

HEGEL

*Fenomenologie
ducha*

• OIKOYMENH •

HEGEL

*Fenomenologie
ducha*

• OIKOYMENH •

Georg Wilhelm Friedrich

HEGEL

FENOMENOLOGIE DUCHA

Přeložil Jan Patočka

**OIKOYMENH
PRAHA 2017**

Soustava vědy

od

Georga Wilhelma F. Hegela

Dr. a profesora filosofie v Jeně
asesora vévodské mineralogické společnosti tamtéž
a člena jiných učených společností

Díl I.

Fenomenologie ducha

Bamberg a Würzburg
u Josefa Antonína Goebharda
1807

Předmluva¹

I. 1. Vysvětlení, jaké obyčejně bývá v předmluvě ke spisu – jaký účel si v něm spisovatel vytkl, co jej podnítilo k jeho napsání a jak pojímá svůj poměr k jiným starším nebo současným pojednáním o témž předmětu – zdá se u filosofického spisu nejen zbytečné, nýbrž z povahy věci jako by dokonce vyplývalo, že je nevhodné a že překáží filosofickému zkoumání. Neboť jak a co by se o filosofii hodilo do předmluvy – třeba historické údaje o tendenci a stanovisku, o všeobecném obsahu a výsledcích, tento soubor nahodilých tvrzení a ujišťování, co je pravda – to nemůže být platným způsobem výkladu filosofické pravdy. – Dále se filosofie pohybuje bytostně v živlu všeobecnosti,² která v sobě obsahuje zvláštní případy, a proto u ní vzniká více než u jiných věd zdání, jako by v účelu nebo posledních výsledcích byla vyjádřena věc sama, a to dokonce ve své dokonalé bytnosti, vůči níž by provedení mělo být vlastně něčím nebytostným. Naopak máme-li obecnou představu toho, co je např. anatomie (znalost částí těla, studovaných v jejich neživém jsoucnu), jsme přesvědčeni, že v ní nemáme ještě věc samu, obsah této vědy, nýbrž musíme se krom toho ještě namáhat s jejím zvláštním obsahem. – Dále se u takového agregátu vědomostí, který jméno vědy nese neprávem, nelišívá diskuse o účelu a podobných všeobecnostech od popisného a nepojmového způsobu, kterým se hovoří i o obsahu samotném, o těchto nervech, svalech atd. U filosofie vznikla by tím naopak nesrovnalost, že by užívala takového způsobu, který by byl filosofii samou přece odhalen jako neschopný obsáhnout pravdu.

A tak sem určování poměru, v kterém filosofické dílo podle vlastního pojetí stojí k jiným pokusům, které mají též předmět, zavléká cizorodý zájem a zatemňuje tak to, oč běží při poznávání pravdy. Čím ustálenější je pro pouhé mínění protiklad pravdy a omylu, tím spíše toto mínění obvykle očekává, že s danou filosofickou soustavou bude vysloven buď souhlas nebo odmítnutí, a vidí obyčejně v každém vyjádření o ní jen jedno nebo druhé. Místo aby

[53] mínění chápalo různost filosofických soustav jako pokračující vývoj pravdy, vidí v různosti pouze spor. Poupě mizí rozvitím květu a mohli bychom říci, že poupě je květem vyvráceno; právě tak prohlašuje plod o květu, že je nepravým jsoucnem rostliny, a plod nastupuje na jeho místo jako pravda květu. Tyto formy se od sebe nejen liší, nýbrž též jedna druhou zatlačuje jako navzájem neslučitelné. Ale jejich plynulý ráz činí je zároveň momenty organické jednoty, v níž si nejen neodporují, nýbrž v níž jedno je právě tak nezbytné jako druhé; a v této stejné nutnosti je teprve veškerý život celku. Avšak odpor proti určité filosofické soustavě se obyčejně sám tímto způsobem nepojímá, a pak též vědomí, jež soustavu chápe, nedovede ji běžně zbaviti jednostrannosti nebo ji zachovali jednostrannosti prostou a poznati v podobě toho, co se zdá ve vzájemném sváru a odporu, momenty vzájemně se nutně vyžadující.³

Požadavek, aby bylo podáno takové vysvětlení, i to, čím se mu vyhovuje, jeví se snadno jako úsilí o zachycení jádra věci. V čem by mohl býti vnitřní význam filosofického spisu vyjádřen spíše než v jeho účelech a výsledcích, kterým jiným způsobem by tyto účely a výsledky mohly být poznány určitěji než poznáním, jak se liší od toho, co se v dané době jinak v témž oboru produkuje? Má-li však takové počínání platit za něco více než za počátek poznávání, má-li platit za skutečné poznání, pak je musíme vskutku přičíst k vynálezům, jak věc samu⁴ obejít a spojit způsob, jak vzbudit zdání vážného úsilí o věc, se způsobem, jak si toto vážné úsilí ve skutečnosti odpustit. – Neboť věc se nevyčerpává svým *účelem*, nýbrž svým *provedením*, a *skutečným* celkem není *výsledek*, nýbrž výsledek zároveň s tím, jak vzniká; účel sám pro sebe je neživé všeobecně, jako je tendence pouhým puzením, kterému ještě chybí jeho skutečnost; a holý výsledek je mrtvola, která zbyla po tendenci. – Právě tak je *rozdílnost*⁵ spíše jen *hranicí* věci: je tam, kde věc přestává, čili je tím, čím věc není. Snažit se takto o účel, výsledky a rozdílnosti a posuzovat účely a výsledky i rozdílnosti je tedy možná lehčí prací, nežli se zdá. Neboť místo aby se takové počínání zabývalo věcí, má ji vždycky již za sebou; místo aby u ní setrvalo a zapomínalo v ní na sebe, sahá takové vědění vždycky po něčem odlišném a zůstává přitom naopak u sebe samého, spíše než aby bylo u věci a oddávalo se jí. – Nejlehčí ze všeho je něco obsažného a důkladného posoudit; těžší je to pochopit, nejtěžší to, v čem se spojují obě předchozí činnosti: podat o tom tvůrčí výklad.

[54] Počátek vzdělanosti a práce, jež vysvobozuje z bezprostřednosti substanciálního⁶ života, bude vždy muset vycházet z toho, že získáme znalost *obecných* zásad a hledisek, že se zprvu dopracujeme jen k *myšlence* věci *vůbec*, neméně pak k tomu, že ji podpoříme nebo vyvracíme důvody, že pochopíme konkrétní, bohatou náplň v jejích určenostech a že z ní dovedeme řádně vydati počet a vyřknouti o ní vážný soud. Tento počátek vzdělanosti ustoupí však záhy vážnosti naplněného života, která uvádí do zkušenosti o věci samé; a když k tomu přistoupí ještě vážnost pojmu, která sestoupí do její hloubi, pak bude taková znalost a kritika⁷ mít své patřičné místo v konverzaci.

Pravá podoba, v níž existuje pravda, může býti toliko vědecká soustava pravdy. Spolupracovati na tom, aby se filosofie přiblížila formě vědy – aby mohla odložit své jméno *lásky* k *vědění* a byla *vědění* *skutečným* – toť, co jsem si předsevzal. Vnitřní nutnost, aby vědění bylo vědou, leží v jeho povaze a uspokojivým vysvětlením toho je pouze výklad filosofie samé. *Vnější* nutnost však, pokud je pojata obecným způsobem, odhlédneme-li od nahodilostí osoby a individuálních podnětů, je táž jako *vnitřní*, totiž je v podobě, v níž čas představuje jsoucno jejích momentů.⁸ Ukázati, že je na čase, aby filosofie byla povýšena na vědu, znamenalo by podat jedině pravé ospravedlnění pokusů, které mají tento účel, poněvadž by to prokázalo nutnost tohoto účelu, ba protože by jej to zároveň uskutečnilo.

2. Pravou podobu pravdy tedy klademe do této vědeckosti – nebo, jinými slovy, tvrdíme, že živlem existence pravdy je výhradně *pojmem*;⁹ vím, že se to zdá v rozporu s určitou představou, která v přesvědčení našeho věku vystupuje s nároky nemenšími, než je její rozšířenost, a s jejími důsledky. Nezdá se tedy zbytečné vyložit tento rozpor, i když to zde nemůže být ničím více, než právě takovým pouhým ujišťováním jako to, proti čemu míříme. Existuje-li pravda pouze v tom, či lépe jen jako to, co nazýváme jednou názorem, jednou bezprostředním věděním o absolutnu, náboženstvím, bytím, a to ne snad bytím v ústředí božské lásky, nýbrž samým bytím tohoto ústředí, pak z toho toto rozšířené stanovisko vyvozuje zároveň, že výklad filosofie má být pravým opakem pojmové formy. Absolutno nemá být pochopeno pojmově, nýbrž citem a názorem, slovo nemá připadnouti pojmu absolutna, nýbrž cítění a nazírání absolutna a těm má být dán výraz.

[55] Když se takový požadavek objeví a je zařazen do své obecnější souvislosti i uvážen na stupni, kde *duch vědomý sebe sama stojí v přítomnosti*, pak tento duch zanechal za sebou substanciální život v živlu myšlenky,¹⁰ který jinak vedl, pak zanechal za sebou tuto bezprostřednost své víry, uspokojení a bezpečnost jistoty, kterou mělo vědomí o svém smíru s bytností a její obecnou, vnitřní i vnější přítomností. Vykročil z něho nejen do druhého extrému reflexe sebe do sebe samého, zbavené vší substance, nýbrž vykročil i z této reflexe. Nejen že ztratil svůj bytostný život, je si též vědom této ztráty a konečnosti, která je jeho obsahem. Odvraceje se od mláta, vyznává, že leží ve zlém a laje tomu, nepožaduje nyní od filosofie toliko *vědění* toho, čím *jest* sám, jako spíše toho, aby její pomocí dospěl opět k restituci oné substanciality a k ryzosti bytí. Tato potřeba nechce tedy otvírati uzavřenost substance a povznáseti substanci k sebevědomí, ani nemá přiváděti chaotické vědomí znovu k myšlenému pořádku a k jednoduchosti pojmu, nýbrž spíše smíchat dohromady všechny myšlenkové distinkce, potlačiti rozlišující pojem a obnoviti *cit* bytnosti, poskytnouti spíše *povznesení* než *pochopení*. Krása, svatost, věčnost, náboženství a láska¹¹ jsou vnadidlem požadovaným k tomu, aby vznikla chuť zabrat; postojem substance a postupným rozvinutím jejího bohatství nemá být pojem, nýbrž extáze, nikoli chladně postupující věcná nutnost, nýbrž kvas nadšení.

Tomuto požadavku odpovídá napjaté úsilí, které se ukazuje skoro fanatickým a podrážděným, úsilí vytrhnout člověka z úpadku do toho, co je smyslové, sprosté a jednotlivé, a pozvednout jeho zrak ke hvězdám, jako by právě byl v nebezpečí, že se spokojí prachem a vodou jako červ a zapomene úplně na všechno božské. Kdysi měl člověk nebesa, která vybavil rozsáhlým bohatstvím myšlenek a obrazů. Význam všeho, co jest, spočíval ve světelném vláknu, kterým bylo připoutáno k nebi; místo aby prodléval v *této* přítomnosti, klouzal pohled po něm vzhůru nad věci k bytnosti božské, k přítomnosti onoho světa, možno-li se tak vyjádřiti. Zrak ducha musil být na pozemské věci upoutáván a u nich udržován násilím; a bylo třeba dlouhé doby, aby ona jasnost, vlastní kdysi pouze nadpozemskému, byla vpravena do oné nejasnosti a zmatenosti, v

níž tkvěl smysl všeho, co bylo z tohoto světa, a aby se pozornost na přítomné jako takové, zvaná *zkušeností*,¹² stala zajímavou a aby se uplatnila. – Nyní se zdá, že nám hrozí opačná bída, mysl je tak pevně

[56] zakořeněna v pozemskosti, že je potřebí stejného úsilí, aby byla pozdvižena nad ni. Duch se ukazuje tak chudým, že se zdá toužiti, aby se osvěžil, jen po holém citu božského vůbec, jako si poutník uprostřed pouště žádá pouhého doušku vody. Tím, čím se duch spokojuje, lze změřiti velikost jeho ztráty.

Toto uskrovnění v příjmech a šetrnost ve výdajích však vědě nesluší. Kdo hledá jen povznesení, kdo chce zahaliti pozemskou rozmanitost svého žití mlhou, kdo si žádá neurčitého požitku tohoto neurčitého božství, ten ať se poohlédne, kde by to našel; snadno najde prostředky, jak se něčím nadchnout a tím se nadýmat. Filosofie se však musí stříci toho, aby chtěla povznášet.

Ještě méně smí si toto uskrovnění, které se vzdává vědy, činit nárok na to, aby takové nadšení a nejasnost byly čímsi vyšším nežli věda. Toto prorocké mluvení se domnívá, že zůstává v pravém centru a v hloubi věci, shlíží s pohrdáním na určení (horos) a drží se v úmyslné vzdálenosti od pojmu a nutnosti pod záminkou, že je to reflexe, jejíž domov je pouze v konečnu. Ale jako existuje prázdná šířka, tak existuje i prázdná hloubka; jako existuje rozpětí substance, která se vylévá v konečnou rozmanitost bez síly, která by ji držela pohromadě, tak existuje i bezobsažná intenzita, která se udržuje ryzí silou bez expanze, a obojí je totéž co povrchnost. Síla ducha je jen tak veliká jako její výraz, jeho hloubka je jen tak hluboká, jak dalece si troufá rozvinouti a ztratit se ve svém rozvinutí do šířky.¹³ – Zároveň, když toto substanciální vědění bez pojmu ujišťuje, že partikulárnost osoby ponořilo v bytnost a že filosofuje pravdivě a posvátně, zastírá si, že odmítáním míry a určení naopak místo aby projevovalo oddanost bohu, buď ponechává vládu nad sebou nahodilým obsahům, nebo nad bohem vlastní libovůli. – Ti, kdo se oddávají nespoutanému kvasu substance, domnívají se, že zastřou-li sebevědomí a vzdají-li se rozvažování, budou těmi božími lidmi, jimž bůh dává moudrost ve spaní; čím tak vskutku ve spánku obtěžkají a co porodí, jsou proto též sny.

