
Vzhledem k Aristotelově definici filosofie jako pozorující vědy prvních příčin a počátek můžeme směle tvrdit, že otázka důležitá vyvolává i toto znamení: provádí Aristotel v každém okamžiku jeho zkoumání (1041a 10-11). Je to otázka, která zakládá a formuje cestu jeho myšlení. Stojí vedle zrodu filosofie z údív (982b12-13) a vede k možnosti uchopit filosofii i s její tradicí přes učení o čtyřech základních důvodech (aspektchke myšlení) z jednotného motivu.

Zusammenfassung


HEGEOLOVY MLADICKÉ THEOLOGICKÉ RUKOPISY BERNSKÉHO ODBOBI

Milan Sobotka

Prvním dojmem z Hegelových mladických spisů¹ je překvapení, že Hegel – pozdější velký spekulativní filosof – nebyl stržen bouřlivým teoretickým vývojem tehdejší doby a že u něho nenacházíme ohlas významných filosofických průlomů osmdesátych let. Srovnáve-li tehdejší Hegelovy koncepty s velkými filosofickými problémy a výdobytky tehdejší filosofie v Německu, s Kantovou kritikou tradiční metafyziky, s tvrzením o nemožnosti vyjít v teoretickém poznání za hranice vlastního transcendentalního já, či na druhé straně s proklamací rovnocennosti pantheonismu,² jež byla důsledkem vydání Jacobího knihy o Spinozovi, pak musíme říci, že Hegel zůstal snadno toho toho teoretického ruchu. Totéž platí o Hegelově vztahu k problematice, zda Kant podal či nepodal tzv. morální důkaz existence Boha,³ přičemž dějištem tohoto sporu bylo Tübingen a jednáním z jeho hlavních aktérů Schelling.⁴ Je pravda, že v Hegelových tzv. theologických mladických rukopisech najdeme ohlas Kantovy teorie postulátů, avšak pouze ve formě nenápadného zdůraznění, že o nesmrtelnosti nemůžeme dojít jistoty, že však v ctnostném a mravním člověku klíčí naděje v osobní nesmrtelnost.⁵ Ve srovnání s velkolepým rozmachem tehdejší německé filosofie, která rozbiela starou metafyziku a kladla základy nové epoche filosofického myšlení, je Hegelova reakce poměrně slabá. Hegel – velký spekulativní filosof – dozrál až později.

2 F. H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Mendelssohn, Breslau 1785.
5 G. W. F. Hegel, Frühe Schriften I, str. 119. Další odkazy na stránky Hegelových mladických spisů uvádime v závorce za citátém.
V jednom směru ovšem Hegel navážal na čerstvé výsledky současného nebo právě uplynulého filosofického vyvoje, totiž v náboženské filosofii. Hegel přijal za svůj rousseauovský projekt „přirozeného“ či Kantův projekt „rozumového náboženství“, tento nejtypičtější výtvarný osvícenský přístup k náboženství. Obě koncepce jsou si obsahově blízké, liší se však rozdílným poznávacím statutem projektu racionálně redukovaného křesťanství. Zatímco Rousseau chápe jsoucennost Boží a nesmrtelnost duše jako metafyzické pravdy, které jsou ověřovány zkušeností, rozumem i svědomím, má jít teze u Kantse charakter postulátu rozumové založené bytosti scénopněho právního jednání. Postuláty nejsou pravdy; jsou to neodbytná přání vyvolávaná touhou po smyslnosti našeho právního jednání. Postulat proto nedokazuje existenci svého předmětu (téměř předměty jsou Bůh, nesmrtelnost a svoboda), nýbrž vyjadřuje „naději“, resp. „doufání“ (podle otázky „v co smí doufát“ z Úvodu k přednáškám o Logice) v jeho existenci. Dodáváme, že předmět postulátu se podle Kantse nenazývá „předmět“, nýbrž „idea“, protože je něčím nesrozumitelným s předmětem zkušeností. Domníváme se, že Hegel, pozdější teoretik poznamenání dosažených prostřednictvím různých formálních aktivit, nepochoobil v rukovotech plné dosah tohoto Kantova postoje a že sbližuje Rousseauovo stanovisko základním „pravdě“ s Kantovým stanoviskem „postulátem“. Hegel dále nechává bez povinnosti „důkazy“, v nichž je možno spatřovat vrchol Kantovy racionizace křesťanství – morálno-theologické ospravedlnění existence Boží (pojetí Boha jako hlavy říše účelů v Základech metafyziky mravů) a poukaz na absenci účelnosti mravního jednání v případě, že by Bůh neexistoval, jímž začíná Kantův spis o náboženství.8


Vedle této herderovské noty se v Hegelových rozborcích objevuje, a to v kritické funkci, celá řada Kantových myšlenek. Jde především o myšlenku mravní autonomie protichudější jakékoli povinnosti pouze předepsané, uložené. Zda jsou oba tyto koncepce, z jejichž hlediska především Hegel posuzuje židovství a křesťanství, naprosto souběžné a doplňující se, takže Hegel mohl pomyslet na realizaci Kantovy možnosti tím, že náboženství ve smyslu „nové mytologie“ podporí morální smyslovou sloužbou, a že Hegelovi skutečně o to šlo, jak se domnívá řada badatelů zabývajících se Hegelovými mladíckými rukopisy,9 netroufáme si rozhodnout. Hegel dále přijímá od Kanta odlišení rozumové složky náboženství od „historické věry“ či „statutárního náboženství“,10 jak Kant charakterizuje reálná náboženství, která obsahují vedle „rozumové“ složky i složku mytologickou. Kant nicméně uzavárá křesťanství za nejdominálnější náboženství, zatímco Lessing, radikálnější představitel osvícenské racionizace křesťanství, klade tři světová náboženství – křesťanství, islám a židovské náboženství – co do čisté, rozumové složky – na stejnou úroveň.11 I s touto myšlenkou se v Hegelových rozborcích setkáváme.

