

G. W. F. HEGEL • ÚVOD K DĚJINÁM FILOSOFIE

Cena kart. 17 Kčs

30102/1

13,60

8

ŽIVÉ ODKAZY

ŘADA 2.



G. W. F. HEGEL

ÚVOD
K DĚJINÁM
FILOSOFIE

ROVNOST

II.

BERLÍNSKÝ ZÁPIS ÚVODU

(Počátek přednášek 24. X, 1820)

Hegelova pozůstalost v Pruské státní knihovně
v Berlíně, svazek VI, list 9 a další.

Pánové!

Předmětem těchto přednášek jsou dějiny filosofie.

Tyto dějiny nám předvádějí řadu vzácných duchů, galerii hrdinů přemítajícího rozumu, kteří tímto rozumem pronikli do podstaty věcí, přírody a ducha, do podstaty boží, a vytěžili nám poklad nejvyšší, poklad rozumového poznání. Čím historicky jsme, vlastnictví, které nám, dnešnímu světu, patří, nevzniklo bezprostředně a nevzrostlo jen z půdy přítomnosti, nýbrž toto vlastnictví je dědictvím a výsledkem práce, a to práce všech předcházejících pokolení lidského rodu. Jako umění vnějšího života, spousta prostředků a dovedností, zřízení a zvyklostí pospolitého soužití a politického života jsou výslednicí uvažování, vynálezů, neštěstí, nouze a důvtipu dějím, předcházejících naší přítomnosti, pak za to, čím jsme ve vědě a konkrétně ve filosofii, děkujeme tradici, která se ustavičně vine vším, co je pomíjející a co tudíž i pominulo, jako posvátný řetěz, uchovává a odevzdává nám vše, co vytvořili předkové. Tato tradice není však pouze jako hospodář, který jen věrně opatruje jako kamenné sochy to, co přijal, a nezměněné to uchovává a předává potomstvu, tak jako v přírodě probíhající nekonečné proměny, pohyb jejich výtvorů a forem zůstávají vždy podřízeny jen prvotním zákonům a nečiní pokrok, nýbrž tradice toho, co v oblasti ducha vytvořil duchovní svět, kypí jako mohutný proud a roste.

čím dále se prodrala od svého pramene. Obsah tradice je totiž povahy duchovní, a obecný duch nikdy neustrne. Jednotlivým národům se může ovšem stát, že jejich vzdělání, umění, věda, vůbec jejich duchovní statky ustrnou, jako tomu na příklad patrně bylo u Číňanů, kteří byli před dvěma tisíci lety ve všem asi stejně daleko jako dnes. Světový duch nepropadá však takovému netečnému klidu, a to vyplývá z jeho prosté podstaty. Jeho život je čin; a čin má látku, která tu jest, k níž je zaměřen, kterou zpracovává a přetváří. Co takto vytvořilo každé pokolení ve vědě, v duchovní tvorbě, to přijímá další pokolení; to se stává jeho duší, duchovní podstatou ve formě návyků, jeho zásad, předsudků i jeho bohatství; ale zároveň je to pro ně přejatý odkaz, látka, která tu jest. A tak, protože je samo duchovní živoucností a činností, zpracovává každé pokolení to, co jen přejalo, a zpracovávaná látka se právě tím obohacuje. Takové je i naše poslání, abychom vědu, která zde jest, nejdříve pochopili a osvojili si ji, a potom ji utvářeli. Naše výtvořiny předpokládají nutně něco, co tu jest; to, co je naší filosofií, existuje v podstatě toliko v této souvislosti a z ní nutně pochází. Právě dějiny nám předvádějí ne vznikání cizích věcí, nýbrž naše vznikání, vznikání a růst našeho vědění.

Bližší vysvětlení zde vytčené these má být úvodem do dějin filosofie, úvodem do filosofie samé — vysvětlením, které má obsahovat, určit pojem dějin filosofie, jejich význam a důležitost. V přednáškách o jiných dějinách, na příklad o dějinách politických, je možno se spíše obejít bez zmínky o pojmu těchto dějin, než se začne přednášet; obsah takového výkladu odpovídá zhruba tomu, co si již všeobecně obvykle představujeme o dějinách, a co lze tedy předpokládat. Ale dějiny a filosofie již o sobě, podle obvyklé představy o dějinách, se jeví jako věci velmi různorodé. Filosofie je věda o nutných myšlenkách, o jejich podstatné souvislosti a soustavě, je to poznání toho, co je pravé a tedy věčné a nepomíjivé; dějiny naproti tomu podle nejběžnějších představ o nich se zabývají

tím, co se událo, tudíž náhodným, pomíjivým, pominuvším.¹ Sloučení těchto dvou tak různorodých věcí, spojeno s jinými krajně povrchními představami o každé z nich pro sebe, zvláště o filosofii, nese již s sebou tak pokřivené a nesprávné představy, že je třeba opravit je hned na počátku, aby nám neztěžovaly, ba neznemožňovaly porozumění toho, o čem se tu má pojednávat.

Začnu úvodem: a) O pojmu a určení dějin filosofie; z tohoto výkladu vyplynou současně důsledky pro způsob celého pojednání. b) Za druhé stanovím pojem filosofie, abychom věděli, co si máme vytknout a vybrat z nekonečně rozmanité látky a mnoha stránek duchovní vzdělanosti národů. Náboženství samotné a myšlenky o něm, o státě, o povinnostech a zákonech — o všech těchto myšlenkách je možno se domnívat, že na ně musí být v dějinách filosofie brán zřetel. Co všechno se nenazývalo filosofií a filosofováním? Musíme si přesně vymežit svoje pole a vyloučit, co do filosofie nepatří. Jedině vytčením toho, co je filosofie, získáme také východisko jejích dějin.² c) Dále z toho vyplyne rozdělení dějin filosofie na období — rozdělení, které musí to všechno ukázat jako rozumový postup, jako organicky postupující celek. Filosofie je rozumové poznání, i dějiny jejího vývoje musí být samy něčím rozumovým, dějiny filosofie musí být samy filosofické. d) Konečně promluvíme o pramenech dějin filosofie.

I. POJEM A URČENÍ DĚJIN FILOSOFIE

Zde narážíme hned od počátku na obvyklé povrchní představy o těchto dějinách, o nichž je třeba se zmínit a opravit je. Dějiny vzbuzují totiž hned na první pohled domnění, že mají vypravovat o nahodilých událostech epoch, národů a jedinců — nahodilých zčásti co do následnosti v čase,

¹ Na okraji: Jak to, že filosofie má dějiny.

² Na okraji: Úvod do filosofie samé. Studium filosofie samé.

zčásti však svým obsahem. O nahodilosti s hlediska následnosti v čase promluvíme později. Pojem, kterým se chceme nejdříve zabývat,¹ týká se nahodilosti obsahu. Ale to, co je obsahem filosofie, nejsou činy a vnější sběh vášní a štěstí, nýbrž myšlenky. Nahodilé myšlenky nejsou však nic jiného než mínění, a filosofická mínění se říká míněním o blíže vytčeném obsahu a o speciálních předmětech filosofie, o bohu, o přírodě, o duchu.

Tím jsme pak již narazili na velmi obvyklý názor o dějinách filosofie, totiž že mají odříkávat snůšku filosofických mínění, jak se vyskytla a projevila v čase. Mluveno shovívavě, říká se této látce mínění; ti, kteří si myslí, že o tom mohou vyslovit úsudek jadrnější, nazývají takovéto dějiny dokonce galerií bláznovství, anebo alespoň pobloudilostmi člověka, který se zahloubává do myšlení a pouhých pojmů. Takovýto názor neslyšíme jen od těch, kteří přiznávají svou nevědomost ve filosofii — přiznávají ji, protože podle obecné představy není prý tato nevědomost na překážku, aby se usuzovalo, jak je tomu s filosofií; naopak je každý ubezpečen, že přece může posuzovat její hodnotu i podstatu, byť z toho ničemu nerozuměl — nýbrž slyšíme to i od těch, kdo sami píšou či napsali dějiny filosofie. Tak se tyto dějiny, jakožto soupis rozličných náhledů, stávají buď záležitostí plané zvědavosti, nebo, chceme-li, zájmem učnosti; neboť učnost záleží hlavně ve znalostech spousty neužitečných věcí, t. j. takových, které nemají jiný obsah ani význam kromě toho, že se o nich ví. Jenže přesto se zároveň míní, že je užitečné seznámit se i s rozličnými míněním a myšlenkami druhých; povzbuzuje to prý myšlení, přivádí to i na mnohou dobrou myšlenku, t. j. dává to prý zase popud k vlastnímu mínění,² a věda záleží prý v tom, že se takto z mínění jedněch spřádají mínění další.

Ale s jinou stránkou souvisí s onou představou ještě jiný

¹ Na okraji: nahodilá jednání.

² Mínění — omezená na sebe samá.

důsledek, který z ní vyplyne. Octne-li se totiž před námi tolik rozličných mínění, tolik filosofických soustav, upadáme do rozpaků, pro kterou z nich se rozhodnout; vidíme, že v obšáhlé látce, která člověka zjevně láká a jejíž poznání by chtěla poskytnout filosofie, mýlili se největší duchové, protože je jiní vyvrátili. A protože se to přihodilo tak velkým duchům, jak by tu měl chtít rozhodovat *ego homuncio*?¹ Tento důsledek, vyvozovaný z různosti filosofických soustav, je, jak se má za to, kazem věci samé, ale zároveň je i subjektivně výhodou; neboť tato rozličnost bývá výmluvou těm, kdo chtějí vzbudit dojem, že se zajímají o filosofii, a zatím ji ve skutečnosti úplně zanedbávají, předstírajíce dobrou vůli a uznávající dokonce nutnost usilovat o tuto vědu. Ale tato rozdílnost filosofických soustav je na hony vzdálena toho, aby byla považována za pouhou výmluvu; naopak je pokládána za vážný, opravdový důvod, částečně proti vážnosti, s jakou se filosofuje, za ospravedlnění toho, že se jí nezabývají, a dokonce za nezvratný důkaz marnosti pokusu, chtít se dobrat filosofického poznání pravdy. Ale i když se přiznává, že filosofie je skutečná věda, a že jedna filosofie bude asi tou pravou filosofií, naskytá se prý otázka: jenže která? a podle čeho ji máme poznat? Každá filosofie prý ujišťuje, že ona je ta pravá; ale každá udává jiné znaky a jiná kriteria, podle kterých by se pravda měla poznat; proto střízlivé, rozmyslné myšlení se prý musí zdráhat rozhodnout se.

O těchto velmi běžných náhledech, které i vám, pánové, jsou bezpochyby známy — neboť jsou to vskutku nejbližší úvahy, které mohou blesknout hlavou již při pouhém prvním pomýšlení na dějiny filosofie — o nich tedy chci říci v krátkosti to nejnütnější, a výklad o rozličnosti filosofií nás pak již sám přivede až k jádru věci.

Tedy především o tom, že dějiny filosofie podávají

¹ Srovnej Terencius, Eun. 3, 5. 40. (*Ego homuncio* = já, človíček, nebo já, nepatrný člověk; pozn. překl.).

galerii mínění — třebaš o bohu, o podstatě věcí přírody i ducha — pak kdyby tomu tak bylo, byla by to velmi zbytečná a nudná věda — i kdybychom brali sebe více zřetel na užitek, jaký by nám přineslo takové přemýšlování a taková učenost. Co může být neužitečnější a nudnější, než seznamovat se s řadou pouhých mínění? Do spisovatelských děl, která jsou dějinami filosofie v tom smyslu, že líčí a probírají filosofické myšlenky jakoby mínění, postačí jen letmo nahlédnout, aby-chom poznali, jak je to vše suché, nudné a nezajímavé. Mínění je subjektivní představa, libovolná myšlenka, domněnka, která u mne může být taková či taková, u jiného zase jiná. Mínění je mé;¹ není myšlenkou, mající v sobě obecnou platnost, není myšlenkou, existující o sobě a pro sebe. Ve filosofii však neexistují mínění; není filosofických mínění. U člověka, byť si to byl i dějepisec filosofie, rozpoznáme hned nedostatek základního vzdělání, mluví-li o filosofických míněních. Filosofie je objektivní věda pravdy, věda o její nutnosti, je pojmové poznání, není to domnívání ani sprádání nějakých mínění.

