

HEGELOVY RUKOPISY FRANKFURTSKÉHO OBDOBÍ (1797–1800)¹

Milan Sobotka

Hegelovy rukopisy frankfurtského období nebylo možné přiměřeně pochopit, dokud existovalo pouze Nohlovo vydání *Hegelových mladických theologických spisů*, neboť Nohl otiskuje zlomky, které jsou nejstarší frankfurtskou vrstvou a byly napsány – až na poslední zlomek – nejpozději do července 1797, na konci knihy v oddíle *Dodatek*, a to spolu s prvními bernskými fragmenty a dalšími náčrty. První z frankfurtských fragmentů je otištěn až jako č. 8 tohoto Dodatku. Přitom právě v úvodních náčrtech, které mají fragmentární charakter, propracovává Hegel filosofické stanovisko, z něhož je napsán hlavní frankfurtský rukopis nazvaný Nohlem *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798–1800). Rukopis, u Nohla rozdělený na 3 oddíly bez zvláštních nadpisů, je ve vydání ve *Frühe Schriften*² rozdělen na dvě části, nazvané *Der Geist des Judentums* a *Der Geist des Christentums*. Poté následuje – u Nohla i ve *Frühe Schriften* – tzv. *Systemfragment* z r. 1800. Teprve vydání těchto fragmentů s náležitým datováním, které provedla G. Schülerová v článku „Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften“,³ v rámci Hegelovy „Werkaugabe“, otevírá možnost přiměřené interpretace. Vědecké vydání frankfurtských rukopisů, které by odpovídalo kritickému vydání Hegelových bernských rukopisů v Hegelových „Sebraných spisech“⁴ dosud chybí.

Mohlo-li se u Hegela bernského období zdát, že ho inspirují životní otázky a nikoli otázky specificky filosofické, totiž moralizace lidstva

¹ Článek navazuje na stať *Hegelovy mladické rukopisy bernského období* otištěnou v *Reflexi* č. 17, str. 1–28 (4).

² G. W. F. Hegel, *Werkaugabe*, sv. 1, Frankfurt a. M. 1971.

³ G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in: *Hegel-Studien*, sv. 2, Bonn 1963, str. 141 n.

⁴ G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, I, vyd. F. Nicolin a G. Schüler, Hamburg 1989.

pomocí smyslových pružin obsažených v „náboženství fantazie“ (jehož vzor Hegel po příkladu Herderově hledá v předkřesťanských náboženstvích), dále kritika křesťanství, jeho „šerosvitosti“ (pesimistického pojetí života), jakož i nutnost přechodu od Ježíšova „čistého morálního učení“ v „pozitivitu“, tj. v autoritativně pojaté předpisy, a dále vyprázdnění světa poté, když se veškerý zájem lidí soustředil na „transcendentální ideu božstva“, tedy otázky naléhavé, ale netematizované německou filosofií své doby, pak nyní Hegel vstupuje do užšího kontaktu se současnou filosofií. Dokladem toho je recepcce některých motivů Fichtova *Vědosloví* v prvním zlomku, jíž Hegel pracovává svůj původně rousseauovský pojem pozitivitu, který označuje to, co je nám uloženo věřit.⁵ Účel rozboru je však hlubší a naléhavější. Je jím analýza subjekt-objektové pozice, v níž Hegel vidí základní problém současného lidstva. Její překonání směrem k živějšímu a vřelejšímu vztahu člověka ke skutečnosti je světodějný úkol přítomnosti. Základ neoprávněné objektivizace hledá Hegel v mravní oblasti.

V tomto úvodním zlomku, pojmenovaném Nohlem „Moralita, láska, náboženství“, začíná své úvahy konstatováním rozdílu mezi morální intencionalitou, která není zaměřena k zpředmětnění morálních obsahů, nýbrž k tomu, aby jimi bylo určeno „já“ („morální pojmy nemají objekt v tom smyslu, v jakém mají objekty teoretické pojmy“ –239)⁶ a mezi teoretickou činností, která směřuje k určení objektů. Morální pojmy se stanou objekty, jsou-li kladeny vůči „já“ jako určené odjinud (určené jinak než námi). Pak jsou pozitivní, jsou něčím daným, objektivním (240). Druhým krokem je, že morální pojem, jehož zdrojem je „reflektovaná činnost „já““ (240), a který je pojat jako objekt, „nabývá svou moc, svou sílu, svou působnost díky objektu, který vzbuzuje úctu nebo strach...“ (241). Tímto objektem, či jak Hegel o něco později řekne, „objektivem“ (Hegelův novotvar), je „nekonečný objekt“, jak Hegel nazývá Boha. Myšlenka je tedy ta, že morální pojmy, zbavené svého původu z reflexe „já“ a neoprávněné objektivizované jako morální esence, musí být opřeny o Boha jako „mocnou a vládnoucí... autoritu“ (241). Způsoby jednání tohoto „nekonečného objektu“ jsou pro naše poznání „pozitivní“. Jde o „zázraky, zjevení, vyjevování“ (Erscheinungen).

⁵ Tamt., str. 352.

⁶ Číslice v závorkách označují strany ve vydání G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, vyd. E. Moldenhauer a K. M. Michel, Frankfurt 1971.

Tyto úvahy jsou podmíněny Kantovou morální filosofií, která zdůrazňuje, že morální pojmy mají svůj původ v autonomii „já“ a nemají být pojímány jako dané zvnějška, jako heteronomní. Jejich smyslem je morálně určit „já“ a nikoli existovat jako esence s normativním významem. Určuje-li Kant kategorickým imperativem, jak máme jednat („Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství“),⁷ pak – podle Hegela – jde vždy o vyjádření vzájemného vztahu člověka k druhým lidem v té které situaci. Nejde tedy o to, že by nad námi stály normativní esence typu obecně platných příkazů, nýbrž o to, že směrnice mravního jednání vystoupí vždy z konfrontace mého záměru s jeho zobecněním, v němž jsou implikováni všichni „druzí“. Dalším prvkem výkladu je fichtovské schéma „Tathandlung – Tatsache“. Objektivizaci subjektivního morálního určování ve vnější předpis lze pochopit jako proměnu autonomního jednání v poslušnost vůči něčemu vnějšímu a strnulému.

Rovněž další úvaha prvního zlomku poukazuje na Fichta. Hegel říká, s narázkou na Fichtovu tezi o přenosu kvantity činnosti z „já“ na „nejá“ (trpností „já“ je aktivizováno „nejá“),⁸ že u nekonečného objektu nemůže být splněn zákon naší poznávací schopnosti vytvořit celek z částí, a proto musí být činnost, příčina zázraku (zjevení, vyjevování) pojata jako něco neznámého. Nekonečný objekt není ani „já“, ani „nejá“ a způsoby jeho působení se musí lišit od těch, které známe jako jednání svobodných bytostí.

Druhý případ odkazu na Fichta se týká praktického „já“. V mravním jednání vychází „já“ za oblast skutečného a určuje nikoli svět záviselý na činnosti „nejá“ (tj. svět „skutečný“), „nýbrž svět, jaký by byl, kdyby byla naprosto všechna realita kladena jástvím“.⁹ Tato slova Hegel parafrázuje, v nekonečné praktické činnosti překračujeme i podle něj „skutečno“ a řídíme se požadavkem, „že objektivní činnost má být rovna nekonečné“, tj. že veškerá faktická, aktuální činnost má být zaměřena na realizaci ideálu. Jenže Hegel zdůrazňuje, že v pozitivní praktické víře jsou nám jak vycházení za skutečno, tak požadavek rovnosti dány. Je nám to uloženo „mocným objektivem“, který má na své straně autoritu.