Vedle morální interpretace náboženství působil Kant na Hegelu i svou základní pozitivní náboženskou koncepci – myšlenkou „dobra proměny života“, resp. „proměny srdece“,12 k níž se odhodláváme po dokončeném přístupu. Tento motiv, připomínající pozdější Jaspersovo „prosvětlení existence“, je osou moralizace života jedince i moralizace společnosti.

„Proměna života“ je rigorózní koncepce. Vznikla kritickým přepracováním motivu pokání, obrácení a milosti, který Kantovi jako filosofovi přísné povinnosti i jako osvícenci připadá iracionálně. Kant sám

6 I. Kant, Kritika praktického rozumu, Praha 1996, str. 231.
7 I. Kant, Základy metafyziky mravů, Praha 1990, str. 96.
10 I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, str. 120.
12 I. Kant, cit. d., str. 79.

Kantova osvícenská rationalizace křesťanství odstraňuje Zjevení jako základ křesťanství, činíc z něho pouhou „historickou“ či „statutární“ složku křesťanského náboženství. Obsah Zjevení se však Kant snáží rationalizovat a učinit z něho složku čistého či racionálního náboženství. Existence Boží a nesmrtelnost duše tvoří základ pozitivní složky Kantova přepracování náboženství.

K pozitivní složce Kantova racionalního náboženství patří dále myšlenka nejvyššího dobra a koncepce „radikálního zla“ v lidské přirozenosti. Nejvyšší dobro je shoda mravního jednání s blažeností. Z toho, že tato shoda je v lidském životě nedosažitelná, můžeme doufat v nesmrtelnost.¹⁵

Myšlenka nejvyššího dobra má však ještě jinou variantu. Je to projekt „říše Boží“,¹⁶ tj. společenství bytostí schopných mravního jednání, s Bohem jako hlavou této říše „učelů o sobě“ (jednotlivý člověk je na rozdíl od ostatních živých bytostí a neživých věcí „učelem o sobě“). Je to projekt moralizace lidstva, které má být dosaženo v nekonečném progresu a jejímž cílem je úplná shoda naších záměrů s mravním zákonem.¹⁷ Tato myšlenka měla přímo fascinující vliv na generaci Hegelo-

¹³ Tam., str. 85.
¹⁴ Tam., str. 83.
¹⁵ I. Kant, Krítika praktického rozumu, str. 245.
¹⁶ Tam., str. 219.
²⁰ Tam., str. 87.
²¹ Tam., str. 86.
²² Tam., str. 121.
²³ Tam., str. 75.
lium hlásá, je otevřeno všem, kteří dovedou číst v přírodě a v lidském
srůci.

Stejně jako později Kant obrací se Rousseau proti vlíchování, tj. proti kultu zaměřenému na osobní prospěch, a proti zázrakům. „Bůh,
kterého uctívám... neobdržal mé rozumem, aby mi zapověděl jeho
užití; říkat mi, že mám svůj rozum potlačovat, znamená potupit jeho
původ.“ 24 Přirozený vztah k Bohu je obív, dík uvdání a uctívání, ni-
koli však za osobními cíli.

Vliv Rousseauovy Významí víry savojského víkáře ze spisu Emil
soznují mladého Hegela v řadě případů s vlivem Kantovým, neboť
Hegel si nevšimá, jak jsme již poznamenali, rozdíl v jejich přístupu.
Naprůt tomu vliv Rousseauovy Společenské smlouvy je patrný na
první pohled. Jde o koncept republikánského ducha, ducha jednoty
lidu, dříve než národ podlehl rozkládným tendencím souvisejícím
s přechodem k reprezentativnímu systému, se zesílením exekutive
na rozdíl od legislativy a se zesílením soukromých zájmů občanů.
„U Řeků konal lid sám vše, co měl konat,... nebyl vůbec chytiv,...
jeho velkou starostí byla svoboda.“ 25

Podle Rousseauovy Společenské smlouvy existuje troji druh nábo-
ženství. Jedno náboženství, „omezené jen na čistě vnitřní uctívání
Boha a na věčné povinnosti mravní, je čistým a prostým náboženstvím
evangelia, pravým theismem a tím, co lze nazvat přirozeným prá-
vem“. 26 Druhým náboženstvím je kmenové náboženství prvních ná-
růd. Je to náboženství spojené s theocracii, v níž slouží státu znamená
sloužit jeho kmenovému bohu. Zprvu odpovídá jednoduchým vztahům
uvnítř primitivního národu, v dalším vývoji se však stává fanatickým
a stává národy do přirozené války všech proti všem. Konečně třetí
náboženství je náboženstvím kněží, které tím, že vytváří zvláštní po-
spolitost věřících, ruší společenskou jednotu. 27

Ale ani pravé náboženství, náboženství evangelia, nelze podle
Rousseaua hodnotit kladně, pokud jde o jeho vztah ke státu, nelehě
na jeho svatost a vznězenost. Ponechává totiž státu a zákonům, aby
působili, aniž k nim připojuje svou sílu sjednocování občanů v celek,
která působí nezávisle na státu. „Děti téhož Boha se považují za brat-

24 Tam., str. 87.
26 Tam., str. 150.
27 Tam., str. 151.
ale zároveň se ztrácí jedna hodnota, kterou měly staré mythologie, totiž bohatá obráznost, která vyjadřovala obecné pravdy smyslovým způsobem. V pozdějším vývoji ztrácí je národy svůj původní charakter a zvyklosti, ale i původní vyjadřovací sílu řeči. V této své kritické výcte proti civilizovaným národům, z níž se zrodila taková díla jako O duchu hebrejské poezie (Vom Geiste der Ebräischen Poesie, 1782–1793) a Hlasy národů v písních ( Stimmen der Völker in Liedern, 1778–1779), se Herder setkává s Rousseaum, který nepatří k prototypu myslitele uvažujícího v historické dimenzi, staví však na kontrapozici dřívějšího stavu lidstva a stavu civilizovaného a podtrhuje nepříznivý vliv civilizace. Čteme-li u Hegela, že křesťanství vzniklo v jiné době a pod jiným „pruhem země“, jsme nakloněni vyložit to z vlivu Herdera, větši však lze číst u Rousseaua.30