3. Není ostatně těžké viděti, že naše doba je dobou zrodu a přechodu k novému období. Duch se rozešel s dosavadním světem svého jsoucná a představování; chystá se právě k tomu, aby jej vnořil do minula, a pracuje na jeho přetvoření. Není sice nikdy v klidu, nýbrž je unášen ustavičně pokračujícím pohybem. Ale jako první vdech dítěte přeruší dlouhé, tiché období pouhé výživy a nenáhlost postupu, který pouze rozmnožuje – kvalitativní skok¹⁴ – a tu se

[57] dítě narodí, tak zraje duch, který se vzdělává, pomalu a tiše k nové podobě, rozkládá jeden dílec stavby svého předchozího *světa* po druhém; kolísání tohoto světa naznačují jen jednotlivé symptomy; lehkomyšlnost a nuda, které pronikají do stávajícího řádu, neurčité tušení neznámého jsou předzvěstmi toho, že nastupuje něco nového. Toto

povlovné rozpadání, při němž tvářnost celku zůstává beze změny, přeruší východ slunce, který bleskově najednou předloží podobu nového světa.

Avšak dokonalou skutečnost nemá tento nový svět o nic více než právě zrozené dítě; a je bytostně důležité nespouštět to ze zřetele. Když se vynořuje po prvé, je to teprve jeho bezprostřednost čili jeho pojem. Jako není hotova budova, jsou-li k ní položeny základy: právě tak není pojem celku, jehož dosaženo, nijak tímto celkem samotným. Kde si přejeme spatřit dub v plné síle jeho kmene, v košatosti jeho větví a hojnosti listoví, tam nejsme spokojeni, ukáží-li nám místo něho žalud. Tak také věda, tato koruna celého duchovního světa, není na jeho počátku dokonalá. Počátek nového ducha je výtvozem dalekosáhlé proměny rozmanitých forem vzdělanosti, odměnou za mnohonásobně zauzlené cesty a právě tak rozmanité úsilí a námahu. Je to celek, který se navrátil do sebe z posloupnosti i ze svého rozvinutí, a stal se tak *jednoduchým pojmem* tohoto celku. Skutečnost tohoto jednoduchého celku však spočívá v tom, že se ony předchozí útvary pokleslé v pouhé momenty vyvíjejí a formují znovu, ale ve svém živlu, kterým je smysl takto vzniknuvší.¹⁵

Zatímco na jedné straně první úkaz nového světa je teprve celek zahalený ve své *jednoduchosti*, čili všeobecný základ tohoto celku, má naopak vědomí celou bohatost předchozího života ve vzpomínce ještě před sebou. Na nové podobě, která se zjevila, postrádá rozpětí a rozrůznění obsahu; ještě více však postrádá vybroušenou formu, kterou jsou rozdíly s jistotou určeny a uspořádány do svých pevných vztahů. Bez tohoto vybroušení nemá však věda všeobecnou *srozumitelnost* a vypadá, jako by byla esoterickým vlastnictvím nemnohých jednotlivců; – esoterickým vlastnictvím: neboť je zde zatím teprve jako pojem vědy či jen po své vnitřní stránce; nemnohých jednotlivců: neboť její nerozvinutý zjev působí jednotlivost jejího jsoucna. Teprve to, co je úplně určité, je zároveň exoterické, srozumitelné a vhodné, aby se tomu učilo a aby bylo vlastnictvím všech. Forma vědy spočívající na schopnosti rozvažovací

[58] vací je taková cesta k vědě, která je poskytována všem a stejná pro všechny, a je spravedlivým požadavkem vědomí, které přistupuje k vědě, aby dospělo k rozumnému vědění pomocí schopnosti rozvažovací;¹⁶ neboť tato schopnost je myšlení, čisté já vůbec; a rozvážné je, co je již známé a společné vědě a nevědeckému vědomí, a co tak nevědeckému vědomí umožňuje bezprostřední přístup k vědě.

Věda, která teprve počíná a která to tedy nepřivedla dosud ani k úplnosti detailu, ani k dokonalosti formy, může proto být vystavena výtkám. Ale kdyby tyto výtky měly postihovati její bytnost, byly by právě tak nespravedlivé, jako by nebylo na místě nechtít uznat požadavek onoho rozvinutí vědy. Tento protiklad se zdá hlavním uzlem, jež se snaží vědecká kultura přítomnosti rozvázat, aniž vědecky vzdělaní lidé dosud dospěli k vzájemnému porozumění. Jedni zdůrazňují bohatství materiálu a srozumitelnost, druzí zavrhnou přinejmenším srozumitelnost a zdůrazňují bezprostřední rozumnost a božskost. I když ty první umlčuje buď samotná síla pravdy nebo též energie těch druhých a i když se v samém jádru věci cítí přemožení, nejsou přece spokojeny

ony jejich požadavky, které byly uvedeny výše; neboť tyto požadavky jsou oprávněné a nejsou splněny. Mlčí jen z poloviny proto, že opačná strana zvítězila, napolo však z nudy a lhostejnosti, která bývá následkem toho, že se stále budí očekávání, po kterém se však sliby nesplňují.

Co se týče obsahu, ví si druhá strana občas snadno rady, jak jej učinit velmi rozsáhlým. Zavléká na svou půdu spoustu materiálu,¹⁷ totiž to, co je již známo a uspořádáno; a zatímco se zabývá především zvláštnostmi a zajímavostmi, vypadá to, jako by tím spíše ovládala všechno, s čím myšlení bylo již předtím svým způsobem hotovo, a zároveň, jako by zvládala to, co dosud není vyřízeno, a jako by tudíž všechno podřizovala absolutní ideji; takto se zdá, že absolutní idea je rozpoznána ve všem a že vyspěla v rozvité vědě. Pozorujeme-li však toto rozvinutí blíže, ukazuje se, že k němu nedošlo tím způsobem, že by se jedno a totéž samo různým způsobem utvářelo, nýbrž je to jen beztvare opakování téhož, aplikované zvenčí na různý materiál získávající tím tvářnost nudné rozličnosti. Idea, která sama pro sebe je zajisté správná, vskutku zůstává u svých počátků, nespočívá-li vývoj v ničem jiném, než v takovém opakování téže formule. Když subjekt vědění aplikuje

[59] na všechno, co je dáno, touž nehybnou formou a když do tohoto nehybného živlu noří materiál zvnějšku, pak to vše, a rovněž tak libovolné nápady, jež se týkají obsahu, není vyplněním toho, co žád

áme: totiž bohatství, jež pramení ze sebe sama, a rozdílnost podob, která určuje samu sebe. Je to naopak jednobarevný formalismus, který dochází toliko k rozdílu v látce, a to tím, že tento rozdíl je již připraven a známý.

Přitom tento formalismus tvrdí, že tato monotónnost a abstraktní všeobecnost je absolutno; ujišťuje, že nejsme-li tím uspokojeni, je to neschopnost zmocnit se absolutního stanoviska a udržet se na něm. Postačovala-li jindy již pouhá prázdná možnost představovati si něco jinak k tomu, aby nějaká představa byla vyvrácena, či měla-li taková pouhá možnost, všeobecná myšlenka, též celou kladnou hodnotu skutečného poznání, pak vidíme, že se zde stejně připisuje veškerá hodnota ideje v této formě neskutečnosti a za spekulativní způsob nazírání platí rozklad všeho odlišného a určitého, či spíše to, že všechno odlišné a určité je vrháno do propasti prázdnoty, aniž se to dále vyvíjí a vnitřně ospravedlňuje. Uvažovati o nějakém jsoucnu tak, jak je v *absolutnu*, neznamená zde nic jiného než říci, že se o něm sice mluvilo, jako by to bylo jisté něco; v *absolutnu*, které je $A = A$, že však něco takového vůbec neexistuje, nýbrž v něm je prý všechno jedno. Postaviti toto jediné vědění, že v *absolutnu* je si všechno rovno, proti rozlišujícimu a naplněnému nebo naplnění hledajícimu a požadujícimu poznávání – čili vydávati *absolutno* za noc, v níž, jak se říká, je každá kočka černá, toť naivnost poznání, které vyšlo na prázdno. – Formalismus, na nějž filosofie moderní doby žalovala a který odmítala, načež v ní samé vyrostl znovu, nezmizí z vědy, i když je jeho nedostatečnost známa a pociťována, dokud si poznání absolutní skutečnosti nezjedná absolutní jasno o své povaze.¹⁸

Jestliže obecná představa, předchází-li pokus o své provedení, usnadňuje pochopení tohoto provedení, pak je užitečné naznačit zde tuto představu v její přibližnosti zároveň s tím úmyslem, aby při této příležitosti byly odstraněny některé formy, které překáží filosofickému poznání, zvykne-li na ně.

II. 1. Podle mého názoru, který se nemůže ospravedlnit jinak než provedením soustavy samé, záleží všechno na tom, pochopíme-li a vyjádříme-li pravdu ne jako *substanci*, nýbrž právě tak jako *subjekt*.¹⁹ Zároveň třeba poznamenati, že substanciálnost obsahuje

[60] v sobě všeobecnou čili *bezprostřednost vědění* sama i onu *bezprostřednost*, která je *bytím* či *bezprostřednem pro* vědění. – Pobouření celé epochy tím, že bylo vysloveno pojetí boha jako jediné substance,²⁰ bylo způsobeno jednak instinktivním vědomím, že v tomto pojetí sebevědomí pouze zaniklo, místo aby bylo zachováno; z druhé strany jest však opačné stanovisko, které trvá na myšlení jako takovém, totiž na *všeobecnou* jako takovém, touž jednoduchostí či nerozlišenou, nepohnutelnou substancialitou; a sjednotí-li za třetí myšlenka bytí substance sama se sebou a pojme-li *bezprostřednost* čili názor jako myšlení, pak běží ještě o to, zda tento intelektuální názor neklesá opět v setrvačnou jednoduchost a zdali skutečnost samu nevyjadřuje neskutečným způsobem.

Živá substance je dále bytí, které je vpravdě *subjekt*, či – což znamená totéž – je vpravdě skutečné jen potud, pokud je pohybem sebekladení čili zprostředkováním mezi přechodem sebe v jiné bytí a sebou samým.²¹ Jakožto subjekt jest ryzí *jednoduchá zápornost*, a právě tím je rozdvojením jednoduchého či zdvojením vytvářejícím protiklad; toto zdvojení je však opět zápor této lhostejné odlišnosti a jejího protikladu: pouze tato rovnost sama se *obnovující* čili reflexe v sebe, která se děje v jinakosti,²² nikoli *původní* jednota ve své původnosti čili *bezprostřední* jednota jako taková, je pravda. Jest to vznik sebe sama, kruh, předpokládající svůj konec jako účel, který je mu počátkem, kruh, který jen svým provedením a koncem jest skutečný.²³

Život boží a božské poznávání lze tedy sice vyjádřit jako lásku, jež si sama se sebou zahrává,²⁴ tato idea poklesá však v pouhé kazatelství a dokonce ve fádnot, chybí-li v ní vážnost, bolest, trpělivost a práce záporná. *O sobě* je onen život zajisté nezkalená rovnost a jednota se sebou samým, jež nebere nijak vážně ani jinakost a odcizení, ani překonání tohoto odcizení. Ale toto „*o sobě*“ je abstraktní obecnost, v níž se odhlíží od té jeho povahy, že je *pro sebe* a tím vůbec od své hybnosti formy. Říká-li se o formě, že je rovná bytnosti, pak je právě proto nedorozuměním, míníme-li, že poznání se může spokojiti oním „*o sobě*“ čili bytností, že si však může ušetřiti formu; – že by absolutní princip nebo absolutní názor činil zbytečným provedení principu nebo rozvoj názoru.²⁵ Právě že je forma pro bytnost tak bytostná jako bytnost pro ni samu,

nelze bytnost pojmuti a vyjádřiti pouze jako bytnost, tj. jako bezprostřední substanci či ryzí sebenazírání božstva, nýbrž právě

[61] tak je třeba ji pojmut a vyjádřit jako *formu* a v celém bohatství formy, jež je rozvinuta; tím je bytnost teprve zachycena a vyjádřena jako skutečno.

Pravda je celek. Celek je však toliko bytnost dovršující se vlastním vývojem. O absolutnu je nutno říci, že je bytostně *výsledkem*, že teprve na *konci* je tím, čím vpravdě jest; a právě v tom tkví jeho povaha, že absolutno je skutečnost, subjekt či vznikání sama sebe. Ať se zdá sebe spornější, že má být absolutno pojato bytostně jako výsledek, přece tento zdánlivý rozpor odstraní nepatrná úvaha. Počátek, princip, či absolutno, jak je zprvu a bezprostředně vysloveno, je pouze všeobecné. Když řeknu „všecka zvířata“, nemůže toto slovo platit za zoologii; podobně bije do očí, že slova „božské“, „absolutní“, „věčné“ atd. nevyslovují to, co v nich je obsaženo; – a pouze taková slova vyjadřují vskutku názor jakožto něco bezprostředního. Vše, co je něčím více než takovým slovem, každý přechod byt' jen k jediné větě, obsahuje *zjinačení*,²⁶ které musí být odvoláno – je zprostředkování. Zprostředkování jest však právě to, co se s hrůzou odmítá, jako bychom tím, že z něho děláme něco více než tvrzení, že zprostředkování není nic absolutního a že v absolutnu žádné zprostředkování není, resignovali na absolutní poznání.

Toto odmítání pochází však ve skutečnosti z neznalosti povahy zprostředkování a absolutního poznání sama. Neboť zprostředkování není nic jiného než soběrovnost, která se pohybuje, či reflexe v sebe sama, moment já existujícího pro sebe, čistá zápornost, či převedeno na čistou abstrakci, *jednoduché vznikání*. Já či vznikání vůbec, toto zprostředkování je pro svou jednoduchost právě vznikající bezprostřednost a bezprostředno samo. – Je tedy zneuznání rozumu, když je reflexe vylučována z pravdy a když se nechápe, že je kladným momentem absolutna. Je to reflexe, jež pravdu činí výsledkem, ale která právě tak překonává²⁷ tento protiklad vůči vznikání výsledku; neboť toto vznikání je právě tak jednoduché, a proto není odlišné od formy pravdy, která spočívá v tom, že se ve výsledku ukazuje *jednoduchou*, nikoli rozlišenou; naopak právě je sama touto navráceností k jednoduchosti. – Embryo jest sice o *sobě* člověkem, není jím však *pro sebe*; pro sebe je člověk pouze jako vzdělaný rozum, který se tím, čím je *o sobě, učinil*. Teprve to je jeho skutečnost. Avšak tento výsledek je sám jednoduchá bezprostřednost; neboť je svoboda, jež si je vědoma sebe, jež spočívá

[62] v sobě, jež neodložila protiklad stranou, aby jej prostě nechala být, nýbrž je s ním smířena.