⁷ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996, str. 50.

⁸ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, vyd. F. Medicus, Leipzig 1923, str. 60.

⁹ Tamt., str. 138.

To se může zdát v příkrém rozporu s Fichtovým textem, nicméně i zde je určitá podobnost s předlohou, protože Fichte zdůrazňuje, že činnost zaměřená na realizaci ideálu je možná pouze za podmínky, že „vztahujícímu se já“ je „nějakým způsobem dána činnost objektu“. Fichte tím míní působení objektu na subjekt. Objekt musí na subjekt působit („objektivně“, profánně), aby člověk mohl vyvíjet činnost ve smyslu realizace ideálu. Nyní Hegel užívá slova „aufgegeben“, dáno, uloženo, kterého Fichte použil pro označení činnosti objektu vůči subjektu, pro vztah absolutní moci k nám. Vycházení za skutečnost a požadavek rovnosti s absolutní mocí (odpovídající požadavku rovnosti já se sebou při realizaci ideálu u Fichta) je nám dán „mocným a (nás) ovládajícím objektivem“. Hegel tedy pozměnil Fichtův text v tom smyslu, že do něj dosazuje „mocný objektiv“, jímž se vzorec svéprávnosti já mění na vzorec uložení nekonečné činnosti, již by se já připodobňovalo nekonečné moci nad sebou, já samému.

To, že se Hegel v bernském období zabýval otázkami života, mu nicméně pomohlo, aby ve frankfurtském období zaujal pozici na nivó profesionální filosofie, ba dokonce aby je – vzhledem do filosofické problematiky té doby – převýšil. Hned ve druhém frankfurtském zlomku, jež sám nazval „Náboženství, založit náboženství“ (ostatní fragmenty byly pojmenovány H. Nohlem), dává Hegel najevo, že základním filosofickým problémem přítomnosti je krize lidského vztahu ke světu, podmíněná subjekt-objektovou pozicí. Myšlenka, že subjekt-objektový vztah ke světu není samozřejmý, že implikuje ochuzení světa a že je spojen s mocenským, imperativním postojem k věcem, je poznatek, kterým se Hegel rázem vzepjal na, ale spíše nad úroveň tehdejší profesionální filosofie. Uvažme např. že Kant si v důsledku své teorie kategorií jako aktů syntetizujících smyslovou zkušenost nedovede představit věci světa jinak než jako „předměty zkušenosti“. Z Kantovy teorie kategorií ovšem vyplývá dvojí subjekt-objektová pozice: jednu reprezentuje vztah k předmětům zkušenosti, zdánlivě bezprostřední, podle Kanta však zprostředkované kategoriemi, a druhou vztah k předmětům vědy; ta je rovněž zprostředkovaná kategoriemi, avšak nepřímou, prostřednictvím přenosu jejich působení na jevy pomocí časových schémat.¹⁰

Říká-li Hegel ve druhém frankfurtském zlomku, že pochopit potok znamená „uvažovat jej, jak musí podle zákonů tíže padat do hloubi

¹⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vyd. B, str. 245.

krajiny a jak je uzavřen dnem a břehy a jak je jimi tísněn...“ (242), pak vyjadřuje kritiku subjekt-objektové pozice. Předtím Hegel řekne: „Pochopit znamená ovládnout. Oživit objekty znamená učinit je bohy.“

Každý znalec německé literatury pozná, že věta o potoku je ohlase Schillerovy básně *Die Götter Griechenlandes* (obě verze jsou z r. 1788). Schiller v této básni líčí arkadickou krajinu subjekt-objektové pozice, v níž byl „svět krásný“. Ke „kráse světa“ patřilo oživení přírody bohy: slunce bylo Héliem majestátně řídicím zlatý vůz, skály byly Oreádami, s každým stromem umírala Dryada, ve stříbrné pění vodopádů dlely Najády. „Lidi, bohy a hérovy svázal Amor v krásný svazek.“¹¹ Nyní však všechny tyto bytosti z „věku květů“ přírody zmizely: oblohu již neosvětluje Hélios, nýbrž ohnivá koule a na noční obloze již nenajdeme Selénu. Zavoláme-li do lesů, neozve se nám oduševnělá ozvěna. Bohové odešli a vzali s sebou všechny barvy a všechny tóny života. Nastal věk vyprahlosti. Jen v písni může věčně žít, co v životě muselo zaniknout.¹²

Odbožštěná příroda (die entgötterte Natur) „slouží otrocky zákonům tíže“. „Není si vědoma radostí, které skýtá..., nevnímá rámě, které ji řídí..., nemá cit pro čest svého umělce“ (původce) a její děje jsou „rovny mrtvému chodu kyvadlových hodin“. Vedle přírodovědy je i křesťanství vinno tím, že „tento svět bohů musel zaniknout“, neboť se to stalo proto, „aby byl obohacen Jediný“.¹³

Hegel ještě ve *Filosofii dějin* cituje, i když ne bez výhrad, dvojverší, které byl Schiller nucen vypustit z druhé verze básně: „protože bohové byli lidštější, byli lidé božštější“.¹⁴ Tato myšlenka by mohla sloužit jako motto k Hegelovým rozborům.

Hegel se ovšem ve své parafrázi Schillerovy myšlenky odlišuje od Schillerovy diagnózy tím, že poukazuje na mocenský aspekt čistě objektivního poznání.

Schiller uvádí, že to bylo „básnické umění“, které – na rozdíl od chladného rozumu vědy – propůjčovalo přírodě vyšší ušlechtilost. Schillerovu nostalgii nad zánikem mytologizované přírody sdílí i tzv.

¹¹ F. Schiller, *Die Götter Griechenlandes*, in: *týž, Gedichte*, Leipzig 1974, str. 121.

¹² *Die Götter Griechenlands*, in: *týž, Gedichte*, Leipzig 1974, str. 130.

¹³ *Die Götter Griechenlandes*, in: *týž, Gedichte*, Leipzig 1974, str. 125.

¹⁴ *Tamt.*, str. 125.

„nejstarší systémový program německého idealismu“¹⁵ ze začátku r. 1797, který ji ale proměňuje v program estetizace skutečnosti projektem „nové mytologie“ či „mytologie rozumu“¹⁶ která by „naši pomalé, po pokusech namáhavě kráčeující fyzice opět dala křídla“.¹⁷ Nejde ovšem jen o fyziku, jde i o „celé bídné lidské dílo státu, ústavy, vlády, zákonodárství“, které musí být „obnaženo až na kůži“, aby se mohlo stát předmětem „estetického aktu“.¹⁸

Požadavek estetizace skutečnosti spojuje „nejstarší systémový program“ s Schillerovými *Listy o estetické výchově*. Schiller má na mysli jiný projekt „estetické výchovy člověka“. Schillerův projekt souvisí s tím, že člověk musel podle něj projít „estetickým stavem“, v němž jsou věci pro něj zajímavé, aniž by naléhaly na jeho žádost, jako je tomu u člověka jako přírodní bytosti. Tuto etapu své cesty k sobě samému musí nyní člověk opakovat, protože se v důsledku pokročilé dělby práce a společenského útlaku sám sobě ztratil. „Estetická výchova“ v něm opět nastolí rovnováhu smyslů a rozumu, receptivity i autonomie, rozumu a srdce, vlastní integrity i otevřenosti vůči světu a druhým. Důležitá je myšlenka, že člověk žijící v kladných společenských vztazích je naladěný na adekvátní poznání, zatímco člověku žijícímu ve společnosti pokročilé dělby práce a fragmentarizace osobnosti „mizí z očí“ „svobodný celek“¹⁹ společnosti.