Ve svém pozdějším vývoji dospěl Hegel k historickému ocenění křesťanství. Ve Filosofii dějin je mu křesťanství ideou svobody jako univerzálního statku lidstva, která je osou dějiného vývoje po zániku klasicistického Řecka, a v novověkých dějinách vidi důsledek reformace.31

Při vytvoření ideového komponentu Hegelovy rukopisů se musíme zmiňovat o Fr. H. Jacobimu, který se v téže době, kdy Kant vydává své morálňofilosofické spisy (Základy metafyziky mračen, 1785; Kritika praktického rozumu, 1788) odpoutává od osvícenského pojetí náboženství vázaného na racionální ať jež otevřeně, či historickou, a mluví o „salto mortale“32 víry. Ve svém spise o Spinozovi (1785) ukazuje, že řetěz nepočetných poznatků vědy, ať jež je rozšiřován ve směru důvodů, nebo v směru důsledků, nemůže být nikdy uzavre. Poznatek, jakkolik rozhovízna tím čím směrem, tvoří špatně ne-
konečné, které nikdy nepřekročí hranice zkušenosti. V postupu vědy je metodicky obsažen ateismus. Jak tedy proniknout k „bytí všech bytí“, která jen je s to poskytnout našemu poznání záruku, že není pouze naším subjektivním vytvorem? Jak četl nápor nihilismu, který souvisí s rozvojem přírodivody? (Slovo nihilismus pochází od Jakobího.) Jacobí ukazuje, že i naše nejčistší poznání je proniknuto „vírou“, např. vírou v existence vnějších věcí. Není to víra v nábožen-

Hegelovy rukopisy po Život Ježišův

Ch. Jamme, který věnoval Hegelovu pojetí mýtu významnou knihu a řadu studií,38 vysvětluje základní tendenci Hegelových mladíckých rukopisů především recept Herderovy koncepce „náboženství fantazie“. Nejde však jen o Hegelův přístup k antickému náboženství, židovství a křesťanství, nýbrž o aktivní využití Herderovy koncepce k vytvoření „nové mytologie“, která by zprostředkovala myšlenkový obraz osvícenského lidu. Jamme přitom poukazuje na Hegelův výrok z Tübingen, že náboženství musí podávat „čisté věty“ (základní pravdy náboženství) ve „smyslové spluce“ 39. Myšlienu, že účelem Hegelových rozhorů je vypracovat mytologii pro lid, zastává rovněž např. C. Menze40 a jejím významným představitelem je J. Habermas.41 Svou velkou oporu má přirozeně v příklonu interpretů k Hegelovu autorství v případě tzv. „Nejstaršího programu německého idealismu“ ze začátku r. 1797, za jehož původce byl dříve považován Schelling. Ve zhruba dvoustránkovém fragmentárním texte se mluví o nutnosti vytvořit „mytologii rozumu“.42 Je to současná varianta

39 Tamt., str. 439.
41 J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985, str. 42.


starší teze, že Hegelovým záměrem byla mytologie pro mladé Němce, která by je naučila antické soudržnosti, patriotismu a odvaze.43 Obě teorie vyjadřují některé tendence Hegelových rukopisů, vznikly však předtím, než byla vypracována přísná chronologie Hegelových rukopisů (byla zatím dovedena do konce r. 1796).


Z tohoto názoru periodizace Hegelových mladíckých rukopisů do Hegelova odchodu z Bernu (vánoce 1796) se nám jako první vyděluje skupina, v níž převažuje nejen důraz na smyslovost („avšak hlavní masa, látká, z níž je vše vlastně utvořeno, je přece smyslovost“; 78), ale i na společenskou funkci, kterou mělo antické náboženství jako pojíti řecké obce.

43 A. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale de monde, La Haye 1960.
Čteme-li hned na začátku Hegelových rozborů otázku, „nakolik je třeba náboženství hodnotit jako subjektivní a objektivní“ (75), domníváme se zprvu, že půjde o uplatnění Kantova požadavku osobního autonomního poměru k náboženství. Ukazuje se však, že Hegel myslí subjektivním náboženstvím *fides quaerit creditum* (nikoli *quaerit creditum*) – víru živě sdílenou, nikoli k věření předkládanou (87) –, že jde o to, aby náboženství bylo „přiměšeno do tkaní lidských pocitů a přidruženo k jejich pohnutkám k jednání“ jako „oživující a působivý“ element (90), aby zaujal „srdeč“ (85). Hegelův příklon k Herderově koncepci, podle níž náboženství musí obsahovat smyslové průzory, se opírá o herderovský vzorec, který Hegel rozebrává v rukopise 16. „Člověk je tak mnohostranná věc…, rozmamité proprostě tkanivo pocitů má tolík konč…“ (102), říká Hegel a myslí na smyslovost jako „hlavní živěl ve všem lidském jednání a usilování“. To ovšem neznamená, že Hegelovi je člověk smyslovou bytostí. Cesta k duchu však vede přes smyslovost. Odtud lze také pochopit Hegelovu tezi, že smyslovost dává našemu morálnímu cítění „nový, vznešenější vzlet“ (85) a vytváří „hráz“ proti špatným smyslovým popudům (85). Antropologický vzorec odpovídá herderovské tradici, lze jej však téměř doslova číst u Schillerova.44

V souvislosti s pojmem subjektivního náboženství nabývá pojem objektivního náboženství význam soustavy představ, které jsou u nás působit tím, že se v nich oživuje naše blízkost božstvu. Hegel však při vysvětlování objektivního náboženství má již na mysli objektivní náboženství nikoli jako předmet zkoumání, je pro něho zajímavé „kvůli potřebě praktického rozumu“ (90), tj. myslí na jeho využití při realizaci Kantovy praktické filosofie. Objektivní náboženství není jen nauka, jsou to i obrazy a zvyky. Hegel však na objektivním náboženství zdůrazňuje především jeho „subjektivní“ pravdivost, tj. přesvědčivost, které nejsou na závadu ani „absurdní“ (92), resp. pokorišťavné (78) představy, jak říká po vzoru Herderově. I o obrazech a zvyklostech platí totéž co o nauce, založí na subjektivní pravdě, na jejich kladném celkovém vlivu na jedince, nikoli na jejich objektivní smysloplnosti. Říká-li si o někdo, že má subjektivní náboženství, pak to znamená, že „jeho srdeč cítí čině, divy, blízkost božstva, znamená to, že poznává, vidiť boha ve své přírode, v osudech lidí, vrhá se před ním na kolena, děkuje mu a chválí jej svými čině – a nepřihlíží ve svých jednáních pouze k tomu, zda jsou dobrá či chytrá, nýbrž pohnutkou je mu i myšlenka, že bůh v tom najde zalíbení“ (88).

