

HEGELOVY MLADICKÉ THEOLOGICKÉ RUKOPISY BERNSKÉHO OBDOBÍ

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 osmdesátých let. Srovnáme-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 transcendentálního já, či na druhé straně s proklamací rovnocennosti pantheismu,² jež byla důsledkem vydání Jacobiho knihy o Spinozovi, pak musíme říci, že Hegel zůstal stranou tohoto teoretického ruchu. Totéž platí o Hegelově vztahu k problému, zda Kant podal či nepodal tzv. morální důkaz existence Boží,³ přičemž dějištěm tohoto sporu bylo Tübingen a jedním 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 nesmrtnosti nemůžeme dojít jistoty, že však v ctnostném a mravném člověku klíčí naděje v osobní nesmrtnost.⁵ Ve srovnání s velkolepým rozmachem tehdejší německé filosofie, která rozbila starou metafyziku a kladla základy nové epochy filosofického myšlení, je Hegelova reakce poměrně slabá. Hegel – velký spekulativní filosof – dozrál až později.

¹ G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften I*, vyd. F. Nicolin und G. Schüler, Hamburg 1989. *Hegels Theologische Jugendschriften*, vyd. H. Nohl, Tübingen 1907.

² F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Mendelssohn*, Breslau 1785.

³ Srv. D. Henrich, *Konstellationen*, Frankfurt a. M. 1990, str. 178.

⁴ F. W. J. Schelling, *Dopisy o dogmatismu a kriticizmu*, in: *Rané spisy*, Praha 1990, str. 53.

⁵ G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften I*, str. 119. Další odkazy na stránky Hegelových mladických spisů uvádíme v závorce za citátem.

V jednom směru ovšem Hegel navázal na čerstvé výsledky současného nebo právě uplynulého filosofického vývoje, totiž v náboženské filosofii. Hegel přijal za svůj rousseauovský projekt „přirozeného“ či Kantův projekt „rozumového náboženství“, tento nejtypičtější výtvar osvícenského přístupu k náboženství. Obě koncepce jsou si obsahově blízké, liší se však rozdílným poznávacím statutem projektu racionálně redukováného křesťanství. Zatímco Rousseau chápe jsoucnost Boží a nesmrtnost duše jako metafyzické pravdy, které jsou ověřovány zkušeností, rozumem i svědomím, mají tyto teze u Kanta charakter postulátů rozumově založené bytosti schopné mravního jednání. Postuláty nejsou pravdy, jsou to neodbytná přání vyvolávaná touhou po smysluplnosti našeho mravního jednání. Postulát proto nedokazuje existenci svého předmětu (těmito předměty jsou Bůh, nesmrtnost a svoboda), nýbrž vyjadřuje „naději“, resp. „doufání“ (podle otázky „v co smím doufat“ z *Úvodu k přednáškám o Logice*) v jeho existenci. Dodáváme, že předmět postulátu se podle Kanta nenazývá „předmět“, nýbrž „idea“, protože je něčím nesrovnatelným s předměty zkušenosti.⁶ Domníváme se, že Hegel, pozdější teoretik poznání dosahovaného prostřednictvím různých forem lidské aktivity, nepochopil v rukopisech plný dosah tohoto Kantova postoje a že sblíží Rousseauovo stanovisko základních „pravd“ s Kantovým stanoviskem „postulátů“. Hegel dále nechává bez povšimnutí „důkazy“, v nichž je možno spatřovat vrchol Kantovy racionalizace křesťanství – morálně-theologické ospravedlnění existence Boží (pojetí Boha jako hlavy říše účelů v *Základech metafyziky mravů*)⁷ a poukaz na absenci účelnosti mravního jednání v případě, že by Bůh neexistoval, jímž začíná Kantův spis o náboženství.⁸

Hegel však přijímá Kantovu morální interpretaci náboženství – účelem náboženství je oživit naši morální aktivitu vírou ve smysl našeho morálního jednání. Jenže úvodní Hegelovy úvahy – kritické ve vztahu k židovskému náboženství a do značné míry i ve vztahu ke křesťanství – vycházejí z jiného myšlenkového základu – totiž z Herderova pojetí náboženství původních národů, v němž jsou obsaženy smyslové

⁶ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996, str. 231.

⁷ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1990, str. 96.

⁸ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, vyd. K. Vorländer, Leipzig 1922, str. 3. Srv. R. Lauth, *Die Bedeutung des Sinnbegriffes in Kants praktischer Postulatenlehre*, in: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989, str. 125 nn.

pružiny podporující pospolitou mravnost. Smyslová stránka náboženství – symboly, rity, posvátné příběhy, posvátná místa – jsou zároveň chápána po způsobu „smyslového vyzařování“ božského základu věcí.

Vedle této herderovské noty se v Hegelových rozborech objevuje, a to v kritické funkci, celá řada Kantových myšlenek. Jde především o myšlenku mravní autonomie protichůdné jakékoli povinnosti pouze předepsané, uložené. Zda jsou oba tyto koncepty, z jejichž hlediska především Hegel posuzuje židovství a křesťanství, naprosto souběžné a doplňující se, takže Hegel mohl pomýšlet na realizaci Kantovy moralitu tím, že náboženství ve smyslu „nové mythologie“ podpoří moralitu smyslovou sloužkou, a že Hegelovi skutečně o to šlo, jak se domnívá řada badatelů zabývajících se Hegelovými mladickými rukopisy,⁹ netroufáme si rozhodnout. Hegel dále přijímá od Kanta odlišení rozumové složky náboženství od „historické víry“ či „statutárního náboženství“,¹⁰ jak Kant charakterizuje reálná náboženství, která obsahují vedle „rozumové“ složky i složku mythologickou. Kant nicméně uznává křesťanství za nejdokonalejší náboženství, zatímco Lessing, radikálnější představitel osvícenské racionalizace 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 rozborech setkáváme.

Vedle morální interpretace náboženství působil Kant na Hegela i svou základní pozitivní náboženskou koncepcí – myšlenkou „dobré proměny života“, resp. „proměny srdce“,¹² k níž se odhodláváme po dokonání přestupku. 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 iracionální. Kant sám

⁹ Ch. Jamme, *Jedes Lieblose ist Gewalt*, in: *Der Weg zum System*, vyd. Ch. Jamme a H. Schneider, Frankfurt a. M. 1990, str. 130–170. C. Menze, *Das Ideal der Volksbildung beim jungen Hegel*, tamt., str. 215–235.

¹⁰ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, str. 120.

¹¹ G. E. Lessing, *Moudrý Nathan*, in: *Hry, básně, bajky, epigramy*, Praha 1954, str. 407.

¹² I. Kant, cit. d., str. 79.

připouští Boží milost, ta však nemůže být dosažena jinými prostředky než opravdovou proměnou života. Pouze za předpokladu „úplné proměny srdce“¹³ lze myslet na absoluci našich minulých provinění nebeskou spravedlností. Žádné projevy zbožnosti, pokání či chvalořečení Boha ji nemohou nahradit, nebo, je-li změny života dosaženo, nemohou zvětšit její záslužnost. Náboženství se sice podle Kanta neobejde bez úkonů zbožnosti, má však jít výlučně o projevy díkůvzdání a vděčnosti nejvyššímu původci přírody i morálního zákonodárství. Tyto úkony se nesmějí proměnit ve vlichocování, v pobožnost zaměřenou na odpuštění. Rovněž Ježíš, reprezentant čistoty smýšlení při změně života, který zároveň představuje odumření starého člověka v nás, nemohl svým utrpením a smrtí dosáhnout ničeho jiného, než že obrácení se objeví před svým Soudcem ospravedlnění.¹⁴ Čtené Hegelovy výpady proti vlichocování, jímž se chceme Bohu zalíbit, místo abychom prošli proměnou života, jsou ohlasem tohoto Kantova konceptu.

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

K pozitivní složce Kantova racionálního 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 nesmrtnost.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 „účelů o sobě“ (jednotlivý člověk je na rozdíl od ostatních živých bytostí a neživých věcí „účelem o sobě“). Je to projekt moralizace lidstva, které má být dosaženo v nekonečném progresu a jejímž cílem je úplná shoda našich záměrů s mravním zákonem.¹⁷ Tato myšlenka měla přímo fascinující vliv na generaci Hegelovu,

¹³ Tamt., str. 85.