Ale především je ovšem dostatečně doloženou skutečností, že jsou a byly rozličné filosofie. Pravda je však jedna; tento nepřemožitelný pocit či víru má pud rozumu. Proto také může být pravdivá jen jedna filosofie. A protože jsou filosofie tak rozličné, pak, usoudíme, musí být ty ostatní pouhé omyly. Ale každá z nich o sobě ujišťuje, dokládá, dokazuje, že právě ona je tato jediná. Takové je běžné uvažování a zdánlivě správný názor střízlivého myšlení. Co se pak týče střízlivosti myšlení, tohoto hesla, tu z každodenní zkušenosti víme o střízlivosti, že jsme-li střízliví, t. j. lační², pocítujeme zároveň anebo hned potom hlad. Jenže ono střízlivé myšlení má schopnost i úděl, že svou lačnost nevystřídává hladem, žádostí, nýbrž jest a zůstává v sobě syto. Myšlení, které takto hovoří, se tím prozrazuje, že je mrtvým rozumováním, neboť jen mrtvé

¹ V originále: Eine Meinung ist mein (pozn. překl.).

² V originále: nüchtern (střízlivý, lačný, pozn. překl.).

je střízlivé, lačné, a při tom jest a zůstává syto. Ale tělesná živoucnost, podobně jako živoucnost duchovní, neuspokojí se ve střízlivosti, nýbrž je pudem, přechází v hlad a žízeň po pravdě, po poznání pravdy, usiluje o ukojení tohoto pudu a nedá se odbýt a nasytit takovými úvahami.

Co je však třeba říci blíže k těmto úvahám, je především již to, že, ať by se sebevíce lišily, přece mají všechny filosofie to společné, že jsou filosofii. Kdo by tedy studoval či měl nějakou filosofii, pak jestliže to je filosofie, měl by tím přece filosofii. Takové vymlouvání a rozumování, které ulpívá jen na odlišnosti a z odporu či úzkosti před jednotlivostí či kvůli jednotlivosti, v níž obecné jest skutečné, nechce tuto obecnost uchopit či uznat, takové vymlouvání a rozumování jsem na jiném místě (v Encyklopedii z roku 1817 § 8, z roku 1827 § 13) přirovnal k pedantickému nemocnému, kterému lékař poradil, aby jedl ovoce, a kterému dávají třešně nebo švestky či hrozny, ale on je z pedantství rozumu odmítá, protože ani jedno prý není ovoce, nýbrž třešně, švestky nebo hrozny.¹

Ale v podstatě záleží na tom, aby-chom ještě hlouběji pochopili, jak je tomu s touto rozličností filosofických soustav; filosofické poznání toho, co je pravda a filosofie, dává nám poznat tuto rozličnost samu o sobě ještě v docela jiném smyslu než podle abstraktního protikladu pravdy a omylu. Rozbor těchto věcí nám objasní význam celých dějin filosofie.

K tomuto rozboru je však třeba, aby-chom jej prováděli s hlediska ideje o povaze pravdy a aby-chom uvedli některé věty o této ideji, které tu však nelze dokazovat. Můžeme je jen ozřejmit a vysvětlit. Přesvědčit vás a podat vám bližší důvody nemohu na tomto místě, chci vás jen seznámit s těmito zásadami v historické souvislosti. Poznat je jako pravdivé a odůvodněné, to je již věc filosofie.

Z pojmů, které je tu pak nutno předem v krátkosti uvést, je na prvním místě věta, dříve již uvedená, totiž že pravda je

¹ Na okraji připsáno: Ještě nedostačuje — zdůraznit všeobecnost.

jen jedna. Toto, což svou formou přísluší vůbec našemu rozvažujícímu vědomí, je v hlubším smyslu východiskem i cílem filosofie, totiž poznat tuto jedinou pravdu, ale současně s poznáním, že tato jediná pravda je zároveň pramenem, z něhož je jen odvozeno, jehož je pouze odrazem všechno ostatní, všechny přírodní zákony, všechny projevy života a vědomí — anebo všechny tyto zákony a jevy zdánlivě opačnou cestou přivést zpátky k tomuto jedinému prameni, ale proto, aby z něho byly pochopeny, t. j. poznat jejich odvozenost z tohoto zdroje.

α) Jenže tato věta, že pravda je jen jedna, je sama ještě abstraktní a formální; a nejjpodstatnější je spíše poznat, že tato jediná pravda není jen prostá abstraktní myšlenka či zásada; je to naopak v sobě samém kořenící konkrétno. Je obvyklým předsudkem, že filosofická věda se zabývá jen abstrakcemi, prázdnyimi obecnostmi; naproti tomu nazírání, naše empirické vědomí sebe, náš pocit sebe, pocit života, jsou v sobě konkrétní, v sobě určité, bohaté. Filosofie jest opravdu v oblasti myšlenkové; zabývá se tedy obecnostmi; její obsah je abstraktní, ale jen formou, živlem; myšlenka sama v sobě je však zásadně konkrétní, je jednotou rozlišených určitostí. Právě v tom se rozumové poznání liší od pouhého rozumového chápání, a je posláním filosofování, aby proti rozumu prokázalo, že pravdivá idea nespočívá v prázdnych obecnostech, nýbrž v jednom obecném, které je v sobě samém zvláštní, určité. To, co jsem tu pověděl, souvisí podstatně s tím, co jsem řekl dříve, že ti, kdo se studiem filosofie neprobrali k jejímu pochopení, musí to pojímat s počátku jen historicky. K tomu, že pravda je jen jedna, že filosoficky poznaná pravda je v základu myšlenky, ve formě obecnosti, vede již pouhý pud myšlení; je to běžné naší obvyklé představivosti. Že však obecné samo obsahuje v sobě své určení, že myšlenka sama v sobě je absolutní jednotou rozlišeného — zde začíná vlastní filosofický výměr; proto zde ustupuje vědomí, filosoficky ještě nepoznávající, a praví, že tomu nerozumí. Nerozumí

tomu, to znamená především: neualzá to dosud mezi svými obvyklými představami a přesvědčeními. Co se přesvědčení týká, tu jsme již podotkli, že tu není místa, abychom přesvědčili, abychom prokázali onu určitost, abychom vědomí vedli k tomuto poznání.¹ Ale rozumět, nehopit to představou, to je snadné. Červený je na příklad abstraktní smyslová představa, a mluví-li běžné vědomí o červeném, nemíní, že by mělo co dělat s abstraktem; ale růže, která je červená, je konkrétní červeň, je to jednota lístků, tvaru, barvy, vůně, je živá, roste, dá se na ní rozlišit a osamostatnit tolik abstraktního, dá se i zničit, roztrhat a přece v rozmanitosti, kterou obsahuje, je to jediný subjekt, jediná myšlenka, idea. Čistá abstraktní myšlenka není tedy v sobě samé abstraktem, bezobsažnou jednoduchostí, jako červeň, nýbrž je to květina, něco v sobě konkrétního. Anebo příklad ze zákonitosti myšlení: A jest A, zákon identity, naprosto abstraktní zjednodušení, čistá abstrakce jako taková, A jest A, naprosto žádná určitost, rozdíl, rozlišení; všechna určitost, obsah musí přijít zvenčí; je to prázdná forma. Přejdu-li naproti tomu k rozumovému zákonu o důvodu, pak je to již v sobě konkrétní určitost. Důvod, základy, podstatnost věcí jsou totiž také v sobě totožné, v sobě jsoucí, ale důvod jakožto důvod je zároveň tak určitý, že je něčím, co vychází samo ze sebe, co má vztah k tomu, co zdůvodňuje. V prostém pojmu není tedy obsaženo jen to, co je důvodem, nýbrž i to druhé, co je jím zdůvodňováno, v příčině je i účinek. Něco, co by mělo být důvodem, vzato bez toho, co má být odůvodněno, není důvodem; tedy něco, co má být určité jako příčina, vzato bez účinku, je jen věcí jako takovou, ne příčinou. Právě tak je tomu s účinkem. Konkrétní je tedy to, co neobsahuje pouze své jedno, bezprostřední určení, nýbrž i to druhé.

¹ Na okraji: Ale stačilo by, abych se odvolal na cit. Život, duch, pravda, božství jsou tyto abstrakce. Každý v sobě naplňuje takové — byl i prosté — představy, myšlenky, ryze, bohatství — je to přirozená hojnost. Ale pokusit se vysvětlit bližší několika příklady typických představ a myšlenek, jako u citů —

β) Když jsem takto osvětlil povahu konkrétní vůbec, poznamenávám ještě ohledně jeho významu, že pravdivé, takto samo v sobě určité, má pud vyvíjet se. Jen živoucí, duchovní se pohybuje, má v sobě vzruch, vyvíjí se. Tak myšlenka, o sobě konkrétní a vyvíjející se, je organickou soustavou, celistvostí, obsahující v sobě bohatství stupňů a momentů.

γ) Filosofie o sobě je tedy poznávání tohoto vývoje a jako myšlení v pojmech je přímo tímto myšlícím vývojem. Čím vyspělejší je tento vývoj, tím dokonalejší je filosofie.

Dále tento vývoj nepostupuje k vnějšku, aby došel k vnějšnosti, nýbrž rozchodnost vývoje postupuje i cestou dovnitř; t. j. obecná myšlenka setrvává jako základ a zůstává všeobšáhlostí a neměnností.

Jestliže vyvěrání filosofické myšlenky jejím vývojem není proměňování, proces změny v něco jiného, nýbrž rovněž nošení, stápní do sebe sama, pak procesem pokroku nabývá kdysi obecná a v menší míře určená myšlenka větší a větší určitosti v sobě.¹ Další vývoj myšlenky či vyšší stupeň její určenosti je jedno a totéž. Nejextensivnější je tu i nejintenzivnější. Extensita jako vývoj není rozptýlení a rozpad, nýbrž i soudržnost, která je právě tím mocnější a intenzivnější, čím je rozprostření, masa soudržného bohatší a širší.

Takové jsou abstraktní zásady o povaze myšlenky a jejím vývoji. Tak vypadá nitro zralé filosofie. Je to jediná myšlenka v celku i ve všech svých částech, jako v živoucím jedinci bije ve všech údech jeden život, jeden puls. Z takové jediné myšlenky vycházejí všechny její osobité části i jejich uspořádání; všechny tyto jednotlivosti jsou jen odrazy a obrazy této jediné živoucnosti; jejich skutečnost je jen v této jednotě, a jejich rozdíly, jejich různé určitosti dohromady jsou samy jen výrazem a tvarem, obsaženým v myšlence. Tak je myšlenka střediskem, které je současně obvodem, zdrojem světla,

¹ Na okraji: Těžké místo. Redukce vývoje, rozlišenosti na jednoduchost, určitost.

který všemi svými expansemi neopouští sebe sama, nýbrž zůstává v sobě utkvívající a imanentní; tak je myšlenka soustavou nutnosti vůbec i své vlastní nutnosti, která je tak zároveň její svobodou.

Tak je filosofie soustavou ve vývoji; tím jsou i dějiny filosofie, a to je i to hlavní, základní pojem, o kterém bude vykládat toto pojednání o dějinách filosofie.

Abych to vysvětlil, je nejdříve třeba upozornit na rozdíly v nazírání způsobů projevu myšlenky, jaké se mohou vyskytnout. Různé stupně postupu myšlenky mohou totiž vznikat buď s vědomím nutnosti, se kterou se každý příští stupeň vyvíjí a podle které se může naskytnout jen tato určitost a tvar — anebo mohou vznikat bez tohoto vědomí, po způsobu přirozeného, jakoby náhodného vznikání, takže pojem¹ působí sice uvnitř podle své důslednosti, ale tato důslednost není vyjádřena, podobně jako v přírodě ve stupních vývoje kmene stromu vznikají větve, listy, květy, plody, každé pro sebe, ale tuto následnost řídí a určuje vnitřní myšlenka, anebo jako se u dítěte projevují postupně tělesné schopnosti a zejména duševní činnosti, prostě a s takovou samozřejmostí, že rodiče, kteří to prožívají po prvé, patří jako na zázrak, odkud se to všechno vzalo, ačkoli to všechno tu již bylo uvnitř a nyní se to ukazuje, a celý sled těchto jevů je pouze tvarem, poslušností v čase.

Vylíčit jeden ze způsobů tohoto vznikání, odvozování útvarů, myšlenou, poznanou nutnost zákonitostí, je úkolem a zaměstnáním filosofie samotné; protože tu jde právě o čistou myšlenku, ne dosud o její útvar, dále rozlišený jako příroda a duch, je toto líčení úkolem a povoláním především logické filosofie.