Ještě více působil Herder na Hegela ve směru historické a společenské anatomie náboženství, za jehož podobou hledá Hegel člověka té které doby a té které společnosti. S využitím Marxova přímluv o národním hospodářství lze říci, že Hegelovi je náboženství „otevřenou knihou lidských bytostních sil“,45 nikoli však sil člověka vůbec, nýbrž sil člena určité společnosti v určité době. Tak v rukopise 15 (Již ve *způsobu stavby*),46 posledním, který napsal ještě v Tübingen, mluví Hegel o tom, že naše obrazotvornost je formována našími úzkými páchnoucími uličkami, úzkými pokoji s tvrdivým táhnutím, dokonce naše velké slavnostní sály jsou nízke a působí tisíce nám, zatímco Řekové měli velká náměstí a otevřené nezastřešené divy. Štětec, kterým jsou malovány šerosvitné obrazy naší fantazie, zdá se být namáčen do noci – neoživuje jej veselá radostná fantazie lidu. V tomto rukopise je poprvé úvaha o kostlivci jako ošklivé masce smrti, zatímco Řekové se představovali smrt jako něžného génia. Motiv pochází původně od Lessinga a byl poněkud zrelativizován Herderem,47 který jej nicméně v zásadě ponechal v platnosti. Lze jej najít i v obou variantách Schillerovy básně *Bohové Řecka*. Je příznaky pro Hegelovu konfrontaci radostného řeckého náboženství, v němž i smrt byla lehčí, s melancholickým duchem Židovského a křesťanského náboženství. I křesťanství je Hegelovi náboženstvím fantazie, není to však radostná fantazie Řeků, která se zrodila pod „něžnějším pruhem nebe“ a sype jediné na cestu květy (107). V rukopise 16, z něhož pochází poslední citát, je nicméně křesťanství posuzováno přiznivěji než dosud – je v něm vytvořen fantazii dobře poznatelné cíl a je spojeno s dějinnými (předtím v rukopise 14 jsme četli, že jsou to dějiny cizího národa, nyní je to pojate pozitivnější). Nicméně v křesťanství je postavena přepážka mezi učením a životem, zatímco řecké náboženství je vpleteno do života.

---

46 Jednotlivé Hegelovy mladické rukopisy jsou nyní pojmenovány podle prvních slov svého textu.
Nejde však jen o radostnější fantazii Řeků. U Řeků byl živoucí ještě nerozdělený „duch lidu“ (Geist des Volks, odpovídá Herderovu termíně Volksgeist), jehož otcem je Chronos, tj. okolnosti doby, matkou politeia, ústava obce, porodní bábovou demokratickou ústavu a jeho kojnou náboženství (111–112). V duši Řecka byla přítomna obec, každý mluvil volně s každým, jemný smysl pro obec (urbanitas) ožíval jejich hvory. Řekům nebylo zatěžko obéhat jmeně nebo i život pro vlast. Zde jde o myšlenky inspirované Rousseauovou teorií občanského náboženství. Příkladem republikánského ducha jsou tyrannobijící Aristogeitón a Harmodios, kteří zabilí tyrana a zavedli stejnou právu a stejné povinnosti pro všechny, Kato, který neměl jinou myšlenku, než myšlenku na stát, a Spartané Spertias a Búlis. Pro srovnání s křesťanstvím z toho vyplývá, že křesťanská transcendence podráždění účinnou účast náboženství na veřejném životě, poněvadž křesťan je „občanem nebe“ (110). Je to, jak jsme již řekli, Rousseauova myšlenka. Hegel ji rozvírá takto: „Co je křesťanská církev než množství lidí“ (nikoli spojené množství lidí), „kteří dosáhli jisté dokonalosti v morálitě?“

Rozsáhlý rukopis 16, v němž se nachází tyto úvahy, svědčí o tom, že Hegela na lidovém náboženství zajímá, za jakých okolností se „učení a síla náboženství vznikli do tkaniva lidských pocitů, přidruží se k pohnutkám lidských jednání a prokazují se v nich jako živě a působivé...“ (90). Hegel odstínává tuto oživující a povznášející funkcí náboženství vůči „útěšce“, která se považuje obvykle za účel náboženství. Zároveň však Hegelovi nejde, alespoň ne v prvé řádu, o podporu svazků promiscuí, jako Rousseauovi ve veřejném náboženství, nýbrž o podporu morality, jako ne přemlouváním nebo hrozobami, tedy nepřímo, nýbrž stejným způsobem, jakým léčivé rostliny vydechují ozdravovací vůní a jakým sůl ochucuje pokrmy (85). Základní směr dosavadních Hegelových analýz krystalizuje v koncepci náboženství, které nás staví do blízkosti božstv a oduševňuje všechny naše prožitky bezprostřední božské přítomnosti. S tím kontrastuje osvícenské či moderní (Leibniz) křesťanství, které chtě říkat povznášení výlučně rozvážením, složitými úvahami o tom, že vše spěje k dobrému a že vše je řízeno moudrou a dobrou Prozřetelností. Hegel vyzvedává úmyslně tuto koncepci, která představuje – v nároku na úplnost Boží interence v lidských i přirobných událostech – paralelu k antické bezprostřední božské přítomnosti ve světě. Jako příklady tohoto zprostředkovaného ujišťování se Boží přítomnosti uvádí Hegel Campeho Theofrana a theologická kompendia.