Srovnáme-li Hegelův projekt estetizace skutečnosti se Schillerem, vidíme, že je Hegelův projekt konkrétnější. Je to projekt „úplného sjednocení“ lidí ve společenství prostřednictvím „lásky“.

Tématem frankfurtských rukopisů mladého Hegela je láska. Tak také nazval čtvrtý zlomek H. Nohl. Láska nikoli jen jako vztah mezi dvěma jedinci, nýbrž láska jako médium sjednocení rozptýlených jedinců v jeden celek „nekonečného života“, jako překonání všech „protipoložení“ (Entgegengesetztes), jež jsou sice produktem života, ale která stojí proti životu (takovým „protipoložením je např. vlastnictví) a především jako překonání subjekt-objektové pozice (246).

¹⁵ „Nejstarší systémový program německého idealismu“ je v českém překladu přístupný v: F. Hölderlin, *Texty k básnictví*, vybral J. Kreuzer, Praha 1997, str. 165 n.

¹⁶ Tamt., str. 166.

¹⁷ Tamt., str. 165.

¹⁸ Tamt., str. 166.

¹⁹ F. Schiller, *Listy o estetické výchově*, in: *týž, Výbor z filosofických spisů*, Praha 1992, str. 143.

Život, o který zde jde, není život přírodní, jde o vzájemnou vazbu lidí ve společnosti. Hegel o životě v lásce říká, že tím „život proběhl... utvářením okruh k dokonalé jednotnosti“ (246).

Hegelova kritika novověkého vztahu k přírodě jako vztahu ovládaní má zajímavou předehru v jeho bernských rukopisech. Židé jsou, říká Hegel, národem ovládaným zákonem i příkazy Hospodina, v jejich zřízení není místo pro rozvoj svobodné individuality. Je tu jen poslušnost nebo imperativní vůle, není tu vycházení vstříc, přátelskost či požitek z pospolitého života. Ve frankfurtských rukopisech bude Hegel v těchto rozbořech pokračovat. Zmíněný „duch“ židovského národa je zdrojem jeho tragického osudu, který nemohl změnit ani Ježíš. Ježíšův osud je součástí osudu židovského národa. Rovněž následující motiv Hegelovy analýzy souvisí – aspoň do určité míry – s Hegelovými bernskými rukopisy.

To, co staví svět proti nám, je láska k něčemu mrtvému, strnulému, neživotnému. Je to láska k vyvolenému národu u Židů a láska k celku křesťanů u křesťanů. Jedinci, který již zaujímá postoj ovládaní, připadá v eschatologickém celku, který je mu tím nejvyšším, jen nepatrný podíl na vládě.

Láska kvůli něčemu neživoucímu (živé je pouze konkrétní společenství), láska k lidem kvůli celku všech věřících jako nejvyšší hodnotě působí, že se celek světa člověku odcizuje a že člověk sestupuje do niterné dimenze „protipoložení“ vůči světu. Pro takového člověka je vše ve vnějším světě nivelizováno. Člověk nezaujímá k ničemu v něm specifický vztah, vše je mu pouhou látkou – látkou pro vnímání a poznávání, látkou ke zpracování. Předměty ve světě se mění, ale nikdy tam nechybějí.

Pokud je si jist sám sebou, je si jist i předměty a svým božstvem; „odtud jeho uklidnění při ztrátě a jeho jistá útěcha, že mu ztráta bude nahrazena, protože mu může být nahrazena. Matérie je tak pro člověka absolutní, ale ovšem, kdyby on sám nikdy nebyl, nebylo by už nic pro něj – a proč by také on musel být?“ (245). Zdá se nám, že je to výstižné vyličení světa karteziánského ego, resp. vztahu „já“ k „nejjá“ u Fichta podle Hegelovy interpretace. Na Fichta poukazuje výraz „Beschränktheit“, omezenost. Hegel přitom podtrhuje vázanost ego na Boha. Ve své vyprázdňenosti má ego, které nemá k ničemu hlubší vztah (předměty se mění, ale nikdy zcela nechybějí) obavu jen o to, aby ono samo a jeho svět pokračovaly, a to je odkazuje k Bohu. Tyto úvahy připomínají pozdější Feuerbachovu „antropologickou“ analýzu vztahu člověka a Boha, Hegelovým východiskem není vztah člo-

věka a Boha, nýbrž lhostejnost člověka ke světu na vyhocené subjekt-objektové pozici. Ta podle začátečního zlomku vzniká v důsledku fetišistické objektivace autonomního morálního určování. Ve 4. zlomku se transcendentní Bůh jeví nejprve jako důsledek lhostejnosti subjektu k předmětům vnějšího světa, a poté jako neoprávněné promítnutí pozemské lásky do oblasti posvátna.

I v dalším kontextu se dává čtenáři najevo, že jde o tuto pozici: „Avšak kdyby ovšem člověk nikdy nebyl, nebylo by také pro něho nic...“ (245). Následuje věta, kterou Th. Haering považuje za sarkastické vyličení protikladnosti člověka a světa, a to za situace, kdy skutečně „živoucí“, tj. láskyplný vztah k něčemu jinému – z uvedených důvodů²⁰ pohasl. „Že by (člověk – M. S.) rád existoval, je pochopitelné, neboť mimo jeho sbírku omezenosti, mimo jeho vědomí neexistuje v sobě dokonané, věčné spojení (tj. zásadní vazba – M. S.), nýbrž pouze suché nic a nelze snést, abychom se v něm mysleli. Je pouze jako protipoložené“ (tamt.). Ukazuje se, že „sarkastické“ vyličení se týká novověké pozice, v níž je člověk pojat jen jako vědomí – a to vědomí „omezenosti“, konečných předmětů, konečných událostí, konečných zážitků. Když jedny z nich zmizí, jsou nahrazeny druhými; jedinci s tímto vztahem k světu nejde o ten či onen konečný předmět, nýbrž o kontinuitu světa, v němž se tyto předměty vyskytují. Protipólem lhostejnosti předmětů světa je nadměrné hodnocení vlastní existence, projevující se touhou po věčném životě, „o nějž člověk prosí s velkým strachem“ (245). Jedinec, který není k ničemu na světě bytostně vázán, vyžaduje posmrtný život.

Následuje věta, jíž Hegel explicitně vyjadřuje svůj rozchod s křesťanským pojetím lásky, která má za svůj první předmět Boha: „Opravdové spojení, vlastní láska je jen mezi živoucími, kteří jsou si co do moci rovni, a tedy jsou živoucí pro sebe navzájem, nejsou vůči sobě z žádné strany mrtví; láska vylučuje vše protikladné...“ (245–246).

Je to láska mezi konkrétními lidmi, láska, jejímž základem je „pocit živoucího“ (Gefühl des Lebendigen). Hegel ji chápe jako prototyp vztahů mezi lidmi ve společenství, jak o tom svědčí zmínka o protikladném. Hegel dále říká, že na milujících není žádná látka, tj. lhostejná danost, protože je na nich vše oduševněno, protepleno láskou.

Láska je možná jen mezi sobě rovnými, „vůči obrazu, vůči ozvěně naší bytosti“ (243), říká Hegel v předchozím zlomku. To nyní znamená: mezi živoucími či smrtelnými. „Jedinci jsou v lásce tak sjednoce-

ni, že se rozlišují jen potud, pokud jsou smrtelní a pokud myslíme na možnost odloučení smrtí, nikoli tak, že by něco bylo skutečně odloučeno“ (246).

