že pojem není čistý, je v pozitivní rovnosti s tím, co stojí proti němu; neboť to, co tvoří jeho obsah, je právě ta realita, která – ježto je zde kladena v pojmové formě – je na druhé straně rozmanitostí, takže není přítomna reflexe na protikladnost, neboli protikladnost není kladena objektivně a to empirické není kladeno jako negativita vzhledem k pojmu, ani není kladen pojem jako negativita vzhledem k empiričnu, a právě tak není kladen ani pojem jako negativno o sobě. V dokonalosti abstrakce je však ona reflexe na tuto protikladnost neboli ona ideální protikladnost objektivní a vše je kladeno jako něco, co není

tím, čím je to druhé; jednota a rozmanitost zde vůči sobě navzájem vystupují jako abstrakce, proto pak mají strany protikladu obě stránky, stránku pozitivitu a stránku negativitu, proti sobě navzájem, takže tedy to empirické je zároveň pro pojem absolutní něco a zároveň absolutní nic. Prostřednictvím první stránky jsou někdejší empirismem, prostřednictvím druhé stránky jsou zároveň idealismem a skepticismem. To první nazývají praktickou filosofií, to druhé filosofií teoretickou; v praktické filosofii má to empirické samo pro pojem čili o sobě a pro sebe absolutní realitu; v teoretické filosofii je věděním o něm ničím.

V rámci tohoto společného základního principu, absolutnosti konečnosti a z toho vyplývajícího absolutního protikladu konečnosti a nekonečnosti, reality a ideality, smyslového a nadsmyslového a zásvětlosti toho, co je opravdu reálné a absolutní, tvoří *tyto filosofie* mezi sebou opět protiklady, a to *totalitu forem, jež jsou možné z hlediska principu*. Kantova filosofie vytyčuje objektivní stránku této celé sféry: absolutní pojem, naprosto pro sebe jsoucí jako praktický rozum, je nejvyšší objektivitou v konečnu, absolutně postulovaný jako idealita o sobě a pro sebe. Jacobiho filosofie je subjektivní stránkou; překládá totiž protiklad a absolutně postulované bytí identity do subjektivity citu jako nekonečné touhy a nezhojitelné bolesti. Fichtova filosofie je syntézou obou; požaduje formu objektivitu a zásad jako Kant, avšak rozpor mezi touto čistou objektivitou a subjektivitou klade zároveň jako toužení a subjektivní identitu. U Kanta je nekonečný pojem kladen o sobě a pro sebe a je tím, co jedině je filosofií uznáváno; u Jacobiho se nekonečno jeví afikované subjektivitou jakožto instinkt, pud, individualita; u Fichta je ono subjektivitou afikované nekonečno samo opět objektivizováno jako povinování a usilování.

Jak diametrálně se tedy tyto filosofie stavějí na odpor proti eudaimonismu samému, tak málo z něj vybočily. Jejich vůbec jedinou výslovnou tendencí a jimi samými udávaným principem je povznést se nad subjektivno a empirično a nárokovat pro rozum jeho absolutnost a jeho nezávislost na obyčejné skutečnosti. Ale protože tento rozum má naprosto jenom toto zaměření proti tomu, co je empirické a protože nekonečno o sobě je pouze ve vztahu ke konečnu, zůstaly tyto filosofie, třebaže potírají to empirické, bezprostředně v jeho sféře. Kantova a Fichtova filosofie se ovšem povznesly k pojmu, nikoli však k ideji, a čistý pojem je absolutní idealitou a prázdnotou a svůj obsah a své dimenze má naprosto jenom ve vztahu k tomu empirickému a skrze něj odůvodňuje právě ten absolutní mravní a vědecký empiris-

mus, ježž ony vytýkají eudaimonismu. Jacobiho filosofie nedělá tu okliku, že by oddělovala pojem od empirické reality a potom pojmu opět dávala jeho obsah právě od této empirické reality, mimo níž neexistuje pro pojem nic než jeho zánik; ale poněvadž jejím principem je bezprostředně subjektivita, je bezprostředním eudaimonismem, jenže s přídavkem negativity, neboť reflektuje na to, že ono myšlení, které eudaimonismus ještě nepoznává jako ideálně, totiž to negativní pro realitu, není ničím o sobě.