Dějiny filosofie nám však ukazují jinou podívanou, totiž to, jak vystupují různé stupně a vývojové momenty v čase, v určité formě dění a na těchto určitých místech, v tom či onom národě, za těchto politických okolností a v konfliktech s těmito okolnostmi, zkrátka: v této určité empirické formě.

¹ Na okraji: vnitřní strážce.

To je názor, který je jedině důstojný této vědy; je v sobě pravdivý pojmem věci; a že se jako pravdivý projeví a osvědčí i ve skutečnosti, prokáže studium těchto dějin.

Podle této myšlenky tudíž tvrdím, že posloupnost filosofických soustav v dějinách je táž, jako posloupnost v logickém odvození pojmových určení myšlenky. Tvrdím, že zbavíme-li základní pojmy soustav, vyskytnuvších se v dějinách filosofie, zcela toho, co se týká jejich vnější podoby, jejich aplikace na zvláštní a pod., a takto se jimi zabýváme, pak dostaneme různé stupně určení myšlenky samé v jejím logickém pojmu. A naopak, vezmeme-li logický postup o sobě, máme v něm v jeho hlavních momentech postup historických jevů; ale je ovšem třeba umět tyto čisté pojmy rozpoznat v tom, co je obsaženo v historické podobě. Sled jako časová posloupnost v dějinách se pak ovšem jednou stránkou liší i od sledu v řádu pojmu. Ukázat však blíže, v čem tato stránka spočívá, odvádělo by nás příliš od našeho úkolu. Připomínám ještě jen to, že z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že studium dějin filosofie je studium filosofie samé, jak ani nelze jinak. Kdo studuje dějiny fyziky, matematiky atd., seznamuje se tím přece i se samotnou fyzikou, matematikou a pod. Ale abychom v empirické formě a projevu, jak filosofie v dějinách vystupuje, rozpoznali její postup jakožto vývoj myšlenky, musíme arciť přijít již s poznáním myšlenky, tak jako musíme přijít s pojmem o tom, co je správné a co se sluší, chceme-li soudit lidská jednání. Jinak arciť, jak to vidíme v tolika dějepisech filosofie, naskýtá se oku, které postrádá toto poznání, jen nespořádaný shluk mínění. Dokázat, že v nich tato myšlenka je, vysvětlit podle ní jednotlivé jevy — toť poslání toho, kdo přednáší o dějinách filosofie. Protože pozorovatel musí přijít s hotovým již pojmem věci, aby jej rozpoznal v jejím jevu a aby mohl předmět uložit podle pravdy, nesmíme se divit, je-li tolik jalových dějepisů filosofie, ličí-li se v nich pořadí filosofických soustav jako pořadí pouhých mínění, omylů, myšlenkových hříček — hraček s myšlenkami, epřádaných ovšem s vynaložením mnoha

důvtipu, duchovní námahy a co všechno se ještě nalichotí o formální stránce filosofování. Jak by takovíto dějepisci, kteří mají tak málo filosofického ducha, mohli pochopit a vykládat, co je rozumové myšlení?

Z toho, co tu bylo řečeno o formální povaze myšlenky,¹ že totiž jména vědy zasluhují jen dějiny filosofie, které jsou pojaty jako takováto soustava vývoje myšlenky, vysvítá: soubor vědomostí není ještě věda. Jen jsou-li rozumově podloženým sledem jevů, které samy obsahují a odhalují to, co je rozum, projevují se samy tyto dějiny filosofie jako něco rozumového, prokazují, že jsou záležitostmi rozumu. Jak by nemělo být všechno, co se událo ve věcech rozumu, samo rozumné? Již to, že ve věcech člověka nevládne náhoda, musí být vírou rozumu; a je právě věcí filosofie poznat, že, jakkoli se sama projevuje dějinami, je určována jedině myšlenkou.

Zkoumejme nyní uvedené již obecné pojmy, použije-li se jich bezprostředněji na dějiny filosofie, totiž tak, že nám připomenou nejvýznačnější hlediska těchto dějin.

1. Nejbezprostřednější otázka, kterou si můžeme o dějinách filosofie položit, se týká onoho rozdílu v projevu myšlenky samé, který jsme právě zjistili, otázka, jak je možné, že se filosofie projevuje jako vývoj v čase a že má dějiny. Odpověď na tuto otázku zasahuje do metafyziky času; a kdybychom uvedli více než jen momenty, na kterých záleží v odpovědi na položenou otázku, odbočovali bychom od svého záměru, jenž tu je naším předmětem.

Předtím jsme již řekli o podstatě ducha, že jeho bytí je jeho čin. Příroda je taková, jaká jest; a proměny v přírodě jsou proto jen opakování, pohyb v přírodě je jen koloběh. Přesněji: činem ducha je vědomí sebe. Jsem; ale bezprostředně jsem tak pouze jako živoucí organismus; jako duch jsem jen potud, pokud si uvědomuji sebe — *Γνωθι σεαυτόν*, věz se, nápis nad chrámem vědoucího božstva v Delfách, je absolutním

¹ Na okraji: Jen proto se tím zabývám, přednáším o tom.

příkazem, vyjadřujícím povahu ducha. Vědomí však obsahuje hlavně to, že pro sebe, sobě jsem předmětem. Tímto absolutním soudem, rozeznáním mne od sebe sama, stává se duch jsoucím, stanoví sama sebe sobě vnějším; překládá se do vnějšnosti, což je právě obecný, rozlišující způsob existence přírody. Jednou z forem vnějšnosti je však čas, a o této formě je třeba se blíže zmínit jak ve filosofii přírody, tak ve filosofii konečného ducha.

Toto jsoucno a tím bytí v čase je moment nejen jednotlivého vědomí vůbec, jež jako takové je v podstatě konečné, nýbrž je to i moment vývoje filosofické myšlenky v živlu myšlení. Neboť myšlenka, myšlena ve svém klidu, je zajisté mimo čas; myslit ji v jejím klidu znamená: uchopit ji ve tvaru bezprostřednosti, znamená to tolik co vnitřní nazírání myšlenky. Ale myšlenka jakožto konkrétní, jako jednota rozlišeného, jak jsme již uvedli, není ve své podstatě nazírání, nýbrž jako rozlišování v sobě a tím jako vývoj vstupuje sama v sobě do jsoucna a navenek v živlu myšlení; a tak se čistá filosofie jeví v myšlení jako bytí, postupující v čase. Sám tento živel myšlení je však abstraktní, je to činnost jednotlivého vědomí. Duch však existuje nejen jakožto jednotlivé, konečné vědomí, nýbrž jakožto duch v sobě obecný, konkrétní. Tato konkrétní obecnost zahrnuje však všechny rozvinuté formy a stránky ducha, ve kterých jest a stává se jakožto myšlenka sám sobě předmětem. Tak je proces jeho přemýšlejšího zmocňování sebe sama zároveň vyvinutou, celistvou skutečností uskutečňovaným, splňovaným procesem pokroku — postupováním, které neprobíhá myslí jediného jedince a nevystupuje v jednotlivém vědomí, nýbrž jako obecný duch, který se v celém bohatství své tvárnosti projevuje dějinami světa. Proto se v tomto vývoji děje, že jedna forma, jeden stupeň myšlenky proniká k vědomí v určitém národě, takže tento národ a tato doba jsou výrazem jen této formy, ve které si vytváří svůj vesmír a vypracovává svůj stav, kdežto stupeň vyšší se projevuje až po staletích v jiném národě.

Dějiny filosofie mají vylíčit tuto vědu v podobě dob a osobností,¹ z nichž vyšly její útvary. Takové líčení se však musí vystríhat vnější historie doby a má připomenout jen obecný charakter národa a doby a všeobecný stav.² Ve skutečnosti však právě dějiny filosofie vyjadřují tento charakter, a to v jeho nejvyšším vrcholu. Jsou s ním v nejdůvěrnější souvislosti, a určitá forma filosofie, která je vlastní určité době, je sama jen jednou stránkou, jedním momentem této doby.³ Pro tento důvěrný dotyk je zapotřebí blíže prozkoumat, jednak jaký vztah má filosofie ke svému historickému prostředí, jednak ale, zejména, co je na ní osobité, k čemu tedy, po vyloučení všeho, co by s ní bylo i sebevíc příbuzné — se má jedinečně soustředit naše pozornost.

A. Určitá forma nějaké filosofie se tedy vyskytuje nejen současně s určitou formou národa, v němž se objeví, s jeho ústavou a vládní formou, morálkou, společenským životem, dovednostmi, zvyklostmi a zálibami, pokusy a výkony v umění a vědě, s jeho náboženstvími, válečnými a vnějšími vztahy vůbec, se zanikáním států, ve kterých se tento určitý princip uplatňoval, a se vznikáním i vynikáním států nových, kde se tvoří a vyvíjí vyšší princip. Duch vždy vypracoval a rozšířil princip určitého stupně svého sebeuvědomění do celého bohatství své mnohostrannosti. Je to duch bohatý, duch národa, organisace — dóm, s mnoha klenbami, chodbami, sloupořadími, síněmi, odděleními; vše vzešlo z jednoho celku, z jednoho záměru.⁴ Mezi těmito rozmanitými stránkami je filosofie jednou formou, a kterou? — filosofie je nejvyšší květ, je to pojem celé budovy ducha, vědomí a duchovní podstata celého stavu ducha, je to duch času, n vědomující si sebe

¹ Na okraji: Tím je komplikována.

² Na okraji: a) souvislost.

³ Na okraji: Jeden charakter.

⁴ K tomu: kterou síní je filosofie?

sama jakožto ducha. Mnohotvárný celek se ve filosofii zreadl jako v jednotném ohnisku, v sebevědoucím vlastním pojmu.

K tomu, aby se vůbec filosofovalo, je třeba: α) určitého stupně duchovní vzdělanosti; Aristoteles¹ praví, že se filosofovat počalo, až když byly zajištěny životní nutnosti. Filosofie je svobodná, nikoli sobectvím zatížená činnost; svobodná, protože zmizela úzkost dychtivosti; zesílení, povznesení, zpevnění ducha v sobě; — jistý druh přepychu, právě pokud jsou za přepych označovány takové požitky a počiny, které jsou mimo vnější nutnost jako takovou. Duch nějakého národa se již vymanol z netečné bezútěšnosti prvotního přírodního života, právě tak jako ze stanoviska vášnivého zaujetí, — tím, že si již odbyl toto zaměření k jednotlivému. Lze říci, že národ, jakmile se ocitl mimo svůj konkrétní život, jakmile se oddělily, rozlišily jeho stavy, blíží se svému zániku. Dostavuje se lhostejnost k jeho živoucí existenci či nenkojenost v ní; národ se před nimi musí utíkat do oblasti myšlenky.² Sokrates a Platon neměli již potěšení z athénské veřejného života. Platon se snažil vytvořit něco lepšího u Dionysia. V Římě se rozšířila filosofie i křesťanství za římského císařství, v tomto období neštěstí světa, zániku politického života. Novější věda a filosofie vstaly v evropském životě v XV., XVI. století, za tohoto zániku středověkého života, kdy křesťanské náboženství, politický, občanský i soukromý život splývaly v jedno.

β) Avšak vyskytují se doby, kdy se nejen vůbec pěstuje filosofie, nýbrž kdy se u určitého národa vyskytne určitá filosofie, která se rozvíjí; a tato určitost stanoviska myšlenky je též určitost, která proniká i všechny ostatní stránky.

Proto vztah politických dějin k filosofii není takový, že by byly příčinou filosofie. Co proniká všemi stránkami a projevuje se v politice i jinde jako v rozličných živlech, je jedna

¹ *Metafysika I — 2.*

² Srovnej Schillerovu báseň *Das Ideal und das Leben.*

určitá bytost; je to jediný stav, který ve všech svých částech v sobě souvisí, a byť by se jeho různé stránky jevíly sebe-rozmanitěji a náhodněji, pak přesto nemohou obsahovat nic, co by bylo v rozporu s tímto stavem. Avšak kdybychom chtěli ličit, jak duch určité doby vyjadřuje celou svoji skutečnost i její historické osudy podle svého principu, byla by to již vůbec filosofie dějin.

Nám však záleží jen na útvarech, které jsou výrazem principu ducha v duchovním živlu spřízněném s filosofii.

Blíže příbuzná dějinám filosofie, částečně svým živlem, částečně svébytností předmětů, je historie ostatních věd a vzdělanosti, především dějiny umění a náboženství, které zčásti obsahují společnou představu a myšlení, zčásti však obecné předměty a představy, myšlenky o těchto obecných předmětech.