To, co jsme řekli, je možno ještě vyjádřiti tak, že rozum je *činnost účelná*. Povyšování domnělé přírody nad zneuznané myšlení a především odstranění vnějškové účelnosti připravilo formu *účelu* vůbec o všechnu vážnost. Avšak příroda je ve smyslu *Aristotelově* účelná činnost,²⁸ účel pak je to bezprostřední, *pokojně*, nepohnuté, co *samo působí pohyb*; tak jest účel *subjektem*. Jeho hybná síla, vzata abstraktně, je *bytí pro sebe* čili ryzí zápornost. Výsledek rovná se jen proto počátku, poněvadž *počátek*

jest *účelem*: – čili skutečnost je jen z toho důvodu totožná se svým pojmem, poněvadž bezprostředno jakožto účel obsahuje v sobě samém osobu²⁹ čili čistou skutečnost. Provedený účel čili skutečnost, která má jsoučno, jest pohyb a rozvinuté vznikání; týž neklid jest však ona osoba; a oné bezprostřednosti a jednoduchosti počátku jest roven z toho důvodu, že je výsledkem, tím, co se vrátilo do sebe, – avšak, co se navrátilo do sebe, je právě osoba a osoba je rovnost a jednoduchost, vztahující se k sobě.

Potřeba představovati si absolutno jako *subjekt* vedla k větám: *Bůh* je bytost věčná³⁰ či mravní řád světový³¹ či láska³² atd. Takové věty jen přímo kladou pravdu jako subjekt, ale nepředstavují pravdu jako pohyb odrazu v sebe sama. V takové větě se počíná slovem „bůh“. Sám pro sebe je to zvuk beze smyslu, pouhé jméno; teprve predikát praví, *čím jest*, je jeho vyplněním a významem; teprve tento konec činí prázdný počátek skutečným věděním. Potud nelze nahlédnouti, proč se nemluví pouze o věčném, mravním řádu světovém atd. nebo, jak se to dělalo ve starověku, o čistých pojmech, o bytí, Jednom atd., o významu o sobě, aniž připojován ještě bezvýznamný zvuk. Ale tím slovem se označuje právě, že se neklade nějaké bytí nebo bytnost nebo vůbec nějaká obecnina, nýbrž něco v sebe reflektovaného, nějaký subjekt. Zároveň je to však pouze anticipováno. Subjekt je vzat za pevný bod, na který jsou připevněny predikáty jako na svou opěru, a to pohybem, který je vlastní tomu, kdo ví o tomto subjektu, který též není považován za něco, co náleží tomu bodu samotnému; a přece toliko takovým vlastním pohybem byl by obsah vyjádřen jako subjekt. Podle svého uzpůsobení nemůže tento pohyb náležeti subjektu, ale předpokládáme-li již jednou tento bod, nemůže býti uzpůsoben jinak, musí býti pouze vnějškový. Uvedená anticipace, že absolutno jest subjekt, nejen že

[63] tedy není skutečností tohoto pojmu, nýbrž činí dokonce tuto skutečnost nemožnou; neboť tato anticipace jej klade jako nehybný bod, jeho skutečnost je však svéhybná.³³

Mezi rozličnými důsledky, jež vyplývají z toho, co jsme řekli, možno vyzvednouti ten, že vědění je skutečné jen jakožto věda či jako *soustava* a že může být jen takto vyloženo; dále, že tak zvaná zásada či princip filosofie, je-li pravdivá, již proto jest též nesprávná, pokud jest pouze zásadou nebo principem. – Proto je lehké vyvrátit ji. Vyvrácení spočívá v tom, že se ukáže nějaký její nedostatek; nedostatečná však jest, poněvadž je pouze obecná či protože je principem, začátkem. Je-li vyvrácení důkladné, pak je vzato a vyvinuto ze začátku samého, nikoli pořízeno z opačných ujišťování a nápadů vzatých zvenčí.³⁴ Bylo by tedy vlastně jeho rozvinutím, a tedy doplněním jeho neúplnosti, kdyby se samo o sobě nemýlilo tak dalece, že si všímá pouze *záporné* činnosti a že si není vědomo svého postupu a výsledku též po jeho *kladné* stránce. Vlastní *kladné* provedení začátku je zároveň obráceně právě tak záporným vztahem k němu, totiž záparem té jeho jednostranné formy, že je teprve *bezprostřední* čili že je *účelem*. Kladné provedení může tedy být pojato rovněž jako vyvrácení toho, co tvoří

základ či princip soustavy, správnější však je pohlížet na ně jako na způsob, jak ukázat, že *základ* či princip soustavy jest vskutku pouze jejím *začátkem*.

To, že pravda je skutečná jen jako soustava či že substance je bytostně subjekt, jest vyjádřeno představou vyslovující absolutno jako *ducha* – nejvznešenější pojem – a pojem, který náleží novější době a jejímu náboženství. Duchovno jediné jest *skutečné*; jest (a) bytnost či to, *co jest o sobě*, (b) *to, co vstupuje ve vztah a má určení, jinakost a bytí pro sebe* – a (c) to, co v této určenosti či ve svém bytí mimo sebe zůstává v sobě samém; – čili jest *o sobě a pro sebe*. – Tímto bytím o sobě a pro sebe jest však teprve pro nás čili o *sobě*: jest duchovní *substancí*. Musí však býti takovým též *pro sebe samo*, musí být věděním o duchovnu a věděním o sobě jakožto duchu, tj. musí si býti *předmětem*, ale právě tak bezprostředně zrušeným, do sebe se reflektujícím předmětem. Tento předmět je *pro sebe* pouze pro nás, pokud je jeho duchovní obsah vytvořen jím samým; pokud jest však pro sebe rovněž sobě samému, je mu toto sebe vytváření, čistý pojem, zároveň předmětným živlem, v němž má své jsoucno; a jest tak tímto způsobem [64] ve svém jsoucnu pro sebe předmětem do sebe se reflektujícím. – Duch, který tak ví o sobě jako o duchu ve vlastním vývoji, je *věda*. Věda je jeho skutečnost, říše, kterou si buduje ve svém vlastním živlu.

2. *Ryzí sebepoznání* v absolutní jinakosti, tento éter jako takový,³⁵ jest základ a živná půda vědy čili je vědění ve své obecnosti. Počátkem filosofie jest předpoklad či požadavek, aby se vědomí octlo v tomto živlu. Ale tento živel se sám dovršuje a stává průhledným teprve pohybem svého vznikání. Je to čistá duchovnost jakožto *obecno*, které je ve způsobu jednoduché bezprostřednosti; toto jednoduché, má-li jako takové *existenci*³⁶ jest půda, která je myšlení, která jest pouze v duchu. Protože tento živel, tato bezprostřednost ducha, jest substanciálností ducha vůbec, je *oslavenou esencí*, reflexí, která jsouc sama něčím jednoduchým, je bezprostřednost jako taková pro sebe, *bytí*, jež jest reflexí v sebe samo. Věda ze svého stanoviska klade na sebevědomí požadavek, aby se již pozvedlo do tohoto éter, aby mohlo žiti s vědou a ve vědě a aby s ní a v ní žilo. Naopak má individuum právo žádati, aby mu věda k tomuto stanovisku aspoň přistavila žebřík a aby mu ukázala toto stanovisko v něm samém. Jeho právo se opírá o jeho absolutní samostatnost, o které ví, že mu náleží v každé podobě jeho vědění; neboť v každé podobě, ať je věda uznává nebo ne a ať je její obsah jaký chce, je individuum absolutní formou, tj. je *bezprostřední jistotou* sebe sama a tím nepodmíněným *bytím* (byla-li by dána přednost tomuto výrazu). Platí-li ve vědě stanovisko vědomí – tj. věděti o protikladu předmětných věcí vůči sobě samému a o svém protikladu vůči nim – za její *opak*, platí-li vědě za ztrátu ducha to, o čem vědomí ví, že v tom je u sebe – pak naopak pro vědomí je živel vědy transcendentní dálkou, v níž se již nemá v moci. Každá z obou těchto částí zdá se té druhé obrácením pravdy na hlavu. Když se přirozené vědomí bezprostředně oddá vědě, jest to pro ně pokus chodit také jednou po hlavě, který podniká, aniž ví, co je k tomu vábí; když je přinuceno, aby zaujalo tuto nezvyklou polohu a pohybovalo se v ní, žádá se po něm, aby si tak učinilo násilí, na které není

připraveno, a zároveň na pohled zbytečné. – Ať jest věda sama o sobě, čím chce; vůči bezprostřednímu sebevědomí ukazuje se jako jeho převrat; nebo, jelikož vědomí má princip své skutečnosti v jistotě sebe sama, jest věda ve formě neskutečna, když tento princip skutečnosti pro sebe je mimo

[65] vědu. Věda musí tedy uvést takový živel se sebou v jednotu nebo spíše ukázati, že bezprostřední sebevědomí náleží k ní, a jak.³⁷ Pokud postrádá takové skutečnosti, jest pouhým obsahem, neboť jest o *sobě*, jest *účelem*, který je zatím pouze něčím *vnitřním*, není duchem, nýbrž teprve duchovní substancí. Toto *jsoucno o sobě* se musí vyjádřit a stát se *jsoucnem pro sebe*, což neznamena nic jiného, než že má sebevědomí ztotožnit se sebou samým.

Tento vznik *vědy vůbec* čili vznik *vědění* jest předmět, jež vykládá tato *fenomenologie* ducha. Vědění jak zprvu jest, čili *bezprostřední duch*, je bezduché vědění, jest *smyslové vědomí*. Aby se stalo vlastním věděním, či aby vytvořilo živel vědy, který jest její vlastní čistý pojem sám, musí se probít dlouhou cestou. – Tento vznik, jak se nám uspořádá ve svém obsahu a svých podobách, nebude to, co si lidé zprvu představují pod uvedením nevědeckého vědomí do vědy, bude to též něco jiného než odůvodnění vědy – právě tak málo to bude nadšení, které počíná bezprostředně absolutním věděním jako ranou z pistole a s ostatními stanovisky se vyrovnává prohlášením, že je nebere na vědomí.

3. Úloha vésti individuum od jeho nevzdělanosti k vědění měla být pojata ve svém všeobecném významu a obecné individuum, sebevědomý duch měl býti studován v procesu svého vzdělávání. – Co se týče poměru obou, ukazuje se ve všeobecném individuu každý moment, jak nabývá konkrétní formy a vlastní podoby. Zvláštní individuum je neúplný duch, konkrétní podoba, v jejímž celém *jsoucnu* vládne *j e d i n é* určení a v níž jsou ostatní podoby přítomny pouze s rysy setřenými. V duchu, který stojí výše než jiný, kleslo nižší konkrétní *jsoucno* v nenápadný moment; co bylo dříve věcí samou, jest nyní pouhou stopou; její podoba se zahalila a stala se pouhým obrysem jako stín na obraze. Individuum, jehož substancí jest výše stojící duch, probíhá touto minulostí tímž způsobem, jakým prochází ten, kdo přistupuje k vyšší vědě, přípravnými vědomostmi, které získal již dávno, aby si zpřítomnil jejich obsah; vyvolává si vzpomínku na ně, aniž na nich spočívá jeho zájem a aniž se u nich zdržuje. Jednotlivec musí i po obsahové stránce projiti vzdělávacími stupni obecného ducha, ale jako podobami, které duch již odložil, jako etapami cesty, která je již proražena a urovnána; tak vidíme, že v oboru znalostí klesá to, co dříve zaměstnávalo ducha zralých mužů, v poznatky, cviky a dokonce hry chlapectví, a v pedagogickém postupu poznáme světové dějiny

[66] vzdělanosti jako v projekci. Toto minulé *jsoucno* jest již nabytý majetek všeobecného ducha, který tvoří substancí individua, a jeví se tak něčím pro individuum vnějším, tvoří jeho neorganickou přirozenost.³⁸ Vzdělání v tomto ohledu, pohlížíme-li na věc z hlediska individua, záleží v tom, že individuum získává to, co je takto již

pohotově, aby svou neorganickou přirozenost asimilovalo a jí se pro sebe zmocnilo. To však po stránce obecného ducha, který je substancí, není nic jiného, než že si tato substance dává své sebevědomí, že v sobě vytváří své vznikání a svou reflexi.

Věda představuje tento pohyb vzdělání v jeho obšírnosti a nutnosti, ale právě tak vyjadřuje též podobu toho, co již pokleslo v moment a vlastnictví ducha. Cílem jest, aby duch postihl myslí to, co jest vědění. Netrpělivost si žádá nemožné, totiž dosáhnout cíle bez prostředků. Na jedné straně je nutno snést *délku* této cesty, neboť každý její moment je nutný; z druhé strany je nutné *pozdržet se* u každého z nich, neboť každý je sám individuální celkovou podobou, a pohlížení naň absolutně je možno jen potud, pokud pohlížíme na jeho určení jako na něco celkového či konkrétního, čili pokud pohlížíme na celek pod zorným úhlem tohoto určení. – Poněvadž substance individua, poněvadž dokonce světoduch byl tak trpěliv, že těmito formami prošel v dlouhém rozpětí času a že vzal na sebe obrovitou práci světových dějin, v jejímž průběhu vložil do každé z těchto forem celý svůj obsah, pokud je schopna jej pojmout, a poněvadž nemohl vědomí o sobě získati žádnou menší práci, nemůže individuum po věcné stránce pochopit svou substancí nějakou kratší cestou; přitom je však zároveň jeho námaha menší, poněvadž *o sobě* je to již vykonáno, obsah se již stal skutečností, která byla zahlazena v pouhou možnost, stal se bezprostředností, která je přemožena, podobou již redukovanou na svou zkratku, na pouhé myšlenkové určení. Jsa již *myšlenkovým obsahem*, je obsah *majetkem* substance; neběží již o to, obrátit jsoucno ve formu *bytí o sobě*, nýbrž pouze *bytí o sobě* – již ne původní či do jsoucna pohroužené, ale dané již v upomínce – má být obráceno ve formu *bytí pro sebe*. Způsob této činnosti budiž blíže uveden.