¹⁴ Tamt., str. 83.

¹⁵ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 245.

¹⁶ Tamt., str. 219.

vu, Schellingovu a Hölderlinovu. Formule „říše Boží“ se stala ve formě pozdravu zaklínadlem, jímž tito mladí lidé vyjadřovali své odhodlání prospět lidstvu úsilím o mravní zdokonalení.¹⁸ Na druhé straně tím vyjadřovali i pohrdání neaktivními, pouze spekulativními formami mravnosti a zbožnosti.

Druhou velkou Hegelovou inspirací byl Rousseau, autor jedné ze základních osvícenských koncepcí křesťanství. Podobně jako je tomu u Kanta, existuje i podle Rousseaua jen jedno náboženství jako „přirozený“ (rozumový) základ víry. „Kdyby lidé byli naslouchali tomu, co Bůh řekl srdci člověka, bylo by než jedno náboženství na zemi.“¹⁹ „Tytéž ideje spravedlnosti a čestnosti, tytéž projevy dobra a zla poznáváme ve všech náboženstvích.“ Právě náboženství je založeno na zkušenostním i rozumovém poznání přírody a na svrchovanosti svědomí. „Z nezměnitelného řádu přírody“ poznáváme „bytost všech bytostí“, z faktu svědomí poznáváme nesmrtnost duše. Zjevení, kterým učí náboženské sekty, jsou „ponižováním Boha“. Místo aby zjevení „povznášelo naše pojmy o Bohu, snižuje je“.²⁰ „Čím se mohu provinít, když sloužím Bohu podle světla a podle pocitů, které vzbuzuje v mém srdci?“²¹ „Nezaměňujme obřad s náboženstvím. Obřad, který Bůh požaduje, je vždy týž.“²² „Bůh chce být uctíván v srdci a pravdě, tuto úlohu mají všechna náboženství všech zemí, všeho lidstva.“ A nyní citát, který je obdobou Kantovy apoteózy svědomí v *Kritice praktického rozumu*: „Svědomí, svědomí, Boží instinkte, nesmrtný nebeský hlase, jistý vůdce bytosti neznalé a omezené, ale rozumné a svobodné...“²³ Rousseauovi připadá nesmyslné, že by spása byla závislá na poznání evangelia. Proč by měly být ze spásy vyloučeny dvě třetiny lidstva, k nimž neproniklo poselství evangelia a k nimž se ani nemůže dostat. Je nemyslitelné, aby se evangelium rozšířilo po celé zemi. Rousseau nepopírá věrohodnost evangelia, ale poselství, které evange-

¹⁷ Tamt., str. 220. Srv. K. Düsing, *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, in: *Das älteste Systemprogramm, Hegel-Studien, Beiheft 9*, Bonn 1973, str. 54.

¹⁸ M. Bondeli, *Hegel in Bern*, Bonn 1990, str. 23.

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, Amsterdam 1767, sv. 3, str. 88.

²⁰ Tamt., str. 87.

²¹ Tamt., str. 86.

²² Tamt., str. 121.

²³ Tamt., str. 75.

lium hlásá, je otevřeno všem, kteří dovedou číst v přírodě a v lidském srdci.

Stejně jako později Kant obrací se Rousseau proti vlichocování, tj. proti kultu zaměřenému na osobní prospěch, a proti zázrakům. „Bůh, kterého uctívám..., neobdaroval mě rozumem, aby mi zapověděl jeho užití; říkat mi, že mám svůj rozum potlačovat, znamená potupit jeho původ.“²⁴ Přirozený vztah k Bohu je obdiv, díkůvzdání a uctívání, nikoli však za osobními cíli.

Vliv Rousseauova *Vyznání víry* savojského vikáře ze spisu *Emil* souzní u mladého Hegela v řadě případů s vlivem Kantovým, neboť Hegel si nevšímá, jak jsme již poznamenali, rozdílů v jejich přístupu. Naproti tomu vliv Rousseauovy *Společenské smlouvy* je patrný na první pohled. Jde o koncept republikánského ducha, ducha jednoty lidu, dříve než národ podlehně rozkladným tendencím souvisejícím s přechodem k reprezentativnímu systému, se zesílením exekutivy na rozdíl od legislativy a se zesílením soukromých zájmů občanů. „U Řeků konal lid sám vše, co měl konat..., nebyl vůbec chtivý..., jeho velkou starostí byla svoboda.“²⁵

Podle Rousseauovy *Společenské smlouvy* existuje trojí druh náboženství. 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 právem“.²⁶ Druhým náboženstvím je kmenové náboženství prvních národů. Je to náboženství spojené s theokracií, v níž sloužit státu znamená sloužit jeho kmenovému bohu. Zprvu odpovídá jednoduchým vztahům uvnitř primitivního národa, v dalším vývoji se však stává fanatickým a staví národy do přirozené války všech proti všem. Konečně třetí náboženství je náboženství kněží, které tím, že vytváří zvláštní spolitost věřících, ruší společenskou jednotu.²⁷

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

²⁴ Tamt., str. 87.

²⁵ J.-J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, 1949, str. 107.

²⁶ Tamt., str. 150.

²⁷ Tamt., str. 151.

ry“, ale vlast křesťanů není z tohoto světa. Cílem křesťana je dosáhnout své spásy. Protože starost křesťana je zaměřena na onen svět a jeho život na tomto světě má jen podmíněnou cenu, je křesťan ideálně vhodný k tomu, aby byl podroben. „Srovnejte s křesťany národy, které stravovala horlivá láska k slávě a vlasti“ – a křesťané neobstojí.²⁸ Zde jsme u zárodku řady Hegelových kritických výtek proti křesťanství a zároveň u zárodku jeho apoteózy společenství.

Hegelova pozdější theologická suspenze etična, jak to nazval Kierkegaard, tj. nadřazení nadindividuální mravnosti, jíž jednotlivec nabývá jako člen občanské společnosti, korporace a státu, nad individuálně založenou moralitou, má svůj původ zde.

Rousseauův rozbor křesťanství vyúsťuje tedy v dilema sice pravého a vznešeného náboženství, ale zároveň náboženství neschopného vytvořit společenské pouto a dokonce podporujícího despotismus státu vůči jedinci. Z hlediska své společenské funkce tedy křesťanství selhává. To bude také nota řady Hegelových analýz, v nichž Hegel bude konfrontovat křesťanství s antickým náboženstvím, a motiv se promítne i do Ježíšova působení v *Životě Ježíšově*.

Od Herdera přijímá Hegel myšlenku komplexnosti lidské kultury. Náboženství, jež se zakládá na tušení neviditelného božstva nad námi a nad vším stvořením,²⁹ není izolováno od vývoje lidstva a lidské osobnosti, od stupně rozvoje její rozumovosti či setrvání ve smyslovém způsobu představování, ale tvoří jednotu i se všemi ostatními jejími projevy. Kritizujeme-li stará náboženství jako nerozumná, pak poměrujeme pozdějším způsobem reflexe toho nejvyššího stadium nižší, které odpovídá dřívějšímu stupni rozvoje lidské bytosti (především většímu podílu smyslovosti při vyjadřování vlastních pojmů) a dále její vazbě na příslušnou společenskou organizaci, na způsob obživy a života v té či oné krajině (např. důležitým rozdílem je, zda národ žije na poušti, či v úrodné krajině). Herder je původcem myšlenky o subjektivní pravdě starých náboženství – za dob Vergiliových a Horácových bylo přirozené, že lidé uctívali Neptuna a Jupitera.

S přechodem k abstraktnímu myšlení se odstraňuje to, co na pravdě starých náboženství bylo podmíněno nízkým rozvojem lidské bytosti,

²⁸ Tamt., str. 153. Na význam Rousseauovy koncepce občanského náboženství upozorňuje M. Znoj, in: *Mladý Hegel na prahu moderny*, Praha 1990, str. 58.

