

## HEGELOVA „VÍRA A VĚDĚNÍ“

Milan Sobotka

## Komentář

*Každý, kdo znát tě zkouší, pokouší tě.  
A ti, kdo tě káží, váží tě  
na obraz a gest.*

*Já ale chtěl bych znáti  
tak, jak země tě zná;  
s mým zráním zráti  
má  
říš tvá.*

*A nežádám žádný jalový  
důkaz, že jsi.  
Čas je za slovy  
kdesi, ne ty.*

*Nečiň kvůli mně zázraků.  
Nad tvé zákony není,  
jež od pokolení do pokolení  
zřejmější jsou.<sup>1</sup>*

Hegelovo rozsáhlé pojednání *Víra a vědění* z *Kritického filosofického žurnálu*<sup>2</sup> je z estetického hlediska snad Hegelovým nejdokonalejším spisem. Jen některé partie *Fenomenologie* – Předmluva a analýzy „ducha bezprostředního“ se slavným rozbořem Sofokleovy *Antigony* – a přednášky shrnuté do *Estetiky* dosahují stejné estetické úrovně. Co jiného než obdiv je na místě, když čteme: „Avšak velká forma

<sup>1</sup> R. M. Rilke, *Das Stunden-Buch*, 2. Buch, in: *Gedichte*, 1. Teil, Rilke-Archiv (vyd.), Frankfurt a. M. 1955, str. 319–320. Přel. J. Loužil.

<sup>2</sup> *Kritický filosofický žurnál* spolu vydávali Schelling a Hegel v letech 1801–1803, pojednání samo vyšlo v r. 1802.

světového ducha, která se v oněch filosofiích [ve filosofii Kanta, Jacobiho a Fichta] poznala, 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.“ Totéž platí o závěrečné odvážné metafoře o spekulativním Velkém pátku, o smrti Boha neustále povstávajícího z nicoty. Pojednání hýří názornými srovnáními a metaforami, které nejsou samoúčelné, nýbrž vyjadřují velmi ostře Hegelovu pozici, protichůdnou „reflexivním filosofiím subjektivity“. K tomu je třeba poznamenat, že Hegel, navzdory tomu, jak ostře tyto filosofie kritizuje, považuje jejich původce za velké myslitele a že jeho kritika se týká pozice, která se liší od jeho filosofie absolutna. Proto může později dva z nich hodnotit mnohem kladněji – Kanta a Jacobiho. Prvnímu vzdal čest na začátku *Logiky jako vědy*, kde mu přičítá „úplnou proměnu, kterou prošel filosofický způsob myšlení před 25 lety, vyšší stanovisko, jež v tomto časovém období sebevědomí ducha o sobě dosáhlo...“<sup>3</sup> – a druhého pokládá v encyklopedické *Logice* za filosofa „třetího postoje myšlenky k objektivitě“, do něhož Hegel sám patří, za filosofa „vědění o absolutnu“, ovšem vědění na rozdíl od něho samého pouze bezprostředního.<sup>4</sup> A třetího z nich, Fichta, považuje již ve spise o diferenci za představitele „spekulativního principu“<sup>5</sup> ve filosofii, který Fichte uchopil, ale kvůli použité metodě reflexe nebyl s to vypracovat v systém. Hegelova přísná kritika tedy nemá zpochybnit význam těchto myslitelů.

Navíc je „reflexivním filosofiím“ přičítán zásadní význam v systematickém filosofickém ohledu. Ony to jsou, které vyčerpáním možností jak dojít k absolutnu, jež je „na oné straně“, připravily půdu „pravé filosofii“.

Nejprve se zmíníme o negativní stránce těchto filosofií – z Hegelova hlediska. To, že jsou filosofiemi subjektivity, se projevuje v prvé

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vyd. G. Lasson, Hamburg 1968, str. 3.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Malá logika*, Praha 1992, str. 134.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Jenaer kritische Schriften*, vyd. H. Buchner a O. Pöggeler, Hamburg 1968, str. 7.

řadě degradací smyslového názoru. Hned na začátku pojednání čteme, že empirično se v těchto filosofiích vyskytuje ve formě pojmu, čímž se ospravedlňuje. Samo o sobě tedy není ospravedlnitelné. Na Kantovu adresu řekl Hegel hned na začátku spisu o diferenci mezi Fichtovou a Schellingovou soustavou: „Kromě objektivních určení prostřednictvím kategorií zůstává nestvůrná říše smyslovosti a vnímání, absolutní aposteriorita, pro niž není vykazána žádná autorita.“<sup>6</sup> Ve *Víře a vědění* – v části věnované Kantovi – využívá Hegel Goethovy pohádky o železném králi, který stojí vzpřímen, když je prostoupen lidským sebevědomím,<sup>7</sup> k přirovnání s pojetím smyslového názoru poté, co vznikl „transcendentální idealismus“; král se zhroutí v beztvárnou masu, vysaje-li z něho transcendentální idealismus kategorie (tj. ukáže-li je jako „přídavek“ subjektivity), protože „objektivita“, smyslový názor nemá sama o sobě žádný smysl („názory jsou slepé“, jak tvrdí Kant). Podobně mluví Hegel na jiném místě o „dobrodiní sebevědomí, jímž smyslová rozmanitost teprve nabývá soudržnosti, substanciality, a dokonce skutečnosti a možnosti“.<sup>8</sup> Především v rozborech Fichtovy filosofie Hegel ukazuje, že v „ne-já“ či v přírodě je vždy něco pro inteligenci naprosto nepochopitelného, temného, neprosvětlitelného.<sup>9</sup> Tato neproniknutelnost se projevuje ve faktičnosti „nárazu“ (Anstoss), který nelze odvodit z „já“ a může být vysvětlen pouze jako faktická podmínka teoretického a praktického „já“.<sup>10</sup> Je-li podle Fichta smyslem pohybu absolutního „já“, aby se uvědomilo, což zahrnuje i odvození „ne-já“ z „já“, pak zůstane na straně přírody vždy temná složka, nepřístupná „já“, která vyvolává v „já“ úsilí zmocnit se jí. Cíle pohybu, sjednotit „já“ a objekt, nemůže však být touto cestou dosaženo. Podobně je tomu u Jacobiho. Ve své slavné knize *O Spinozově učení* Jacobi říká, že když si v poznání vytváříme svůj „svět obrazů, idejí a slov“,<sup>11</sup> který je skutečnému světu (světu o sobě) zcela nepodobný, začínáme názorem. V prvním kroku tohoto počínání „roztrháváme“ celek toho, co je nám smyslově dáno, v jednotlivé

<sup>6</sup> Tamt., str. 6.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: *Jenaer kritische Schriften*, vyd. H. Buchner a O. Pöggeler, Hamburg 1968, str. 332.