Co se týká exaktních věd, je sice jejich živlem — tak jako u filosofie — poznání a myšlení. Ale jejich předměty jsou především předměty konečné a jevy. Souhrn takových znalostí tohoto obsahu se sám sebou vylučuje z filosofie; filosofii nejde ani o tento obsah, ani o takovou formu. Jsou-li to však vědy systematické a obsahují-li obecné zásady a zákony a vycházejí z nich, zabývají se omezeným okruhem předmětů. Poslední důvody, právě tak jako předměty samy, jsou v těchto vědách předpokladem; ledaže by byly čerpány přímo z pramenů vnější zkušenosti či pocitů srdce, přirozeného či kultivovaného smyslu pro právo a povinnost. Svou metodou předpokládají logiku, vůbec zákony a zásady myšlení.

Formy myšlení, dále hlediska a zásady, platné ve vědách a ohraničující jejich ostatní látku, nenáleží však svou podstatou jen vědám, nýbrž jsou společné vzdělání dané doby a národa. Vzdělání se vůbec skládá z obecných představ a účelů, je tvořeno rozsahem určitých duchovních sil, ovládacích vědomí i život. Naše vědomí má tyto představy, přijímá je jako poslední zásady, řídí se jimi jakožto vůdčími

principy, ale neví o nich; nečím z nich samých předměty a zájmy svých úvah. Abych uvedl abstraktní příklad: každé vědomí má a používá naprosto abstraktního myšlenkového určení: být. Slunce jest na obloze, tento hrozen jest zralý a tak dále do nekonečna; ve vyšším vzdělání se vědomí řídí poměrem příčiny a účinku, síly a jejího projevu atd.; všechno jeho vědění, všechny jeho představy jsou protkány a ovládány takovouto metafysikou; je to síť, která uchvacuje všechnu konkrétní látku, zaměstnávající vědomí v jeho počínání. Avšak toto předivo a jeho zauzlení jsou v našem běžném vědomí pohřženy do mnohovrstevné látky; ta obsahuje naše vědomé zájmy i předměty, které máme před sebou. Tato obecná vlákna nejsou zdůrazňována a nestávají se o sobě předměty našeho uvažování.

Naproti tomu s uměním a hlavně s náboženstvím má filosofie to společné, že jejím obsahem jsou zcela obecné předměty. Jsou to formy, ve kterých existuje nejvyšší myšlenka pro vědomí nefilosofické, pro pocitující, nazírající, představující si vědomí; a tím, že v čase, v postupu vzdělanosti se vyskytuje jev dříve, než se objevuje filosofie, je třeba se zmínit od základu o tomto poměru; a je třeba připojit zásadu, jak začínat dějiny filosofie, právě tím, že je třeba ukázat, do jaké míry je nutno vyloučit z oblasti filosofie náboženství a nepočítat dějiny filosofie náboženstvím.

Národy ovšem ve svých náboženstvích vyjádřily svoje představy o podstatě světa, přírody a ducha a o poměru člověka k nim. Absolutní bytost je zde pro jejich vědomí předmětem; a pozorujeme-li zároveň blíže tuto zásadu předmětnosti, je jim absolutní bytost jakožto předmět v první řadě něčím jiným, něčím daleko na onom břehu, více či méně přátelským či hrozným a nepřátelským. Tento rozpor překonává člověk ve zbožnosti a v bohoslužbě a v ní se povznáší k vědomí jednoty se svou podstatou, k pocitu či důvěře v milost boží. Je-li tato podstata již v představě, jako na příklad

u Řeků, něčím, co je člověku již samo sebou nakloněno, je tato bohoslužba již jen prožíváním této jednoty. Touto podstatou je pak vůbec o sobě a pro sebe jsoucí rozum, obecná konkrétní substance, duch, jehož prapůvod je ve vědomí sám sobě předmětem; je to tedy jeho představa, ve které je obsažena nejen rozumovost vůbec, nýbrž obecná, nekonečná rozumovost. (Předtím bylo připomenuto, že filosofii i náboženství je třeba nejdříve pochopit, t. j. poznat a uznat je jako rozumové. Neboť je to dílo zjevujícího se rozumu, a to dílo nejvyšší, nejrozumovější.) Představy, že kněží vůbec vymyslili náboženství, aby podváděli lid ze zistnosti a podobně, jsou absurdní. Považovat náboženství za dílo zvlé, klamu je právě tak mělké jako zvrácené. Náboženství bylo často zneužíváno — možnost vyplývající z vnějších vztahů náboženství a jeho existence v čase; avšak protože je to náboženství, je sice tu a tam v takových vnějších souvislostech zranitelné; ale v podstatě je to právě náboženství, které naopak odolává těmto konečným účelům a jejich spleti a vytváří oblast, nad ně povznesenou. Tato oblast ducha je spíše svatyní pravdy samé, svatyní, kde se rozplývá všecken klam světa smyslů, konečných představ a účelů, tohoto pole domnělosti a libovůle. V této souvislosti jsme sice zvyklí rozlišovat nauku a zákon božský a lidskou slátaninu a smýšlenku v tom smyslu, že pod poslední se zahrnuje všechno to, co vyvěrá ve svém projevu z lidského vědomí, inteligence či vůle, a toto vše se staví do protikladu k vědomí o bohu a božských věcech. Tento protiklad a toto zlehčování všeho lidského jde ještě dále v tom, že jsme sice zajisté nabádáni obdivovat moudrost boží v přírodě, že je jako dílo boží vceleben strom ve své nádheře,¹ osení, zpěv ptactva a další projevy a způsoby života zvířat, že se sice zajisté poukazuje na moudrost, dobrotu a spravedlnost boží i ve věcech lidských, ale ne zároveň i v lidských institucích, zákonech a z vůle vzešlých svět-

¹ Gellert: Mue, volá strom v své kráse, mue, volá osení, učinil Bůh!

ských skutečích a událostech, nýbrž především se tu ukazuje na lidské osudy, t. j. na něco, co je lidskému vědění a svobodné vůli vnější a naproti tomu náhodné, takže tato vnějšnost a náhodnost je považována především za projev zásahů božích, kdežto podstatná stránka, jež koření ve vůli a svědomí, je považována za dílo lidské. Souhra mezi vnějšími poměry, okolnostmi a událostmi a lidskými účely vůbec je ovšem cosi vyššího; ale to jen proto, že je posuzována pod zorným úhlem účelů lidských a nikoli přírodních, na příklad života vrabce, nalézajícího svou potravu, a podobně. Je-li však jako vyšší spatřováno v této souhře to, že bůh je pánem přírody, čím je pak svobodná vůle? Což není pánem duchovna, či, jsa sám duchovní, pánem v duchovna, a není-li pak pán duchovna či v duchovna vyšší než pán nad přírodou či v přírodě? Je však takové obdivování boha ve věcech přírody jako takových, ve stromech, zvířectvu oproti lidskému, nějak vzdáleno od náboženství starých Egyptanů, kteří si uvědomovali božství v ibisech, kočkách a psech, či od ubohosti starých i současných Indů, kteří až dosud prokazují božskou poctu kravám a opicím a svědomitě pečují o zachování i výživu těchto hovádek a nechávají zemřít hladem lidi, jež zachránit před smrtí hladem poražením tohoto dobytka či jen jeho krmivem by bylo rouháním? Jinak o tom mluví Kristus (Matouš, VI, 26—30): „Hleďte na ptačtvo“ (tam patří i ibisi a kukači) „nebeské, zdaliž vy jich mnohem nepřevyšujete? — Poněvadž tedy trávu polní, ježto dnes jest, a zítra do peci bývá vložena, Bůh tak odívá, zdaliž mnohem více vás neodívá?“ Přednost člověka, obrazu božského, před zvířetem a rostlinou, je sama o sobě sice přiznávána; ale klade-li se otázka, kde je třeba hledat a spatřovat božství, pak již tím se zdůrazňují ne přednosti, nýbrž nevýznamnost člověka¹. Stejně tak je to zcela jiné právě vzhledem k vědomí boha, neboť Kristus neklade poznání a víru v boha do obdivu přirozeného stvoření, ani do úžasu z tak zvané moci

¹ Na okraji: svědectví.

nad tímto stvořením, ze znamení a zázraků, nýbrž do svědectví ducha.

Mohlo by se zdát, že je třeba vyjmout, vyzdvihnout tuto rozumovost, která je bytostným obsahem náboženství, a podat ji jako historickou řadu filosofických pouček. Jenže forma, v níž se vyskytuje onen obsah v náboženství, se liší od formy, v níž se vyskytuje ve filosofii, a proto jsou dějiny filosofie nutně něco jiného než dějiny náboženství. Protože obojí je tak blízce příbuzné, je v dějepisu filosofie starou tradicí uvádět filosofii perskou, indickou atd. — zvyklost, dodržovaná zčásti ještě ve všech dějepisech filosofie. Podobně udržovanou bájí je také na příklad, že Pythagoras přinesl svou filosofii z Indie a Egypta; je to dávná sláva, sláva moudrosti těchto národů, a předpokládá se, že tato moudrost v sobě obsahuje i filosofii. Orientální představy a bohoslužby, proniknuvší za časů římského císařství na západ, nazývají beze všeho orientální filosofii. Jestliže v křesťanském světě se křesťanské náboženství zřetelněji rozlišuje od filosofie, jsou naopak, zvláště v orientálním starověku, náboženství a filosofie považovány za nedílné v tom smyslu, že jejich obsah se vyskytoval v takové formě, která z něho činí filosofii. Protože tyto představy jsou tak rozšířeny a proto, aby byly výtčeny určitější hranice pro vztah dějin filosofie k náboženským představám, bude účelno, abychom si blíže povšimli formy, která odlišuje náboženské představy od filosofických pouček.

Avšak tato forma, pro kterou obsah — sám o sobě obecný — teprve náleží filosofii, je forma myšlení, forma samotné abstrakce. V náboženství je však tento obsah uměním určen bezprostřednímu vnějšnému nazírání, dále představě, citu. Význam je pro mysl přemítavou; ta je svědectvím ducha, jenž chápe tento obsah. Pro větší jasnost je nutno připamatovat rozdíl mezi tím, co jsme a co máme, a tím, jak to víme, t. j. jakým způsobem to víme, t. j. jak je nám to předmětem. Tento rozdíl je to nesmírně důležité, na čem jedině záleží ve vzdělanosti národů i jedinců a co zde bylo označeno jakožto rozdíl ve vývoji.

Jsme lidé a máme rozum; v našem citu, myslí, srdci, vůbec v naší subjektivitě má svou ozvěnu vše, co je lidské, co jest vůbec rozumové. V tomto ozvuku, v tomto určitém pohnutí je jakýkoli obsah vůbec náš i jakožto náš; rozmanitost určení, která tento ozvuk obsahuje, je soustředěna a zahalena v této niternosti — ztlumené předivo ducha v sobě, v obecné podstatnosti. Tak je obsah přímo totožný s prostou, abstraktní jistotou nás samých, s vědomím sebe. Avšak duch, protože je duch, je právě tak svou podstatou vědomím. Ve svou prostou subjektivitu uzavřená zhuštěnost musí se stávat sama sobě předmětem; musí dosáhnout vědomí. A celý rozdíl tkví právě ve způsobu, formě této předmětnosti, tedy i ve způsobu, formě vědomí. Tento způsob, tato forma sahá od prostého výrazu tlumenosti pocitu samého až po nejpředmětnější, o sobě samé předmětnou formu, až po myšlení. Nejprostší, nejformálnější objektivita je výrazem a jménem pro takový pocit a náladu k tomuto pocitu, ať již se nazývá zbožným rozjímáním, modlitbou, či jinak. „Modleme se, zbožně rozjímejme“ a pod. je prostá připomínka takovéhoho cítění. Avšak na příklad slova: „Mysleme na Boha“ hovoří již šíře; vyjadřují absolutní úhrnný obsah onoho základního pocitu, předmět, který se liší od pocitu jakožto subjektivního, sebeuvědomělého pohnutí, či který je obsahem, odlišným od tohoto pohnutí jakožto formy. Avšak tento předmět, ač v sobě zahrnuje celý základní obsah, je sám ještě nevyvinutý a zcela neurčitý. Rozvíjet jeho obsah, chápat vztahy z toho plynoucí, vyslovit je, uvědomovat si je, znamená však vznik, tvoření, zjevení náboženství. Forma, pod kterou tento vyvinutý obsah nejprve nabývá předmětnosti, je forma bezprostředního nazírání, smyslové představy anebo představy, vzaté z přírodních, fyzických či duchovních jevů a vztahů a jimi blíže určené. Umění zprostředkuje toto vědomí tím, že zachycuje a upevňuje prehavou podobu, v jaké předmětnost prochází citem; beztvary posvátný kámen, pouhé místo, anebo cokoli, nač se nejprve zaměří potřeba objektivit, nabývá uměním