²⁹ J. G. Herder, *Vývoj lidskosti*, Praha 1941, str. 107. Srv. Th. Litt, *Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch J. G. Herder*, Leipzig 1935.

ale zároveň se ztrácí jedna hodnota, kterou měly staré mythologie, totiž bohatá obraznost, která vyjadřovala obecné pravdy smyslovým způsobem. V pozdějším vývoji ztrácejí národy nejen svůj původní charakter a zvyklosti, ale i původní vyjadřovací sílu řeči. V této své kritické výtce 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 Rousseauem, 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, větu však lze číst u Rousseaua.³⁰

Ve svém pozdějším vývoji dospěl Hegel k historičtějšímu ocenění křesťanství. Ve *Filosofii dějin* je mu křesťanství ideou svobody jako universálního statku lidstva, která je osou dějinného vývoje po zániku klasického Řecka, a v novověkých dějinách vidí důsledek reformace.³¹

Při výčtu ideových komponent Hegelových rukopisů se musíme zmínit i o Fr. H. Jacobim, který se v téže době, kdy Kant vydává své morálněfilosofické spisy (*Základy metafyziky mravů, 1785; Kritika praktického rozumu, 1788*) odpoutává od osvícenského pojetí náboženství vázaného na racionalitu ať již nadčasovou, či historickou, a mluví o „salto mortale“³² víry. Ve svém spise o Spinozovi (1785) ukazuje, že řetěz nepochybných poznatků vědy, ať již je rozšiřován ve směru důvodů, nebo ve směru důsledků, nemůže být nikdy uzavřen. Poznátky, jakkoli rozhojňované tím či oním směrem, tvoří špatné nekonečno, které nikdy nepřekročí hranice zkušenosti. V postupu vědy je metodicky obsažen ateismus. Jak tedy proniknout k „bytosti všech bytostí“, která jediné je s to poskytnout našemu poznání záruku, že není pouze naším subjektivním výtvořem? Jak čelit náporu nihilismu, který souvisí s rozvojem přírodovědy? (Slovo nihilismus pochází od Jacobiho.) Jacobi ukazuje, že i naše nejběžnější poznání je proniknuto „vírou“, např. vírou v existenci vnějších věcí. Není to víra v nábožen-

³⁰ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, sv. 3, str. 113.

³¹ G. W. F. Hegel, *Filosofia dějin*, Bratislava 1957, str. 406 nn.

³² F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, in: *Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, vyd. H. Scholz, Berlin 1916, str. 91, 114. (*O Spinozově učení v dopisech panu Mojžiši Mendelssohnovi*, Praha 1977, překl. J. Loužil. – Pozn. vyd.)

ském smyslu, nicméně skutečnost, že všechno naše poznání je poznáním na úvěr, že není zaručeno vnějšími instancemi, je podle Jacobiho můstkem k náboženské víře. Víra je přirozeným živlem našeho života.³³ Přechod k víře v náboženském smyslu, která rovněž neodpovídá přísným požadavkům racionality, není tedy příkrý a výraz „salto mortale“ je výraz spíše provokativní, než aby vyjadřoval vztah víry k ostatnímu poznání. Víra je, jak jsme již řekli, přirozeným postojem života. Víra nesouvisí ani se smyslovou evidencí, ani se zkušenostním poznáním, ani s rozumovým důkazem. Nejbližší má k postoji, který zaujímáme v morální situaci, a to proto, že se rozhodujeme bez jednoznačné opory pevných pravidel. Za určitých okolností může být vražda morálně kladným činem (Aristogeitónova vražda tyрана). Což neřekl Kristus, že člověk není kvůli zákonu, nýbrž zákon je pro člověka? Při sázce, jíž je morální rozhodování, protože nemáme jednoznačné vodítko v mravních zákonech, nejednáme ovšem zcela bez opory: opíráme se v něm o svědomí a „nejhlubší vnitřní vědomí“.³⁴ Reflexí na morální jednání dospíváme k závěru, že vnitřní světlo, podle něhož jsme jednali, je i světlem mimo nás, že naše vůle, která nás vedla, byla i vůlí absolutní, a konečně že rozum, který se zdá být naším rozumem, má spíše nás, než abychom my měli jej.³⁵ Taková reflexe mravního jednání je podle Jacobiho východiskem k víře, a to k víře v Boha a Krista. Je ovšem příznačné pro tehdejší řeckou orientaci německé kultury, že i Jacobi užívá pro zvláštní pozici, v níž se vystavujeme hlasu absolutna, řeckých příkladů (Aristogeitón, Spertias a Búlis, kteří dali přednost mučednické smrti od perského satrapy před kapitulací).

Jacobiho filosofie, jíž byla ovlivněna část německých filosofů (Schellingova teze o iracionalitě bytí, ať už jde o bytí Boha, přírody či člověka, vznikla pod vlivem Jacobiho) je pro mladého Hegela nepřijatelná. Ve *Víře a vědění (Glauben und Wissen, 1802)* řadí Hegel Jacobiho po bok Kantovi a Fichtovi jako filosofům „absolutní subjektivity“. Jacobi mu představuje nejkrajnější pól tohoto postoje.³⁶ Teprve v en-

³³ F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, in: *týž, Werke*, sv. 2, Leipzig 1815, str. 127 nn.

³⁴ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, str. 176.

³⁵ F. H. Jacobi, *Über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft*, in: *týž, Werke*, sv. 2, Leipzig 1815, str. 313.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: *týž, Jenaer kritische Schriften*, Hamburg 1988, str. 413.

cyklopedické *Logice* si Hegel všímá určité shody mezi Jacobiho vzorcem vztahu člověka k absolutnu a mezi svým vlastním vzorcem vztahu poznání k neosobnímu absolutnu. V obou případech jde o prioritu bytí absolutna, které „chce být u nás“, před noetickým subjektem. Jacobi se mu stává reprezentantem „bezprostřední“ formy „třetího postoje k objektivitě“, k němuž patří Hegelova vlastní filosofie.³⁷ Nicméně stopy Jacobiho vlivu v Hegelových mladických rukopisech nacházíme. Je to náhoda, že i Hegel uvádí příklad Spertia a Búlida, i když se přitom odvolává na antický pramen? Druhým dokladem Jacobiho vlivu je Hegelův vzorec Ježíšova jednání. V tomto smyslu je Jacobi dalším důležitým předpokladem Hegelových rukopisů.

Hegelovy rukopisy po *Život Ježíšův*

Ch. Jamme, který věnoval Hegelovu pojetí mýtu významnou knihu a řadu studií,³⁸ vysvětluje základní tendenci Hegelových mladických rukopisů především recepcí 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 mythologie“, která by zprostředkovala myšlenkový obsah osvícenství lidu. Jamme přitom poukazuje na Hegelův výrok z Tübingen, že náboženství musí podávat „čisté věty“ (základní pravdy náboženství) ve „smyslové slupce“.³⁹ Myšlenku, že účelem Hegelových rozborů je vypracovat mythologii 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 textu se mluví o nutnosti vytvořit „mythologii rozumu“.⁴² Je to současná varianta

³⁷ G. W. F. Hegel, *Malá logika*, Praha 1992, str. 134.

³⁸ Ch. Jamme, *Ein ungelehrtes Buch*, Bonn 1983. Pojetí mýtu u mladého Hegela (1787–1807), in: *Filosofický časopis*, č. 3, Praha 1993, str. 435 nn.

³⁹ Tamt., str. 439.

⁴⁰ C. Menze, *Das Ideal der Volksbildung beim jungen Hegel*, in: *Der Weg zum System*, vyd. Ch. Jamme a H. Schneider, Frankfurt a. M. 1990, str. 215 nn.