Odtud Hegel konstruuje postupné odlučování „subjektu a objektu, svobody a přírody“: „Ve starých dobách putovali bohové mezi lidmi; čím více přibývalo oddělení, vzdálenosti, tím více se také bohové odlučovali od lidí, získávali zato na obětech, kadidlu a službě – tím více byli obávaní, až došlo oddělení tak daleko, že se spojení může uskutečnit pouze násilím“ (242–243).

Na původní pozici spojení bez problémů dochází k recepci cizích bohů. „Váš bůh budiž také naším bohem“ (243). Židé se však takto nechovali, jejich Bůh je výlučný. Nyní následuje výrok zásadního významu, výrok obrácený proti duchu židovského lidu či křesťanské popolitosti: „Lid, který zavrhuje všechny cizí bohy, musí nést v hrudi nenávisť k celému lidskému pokolení“ (243). Ukazuje se, že Hegel považuje toleranci k cizím bohům za příznak přátelskosti, láskyplného vztahu dotyčného lidu ke světu, naproti tomu výlučnost židovského a křesťanského Boha za projev nepřátelství k druhým a ke světu. Na druhé straně – zdá se nám – to odporuje tezi, že je možné „opravdové spojení“, láska, jen uvnitř určitého společenství.

Pro Hegelův vztah ke křesťanství je typický odstavec, v němž vykládá genezi myšlenky, že Bůh trestá lidi za jejich viny. „Kde oddělení mezi pudem (pudem ke společenství s druhými – M. S.) a skutečností je tak velké, že vzniká skutečná bolest, klade (člověk – M. S.) jako důvod tohoto utrpení nezávislou činnost (něčeho cizího – M. S.) a oživuje ji, ale protože spojení s bolestí je nemožné, ježto bolest je utrpení, tak je také spojení s onou příčinou utrpení nemožné a člověk si ji klade jako nepřátelskou bytost proti sobě; kdyby od ní nikdy nepožíval žádné přízně, připsal by jí nepřátelskou přirozenost, která se nemění; jestliže již od ní přijal potěšení, jestliže si ji již zamiloval, musí její nepřátelské smýšlení myslet pouze jako přechodné, a je-li si vědom nějaké viny, poznává ve své bolesti trestající ruku božstva, s kterým žil předtím přátelsky. Je-li si však vědom své čistoty a má-li dost síly k tomu, aby mohl snést toto úplné odloučení, pak se stává mocně proti této neznámé moci, v níž není nic lidského, proti osudu, aniž by se podrobil (to je řečeno o stoicismu), nebo jinak našel spojení s ní, spojení, které může být jen rabstvím“ (243–244). Z toho nyní Hegel odvozuje „pozitivitu“, tj. cizost židovského a křesťanského Boha: „Je-li zde, kde je věčné odloučení přirozené, toto neslučitelné spojeno, je tam pozitivita. Toto spojené, tento ideál je tedy objekt a je

²⁰ Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk, I*, 1928, str. 370.

na něm něco, co není subjektem.“ Být objektem znamená: být naprosto cizí, nepochopitelný, určitým způsobem sice přístupný, ale nepochopitelně. Viděli jsme, že Hegel vychází ze Schillerovy pozice. Věta, že „bohové putovali za starých časů mezi lidmi“ je narážkou na dva Schillerovy verše o někdejší blízkosti bohů a lidí z básně „Bohové Řecka I“, že se však snaží vylíčit, jak postupně vznikající odloučení přerostlo v nesmiřitelnost subjektu a objektu. Charakteristické přitom je, že opomíjejí Schillerovu myšlenku o vlivu novověké přírodovědy na odcizenost lidí a věcí. Zdá se nám, že je tomu tak proto, že pokládá postoje k druhým a světu za výsledek dlouhého historického vývoje, jímž člověk prochází ve svém společenství, a nikoli náhle vzniklých nahlédnutí, jako je tomu v případě novověké vědy.

W. Dilthey, objevitel významu Hegelových mladických rukopisů, pojímá Hegelovu mladickou filosofii jako filosofii života. Život je Hegelovou základní kategorií, vše, co je, se považuje za modifikaci života. Dilthey klade největší důraz na větu, že „láska je pocit živoucího“ (246). Dilthey zdůrazňuje, že v lásce neexistuje celek jako suma mnoha zvláštních, oddělených částí, nýbrž že se v ní shledává život sám jako své zdvojení a jednotnost. Dilthey zároveň poukazuje na společenskou dimenzi lásky: „Jako je láska vědomí života a zároveň realita mravnosti (Sittlichkeit), a to jako překonání protikladení existujícího na stupni morality, tak spočívá pravá mravnost, která se zpodobuje v projevech lásky, vně příkazů morálky, vztahů viny a trestu, kategorií panství a poslušnosti. V okruhu této pravé mravnosti, která se realizuje ve společenství, existují pouze vztahy kladené v životě: porušení života, reakce osudu a láskou smíření s ním.“²¹

Tím však již předjímáme svůj vlastní výklad, protože jsme dosud nedospěli k řešení otázky, jak láska dvou jedinců sjednocuje členy společenství v jeden celek. Zatím poznamenejme, že tezi, že láska je pocit živoucího a že je možná jen mezi živoucími, smrtelnými, odpovídá věta o lásce, která směřuje k věčnosti – v tom smyslu, že její tendencí je „sjednotit smrtelné, učinit je nesmrtelným“ (247).

Láska nesnáší to, co milující odlučuje, co je na překážku „úplnému oddání se“ a v čem se ještě projevuje samostatnost milujících se jedinců. Jako příklad uvádí Hegel vlastnictví a hned poté přechází k analýze studu. Tento přechod je logický – ve studu brání jedinec své tělo nedílně spojené s jeho duchem, s jeho svobodou. Není to však projev snahy o zachování, nýbrž pobouření, které pocituje láskyplná

²¹ W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Stuttgart 1959, str. 145.

mysl, je-li napadena bez lásky. Stud není strach smrtelného o sebe sama, nýbrž strach před druhým smrtelným, který ke mně nepřistupuje s láskou.

Naznačme posléze, proč se Hegel domnívá, že láska mezi stejnorodými, láska mezi živoucími a smrtelnými může být řešením současné situace. Ve zlomku *Láska a náboženství* dokládá Hegel tezi, že je láska zajedno s náboženstvím, citátem z Platónova *Faidra* (251a), který končí větou: „...miláček je všemožně uctíván, jako by byl bohem“ (244). Láska způsobuje, že někdo, kdo se nezanícenému pohledu nejeví jako pozoruhodný a hodný obdivu, se stává idolem hodným zbožnění. Vztah k idolu pak oživuje i náš vztah k ostatním lidem a věcem.

Hegel zde podává svou variantu vzorce lásky z Platónova *Faidra*. Ve *Faidru* láska stoupá od obdivování krásného těla k duchovním výšinám a vyústuje v lásku k ideám, k inteligibilnímu základu všeho. Láska u Hegela nepřekračuje pozemskost, činí ji však božskou. Je to láska, která „v naprosté bezobjektivnosti“ ruší „reflexi“ (zde se reflexí myslí obrácení do sebe). Láska je otevřenost a vstřícnost, je „vzájemné brání a dávání, o němž platí, že čím více dávám, tím více mám“ (248), jak Hegel říká s poukazem na Shakespearova *Romea a Julii*. „Toto bohatství života získává láska ve výměně všech myšlenek, vši rozmanitosti duše, když vyhledává nekonečné rozdíly a vyznází si nekonečné spojení a obrací se na celou rozmanitost přírody, aby z každého jejího života pila lásku“ (248). Další charakteristikou lásky je, jak již víme, že „odnímá protipoloženému veškerý charakter cizosti“ (244). I to, co stojí mimo lásku a proti lásce, např. „vnější svět“, ztrácí svou vnějškovost, ztuhlost, strnulost, protože je jí prozřáno.