tvaru, rysů, určitosti a určitějšího obsahu, který je možno si uvědomit, který tu existuje pro vědomí jakožto předmět. Tak se umění stalo učitelem národů, jako na příklad u Homéra a Hesioda, kteří Řekům vytvořili jejich theogonii¹ tím, že v duchu svého národa povznegli a zpevnili v určité obrazy a představy změt představ a tradic, ať již odkudkoli přejatou nebo nalezenou. To není umění, které obsah náboženství, hotového a vyjádřeného již v myšlenkách, představách a slovech, zpodobuje pak i v kameni, na plátně nebo ve slovech, jako je tomu v umění novější doby, které se zabývá náboženskými náměty anebo právě tak náměty historickými, které vychází z představ a myšlenek již hotových, které jen po svém vyjadřuje obsah, vyjádřený již beztak dokonale způsobem, jaký jemu odpovídá. Vědomí tohoto náboženství je výplodem rozvažující obrazotvornosti, anebo myšlení, postihujícího toliko orgánem obrazotvornosti a vyjádřeného jen jejími výtvoř.² I když se nekonečné myšlení, absolutní duch zjevovat a zjevuje v pravém náboženství, pak nádobou, kterou se ohlašuje, je srdce, obrazotvorné vědomí a rozum konečného. Náboženství se obrací nejen vůbec ke každé formě vzdělání — „chudým duchem bude evangelium zvěstováno“ — nýbrž jakožto náboženství, obracející se výslovně k srdci a citu, musí vstupovat do ovzduší subjektivit a tím do oblasti konečné představitosti. Ve vnímajícím a o vjemech uvažujícím vědomí má člověk pro vztahy absolutna, svou povahou spekulativní, po ruce jen konečné vztahy, které mu mohou sloužit jedině k tomu, aby — ať v nejvlastnějším nebo i symbolickém smyslu — pochopil a vyslovil tuto povahu a vztahy nekonečna.

V náboženství, jakožto nejbližším a přímým zjevení boha, je forma představ a rozjímavého konečného myšlení, v jaké bůh vstupuje do vědomí, nejen jedině možná, nýbrž také nutná tak, jak se projevuje; neboť je také jedinou formou,

¹ Herodot II, 53.

² Na okraji: zprvu nikoli slupka — ne již předem abstraktní o sobě —

kteřá je náboženskému vědomí srozumitelná. Abychom to ještě více objasnili, je nutno říci něco o tom, co to znamená rozuměti. Jak jsme již dříve poznamenali, náleží k tomu totiž jednak bytostný základ obsahu, který, jsa absolutní podstatou ducha, vstupuje ve styk s vnímající bytostí, zasahuje jí až do nejzazšího nitra, rozeznává se v něm a podává tak svědectví tohoto obsahu. To je první absolutní podmínkou rozumění; co není v rozumu již o sobě, nemůže do něho vstoupit, nemůže pro něj existovat; — takový obsah totiž, který je nekonečný a věčný. Neboť podstatnost právě jakožto nekonečné je to, co není omezoáno tím, na co se vztahuje; neboť jinak by bylo omezené a nebylo by v pravdě podstatné, a proto duch není o sobě jen tím, co je konečné, vnější; vždyť právě to, co je konečné a vnější, není již tím, co jest o sobě, nýbrž tím, co je pro něco jiného, co se ocitlo v nějakém poměru. Protože však na druhé straně má být pravdivé a věčné uvědoměno, to jest má vstoupit do konečného vědomí, má být pro ducha, je tento duch, pro nějž toto pravdivé a věčné v první řadě jest, duch konečný, a forma vědomí tohoto ducha spočívá v představách a formách konečných věcí a vztahů. Tyto formy jsou tím, co je vědomí běžné, navyklé; je to obecný způsob konečnosti, a tento způsob si vědomí osvojilo a učinilo z něho obecného prostředníka své představivosti, který musí zprostředkovat všechno, co do vědomí vejde, aby tak uchopilo a poznalo samo sebe. Dostane-li se do vědomí nějaká pravda v jiné podobě, znamená to, že tato podoba je něčím, co je vědomí cizí, t. j. že její obsah není pro ně. Tato druhá podmínka srozumitelnosti je to zejména, na kterou se vztahuje jev rozumění či nerozumění, neboť první podmínka porozumění, souhlasnost podstatného se sebou samým, probíhá nepovědomě, neuvědomujíc si samu sebe právě proto, že jakožto podstatné, jako nekonečná, ryzí činnost netrpí rozporem vědomí. Druhá stránka dotýká se však existence obsahu, totiž jeho bytí jakožto obsahu vědomí; a je-li něčemu porozuměno či ne, přivlastní-li si vědomí nějaký obsah, najde-li a uvědomí-li si

samo sebe v tom, co mu je předmětem, záleží na tom, přichází-li to k němu v podobě jeho navyklé metafysiky. Neboť jeho metafysika jsou vztahy, které jsou mu běžné; jsou síti, prostupující všemi jeho osobitými názory a představami, a rozpoznávající je jen potud, pokud v ní mohou uvážnout. Tyto vztahy jsou duchovním orgánem, kterým se myslí dostává nějakého obsahu, smyslem, kterým pro ducha něco nabývá a má smysl. Aby něco bylo duchu srozumitelné anebo, jak se také říká, pochopitelné, musí mu to být převedeno do jeho metafysiky, orgánu jeho myslí; pak to je po jeho smyslu. Rozum, stejně jako smysl, jsou výrazem uvedené dvojakosti: rozum člověka či věci anebo také jejich smysl jsou jejich objektivní náplň, obsahem; avšak rozumové poznání, které mám anebo si utvořím o něčem, nebo smysl, který to pro mne má — (že mám o něčem poněti anebo že má něco pro mne smysl) — týkají se podoby, ve které to pro mne existuje, metafysiky, jejímž je to nositelem, i okolnosti, ať již tato metafysika je či není metafysikou právě mé představivosti. Tak se činí některá věc srozumitelnou, třeba příkladem z obyčejného prostředí životní situace, konkrétním případem, který v sobě obsahuje stejné vztahy jako to, co má být učiněno srozumitelným, takže případ pomocný je jeho symbolem nebo podobenstvím. Docela všeobecně srozumitelným jmenujeme vůbec to, s čím jsme se již obeznámili; a slyšíme třeba říkat o způsobu kázání kněze, že je velmi srozumitelný, je-li jeho kázání sestaveno z běžných citátů z Bible a jiných rovněž známých článků z katechismu. Tato srozumitelnost, záležící v suché obeznámenosti s věcí, nespočívá pak ovšem na žádné metafysice; avšak určitý ráz jejího smyslu již předpokládá srozumitelnost, čerpanou z konkrétního případu vědního smyslového vědomí. Vyspělejší metafysiku však spatřujeme na příklad v pragmatickém dějepisu, který usiluje o seřazení událostí v souvislost příčin a účinků, důvodů a důsledků;¹ příčiny, důvody, podmínky a okolnosti jsou tu tím, co činí

¹ Na okraji: příklady z Tennemanna — stejně tak o opaku.

událost srozumitelnou. Ale někteří se také domnívají, že porozumějí věci již z její historie, že porozumění je již vědomost, jaká ta věc kdysi bývala, a že porozumíme tím důkladněji, čím dále dozadu známe, jaká byla dávno, dávněji a ještě dávněji atd.; podobně jako právníci od nás často požadují, abychom jako porozumění věci uznávali, když dovedou udat, jak to kdysi bývalo. I v náboženství bylo všechno dlouho vykládáno skoro stejně prostou metafysikou. Když bylo několik obecných abstrakcí jednoty, lásky k bližnímu, přírodních zákonů a podobných náboženských idejí prohlášeno za falešné, naskytl se hned jeden ze způsobů, jak vysvětlit, že se tyto abstrakce přece ujaly mezi lidmi, způsob totiž, kterým se člověk dostává k falešné představě: druh lhaní, dále panovačnost, hrabivost a podobné *medii termini*; (*dvojaké cíle* - pozu. překl.); a tím, že bylo náboženství vydáváno za dílo kněžských náruživostí a podvodů, byla věc takovouto metodou učiněna pochopitelnou a srozumitelnou.

Toto prostředí, které je podmínkou srozumitelnosti absolutního obsahu, anebo, což je totéž, které je jeho existencí, spojuje jej se subjektivním vědomím. Toto prostředí, anebo podoba, v jaké je projeven absolutní obsah náboženství, je tím, v čem se rozlišuje filosofie od náboženství. Věčný rozum jakožto *logos*, jakožto sdílející se, vyslovující a zjevující se, zjevuje se v mysli a v představě, a právě jediné tím myslí a představě, pocitujícímu a obsah nezaujatě promýšlejícímu vědomí. Další, abstraktnější rozvaha počíná na tento útvar a způsob existence pohlížet jako na slupku, pod níž je ukryta a skryta pravda, a pokouší se zbavit vnitřní obsah této slupky a vyloupnout nahou, čistou pravdu, jaká jest o sobě a pro sebe. Přemýšlející úvaha považuje totiž konečné vztahy smyslového nazírání a představy za nepřiměřené obecnému nekonečnému obsahu a smyslilo si myšlenku s posláním vyšším než jsou tyto formy. A v rozporu s touto myšlenkou shledává v první řadě anthropomorfismus. Protiklad a boj filosofie s tak zvanými lidovými představami, obsaženými v mythologiích, se objevil již dávno. Xenofanes na příklad pravil, že kdyby lvi a býci

měli ruce, aby jako lidé tvořili umělecká díla, popisovali by bohy podle sebe a vtělovali by je v podoby, jaké sami mají. Jako později Platon a dříve již všeobecně Mojžíš a profoci na základě hlubšího náboženství, horlí Xenofanes proti Homérovi a Hesiodovi, že přisoudili bohům všechno, co i mezi lidmi je pohanou a potupou: *κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπειτέειν* (krást, cizoložit a navzájem se podvádět - *red.*).¹

Co však nemohli dělat lvi a býci, udělali sami lidé, kteří, jako Indové a Egypťané, promítli své povědomí božství do zvířat. Dále je lidé promítali do slunce, hvězd a jevů ještě podřadnějších, a, v čemž se vyznamenávají zvláště Indové, do nejpitvoznějších, nejubožejších výtvorů dobrodružné, nepodařené fantasmie. Anthropomorfismus má přímo v sobě přece jen jistou míru, ale u takovýchto výtvorů se zdá, že jejich obsah, který již proto může být jen krajně ubohý, byl určován pouhou pomateností.