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

starší teze, že Hegelovým záměrem byla mythologie 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 přísně chronologického hlediska, které bylo vypracováno až po vydání Jammeho knihy a jeho článku, se ukazuje, že „herderovské“ období se vlastně rozpadá na období dvě, na rané zakončené rukopisem 16 a na pozdní, do něhož patří poslední rukopis (předposlední bernský rukopis podle Nohlovy chybné datace). O myšlenkové linii rukopisů si nebylo možné utvořit správnou představu i proto, že Nohlovo vydání začíná rukopisem, který má dnes číslo 16. V tomto prvním obsáhlém rukopise Hegel pokračuje v herderovských analýzách, ale zároveň vyslovuje žádoucnost kantovského morálního náboženství. Z toho se zdá patrné, že Hegel v prvních herderovsky laděných rukopisech zjišťuje, jakými rysy se musí vyznačovat lidové náboženství, které by působilo na srdce i fantazii, že však sám zastává rousseauovsko-kantovské pojetí náboženství, které by chtěl šířit. Dva největší rukopisy – *Život Ježíšův* a po něm následující rukopis 32 – mají jednoznačně rousseauovsko-kantovskou fakturu, obohacenou Hegelovou koncepcí výlevu lásky jako nejvyššího projevu morálního náboženství. V posledním rukopise se Hegel přiklání k názoru, že (alespoň některé) „fundamentální pravdy“ křesťanství (podle terminologie rukopisu 16), stejně jako zabstraktnění a znicotnění přírody, vznikly v důsledku zániku antického republikanismu. Hegel zde přistupuje k metodologii, která sleduje v náboženské transcenci a v abstraktním pojetí přírody výraz rozkladu pospolitého života a blíží se pozdějšímu Feuerbachovu antropologickému pojetí transcence jako výrazu odcizeného života.

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

⁴² *Das älteste Systemprogramm*, vyd. R. Bubner, Bonn 1973, str. 263 n.

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 qua creditur* (nikoli *quae creditur*) – víru živě sdílenou, nikoli k věření předkládanou (87) –, že jde o to, aby náboženství bylo „přimíšeno do tkaniva lidských pocitů a přidruženo k jejich pohnutkám k jednání“ jako „oživující a působivý“ element (90), aby zaujalo „srdce“ (85). Hegelův příklon k Herderově koncepci, podle níž náboženství musí obsahovat smyslové pružiny, se opírá o herderovský vzorec, který Hegel rozebírá v rukopise 16. „Člověk je tak mnohostranná věc..., rozmanitě propletené tkanivo pocitů má tolik konců...“ (102), říká Hegel a myslí na smyslovost jako „hlavní živel 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 citění „nový, vznešenější vzlet“ (85) a vytváří „hráz“ proti špatným smyslovým popudům (85). Antropologický vzorec odpovídá herderovské tradici, lze jej však téměř doslova číst u Schillera.⁴⁴

V souvislosti s pojmem subjektivního náboženství nabývá pojem objektivního náboženství význam soustavy představ, které jsou s to na 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 předmět 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 obřady a zvyklosti. Hegel však na objektivním náboženství zdůrazňuje především jeho „subjektivní“ pravdivost, tj. přesvědčivost, které nejsou na závalu ani „absurdní“ (92), resp. pohoršlivé (78) představy, jak říká po vzoru Herderově. I o obřadech a zvyklostech platí totéž co o nauce, záleží na subjektivní pravdě, na jejich kladném celkovém vlivu na jedince, nikoli na jejich objektivní smyslnosti. Říká-li se o někom, že má subjektivní náboženství, pak to znamená, že „jeho srdce cítí činy, divy, blízkost božstva, znamená to, že poznává, vidí boha ve své přírodě, v osudech lidí, vrhá se před ním

⁴⁴ F. Schiller, *O půvabu a důstojnosti*, in: týž, *Výbor z filozofických spisů*, Praha 1992, str. 105.

na kolena, děkuje mu a chválí jej svými činy – 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 příměru o národním hospodářství lze říci, že Hegelovi je náboženství „otevřenou knihou lidských bytostných 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 našimi úzkými páchnoucími uličkami, úzkými pokoji s tmavým táflováním, dokonce naše velké slavnosti sály jsou nízké a působí tísnivým dojmem, zatímco Řekové měli velká náměstí a otevřené nezastřešené dvory. Štětce, 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 si 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 Řecká*. Je příznačný 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 jedinci na cestu květy (107). V rukopise 16, z něhož pochází poslední citát, je nicméně křesťanství posuzováno příznivěji než dosud – je v něm vytčen fantazii dobře poznatelný cíl a je spojeno s dějinami (předtím v rukopise 14 jsme četli, že jsou to dějiny cizího národa, nyní je to pojata pozitivněji). Nicméně v křesťanství je postavena přepážka mezi učením a životem, zatímco řecké náboženství je vpleteno do života.

⁴⁵ K. Marx, *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, Praha 1978, str. 84.

⁴⁶ Jednotlivé Hegelovy mladické rukopisy jsou nyní pojmenovány podle prvních slov svého textu.

⁴⁷ G. E. Lessing, *Wie die Alten den Tod gebildet*, Berlin 1769. J. G. Herder, *Wie die Alten den Tod gebildet*, vyd. O. Hendel, Halle a. d. S., b. r.

Nejde však jen o radostnější fantazii Řeků. U Řeků byl živoucí ještě nerozdělený „duch lidu“ (Geist des Volks, odpovídá Herderovu termínu Volksgeist), jehož otcem je *Chronos*, tj. okolnosti doby, matkou *politeia*, ústava obce, porodní bábou demokratická ústava a jeho kojnou náboženství (111–112). V duši Řeka byla přítomna obec, každý mluvil volně s každým, jemný smysl pro obec (*urbanitas*) oživoval jejich hovory. Řekům nebylo zatěžko obětovat jmění nebo i život pro vlast. Zde jde o myšlenky inspirované Rousseauovou teorií občanského náboženství. Příkladem republikánského ducha jsou tyranobijci Aristogeiton a Harmodios, kteří zabili tyrana a zavedli stejná práva 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 podřívá účinnou účast náboženství na veřejném životě, poněvadž křesťan je „občanem nebe“ (110). Je to, jak jsme již řekli, Rousseauova myšlenka. Hegel ji rozvádí takto: „Co je křesťanská církev než množství lidí“ (nikoli spojené množství lidí), „kteří dosáhli jisté dokonalosti v moralitě?“

Rozsáhlý rukopis 16, v němž se nacházejí tyto úvahy, svědčí o tom, že Hegela na lidovém náboženství zajímá, za jakých okolností se „učení a síla náboženství vmísí do tkaniva lidských pocitů, přidruží se k pohnutkám lidských jednání a prokazují se v nich jako živé a působivé...“ (90). Hegel odstiňuje tuto oživující a povznášející funkci náboženství vůči „útěše“, která se považuje obvykle za účel náboženství. Zároveň však Hegelovi nejde, alespoň ne v první řadě, o podporu svazků pospolitosti, jako Rousseauovi ve veřejném náboženství, nýbrž o podporu morality, ale ne přemlouváním nebo hrozbami, tedy nepřímo, nýbrž stejným způsobem, jakým léčivé rostliny vydechují ozdravnou vůni a jakým sůl ochucuje pokrmy (85). Základní směr dosavadních Hegelových analýz krystalizuje v koncepci náboženství, které nás staví do blízkosti božstvu a oduševňuje všechny naše prožitky bezprostřední božskou přítomností. S tím kontrastuje osvícenské či moderní (Leibniz) křesťanství, které chce šířit povznesení výlučně rozvažováním, 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 intervence v lidských i přírodních událostech – paralelu k antické bezprostřední božské přítomnosti ve světě. Jako příklady tohoto zprostředkovaného ujišťování se Boží přítomností uvádí Hegel Campeho *Theofrona* a theologická kompédia.