Hegel přitom opětovně zdůrazňuje, že láska, která vše oživuje, je láska pozemská. Člověk může milovat jen člověka, nikoli Boha. Láska, „pocit živoucího“, nemůže být vyvolána někým, kdo není s člověkem stejnorodý. Bůh stojí v pozici ovládajícího – ale to není pozice náležitá pro lásku k němu. Bůh dále nemůže být nazírán, nýbrž pouze myšlen – ale „nic myšleného nemůže být milováno“ (252). Druhý důsledek souvisí s polemikou proti teleologické koncepci celku vyvolaného národa či křesťanstva, která pokračuje ve zlomku „Láska“. Láska jako spojovací činitel je možná jen v omezeném okruhu jedinců a není možná jako láska k celému lidstvu. Hegel spojuje s kosmopolitickou láskou k celému lidskému pokolení – nebo s židovskou láskou k celému národu a s křesťanskou láskou k celému křesťanstvu – panování „nad objekty a zároveň zklamání nad tím, jak malý podíl z tohoto

panování připadá na jedince. Výsledkem je, že jedinci pohrdají sami sebou.“

V posledním ze zlomků, nazvaném „Víra a bytí“, vychází Hegel z myšlenky, že „bytí spočívá ve spojení“ (251), což dokumentuje kopula ve větě. Bytí je spojení, sjednocení, nikoli něco existujícího jako *factum brutum*. Bytí pro nás vzniká sjednocením nějakého předmětu s predikátem, jímž vypovídám jeho bytí. Nikoli bytí legitimuje víru, nýbrž víra legitimuje bytí. „V to, co je, se nemusí věřit, zato však to, v co se věří, musí být“ (252).

Na pozadí tohoto vzorce nyní Hegel analyzuje postavení člověka a Boha v pozitivním náboženství. Bůh pozitivního náboženství porušuje toto spojení, zůstává v pozici protikladení, které určuje své protikladené (člověka). Člověk sám opět zastává dvojí funkci, člověk jako to činné má být zároveň absolutně určen, má být pasivní. Všechna pozitivní náboženství přiznávají člověku jistý způsob aktivity, jde však o vyprázdněnou činnost, člověk je činný určeně, nikoli absolutně (254). To rovněž porušuje vzorec, podle něhož bytí znamená spojení.

Na těchto vývodech je, zdá se nám, ještě více než na předchozích tezích – že láska je možná jen mezi smrtelnými a že láska k lidstvu jako takovému není možná – patrné Hegelovo úsilí po překonání subjekt-objektové pozice. Zároveň z nich vysvítá i způsob Hegelova řešení. Ukazuje se, že Hegelovým argumentem proti Bohu pozitivního náboženství je okolnost, že je tím porušen vzorec, podle něhož láska oživuje lidské vztahy, a tím pomáhá překonat protipoložení subjektu a objektu.

Rozbor hlavního rukopisu

Následuje rukopis *Duch křesťanství a jeho osud* z let 1798–1800. Rukopis je rozdělen na část nazvanou „Duch židovství“ a na část „Duch křesťanství“ (všechny tyto názvy pocházejí od Nohla). Hegel v tomto rukopise sleduje osud Židů od Abraháma podle 1. a 2. knihy Mojžíšovy a hledá tam události, které svědčí o nepřátelství Židů k přírodě a k druhým národům a o strohé hierarchické struktuře, která u nich vládla. Důležitý je vztah k Schillerovi. Hegel provádí důsledné zhistoričtění Schillerovy koncepce odbožštění přírody a nastolení čistě věcných vztahů.

Jakési první stopy „ztráty přirozeného stavu“ najdeme již na úsvitě židovských dějin: potopa znamenala, že mezi přírodou a člověkem zavládlo nepřátelství. Potopa znamená „divoké zpustošení“ (274). Na důvěru, kterou do ní vkládalo lidské pokolení, odpověděla příroda ne-

zvládnutelným pustošením, jemuž nešlo odolat. Aby člověk mohl nadále existovat, musela být příroda ovládnuta. To se děje buď něčím, co je myšleno, nebo něčím, co je skutečné. Prvním způsobem reaguje Noe, který svůj myšlený ideál učinil něčím jsoucím a k němu pak uvedl do vztahu všechno ostatní jako myšlené, tj. jako ovládané; zato bylo slíbeno Noemovi, že již nenastane potopa. Panství nad lidmi odměňuje ideál – jsoucím tím, že dává člověku panství nad zvířaty. Tím je povoleno zabíjení zvířat a pojidání rostlin, nicméně živoucí je respektováno potud, že bylo zakázáno požívat krev zvířat, protože v ní je život, duše zvířat.

Opačným způsobem reagoval Nimrod, jehož příběh uvádí Hegel podle židovských starožitností Josefa Flavia. Nimrod učinil člověka takovým jsoucím, které ostatní jsoucím činí myšleným, tj. člověk je usmrcuje, ovládá. Ten se pokouší přírodu ovládnout tak, aby mu už nemohla být nebezpečná. Nimrod chce vzdorovat Bohu v případě, kdyby chtěl opět postihnout zemi potopou, chce vystavět věž, která by byla vyšší, než kam může dosáhnout vodní živel. Hegel se dovolává Eusebia (*Praep. evang.*), podle něhož Nimrod „přesvědčoval lidi, že vše dobré nabyli vlastní statečností a prací; a tak změnil vše a založil v krátké době tyranické panství“. „Sjednotil misantropicky naladěné, navzájem si odcizené lidi, kteří se nyní chtěli rozptýlit, nikoli opět k radostné společenskosti, v níž si lidé navzájem důvěřují a důvěřují přírodě, držel je sice pohromadě, ale násilím“ (276).

Následuje další líčení osudů židovského národa jako podkladu postojů, které se u Židů vyvinuly. Prototypem čistě věcného vztahu k druhým je Abraham, který odešel od svých, aniž by byl uražen nebo zavržen, bez bolesti, která, následuje-li po bezpráví, dosvědčuje trvalou potřebu lásky. Odešel, aby se stal nezávislým, náčelníkem. První akt, jímž se Abraham stal praotcem národa, bylo tedy odloučení, které zrušilo svazky společného života a lásky, v nichž dosud žil s lidmi a s přírodou. Hegel nyní srovnává Abrahamův odchod s odchodem Řeků Kadma a Danaia z vlasti. Ti odešli, aby vyhledali území, kde by mohli být svobodní, „kde by mohli žít v lásce“ (277). Hegelův způsob podání ukazuje, že mu jde o konfrontaci řeckého pospolitého smýšlení s židovským duchem individualismu, poddanství a ovládnutí: „Abraham nechtěl žít v lásce, nechtěl být svobodný proto, aby mohl milovat; on (Kadmos, Danaios – M. S.) odešli, aby v nepotřísněných krásných spojeních mohli žít v lásce, což jim v jejich zemi nebylo dopřáno“ (277). Citát ukazuje nejen tendenci Hegelových rozborů, ale zároveň svědčí o tom, že „láska“ a „milovat“ znamená přátelské spravování zahrnující obětavost, vstřícnost a otevřenost vůči