<sup>8</sup> Tamt., str. 330.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz*, str. 60–61.

<sup>10</sup> Tamt., str. 66.

<sup>11</sup> F. H. Jacobi, *O Spinozově učení*, Praha 1997, str. 208.

složky. Jacobi přitom zdůrazňuje určitou libovolnost našeho poznání s ohledem na vnitřní povahu věcí, která souvisí s tím, že bezprostřední smysl poznání je pragmatický. Nepoznáváme kvůli tomu, že poznání je hodnota, nýbrž kvůli sebezáchově života. Rozum a řeč jsou prostředky uchování života<sup>12</sup> a to, co ze smyslového názoru „podržíme“ (halten) či „opomineme“ (lassen), je podmíněno snahou vybudovat si z chaotického názoru svět obrazů a idejí, který bude přehledný. Hegel ve spise o diferenci interpretuje tuto myšlenku po svém: to, co vynášíme z „noci totality“ (názoru zprvu nerozumíme, je pro nás „noci“; lze mu porozumět jen jako celku, proto Hegel mluví o totalitě názoru), jsou „jednotlivosti“, jimž připisujeme obecný význam a „jimiž si člověk rozumně pomáhá v životě“.<sup>13</sup> (Slovo rozumný však napovídá, že podle Hegela je při tomto našem počínání ve hře i tajemná působnost vyššího rozumu, která nám pomáhá, abychom z názoru vydělili to opravdu podstatné. To je však již jiná souvislost.) Poznání, které začíná takovým pojetím názoru, je skutečnému světu (světu o sobě) zcela nepodobné.

Zde je v tradici, která začíná Kantem, smyslový názor pojat ve shodě s analýzou, jíž se mu dostalo v anglickém empirismu a již předtím u Descarta, který zdůrazňuje, že „substanciální formy“ věcí, které by se vyjevovaly ve smyslovém názoru, neexistují.<sup>14</sup> Odpovídá tomu i Lockova kritika „reálných esencí“ věcí, kterou nahrazuje „nominálními esencemi“.<sup>15</sup> To, co pokládáme za „esence“ věcí, nevyjadřuje jejich skutečnou povahu, je to jen naše označení pro stabilní komplex smyslových idejí.

Schelling a Hegel však vracejí smyslovému názoru jeho předchozí dignitu. Část Hegelovy polemiky s „reflexivní filosofií subjektivit“ se týká jejího pojetí smyslového názoru. Hegel u těchto filosofií ukazuje, že už jejich východisko od oduševnělého smyslového názoru znemožňuje, aby dosáhly svého cíle, totiž poznání toho, co je. V Kantově případě mluví Hegel opakovaně o „hraničních kůlech“ (Grenzpfähle), které jsou našemu poznání uloženy pro jeho vazbu na „slepé“ názory a na apriorní rozvažování (odstavec 11). Hegel v různých obměnách opakuje, že smyslový názor u Kanta nemá žádný poznávací

<sup>12</sup> Tamt., str. 207.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz*, str. 20.

<sup>14</sup> R. Descartes, *Principy filosofie*, Praha 1998, str. 140–141.

<sup>15</sup> J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, Praha 1984, str. 269.

význam, jediným nositelem smyslu jsou kategorie poznávající mysli. O tom, že u Jacobiho a u Fichta je tomu podobně, jsme se již zmínili.

Rehabilitaci smyslového názoru zahájil Schelling ve svých přírodně-filosofických spisech, které předcházejí Hegelovu spisu o diferenci a Hegelově *Věře a věděni*. Jeho první přírodně-filosofický spis se jmenuje *Ideje k filosofii přírody* (1797). Jeho název obsahuje narážku na Herderův spis *Ideje k filosofii dějin lidstva* (který máme z větší části přeložen v Patočkově výboru z Herdera nazvaném *Vývoj lidskosti* z r. 1941). Jako Herder spatřuje v dějinných fenoménech symboly hlubšího významu, stopy božské Prozřetelnosti, „chodu Boha“<sup>16</sup> dějiny, tak chce Schelling vidět v přírodních fenoménech stopy duchovní struktury, která stojí v základu přírody, projevy „sníciho ducha“,<sup>17</sup> či – podle Hegelova pozdějšího vyjádření – „pojmu ponořeného v matérii“.<sup>18</sup> V pojetí Schellingovy a Hegelovy přírodní filosofie není „duch“ jako princip přírody Stvořitelem, ani jen neosobním ideálním principem, nýbrž principem imanentně strukturujícím hmotu, který přesahuje zákony mechaniky a zakládá procesy mechanisticky nevysvětlitelné, jako je např. život. V Obecné dedukci dynamického procesu (1799) zdůrazní Schelling ještě význam magnetismu a elektrických a chemických procesů, které rovněž nelze vysvětlit mechanisticky. Základní kategorií výkladu přírody není kauzalita, nýbrž účel. Např. Hegel bude vidět v chemickém slučování zásad a kyselin nižší formu účelového pohybu („výběrové příbuznosti“ – Wahlverwandschaft).<sup>19</sup>

Vedle rehabilitace smyslového názoru, který přestal být „slepý“ a stal se znamením, stopou svého duchovního smyslu, je v obou systémech, v Schellingově i Hegelově, použito určitého typu intelektuální konstrukce. Zajímavé je, že ta je v obou případech „dialektická“, i když ani Schelling ani Hegel tento pojem v době své spolupráce ještě nepoužívali. Konstrukce v obou případech vychází z myšlenky celistvosti přírody, protože jinak by se nedala postihnout její imanentní duchovnost. Dalším základním rysem této konstrukce je idea

<sup>16</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 1952, sv. 2, str. 510.