Na stanovisku, na němž my zde pozorujeme tento pohyb, je tím, co je z jeho celku ušetřeno, překonávání *jsoucna*; co však ještě zbývá a potřebuje vyššího přetvoření, jsou formy jako *představované* a bezmyšlenkovitá *obeznámenost* s nimi. Jsoucno, převzaté [67] zpět do substance, je tím prvním zápořem teprve *bezprostředně* převedeno do živlu osoby; toto vlastnictví, jehož osoba nabyla, má tedy ještě týž ráz nepochopené bezprostřednosti, nehybné lhostejnosti jako konečné jsoucno samo – toto jsoucno přešlo tak toliko v *představu*. – Zároveň se stalo tímto přechodem čímsi *známým*, něčím takovým, s čím duch ve formě jsoucna skoncoval, v čem již netkví jeho činnost a tedy jeho zájem. Je-li činnost, která dokáže skoncovat se jsoucnem, sama jen pohybem zvláštního ducha nedospívajícího k pojmu sebe sama, pak je vědění naopak zaměřeno proti představě, která vznikla překonáním jsoucna, proti této obeznámenosti. Vědění, tato činnost *všeobecné osoby*, je zájmem *myšlení*.

Co je vůbec známé, je právě proto, že je *známé*, nepoznáno. Je nejobvyklejším sebeklamem i klamáním druhých, předpokládáme-li při poznávání něco jako známé a strpíme-li, aby se to tak předpokládalo; při všem mluvení kolem věci se takové vědění nehne z místa a neví, jak na tom jest. Subjekt a objekt atd., bůh, příroda, schopnost rozvažování, smyslovost atd. berou se bez prohlídky za dobře známý a platný základ a tvoří pevné orientační body, z nichž vycházíme a k nimž se vracíme. Pohyb prochází

mezi nimi, nehybnými, sem a tam a odbývá se tedy jen na jejich povrchu. Tak spočívá též chápání a zkoumání v tom, že se ověřuje, zdali každý to vše také nachází ve své představě, zda se mu to tak zdá a zda je mu to známo či ne.

Již *analýsa* představy, jak se obvykle prováděla, nebyla ničím jiným než zrušením formy obeznámenosti, kterou představa má. Rozbor představy v její původní prvky znamená, že se vracíme zpět k jejím momentům, které nemají aspoň formu představy předem dané, nýbrž jsou bezprostředním majetkem osoby. Tato analýsa dospívá sice k *myšlenkám*, které jsou samy známá, pevná a nehybná určení. Ale toto *odloučení*, toto neskutečno samo je bytostný moment; neboť konkrétnum se pohybuje jen z toho důvodu, že se rozkládá a činí se neskutečným. Činnost rozlučovací je síla a práce *schopnosti rozvažování*, oné nejpodivuhodnější a největší, ba dokonce absolutní moci. Kruh, který uzavřen odpočívá v sobě a který jako substance podpírá své momenty, je vztah bezprostřední, a nebudí tedy podiv. Ale že případek jako takový, oddělen od svého obvodu, že to, co je vázáno a je skutečné pouze ve své souvislosti s odlišným, nabývá vlastního jsoucna a oddělené svobody,

[68] tot' nesmírná moc záporná; je to energie myšlení, čistého já. Smrt – chceme-li tak nazvati onu neskutečnost – jest to nejstrašlivější, a udržeti to, co je mrtvé, vyžaduje největší síly.³⁹ Krása, jež nemá sílu, nenávidí rozvažování, poněvadž rozvažování na ní chce něco, co tato krása nesvede. Leč nikoli život, který se leká smrti a zachovává se čistým od vší zkázy, nýbrž život, který umí vydržeti smrt a v ní se udržeti, jest život ducha. Nabývá své pravdy jen pod podmínkou, že v absolutní rozervanosti najde sama sebe. Touto mocí není jako činnost kladná, jež nepřihlíží k zápornu (jako když o něčem říkáme, že to nic není nebo že to je nesprávné, načež jsme s tím hotovi a přecházíme od toho pryč k něčemu jinému); nýbrž je touto mocí pouze pod podmínkou, že pohlíží zápornu do tváře, že u něho prodlévá. Toto prodlévání je ona kouzelná moc, která zápornu převrací v bytí. – Je to táž moc, která byla shora nazvána subjektem, jenž tím, že ve svém živlu dává jsoucno pouhému určení, překonává abstraktní bezprostřednost, tj. takovou, *kteřá pouze jest*, a tím jest pravou substancí, jsoucnem či tou bezprostředností, která nemá zprostředkování mimo sebe, nýbrž která jím jest.

To, co si představujeme, stává se tak vlastnictvím čistého sebevědomí, ale toto povznesení do všeobecnosti vůbec jest pouze jedna stránka vzdělávání, nikoli vzdělání dovršené. Starověký způsob studia se liší od studia novější doby tím, že starověké studium bylo vlastní propracovávající vzdělávání přirozeného vědomí. Zkoušejíc každý díl svého jsoucna zvláště a filosofujíc o všem, co se naskýtá, zformovalo se toto vědomí v obecnost po všech stránkách uplatňovanou. V době novější nalézá naopak individuum abstraktní formu hotovou; usílí, aby se jí uchopilo a aby si ji přivlastnilo, je spíše bezprostředním zvnějškověním vnitřku a zestručněným vyjádřením všeobecnosti než jejím vytvářením z konkrétna a z rozmanitosti jsoucna. Proto práce nespočívá nyní tolik v tom, aby individuum bylo očištěno od způsobu bezprostřední smyslovosti a

učiněno substancí myšlenou a myslící, nýbrž spíše v té opačné činnosti, aby zrušením pevných, určitých myšlenek bylo všeobecně učiněno skutečným a produchovněným. Je však mnohem obtížnější uvést ve stav plynulosti ustálené myšlenky než smyslový život. Důvod je ten, který byl shora udán; substancí a živlem, v němž ona určení mají své jsoucno, jest já, moc záporná čili čistá skutečnost; substancí a životním živlem smyslových určení je naopak bezmocná

[69] abstraktní bezprostřednost čili bytí jako takové. Myšlenky se stávají plynulými tím, že čisté myšlení, tato vnitřní *bezprostřednost*, poznává o sobě, že je momentem, či tím, že čistá jistota o sobě samém abstrahuje od sebe – ne že by se vynechala či odložila stranou, nýbrž tím, že se vzdává oné *ustálenosti* v kladení sebe samé – právě tak ustálenosti čistého konkréta, kterým jest já samo v protikladu k odlišnému obsahu, jako ustálenosti rozlišených momentů, které, kladeny v živlu čistého myšlení, participují na oné nepodmíněnosti já. Tímto pohybem se stávají z čistých myšlenek *pojmy* a jsou teprve tím, čím vpravdě jsou: svéhybnostmi, kruhy; jsou tím, čím jest jejich substance, duchovními esencemi.

Tento pohyb čistých esencí, toť povaha vědeckosti vůbec. Uvažuje-li se o něm podle souvislosti jeho obsahu, je nutností a rozvinutím tohoto obsahu v *organický celek*. Cesta, na níž dosahujeme pojmu vědění, stává se tímto pohybem rovněž nutným a úplným vznikáním, takže tato příprava přestává být nahodilým filosofováním, které se připíná k těm či oněm předmětům, poměrům a myšlenkám nedokonalého vědomí, jak je nahodilost s sebou přináší, nebo které se snaží zdůvodnit pravdu rozumováním bez jednoty směru, závěry a usuzováním z určitých myšlenek; ale tato cesta obsáhne pohybem svého pojmu úplný svět vědomí *v jeho nutnosti*.

Takový výklad tvoří dále *první* díl vědy z toho důvodu, že jsoucno ducha v prvotní formě není nic jiného než bezprostředno čili začátek, začátek však ještě není jeho návrat do sebe. *Živel bezprostředního jsoucna* je tedy určení, jímž se tento díl vědy liší od ostatních.⁴⁰ – Uvedený rozdíl nás vede k rozboru některých ustálených myšlenek, které se přitom obyčejně vyskytují.

III. 1. Bezprostřední jsoucno ducha, *vědomí*, má tyto dva momenty: moment vědění a moment předmětnosti, který je záporným doplňkem vědění. Když se tak duch vyvíjí v tomto živlu vědomí a rozprostírá v něm své momenty, stává se tento protiklad jejich přívlastkem a tyto momenty vystupují všechny jakožto podoby vědomí. Věda o této cestě jest věda o *zkušenosti*,⁴¹ kterou vědomí prochází; substance je nazírána tak, jak jest sama i se svým pohybem předmětem vědomí. Vědomí neví a nechápe nic než to, co je v jeho zkušenosti; neboť to, co v ní jest, je pouze duchovní substance, a to jako *předmět* její vlastní osoby. Duch se však stává předmětem, neboť duch jest tento pohyb: stává se něčím *od sebe odlišným*, tj. *předmětem své vlastní osoby*, a rušiti tuto jinakost.

[70] A zkušeností se nazývá tentýž pohyb, v němž bezprostředno, to, co není předmětem zkušenosti – tj. abstrakce, ať již je to abstrakce smyslového jsoucna nebo jednoduchého pouze myšleného obsahu, – se sobě odcizuje a pak se z tohoto odcizení

vrací k sobě; tímto návratem pak jest teprve vyjádřeno ve své skutečnosti a pravdě a jím se též teprve stává vlastnictvím vědomí.

Nerovnost, k níž dochází ve vědomí mezi já a substancí, která je jeho předmětem, jest rozdíl, *zápornost* v nejobecnějším smyslu. Může být považována za *nedostatek* obou, jest však ve skutečnosti jejich duší nebo hybatelem; důvod, proč někteří myslitelé ve starověku prohlásili za hýbatele⁴² *prázdnostu*, poněvadž poznali sice, že hýbatel jest něco *záporného*, ale nepochopili toto záporné ještě jako osobu. – Ačkoli se nyní toto záporné zprvu jeví jako nerovnost mezi já a předmětem, jest právě tak nerovností substance sobě samé. Co se zdá probíhati mimo ni, co se zdá činností působící na ni, jest její vlastní činnost, a substance se tak ukazuje bytostně subjektem. Když to pak ukázala úplně, učinil tím duch své jsoucnost rovným své bytnosti; jest si předmětem tak, jak jest, a abstraktní moment bezprostřednosti a rozdvojení mezi věděním pravdy a pravdou je překonán. Bytí jest absolutně zprostředkováno; jest substanciální obsah, který stejně bezprostředně je vlastnictvím já, jest ego-istní⁴³ čili jest pojmem. Tím se fenomenologie ducha uzavírá. Duch si ve fenomenologii připravuje živel vědění. V tomto živlu se nyní rozprostírají momenty ducha ve *formě jednoduchosti*, která ví o svém předmětu jako o sobě samé. Nerozpadají se již v protiklad bytí a vědění, nýbrž zůstávají v jednoduchosti vědění, jsou pravdou ve formě pravdy a jejich rozdílnost je pouze rozdílností obsahu. Jejich pohyb, který se v tomto živlu organisuje v celek, jest *logika* či *spekulativní filosofie*.

Poněvadž však ona soustava zkušenosti ducha shrnuje pouze jeho *zjevování*, zdá se onen postup od soustavy zkušenosti k vědě *pravdy*, jež je v podobě *pravdy*, čímsi pouze záporným; mohli bychom si přát, abychom byli ušetřeni tohoto záporného jakožto *nesprávného*, a žádati, abychom byli vedeni přímo k pravdě; nač se zahazovati s nepravdou? – Již svrchu se mluvilo o názoru, že by se mělo začítí přímo s vědou; je zde nutné odpověděti na to z toho hlediska, jak to jest vůbec se záporností, pokud zápornost znamená *nesprávnost*. Jsou to především představy o zápornosti a nesprávnosti, které překážejí v přístupu k pravdě. Tím se nám naskýtá

[71] příležitost, abychom promluvili o matematickém poznání, na které pohlíží vědění nefilosofické jako na ideál, jehož by filosofie měla hledět dostihnouti, ale dosud se o to marně snažila.

Pravda a nepravda patří k těm určitým myšlenkám, které platí ve své nehybnosti za svébytné bytnosti, z nichž jedna stojí zde, zatímco druhá tam, izolovaná od té druhé a pevná. Proti tomu je nutno postavit tvrzení, že pravda není ražená mince, která se vydává hotová a kterou si hotovou můžeme dát do kapsy.* Rovněž tak nepravda není dána, jako není dáno zlo. Nepravda a zlo sice nejsou tak zlé jako čert, neboť v podobě čerta je z nich dokonce učiněn zvláštní subjekt; jakožto nepravda a zlo jsou pouze něčím obecným, mají však proti sobě navzájem různou esenci. – Nepravda (neboť zde je řeč pouze o ní) by bylo to druhé, záporné vůči substancí, která jakožto obsah vědění je pravda. Avšak substance sama je bytostně něčím záporným, jednak jako rozlišení a

určení obsahu, jednak jako jednoduchý akt rozlišování, tj. jakožto osoba a vědění vůbec. Nepochybně je možno míti nesprávné vědění. Vědět něco nesprávně znamená, že vědění se nerovná své substanci. Leč právě tato nerovnost je rozlišování vůbec, které je bytostným momentem. Z tohoto jejich rozlišování vyplývá pak zajisté jejich rovnost a tato vzniklá rovnost jest pravda.⁴⁴ Ale pravdou není tak, jako by nerovnost byla odhozena podobně jako struska od ryzího kovu, dokonce ani tak jako zůstává stranou nástroj, kterým jsme vyrobili hotovou nádobu, nýbrž nerovnost jakožto záporně, jakožto osoba, jest ještě bezprostředně přítomna v pravdě jako takové. Nelze však proto říkat, že nepravda by byla momentem nebo dokonce součástí pravdy. V přísloví, že na každé nepravdě je zrno pravdy, pojímá se obojí jako olej a voda, které nelze smísi, takže se spojují jen vnějškově. Právě vzhledem k významu, protože znamenají moment jinakosti v její úplnosti, nesmí se již užívati názvů pravdy a nepravdy tam, kde je jejich jinakost překonána. Tak jako výraz „jednota subjektu a objektu“, „konečna a nekonečna“, „jsoucna a myšlení“ atd. je nevhodný tím, že objekt a subjekt znamenají to, co jsou mimo svou jednotu, že tedy v jednotě nejsou míněny jako to, co znamená výraz pro ně; právě tak nepravda jakožto nepravda není již momentem pravdy.