Hegel má zvlášť kritický vztah k teleologické koncepci předzjednané harmonie, podle níž člověk jedna svobodně, a přece je všechno jeho jednání obsazeno v Božím plánu vývoje všechno. Tato myšlenka novozákonní metafyziky, která byla oživena Leibnizovou Theodiceou, je podle Hegela příliš komplikovaná, než aby mohla zaujmout „srdce a fantazii“, je opakem pocitů bezprostřední „blízkosti božstva“ (87). Antický občan byl proti tomu přesvědčen o božském řízení v morálních záležitostech a o splnění nutnosti v přírodním dějství. Víra, že bohoslužby jsou milostí k dobrým a že zlí jsou vystaveni neúprosné Nemesis, byla mu dostatečněm zdrojem úcty. Naše víra v Boží řízení všech věcí a v jeho ovlivnitelnost je naopak zdrojem nevolu, neuspokojenosti a žehrání, míní Hegel.

Rukopis 16 se nám zdá důležitý nejen proto, že v něm Hegel vykládá systematicky požadavky na lidové náboženství, jehož příkladem je antické náboženství a buddhismus (92) – z těchto požadavků je, kromě nás už známých, nejdůležitější teze, že to, co je v náboženství předmětem zjevení, musí souhlasit s obecným rozumem lidského rozumstva (103) – ale zejména proto, že v něm Hegel nevyužívá křesťanství z toho, že by většinou lidí obětního náboženství, které by vedečko „sílu a eutuziasmus“ (102) zárodu morality vsazených do lidských srdečních (89). Nicméně v závěru rukopisu se mluví o tom, že „naše náboženství činí lidí obecně nebes“ (110), zatímco řecké náboženství „rozšířovalo požitek života... ve svobodném zvětšení, zmnožení jeho vláken“ (111). Řecké náboženství bylo plodem autonomie (Selbstständigkeit) občanů (111) a souviselo s politickou svobodou (112). Poprvé se zde objevuje motiv „výlevu lásky“ (setkání Ježíše s Marií Magdalskou jako myšlenkový vzorec, na němž bude vybudováno Život Ježíšův. Nicméně vzhledem k závěru rukopisu 16 nepovažujeme za věrohodnou Bondeliho(duchaplnou teorii, podle níž Život Ježíšův je duchou testu, jímž Hegel zkusí, zda by křesťanství přece jen nemohlo být oním lidovým náboženstvím, jehož rysy zestravovaly práve v tomto rukopise. Logika Hegelova výkladu není taková, že by Hegel – hlavně díky vzorců výlevu lásky – mohl uvažovat o Ježíšově posledním životě jako hledaném lidovém náboženství, nýbrž taková, že Hegel vidí v výleve lásky „krásné duše“ (93) takové příbližení se přítomnosti božstva lidem a lidí božstvu, jaké je v křesťanství možné. 48 M. Bondeli, Hegel in Bern, Bonn 1990, str. 148–149.

Snad největším přínosem Hegelových mláděčích rukopisů je vze- rec výlevu lásky. Výlev lásky je nevykalkulovaný projev žámy k druhému, který se rozhodně daří za hranice jednoho gesta a osvětuje i jiná jednání, resp. celý mravný vesmír. Širokým přesahem sebe sama připomíná výlev lásky bezprostřední přítomnost antického božstva ve všem, co existuje, i v nás samých. Podle Hegela se láská v tomto smyslu podobá rozumu (Vernunft), nikoli však diskurzivnímu rozvažování (Verstand). Tak jako je rozum principem obecně platných zákonů a po- znává se v každé rozumové bytosti, tak se láská shledává se sebou v druhém člověku: je neosobní, tak jako rozum je asubjektivní. Mezi láskou a rozumem, láskou a zákonem není propast, i když se láská jeví jako nerozumná, protože znamená jednat ne podle náboženského povinnosti a přikázat mravnosti, níbuní podle intuitivního spojení dané situace s principem mravního zákonodarství. Nejkrásnějším případem mravního jednání je Ježíš, který se zalíbením přijímá od Marie Magdalénské pomazání mastí jako otevřený projev „krásné duše“, naplněné lásky, důvěry a láskou (91), zatímco naopak někteří apoštolové ukázali při této příležitosti jen chladné srdece. Výlevům lásky „krásné duše“ jsou podobné projevy „dětinského smyslu“. Ten kdo přináší svým bohům prvotiny obilí či ovci, Koriolan, který na výši svého triumfu prosi božstvo o zachování římské velikosti, Gustav Adolf, který se před bitvou u Lützenu modlí, nikoli aby nepadl, ale aby nebyla zničena jeho armáda (92), a Sokratés, který děkuje božím za smrt, jsou dalšími příklady dětské lásky, která se nedá naučit z katechismu. Koncepcie Ježíška Krista a Marie Magdalénské jako „krásné duše“ zniká sjednocen- ním Schillerova vlivu („krásné duše“ najdeme v Schillerově spisu O půvabu a důstojnosti“ s vlivem Jacobího, z něhož zase mohl Hegel čerpat příklady pro mravní jednání, které se neřídí přesnými předpisy, a přece manifestuje celý princip mravního jednání.