<sup>17</sup> F. W. J. Schelling, *System des transzendentalem Idealismus*, in: *Sämtliche Werke*, Stuttgart – Augsburg 1856, sv. 3, str. 205.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, vyd. G. Lasson, Leipzig 1931, str. 163.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, sv. 1, str. 365.

„stupňování“ přírody od nejnižších útvarů k člověku, který je pro Schellinga „rozumem přírody“.

Schellingova myšlenka stupňování (Steigerung) přírody se opírá o pozoruhodný náhled, který Schelling přejímá od Herdera, totiž že ze způsobu, jak jsou živé bytosti organizovány, vyplývá, že se nemohly objevit na zemi hotové, protože na sobě nesou stopy původu z jiných tvorů. To platí nejen o nich. Všechny přírodní útvary na sobě nesou stopy své geneze, chemické procesy např. nemohly vzniknout nezávisle na anorganické hmotě, nýbrž ji předpokládají jako svou podmínku a totéž platí o životě ve vztahu k chemickým procesům.

Postup, jímž se ze smyslového názoru vytváří obraz přírody jako duchovní struktury, nazval Hegel ve spise o diferenci „rekonstrukcí“. „Rekonstrukce“ je výraz, který užívá i Schelling ve spise *Podání mého systému filosofie* z r. 1801, na nějž Hegel navazuje. V postupu rekonstrukce je mezi oběma mysliteli od začátku znatelný rozdíl, který oni sami nereflekovali, ale který později nabyt na významu, protože jde o dvě různá pojetí dialektiky. Schelling vychází z myšlenky dvou původních sil, atrakce a repulze, pro něž našel vzor v Kantových *Metafyzických základech přírodních věd*. Ze vzájemného napětí mezi nimi vzniká anorganická hmota a postupně stále vyšší stupně reality. Nejobecnějším případem vztahu dvou pólů reality je pro Schellinga od r. 1801 sama absolutní identita jako základ všeho – absolutní identita subjektivní a objektivní. Ta jako taková neexistuje, vyskytuje se však ve dvou nerovnovážných modech: jako příroda, kde převažuje prvek objektivní, a jako lidský svět, tj. vědomí a dějiny, kde převažuje strana subjektivní. To jsou dvě „relativní identity“.

Hegel ve spise o diferenci podržuje toto nejobecnější schéma reality a mluví o „relativních identitách“ jako o dvou fokusech veškeré reality. Zdůrazňuje však, že jde o rozdělení původně jednotného absolutna. Rozdělení na subjekt a objekt je „jevem“<sup>20</sup> absolutna, které se díky němu může posléze uvědomit. Jako hybný činitel nastupuje místo Schellingových dvou protichůdných sil rozdělení absolutna či rozumu kladením sebe sama a protikladením, po němž následuje syntéza. S touto změnou, která nebyla příliš patrná (protože i Schelling používal termín *Entgegensetzung*, protikladení, protipoložení), konstruuje Hegel vzestupnou škálu v přírodě jako projev rozdělování a opětovného sjednocování nekonečného „rozumu“, z něhož vše vyvěrá, protože je „svěcinný“, „autonomně produktivní“ a „emanač-

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz*, str. 14.

ní“.<sup>21</sup> V samotném pojetí přírody sleduje Hegel Schellingův vzor v *Podání mého systému filosofie* a celý vzestup přírody nazývá „stávání se přírodou subjektem“<sup>22</sup> (Subjekt-Werden der Natur).

Identita – Hegel častěji mluví o rozumu – se potencuje ve světle, které přistupuje k těžké materii, rozdvouje ji v kohezi<sup>23</sup> a opět sjednocuje (koheze je rozplývavá, světlo je individuující princip). Světlo, které je aktivním činitelem, v dalším postupu „přistupuje ke svému produktu“ a „utváří se jako nitro za účelem kontrakce mozku“, „stejně jako anorganické klade bod kontrakce vně sebe, do krystalizace jako vnější ideality“.<sup>24</sup> U rostliny-květiny se světlo rozptyluje do barevné škály květů a brzy v ní uvadá. U zvířete se světlo klade pevněji a niterněji. „Květům u rostliny odpovídá hlas zvířete jako individualita v obecném sdělení, které uznává a má být uznáno.“<sup>25</sup> Nejvyšším bodem v přírodě, „zvnitřněním světla v přírodě“, je rozum jako vrchol „pyramidy přírody“, či užijeme-li básnického přirovnání, které Hegel opakuje po Schellingovi, jako „úder blesku ideálna do reálna“.<sup>26</sup> Ten opět „expanduje do přírody“, rozumí se do lidské přírody, do „druhé přírody“ podle Schellingova obratu.

Ideově je tento výklad přírody pantheismem. Na rozdíl od Kantovy nepoznatelné věci o sobě se tento způsob výkladu přírody domnívá, že nahlíží až na dno věcí, což se neslučuje s předpokladem transcendentního Boha. Druhým důvodem je myšlenka absolutní identity jako jednoty dvou faktorů – objektivního a subjektivního principu. Bylo by nesmyslné připisovat osobní vědomí subjektivnímu faktoru, vyjadřuje-li pouhou tendenci k subjektivitě, která je v realitě v rovnováze s objektivní tendencí. Schelling proto uzavírá Předmluvu k *Soustavě transcendentálního idealismu* poznámkou, že „představovat si to absolutně identické jako substanciální či osobní bytost“ by znamenalo klást osobní bytost „jako pouhé abstraktum“.<sup>27</sup> Konečně třetím, a pro Hegela možná rozhodujícím důvodem, je zdůraznění

<sup>21</sup> Tamt., str. 30–31.