Hegel má zvláště kritický vztah k teleologické koncepci předzjednané harmonie, podle níž člověk jedná svobodně, a přece je všechno jeho jednání obsaženo v Božím plánu vývoje veškerenstva. Tato myšlenka novozákonní metafyziky, která byla oživena Leibnizovou *Teodiceou*, je podle Hegela příliš komplikovaná, než aby mohla zaujmout „srdce a fantazii“, je opakem pocitu bezprostřední „blízkosti božstva“ (87). Antický občan byl proti tomu přesvědčen o božském řízení v morálních záležitostech a o slepé nutnosti v přírodním dějství. Víra, že bohové jsou milostiví k dobrým a že zlí jsou vystaveni neúprosné *Nemésis*, byla mu dostatečným zdrojem útěchy. Naše víra v Boží řízení všech věcí a v jeho ovlivnitelnost je naopak zdrojem nevole, neuspokojenosti a zehraní, 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 nám už známých, nejdůležitější teze, že to, co je v náboženství předmětem zjevení, musí souhlasit s obecným rozumem lidstva (103) – ale zejména proto, že v něm Hegel nevykládá křesťanství z šance být oním lidovým náboženstvím, které by vdechlo „sílu a entuziasmus“ (102) zárodkům morality vsazených do lidských srdcí (89). Nicméně v závěru rukopisu se mluví o tom, že „naše náboženství činí lidi občany nebes“ (110), zatímco řecké náboženství „rozšiřovalo požitky života... ve svobodném zvětšení, zmnožení jeho vláken“ (111). Řecké náboženství bylo plodem autonomie (*Selbsttätigkeit*) 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 vybudován Život Ježíšův. Nicméně vzhledem k závěru rukopisu 16 nepovažujeme za věrohodnou Bondeliho⁴⁸ duchaplnou teorii, podle níž *Život Ježíšův* je druhem testu, jímž Hegel zkouší, zda by křesťanství přece jen nemohlo být oním lidovým náboženstvím, jehož rysy zesystemizoval právě v tomto rukopise. Logika Hegelova výkladu není taková, že by Hegel – hlavně díky vzorci výlevu lásky – mohl uvažovat o Ježíšově poselství jako hledaném lidovém náboženství, nýbrž taková, že Hegel vidí ve výlevech lásky „krásné duše“ (93) takové přiblížení se přítomnosti božstva lidem a lidů božstvu, jaké je jen v křesťanství možné.

⁴⁸ M. Bondeli, *Hegel in Bern*, Bonn 1990, str. 148–149.

Kolem motivu bezprostřední přítomnosti božství ve světě se koncentrují problémy interpretace Hegelova vlastního náboženského postoje. Hegel vychází ze zárodků morality v nás, což poukazuje k Rousseauovsko-kantovskému půdorysu jeho pojetí náboženství. K těmto zárodkům náleží i tušení nesmrtnosti (119), ovšem rozvinutí těchto zárodků náleží náboženství fantazie. Čteme-li Hegelovy opakované polemiky s prozřetelnostním výkladem událostí, čteme-li o bezprostřední přítomnosti božstva v přírodním i mravním světě v případě náboženství fantazie a kritiku křesťana jako obyvatele nebe, může se zdát, že Hegel je křesťanství vzdálen. Ve skutečnosti se zde slučují výtky proti „historické víře“ v Kantově smyslu s Herderovým motivem smyslové stránky náboženství. Na antickém náboženství zdůrazňuje Hegel mimo jiné víru v *Nemésis*, která se podle Hegela neslučuje s „vlíčováním“ modlitbou, obětmi atd., tj. se záměrným působením na božstvo, zároveň však podněcuje k nezáměrným projevům zbožnosti. To vzdaluje Hegela od pantheismu. Snad lze Hegelův pokus o sloučení náboženství morality s herderovským náboženstvím fantazie pochopit jako koncepci, v níž se úcta k božskému základu věcí a především moralita projevuje výlučně moralizací života, nikoli úsilím o vlastní spásu. Zároveň jde o náboženství, které musí působit přímo, povznesením, nikoli poučkami a důkazy, a které utváří věřící i jejich společný život.

Snad největším přínosem Hegelových mladických rukopisů je vzorec výlevu lásky. Výlev lásky je nevykalkulovaný projev úcty k druhému, který se rozlévá daleko za hranice jednoho gesta a osvětluje i jiná jednání, resp. celý mravní vesmír. Širokým přesahem sebe sama připomíná výlev lásky bezprostřední přítomnost antického božstva ve všem, co existuje, i v nás samých. Podle Hegela se láska v tomto smyslu podobá rozumu (*Vernunft*), nikoli však diskurzivnímu rozvažování (*Verstand*). Tak jako je rozum principem obecně platných zákonů a poznává se v každé rozumové bytosti, tak se láska 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 láska jeví jako nerozumná, protože znamená jednat ne podle přesných povinností a příkazů mravnosti, nýbrž podle intuitivního spojení dané situace s principem mravního zákonodárství. Nejkrásnějším případem mravního jednání je Ježíš, který se zalíbením přijímá od Marie Magdalské pomazání mastí jako otevřený projev „krásné duše“, naplněné lítostí, důvěrou a láskou (91), zatímco naopak někteří apoštolové ukázali při této příležitosti jen chladné srdce. Výlevům lásky „krásné duše“ jsou

podobné projevy „dětinského smyslu“. Ten kdo přináší svým bohům prvotiny obilí či ovcí, Koriolán, který na výši svého triumfu prosí božstvo o zachování římské velikosti, Gustav Adolf, který se před bitvou u Lützen modlí, nikoli aby nepadl, ale aby nebyla zničena jeho armáda (92), a Sókratés, který děkuje bohům za smrt, jsou dalšími příklady dětinské lásky, která se nedá naučit z katechismu. Koncepce Ježíše Krista a Marie Magdalské jako „krásné duše“ vzniká sjednocením Schillerova vlivu⁴⁹ (výraz „krásná duše“ najdeme v Schillerově spisu *O půvabu a důstojnosti*) s vlivem Jacobiho, 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 Sókratem. Rousseauem inspirovaná konfrontace míří na dva rozdíly mezi Ježíšovým a Sókratovým působením. Sókratovo působení záleželo v tom, že probouzel své spoluobčany k povědomí – které je jim vrozeno – o tom, co je dobro. Nevytrhával je přitom z jejich rodinných, stavovských a občanských svazků a objasňoval jim i takové pravdy, jako je nesmrtnost (Hegel mluví na tomto místě o postulátu nesmrtnosti) nikoli pomocí zázraků (zmrtvýchvstání), nýbrž na základě jejich vlastních životních zkušeností (119). Toto místo má svůj vzor v Rousseauovi.⁵⁰ Jen u toho, u koho pohana idea ctnosti a nejvyššího dobra, je také přesvědčení o nesmrtnosti slabé (120). S tím je spojena reflexe, že tam, kde je člověk přiveden k sobě samému, nepotřebuje v sobě připravovat příbytek pro hosta – ducha (rozumí se ducha lidu) z daleké země, opět Rousseauem inspirovaná myšlenka.⁵¹

I podtext této formulace je Rousseauovský. Máme v sobě vlohy k základním pravdám, máme v sobě zárodky ctnosti a dobrého vedení života. Máme tedy v sobě zárodky evangelia a není třeba biblické zvěsti. Proto to také není jen Ježíš, u něhož lze najít výroky o čisté morálce. Nalezneme je i ve spisech Platónových, Xenofónových, Rousseauových apod. (151). Podobnou myšlenku lze číst u Rousseaua, který uvádí v této funkci Platóna.⁵²

⁴⁹ F. Schiller, *O půvabu a důstojnosti*, in: týž, *Výbor z filozofických spisů*, Praha 1992, str. 106.

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 Ježíš bohatému mladíkovi. Na tom je patrné, říká Hegel, že Ježíš měl na mysli zdokonalení jednotlivce a na myslu mu netanul prospěch společnosti (122).

Jinou variantou téže myšlenky je úvaha o tom, že „leckterý svědomitý Barnabáš“ by se raději vymkl ze svých společenských svazků, než aby řešil kolize povinností, které souvisí s naší účastí na životě společnosti (116). Základní notou obou motivů je rozpor mezi zaměřením křesťana na osobní dokonalost a jeho účastí na životě společnosti, novým motivem je zde myšlenka kolizí, k nimž ve společenském životě dochází. Je to myšlenka která v původní koncepci *ducha lidu* nebyla obsažena.

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, zákonodárství a náboženství. Všechny tyto útvary nesou na sobě dlouho známky dětinského ducha, z něhož se původně zrodily, a to i tehdy, když tento duch z nich vyprchal. Schéma je takové, že „duch“, který původně oživoval zmíněné útvary, v postupu času zanikne. Schéma je založeno na myšlence, že institucionální či institucionalizované útvary společenského života jsou výrazem, objektivizací „ducha“, tj. představa, názorů, stupně vývoje, přesvědčení a smýšlení členů společnosti. V této obecné formě jde o jednu ze základních formulí Hegelovy filosofie.