Protože však v novější době se nutně přestalo spatřovat v mythologiích a v oblastech náboženství, pokud mají co dělat s obrazotvorností, jen omyl a faleš, a protože víra v rozum tak zesílila, že se uvěřilo, že v takovýchto obrazech a představách — protože jimi vyjadřují svoje absolutní vědomí lidé, národy — nemohou být obsaženy jen čistě negativní stránky, nýbrž i něco pozitivního z tohoto obsahu, pohlíželo se záhy na toto konečné i dobrodružné a nehorázné jako na slupku, pod níž je ukryt pravý obsah. V tomto směru by nemělo význam představovat si, že této slupky záměrně používají kněží a učitelé náboženství, stejně jako uvažovat, s jakým záměrem se takové slupky používalo. Takové zkoumání by tím stejně vedlo jen na stezku dějin; ale kdybychom se pak dostali až k historickému důkazu jednotlivých případů, v nichž by se způsob podání objevil jako úmyslné šálání, pak všeobecně — a to lze dokázat spíše historicky — je povahou věci, jak jsme předtím ukázali, že zjevující se pravda se mohla projevit jediné prostřednictvím

¹ Fragment Xenofanův u Sexta Empirika adv. math. IX, 193 (vydání Mutschmannovo).

představy,¹ obrazu a pod., a to proto, že zčásti další prvek, prvek myšlení, nebyl dosud zpracován a připraven jako půda, aby do ní bylo možno vložit onen obsah, dosud je účelem náboženství jako takového, aby jeho obsah měl za základ svého projevu právě tento prvek myšlení. Ovšem i filosofové používali formy mythu, aby zpřístupnili určité poučky a přiblížili je smyslům, obrazotvornosti;² a často slýcháme, že i Platon je především proto ceněn a milován, jakoby tím byl projevoval vyšší genialitu a vykonal tím něco víc, něco vyššího, než mohou filosofové jinak dokázat a než on sám vykonal v jiných svých dílech, na příklad v abstraktním a suchopárném Parmenidovi. Není divu, že Platona milovali zejména i kvůli jeho mythům, neboť takováto forma vskutku usnadňuje pochopení obecné myšlenky a její zpřístupnění v tak krásné podobě. Jenže svými mythy samotnými se Platon neosvědčil jako filosof; když myšlení již jednou natolik zesílilo, aby ve svém vlastním svérázném živlu nabylo existence, je forma mythu přebytečnou okrasou, kterou lze sice s povděkem přijmout, ale která na druhé straně nijak nepodporuje vědu, tak jako jí nezáleží na vnějším zisku z toho, je-li ten či onen podněcen k filosofování. Ostatně proti každému takovému zdánlivému vnějšímu prospěchu lze postavit nějakou nevýhodu. Tak je možno uvést jako nevýhodu takového mytického způsobu filosofování, že může dát podnět k mínění, jako by mythy byly filosofií, a že mythy poskytují možnost zakrýt neschopnost a neobratnost podat obsah, který má být podán, ve formě myšlení, jediné to formě filosofie, a dát tím tomuto obsahu jeho pravou určitost.

Platon se však nepokoušel, aby své filosofické věty, které měl na mysli a které také předtím vyslovil filosofičtějši formou, zahaloval podobou mythů, nýbrž snažil se naopak, aby je učinil zřetelnějšími, představitelnějšími. Je to těžkopádná představa, mluví-li se o mythech, symbolech především jen jako o

¹ Na okraji: Platon, Aristoteles, zednáři.

² Na okraji: Platonovy mythy.

slupkách, pod nimiž je ukryta pravda. Naopak právě v mythech a symbolech, v představách a konečných vztazích vůbec je vyjadřována pravda, jimi má být vyjádřena, to jest: odhalena. V jednotlivých případech by se ovšem dalo prokázat, že symbolů a pod. bylo používáno k tomu, aby se dělaly záhady a aby se z obsahu udělalo nesnadno proniknutelné tajemství.¹ Tak na příklad ve svobodném zednářství je možno dohadovat se takového záměru jejich symbolů a mythů; ale nebudeme jim působit tuto křivdu, když se přesvědčíme, že zednářství nic zvláštního neví a tudíž ani nemá nic, co by mohlo skrývat. O tom však, že nemá a ani neopatruje zvláštní moudrost, vědu či poznání, že netřímá pravdu, kterou by nebylo možno všude získat, přesvědčíme se snadno, prozkoumáme-li spisy, které z něho přímo vycházejí, stejně jako takové spisy, které vydávají jeho přátelé i majetníci o kterémkoli odvětví věd a znalostí; není v tom nic, co by přesahovalo úroveň obyčejného obecného vzdělání a známých znalostí. Chceme-li si představit, že by bylo možno uschovávat moudrost jakoby do kapsy a dostávat ji jako zprávy z té kapsy, z níž vydáváme své výroky ve všedním životě i ve vědecké činnosti, nesmíme nic vědět o povaze určité filosofické poučky, obecné pravdy, obecného způsobu myšlení a poznávání — a jen o tom, nikoli o historických a vůbec detailních znalostech tu mluvíme —; z toho a z nespočetných jiných lze ovšem dělat tajemství, a to tím spíše, čím je zájem na jejich znalosti menší nebo pomíjivější. Víra v možnost i v prostředky, jak udržet v izolaci od výrazů ostatního života subjektu a jeho konkrétní duchovní existence poznání, které je svým obsahem obecné a které tím, že je v subjektu, právě pro svou obecnost zahrnuje v sobě i jeho zájem, tato víra by byla právě tak směšná, jako kdybychom věřili v prostředek, jak oddělit světlo od záření nebo získat oheň, který by nehřál.² Vidíme také, že mysteriím starých bývá

¹ Na okraji: svobodné zednářství, mystérie.

² Na okraji: příklady vzdělaných lidí — špatný život — zcela jiný způsob úsudku, představ.

často připisováno takovéto skryté teplo zvláštní moudrosti a poznání; je známo, že všichni athénský občané byli zasvěceni do tajemství eleusinských; naproti tomu Sokrates se do toho nedal zahrnout, a přece vidíme na příklad, jak bylo znamenité jeho postavení mezi jeho spoluobčany a jak všichni ti, kdož se s ním stýkali, nehledě k jejich zasvěcení do oné moudrosti mystorií, naučili se od něho mnoha novému a považovali za cenné poznání, za hodnotu svého života jen to, co od něho získali.

Mluvíme-li však o mythologii a o náboženství vůbec, vidíme, že podoba, kterou v nich má pravda, není pouze slupkou, nýbrž naopak právě v nich se má zjevit obsah; podobně neobratně vyznívá i mínění, které se v dnešní době stalo běžné, jakoby svět byl předkládán člověku jako hádanka a v tom byl jeho poslední vztah k světu. Příroda je naopak zjevením božím a bůh je jejím smyslem, rozřešením hádanky, a tak jako příroda, je ještě mnohem více duchovní vesmír zjevením božím; neboť nejvlastnějším pojmem boha je být duchem, a tak je představa mythologie a náboženství vůbec podstatně nikoli zahalením, nýbrž odhalením boha. Ale ve skutečnosti je zároveň vlastností smyslového nazírání, tak jako představy smyslových a konečných vztahů — vůbec povahou symbolična, být zároveň bytím, neodpovídajícím nekonečné myšlence; a tak je nekonečná myšlenka v nich zároveň zahalena, tím že je odhalena. Podstata činí z bytí jev, anebo přesněji vyjádřeno: co se v jevu jeví, jest podstata, avšak zároveň je také jev toliko jevem; obsahuje současně v jednom vlastnost, že není podstatou. V rozlišování mezi mythem a jeho významem a v tom, že mythické podání, podání myšlenky přirozené představě se považuje za zahalování myšlenky, tkví doznání, že tu vlastní náplní je význam a že tato náplň má svou pravdivou tvářnost jen potud, pokud je zbavena své smyslové podoby a konečných vztahů a je vyjádřena ve formě myšlenky. V myšlence již není rozdíl mezi představami nebo obrazy a jejich významem; myšlenka je významem

sama sobě a je tu tak, jak jest o sobě. Proto i když mythologie a vůbec představy náboženské, pokud jsou toliko představami, v podstatě odhalují pravdu a obsah myšlenky, je v tomto odhalování myšlenky obsaženo ještě cosi, co není vlastní této náplní; avšak myšlenka je právě to, co je samo sobě vlastní.

Mythologie jako to, co je považováno za cizorodé v nemythickém způsobu představ, potřebuje tudíž vysvětlení;¹ a vysvětlit toto cizorodé neznamená nic jiného než překlad zprvu smyslových útvarů a jejich konečných vztahů vůbec do vztahů duchovních, do vztahů myšlenek. Vztahy neorganické a živoucí přírody, jako vztahy mysli a přirozeného chtění, podobně jako bezprostřední předměty přírody, pocity a úsilí duchovna, osvobozené od tvaru bezprostřednosti a promyšlené abstraktně, dávají pak vztahy a obsah, který jakožto myšlený je všeobecné povahy. (Jestliže však nyní tyto myšlenky dávají ovšem význam, zdá se, že touto změnou formy nebylo s hlediska nekonečnosti obsahu získáno ničeho; neboť ony konečné vztahy i ostatní obsah nebyly proměněny v analogické nekonečné. Mezi obsahem mythiky a jiných cizorodých prvků a mezi myšlenkami není toliko analogie, nýbrž tyto myšlenky jsou oním celým obsahem již svou prostou určitostí. Jestliže zprvu toto bytostné pouto či základna byly konečné, je tomu stejně tak i ve vysvětlení; neboť toto vysvětlení neznamená nic jiného, než že vyjevuje onu podstatnost jakožto podstatnost. Jenže myšlený obsah jakožto myšlený jeví se tak již hodným toho, aby byl určením nekonečna, není-li ovšem božské pojímáno jen jako nekonečno negativní, kterému nemá příslušet vůbec žádná forma konkrétního obsahu.) Takto pak určitý pocit, jako hněv, či organický vztah, jako plození, přeloženy do duchovní a obecné určitosti, spravedlnosti vůči zlu, do tvorby vůbec nebo do zapříčiňování, nebudou již považovány za nedůstojné, aby byly vlastností či vztahem absolutna. Počínaje postavami Osirida, Isidy, Tyfona a pokračuje

¹ Na okraji: Platonovo místo v Timaiovi o játrech.

přes nesčíslné mythologické příběhy, stalo se v různých dobách naléhavou potřebou považovat je za výrazy přírodních předmětů, souhvězdí a jejich zvrátů, Nilu a jeho proměn a tak pod., pak historických událostí, osudů a činů národů, mravních vztahů a proměn v přirozeném i politickém způsobu života, a vysvětlovat je tím, že je odhalován a zdůrazňován takovýto jejich smysl. Účelem takového vysvětlování je, učinit srozumitelnými právě jmenované jevy; není srozumitelné, co je božského na Osiridovi, na jeho smrti a pod. Zde se totiž pojem srozumitelnosti změnil a zvrátil. U této potřeby vysvětlení platí právě ony smyslové, tak zvané anthropomorfní představy za nesrozumitelné; je tu jiná představa boha, kterou jsme puze spatřovat v takových výtvorech, představa duchovnějši, myšlenějši, obecnějši. Pak tedy je to tak, že boha chápeme, anebo je to jen něco této představě přiměřeného, co chápeme a pokládáme za srozumitelné, protože se to říká o bohu. Jestliže se o tom, co má být bůh, říká, že mu byly odřezány mužské rozplodovací orgány a pak v náhradu přiloženy kozlí, nechápeme, jak je možno něco podobného říci o bohu; anebo nerozumíme již tomu, že bůh prý poručil Abrahamovi, aby zabil svého syna. Již staří přestávali chápat, jak by mohli bohové, jak jsem uvedl, krást a cizoložit.

Něco podobného může být vyhlášeno za pouhý čirý blud; potom to není nesrozumitelné. Prohlásíme-li to za pochopitelné nebo setrváme-li na požadavku pochopitelnosti, znamená to, že zde má být něco, co si mohu osvojit, co má opravdový smysl, či alespoň smysl s jiným souvisící, formální.

Když jsem uvedl obecný základ toho, co vůbec znamená vývoj v čase, setkali jsme se

α) především s představou dokonalosti filosofie jakožto čistého nazírání, myšlení a vědění — tento stav by

αα) spadal mimo čas, mimo dějiny.

ββ) To by však odporovalo povaze ducha, vědění. Prvotní, nenucenější je dnota s přírodou není nic jiného než nejasné

nazírání, soustředěné vědomí, které je právě proto abstraktní, nikoli v sobě organické. Život, bůh má být sice konkrétní, takový jest v mém citění; ale nic se v tom nerozlišuje. Obecný pocit, obecná myšlenka božství se dá sice použít na všechno; ale zde záleží na tom, aby nekonečné bohatství nazírání světa bylo učeněno a, jakožto nutné, postaveno na své místo, ne abych tu jen uplatňoval jednu a touž představu. Zbožné nazírání vidíme na příklad v Bibli, ve Starém a v Novém Zákoně — ve Starém zejména jako obecné uctívání boha ve všech přírodních úkazech (jako v knize Jobově), v blesku a hromu, ve světle dne i noci, v horách, v cedrech libanonských a ptactvu v jejich větvích, v divých zvířatech, lvech, velrybách, červech atd., i v obecné prozítnosti nad lidskými případy a poměry. Ale takovému nazírání zbožné mysli na boha je něco docela jiného než bystrý průhled přirozeností ducha; zde právě není řeči o filosofii, o myšlené, poznané podstatě boha; neboť právě ono tak zvané bezprostřední nazírání, cit, víra, či jak se to již nazve, je právě to, v čem se odlišuje myšlení: opuštění této bezprostřednosti, pouhého, prostého obecného názoru být citem; — myšlení znamená, že duch vstupuje do sebe sama a tím: z toho, co jest duch jakožto nazírající, činí předmět, soustřeďuje se v sobě a tím se od sebe odlučuje. Toto odloučení, jak bylo řečeno, je první podmínka a moment sebeuvědomění, a jedině ze soustředění tohoto sebeuvědomění v sobě jakožto svobodného myšlení může být vyvozen vývoj všehomíra v myšlence, t. j. filosofie. Právě v tom je nekonečná práce ducha, uchýlit se ze své bezprostřední existence, ze šťastného přirozeného života do noci a samoty sebeuvědomění, a ze síly a moci sebeuvědomění rekonstruovat v myšlení stranou odsunutou skutečnost a její nazírání. Z této povahy věci vysvítá, že právě ona bezprostřední přirozený život je opakem toho, aby byl filosofii, říší rozumovou, aby byl myšlence průhledem přírody. Duch nedosáhne po-

znání tak prostě. Filosofie není somnambulismus, je to naopak stav nejbělejšího vědomí, a pozvolné procítání tohoto vědomí je právě tímto povznesením sebe sama nad stavy bezprostřední jednoty s přírodou — povznášením a prací, jež jako neutuchající odlišování sebe sama od sebe, tak aby teprve činností myšlení byla znovu vytvořena jednota, probíhá v čase, a to v čase dlouhém. Tolik o hlediscích, s nichž je třeba posuzovat onen filosofický přirozený stav.