druhým. Hegel v tomto duchu pokračuje líčením, podle něhož Kadmos a Danaios po opuštění vlasti „přitahovali k sobě svými jemnějšími dovednostmi hrubší původní obyvatelé a smísili se s nimi v radostný a družný lid“ (278). Abraham naproti tomu táhne se svým lidem v nepřátelství k druhým národům, s nimiž byl jeho lidu zakázán styk. nepřátelství k přírodě se projevuje v tom, že neobdělává půdu, nýbrž nechává ji spásat svým dobytkem, a ačkoli zažívá úkazy theofanie v hájích, jeho zrak na nich nespočine se zalíbením. Hebrejec je cizincem na zemi a je nepřátelský vůči druhým lidem a národům, což se projevuje tím, že nepřijímá jejich bohy a nedovoluje smíšené sňatky. Abraham nedovolil svému synovi sňatek s Kenaankou. Nejvýraznějším případem tohoto druhu je znásilnění Jákobovy dcery Díny podle 1. knihy Mojžíšovy, které skončilo zákeřným zabitím všech sichemitských mužů, ačkoli se násilník se svými muži dal obřezat a chtěl si Dínu vzít za ženu. Porušení dříve uzavřené úmluvy mezi Hebrejci a Sichemity lze vysvětlit nemožností zrušit smlouvu mezi Hebrejci a Hospodinem, podle níž jsou Hebrejci vyvoleným národem. Hegel tento důvod ignoruje a porušení smlouvy mezi Hebrejci a Sichemity komentuje zvlášť ostře, jde o „sataniickou odpornost“ (280) vůči Sichemitům, kteří svou ochotou napravit přečin projevili „bezpříkladnou dobromyslnost“. Hegelův komentář ukazuje, že je mu myšlenka vyvoleného národa a jeho Boha, který se stal v křesťanství osobním Bohem všech křesťanů, cizí, vše je u něj podřízeno hledisku pospolitosti jako nejvyšší hodnotě, která zahrnuje přátelskost a otevřenost k druhým a k přírodě. Abrahamova životní pozice je patrná z toho, že odmítl přijmout pohřební pozemek pro Sárú od dobrotivého Chetejce Efróna, aby mu nebyl zavázán. „Vše, co potřeboval, si zakoupil“ (279).

Historická dedukce panského vztahu ke světu, který nepřipouští přátelství a lásku, pokračuje interpretací Josefových činů. Josef uvedl v Egyptě politickou hierarchii tím, že postupně odňal Egypťanům peníze, dobytek, zemi a dokonce jejich těla a učinil z nich ze všech faraónovo vlastnictví.

Po Josefovi analyzuje Hegel Mojžíšovy činy. Mojžíš zaujal představené Izraelců pro svůj záměr vyvést židy z Egypta jen díky tomu, že jim dovedl imponovat – motiv nadřazenosti, který Hegel kritizuje na Ježíšových zázracích v bernských rukopisech. Izraelci odcházeli z Egypta za nářku Egypťanů postižených neštěstím, k němuž se Izraelci zachovali zcela bez účasti.

Principem židovského zákonodárství je služba, při níž je jednotlivec nicotný. Odtud vyplývá osud židovského národa. Židé se stykem s cizími národy poněkud naučili přátelskosti, což rozrušovalo přísnost židovského zřízení. Hegel přitom naráží na přijetí, i když ojedinělé, cizích bůžků. S přátelskostí pozbyli sílu, neboť zcela si ji osvojiti nebyli s to, nebyli schopni „setřást svůj starý svazek nenávisti a ustavit krásné spojení“ (294). V tomto rozkladu se stali kořistí mocnějších. Poté se v nich opět probudila touha po samostatnosti, což je touha po závislosti na něčem vlastním.

Nedostatek lásky a s ním související bezbožnost (ve smyslu identifikace lásky a náboženství) rozrušily posléze Izraelce zevnitř. Národ podle ideje vládnoucí se stal národem ovládaným; nějakou dobu ještě udržoval zdání státu za cenu ponižování, až byl zahlazen úplně.

Ježíš není pro Hegela Bohočlověk, je to však „muž, který chtěl restituovat člověka“ (324). Oproti jednání podle zákonů zdůrazňuje Hegel jednání v duchu zákonů, které se odvolává na Kanta, ale zároveň Kanta kritizuje. Kant odloučil obecně (příkaz, zákon) od zvláštního (smyslovost, náklonnost, „patologická“ láska, tj. láska k někomu nebo k něčemu) a mravní jednání mu znamená podříditi zvláštní obecnému. Může se zdát, že mezi poslušností zákonů a principem, že jsme poslušni pouze zákonů, které si sami vytýčujeme jako pravidla koexistence autonomních jedinců, je zásadní rozpor, ale není tomu tak: v druhém případě pouze máme pána v sobě samých, zatímco v prvním mimo sebe.

Odtud vyplývají dvě linie Hegelovy kritiky. Na židovských zákonech kritizuje Hegel bezprostřední porobu (Knechtschaft) člověka před zákonem, „poslušnost bez radosti, potěšení a lásky“ (318) a staví proti nim „puzení k druhému člověku, potřebu druhého člověka“ (tamtéž). Podobně je tomu i s náboženskými projevy Izraelců. Náboženské úkony mají sjednotit jedince, kteří se nutným vývojem společnosti dostali do odloučení a protipoložení, ale je-li „ideál“, v jehož jménu mají být jedinci spojeni, zcela mimo ně, pak má tendenci stát se pouhým objektem, a je-li pouze v jedincích, přestává být ideálem (244). Hegel zde používá schématu, které později rozebereme, schématu duchovního principu, který je uskutečňován lidmi, ale je vůči nim transcendentní.

Svou kritiku náboženských předpisů Izraelců shrnuje Hegel v tezi, že jsou v rozporu s tím, aby byly realizovaným ideálem; člověk v nich zažívá pasivitu, bezmocnost, nicotnost.

Pokud Ježíš tyto příkazy porušuje – porušení příkazu mytí rukou, sbírání klasů v sobotu, uzdravení muže s odumřelou rukou rovněž v sobotu – pak tím vyjadřuje pohrdání těmito zcela zvnějšněnými příkazy. Ježíš mohl se svými činy počkat do druhého dne, ale on tak manifestoval svůj rozchod s židovskými předpisy.

Ale i Kantova formule jednání ze zákona je Hegelovi nedostatečná. Jeho vzorem je Jacobi, který v dopisech *O Spinozově učení* uvádí příklady jednání, které plyne zcela z nás, z naší niterné náklonnosti k dobru; pouze vnějškově a nedostatečně, protože obecné pravidlo není s to vyjádřit složitost lidských situací, jsou takové způsoby jednání vyjadřovány jako morální příkazy. Hegel v bernských rukopisech mluví o jednání z „jednoduchosti srdce“ a z „niterné dobroty vůle“,²² nyní rovněž mluví o „čistotě srdce“ (321). Druhým Hegelovým vzorem je ovšem Schillerova „krásná duše“.²³ Jako „krásné duše“, které jednají ne podle zákonů, ale „s důvěrou a láskou“,²⁴ jsou vypodobněni Ježíš a Marie Magdalská.

Hegel rozlišuje trojí druh židovských zákonů. Jde o zákony čisté pozitivní, proti nimž Ježíš klade subjektivno jako něco jim cizího – např. u příkazu mytí rukou. Dále jsou to zákony morální a zákony občanské. Obojí vyjadřují přirozené vztahy lidí ve formě příkazů. Zákon vyjadřuje sjednocení protikladností (odloučení, protipoložení) ve formě „Sollen“. Je nesprávné, když se stávají zcela nebo aspoň částečně objektivními (pozitivními). Zákon je morální, je-li na jeho formě, tj. na jeho pojmu patrné, že je vytvořen člověkem. Hegel dává jako příklad příkaz „nezabiješ“. Naproti tomu u občanského zákona je „Sollen“ stanoveno a vymáháno cizí mocí. Morální zákon je částečně objektivní, občanský zcela objektivní, protože autorita, která jej přikazuje a sankcionuje, je autorita moci. V každém případě zákon něco přikazuje a něco vylučuje, představuje násilné podřízení zvláštního obecnému.