Dogmatické smýšlení ve vědění a studiu filosofie není ničím ji-

[72] ným, než názorem, že pravda jest věta, která je ustáleným výsledkem, nebo též, že je věta, kterou víme bezprostředně. Na takové otázky: kdy se narodil Caesar, kolik sáhů měřilo které stadium, má být dána určitá odpověď, právě tak jako je určitá pravda, že čtverec nad přeponou je roven součtu čtverců obou zbývajících stran pravoúhlého trojúhelníku. Ale povaha takové tak zvané pravdy se liší od povahy filosofických pravd.⁴⁵

2. U *historických* pravd, abychom se o nich krátce zmínili, pokud totiž přihlížíme k jejich ryze historické stránce, se snadno připustí, že se týkají jednotlivého jsoucna, obsahu po stránce jeho nahodilosti a libovolnosti, že se týkají těch určení obsahu, jež nejsou nutná. – Ale dokonce ani ty holé pravdy, které jsme uvedli jako příklad, nejsou bez pohybu sebevědomí. Aby některá z nich byla poznána, musí se mnoho srovnávat, musí se též hledat v knihách nebo rozličným způsobem bádati; při bezprostředním názoru se rovněž považuje za něco, co má pravou cenu, teprve znalost názoru spolu s jejími důvody, ačkoli zde má běžeti pouze o holý výsledek.

Co se týče *matematických* pravd, byl by jistě ještě méně považován za geometra ten, kdo by uměl Euklidovy poučky bez jejich důkazů *z paměti*, aniž by je znal, jak bychom se mohli protikladem vyjádřiti, *z myšlenky*.⁴⁶ Právě tak by byla považována za neuspokojivou znalost, že strany pravoúhlých trojúhelníků jsou ve známém poměru, kdyby byla získána pouze měřením četných pravoúhlých trojúhelníků. *Vnitřní nutnost* důkazu nemá však v matematickém poznání ještě onen význam a tu povahu, že by byla momentem výsledku sama, nýbrž ve výsledku je naopak již pryč a ta tam. Jako výsledek je poučka sice *cosi, o čem jsme nahlédli, že je to poučka pravdivá*. Ale tato přídatná okolnost se netýká jejího obsahu, nýbrž pouze vztahu k subjektu; pohyb matematického

důkazu nenáleží k tomu, co je předmětem, nýbrž jest z hlediska věci *vnějškovým* počínáním. Tak se povaha pravoúhlého trojúhelníka sama nerozkládá tak, jak je to vyloženo v konstrukci, která je nutná pro důkaz věty, jež vyjadřuje jeho vztah; celé konstruování výsledku jest toliko postup a prostředek poznávání.⁴⁷ – Rovněž ve filosofickém poznávání liší se vznik *jsoucna jako takového* od vzniku *bytnosti* či vnitřní povahy věci. Avšak filosofické poznání především obsahuje obojí, kdežto matematické poznání obsahuje jen vznik *jsoucna*, to je *bytí* povahy věci v poznání jako takovém.

[73] Za druhé jsou ve filosofickém poznání sjednoceny též oba tyto zvláštní pohyby. Vnitřní povstání či vznikání substance je neoddělitelně přechodem do vnějška či *jsoucna*, do *bytí* pro jiné, a naopak je vznik *jsoucna* zpětným sebepojetím do *bytnosti*. Pohyb jest tak dvojnásobným procesem a vznikáním celku, takže každý moment zároveň klade ten druhý a každý má proto též v sobě tyto dva aspekty; oba dohromady vytvářejí celek tím, že se samy ruší a činí se jeho momenty.⁴⁸

V matematickém poznání je nahlédnutí, jak se věci mají, úkonem pro věc vnějším; z toho vyplývá, že pravá věc se tímto úkonem mění. Prostředek tohoto nahlédnutí, totiž konstrukce a důkaz, obsahuje zajisté pravdivé věty; ale zároveň je nutno také říci, že obsah je nepravdivý. Trojúhelník v příkladě uvedeném shora je roztrhán, jeho části se připojují k jiným obrazcům, které v něm vznikají konstrukcí. Teprve na konci se opět restituuje trojúhelník, o který vlastně běží, který byl postupem věci ztracen z očí a vyskytoval se pouze v částech příslušných k jiným celkům. – Zde pozorujeme tedy též, jak vystupuje zápornost obsahu, kterou bychom měli nazývat jeho nepravdivostí, tak jako jí v pohybu pojmu nazýváme zanikání myšlenek považovaných za ustálené.

Vlastní nedostatečnost tohoto poznání se týče však právě tak poznání sama jako jeho látky vůbec. – Co se týče poznání, především není myšlenkově jasná nutnost konstrukce. Nevyplývá z pojmu poučky, nýbrž je nám předepsána, a předpisu, abychom vedli právě tyto linie, zatímco by bylo možno vésti nekonečný počet jiných, musíme být slepě poslušni; přitom nemáme jiné vědění než dobrou víru, že to bude účelné k provedení důkazu. Dodatečně se vskutku též ukazuje tato účelnost, která je proto pouze vnější, poněvadž se ukazuje teprve dodatečně při důkazu. – Právě tak kráčí důkaz cestou, která odněkud vychází, aniž ještě víme, v jakém je vztahu k výsledku, který má vyjít. Postup důkazu tato určení a vztahy přijímá a jiné ponechává stranou, aniž nahlížíme bezprostředně, podle jaké nutnosti se to děje; tento pohyb je řízen vnějším účelem.

Evidence tohoto nedostatečného poznání, na niž je matematika hrda a kterou se též pyšní před filosofií, záleží výhradně v tom, že její *účel* je chudý a její *látka* nedostatečná, a je tedy toho druhu, který musí filosofie zavrhnouti. – Její *účel* či pojem je *veličina*. Právě ta je nebytostným, nepojmovým vztahem. Pohyb vědění

[74] odehrává se proto na povrchu, nedotýká se věci samé, nedotýká se *bytnosti* ani pojmu, a proto není žádným chápáním. – *Látka*, o níž matematika zaručuje utěšené

bohatství pravd, je *prostor a jednotka*. Prostor je to jsoucno, do něhož pojem zapisuje své rozdíly jako do prázdného mrtvého živlu, v němž tyto rozdíly jsou rovněž nehybné a bez života. *Skutečnost* není něčím prostorovým, jak na prostor pohlížíme v matematice; s takovou neskutečností, jakou jsou matematické věci, se nezahazuje ani konkrétní smyslový názor, natož filosofie. V takovém neskutečném živlu pak též existuje jen neskutečná pravda, tj. ustálené mrtvé věty; u každé z nich je možno přestat; následující začíná pro sebe od začátku, aniž se první pohybovala sama od sebe k jiné větě a aniž tímto způsobem vznikala povahou věci samé nutná souvislost. – Je také důsledkem onoho principu a živlu – a v tom tkví formálnost matematické evidence – že vědění postupuje po linii *rovnosti*. Neboť to, co je mrtvé, nedospívá k rozdílům bytnosti, jelikož se samo nepohybuje, nedospívá k bytostnému protikladu či nerovnosti. tudíž ani k přechodu protikladu v protiklad, kvalitativnímu, imanentnímu pohybu, k svéhybnosti. Neboť to, k čemu matematika výhradně přihlíží, je veličinný nebytostný rozdíl. Že to, co rozčleňuje prostor v jeho dimense a určuje spojení dimensí a spojení v dimensích, je pojem, od toho matematika abstrahuje; neuvažuje např. o vztahu mezi linií a plochou; a tam, kde srovnává obvod kruhu s jeho průměrem, naráží na jejich nesouměřitelnost, tj. pojmový vztah, a tím na něco nekonečného, co uniká jejímu určení.

Imanentní, tzv. čistá matematika nestaví též *čas* jako čas proti prostoru, jako druhou látku, o níž uvažuje. Aplikovaná matematika⁴⁹ o něm zajisté jedná, jakož i o pohybu i o jiných skutečných věcech; bere však syntetické věty, tj. věty o jejich vztazích určených jejich pojmem, ze zkušenosti a pouze aplikuje na tyto předpoklady své vzorce. Že tak zvané důkazy takových vět, jako např. věta o rovnováze na páce, věta o vztahu mezi prostorem a časem při volném pádu atd., které často podává, se mnohdy vydávají za důkazy a jsou tak přijímány, je samo jen důkazem, jak velikou úlohu hraje v poznání potřeba důkazu, poněvadž tam, kde poznání nemá nic více, váží si i prázdného zdání důkazu a uspokojuje se jím. Kritika oněch důkazů by byla právě tak pozoruhodná jako poučná; jednak by očistila matematiku od falešné parády, jednak by ukázala její mez a tím nutnost jiného vědění. – Co se týče

[75] *času*, mělo by se o něm mít zato, že tvoří jako protičlen k prostoru látku druhé části čisté matematiky; ale čas je sám pojem mající jsoucno.⁵⁰ Princip *veličiny*, nepojmového rozdílu,⁵¹ a princip *rovnosti*, abstraktní neživé jednoty, nejsou s to zabývat se oním čistým neklidem života a absolutní distinkcí. Tato zápornost se stává tedy druhou látkou tohoto poznávání pouze ve své ochromené podobě, totiž jako *jednotka*; jelikož toto poznávání je vnějškovým konáním, snižuje to, co je svéhybné, v pouhou látku, a má pak následkem toho v této látce lhostejný, vnějškový, neživý obsah.⁵²

3. Filosofie naproti tomu nestuduje *nebytostné určení*, nýbrž určení, pokud je bytostné; jejím živlem a obsahem není abstraktum či neskutečno, nýbrž *skutečno*, to, co samo sebe klade a v sobě žije, jsoucno ve svém pojmu. Jejím živlem je proces, který si

vytváří své momenty a jimi probíhá, a celý tento pohyb vytváří kladnou náplň a její pravdu. Tento pohyb obsahuje tedy v sobě právě tak záporo, to, co by bylo pojmenováno nepravdou, kdyby se na ně mohlo pohlížeti jako na něco, od čeho třeba abstrahovali. To, co zaniká, musí se naopak samo pojímat jako bytostné, nikoli jako něco pevného, co bychom musili ponechat stranou kdesi – neznámo kde – mimo pravdu, odříznuto od ní, právě tak jako pravdu nelze pojímat jako mrtvý klad ležící na druhé straně. Zjev je vznikání a zanikání, jež samo nevzniká a nezaniká, nýbrž jež jest o sobě; a vytváří skutečnost a pohyb života pravdy. Tak je pravda bakchantický rej, v němž není člen, který by nebyl opojen; a poněvadž tento rej v sobě stejně bezprostředně zruší každý článek, který se vyděluje – jest tento rej právě tak průzračný a jednoduchý klid. Na soudu onoho pohybu sice jednotlivé podoby ducha ani určité myšlenky neobstojí, ale jsou právě tak rovněž kladnými a nutnými momenty, jako jsou záporné a jako zanikají. V *celku* pohybu, vzatého jako klid, je uchováno to, co se v něm odděluje a dává si zvláštní jsoucno, jako to, co se upamatovává:⁵³ něco, čeho jsoucnem je vědění o sobě samém, tak jako toto vědění je stejně bezprostředně jsoucnem.

Mohlo by se zdát potřebným povědět napřed něco více o *metodě* tohoto pohybu čili vědy. Její pojem je však již obsažen v tom, co řečeno, a její vlastní výklad náleží do logiky či je spíše logika sama. Neboť metoda není nic jiného, než stavba celku, předvedená ve své čisté esenci. Vzhledem k běžným názorům na metodu jest si třeba uvědomiti, že také soustava představ, které se vztahují na

[76] to, co je filosofickou metodou, patří mezi to, co ve vzdělání zastaralo.

Mohlo by to snad znít renomisticky nebo revolučně, tón, od něhož vím, že jsem dalek; pak je nutno uvážiti, že vědecký aparát, který nám propůjčuje matematika – skládající se z definic, klasifikací, axiomů, řad pouček, jejich důkazů, principů a důsledků a závěrů z nich – je již v samotném obecném mínění přinejmenším *zastaralý*. Třebaže se zřetelně nenahlíží, že je nevhodný, přesto se ho přece buď neuzívá vůbec nebo málo; a není-li o sobě odsuzován, nicméně není v oblibě. A pro to, co je výtečné, musíme být tak zaujati, že soudíme, že se ho má užívat a že se má učinit oblíbeným. Není však obtížné nahlédnouti, že manýra záležející v tom, že klademe věty, uvádíme pro ně důvody a věty opačné opět důvody vyvracíme, není formou, v níž může vystoupiti pravda. Pravda jest svůj vlastní pohyb v sobě samé; ona metoda je však poznání, které je vnějškové proti látce. Proto je vlastní matematice, která, jak poznamenáno, má principem nepojmový vztah veličiny a látkou neživý prostor i neméně neživou jednotku a musí jí býti ponechána. Může též zůstat ve volnějším způsobu, tj. smíšená s větší dávkou libovůle a nahodilosti, v obyčejném životě. v konverzaci nebo v historickém poučení, jež se obrací více ke zvědavosti než k poznání, jak přibližně tomu bývá v předmluvě. V obyčejném životě má vědomí za svůj obsah znalosti, zkušenosti, smyslová konkréta, rovněž i myšlenky, zásady, vůbec takové věci, které platí za něco, co je dáno, či za pevné nehybné jsoucno či bytnost. Částečně se řídí podle nich, zčásti přerušuje jejich souvislost svobodnými, libovolnými zásahy do takového obsahu a

počíná si tak, že jej určuje a zachází s ním zvnějšku. Redukuje jej na něco jistého, i když to je třeba jen okamžitý dojem; a přesvědčení dojde uspokojení, spočinulo-li v bodě, který je mu znám.