Jestliže dřívější vědecké projevy tohoto realismu konečnosti (neboť co se týká nevědeckých projevů, naleží všechno konání a počínání novější kultury ještě sem), lockeanismus a nauka o blaženosti, přeměnilly filosofii v empirickou psychologii a na první a nejvyšší stanovisko povýšily stanovisko subjektu a naprosto jsoucí konečnost a jestliže si položily otázku a odpověděly, co je universum podle rozvážného propočtu pro citící a vědomou subjektivitu či pro rozum, ponořený jenom do konečnosti a vzdávající se nazírání a poznání věčného, pak jsou doplněním a zidealizováním této empirické psychologie ony tři zmíněné filosofie a toto doplnění a zidealizování spočívá v tom, že se poznává, že proti empiričnu stojí nekonečný pojem vůbec a že sféra tohoto protikladu, konečno a nekonečno, je absolutní – jestliže se však takto staví nekonečnost na odpor konečnosti, je jedno právě tak konečné, jako to druhé – a že nad ní, mimo pojem a to empirické je to věčné; že však poznávací mohutnost a rozum jsou naprosto onou sférou. V takovém rozumu, myslícím pouze konečno, je ovšem obsaženo, že může myslet pouze konečno, neboli v rozumu jakožto pudu a instinktu je obsaženo, že nemůže myslet to věčné. Idealismus – (jenž může v subjektivní dimenzi, totiž v Jacobiho filosofii, mít pouze formu skepticismu, a to nikoli pravého skepticismu, protože zde je čisté myšlení kladeno pouze jako myšlení subjektivní, naproti tomu idealismus spočívá v tom, že ono je myšlením objektivním) –, tedy idealismus, kterého jsou tyto filosofie schopné, je idealismem konečného, a to nikoli v tom smyslu, že by konečné v nich nebylo ničím; nýbrž konečno je pojato do ideální formy a konečná idealita, tj. čistý pojem, nekonečnost absolutně se stavící na odpor konečnosti, spolu s reálným konečnem, jsou kladeny stejně absolutně.

Podle výše uvedeného je tedy to o sobě a jedině jisté, že myslící subjekt je rozum afikovaný konečností, a celá filosofie spočívá v tom, určit universum pro tento konečný rozum. Takzvaná kritika poznávacích schopností u Kanta a zásada nepřekračovat a netranscendovat vědomí u Fichta a nepodnikat nic pro rozum nemožného u Jacobiho, ne-

znamenaají nic jiného než absolutně omezovat rozum na formu konečnosti a neopomíjet v žádném rozumovém poznávání absolutnost subjektu a činit omezenost věčným zákonem a bytím stejně tak o sobě jako pro filosofii. V těchto filosofiích tedy nelze spatřovat nic jiného než povznesení kultury reflexe k systému, nic než kulturu obyčejného lidského rozvažování, které se povznáší až k myšlení všeobecná, přijímá však, protože zůstává obyčejným rozvažováním, nekonečný pojem za absolutní myšlení a ponechává ve vzájemné odloučenosti své někdejší zření věčnosti a nekonečný pojem vůbec – buďto se vůbec zřiká onoho zření a drží se pojmu a empirie, anebo má oboje, ale nemůže to spojit, nemůže totiž pozdvihnout své zření do pojmu, avšak stejně tak nemůže ani zničit pojem a empirii. Trýzeň, kterou lepší přirozenosti působí tato omezenost či absolutní protikladnost, se vyjadřuje touhou a úsilím – neboli vědomím, že je to omezenost, ze které nelze ven; jako víra v zásvětí této omezenosti, ale jako trvalá nemožnost současně vyjadřuje nemožnost pozvednout se přes onu mez do oblasti rozumu, která je sobě samé jasná a bez touhy.

Poněvadž pevné stanovisko, které pro filosofii utužily všemohoucí epocha a její kultura, je rozum afikovaný smyslovostí, nemůže této filosofii jít o poznávání Boha, nýbrž o poznávání člověka a toho, co člověk je. Tento člověk a lidství jsou jejím absolutním stanoviskem, totiž jako pevná, nepřekonatelná konečnost rozumu, nikoli jako odlesk věčné krásy, jako duchovní ohnisko universa, nýbrž jako absolutní smyslovost, která však má schopnost víry překrýt se leckde ještě jí cizím nadsmyslovým substrátem. Jako kdyby umění, omezené na portrétování, mělo své ideálně v tom, že by vnašelo do oka nějakého běžného obličejce ještě jakousi touhu, do jeho úst ještě žalostný úsměv, ale bylo by mu vůbec zakázáno předvádět bohy povznesené nad touhu a žal, jako by předvedení věčných obrazů bylo možné pouze na útraty lidskosti, tak filosofie nemá předvádět ideu člověka, nýbrž abstraktum empirického lidství smíšeného s omezeností a nést mezník absolutního protikladu nehybně vytyčený v sobě, a protože si svou omezenost na smyslovou oblast uvědomuje – ať už toto své abstraktum analyzuje, nebo je po krasodušském a dojemném způsobu zcela pomíjí –, má se zároveň přikrašlovat povrchním zabarvením nadsmyslového substrátu tím, že ve víře poukazuje na něco vyššího.