<sup>22</sup> Tamt., str. 73.

<sup>23</sup> R. Jack, *Schellings und Hegels Jenaer Forschungen*, in: *Jahrbuch für Hegelforschung*, vyd. H. Schneider, St. Augustin 1998, str. 76.

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz*, str. 73.

<sup>25</sup> Tamt., str. 73.

<sup>26</sup> Tamt.

<sup>27</sup> F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, str. 333.

jednoty konečna a nekonečna jako „pravdy bytí“. Hegel zde ještě neuzívá svého proslulého vzorce z *Logiky jako vědy*, podle něhož je na zániku konečných věcí (poněvadž konečné svým zánikem dospěje ke svému určení, ke svému *telosu*, „pozvedá se do nekonečna“) patrné, že nekonečno tvoří vnitřní strukturu konečných věcí a bytostí. „Ne díky překonání konečna vůbec vzniká nekonečno, nýbrž konečno je pouze tím, čím se stává samo skrze vlastní přirozenost. Nekonečnost je jeho afirmativní určení, to, čím ono vpravdě je sobě.“<sup>28</sup> Hegel trvá na tom, že pravdou bytí je jednota konečna a nekonečna, a měří tím Kantovu, Jacobiho a Fichtovu filosofii jako filosofii smíru s konečností, s empirickým světem, díky nimž vyvstane nekonečno v podobě nám nepřístupného „onoho světa“ (*das Jenseits*), který je podle Hegela „prázdný“. Je ovšem prázdný pouze z hlediska poznání, které Hegel jedině považuje za legitimní – totiž z hlediska dialektické konstrukce. Kant, Jacobi a Fichte však zastávají teorii nepředmětného poznání transcendentna, které je podmíněno naší mravní zkušeností. Není to však poznání teoretické, a tím je pro Hegela diskvalifikováno.

Imanence nekonečna v konečnu je motiv, který Hegela – v různých obměnách – přitahuje už od mládí. Ve frankfurtských rukopisech to byl motiv „oživení“ skutečnosti láskou. Stane-li se nám druhý idolem, proteplí a zvroucní to nejen naše vztahy k ostatním, ale prohloubí to i náš vztah k přírodě. Společenství, jež pak Hegel uzavřel se Schellingem – jeho prvním dokladem je spis o diferenci –, mu umožnilo řešit problém ontologicky. Smyslem koncepce ducha skrytého v přírodě je povznést přírodu k vyššímu významu. Není tomu tak, že náš smyslový svět stojí zde, zatímco duchovní „onen svět“ onde, v nedostižné výši – nikoli, svět je oživen, oduševněn duchovním principem, s nímž tvoří nerozlučnou jednotu.

K „pozitivní ideji“ jako základu světa, jako „pravdě bytí“ patří, že lidské poznání je pojato jako vědomí absolutna. Schelling tuto myšlenku propracoval v *Soustavě transcendentálního idealismu*, kupodivu nejvýrazněji na pojetí dějin a umění. Zřetězení dějin, jímž dějiny spějí k právnímu řádu, k zajištění svobody, aniž by přitom byla porušena autonomie jedinců a aniž by byl právní řád zamýšlen, svědčí podle Schellinga o tom, že to „absolutně identické“, Prozřetelnost, „má být vyvoláno k vědomí a má se mu porozumět“.<sup>29</sup> Ještě víc než v dějinách se to projevuje v umění, kde je umělec nevědomky ve službách

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, str. 126.

<sup>29</sup> F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, str. 624.

vyjevování „toho identického“. Když Hegel říká, že úlohou filosofie je „...klást do absolutna rozdvoujení“ (rozumí se v subjekt a objekt) „jako jeho ‚jev‘ či ‚jako život“<sup>30</sup> absolutna, v němž se absolutno může zjevit, vyjadřuje podobnou myšlenku. Poznání absolutna v porozumění dějinám, v umění a v „pravé filosofii“ je sebezpochopením absolutna uskutečňujícím se skrze lidské dílo, v jehož základu spočívá božská „vůle“.<sup>31</sup> Schelling v *Podání mého systému filosofie* říká, že poznání je vztah nutné formy absolutna k její podstatě.<sup>32</sup>

Odtud lze pochopit přirovnání „reflexivní filosofie subjektivity“ k ikonoklastické tendenci protestantismu. Hegel má na mysli, že všechny tři jmenované filosofie si jako filosofie odpírají poznání duchovního základu reality – Kant podle Hegela popírá, že by idea Boha měla realitu, a Jacobi s Fichtem překládají poznání Boha do víry. Hegel přitom přehlíží, že oba myslitelé fundují „víru“ filosoficky. Jacobi je původcem teorie „smrtného skoku“: rozum, který pozná, že „rozzebíráním, spojováním, souzením, vysuzováním“ atd. se nelze dostat za konečný svět, se nakonec odváží salta mortale víry, při němž se ukáže, že Bohem stanovený rozumový řád světa spíš má nás, než že bychom my měli jej.<sup>33</sup> Na případu našeho svobodného mravního sebeurčování Fichte opět ukazuje, že naše svoboda tím dospívá k chápání sebe jako nadsmyslové instanci.<sup>34</sup> Ale ani Kant, o němž Hegel krátce po úvodní stati poznamenává, že pojednal „nejvyšší ideu“, ideu Boha, jako pouhý školní vtíp (Hegel má na mysli Kantovo vyvrácení ontologického důkazu), neodpovídá Hegelově charakteristice filosofického ikonoklastismu. Kant je přece v dialektice praktického rozumu filosofem „postulátů“ předmětů idejí – Boha, duše a svobody –, jejichž existenci pokládá za pravdu (*Fürwahrhalten*) tím více, čím více se morálně angažujeme. Hegel však tuto linii úvah o transcendentnu zásadně opomíjí, protože dialektický postup považuje za jediný způsob, jak dospět k pravdě. Druhým důvodem je požadavek jednoty konečna a nekonečna, ideálna a reálna v tomto světě.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz*, str. 14.