Hegel však na našem místě mluví pouze o „dětinském duchu“. Co je dětinský duch? Dětinský duch v náboženství se projevuje tím, že spatřujeme v Bohu nebo bozích mocného muže, před nímž se skláníme, abychom si vyprosili přízeň. Náboženský dětinský duch se projevuje v oběti, kterou si zbožný člověk ukládá – např. pouť do Svaté země. Mírnější forma oběti je obětování prvotin úrody či ovcí, jimiž obětující vyjadřuje vděčnost a přání všeho dobra božstvu jako stvořiteli a dobrodinci.

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

Hegela zajímá i náš citový vztah k tomuto procesu. Je to dojemný pohled, panuje-li obecně jednoduchost a přímost, v níž je panovníkům i duchovenstvu všechno stejně posvátné jako lidu. Avšak když vládnoucí 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 zneucťování 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.⁵³ Podobná myšlenka se ozývá v Bondeliho teorii o *Životě Ježíšově* jako testu, zda by křesťanství přece jen nemohlo být lidovým náboženstvím, které by přineslo moralizaci lidstva. Podle Landgreba jsou Hegelovy mladické rukopisy programem oživení strnulé, zmrtnělé víry a oživení strnulých vztahů. Nemůžeme přitom nezpomenout na Hegelova slova ze začátku spisu o diferenci Fichtova a Schellingova filosofického systému: „Když mizí síla spojení z lidského života a protiklady ztratily svůj živoucí vztah a vzájemné působení a nabyly samostatnost, vzniká potřeba filosofie.“⁵⁴ Hegel se podle Landgreba ocitl v podobné situaci jako Kristus, i jemu se zdá, že víra se stala příliš vnějškovou a způsobila i zmrtnění 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 Bondeliho – obezřetněji. Zdá se nám, že jde o rozpravu, v níž Hegel zdůvodňuje, proč nicméně nemůže setrvat na stanovisku Ježíšova učení, které interpretuje jako blízké jemu samému. Pro Hegela je rozhodující Ježíšovo vnitřní ztroskotání, které se projevuje v tom, že se ve svém morálním poselství nemůže obejít bez jistého zpozitivnění (pozitivita ve smyslu Rousseauově znamená vnějškovost, danost, předepsanost autoritou, u Hegela zde znamená zkostnatělost, zmrtnění. V dalším rukopisu bude Hegel klást důraz na vnější autoritu). Poziti-

⁵³ L. Landgrebe, *Das Problem der Dialektik*, in: *Marxismus-Studien*, vyd. I. Fetscher, Tübingen 1960, str. 31.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, in: *týž, Jenaer kritische Schriften*, Hamburg 1968, str. 14.

vita Ježíšova působení je Hegelovi neslučitelná s požadavkem, aby náboženství vyjadřovalo ve formě příkazů pouze to, co by si rozum sám mohl autonomně odvodit jako svou povinnost.

Ježíšova gesta lásky se obvykle odehrávají bez slovního sdělení, prostým příkladem. Ježíšův výlev lásky znamená, že jedinec vstoupí s druhým do zvláštního kontaktu splynutí v odpuštění a sympatii; jde o dobu kategorického imperativu, neboť ten nepožaduje nic jiného než vyjádřit respekt k rovnosti a svobodě druhého. Jde však o dobu extatickou, která se děje na pozadí porušení běžných zvyklostí. Ježíš proto musí upadnout do konfliktu s židovskými předpisy, zákony a zvyklostmi, protože ty jsou obzvláštním případem vnějškové, strnulé a umrtvené mravnosti.

Interpretujeme-li výlev lásky „krásné duše“ jako neortodoxní realizaci kategorického imperativu, pak se opíráme nejen o kantovský ráz celého rukopisu, který se projevuje ve slovních obratech i v celém obsahu, ale i o motiv „proměny života“. Ježíš chce vyvolat v těch, se kterými se setkává, „proměnu života“, chce z nich učinit občany říše Boží. Říše Boží znamená v *Kritice praktického rozumu* a v *Základech metafyziky mravů* společenství rozumných bytostí, řídících se výhradně mravním zákonem. V Kantově náboženském spise je myšlenka říše Boží konkretizována v koncepci „etického společenství“ (ethisches Gemeinwesen), které se řídí mravním zákonem na rozdíl od občanské společnosti, řídící se výlučně zákony práva. Zde je již předznamenána Hegelova myšlenka o vztahu státu a korporací k občanské společnosti ve *Filosofii práva*. Říše Boží již v Kantově *Kritice praktického rozumu* znamená, že postulát nesmrtnosti je promítnut do nekonečného pokroku moralizace lidstva. V tomto smyslu přijímá také myšlenku říše Boží Hegel.

Povolání k říši Boží v sobě pocífoval Jan, který upomínal lidi na jejich důstojnost a na nepodmíněný účel jejich života. Ty, kteří přijali jeho výzvu k nápravě, křtil na znamení očisty a na znamení jejich litosti. V Ježíšovi procítl praktický rozum, který Ježíš uvádí v jeho práva proti vnějším ustanovením. Jeho výzva zní: odvráťte se od jídla a pouhých pozemských věcí, rozšiřte svůj obzor na lidskou důstojnost. Ježíš se pokoušel probouzet své spoluobčany z netečnosti k tomuto vyššímu poslání člověka z neplodného, nečinného očekávání Mesiáše. Říká jim: Nečekejte na jiného, přiložte ruce k dílu své nápravy, pracujte na sklizni ne pro sebe, nýbrž pro celé lidstvo. Ježíš odmítá všechn vnější rituál, všechnu mechaniku Mojžíšových zákonů (222). Vyhnal kramáře z chrámu, zúčtoval s židovským rituálem svěcení soboty.

Vnější sledování „literary“ zákona nestačí, musíme jednat v duchu zákona z úcty pro povinnost (216). Nejde přitom o rušení zákonů, nýbrž o naplnění jejich ducha.

Na tomto půdorysu vykládá Hegel Ježíšova podobenství a běh jeho života. U podobenství jde především o tři: o parabolou o zrnu, které padne na úrodnou půdu a nese stonásobný užitek, o podobenství o poli, které je oseto čistou pšenicí, ale do něhož nepřítel zasel koukol (z tohoto podobenství vyvozuje Hegel závěr, že smyslovost a ctnost jsou v životě tak spojeny, že smyslovost nemůže být vymýcena, aniž by ctnost doznala úhony) a o podobenství o hořčičném zrnu. První a třetí podobenství Hegel interpretuje jako proočti říše Boží.

Říše Boží je založena na úctě k mravnímu zákonu, která je do člověka vložena. Ježíš svými příklady apeluje na realizaci morality. Vrcholným projevem tohoto jeho úsilí jsou projevy lásky, tj. lásky neschematizované, neklasifikované podle jednotlivých povinností, extatické, oproti tuhosti, strnulosti a odcizenosti židovských morálních zákonů a předpisů.

Ježíšova slova v chrámu uprostřed svátků o tom, že Židé neplní Boží zákon a že jeho vlastní učení není od něho, ale od toho, který jej poslal, interpretuje Hegel způsobem, který stupňuje Kantovu tezi, že k tomu, abych věděl, jak mám jednat, nepotřebuji být chytrý. Ježíš ukazuje, že k tomu, abych poznal jak jednat, není potřebí spekulace, klasifikace ctností a pedantického vážení důvodů. Má ctnost se projeví výlevem lásky, prýšticím z „jednoduchosti srdce“ (236) a z „niterné dobroty vůle“ (241). Židovská vnějškovost je vyjádřena v myšlence o čistých a nečistých rukou a o nádobách.