V rukopise 17 najdeme první srovnání Ježíše se Sokratem. Rousse- auem inspirovaná konfrontace míří na dva rozdíly mezi Ježíšovým a Sokratovým působením. Sokrato působení záleželo v tom, že pro- bouzel své spolouběžné k povědomí – které je jim vrozeno – o tom, co je dobro. Nevyhýval se přítom z jejich rodinných, stavovských a ob- čanských vazběnek a objasňoval jim i takové pravdy, jako je nesmrtel- nost (Hegel mluví na tomto místě o postulátu nesmrtelnosti) nikoli pomocí zázraků (zmrzvýchování), nýbrž na základě jejich vlastních životních zkušeností (119). Toto místo má svůj vzor v Rousseauovi.49 Jen u toho, u koho pohlasila idea ctnosti a nevyššího dobra, je také přesvědčení o nesmrtelnosti slabé (120). S tím je spojena reflexe, že tam, kde je člověk přiveden k sobě samému, nepotřebuje v sobě připravovat přibyt ek pro hosta – ducha (rozum se ducha lidu) z daleké země, opět Rousseauem inspirovaná myšlenka.51

I podtext této formulace je rousseauovský. Máme v sobě vlohy k zá- kladním pravidlům, máme v sobě zárodky ctnosti a dobrého vedení ži- vota. Máme tedy v sobě zároduky evangelia a není třeba biblické zvěsti. Proto to také není Ježíš, u něhož lze najít výroky o čisté morálce. Nalezneme je i ve spisech Platónových, Xenofontových, Rousseau- ových apod. (151). Podobnou myšlenku lze číst v Rousseau, který uvádí v této funkcí Platón.52

50 J.-J. Rousseau, Émile, sv. 3, str. 120.
51 Tamt., str. 113.
52 Tamt., str. 118.
Krátký rukopis 18 rozvíjí myšlenku rozporu mezi postavením člověka ve společnosti a jeho úlohou křesťana. Prodej vše, co máš, a rozdej majetek chudým, říká Ježiš bohatému mladíkovi. Na tom je patrné, říká Hegel, že Ježiš měl na mysli zdokonalení jednotlivce a na myslí mu netanul průspěch společnosti (122).

Jinou variantou téže myšlenky je úvaha o tom, že „leckterý svědomitý Barnabás“ by se raději vymkli ze svých společenských svazků, než aby řešil kolize povinností, které souvisí s naši účasti na životě společnosti (116). Základním motívem je rozpor mezi zaměřením křesťana na osobní dokonalost a jeho účasti na životě společnosti, novým motivem je zde myšlenka kolizí, k nímž ve společenském životě dochází. Je to myšlenka která v původní koncepci ducha lidu nebyla obsazena.

Rukopis 19 má obzvláštní význam pro Hegelovu pozdější Filosofii dějin, neboť je v něm poprvé formulován zákon vývoje společnosti i jejích základních útvarů. Hegel mluví o vývoji státních ústav, zákaznodárcí a náboženství. Všechny tyto útvary nesou na sobě dlouho známy dětinského ducha, z něhož se původně vzdaly, a to i tehdy, když tento duch z nich vyprchal. Schéma je takové, že „ducht“, který původně oživoval zmíněné útvary, v postupu času zanikne. Schéma je založeno na myšlence, že institucionální či institucionalizované útvary společenského života jsou vízamem, objektivizací „ducha“, tj. představ, názorů, stupně vývoje, přesvědčení a smyslení členů společnosti. V této obecné formě jde o jednu ze základních formul Hegelovy filosofie.

Hegel však na našem místě mluví pouze o „dětinském duchu“. Co je dětinský duch? Dětinský duch v náboženství se projevuje tím, že spářujeme v Bohu nebo bozech mocného muže, před nímž se skláníme, abychom si vyprosili příznač. Náboženský dětinský duch se projevuje v oběti, kterou si zbožný člověk ukládá – např. pouť do Svaté země. Mírnější forma oběti je obětování protiníru až ovcí, jimiž obětující vyjadřuje vděčnost a přání všeho dobra božského jako stvořitelů a dobrorodců.

V politické oblasti se dětinský duch projevuje příchytností k panovníkovi, jako by bylotec rodiny, a to i poté, kdy šíří rodina přestala být základem společenství. Ačkoliv náboženský dětinský duch trvá déle než politický, platí pro obě sféry zákon, že jestliže vyprchá dětinský duch, který je oživovat, jsou jejich instituce, předpisy a zvyky odsouzeny k zániku (125).

Hegela zajímá i nás citový vztah k tomuto procesu. Je to dojemný pohled, panuje-li obecně jednoduchost a přítomnost, v níž je panovníkům i duchovenstvu všechno stejně posvátné jako lidu. Avšak když vlaďnoucí stav či duchovenstvo v důsledku reflexe vystoupí z tohoto původního ducha vzájemně sdílené pospolitosti, nastává stav úpadku, v němž je lid, který v tomto duchu ještě setrvává, ponižován. Na jedné straně se rozmáhá pokrytectví, na druhé straně zneuctování a utlačování lidu, který pak již netvoří jeden celek, nýbrž dav (Haufen, 125).

Život Ježíšův

Podle L. Landgreba měl Život Ježíšův pro Hegela existenciální význam. Podobná myšlenka se ozývá v Bondeliovi teorii o Životě Ježíšově jako testu, zda by křesťanství přece jen nemohlo být lidovým náboženstvím, které by přineslo moralizaci lidstva. Podle Landgreba jsou Hegelovy mladícke rukopisy programem oživení strnulé, zmrzvělé výry a oživení strnulých vztahů. Němáme přímo nevpomněnout na Hegelova slova že začátku spisů o diferenci Fichtova a Schellingova filosofického systému: „Když mízí síla spojení s lidského života a protiklady ztratí svůj živoucí vztah a vzájemné působení a nabyla samostatnost, vzniká potřeba filosofie.“ Hegel se podle Landgreba ocitl v podobné situaci jako Kristus, i jemu se zdá, že víra se stala příliš vnějšíkovou a způsobila i zmrzvění lidských vztahů. S myšlenkou Hegelovy osobní angažovanosti v tomto rukopise je třeba souhlasit, přesto bychom formulovali problém Života Ježíšova, pokud jde o identifikaci Hegel-ježíš – a to se týká i teorie Bondelioho – obezřetelněji. Zdá se nám, že jde o rozpravu, v níž Hegel zdvoudíme, proč nicméně nemůže setrvat na stanovisku Ježíšova učení, které interpretoval jako blízké jemu samému. Pro Hegela je rozhodující, že Ježíšovo vnitřní ztroskotání, které se projevuje v tom, že se ve svém morálním poselství nemůže obejít bez jistého způsobení (povízivota ve smyslu Rousseauově znamená vnějšíkovost, danost, předepsanost autoritou), u Hegela zde znamená zkostnatělost, zmrzvění. V dalším rukopisu bude Hegel klást důraz na vnější autoritu.