Ale pravdu nelze oklamat nějakým takovým posvěcováním konečnosti, která přetrvává; právě posvěcení by totiž muselo toto posvěcování zničit. Jestliže umělec, který není s to dát skutečnosti ryzí pravdu tím, že na ni nechá dopadat éterický jas a zcela ji do něj pojme, nýbrž

je schopen pouze předvádět tu skutečnost o sobě a pro sebe, jak se obvykle nazývá realita a pravda, ač přitom není ani tím ani oním, uchyluje se proti skutečnosti k dojemnému prostředku, k prostředku touhy a sentimentality, a všude přidělavá obyčejnosti slzy na tváře a do úst jí vkládá povzdech „Ach Bože!“ – čímž jeho výtvoř ovšem ze skutečna směřují do nebe, ale jako netopýři nepatří ani mezi ptactvo ani mezi zvěř, ani zemi ani nebi –, a taková krása nemůže být bez ošklivosti, taková mravnost bez slabosti a hanebnosti, takové rozvažování, které se přitom vyskytne, nemůže být bez plochosti, štěstí a neštěstí, jež přitom spoluúčinkuje, nemůže být jedno bez obyčejnosti, druhé bez úzkosti a zbabělosti, obojí pak bez opovržení, tak ani filosofie nemůže konečno a subjektivitu, jestliže je uchopuje jako absolutní pravdu podle svého způsobu ve formě pojmu, očistit tím, že je uvede do vztahu s nekonečnem; neboť toto nekonečno není samo pravdou, protože není s to pohltnout konečnost. Jestliže však v ní mizí skutečnost a to časové jako takové, považuje se to za hrůzné pitvání, které neponechá člověka celého, a za násilné abstrahování, jež nemá žádnou pravdu, zvláště pak praktickou pravdu, a taková abstrakce se pojímá jako bolestivé odříznutí nějaké bytostné části z úplnosti celku; jako bytostná část a jako absolutní bytí o sobě je však poznáváno to časové a empirické a zbavenost. Má se to s tím tak, jako kdyby si ten, kdo napřed vidí jenom nohy nějakého uměleckého díla, stěžoval, když se jeho očím odkryje dílo celé, na to, že je zbaven zbaveností, že nedokonalost je znedokonalena. Poznávat konečné je právě takové poznání části a jednotlivosti. Kdyby absolutní bylo *složeno* z konečného a nekonečného, byla by abstrakce od konečného ovšem ztrátou, ale v ideji je konečné a nekonečné jedním, a proto konečnost jako taková zmizela, nakolik měla mít o sobě a pro sebe pravdu a realitu; bylo však negováno jenom to, co je na ní negací, a byla tedy kladena pravdivá afirmace.

Nejvyšším abstraktem zabsolutněné negace je jáství, podobně jako je věc nejvyšší abstrakcí kladu; jedno jako druhé je samo pouze negací druhého. Čisté bytí i čisté myšlení či absolutní věc a absolutní jáství jsou stejně konečností učiněnou absolutnem a stojí na jednom a témže stupni, abychom nemluvili o jiných projevech, o eudaimonismu a osvětářství, jakož i Kantově, Jacobiho a Fichtově filosofii, k jejichž podrobnějšímu rozboru nyní přistoupíme. [...]