Řekli jsme, že Ježíš ve svém poslání podle Hegela ztroskovává. Vedle ztroskotání symbolizovaného smrtí na kříži je tu i ztroskotání vnitřní, protože čistá moralita se při své realizaci neobejde bez jistého zvěcnění a zvnějšnění, které je s ní v rozporu. Pro smysl rukopisu je nejdůležitější celkové schéma postupující fetišizace, které Hegel vypracovává: Ježíšovo učení o ctnosti, naprosto neosobní, se zdá být založeno na jeho autoritě. V průběhu vývoje křesťanství pak dochází k tomu, že místo toho, aby byla předmětem úcty Ježíšova nauka o ctnosti, stává se předmětem úcty Ježíš sám.

Další bernské rukopisy

Jedním z důvodů, proč pochybujeme o Bondeliho teorii *Života Ježíšova* jako testu, je závěr rukopisu 16, v němž se vůči křesťanu uplat-

ňuje výtku, že je obyvatelem nebes. Výsledek zkoumání v *Životě Ježíšově* je tedy předznamenán. Druhým důvodem je okolnost, že po něm následuje rukopis zkoumající pozitivitu v dějinách křesťanství. Je tedy paralelou i pokračováním předchozího.

Vztah Ježíše k židovskému náboženství a státu je pojat stejně jako v předchozím rukopise. Ježíš učil morálnímu náboženství, avšak v národě, v němž se morální povinnosti staly náboženskými příkazy a státními zákony, musely se do jeho učení prosadit prvky positivity. Tyto prvky část dnešních vyznavačů chápe kladně, část je omlouvá poukazem na to, že už pouhý kontakt s jeho současníky musel u Ježíše vést k tomu, že se v jeho vystupování objevují prvky positivity. Ježíš vyžadoval např. důvěru ve svou osobu. Pozitivní je rovněž odkaz: jděte do celého světa a učte všechny národy. Jako učitel ctnosti měl Ježíš říci: nechť každý usiluje o moralitu v té oblasti činnosti, kterou mu příroda a Prozřetelnost přikázaly. Další důvod zpozitivnění je v tom, že zvyky malé sekty se ve velkém jeví jako pozitivní příkazy – např. příspěvky do společné pokladny se mění v zakupování si místa v nebi. Rovněž připomínka Ježíše Krista v přijímání chleba a vína nabývá zásvětný význam.

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

Tématem rukopisu 33 je konfrontace positivity křesťanského náboženství s rozumem. Je to téma, které se objevuje v Rousseauově *Émile*, a to rovněž při výkladu „doctrine positive“⁵⁵ jako náboženství opřené o autoritu. Rousseau hájí práva rozumu, který ostatně díky knize přírody dospívá sám k poznání týchž pravd, které jsou hlášány pozitivním náboženstvím. Protože mám rozum od Boha, nemohu věřit v zázraky a události, o nichž mě rovněž zpravuje pozitivní náboženství, ale které jsou v rozporu s rozumem.

Hegel jde ve své době mnohem dále. Pozitivní víra je systém tvrzení, která mají pro nás pravdu proto, že jsou opřena o 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, prozřetelnost. Pozitivní víra je totožná s rezignací na svobodu a na samostatnost rozumu (353).

Další Hegelova teze se týká tübingenské ortodoxie. „I když jsou ochotni přiznat, že moralita je skutečně absolutním a nejvyšším úče-

lem lidstva“, pak alespoň tvrdí, že rozum není s to mít primát nad náklonnostmi, takže nikoli sice „kladění jeho požadavků, ale alespoň jejich proveditelnost činí závislou na bytosti mimo člověka“ (353). Odtud dochází Hegel k překvapující kritice Kanta, která je v rozporu s dosavadní zásadní úlohou morality v Hegelových konceptech. Kritika se týká motivu ovládnání smyslovosti praktickým rozumem – Hegel dává nyní najevo, že toto panování, které se projevuje už v tom, že rozum vytyčí smyslovosti „Sollen“, je obdobou závislosti celé naší bytosti na bytosti transcendentní. Vzorec jednání záleží podle Kanta v tom, že rozum přikazuje smyslovosti, tj. „fyzickým silám“, které buď uposlechnou, anebo podlehne rozum. Ale i v tom případě je rozumu učiněno zadost. Text vyžaduje emendaci. Čtou-li vydavatelé: „...zvítězí-li tyto (síly) a podlehnou-li (unterliegen) v boji s cizími silami...“, pak místo nedává žádný smysl. Zato když větu opravíme následovně: „...zvítězí-li tyto a podlehne-li (unterliegt) rozvažování...“, pak je věta v soulase s Hegelovou myšlenkou, že vzorec nadvlády rozumu nad smyslovostí zůstává zachován, i když rozum podlehne, protože vytyčil smyslovosti „Sollen“.

Další variantou vzorce je, že smyslovost sice přijímá příkaz „Sollen“, ale vynucuje si alespoň myšlenku harmonie morality a blaženosti. Hegel to konfrontuje se smrtí pro čest, vlast nebo ctnost, které dnes nejsme s to rozumět, takže „říkáme: ten muž by si byl zasloužil lepší osud“ (357). Tím je naznačen rozdíl antické pospolitě mravnosti a moderní individualistické morality.

Pokusme se shrnout dosavadní Hegelův myšlenkový vývoj. Hegel v prvních rukopisech přejímá Herderovu koncepci smyslové stránky původních náboženství, již sám aplikuje pouze na antiku, jako prvku podněcujícího nás k pospolitě mravnosti, a to ne po způsobu příkazu nebo odstrašení, nýbrž zcela nenásilně, způsobem, pro jehož označení volíme Patočkův výraz „smyslové vyzářování“ duchovního smyslu těchto náboženství. Křesťanství je Hegelovi rovněž fantazijním náboženstvím, převažují však u něho temné, pochmurné tóny, zatímco u antického náboženství převažuje radostný pocit života. V dalších rukopisech podává Hegel další rozbory z herderovského vzorce (maska smrti), především však přechází ke zkoumání židovství a křesťanství z rousseauovsko-kantovského hlediska.

Tragický konflikt Ježíše s židovským státem a náboženstvím je konfliktem mezi strnulou, zkomatělou, umrtvenou a umrtvující morálkou židovského náboženství a státu a mezi živoucí moralitou Ježíše, jejímž nejčistším výrazem jsou „výlevy lásky“. Ježíš odpovídá Hegelovu

⁵⁵ J.-J. Rousseau, *Émile*, str. 87, 100.

ideálu morálního náboženství, filosof však zároveň sleduje prvky „pozitivity“, jichž se Ježíš – vzhledem k povaze židovské společnosti – nemohl vyvarovat. Tyto prvky positivity, tj. neautentických prostředků šíření morality, jako jsou zázraky, uplatnění osobní autority apod. se v dalších dějinách křesťanství ještě více rozvinuly.

Obraťme se k posledním rukopisům. Rukopis 32 vyhrocuje výtky z rousseauovsko-kantovské pozice vůči křesťanství, výtky, které by ovšem Rousseau a Kant nikdy takto neformulovali, neboť stáli na pozici shody mezi morální autonomií jedince a zákonem, který mu náboženství, a to především křesťanské náboženství ukládá. Povšimněme si rozdíl mezi Kantem, který chce uznat za zásady morálního náboženství pouze ty, „které (vlastní) rozum tomuto subjektu předepíše“,⁵⁶ a mezi Hegelovou formulací: „umrtvení veškeré svobody vůle a rozumu“ (311). Předposlední rukopis opakuje nejprve touž výtku, ale poté se obrací proti „Sollen“ vlastního praktického rozumu jako proti despoticke moci. Tím je naznačena zásadní proměna v Hegelově přístupu, rozchod nejen s „pozitivními“ prvky křesťanství, ale s transcendentí vůbec. Ta je nyní pojata jako výraz vykořenění způsobeného rozpadem pospolitosti a jako projev následného znicotnění člověka vztahem k Bohu. Náboženská transcendence je nyní výrazem ne sice antropologické podstaty člověka, jako je tomu později u L. Feuerbacha, ale výrazem odcizenosti lidské bytosti pospolitému životu.

Následující poslední bernský rukopis vyhlíží jako historická explikace 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 pravda řeckého 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 díkůvzdáními, modlitbami a oběťmi a připomínají-li nám pověsti významné události našich dějin, pak nežijeme v abstraktním, 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 Kants Nachlaß*, vyd. K. Reicke, Berlin 1889, str. 124.