<sup>31</sup> D. Jähnig, *Schelling*, Pfullingen 1969, sv. 2, str. 78.

<sup>32</sup> F. W. J. Schelling, *Podání mého systému filosofie*, in: *Výbor z díla*, Praha 1990, str. 307.

<sup>33</sup> F. H. Jacobi, *O Spinozově učení*, str. 215.

<sup>34</sup> J. G. Fichte, *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in: *Fichte Werke*, vyd. I. H. Fichte, Nachdruck Berlin 1971, sv. 5, str. 181.

Uvedené filosofie jsou svými výslovnými podmínkami poznání filosofie empirická, avšak svým vztahem k duchovnímu principu, byť podle Hegela problematickým, stojí výš než pouhé filosofie „konečnosti“, tj. systémy osvícenské filosofie. Hegel v nich zároveň nachází smíření s empirickým světem; tím se již liší od protestantismu, jehož výrazem jsou. Smíření s empiričnem se projevuje v jejich kritériu objektivní reality, jímž je smyslový názor – to Hegel výslovně neuvádí –, a především v pojetí blaženosti.

Vzhledem k osvícenství lze říci, že si v nich osvícenství uvědomuje svou negativitu (tj. své popírání nekonečnosti, své popírání transcendentna); tím proměnilo své marnivé počínání, jež bylo neodůvodněné, v počínání důvodné. Na druhé straně Hegel analyzuje smíření těchto filosofii s empirickým světem na Kantově koncepci blaženosti, jejímž smyslem je „dopomoci si k ospravedlnění a dobrému svědomí“ v empirickém světě. Jak vidíme, Hegel si příliš necení kategorického imperativu, o němž mluví o dva odstavce později jako o „nejvyšší objektivitě v konečnu“. Konfrontuje Kantovu nauku o blaženosti se Spinozovou, již charakterizuje tezí, podle níž „žádná filosofie není ničím jiným než konstrukcí nejvyššího blaha jako ideje“. Jde tu o Spinozu, jehož systém ústí v nauku o blaženosti dosahované tím, že člověk rozumem poznává, co je žádoucí, a podle toho jedná. Důležité je odůvodnění, že se tím sjednocuje pojem a nekonečnost, která vládne v činu, a realita a konečnost, která vládne v požitku. Sjednocení pojmu a nekonečnosti je třeba rozumět v tom smyslu, že jednáme na základě adekvátní ideje svého afektu, který vztahujeme k celku všeho, tj. k nekonečnu. To však znamená, že realita připouští realizaci záměru, a nikoli že by nekonečnost a subjektivno stály proti sobě. „Věčné nazírání a blaho“ jsou poukazy na Spinozův *amor intellectualis Dei*, v němž dochází k entuziastickému sjednocení subjektu a objektu.

Od té doby, co rozvažování narušilo bezprostřední jednotu subjektivna a objektivna ve středověké filosofii („rozvažování přesně odděluje objektivno od subjektivna“), musí „boj subjektivní krásy... směřovat proti tomu, aby se náležitě ohradil proti nutnosti, podle níž se subjektivno objektivizuje“. Hegel ve svém ústředním obrazném přirovnání tuto myšlenku rozvádí, ale zároveň na Spinozově příkladu ukazuje, že obavy ze znehodnocení záměru objektivizací jsou liché. V rozporu s protestantskou obavou z nebezpečí, že se z háje stanou stromy, platí, že „záměr zůstává neposkvřněn svou objektivitou jakožto jednáním a čin ani požitek se rozvažováním nepozvedá proti pravé identitě vnitřku a vnějšku“.

Vysvětlíme-li však Spinozovým vlivem závěrečnou formuli tohoto odstavce (o poznání toho, čím je mé tělo ve vztahu k veškerenství), pak v ústřední myšlence odstavce, podle níž „Kdyby... toužení nalezlo svůj předmět, byla by časná krása subjektu jako něčeho jednotlivého jeho blažeností dokonalostí bytností náležející světu“, stejně jako v další větě „...jako čisté tělo vnitřní krásy přestává být empirické jsoucno samo časovým a čímsi vlastním“, je patrný vliv Fr. Schillera. U Spinozy nenajdeme úvahy o kráse, zato je však nalezneme u Fr. Schillera, jehož Hegel považoval za myslitele uměleckého krásna ve smyslu „konkrétní jednoty myšlenky a smyslové představy“ (tj. myslitele teze, že krása spočívá v adekvátní realizaci záměru). Schiller přece řekl, že „člověk se vykresluje ve svých činech“<sup>35</sup> a jeho *Valdštejn* je dramatickým eposem budovaným na myšlence zpředměťování i toho, co neprovádíme, čím se zaobíráme pouze v myšlenkách. V *Estetice* Hegel o Schillerovi říká, že „dokázal... uplatnit proti náhledům rozvažovací schopnosti na vůli a myšlení svobodnou totalitu krásna“.<sup>36</sup> Hegel Schillera pokládá za myslitele, který opět sjednocuje názor a myšlenku – proti rozvažování, které je rozlučuje. A i potud je Schiller zastáncem „identity vnitřku a vnějšku“. Závěrečný odstavec mluví o nejvyšším poznání, podle něhož není individuum ničím jednotlivým, protože je vědomou součástí universa, mluví o poznání, které je spojeno s požitkem, s blahem. To pochází z toho, že známe význam afektů a jsme schopni je adekvátně uspokojit, tj. ve shodě s povahou universa.