Ježíš vystupuje proti zákonům – občanským, ale především morálním – v horském kázání, které je „pokusem odejmout zákonům formu zákona“ (324). Horské kázání nenabádá k úctě k zákonům, ukazuje však, co je jejich náplní, a tak činí poslušnost vůči nim něčím postra-

²² G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, I, vyd. F. Nicolin a G. Schüler, Hamburg 1989, str. 236, 241.

²³ F. Schiller, *O půvabu a důstojnosti*, in: týž, *Výbor z filosofických spisů*, cit. d., str. 102.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, I, cit. d., str. 99.

datelným. Na jiném místě označuje Hegel Ježíšovu pozici slovem „smířlivost“ (Versöhnlichkeit) a opět zdůrazňuje: „Co smířlivosti schází na obecnosti, protože v ní zákon ztrácí svou formu..., je pouze zdánlivá ztráta; je to opravdový nekonečný zisk díky bohatství životních vztahů“ (327). Hegel zde charakterizuje zákon, obecnost ve formě příkazu jako „roztrhání života“ a objasňuje smířlivost poukazem na to, že vzkypění hněvu u nespravedlivě postiženého je druhem slepé spravedlnosti, která předpokládá nepřátelství. Smířlivost naproti tomu usiluje o to, překonat nepřátelství.

Právo stojí na zásadě oko za oko, zub za zub. To je posvátný princip vši spravedlnosti, na němž spočívá státní zřízení. Ježíš však žádá překonání práva, pozvednout se nad sféru spravedlnosti či nespravedlnosti láskou, v níž mizí imperativ (Soll) pocitu křivdy, který požaduje spravedlnost.

I u morální povinnosti, jako je např. povinnost dobročinnosti, stejně jako u modlitby a postu kritizuje Ježíš vnějškovost, která se s nimi spojuje – např. být viděn. Ale zdá se, říká Hegel, že Ježíš kritizuje samo pojetí těchto úkonů jako povinností, které je třeba plnit. Zda jsem při plnění povinností viděn, či zda mám pouze vědomí splněné povinnosti, není tak velký rozdíl. Podobně svrchu pohlíží Ježíš na povyšování se farizeje nad celníka a na bohatého mladíka, který plní povinnosti desatera. Na příběhu bohatého mladíka však Hegel kritizuje druhou část Ježíšovy odpovědi – výzvu k chudobě. „Osud vlastnictví se nám stal příliš mocným, než aby reflexe o něm byly snesitelné a jeho oddělení od nás myslitelné“ (333). Hegel nicméně uznává, že vlastnictví se všemi právy, která k němu náleží, vytváří podmínky pro povinnosti a ctnosti, které „však nepřipouštějí žádný celek, žádný úplný život“ (334), protože v životě je něco, co se nemůže stát vlastnictvím. Ježíš požaduje povznést se nad právo, spravedlnost, náležitosti, přátelské služby atd., protože to vše je spojeno s vlastnictvím. Hegel opakuje, že Ježíš neklade to, co je vyšší než zákon, proti zákonům, a poukazuje na některé krásné projevy sjednocení lidí v prosbách, v dávání a přijímání. Celkově vyúsťuje Hegelova charakteristika Ježíše v myšlenku, že mu šlo o lásku prostou zákona a povinností, o vyjádření „čistoty“ života (335), což může být pouze nedokonale naznačeno v podobenstvích. Poukazy na konkrétní projevy této „čistoty“ – Hegel uvádí na prvním místě smířlivost – jsou vždy již fixováním určitých jednání, a tak jsou v rozporu s láskou či „čistotou“ života, která se neomezuje na určité projevy, nýbrž se může projevit nekonečnými způsoby.

Vina a trest, vina a osud

V Nohlově vydání je následující oddíl, který patří ke druhé části hlavního frankfurtského rukopisu nazvané nyní vydavateli *Der Geist der Christentums*, otištěn odděleně, i když bez nadpisu. Snad tím chtěl Nohl vyjádřit vnitřní ucelenost zmíněného oddílu, který se zabývá tématem viny a trestu (v právním smyslu), viny a osudu. Výklad potrestání viny prostřednictvím práva, které je násilným sjednocením toho, co stojí proti sobě, a odčinění viny osudem, který je čistým projevem života, umožňuje pochopit lépe, co je život.

Výklad přináší několik konfrontací viny a trestu ve smyslu práva a ve smyslu osudu. Hegel zdůrazňuje, že trest v právu záleží v tom, že je zločinec potrestán ztrátou práva, které porušil, na němž však nadále zůstává závislý. Výše jsme četli, že principem práva je zásada „oko za oko, zub za zub“. Nyní Hegel říká v duchu Kantova kategorického imperativu: zločin je zvrácení obsahu zákona, ale obecnost jako forma zákona zůstává. „Obsah činu má nyní podobu obecnosti a je zákonem“ (341), tj. vrah musí být potrestán usmrcením, protože to vyplývá ze zobecnění obsahu jeho jednání. Zločinec stojí pod vládou obecnosti zákona, jeho pozicí je podřízenost obecně. Z povahy obecnosti zákona vyplývá, že mezi stanovením trestu a jeho provedením je prodleva, nicméně trestající spravedlnost nemůže být zrušena, je neoblomná, a pokud jsou zákony tím nejvyšším, musí jí být učiněno zadost. Nicméně, i když zákon a trest nemohou být smířeny, mohou být překonány v osudu.

Trest jako osud má jiný charakter. Trest jako osud znamená reakci života, který je jednotný, proti jeho porušení. Osud je individuální, je to nepřítel a zločinec stojí proti němu jako nepřítel proti nepříteli. V konfrontaci s trestem v právním smyslu popisuje Hegel osud, ale charakterizuje i život: „Pouze tedy vystoupením z jediného života, který není ani ovládnán zákony, nestojí však ani proti zákonům, je vytvořeno něco cizího. Zničení života není jeho nebytí, nýbrž jeho odloučení, a zničení záleží v tom, že je život přetvořen v nepřítel. Je nesmrtelný, a je-li zabít, zjevuje se jako svůj děsivý přízrak, který uplatňuje všechny své způsoby, nechává působit své Eumenidy. Klam zločinu, který věří, že zničil cizí život a sám se tím rozšířil, se řeší tak, že odloučený duch porušeného života vystupuje proti němu, jako Banquo... Zločinec se domníval, že má co dělat s cizím životem; zničil však svůj vlastní. Neboť život se neodlišuje od života, protože spo-

čívá (celý – M. S.) v jediném božstvu; a zločinec ve své povýšenosti zničil pouze přátelskost života a přetvořil jej ve svého nepřítel“ (342). „...Zákon (zákon života – M. S.) je sjednocení v pojmu rovnosti zdánlivě cizího porušeného a vlastního skutečného života...“ (343). Odtud by se mohlo zdát, říká Hegel, že usmířit osud je ještě těžší než usmířit zákon spravedlnosti. Ale zatímco zákon práva stojí nad životem, a proto nemůže život smířit, jen pomstít a zatlačit křivdu do zapomnutí, je život s to zhojit své rány a navrátit odloučený nepřátelský život zpět do sebe. „Odtud, kde zločinec cítí porušení svého vlastního života (trpí bolest), nebo se (ve špatném svědomí) poznává jako porušený, začíná působení jeho osudu a tento pocit porušeného života se musí stát touhou po ztraceném životě“ (344). K návratu dochází díky strachu před životem, který je něco zcela jiného než strach z trestu. Je to „strach před odloučením“ od života.