Pojmová nutnost vylučuje nenucenější postup rozumující konverzace neméně než škrobený chod vědecké okázalosti, avšak již výše bylo připomenuto, že jejich místo nesmí být zabráno nemetodičností tuchy a nadšení a libovůlí prorockého mluvení, které nepohrdá pouze prvním druhem vědeckosti, nýbrž vědeckostí vůbec.⁵⁴

Když kantovská *trojitost*, teprve instinktivně znovu nalezená, dosud neživá, ještě bez pojmu, byla znovu pozdvižena k svému absolutnímu významu, byl tím zároveň stanoven pravdivý obsah

[77] v pravdivé formě a vzešel pojem vědy; to však není již důvod považovati za něco vědeckého ono užití formy, kterým ji vidíme sníženu na neživé schéma, nástin, jakýsi strašidelný stín ve vlastním smyslu slova, a ústrojenství vědy na pouhou tabulku.⁵⁵ – Tento formalismus, o kterém byla shora již všeobecně řeč a jehož způsob zde chceme blíže charakterisovati, domnívá se, že pochopil a vyjádřil povahu a život určitého útvaru, když o něm vypoví nějaké určení obsažené ve schématu jako jeho predikát – ať to je subjektivita či objektivita, nebo též magnetismus, elektřina atd., kontrakce či expanze, východ či západ apod., jak se to dá rozmnožovat do nekonečna, poněvadž tímto způsobem lze užit každého určení či útvaru u jiných opět za formu nebo moment schématu a jelikož každé může kterémukoli jinému z vděčnosti oplatit tutéž službu; – kruh vzájemnosti, který nám neposkytne zkušenost o tom, co je věc sama, jedna (vykládající) ani druhá (vykládaná). Přitom se přijímají z obyčejného názoru smyslová určení, která mají ovšem *znamenat* něco jiného, než co říkají; ale také ryzích myšlenkových určení, která mají sama o sobě význam, jako jsou např. subjekt, objekt, substance, příčina, všeobecně atd., užívá se právě tak neobezřele a nekriticky jako v obyčejném životě a jako se běžně mluví o silách a slabostech, expanzi a kontrakci, takže ona metafysika je právě tak nevědecká jako tyto smyslové představy.

Místo vnitřního života a svébytnosti živého jsoucna vyslovujeme se o takovém jednoduchém určení názoru, tj. v tomto případě smyslového vědění, podle nějaké povrchní analogie, a toto vnějškové a prázdné užití formule nazýváme *konstrukcí*. – S takovým formalismem je to stejné jako s každým formalismem vůbec. Jak tupá by musila být hlava, která by nepochopila ve čtvrt hodině teorii, že existují asthenické, sthenické a nepřímo asthenické choroby a stejný počet léčebných postupů, a která by se za tak krátko – ještě do nedávna taková výuka k tomu dostačovala – nemohla stát z rutinéra teoretickým lékařem?⁵⁶ Třeba když naturfilosofický formalismus učí, že rozvažování je elektřina, nebo že zvíře je dusík, nebo že se *rovná* jihu či severu atd., nebo že představuje to či ono, a ať to říká takto bez úpravy nebo s větší terminologickou omáčkou: pak ať nezkušený nad tím žasnou a obdivují tuto sílu shrnout věci, které se zdají tak daleko od sebe, a mohutný vliv toho spojení na nehybné smyslové jsoucno, který působí, že

[78] toto jsoucno se zdá pojmem, odpouští si však to hlavní, totiž vyjádření pojmu sama čili významu smyslové představy; nezkušené necht' nad tím v obdivu žasnou, necht' v tom uctívají hlubokou geniálnost, necht' se těší z půvabu takových určení, jelikož nahrazují abstraktní pojem čímsi názorným a tím jej činí příjemnějším; necht' si blahopřejí k duševnímu příbuzenství s tímto báječným počínáním, které v sobě tuší. Trikům takové moudrosti lze se právě tak rychle naučit, jako je snadné je provádět; jsou-li známy, stává se jejich opakování tak nesnesitelným, jako když se opakuje prokouknutý eskamotérský kousek. Zacházení s instrumentem tohoto stejnotvárného formalismu není o nic těžší než s malířskou paletou, která by obsahovala jen dvě barvy, třeba červenou a zelenou, aby se jednou natírala plocha na historický obraz, druhou na krajinu. – Bylo by těžko rozhodnouti, co je při tom větší, zda pohodlnost, která tou barevnou omáčkou natírá všechno, co je na nebi, na zemi a pod zemí, nebo domýšlivost na to, jak je ten universální prostředek výtečný; jedno podporuje druhé. Plodem této metody, která na všechno na nebi i na zemi, na všechny přirozené i duchovní útvary nalepuje těch pár určení obecného schématu jako etikety a tak všechno škatulkuje, není nic menšího, než nad slunce jasnější výklad⁵⁷ o organismu universa, totiž tabulka, která připomíná kostru s nalepenými cedulkami nebo zavřené krabice v kořenářském krámku s jejich připevněnými etiketami; tato tabulka je jasná jako kostra i krabice, a jako jsou kosti kostry zbaveny masa a krve a jako v kořenářství je ne právě živá věc uschována v krabicích, vynechala nebo ukryla tabulka týmž způsobem živou bytnost věci. – Bylo již shora poznamenáno, že se tato manýra zároveň zdokonaluje v jednobarevné absolutní malířství tím, že se stydí za distinkce schématu, a proto tyto distinkce jakožto výtvoř reflexe ponořuje do prázdnoty absolutna, aby bylo dosaženo ryzí identity, bělosti bez formy. Ona jednobarevnost schématu a jeho neživých určení a tato absolutní identita a přechod od jedné k druhé je v jednom i druhém případě stejně neživé rozvažování a stejně vnějškové poznání.

Výtečné nejen nemine osud, aby takto přišlo o život i ducha a bylo za živa odřeno, takže uvidí, jak neživé vědění se svou marnivostí nosí jeho kůži. Ale ještě i v tomto osudu samém poznáváme moc, kterou to výtečné působí na duši ne-li na ducha, jakož i zdokonalení formy k všeobecnosti a určitosti, v níž záleží jeho výteč-

[79] nost, která jedině umožňuje, aby se této obecnosti zneužívalo k povrchnostem.

Věda smí býti organizována pouze vlastním životem pojmu: určenost, vzatá ze schématu a nalepená vnějškově na jsoucno, je ve vědě svéhybnou duší vyplněného obsahu. Pohyb toho, co jest, záleží v tom, že se z jedné strany stává od sebe odlišným a tak se stává vlastním imanentním obsahem; z druhé strany pojímá toto své rozvinutí či toto své jsoucno do sebe zpět, tj. činí se samo *momentem* a zjednodušuje se v určenost. V prvním pohybu je *záporně* rozlišováním a kladením *jsoucna*; v návratu do sebe je vznikáním *jednoduchosti, ale určené*. Tak dochází k tomu, že obsah neukazuje své určení jako přijaté a přišpendlené od něčeho jiného, nýbrž dává si je sám a dává si sám

své pořadí jako moment a místo v celku.⁵⁸ Rozvažování v tabulkách si nechává pro sebe nutnost a pojem obsahu, to, co tvoří konkrétnost, skutečnost a živý pohyb věci, jejíž pořadí určuje, či – lépe vyjádřeno – nenechává si to pro sebe, nýbrž prostě to nezná; neboť kdyby dovedlo proniknout do těchto věcí, zajisté by to ukázalo. Ale rozvažování ani nemá potřebu takto proniknout do věci; jinak by zanechalo svého schematisování či spíše by se nedomnívalo, že schematisování má v rukou něco více než „obsah“ knihy, který pouze naznačuje, jaký je skutečný obsah, ale tento obsah sám nepodává. I když určení jako např. magnetismus je o sobě konkrétní či skutečné, pokleslo nicméně v cosi neživého, poněvadž se o jiném jsoucnu pouze predikuje, místo abychom v něm poznávali imanentní život tohoto jsoucna; čili nepoznáváme, jak se určení v tomto jsoucnu vnitřně a specificky samo plodí a vykládá. Formální rozvažování přenechává jiným, aby tuto hlavní věc doplnili. – Místo aby se pustilo do imanentního obsahu věci, přehlíží vždy celek a stojí nad jednotlivým jsoucnem, o kterém mluví, tj. nevidí je vůbec. Vědecké poznání však vyžaduje naopak, abychom se odevzdali životu věci, či jinými slovy, abychom měli před sebou a vyslovili její vnitřní nutnost. Vědecké poznání, zahloubáno do svého předmětu, zapomíná té vnějškové přehlednosti, která je pouhou reflexí vědění z obsahu do sebe sama. Avšak pohrouženo do své látky a strhováno jejím pohybem vrací se k sobě samému; ne však dříve, než výplň či obsah se pojme sám do sebe zpět, než se zjednoduší v pouhou určenost, než se sám poníží na jednu stránku svého jsoucna a přejde ve svou vyšší pravdu. Tím se vynořuje z bohatství,

[80] v němž se jeho reflexe zdála ztracenou, jednoduchý celek sám, který má sám o sobě přehled.

Tím, že – jak shora vyjádřeno – substance jest o sobě subjektem, je vůbec veškerý obsah svou vlastní reflexí v sebe. Trvání či substance určitého jsoucna je rovnost sobě; neboť jeho nerovnost se sebou by byla jeho zrušením. Rovnost sobě je však čirá abstrakce; abstrakce je však *myšlení*. Vyřknu-li slovo *kvalita*, říkám tím jednoduchou určenost; kvalitou se liší jedno jsoucno od jiného či je jedním jsoucnem; je pro sebe samo čili trvá touto jednoduchostí vůči sobě. Tím je však bytostně *myšlenkou*. V tom je obsaženo to, že bytí je myšlení; v tom je obsažena myšlenka, která, jak se zdá, uniká obvyklému nepojmovému mluvení o identitě myšlení a bytí. – Tím však, že trvání jsoucna je ryzí rovnost se sebou čili ryzí abstrakce, je vlastní abstrakcí abstrahující od sebe samé, či trvání je vlastní nerovnost se sebou a vlastní zrušení – vlastní nitřnost a stažení do sebe – vznikání sama sebe.⁵⁹ – Na základě této povahy bytí, a pokud bytí má pro vědění takovou povahu, není vědění činnost manipulující s obsahem jako něčím cizím, není reflexí z obsahu do sebe; věda není onen realismus, který nastoupil na místo dogmatismu *tvrzení* jako *dogmatismus ujišťování* (či *dogmatismus sebejistoty*) – nýbrž spatřuje-li tak vědění z jedné strany, jak obsah přechází v jeho vlastní nitřnost, je jeho činnost naopak pohroužena do obsahu, neboť ona je imanentní osoba obsahu, která je zároveň navrácena do sebe, neboť je čistá rovnost sobě v jinakosti; a tak je tato činnost

lstí⁶⁰ – zatímco se zdá, že se zdržuje všeho jednání, přihlíží, jak určenost a její konkrétní život právě tím, že se domnívá prosazovati svou vlastní záchovu, svůj zvláštní zájem, činí pravý opak – ruší sebe samu a činí se momentem celku.

Byl-li shora udán význam *rozvažování* pro sebevědomí substance, vysvítá z toho, co zde řečeno, jeho význam pro určení substance v jejím bytí. Jsoucnost je kvalita, soběrovná určenost či určitá jednoduchost, určitá myšlenka; to je rozvažovací schopnost jsoucna. Z toho důvodu je jsoucnost N Ú S, v němž Anaxagoras první poznal bytnost věcí. Jeho následovníci pochopili určitěji povahu jako EIDOS či ideu, tj. jako *určité obecné, druh*. Výraz *druh* zdá se snad příliš obyčejným a příliš nepatrným pro ideje, pro to krásné, posvátné a věčné, kterým se to v naší době tak hemží. Ale ve skutečnosti nevyjadřuje idea ani méně ani více než druh. Avšak

[81] vidíme nyní často, jak se zavrhuje výraz, který označuje nějaký pojem určitým způsobem, a jak se dává přednost jinému, který pojem zamlžuje a zní vznešeněji, i když jen z toho důvodu, že je to výraz cizojazyčný. – Právě protože je jsoucnost určena jako druh, je jednoduchou myšlenkou; N Ú S, jednoduchost, je substancí. Následkem své jednoduchosti a soběrovnosti projevuje se jako pevné a trvalé. Ale tato soběrovnost je zároveň zápornost; tím přechází ono pevné jsoucnost ve svůj rozklad. Určenost zdá se zprvu určeností jen proto, že se vztahuje na něco jiného a její pohyb zdá se v ní dílem cizí moci; ale že má svou jinakost sama v sobě a že je svébytností, právě to je obsaženo v samotné zmíněné *jednoduchosti* myšlení; neboť tato jednoduchost je myšlenka, jež se sama uvádí v pohyb a sama se rozrůžňuje, je vlastní nitro, čistý pojem. Tak je *rozvažování* vznikáním, a jako toto vznikání je rozum.⁶¹

V povaze jsoucího, kterou lze určit tak, že ve svém bytí je svým pojmem, jest obsaženo, že existuje vůbec *logická nutnost*; ta jest jediné rozumno, rytmus organického celku; je právě tak *věděním* obsahu, jako je obsah pojmem a bytností – čili jediné v ní je *spekulativno*. Konkrétní útvar, uváděje sám sebe v pohyb, činí se jednoduchým určením; tím se pozvedá k logické formě, tím je ve své bytnostné podobě; konkrétní jsoucnost tohoto určení je pouze tento pohyb, je bezprostředně logické jsoucnost. Je proto zbytečné přidávat konkrétní obsah formalismem zvenčí; obsah je sám o sobě přechodem k formalismu, který však přestává být tímto vnějškovým formalismem, ježto forma jest vznikáním konkrétního obsahu sama na své domácí půdě.