U této úvahy nemusí být jasné, proč Hegel považuje křesťanství před vznikem protestantismu za koncepci jednoty s absolutnem, zatímco v protestantismu spatřuje výraz odloučení subjektu a objektu („avšak rozvažování odděluje objektivno přesně od subjektivna...“). S odpovědí na tuto otázku nám může pomoci Předmluva k *Fenomenologii ducha*, kde se mluví o „přítomnosti onoho světa“ (jenseitige Gegenwart) v křesťanský chápaném světě.<sup>37</sup> Imanentní „přítomnost“ (Präsenz, Gegenwart) duchovního principu charakterizuje Hegel v *Dějínách filosofie* soustavy popírající transcendentní duchovní princip (novoplatonismus, italská přírodní filosofie, Schelling).<sup>38</sup> „Přítomnost“ duchovního principu v křesťanství před protestantis-

<sup>35</sup> Fr. Schiller, *O půvabu a důstojnosti*, in: *Výbor z filosofických spisů*, Praha 1992, str. 138.

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Estetika*, I, Praha 1966, str. 94.

<sup>37</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, str. 56.

mem je založena na tom, že duchovní princip v realitě je bezprostředně a nereflektovaně uchopen předtím, než vznikla opozice mezi subjektem a objektem.

Je zajímavé, že s variantou myšlenky, že protipoložení subjektu a objektu, který je nám zcela cizí, v němž nenacházíme žádný ozvuk sebe sama, se před Hegelem setkáváme v nejfilosofičtější básni Fr. Schillera *Die Götter Griechenlandes*, resp. *Die Götter Griechenlands* (báseň z r. 1789 existuje ve dvou variantách, které Schiller takto rozlišil). V básni se mluví o „odbožštělé přírodě“ (entgötterte Natur) a uvádějí se důvody, které to způsobily. Je to novověká věda, která z přírody vyloučila vše, co v ní bylo člověku důvěrně blízké, jako je oživení přírody bytostmi podobnými člověku, a ponechala jí pouze měřitelné parametry, ale i „mrazivý“ (ve druhé variantě „děsivý“) severní vítr. Schiller vyslovil před Hegelem slovo sever, které Hegel používá při popisu myšlenkového vzorce protestantismu a jeho filosofie. Oba mají na mysli protestantský racionalismus, který svou přísností odlučuje člověka od božského světa, s nímž byl dříve spojen – podle Hegelových slov (7. odstavce) – jako „láska“ „toužící“ „po věčné kráse“. Její dosažení je jí v protestantismu odpíráno.

V odstavci 11, v němž Hegel mluví o „hraničních kúlech rozumu“, za něž filosofie vykazuje poznání Boha (Kant), které je proto prázdné, říká Hegel také, že nekonečno a konečno stojí proti sobě navzájem ve vztahu ovládnání. Hegel zde použil myšlenkové figury ze spisu o diferenci, která je tam však použita v jiném významu: jde o protiklad subjektu a objektu, „já“ a „ne-já“ u Fichta, přičemž mezi oběma existuje kauzální vztah: příroda („ne-já“) vyvolává v „já“ žádosti, které „já“ uspokojuje v akcích proti „ne-já“. Hegel tím kritizuje Fichtovo imperativní pojetí našeho vztahu k přírodě. Nyní Hegel použil tohoto vzorce pro vztah konečna a nekonečna v reflexivních filosofiích, tedy pro vztah nekonečna a tohoto světa. Hegel říká, že mezi oběma oblastmi vládne absolutní protiklad a že obě sféry stojí proti sobě ve vztahu ovládnání. Ovládnání konečna nekonečnem je pochopitelné, ale jak rozumět ovládnání nekonečna konečnem? Snad tak, že si moralitou – pochopenou s Kantem nebo i s Fichtem – vynucujeme blaženost (podobná myšlenka se objevuje v Hegelových bernských rukopisech). Nebo tak, že kategorický imperativ, který je konstrukcí našeho rozvažování, reprezentuje nekonečnost v lidském světě. V každém případě je termín „ovládání“ kritický. Nikoli ovládnání, nýbrž oddání se světu,

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, III, Praha 1974, str. 163.

říká Schelling v *Dopisech o dogmatismu a criticismu*, opíraje se o Spinozu.<sup>39</sup> Hegel pak mluví o obou sférách jako o dvou relativních identitách, tj. takových, kdy se jedna vždy dotýká druhé. Pro první je charakteristické ovládnání (je-li to nekonečnost odloučená od našeho světa, transcendentní), pro druhou je příznačná empirická pocho-pitelnost.

Hegelova kritika nezpůsobivosti těchto filosofií vyjádřit možnost adekvátní realizace záměru v tomto světě a s tím související vznešenou blaženost na rozdíl od blaženosti empirické (jíž není prosta Kantova filosofie), se u pozdějšího Hegela projevuje jako kritika „nekonečného progresu“ Kantovy a Fichtovy morality. Hegelově myšlenice aktuální přítomnosti ideje ve světě, již jsme si vědomi a ve shodě s níž jednáme, odporuje teorie nekonečného progresu v realizaci ideálu, jehož nemůže být nikdy plně dosaženo. K tomu, že představitelem možnosti adekvátní realizace individua s jeho potřebami a záměry v tomto světě a s blaženým přítakáním světu s tím spojeným je Spinoza, lze poznamenat, že u pozdějšího Hegela je Spinoza v této funkci nahrazen Aristotelem. Pasáží z 12. knihy *Metafyziky* (1072b18) o myšlení božského myšlení, o světovém rozumu myslícím sebe sama, končí Hegelova *Encyklopedie filosofických věd*, tedy systém pozdějšího Hegela.<sup>40</sup> Blaženost je zde „nejvyšší ideou“ v tom smyslu, že jde o blaženost z účasti myslitele na myšlení, na myšlení Boha myslícího sama sebe.