β)¹ Je to zajisté dlouhý čas; a právě nad délkou času je možno se pozastavit, který duch potřebuje, aby si vypracoval filosofii. Řekl jsem s počátku, že naše nynější filosofie je výsledkem práce všech staletí. Pozastavujeme-li se nad takovou délkou času, musíme si uvědomit, že této dlouhé doby bylo použito k tomu, aby se získaly tyto pojmy — to se nemohlo stát stejně kdysi jako nyní. Je vůbec třeba vědět, že stav světa, stav určitého národa záleží na pojmu, který o sobě mají — v říši ducha nevyrážejí lůžky přes noc. Že duch k tomu potřeboval tak dlouhou dobu, může nás zarážet, neznáme-li jednak povahu a důležitost filosofie a nebereme-li zřetel na to, že filosofie je záležitostí ducha a že je také záležitostí jeho práce. Vztah filosofie k ostatním vědám, uměním, politické tvorbě a pod. uvidíme později. Podivujeme-li se však vůbec délce času, mluvíme-li o dlouhé době, vzpomeňme, že délka je něčím nápadná nejbezprostřednějšimu rozvažování, podobně jako obrovitost prostorů, o kterých se mluví v astronomii.

Co se týče pomalosti světového ducha, je třeba uvážit: nemá naspěch; má dost času — tisíc let je před tebou jako jediný den — ; má dost času právě proto, že sám je mimo čas, že je věčný. Jednodenní jepice nemají ke mnohému, k tak mnohému ze svých cílů dosti času; kdo neumírá, dříve než dosáhl svých cílů! Světový duch nejenže má času dost; není to

¹ Na okraji: pojem filosofie.

jen čas, čeho je zapotřebí k získání nějakého pojmu; to stojí ještě mnoho jiného: že pro tuto práci na svém sebeuvědomování spotřebuje tolik lidských rodů a pokolení, že vynakládá tolik keré vznikání i zanikání, na tom duchu také nezáleží; je dosti bohat na takovéto plýtvání; podniká své dílo ve velkém; má dost národů i jedinců, aby je promarnil. Je otrěpaná věta: příroda jde za svým cílem nejkratší cestou — správně! — ale cestou ducha je prostřednictvím, oklíka. Čas, námaha, spotřeba, takové kategorie z konečného života sem nepatří.

Abychom uvedli konkrétní případ pomalosti a obrovitého vynaložení a úsilí ducha, aby pochopil sebe sama, stačí poukázat na jeden z hlavních pojmů, na pojem jeho svobody. Řekové a Římané — tím méně Asiaté — nevěděli nic o tomto pojmu, o tom, že člověk jakožto člověk je zrozen svobodným, že je svoboden. Platon ani Aristoteles, Cícero ani římské učitelé práva neznali tento pojem, ačkoli jedině on je zdrojem práva, a jejich národy jej znaly tím méně. Věděli ovšem, že Athéňan, římský občan je *ingenuus*, že je volný, že jsou lidé svobodní a lidé nevolní; právě proto nevěděli, že člověk je svobodný jakožto člověk — člověk jakožto člověk, t. j. člověk obecně, člověk, jak jej chápe myšlenka a jak on sám sebe v myšlence chápe. Křesťanským náboženstvím vzešla nauka, že před bohem jsou všichni lidé svobodní, že Kristus osvobodil lidi, učinil je rovnými před bohem, že je osvobodil ke křesťanské svobodě. Tyto kategorie činí svobodu nezávislou na rodu, stavu, vzdělání atd. a znamenají obrovský pokrok; ale dosud se odlišují od toho, že pojem člověka je být něčím svobodným. Cít pro tuto vlastnost rašil po staletí, po tisíciletí; tento pud vyvolal nejobrovitější převraty, ale (myšlenka) pojem, že člověk je svou přirozeností svoboden, což neznáčí: svým přírodním životem, nýbrž přirozeností ve smyslu podstaty či pojmu; toto poznání, toto vědění sebe sama není příliš staré — vžilo se nám jen; rozumí se nám samo sebou. Člověk nemá být otrokem; žádnému národu, žádné vládě nepřísluší vést válku za účelem zotro-

čování —; a teprve s tímto věděním je svoboda právem, ne již pozitivní, násilím, nouzí atd. vynucenou výsadou, nýbrž právem o sobě a pro sebe, — pojmem, který je shodný se životem.¹

Musíme se však dotknout jiné stránky pomalosti v pokročování ducha, totiž konkrétní povahy ducha, podle které jeho myšlení sebe souvisí s veškerým ostatním bohatstvím jeho existence a jeho vztahů; utváření jeho pojmu, jeho myšlení sebe je zároveň utvářením celé jeho rozlehlosti, jeho konkrétní celosti v dějinách. Myšlenka, kterou vyjadřuje filosofický systém určité doby, má takový vztah k jiným jeho tvorům, že je substancí jeho vesmíru, jeho obecnou podstatou, jeho květem, vědoucím životem v čistém myšlení prostého sebeuvědomění. Ale duch je nejen toto, nýbrž, jak bylo dříve řečeno, i mnohostranný vývoj vlastního bytí; a stupeň sebeuvědomění, kterého dosáhl, je principem, který zjevuje dějinami, vztahy svého bytí. Duch vybavuje tento princip všim bohatstvím své existence; podoba, v níž existuje, je národ, v jehož mravech, ústavě, domácím, občanském a veřejném životě, uměních, vnějších státních vztazích atd. je zobrazen onen princip, je vyhraněna celá určitá forma konkrétních dějin po všech stránkách své vnějšnosti. Toto je látka, která má být zpracována principem národa — a to není práce na den, nýbrž podle toho musí duch zaříditi všechny potřeby, dovednosti, vztahy, zákony, ústavu, umění, vědy; není to postup v prázdném čase, nýbrž v čase nesmírně naplněném, bojovném, ne pouhý postup abstraktních pojmů čistého myšlení; nýbrž duch pokračuje v tomto postupu jen tak, že pokračuje v celém svém konkrétním životě. K tomu náleží, aby určitý národ dosáhl stupně, kdy v něm může vzejít filosofie.² Tato pozvolnost světového ducha je ještě zesilována zdánlivými zvraty, reakcemi, obdobími barbarství.

¹ Na okraji: při pomalosti uvažovat právě o tom.

² K tomu poznámka: „Viz zvláštní list“. Tento list se nedochoval.

?) Je však na čase, abychom přistoupili k bližším obecným rozdílům, které tkví v povaze vývoje. Tyto rozdíly, na které je třeba upozornit v tomto úvodu, týkají se pouze stránky formální, vyplývající z pojmu vývoje vůbec. Vědomí o zásadách, tkvících v povaze vývoje, osvětlí nám blíže, co můžeme od jednotlivých filosofii vůbec čekat, a určí nám blíže i určitý pojem toho, jak je tomu s rozdíly mezi filosofiemi.

Předem poznamenávám: v určení, co je duchovní vývoj, bylo uvedeno, že duchovní vývoj je svou podstatou nikoli jen nečinné vzecházení, jak si to představujeme na příklad při východu slunce, měsíce atd., není to pouhý pohyb neodporujícím prostředím prostoru a času, nýbrž práce, činnost proti něčemu, co již existuje, jeho přetváření. Duch vstupuje do sebe a činí sebe sama sobě předmětem;¹ a tento směr jeho myšlení mu určuje nepřímou formu i určení myšlenky. Tento pojem, ve kterém se duch pochopil, a kterým jest, tento jeho výtvor, toto jeho bytí, poznovu od něho oddělené, samo sobě učiněné předmětem, a nová činnost na to znovu vynaložená, tak je dále dotvořováno touto činností ducha to, co již jednou bylo utvořeno, tak to získává na určitosti, tak je to činěno jistějším, v sobě vybudovanějším a hlubším. Každá doba má před sebou dobu jinou a je jejím zpracováním a tudíž i výtvozem vyšším než byla ona.

a) Důsledky pro chápání filosofie i pojednávání o ní vůbec.² Z této nutnosti vyplývá, že počátek je to, co je nejméně utvářené, v sobě určité a vyvinuté, naopak to nejchudší, nejabstraktnější, a že prvotní filosofie je zcela obecná, neurčitá myšlenka, že prvotní filosofie je nejprostší, filosofie nejnovější pak nejkonkrétnější, nejhlubší. To musíme vědět, abychom ve starých filosofích

¹ Nad tím poznamenáno: nikoli bezprostředně.

² Na okraji: nehledat u starých konkrétní výměry, kterých tehdy nebylo. Objektivní výměr — obsah

nehledali víc než je v nich obsaženo, abychom v nich nehledali odpovědi na otázky, uspokojení duchovních potřeb, kterých tenkrát vůbec nebylo, a které náleží až době pokročilejší. Toto pochopení nás také uchrání toho, abychom je z něčeho nevinili, abychom v nich nepostrádali kategorie, které v jejich vzdělanosti dosud vůbec nebyly, abychom jim nekladli za vinu vývody a tvrzení, které vůbec nemohly pronést a myslit, byť by je bylo možno správně vyvodit z principu, myšlenky takové filosofie.¹

α) Tak shledáme, že v dějinách filosofie jsou staré filosofie co do kategorií — jako děti — krajně chudé a chabé: prosté myšlenky, které je třeba zároveň považovat za nezaujaté v tom směru, že nemají smysl tvrzení, protikladného tvrzení jinému. Tak byla na příklad kladena otázka, byla-li filosofie Thaletova vlastně theismem či atheismem, uznával-li Thales boha jako osobnost, či toliko jako bytost neosobní, obecnou, t. j. boha v našem smyslu, neuznáváje bohem jinak nikoho.² Kategorie subjektivity nejvyšší myšlenky, osobnosti boha je pojem mnohem, mnohem bohatější, intenzivnější a tudíž mnohem pozdější. V představách obrazotvornosti byli řečtí bohové ovšem osobnostmi, jako jí byl jediný bůh židovského náboženství, ale představa obrazotvornosti je něco zcela jiného než pochopení čisté myšlenky a pojmu.³ Filosofování muselo naopak začínat s tím, že si hledělo jediné svého, že odloučilo myšlení od veškeré lidové víry a přisoudilo si pole zcela jiné, pole, ležící mimo svět představy, takže obojí existovalo klidně vedle sebe, či ještě spíše, že se vůbec ještě

¹ Na okraji: Tak říkají ani k jejich tizi ani k dobra.

² Na okraji: Atheismus — srovnání s naukami, které máme o bohu — Potud všichni staří atheisty, ne křesťanskými filosofy.