Tato povaha vědecké metody, že za prvé není oddělena od obsahu, a za druhé, že si sama od sebe určuje svůj rytmus, vyjadřuje se, jak již uvedeno, ve vlastním smyslu slova ve spekulativní filosofii. – Co je zde řečeno, vyjadřuje sice pojem, nemůže však platit za nic více než za anticipované ujišťování. Pravdivost toho nespočívá v této částečně vyprávěcí expozici, a proto také není nikterak vyvrácena, když se naproti tomu ujišťuje, že tomu není tak, nýbrž že se to má tak a tak, když se znovu připomínají a probírají navyklé představy jako prokázané a známé pravdy, nebo když se ze schránky vnitřního božského názoru vykrámuje něco nového, načež nastane nové ujišťování. Věděním, jemuž bylo něco neznámo, reagovává takto zprvu proti tomuto neznámému

takovým přijetím, aby si zachránilo svobodu a vlastní náhled, vlastní autoritu, proti autoritě

[82] cizí (neboť v podobě cizího objevuje se to, co nyní po prvé přijímáme), aby smazalo zdání jakési hanby, která jako by byla v tom, že se člověk něčemu naučil; tak jako přijímá-li se neznámé s pochvalou, záleží reakce téhož druhu v tom, čím byly v jiné oblasti ultrarevoluční řeči a skutky.⁶²

IV. 1. Při *studiu vědy* běží tudíž o to, abychom na sebe vzali námahu pojmu. Ta vyžaduje pozornost na pojem jako takový, na jednoduchá určení jako např. *bytí o sobě, bytí pro sebe, soběrovnost* atd.; neboť to jsou takové čisté svéhybnosti, které bychom mohli pojmenovat „duše“, kdyby jejich pojem neoznačoval něco vyššího než duše. Pro návyk, který se drží vodítka představy, je právě tak nepříjemné, jsou-li představy rušeny pojmem, jako je to nepříjemné pro formální myšlení, které se rozumářsky pohybuje od jedné neskutečné myšlenky k druhé. Onen první návyk třeba nazvat materiálním myšlením, nahodilým vědomím, které je pouze ponořeno do látky, kterému je tedy zatěžko z látky zároveň ryze vyzvednout svou osobu a být samo u sebe. Ta druhá chyba rozumování je naopak svoboda od obsahu a ješitnost, která se povznáší nad obsah; na ni činí pojem nárok, aby podstoupila úsilí zřici se této svobody a ponořiti tuto svobodu do obsahu, místo aby byla principem libovolného pohybování obsahem; nechat jej, aby se pohyboval svou vlastní povahou, tj. osobou, pokud jest osobou obsahu sama, a aby tento pohyb pozorovala. Vzdání se toho, abychom svémocně vpadali do imanentního rytmu pojmů, zasahovali do něho libovolně moudrostmi, které máme odjinud, tato zdrženlivost je sama bytostným momentem pozornosti soustředěné na pojem.

Na rozvažujícím postupu je třeba více vyznačiti obě stránky, v nichž je pojímající myšlení jeho protikladem.⁶³ Za prvé se rozvažování vztahuje záporně k pojímanému obsahu, dovede jej vyvrátit a zmařit. Náhled, „že tomu tak není“, je čímsi pouze *záporným*; je to něco posledního, co samo nevychází ze sebe k novému obsahu; nýbrž aby mělo zase nějaký obsah, musí si vzít odkudkoli něco jiného. Je to reflexe v prázdné já, ješitnost jeho vědění. – Tato ješitnost nevyjadřuje však pouze prázdnotu obsahu, nýbrž také prázdnotu samotného tohoto náhledu; neboť tento náhled je zápornost, která v sobě nevidí klad. Tím, že tato reflexe nedokáže učinit svou zápornost vlastním obsahem, dochází k tomu, že není vůbec ve věci, nýbrž vždy má věc již za sebou; domýšlí se proto, že je s tím tvrzením prázdnoty vždy dále než náhled do obsahu

[83] věci. Naopak v myšlení pojímajícím, jak shora ukázáno, patří záporno k obsahu samotnému a jest i jakožto *imanentní* pohyb a určování obsahu i jako jeho celek *kladem*. Pojato jako výsledek, je *určitým* záporem, vzešlým z tohoto pohybu, a následkem toho jest neméně i kladným obsahem.

Protože však takové myšlení má obsah z představ či myšlenek nebo směsi z obou, má jinou stránku, která mu činí obtížným dospět k pojmu. Její podivuhodná povaha souvisí úzce s výše uvedenou bytností ideje či spíše jest výrazem ideje projevující se jako pohyb myslícího porozumění. – Jako je totiž rozvažující myšlení ve svém

záporném počínání, o němž právě byla řeč, samo onou osobou, do níž se obsah vrací, naopak pro jeho kladné poznání je osoba představovaný *subjekt*, k němuž se obsah má jako případek (akcidens) a přísudek (predikát). Tento subjekt tvoří základ, na který se připíná obsah a po němž pohyb probíhá sem a tam. Jinak je tomu v pojímajícím myšlení. Jelikož pojem je vlastní osoba předmětu, která se vyjadřuje jako *vznikání* předmětu, není nehybným subjektem, který bez pohnutí nese případy, nýbrž pojmem, který se sám pohybuje a svá určení pojímá do sebe zpět. V tomto pohybu onen nehybný subjekt hyne; rozchází se do rozdílů obsahu a vytváří naopak určenost, tj. rozrůzněný obsah i jeho pohyb, místo aby zůstával státi proti ní. Pevná půda, kterou má rozvažování v nehybném subjektu, tedy kolísá, a jen tento pohyb sám se stává předmětem. Subjekt, který vyplňuje svůj obsah, přestává jej překračovati a nemůže míti ještě jiné predikáty nebo akcidence. Rozptýlenost obsahu jest tím naopak spoutána v jednotě osoby; obsah není obecně, které by náleželo více věcem nezávisle na subjektu. Obsah následkem toho není již predikátem subjektu, nýbrž je substance, bytnost a pojem toho, o čem je řeč. Povaha představujícího myšlení je v tom, že se pohybuje ve schématu případků a predikátů a že je právem překračuje, protože nejsou ničím více než případy a predikáty; je však zaraženo v postupu, když to, co ve výroku má formu predikátu, je substance sama. Má-li si to tak představovat, utrpí představující myšlení zpětný úder. Počne subjektem, jako by subjekt zůstával základem, ale když predikát je naopak substancí, shledává, že subjekt přešel v predikát a tím byl zrušen; a tak to, co se zdá predikátem, stalo se celou a samostatnou masou, takže myšlenka nemůže volně bloudit sem a tam, nýbrž je zadržena touto tíží. – Obvykle je subjekt zprvu vzat za základ jako *předmětná*

[84] fixní osoba; odtud postupuje nutný pohyb k rozmanitosti určení či predikátů; zde vstupuje na místo onoho subjektu samo já, které ví a jest spojováním predikátů i subjektem, který je drží. Zatím co však onen první subjekt vstupuje do určení samých a jest jejich duší, nachází druhý subjekt, totiž subjekt vědoucí, v predikátu ještě první subjekt, s nímž chce již býti hotov a přes který se chce již vrátit do sebe; a místo aby mohl býti tím, co vykonává onen pohyb predikátu – tím, že by rozvažoval o tom, zdali by tomu či onomu mohl připsati ten či onen přísudek – je naopak ještě zaměstnán onou osobou obsahu, nemá býti pro sebe, nýbrž pohromadě s obsahem.

To, co jsme řekli, lze formálně vyjádřiti tak, že spekulativní věta ruší povahu soudu či věty vůbec, která v sobě obsahuje rozdíl subjektu a predikátu, a že identická věta, kterou se soud vůbec stává, obsahuje zpětný náraz proti vztahu subjektu a predikátu.⁶⁴ – Tento konflikt věty vůbec a jednoty pojmu, která tuto formu ruší, je podobný tomu, k němuž dochází v rytmu mezi metrem a přízvukem. Rytmus vyplývá z kolísajícího středu a spojení obou. Tak nemá těž ve filosofické větě identita subjektu a predikátu rušit jejich rozdíl, který vyjadřuje forma věty, nýbrž jejich jednota má vzejít jakožto harmonie. Forma věty je projevem určitého smyslu čili přízvukem, který člení jeho obsah; že však predikát vyjadřuje substanci a subjekt sám že spadá do všeobecná, toť *jednota*, z níž se onen přízvuk vytrácí.

Abychom to, co jsme pověděli, vysvětlili na příkladech: ve větě „*bůh je bytí*“ je predikátem „*bytí*“; tento predikát má substanciální význam, v němž se subjekt rozplývá. Bytí nemá zde být predikátem, nýbrž bytností; následkem toho se zdá, že bůh přestává být tím, čím jest podle svého postavení ve větě, totiž pevným subjektem. – Místo aby myšlení přecházelo od subjektu k predikátu a dostávalo se tím dále, cítí naopak, že ztráta subjektu je tlumí, a jelikož postrádá subjekt, je uvrženo zpět do myšlenky na subjekt, nebo, ježto predikát sám je vysloven jako subjekt, jako bytí, jako *bytnost*, nachází myšlení subjekt bezprostředně i v predikátu; a nyní, místo aby si po návratu k sobě v predikátu udrželo onu volnost, kterou má, když rozvažuje, je ještě pohrouženo do obsahu či aspoň je zde požadavek, aby do něho bylo pohrouženo. – Tak také, když se říká: *skutečno je obecně*, zaniká skutečno jako subjekt ve svém predikátu. „*Obecně*“ nemá mít pouze povahu pre-

[85] dikátu, takže by věta vypovídala, že skutečnost je všeobecná; nýbrž „*obecně*“ má vyjadřovati bytnost skutečna. Myšlení tedy ztrácí svou pevnou předmětnou půdu, kterou mělo v subjektu, zároveň je však v predikátě na ni vrháno zpět, a v tomto predikátě se nevrací zpět do sebe, nýbrž do obsahového subjektu.

Tato neobvyklá překážka působí velkou část stížeností na nesrozumitelnost filosofických spisů, jsou-li u jednotlivce dány ostatní podmínky vzdělání, aby těmto spisům porozuměl. Spatřujeme v tom, co řečeno, věcný podklad zcela určité výtky, která se filosofickým spisům často činí, totiž že mnohé věci je nutno opětovně čísti, než jim můžeme porozumět; výtka, která prý má v sobě něco nepatřičného a definitivního, takže, je-li odůvodněna, nepřipouští repliky. – Z předchozího je jasno, jak to s tím jest. Filosofická věta, právě že je větou, vzbuzuje mínění, že běží o obyčejný vztah mezi subjektem a predikátem, o obvyklé chování našeho vědění. Toto chování a mínění, jež z něho vyplývá, ruší však vlastní filosofický obsah věty; mínění se dovídá, že je to míněno jinak, než ono to mínilo; a tato oprava jeho mínění nutí vědění, aby se k větě vrátilo znovu a pochopilo ji nyní jinak.

Míšení spekulativního a rozumujícího způsobu myšlení, při němž to, co se vypovídá o subjektu, má jednu význam pojmu, podruhé však také jen význam predikátu nebo případku, je obtíž, které bychom se měli vyhýbat. – Jeden způsob překáží druhému a plastičnosti by dosáhl teprve takový filosofický výklad, který by přísně vyloučil obvyklý druh vztahu mezi částmi věty.

Také nespekulativní myšlení má vskutku své právo, které je platné, ale na něž se způsob spekulativní věty neohlíží. Zrušení formy věty se nemá díti pouze *bezprostředně*, pouhým obsahem věty, nýbrž tento opačný pohyb musí být vyřčen; nemá být pouze onou vnitřní překážkou, nýbrž tento návrat pojmu do sebe musí být *vyjádřen*. Tento pohyb, který hraje úlohu, kterou by jinak měl zastati důkaz, je dialektický pohyb věty samé. Pouze tento pohyb jest *skutečný* spekulativní prvek, a jen vyjádření toho, co je spekulativní, je spekulativní výklad. Jakožto věta je spekulativní prvek pouze *vnitřní* překážka a návrat bytnosti do sebe, jemuž chybí *jsoucno*. Ve filosofických výkladech často tedy shledáváme, že jsme odkázáni na toto *vnitřní* nazírání, a tím si tyto výklady

odpustí podání dialektického pohybu věty, které jsme požadovali. – *Věta* má vyjadřovati, co je pravda, avšak je bytostně subjektem; jakožto

[86] subjekt je pouze dialektický pohyb, ten sebe sama vytvářející, rozvádějící a do sebe vracející chod. – U jiných druhů poznání tvoří tuto stránku vyslovené niternosti důkaz. Když však byla dialektika odloučena od důkazu, přišlo se tím vsutku o sám pojem filosofického dokazování.

K tomu je možno připomenouti, že částmi či prvky dialektického pohybu jsou rovněž věty; zdá se tak, že obtíž, kterou jsme objevili, se stále vrací a je obtíží věci samé. – To se podobá obtíži, která se vyskytuje u obyčejného důkazu v tom, že důvody, kterých užívá, potřebují samy zdůvodnění a tak dále do nekonečna. Tato forma zdůvodňování a podmiňování je však formou onoho dokazování, od něhož se dialektický pohyb liší; patří tedy do vnějškového poznání. Pokud se týče dialektického pohybu sama, je jeho živlem čistý pojem; následkem toho má obsah, který je v sobě samém naveskrz subjektem. Nevyskytne se tedy žádný takový obsah, který by hrál pouze úlohu substrátového subjektu a kterému by náležel jeho význam jako přívlastek; věta vzata bezprostředně je pouze prázdnou formou. – Kromě smyslově nazírané či představované osoby je to především jméno jako jméno, které označuje čistý subjekt, prázdné jedno bez pojmu. Z toho důvodu může být např. užitečné vyhnouti se jménu bůh, jelikož toto jméno není zároveň bezprostředně pojmem, nýbrž je to jméno ve vlastním slova smyslu, pevný klid substrátového subjektu; kdežto naproti tomu např. „bytí“ nebo i „jedno“, „jednotlivost“, „subjekt“ atd. naznačují samy též bezprostředně pojmy. – Ačkoliv se o onom subjektu vypovídají spekulativní pravdy, postrádá jejich obsah přece imanentního pojmu, poněvadž je dán jen jako nehybný subjekt, a tyto pravdy nabývají následkem toho pouze jakéhosi povznášejícího rázu. – Z této stránky tedy bude možno také překážku, jež záleží ve zvyku chápati spekulativní predikát na základě větně formálním, a ne jako pojem a bytnost, zvětšovati či zmenšovati podle toho, jak dalece za to bude odpovídat filosofický přednes sám. Věren proniknutí povahy toho, co je spekulativní, musí výklad podržeti dialektickou formu a nesmí do sebe pojímat nic, pokud to není myslí pojato a pokud to není pojem sám.