Další souvislost, v níž Hegel posuzuje zkoumané filosofie, spočívá v jejich srovnání uvnitř téhož společného vzorce. O všech platí, že jsou filosofiemi konečnosti, která touží po nekonečnu; to je však vně a je dosažitelné pouze skrze víru, tedy filosoficky nelegitimně. „Takzvaná kritika poznávacích schopností u Kanta a zásada nepřekračovat a netranscendovat vědomí u Fichta a nepodnikat nic pro rozum nemožného u Jacobiho neznamená nic jiného než absolutně omezovat rozum na formu konečnosti...“ Zároveň je zde „trýzeň“ napětí mezi vírou v onen svět a nemožností pozvednout tuto víru do oblasti rozumu. Pokusili jsme se ukázat, že nejde o filosoficky nedotčenou náboženskou víru, nýbrž o filosofickou koncepci nepředmětného poznání transcendentního Boha a svobody, příp. nesmrtnosti a o Jaco-

<sup>39</sup> F. W. J. Schelling, *Dopisy o dogmatismu a criticismu*, in: *Výbor z díla*, Praha 1990, str. 52.

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Frankfurt a. M. 1970, str. 395.

biho filosofické zdůvodnění nutnosti překročit v poznání tento svět. Hegel však posuzuje uvedené filosofie svou teorií „přítomnosti“ ideje ve světě, resp. koncepcí jednoty konečna a nekonečna. Ve vzorci, který pro ně Hegel stanoví, tvoří tyto filosofie trojici možných forem: Jacobi svým důrazem na cit představuje subjektivní stránku vztahu konečna k nekonečnu, Kant jako filosof kategorického imperativu je myslitelem nejvyšší objektivnosti v konečnu, myslitelem průniku „absolutního pojmu“ do konečna a Fichte je syntézou obou. Je to filosof povinnosti (Sollen) a usilování o moralitu, tj. o sjednocení konečna s nekonečnem, jenže nekonečnem subjektivně kladeným, jehož plná realizace není možná.

Hegelova neochota přistoupit na stanovisko těchto filosofii – stanovisko konečnosti dotčené transcendentním nekonečnem – se promítá do jeho formulace, že jde o stanovisko smyslovosti (tj. antropologické stanovisko), které je překryto nebo přetřeno nadmyslnem. Lidství a konečnost zde nejsou „odleskem věčné krásy“, nýbrž smyslovostí, tj. obrácením k empirické skutečnosti. Hegel na ilustraci této charakteristiky opět nachází obrazné přirovnání – je tomu tak, jako kdyby malíř vnašel do obrazu obyčejného obličejce výraz touhy, žalostného úsměvu či povzdech „ach, Bože“. Tím se však nelze oprostít od konečnosti, když nekonečnost zůstává pouze negativní, tj. budeme-li mít za to, že samostatnost člověka v teoretickém a praktickém ohledu je původní. Hegel je však přesvědčen, že je odvozená, že je momentem vztahu absolutna k sobě samému, který je zprostředkován dějinami a poznáním, jež v nich lidstvo rozvinulo. Toto poznání je zrcadlem, které si absolutno vytváří, je médiem, v němž absolutno nabývá vědomí o sobě samém. Odtud Hegel postupuje k závěrečnému srovnání – v těchto filosofii je tomu tak, jakoby si ten, kdo viděl sochu před slavnostním odhalením, stěžoval, že je zbavován své původní zbavenosti.

V závěru *Víry a vědění*, který je oddělen od předchozího textu výraznou mezerou, vrcholí Hegelova obrazná přirovnání několika krásnými a hlubokými obrazy. Dříve než přejdeme k prvnímu, všimněme si obrátů, jako jsou „metafyzika objektivnosti“ a „metafyzika subjektivnosti“. Společným jmenovatelem staré i nové metafyziky je rozvažování (Verstand), které obě absolutizují – první ve funkci pravdivého rozumového poznání, („které předvádí našemu vědomí objekty, jaké jsou“)<sup>41</sup> a druhé ve smyslu povahy našeho myšlení, pomocí něhož

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel, *Malá logika*, str. 85.

vznikají předměty zkušenosti. Z těch pak můžeme poznat tolik, kolik jsme do nich myšlením vložili. Hegel pak přechází k myšlence, že poté, co filosofie prošla třemi možnostmi reflexivní filosofie, nastává doba pro „pravou“ filosofii, která je jimi připravena.

Zásadnější význam má první myšlenka dalšího odstavce, která zprvu, zdá se, jen opakuje tezi, že tyto filosofie, především ale Kantova, pojímaly myšlení jako nekonečnost (tj. konstruovaly nekonečnost jako něco nutně myšleného, ale postrádajícího objektivní realitu). Poté však Hegel pokračuje překvapivým argumentem, že v těchto filosofii – a zde myslí na Fichtu – je myšlení pochopeno jako nekonečnost ve smyslu zdroje věčného pohybu konečnosti, která se tím stává nekonečnou. Hegel myslí na Fichtův princip negativity, která neguje každý dosažený stav. Přičítá také Fichtovi myšlenku nekonečnosti jako věčného popírání konečna, „z čehož jako z ničeho a čisté noci nekonečnosti se pozvedá pravda jako ze skryté ‚bezdné hlubiny‘...“ Pravda, tajemství bytí, se pozvedá z jednoty konečna a nekonečna, dosahované negací. Připomněli jsme již, že v pozdější *Logice jako vědě* Hegel ukazuje, že nekonečno („pravé nekonečno“) je struktura, která spočívá v základu neustálého zániku a vzniku konečných věcí a bytostí. V zániku konečných jsoucenců se tak projevuje nekonečnost. Tento motiv vyvolával již v Hegelově době nebo brzy po jeho smrti spory o pantheistický či theistický výklad. Pantheistický výklad zastává C. L. Michelet,<sup>42</sup> theistický hájil K. Rosenkranz,<sup>43</sup> o rozdílu litery a smyslu pantheistického mluvil G. Weissenborn.<sup>44</sup>

Hegel říká s uznáním o Fichtovi, že pochopil nekonečnost jako zdroj pohybu konečnosti, dodává však, že Fichte fixoval nekonečnost výlučně jako subjektivitu. V těchto filosofii (vezmeme-li Fichtu jako jejich zástupce) proti subjektivitě a nekonečnosti opět vyvstala strnulá konečnost. Spekulatívni moment, na němž záleží, je „čistý pojem čili nekonečnost jako bezdná hlubina nicoty“. Nekonečnost souvisí, jak jsme viděli, s negativitou a negativitu Hegel spojuje s Fichtovým ‚já‘. „Čistý pojem“, resp. „já“ není ničím jiným než touto negativitou, do níž se propadá vše, co je, aniž by to tím však bylo popřeno: bezdná hlubina nicoty je zároveň živou vodou, z níž se vše neustále obnovuje. Odtud se rýsuje nejmělejší Hegelova metafora, metafora

<sup>42</sup> C. L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuersten Deutschen Philosophie*, Berlin 1843, str. 243.