³ Na okraji: je možné, že by mělo být více ve fantastické představě než v myšlence — příslušné ke svobodné substancialitě subjektu — jako Trimurti Indů.

nedospělo ani k uvažování o protikladnosti¹ filosofování a náboženské lidové víry, ani se nevynořila myšlenka, chtít usmířit tuto protikladnost, prokázat, že v lidové víře je jen jakoby jiná vnější podoba téhož, co je obsahem pojmu, a chtít tak vysvětlit a ospravedlnit lidovou víru a moci tak vyjádřit pojmy svobodného myšlení samého opět po způsobu samotného lidového náboženství — stránka a působnost, které byly později u novoplatonovců význačným způsobem jejich filosofování. Jak klidně trvaly vedle sebe oblast lidových představ a oblast abstraktního myšlení, vidíme ještě na pozdějších vyspělejších řeckých filosofech, u kterých se jejich spekulativní činnost zcela poctivě — nikoli z pokrytectví — pojila s dodržováním kultu, se zbožným vzýváním božstev, s obětmi atd., jako na příklad u Sokrata, jehož posledním slovem byla ještě připomínka přátelům, aby nezapomněli obětovat Asklepiovi kohouta — touha, která by nebyla mohla obstát současně s důsledným uplatněním Sokratových myšlenek o podstatě boha, hlavně Sokratova principu mravnosti. Chápeme-li takovou důslednost my, je to něco zcela jiného.

b) Jak se chovat ke starým filosofiím.²

Zatím co se objevuje tento rozdíl mezi tím, co se z filosofie do důsledků vyvodí, a tím, jak se ve skutečnosti smýšlí, přicházíme zde na to, že můžeme v dějepisech filosofie u určitého filosofa najít uvedeno množství metafysických pouček — uvedených jako historické údaje o tvrzeních, která prý pronesl — o kterých on sám nevěděl ani slovo a po nichž se také nenajde sebenepatrnější historická stopa. Tak je v Bruckerových velkých dějinách uvedeno o Thaletovi i o jiných na třicet, čtyřicet, sto thesů, z nichž ani jediná myšlenka

¹ Na okraji: rozpor až mnohem později.

² Na okraji: rozdíl myšlenky — dále nerozvádět — nutný předpoklad — zůstat právě při původním výměru myšlenky.

nebyla u takovýchto filosofů historicky prokázána. Z rozumářů takovéhoho ražení si pak můžeme jednotlivé věty i citace dlouho shledávat.¹ Procedura Bruckerova je totiž taková, že vy-
baví prostou poučku dávného filosofa všemi závěry i premi-
sami, které podle představy wolfovské metafysiky musí
prý být úvodem i dodatkem oné poučky, a uvádí pak bez
ostychu takový čiře vybásněný výmysl, jako kdyby to
byla opravdu historická skutečnost.² Postup vývoje, rozličnost
dob, vzdělanosti a filosofie se projevuje právě v tom,
zda se takovéto úvahy, takovéto myšlenkové kategorie,
vztahy pojmu již objevily ve vědomí či dosud ne.³ Rozdíl je
právě jedině v myšlenkách, které jsou snad uvnitř, ale
ne venku.⁴ Hlavní je tu myšlenka a nikoli problém, jaké
pojmy ovládají život filosofů. Jejich myšlenku je nutno
zdůraznit. Je třeba držet se naprosto přísně, historicky přesně
nejvlastnějších slov, ne usuzovat a dělat tak z nich něco
jiného. I Ritter praví ve svých Dějinách jonské filosofie na
stránce 13: „Thales považoval svět za všeobsáhající ži-
voucí zvíře, které se vyvinulo z jednoho semene — naopak
semeno všech věcí je prý vlhké — jako všechna zvířata.
Základním názorem Thaletovým tedy je, že svět je živoucí
celek, který se vyvinul ze zárodků a po způsobu zvířat se
udržuje na živu potravou, přiměřenou jeho původní podstatě.“

K tomuto závěru z pojmu vývoje, že filosofie nejdávnější
jsou nejabstraktnější, že myšlenka v nich je nejneurčitější, po-
jí se přímo další závěr, že filosofie pozdější, nejmladší, nejno-
vější je nejvyvinutější, nejbohatší a nejhlubší, a to proto,
že postup vývoje je růstem určitosti, a ten že je prohlubo-
váním a uchopením myšlenky v sobě samé; v pozdější, nej-

¹ *ἀρχή* nepoužíval prý ještě Thales, nýbrž Anaximander; tedy nikoli prin-
cip světa: vše je voda. (*ἀρχή* = počátek, princip; pozn. překl.)

² Thales: Voda je prý příčinou světa; svět je prý věčný; *ex nihilo
nihil fit*. (z ničeho nic není; pozn. překl.)

³ Na okraji: Národy = děti, uděláš-li to a to, rozstánu se — myslit
vztah příčiny a účinku — Tennemann — důsledek — subjekt a objekt.

⁴ K tomu ještě: — zda venku — výklad Bible

mladší, nejnovější filosofii musí být uschováno a obsaženo
vše, co se zprvu jeví jako zašlé, tato filosofie musí být sama
zrcadlem celých dějin. Počáteční je nejabstraktnější, protože
je počáteční, protože se dosud nedostalo do pohybu; poslední
tvar, který vyjde z tohoto neustálého pohybu jakožto postupu-
jícího určování, je nejkonkrétnější. Není to, jak možno pře-
dem poznamenat, žádná presumce filosofie naší doby; neboť
právě v duchu všech těchto výkladů je, že pokročilejší filosofie
pozdějších časů je především výsledkem předchozích prací
přemítajícího ducha, že byla těmito dřívějšími stanovisky vy-
žadována, vyvolávána, že nevyrostla jen tak izolovaně ze
své půdy. Další, co je zde ještě nutno připomenout, je, že
se nemusíme nijak bránit vyslovit to, co je v povaze věci,
že myšlenka, jak je chápána a podávána v nejnovější
filosofii, je nejvyvinutější, nejbohatší, nejhlubší. Toto připo-
mínám proto, že přízvisko nová, novější, nejnovější filo-
sophie se stalo velmi běžné. Ti, kdo se domýšlejí, že takovýmto
pojmenováním něco pověděli, mohou tím snadněji udělovat
o to více filosofii své posvěcení a pozhnání, oč více mají
sklonu vydávat za slunce nejen každou uhasínající létavici,
ale i každý oharek svíčky, anebo i každé tlachání rozkřikovat
za filosofii a vydávat je za důkaz při nejmenším toho, že je
tolikero filosofii a denně některá zatlačuje některou věcerejší.
Tím našli zároveň i způsob, jak odstavit filosofii, která začínala
nabývat na významu, a jak se s ní rychle vypořádat. Říkají
jí módní filosofie:

*Nejsměšnější, ty zveš to módou, když znova a znova
vážně za vzděláním lidský duch kupředu jde.¹*

Řekl jsem, že filosofie určité doby jakožto resultát doby
předchozí obsahuje její vzdělanost. Je hlavní vlastností vý-
voje, že základem vši filosofie je jedna a táž myšlenka —
existuje jen jedna pravda — a že každá myšlenka pozdější

¹ Jedna z Xenů Schillera a Goetha. Má název *Modephilosophie*.

jičím ve fysice; *Lipsius* chtěl být stoikem atd. V nazírání panoval vůbec protiklad starých filosofii a křesťanství; z křesťanství a v něm se dosud prý nevyvinula žádná zvláštní filosofie; co se v křesťanství považovalo a mohlo považovat za filosofii, byla prý některá z oněch starých filosofii, které byly v tomto smyslu zase znovu pěstovány. Ale mumie, přenesené do života, nemohou v něm obstát; duch nosil již dávno v sobě život prohloubenější, hlubší pojem sebe sama, a tím i jeho myšlení mělo vyšší potřeby než jakým mohly dostačit filosofie starých. V takovémto ohřívání je tedy nutno spatřovat toliko průchod, zaučování do podmínek, předcházejících forem, jen dodatečné procházení nutnými stupni vzdělanosti; vyskytne-li se v dějinách jako přechodný zjev, v odlehle době takovéto napodobování a opakování zásad, zcizivších se duchu, a nadto ještě prováděné v odumřelé již řeči, pak jsou to pouze překlady, nikoli originály, a duch se ukojí jen v poznání své vlastní původnosti. Jestliže i nejnovější doba je opět vyzývána, aby se vrátila k hledisku nějaké staré filosofie,¹ jak se k tomu zvláště doporučuje platonská filosofie jako prostředek k záchraně, jak vyváznout ze všech zmatků příští doby, pak takový návrat není oním nenuceným dodatečným zaučováním; taková rada ke skromnosti má naopak stejný zdroj jako nabádání kultivované společnosti, aby se navrátila k divochům severoamerických lesů, k jejich mravům a příslušným představám, a jako doporučování náboženství Melchisedechova, které jednou *Fichte* (tuším že v „*Bestimmung des Menschen*“)² prohlašoval za nejčistší a nejprostší, a tím za takové, k němuž se musíme vrátit. V takovém couvání nesmíme ovšem přehlížet touhu po počátku a pevném východisku; jenže ty je třeba

¹ Nikoli protiklad bytí a myšlení, nikoli samostatnost myšlení, subjektu — *Cartesius* — pojem subjektivnosti — objektivitu, nikoli.

² Nikoli! Viz však: *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlín 1806, str. 211—212; srov. *Anweisung zum seligen Leben*, Berlín 1806, str. 348.

hledat jen v myšlení a myšlence a ne v nějaké autoritářské formě. Jinak lze v takovémto odkazování vyvinutého, obohaceného ducha k takové prostotě, t. j. k abstraktnosti, k abstraktnímu stavu či myšlence spatřovat jen útočiště nemohoucnosti, která cítí, že nestačí zmocí bohatý materiál vývoje, který má před sebou a který vyzývá, aby byl myšlenkou zvládnut a z hloubky zpracován, a hledí se zachránit útekem před ním a v nuzotě.

Z toho, co jsme řekli, vysvítá, proč tak mnozí lidé — kteří buď vlivem takovýchto doporučení, anebo vůbec lákáni slávou takového Platona nebo staré filosofie všeobecně, se oddali filosofii starých, chtějíce tak čerpat filosofii z jejich zdrojů — nejsou uspokojeni takovýmto studiem a neoprávněně je opouštějí. Je třeba vědět, co máme hledat u starých filosofů nebo ve filosofii každé jiné určité doby, anebo vědět alespoň, že v takové filosofii máme před sebou určitý vývojový stupeň myšlení, a že v ní dosáhly vědomí jen ty formy a potřeby ducha, které existují v mezích, daných tímto stupněm. V duchu nové doby dřímají hlubší myšlenky, které, aby se probudily k uvědomění, potřebují jiné prostředí a jinou přítomnost než ony abstraktní, nejasné, šedé myšlenky starých časů. U Platona se na příklad filosoficky neřeší otázky o povaze svobody, o zdroji zla a špatnosti, prozřetelnosti atd.¹ Z Platonových krásných výkladů je ovšem možno částečně těžít populární zbožné náhledy o těchto předmětech, ale lze se podle nich i rozhodnout², buď nechat všechno podobné filosoficky úplně stranou, nebo však považovat zlo, svobodu jen za cosi negativního. Ale ani jedno ani druhé neuspokojí ducha, jestliže tu pro něj jednou podobné předměty jsou, jestliže protiklad

¹ Na okraji: Athéňan ví, že je svobodný; jeho svoboda je mn objektem, předmětem. Athéňan o sobě ví, že je svoboděn, že je to jeho bytím — svoboda jako jeho podstata, vědomí, které Orientálec nemá. Ale jen on, Athéňan. Svoboda jakožto projev lidství je obecná, člověku objektivní.

Duch je svou podstatou individuální, osobní, a má nekonečnou, absolutní hodnotu. Bůh chce, aby bylo pomáháno všem lidem.

² Na okraji: rada, postup.

201
sebeuvědomění v něm dostoupil takové síly, aby se zhloubal do takovýchto problémů.

Uvedený rozdíl má ještě další důsledky pro způsob, jak posuzovat filosofie a vykládat o nich v jejich historickém podání.

(Konec rukopisu.)

GEORG WILHELM FRIEDRICH

HEGEL

ÚVOD K DĚJINÁM FILOSOFIE

Šéfredaktorka nakladatelství Jarmila Prokopová. Odpovědný redaktor Zbyněk Sekal. Technická redaktorka Ludmila Forstová. Korektorka Věra Soukalová.

Živé odkazy, řada II., svazek 8. 30102/I, 24660/3/52/III/12, 279. Saz. 26. VI. 1952, tisk 29. X. 1952, vyšlo v listopadu 1952. I. aut. vyd. Náklad 6.400. Pl. ar. 4,25, aut. ar. 3,49, vyd. ar. 3,52. Pap. 221-13, 86×112/80 g. Tisk Svoboda, 05, n. p., Brno, se sazby garmond Bodoni. 1%.

Cena kart. výt. 17 Kčs.