---


Vita Ježišova působení je Hegelov neslučitelná s požadavkem, aby náboženství vyjádřovalo ve formě příkazů pouze to, co by si rozuměl mohl autonomně odvodit jako svou povinnost.

Ježišova gesta lásky se obvykle odehrávají bez slovního sdělení, prostým příkladem. Ježišův výlev lásky znamená, že jedinec vstoupí s druhým do zvláštního kontaktu splnění a sympatii; jde o období kategorického imperativu, neboť ten nepožaduje něco jiného než vyjádřit respekt k rovnosti a svobodě druhého. Jde však o období extatickou, která se děje na pozadí porušení běžných zvyklostí. Ježiš proto musí upadnout do konfliktu s židovskými předpisy, zákoně a zvyklostmi, protože ty jsou obvláštním případem vnějškého, strnulé a umrtněné mranosti.

Interpretujeme-li výlev lásky „krásné duše“ jako neorientovanou realizaci kategorického imperativu, pak se oprávňuje nejen o kantovský ráz celého rukopisu, který se projevuje ve slovních obratech i v celém obsahu, ale i o motiv „proměny života“. Ježiš chce vyvolat v těch, se kterými se setkává, „proměnu života“, chce z nich učinit občany říše Boží. Říše Boží znamená v Krítice praktického rozumu a v Základech metafyziky mražové společenství rozumných bytostí, řídicích se výhradně mrazním zákonem. V Kantově náboženském spise je myšlenka říše Boží konkretizována v koncepci „etického společenství“ (ethisches Gemeinwesen), které se řídí mrazným zákonem na rozdíl od občanské společnosti, řídicí se výlučně zákonem práva. Zde je již předznáměna Hegelova myšlenka o vztahu státu a korporací k občanské společnosti ve Filosofii práva. Říše Boží již v Kantově Krítice praktického rozumu znamená, že postulát nesmrtelnosti je promítaný do nekončeného po kroku moralizace lidstva. V tomto smyslu přijímá také myšlenku říše Boží Hegel.

Povolání k říše Boží v sobě posícoval Jan, který upomínal lidi na jejich důstojnost a na nepodmíněný účel jejich života. Ty, které přijali jeho výzvy k nápravě, křtil na znamení očistu a na znamení jejich lítosti. V Ježišově prochází praktický rozum, který Ježiš uvádí v jeho práva proti vnějším ustanovením. Jeho výzva zní: odvraťte se od jídla a pouhých pozemských věcí, rozšířte svůj obzor na lidskou důstojnost. Ježiš se pokoušel probuzet své spoluobčany z netěsnosti k tomuto výsíšně posílaní člověka z neplodného, nečinného očekávání Mesíáše. Říká jim: Nečekajte na jiného, přiložte ruce k dílu své návraty, pracujte na sklidně ne pro sebe, nýbrž pro cele lidstvo. Ježiš odmítá všechně vnější rituál, všechnu mechniku Mojžišových zákonů (222). Vynal kramáře z chrámu, zúčtoval s židovským rituálem svěcení soboty.


Druhá alternativa, názor, že právě to pozitivní v křesťanství má ne-konečnou hodnotu, vedla k inkvizici a k zločinům Španělů v Americe.

Tématem rukopisu 33 je konfrontace pozitivity křesťanského náboženství s rozumem. Je to těma, které se objevuje v Rousseauově Emile, a to rovněž při výkladu „doctrine positive“ jako náboženství opětěného o autoritu. Rousseau hájí práva rozumu, který ostatně díky knize přírody dospívá sám k poznání týchz pravd, které jsou hlásány pozitivním náboženstvím. Protože má rozum od Boha, nemohu věřit v zákony a události, o nichž mě rovněž zpravuje pozitivní náboženství, ale které jsou v rozporu s rozumem.

Hegel jde ve své obdobě mnohem dále. Pozitivní víra je systém tvrzení, která mají pro nás pravdu proto, že jsou opět na autoritu. Přijmout pozitivní víru znamená přijmout úplnou závislost člověka na Bohu, nikoli pouze závislost na božstvu v omezeném rozsahu, jakou znala antika pod jmény fatum, příroda, prostořetnost. Pozitivní víra je totálně s rezignací na svobodu a na samostatnost rozumu (353).

Další Hegelova teze se týká tůbingenské ortodoxie. „I když jsou ochotní přiznat, že moralita je skutečně absolutním a nejvyšším úče-
ideálu morálního náboženství, filosof však zároveň sleduje prvky „pozitivity“, jichž se Ježíš – vzňedžen k povaze židovské společnosti – nemohl vyvarovat. Tyto prvky pozitivity, tj. neautentických prostředků šíření morality, jako jsou zázraky, uplatnění osobní autority apod. se v dalších dějinách křesťanství ještě více rozvinuly.


Následující poslední bernský rukopis vyhliží jako historická expikace rukopisu, o němž jsme právě pojednali. To byl zřejmě důvod, proč dnešní předposlední rukopis zařadil první vydavatel Hegelových rukopisů H. Nohl na závěr bernského období. (Nohl je sice původcem metody chronologického uspořádání rukopisů podle změn v tazích Hegelova písma, nemohl však tuto metodu vypracovat do takové dokonalosti, s jakou pracují dnešní vydavatelé.)

Hegel nyní zvláště podtrhuje, že subjektivní právařského náboženství – jak říká Hegel podle Herdera –, záležela v tom, že toto náboženství vytvářelo důvěrnou blízkost lidí k přírodě i k sobě navzájem. Jsou-li určitá místa spojena s dítětskostmi, mladobratmi a obětami a připomínají-li nám pověsti významné události našich dějin, pak nezjevují se abstraktům, chladném světě, nýbrž ve světě důvěrně blízkém

56 I. Kant, Thalia (Kantovy poznámky k Schillerovu spisu O půvabu a důstojnosti, in: týž, Lose Blätter aus Kant's Nachlaß, vyd. K. Reiche, Berlin 1889, str. 124.