<sup>43</sup> K. Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee*, Berlin 1859, str. XII.

<sup>44</sup> G. Weissenborn, *Logik und Metaphysik*, Berlin 1850, str. IV–V.



spekulativního Velkého pátku či smrti Boha, o níž prý mluvil již Pascal.<sup>45</sup> Je to metafora blasfemická, ale zároveň svědčí o tom, že Hegel přikládá „pozitivnu absolutní ideje“ theologický význam. Ten více vynikne později – již ve *Fenomenologii* –, když Hegel posune do popředí myšlenku sebevědomí Boha (substance) na místo negativity, kterou exponuje zde a v *Logice*. Idea je duchovní princip, který je v základu všeho. Ten je díky imanentní negativitě v neustálém pohybu (překonávání), jejímž původním místem je ‚jáství‘. Substantialita a ‚já‘ tak představují dva základní aspekty absolutna. Druhý princip, ‚jáství‘, směřuje zároveň k sebevědomění prostřednictvím dějin a lidského poznání. Proto může Hegel říci: „...všechno záleží na tom, pochopíme-li... pravdu ne jako substanci, nýbrž právě tak jako subjekt.“<sup>46</sup>

### Zusammenfassung

Der Artikel stellt einen Kommentar zur Einleitung und zum Schluss der Hegelschen Schrift *Glauben und Wissen* aus dem J. 1802 dar. Der Artikel betont, daß Schelling und Hegel die sinnliche Anschauung – in Entgegensetzung zu den Reflexionsphilosophien der Subjektivität – als ein sinnvolles Ganzes, als einen Ausdruck einer geistigen fundamentalen Struktur der Wirklichkeit aufgefasst haben. Das Ganze der sinnlichen Anschauung kann, aufgrund der Spuren des Geistigen, welche in der sinnlichen Anschauung bemerkbar sind, dechiffriert werden. Aufgrund dieser Spuren kann man zur „absoluten Idee“ durchdringen, die im Grunde aller Realität liegt als ihre „selbsttätige“, „selbstproduktive“ und „emanative“ Struktur.

Neben der Rehabilitierung der sinnlichen Anschauung, die nicht mehr „blind“ ist und zur Andeutung ihres geistigen Gehalts geworden ist, benutzen beide Autoren, Schelling wie Hegel, eine Art intellektueller Konstruktion, die Hegel als Werk der Vernunft bezeichnet. Diese ist

<sup>45</sup> Mluví-li Pascal na uvedeném místě o tom, že Bůh je ztracen, má tím na mysli křesťanskou nauku o prvotním hříchu; rovněž příroda je odpadlá od Boha, poněvadž není adekvátním vyjádřením Božích idejí, nicméně, stejně jako naše přirozenost, na Boha poukazuje. B. Pascal, *Pensées*, Paris 1950, af. 441 podle L. Brunschwicga; česky: B. Pascal, *Myšlenky*, Praha 1909, přeložil A. Uhlíř.

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 60.

in beiden Fällen dialektisch, sie konstruiert einen Fortgang durch Negation, obwohl Schelling und Hegel diesen Terminus noch nicht benutzen.

Die Ablehnung des Transzendenten und die Idee als immanenter Kern der Realität sind weitere Charakteristika von Schellings und Hegels „Rekonstruktion“ der Wirklichkeit aus der sinnlichen Anschauung. Hegel betont die Einheit des Endlichen und Unendlichen als konstitutiven Zug seiner Auffassung. Aus diesem Blickwinkel kritisiert er die Philosophien von Kant, Fichte und Jacobi als Philosophien der Endlichkeit, die sich verbieten, das Absolute zu erkennen, und es als einen unerreichbaren Zielpunkt behandeln. Darin sieht Hegel eine Ähnlichkeit mit der ikonoklastischen Tendenz des Protestantismus.

### Summary

The article is a commentary to the translation of the Introduction and Conclusion of Hegel's work *Faith and Knowledge* (Glauben und Wissen) of 1802. The article emphasises that Schelling and Hegel viewed Sensible Intuition – by contrast with „reflexive philosophies of subjectivity“ (*Reflexionsphilosophie der Subjektivität*) – as a meaningful whole, as expression of the spiritual nature of reality decipherable by means of the traces of spirituality perceptible in the totality of intuition. On the basis of these traces we can penetrate to the „absolute idea“ which is the foundation of all reality as its self-active (selbsttätig), autonomously productive (selbstproduktiv) and emanating (Emanation) structure.

Besides the vindication of sensible intuition, which is no longer „blind“, and which has become an intimation of its own spiritual meaning, both systems, Schelling's and Hegel's, deploy a certain type of intellectual reconstruction designated by Hegel as the work of reason (Vernunft). What is interesting is that in both cases this reconstruction is „dialectical“, constructing with the help of negation, though neither Schelling nor Hegel use the word „dialectic“ at this time.

The rejection of the transcendent and of Ideas as the immanent core of reality are further elements of Schelling's and Hegel's „reconstruction“ of reality. From this perspective Hegel criticises the philosophies of Kant, Fichte and Jacobi as philosophies of the finite world which preclude knowledge of the absolute and relate to it only as to the unattainable point of approximation. Hegel sees in this a similarity with the iconoclastic tendency of Protestantism.