[Závěr]

Poté, co se tímto způsobem, a to s pomocí totality filosofii, které jsme pojednali, přetavil dogmatismus bytí do dogmatismu myšlení, metafyzika objektivita do metafyziky subjektivita, a tedy starý dogmatismus a reflexivní metafyzika prostřednictvím celé této filosofické revoluce zprvu oblékly pouze barvy nitra čili nové a módní kultury, duše se jako věc proměnila v Já jako praktický rozum, v absolutnost osobnosti a jedinečnosti subjektu – zatímco se však svět jako věc proměnil v systém jevů či afekcí subjektu a skutečností, v něž věříme –, avšak absolutno jako předmět a absolutní objekt rozumu se proměnily v absolutní svět ležící mimo rozumové poznání; a poté, co tato metafyzika subjektivita, zatímco jiné její podoby dokonce nenáleží ani do této sféry, prošla úplným cyklem svých forem v Kantově, Jacobiho a Fichtově filosofii, a tedy to, co se přičítá ke stránce utváření, totiž absolutní kladení jednotlivých dimenzí totality a vypracování každé z nich v systém, úplně předvedla a tím ukončila utváření, je zde tak bezprostředně kladena vnější možnost, aby se zároveň pravá filosofie, povstávající z tohoto utváření a ničící absolutnost jejich konečností, předvedla se svým celým, totalitě podřízeným bohatstvím jako dokonaný jev; neboť jako je podmíněna dokonalost krásného umění dokonalostí technické dovednosti, tak je také podmíněn bohatý projev filosofie úplností utváření, a tato úplnost nyní nastala.

Avšak bezprostřední souvislost těchto filosofických utváření a filosofie – souvislost, již nejvíce postrádá Jacobiho filosofie – a jejich pozitivní, pravé, avšak podřízené místo v ní vysvítá z toho, co v případě těchto filosofii vyplynulo o nekonečnosti, která je jejich principem utvářeným v absolutno a tak zatíženým protikladností vůči konečnosti; v těchto filosofiih totiž je poznáno myšlení jako nekonečnost a negativní stránka absolutna, která je čistým popřením protikladu čili konečnosti, ale zároveň také zdrojem věčného pohybu čili konečnosti, která je nekonečná, tzn. že se věčně popírá, z čehož jako z ničeho a z čisté noci nekonečnosti se pozvedá pravda jako ze skryté bezedné hlubiny, která je jejím místem zrození.

Poněvadž pro poznání je tento negativní význam absolutna čili nekonečnosti podmíněn pozitivní ideou, že bytí naprosto není mimo nekonečno, totiž že není mimo Já a myšlení, nýbrž že obojí jsou jedno a totéž, tak nebylo možné jednak od těchto reflexivních filosofii odvrátit, aby se nekonečnost a Já, opět – jako se v nich tak stalo místo

toho, aby se zvrátily v pozitivno absolutní ideje – nefixovaly v tomto bodě a nestaly se subjektivitou, čímž se opět upadlo do starého protikladu a do celé konečnosti reflexe, která byla předtím již popřena; zároveň však nekonečnost a myšlení, jež se fixuje jako Já a subjekt a získává tak proti sobě objekt čili konečno, a po této stránce tedy s ním stojí na tomtéž stupni, nicméně z druhé strany, protože jeho vnitřní charakter je negace, indiference, je absolutnu blíží než konečno, tak jako filosofie nekonečnosti je blíží filosofii absolutna než filosofie konečného.

Avšak čistý pojem čili nekonečnost, jakožto bezedná hlubina nicoty, do níž se propadá veškeré bytí, musí nekonečnou bolest, která předtím byla dějinná pouze v utváření a která byla jakožto cit, na němž spočívá náboženství nové doby – totiž cit, že Bůh sám je mrtev (cit, který je takřka empiricky vysloven Pascalovými slovy: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*)³ –, jasně označit za moment, nikoli však za něco více než moment nejvyšší ideje, a musí tak tomu, co snad bylo buď morálním předpisem obětování empirického jsoucná nebo pojmem formální abstrakce, dát filosofickou existenci a tedy filosofii ideu absolutní svobody a s ní absolutní utrpení čili spekulativní Velký pátek, který byl jinak pouze historický, a sám sebe musí obnovit v celé pravdě a tvrdosti své opuštěnosti Bohem, z kteréžto tvrdosti však – protože se musí ztratit to jasnější, bezednější a výlučnější u dogmatických filosofii stejně jako u přirozeného náboženství – může a musí povstat nejvyšší totalita v celé své přisnosti a ze svého nejhlubšího a zároveň všeobjímajícího založení do nejjasnější svobody své podoby.

Přeložil Jaroslav Novotný

³ „Příroda je taková, že všude ukazuje Boha ztraceného, a to i v člověku i mimo člověka.“ (B. Pascal, *Myšlenky*, vyd. L. Brunschwicg, af. 441.) – Pozn. překl.