Obecněji klade rukopis otázku, jak mohla být potlačena víra, která byla „tisící vlásky vstřebána tkáněmi lidského života“ (366), a jak se „všechen zájem vědění a víry“ mohl obratit „k metafyzické či transcendentní stráně ideje božstva“ (373). Hegel na to odpovídá Gibbonovým poukazem na „tichou, skrytou revoluci v duchu doby“, která musí předcházet zjevným revolucím. Skrytou revolucí je zde zánik antického republikanismu, protože republikanismus Hegelovi znamená: život v pospolitosti, která je upevnována a oživována náboženstvím fantazie. Pospolitý život se svými tradicemi a náboženství fantazie způsobuje, že
i příroda se jedinci jeví jako proniknutá božskou přítomností. Proto je zájící republikanismu klíčovou událostí – poté se stal jedinec vykrojeně
ým a žije ve zpustlém světě, ať už je to svět lidského či přírody. Ústřední
myšlenka, že jedinec pospolitý člověk je schopen důvěrného, nevěčného
vztahu k přírodě i druhým lidem, je Hegelovou reinterpretací Herderova
„náboženství fantazie“. Je to interpretace radikální, v níž Hegel pojímá
„myslové vyzařování“ božského jako nepředmětnou zkušenost o imana-
nci božského principu. (Ve frankfurtském rukopise Moralphilologie, Liebe,
Religion uvažuje Hegel o „oživené objektu“ v „bohy“, vzdáme-li se je-
jich předmětného pojetí.) Ocitujme pro představu větu, v níž se Hegel
tače, „jak mohlo být zatlačeno náboženství, které bylo fixováno celá
stale v státích, které souviselo nejintimněji se státním zřízením, jak
mohla ustup váha v bohy, jimž přispisovala místa a říše svůj vznik, jimž
národy přinášely každodenně oběti a o jejichž požehnání volaly ke všem
podniknutímu, v bohy, pouze pod jejichž praporci vitézily armády, jimž
děkovaly za svá vítězství, jimž radostnost zasvěcovala své písne, tak
jako vážnost své modlitby, bohy, jejichž chrámy, oltáře, bohatství a so-
chy byly pýchou národů a slávou umění, jejichž uctívání a slavnosti byly
pýchou národů a slávou umění, jejichž uctívání a slavnosti byly podně-
tem k všeobecné radosti“ (366). Na odpovědi inspirované Rousseau-
em,99 že zánik republiky způsobil nadměrné bohatství, luxus a pohodlí
(368) tolik nezáleží, důležitější je sama koncepce ztraceného republiká-
ského ráje.

Rozvinutím nového náboje herderovského náboženství fantazie se Hegel ocitá v blízkosti jiného kláštera národní literatury a filosofie – Fr.
Schillera, který rovněž spojoval život v organickém řeckém státě s krasou, a to znamená s oživující přítomností božstva. Schiller tematizuje
opuštěnost světa božstev (jde o didaktickou básně Bohové Řecká
z r. 1788), a to v důsledku křesťanství (které zapuštělo bohy) a zejména
novověké vědy, která proměnila živoucí věci s názvovem všišťí důstoj-
nosti, k nimž zaujímáme vztah důvěry, ale i zbožné úcty, v mrtvé před-
měty, k nimž můžeme mít jen chlánkový vztah.60 Svou úlohu zde shraďá
i složitá děla práce a rozpolcení společnosti v antagonistické třídy, říka Schiller v Lisicích o estetické výchově. Říká-li Hegel, že „obraz
štatu“ vymizel z lidských mysli, když občané přestali považovat stát
za výsledek své činnosti (369), pak je zde patrná schillerovská inspira-
ce. Schiller říká, že novověkému jedinci „volný celek mizí z očí“61
v důsledku rozvinuté dělby práce.

Hegel mluví podobně o tom, že jedinec ztratil přehled o celku, pro-
tože „každý má své přidělené místo, len malému počtu je svěřeno
řízení státního stroje“ (schillerovský termín) a že jediná hodnota, kte-
rou stát přikládá jedinci, je použitelnost, užitečnost (369). I tuto myš-
lenku můžeme číst u Schillera.

Situace, kdy lidský život již není oživován „hřejivými paprsky morál-
ního, vpravdě božského“ principu (373), a „všechn zájem vědění
a víry je obrácen k metafyzické či transcendentální stránce ideje bož-
stva“ (373), se promítá do lidské mysli a přírody. Pokud jde o lidskou
mysl, ta se nyní zříká radosti světa a dober země a polepšení světa
očekává šhuby (374). Příroda pak jako „zrcadlo“ či „obraz“ (oba
výrazy jsou použity v Schillerově básně) této situace již nemá vlastní
účely, nýbrž jediné ty, které jí propůjčuje „pýcha a vášeň člověka“
(373). Význam motivu přírody jako „zrcadla“ či „obrazu“ lidské
situace poté, kdy božstvo přestalo být ve světě přítomno, může však
byť plné doceněn tepře v kontextu rukopisů frankfurtského období
(od r. 1797). Hegel se v něm zabývá intenzivně zkoumáním podmí-
nek, za nichž věci nejsou pro nás „objekty“, a jak došlo k tomu, že
přírodu chápeme jako něco cizího a nepřátelského.

Vývoj, který jsem na Hegelových rukopisech bernského období
sleďoval, je podle nás poučný nejen kvůli recepci různých typů osvě-
cenského pojete křesťanství a náboženství, ale i kvůli osvětlení Hegelov
vlastního vývoje. Položíme-li si otázku, jak je možné, že Hegel se
v r. 1800, kdy začal psát spis o diferenci,62 mohl stát představitelem
koncepce neosobního absolutním, v níž je Bůh křesťanství nahrazen
neosobním duchovním principem, uvedoucím se prostřednictvím
lidského poznání, pak odpověď na to je obsažena v poukazu na tento
vývoj.