„V osudu člověk poznává svůj vlastní život a jeho snažná prosba není prosba k pánovi, nýbrž návrat a přiblížení se k sobě samému“ (345). V pocitu ztráty života poznává zločinec život opět jako něco přátelského. Konfrontace vědomí viny a opět nazřeného života může vést k tomu, že se přestupník smíří se životem nikoli lehkomyšlně, nýbrž „z hloubky duše“. Hegel pak poukazuje na oběti, pokání, úkony kajičnosti, v nichž kající pocíťují ztrátu svého života a připravují se na jeho opětné přijetí (není to ortodoxní křesťanské pojetí pokání). „Tento pocit života, který opět nachází sám sebe, je láska a v ní se osud usmíruje“ (346).

Nejdůležitější motiv tohoto oddílu se týká Ježíšovy nevinny, která je vinna. Osud, říká Hegel, je podrážděn i vinou bez zločinu; a jeho přísnost přechází, jak se zdá, do nejkřiklavější nespravedlnosti, vystupuje-li proti „nejvznešenější vině, vině nevinnosti“ (347).

V jakém smyslu se Ježíš provinuje? Hegel rozvíjí myšlenku Ježíšova útěku ze života, ze životních vztahů, protože jsou poskvrněny a vznešená duše se z nich musí stáhnout, aby zůstala čistá. Čím jsou tyto vztahy životnější, tím větší je vina nevinná duše, která se z nich stahuje. Hegel dokládá tento vzorec Ježíšovými výzvami k učedníkům, aby opustili vše a následovali jeho. Hegel zde poprvé, a na nefrapantnějším případě, rozvíjí svůj vzorec tragédie nevinnosti, který bude v různých obměnách uplatňovat po celý život. Antigona podle *Fenomenologie ducha*²⁵ a Sókratés²⁶ podle *Dějin filosofie* jsou podobné případy; u všech platí, že jejich nevina je proviněním vůči životu,

²⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, str. 302.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie, II*, Praha 1964, str. 73.

tj. proti určité dobově podmíněné organizaci života. Ježíš se stahuje z životních poměrů, protože chce zůstat věrný životu, život, který existuje v těchto vztazích, mu však nemůže zůstat věrný. Hegel přitom paradoxně vykládá Ježíšova slova z jiné perspektivy, než z jaké jsou řečena. Ježíš chce zachránit neposkvrněný život, kdo však chce život zachránit, ztratí jej (350). Ježíšovo usmíření v lásce bylo opakem židovské poslušnosti, nejnepochopitelnějším protikladem židovského ducha. Takto Hegel specifikuje svou tezi, že osud Ježíše je součástí židovského osudu, jemuž Ježíš nemohl zabránit.

Vinný kmen

Někdy se pochybuje o tom, zda studium Hegelových mladických rukopisů má význam pro porozumění jeho dílu, jak je Hegel postupně publikoval a jak bylo po jeho smrti doplněno vydáním jeho přednáškových kurzů podle zápisů posluchačů (takto vyšly *Dějiny filosofie*, *Estetika*, *Filosofie dějin* a *Filosofie náboženství*). Hegelovy první jenské spisy (od r. 1801) – *Diference mezi Fichtovou a Schellingovou filosofickou soustavou* a články v *Kritickém filosofickém žurnálu*, který vydával spolu se Schellingem v letech 1801–1803 – se zdají být svou detailní polemikou s Kantem, Fichtem a Jacobim a svým přihlášením k Schellingově filosofii absolutna tak odlišné od rukopisů, že se jejich studium z hlediska Hegelova systematického díla může jevit jako postradatelné. A přece si pozorný čtenář rukopisů uvědomí tisíce nitky, jimiž jsou rukopisy spojeny s Hegelovým pozdějším dílem, ať už jde přímo o koncepce, jako je mravně orientovaná koncepce pospolitosti, společenství (*Sittlichkeit*), nebo určitá stálá přítomnost některých problémů, jako je např. problém estetizace skutečnosti. V každém případě, následující poslední frankfurtský pasus, u Nohla opět oddělený, v němž Hegel vypracovává ontologický vzorec láskyplného společenství, by měl přesvědčit i nejskeptičtější posuzovatele o tom, že mezi oběma obdobími je nejen hiát, ale i kontinuita. Proti izraelské ideji Boha jako pána a vládce svého lidu postavil Ježíš – říká Hegel – ideu Otce jako vinného kmene, jehož jsme odnožemi.

Hegel nás v tomto posledním frankfurtském oddíle nenechává na pochybách, že popírá-li transcendenci Boha, nepřevádí jej tím na antropologické stanovisko, na láskyplnou solidaritu. Láska-solidarita je božská a proměňuje vše v idol ne pouze díky kouzlu, jímž je nadána, ale proto, že je reprezentací božského principu, který neexistuje jako osoba, ale existuje v jedincích realizujících solidaritu. Vztah tohoto principu k je-

dincům realizujícím láskyplnou solidaritu je vztahem Otce a Syna, vinného kmene a jeho odnoží. Hegel nejprve říká, že vztah části a celku není takový, že by část měla celek mimo sebe, nýbrž část nese zároveň celek v sobě, tak jako svobodný občan nese v sobě ideu svého státu. Toto podílení části na principu nazývá Hegel transsubstancializací. „Bůh a člověk tedy musí být zajedno – avšak člověk jako Syn a Bůh jako Otec; člověk není nezávislý a nespočívá v sobě, nýbrž je pouze, pokud je kladen proti němu (Bohu – M. S.), pokud je jeho modifikací, a proto je také Otec v něm; v tomto Synovi jsou také jeho učedníci – také ti jsou zajedno v něm. Je to skutečná transsubstancializace – skutečné přebývání Otce v Synovi a Syna v jeho učednicích – ti všichni nejsou substancemi, naprosto odloučenými jedinci spojenými pouze v pojmu, nýbrž jsou jako vinný kmen a jeho odnože, živoucí život božstva v nich“ (377). Zde se rýsuje vzorec substance – subjektu pro poměr duchovního základu světa a člověka, který bude použit ve *Fenomenologii*.²⁷ Hegel tedy přetvořil křesťanský vztah Boha, světa a člověka ve vztah neosobního Boha ke svým emanacím.

Hegel přitom zdůrazňuje, že Ježíš byl lidským synem, sice odnoží Otce, ale ne nadpřirozenou bytostí. Nadpřirozená je pouze tam, kde se vyskytuje něco, co stojí pod přírodou. Je to opět narážka na božskost lidského světa, ve kterém se nevyskytují objekty, nýbrž jen projevy božského principu, resp. v němž se i některé fixní artikulace života, protichůdné všeobjímající vzájemnosti, ukazují jako jeho nezbytné projevy.

Zdá se nám, že v pozdější perspektivě Hegelovy filosofie jako filosofie absolutna je poněkud zploštěn motiv, který je pro ni určující v její anticipaci v mladických rukopisech: učedníci jsou v Ježíšovi a Ježíš je v nich. Dohromady jsou jedno. Totéž platí o Otcovi. „Tuto živoucí harmonii lidí, jejich společenství v Bohu nazývá Ježíš říší Boží“ (394). Světlo, které se šíří z ohniska do individuí, a plamen jsou další metafory pro vztah posvátného a jeho odnoží.

Summary

Study is the continuation of the article Hegel theologische Jugendschriften of Bern period, which was published in *Reflexe*, No. 17 (1997). If the manuscripts of Bern period can be explained in the sense that Hegel's interest is concentrated on questions which did not re-

²⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, cit. d., str. 60.