(363). Naproti tomu „hlavní užitek“ našich „posvátných dějin“ záleží v tom, že probouzejí temné city posvátna, které posilují „úctu k Bohu, zbožnou pýchu, domýšlivost a malátnost Bohu zasvěcených jako špatně pochopenou posvátnou horlivost“ (364).

Jak nyní chápat přítomnost Božského elementu v realitě, přítomnost, na jejíž ztrátě je podle Hegela vybudováno křesťanství, vysvětluje filosof na příkladu Božího zjevení Mojžíšovi na hoře Sinai (dosud mluvil Hegel o oživení a povznesení všech věcí a vztahů). První z možností, jak pochopit přítomnost Boha, je chápat ji doslovně, tedy smyslově. Druhou možností je chápat ji tak, jak jí rozumí Recha v Lessingově *Moudrém Nathanovi*. Recha popírá smyslový ráz Božího zjevení a má za to, že Bůh je věřícímu přítomný všude. „Neboť kde stál, stál před Bohem.“⁵⁷ Třetí možnost je, že Bůh byl Mojžíšem opravdu vnímán, ale nikoli jako objekt. K tomu, kdo chápe třetí možnost, „mluví bezprostředně duch Mojžíše...“ (365).

Současnost se vyznačuje opuštěností světa božstvem. Rukopis začíná myšlenkou, že křesťanství zbavilo Walhallu bohů. Duše našeho lidu zná jen biblické příběhy a v Německu nejsou posvátná místa. Místa, jež lid zná jako posvátná, jsou nám vzdálena, říká Hegel v ohlasu Rousseaua. K vykořenění lidu přispívá, že učenci, kteří se obírají dějinami, mají v oblibě řecké hrdiny. Proti nim může být řečeno s Klopstockem: „Což je Achaia vlastní Tuisků?“ Hegel ovšem dodává, že proti autorovi *Messiady* lze namítnout obdobně: „Což je Judea vlastní Tuisků?“ (362). Hegel přitom zdůrazňuje, že ani navázání na germánskou mytologii není možné – bylo by to ještě pošetilejší než pokus o oživení antických božstev u Juliana Apostaty.

Obecněji klade rukopis otázku, jak mohla být potlačena víra, která byla „tisíce vláknky vtřebána tkáněmi lidského života“ (366), a jak se „všechn zájem vědění a víry“ mohl obrátit „k metafyzické či transcendentální stránce ideje božstva“ (373). Hegel na to odpovídá Gibbonovým poukazem na „tichou, skrytou revoluci v duchu doby“,⁵⁸ která musí předcházet zjevným revolucím. Skrytou revolucí je zde zánik antického republikanismu, protože republikanismus Hegelovi znamená: život v pospolitosti, která je upevňována a oživována náboženstvím fantazie. Pospolité život se svými tradicemi a náboženství fantazie způsobují, že

⁵⁷ G. E. Lessing, *Moudrý Nathan*, in: *týž, Hry, bajky, básně, epigramy*, Praha 1954, str. 393.

⁵⁸ E. Gibbon, *Úpadek a pád Římské říše*, Praha 1983, str. 67 n.

i příroda se jedinci jeví jako proniknutá božskou přítomností. Proto je zánik republikanismu klíčovou událostí – poté se stal jedinec vykořeněným a žije ve zpustlém světě, ať už je to svět lidí nebo přírody. Ústřední myšlenka, že jediné 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 „smyslové vyzařování“ božského jako nepředmětnou zkušenost o imanenci božského principu. (Ve frankfurtském rukopise *Moralität, Liebe, Religion* uvažuje Hegel o „oživení objektů“ v „bohy“, vzdáme-li se jejich předmětného pojetí.) Ocitujme pro představu větu, v níž se Hegel táže, „jak mohlo být zatlačeno náboženství, které bylo fixováno celá staletí ve státech, které souviselo nejintimněji se státním zřízením, jak mohla ustát víra v bohy, jimž připisovala města a říše svůj vznik, jimž národy přinášely každodenně oběti a o jejichž požehnání volaly ke všem podniknutím, v bohy, pouze pod jejichž praporce vítězily armády, jimž děkovaly za svá vítězství, jimž radostnost zasvěcovala své písně, tak jako vážnost své modlitby, bohy, jejichž chrámy, oltáře, bohatství a sochy byly pýchou národů a slávou umění, jejichž uctívání a slavnosti byly pýchou národů a slávou umění, jejichž uctívání a slavnosti byly podnětem k všeobecné radosti –“ (366). Na odpovědi inspirované Rousseauem,⁵⁹ že zánik republiky způsobilo nadměrné bohatství, luxus a pohodlí (368) tolik nezáleží, důležitější je sama koncepce ztraceného republikánského ráje.

Rozvinutím nového náboje herderovského náboženství fantazie se Hegel ocitá v blízkosti jiného klasika německé literatury a filosofie – Fr. Schillera, který rovněž spojoval život v organickém řeckém státě s krásou, a to znamená s oživující přítomností božstva. Schiller tematizuje opuštěnost světa božstev (jde o didaktickou báseň *Bohové Řecka* z r. 1788), a to v důsledku křesťanství (které zapudilo bohy) a zejména novověké vědy, která proměnila živoucí věci s názvukem vyšší důstojnosti, k nimž zaujímáme vztah důvěry, ale i zbožné úcty, v mrtvé předměty, k nimž můžeme mít jen chladný vztah.⁶⁰ Svou úlohu zde sehrává i složitá dělba práce a rozpolcení společnosti v antagonistické třídy, říká Schiller v *Listech o estetické výchově*. Říká-li Hegel, že „obraz státu“ vymizel z lidských myslí, když občané přestali považovat stát

⁵⁹ J.-J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, Praha 1949, str. 106.

⁶⁰ Fr. Schiller, *Die Götter Griechenlands I*, in: týž, *Gedichte*, vyd. E. Modell, Leipzig 1974, str. 125.

za výsledek své činnosti (369), pak je zde patrná schillerovská inspirace. 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, protože „každý má své přidělené místo, jen malému počtu je svěřeno řízení státního stroje“ (schillerovský termín) a že jediná hodnota, kterou stát přikládá jedinci, je použitelnost, užitečnost (369). I tuto myšlenku můžeme číst u Schillera.

*

Situace, kdy lidský život již není ožívován „hřejivými paprsky morálního, vpravdě božského“ principu (373), a „všechn zájem vědění a víry je obrácen k metafyzické či transcendentální stránce božstva“ (373), se promítá do lidské mysli a přírody. Pokud jde o lidskou mysl, ta se nyní zřídá radostí světa a dober země a polepšení světa očekává shůry (374). Příroda pak jako „zrcadlo“ či „obraz“ (oba výrazy jsou použity v Schillerově básni) 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 být plně doceněn teprve v kontextu rukopisů frankfurtského období (od r. 1797). Hegel se v něm zabývá intenzivně zkoumáním podmínek, za nichž věci nejsou pro nás „objekty“, a jak došlo k tomu, že přírodu chápeme jako něco cizího a nepřátelského.

Vývoj, který jsme na Hegelových rukopisech bernského období sledovali, je podle nás poučný nejen kvůli recepci různých typů osvícenského pojetí křesťanství a náboženství, ale i kvůli osvětlení Hegelova vlastního vývoje. Položíme-li si otázku, jak je možné, že Hegel se v r. 1800, kdy začal psát spis o diferencii,⁶² mohl stát představitelem koncepce neosobního absolutna, v níž je Bůh křesťanství nahrazen neosobním duchovním principem, uvědomujícím se prostřednictvím lidského poznání, pak odpověď na to je obsažena v poukazu na tento vývoj.

⁶¹ Fr. Schiller, *Listy o estetické výchově*, in: týž, *Výbor z filozofických spisů*, Praha 1992, str. 143.

⁶² G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, in: týž, *Jenaer kritische Schriften*, vyd. H. Buchner a O. Pöggeler, Hamburg 1968, str. 5 n.