2. Právě tak jako rozvažující postoj škodí studiu filosofie nerozvažující domýšlivost na hotové pravdy, o kterých se jejich vlastník domnívá, že se k nim nemusí vracet, nýbrž myslí si, že z nich může vycházet a pronášet je, ale též jejich pomocí soudit a odsu-

[87] zovat.⁶⁵ Z této stránky je zvlášť nezbytné, aby se z filosofie zase stala vážná záležitost. Ve všech vědách, uměních, dovednostech, řemeslech platí přesvědčení, že k tomu, abychom je ovládli, patří dalekosáhlé úsilí naučit se jim a vycvičit se v nich. Zdá se však, že nyní vládne o filosofii tento předsudek: ačkoliv má každý oči a prsty, není ještě s to dělat boty, když bude mít kůži a nástroje, ale přesto každý dovede bezprostředně filosofovat a posuzovat filosofii, poněvadž k tomu má míru ve svém přirozeném rozumu – jako by míru na boty neměl rovněž ve své noze. – Zdá se, jako by

filosofičnost záležela právě v nedostatku znalostí a studia a jako by filosofie přestávala tam, kde znalosti a studium začínají. Bývá zhusta považována za formální, bezobsažné vědění, a velmi často se nechápe, že nějaká pravda může zasluhovat jméno pravdy jen tehdy, když je vytvořena filosofií, ať obsahově náleží do jakéhokoliv oboru znalostí a vědy a že ostatní vědy, ať to zkoušejí s rozvažováním bez filosofie jakkoli, nedokáží bez ní mít v sobě život, ducha, pravdu.

Ve vlastní filosofii vidíme, jak se bezprostředně zjevené božství a zdravá lidská mysl, která si nedala práci a nevzdělala se ani jiným věděním, ani filosofií, považuje za neméně dobrou náhražku té dlouhé cesty vzdělání, toho hlubokého a bohatého pochodu, jímž duch dochází k vzdělání, jako je cikorka vychvalovanou náhražkou kávy. Je však trapné, pozorujeme-li, že sama nevědomost a hrubost bez formy a vkusu, která je neschopna trvale upnout svou pozornost na abstraktní větu, ještě méně však na souvislost řady takových vět, ujišťuje o sobě jednou, že je sama svoboda a tolerantnost myšlenky, po druhé, že je genialita. Jak známo, řádila kdysi genialita v poezii právě tak, jako nyní ve filosofii: měla-li však produkce této geniality nějaký smysl, byla to místo poesie triviální próza, a šla-li nad tuto prózu, byly to pomatené řeči.⁶⁶ Tak nyní přirozené filosofování, které je si příliš dobré pro pojem, a ježto ten mu chybí, považuje se za myšlení intuitivní a poetické, hází na trh libovolné kombinace obraznosti, která je myšlenkou jen desorganisována – útvary, které nejsou ani ryba ani rak, ani poesie, ani filosofie.

Protéká-li naproti tomu klidnějším řečištěm zdravé lidské mysli, dává přirozené filosofování k lepšímu rétoriku triviálních pravd. Poukáže-li se mu na jejich bezvýznamnost, ujišťuje naproti tomu, že smysl a vyplnění jsou v jeho srdci a že tak musí být i v srdci

[88] druhých, jako se vůbec domnívá, že když někdo promluvil o nevinosti srdce, čistotě svědomí a podobném, pověděl poslední věci, proti nimž nelze nic namítat a od nichž nelze nic dalšího požadovat. Běželo však o to, aby to nejlepší nezůstalo v nitru, nýbrž aby bylo z této hlubiny vytěženo na světlo. Námahu spojenou s tím, že pronáší poslední pravdy toho druhu, mohl si dávno odpustit; neboť ty lze najít již dávno třeba v katechismu, v lidových příslovích atd. – Není těžké dopadnouti takové pravdy při neurčitosti a nevýstižnosti, často i vykázat, že v samém vědomí takové pravdy je přítomen pravý její opak. Když se tak vědomí snaží vybrati ze zmatku, který to v něm působí, upadne do jiného a nakonec zajisté vybuchne, že je tomu prokázaně *tak* a *tak*, kdežto opak že je *sofistika* (heslo běžné vulgární mysli proti vzdělanému rozumu); podobně si neznalost filosofie vštípila do paměti pro filosofii jednou provždy název „*vidiny*“. – Když se tak vulgární mysl odvolává na cit, své vnitřní orakulum, je hotova s tím, kdo nesouhlasí; musí prohlásit, že dále nemluví s tím, kdo v sobě neshledává a necítí totéž; jinými slovy šlape nohama po samém kořenu lidskosti. Neboť povaha lidskosti je v tom, že je pužena ke shodě s druhými, a její existence je pouze v tom, že

mezi středy vědomí zavádí vzájemnost. Protiva lidské přirozenosti, zvířecost tkví v tom, že zůstává státi u citu a nemůže se sdělit jinak než citem.⁶⁷

Kdyby se někdo ptal na královskou cestu k vědě, pak nemůžeme uvést žádnou pohodlnější, než je tato: spolehni na zdravou lidskou mysl; a abys nadto také pokračoval s dobou a filosofií, čti recenze filosofických spisů, možná, že dokonce i předmluvy a první paragrafy spisů; neboť ty uvádějí obecné zásady, na nichž všechno záleží, a recenze uvádí vedle historické poznámky ještě posouzení, které, jsouc posouzením, pokračovalo dokonce za posuzované. Tato obyčejná cesta se koná v domácím kabátě; ale v rouchu velekněžském si vykračuje rozbujelý cit pro to, co je věčné, posvátné, nekonečné – po cestě, která je naopak sama již bezprostředním bytím v centru, genialitou původních idejí a vznešených myšlenkových záblesků. Leč jako taková hloubka nezjevuje ještě pramen vši bytnosti, tak nejsou tyto rakety ještě empyreum. Pravdivé myšlenky a vědecké proniknutí věci možno získati toliko prací pojmu. Jedině pojem může zploditi všeobecnost vědění, která není obyčejná neurčitost a nedostatečnost vulgární lidské mysli, nýbrž vzdělané a úplné poznání; není nevulgární obecnost intelektuální vlohy, která

[89] se kazí nečinností a geniálnickou namyšleností, nýbrž pravda, která dospěla ke své původní formě – která je schopna stát se majetkem každého rozumu, jenž si uvědomuje sebe sama.

3. Pokládám svéhybnost pojmu za to, čím věda existuje; zdálo by se tak, že postřeh, jak uvedené (a ještě jiné) povrchnosti v představách naší doby o povaze a podobě pravdy se od své hybnosti pojmu uchylují, ba jsou dokonce proti ní, neslibuje pokusu předvésti soustavu vědy v uvedeném určení nijak příznivé přijetí. Zatím si však mohu říci, spatřuje-li se například někdy výtečná stránka filosofie *Platónovy* v jeho vědecky bezcenných mýtech, byly také doby (a jsou dokonce nazývány dobami mystického blouznění), kdy aristotelská filosofie byla ve vážnosti pro svou spekulativní hloubku a kdy Platónův Parmenidés, toto snad největší dílo umění starověké *dialektiky*, byl považován za pravé odhalení a *kladný výraz života božského*⁶⁸ a kdy dokonce při mnohonásobné neryzosti toho, co *extáze* vytvářela, nemělo to, čemu nepochopení říkalo extáze, býti vsutku asi ničím jiným než *čistým pojmem*. Mohu si dále říci, že to, co je na filosofii naší doby výtečné, samo považuje za svou hodnotu vědeckost, a i když jiní s tím nesouhlasí, že je to ve skutečnosti jen vědeckost, kterou se prosazuje. Mohu tedy též doufat, že tento pokus, aby věda byla prisouzena pojmu jako jeho oblast a aby byla vyložena v tomto svém hlavním živlu, bude se umět prosadit vnitřní pravdivostí věci. Musíme být přesvědčeni, že pravda má tu povahu, že proniká, když přišla její doba, a že se objevuje pouze tenkrát, když tato doba přišla, že se proto neobjevuje nikdy příliš brzy, ani nenachází nezralé obecenstvo; též že jednotlivec potřebuje toto proniknutí pravdy, aby si na něm ověřil to, co je dosud jeho izolovanou věcí, a aby zakusil, že přesvědčení, které zatím náleží jen jemu zvlášť, je něčím obecným. Při tom je však nutno často rozeznávat mezi obecenstvem a těmi,

kteří se chovají jako jeho představitelé a mluvčí. Obecenstvo se chová v leckterém ohledu jinak než oni, ba dokonce opačně. Když se mu nějaký filosofický spis nezamlouvá, bere obecenstvo vinu za to dobromyslně spíše na sebe, jeho mluvčí však, jisti svou kompetencí, svalují naopak veškerou vinu na spisovatele. Účinek díla na obecenstvo je tišší než konání těchto mrtvých, když pochovávají své mrtvé. Jeví-li se nyní vůbec rozvítější obecná pronikavost, má-li bdělejší zvědavost a rychleji vyhraněný úsudek, takže nohy těch, kteří tě vynesou, jsou již přede dveřmi, je nutno

[90] od toho rozeznávat často pomalejší účinek, který uvádí na pravou míru pozornost vynucenou imposantním ujišťováním, stejně jako hanu, která znehodnocuje; tento účinek dává jen jisté části současníků teprve po určitém čase souvěkovce účastné téhož světa, kdežto pro ostatek není po tomto přítomném světě již žádný jiný.

V době, kdy všeobecnost ducha tak velice zesílila a jednotlivost, jak se to sluší a patří, nám touž měrou zlhostejněla, kdy také všeobecnost klade důraz na plnost svého objemu a na celé své nabyté bohatství a obojího se domáhá, může jednotlivci v celkovém díle ducha připadnouti jen malá účast; i musí jednatel, jak to povaha vědy již nese sama s sebou, tím více zapomínati sebe sama; musí se sice hledět co nejvíce rozvinout a učinit, seč jest, ale od něho se smí chtít tím méně, čím méně může očekávat od sebe a pro sebe požadovat.

Předmluva

[←1]

Předmluva k *Fenomenologii* je psána z celého spisu nejpozději, až v zimě 1806/1807, jako přechod mezi *Fenomenologií* a *Logikou*. Hegel zde ještě jednou přehlíží, poněkud jinak než učinil v Úvodu, celek *Fenomenologie* a umísťuje *Fenomenologii* vzhledem ke své soustavě, kterou má nyní na zřeteli. Z toho důvodu nejen že ukazuje nezbytnost soustavy, nýbrž vyrovnává se nyní se současnou filosofií, podává charakteristiku své filosofie a místo fenomenologie ve vlastním filosofickém systému, definuje svou metodu a metodu filosofie vůbec proti metodě historické (empirické) a matematické, jakož i proti pseudofilosofickým metodám a proti názorům zdravé lidské mysli. *Fenomenologie* jest, na rozdíl od *Logiky* a ostatních částí soustavy, které podávají pravdu v „živlu pravdy“, tj. v absolutním vědomí, podáváním pravdy v živlu nepravdy. Tímto živlem je vědomí, které dosud nepochopilo svou totožnost s předmětem, jenž se mu jeví v některém smyslu stále transcendentním. Úkolem úvodu do filosofie, kterým je *Fenomenologie*, je tedy překonání stanoviska „zdravé lidské mysli“ a povýšení filosofie z pouhé lásky k moudrosti na skutečnou vědu.

[←2]

Filosofie se pohybuje bytostně v živlu všeobecnosti... Něm. Element znamená nejen prvek, hlavně ho Hegel užívá ve smyslu „prostředí, živel“ – Bytostně – něm. wesentlich, hledíme uchovat v překladu výrazů Wesen, wesentlich, Wesenheit (bytnost, bytostný, esence) atd., vždy souvislost se slovesem „býti“, jeho tvary a odvozeninami, která zaniká u slov „podstatný, podstata“ atd. Tato souvislost je důležitá, protože základní linie Hegelovy filosofické logiky je vývoj bytí ve všech jeho podobách, a Hegel této souvislosti přikládá i obsahový význam.

[←3]

Hegel zde vyslovuje princip svého pojetí dějin filosofie, na jehož některé rysy, především jednotu dialektického vývoje, naváže marxistické pojetí této otázky.

[←4]

„Věc sama“ (die Sache selbst), tj. filosofie, která vykládá věc v jejím vzniku, jako proces souvisící s ostatním bytím.

[←5]

Rozdílnost či rozličnost (Verschiedenheit), rozdíl, vzniklý vývojem identity. Viz *Wissenschaft der Logik II* (vyd. G. Lasson, 1948), str. 34. Co je rozdílné, trvá ve vzájemné lhostejnosti, základem rozdílnosti je tedy identita, tj. protiklad rozdílnosti.

[←6]

Substanciální život, tj. život jako objekt bez subjektu, bez reflexe: život před reflexí, před uvědoměním, hlavně před filosofií.

[←7]

Tj. kritika a znalost, která tvoří pouhý počátek vzdělanosti na rozdíl od vědy v Hegelově smyslu, která žije v živlu pojmu, patří do konverzace, nenuceného, rhapsodického, nesoustavného počátku samostatné myšlenky.

[←8]

Jsoucno (Dasein) znamená určité, konečné jsoucno; jejích momentů, tj. momentů filosofie. Tj. vnější nutnost proměny lásky k vědění ve vědu tkví v podobě, které filosofie nabyla v přítomné době. Tuto situaci filosofie a jejích momentů (pojmu, intelektuálního názoru, víry) v přítomnosti vykládá následující odstavec.

[←9]

Pojem (Begriff), osa Hegelovy idealistické dialektiky, činné sebevědomí, která se v poznání ztotožňuje s objektem; je zároveň nástrojem rozumnosti, jádrem rozumu sama, nutí k systematickému rozvoji myšlenky a stojí zde proti citové a intuitivní filosofii některých romantiků, zvl. Schellinga, Jacobiho, Schleiermachera a jejich žáků.

[←10]

Substanciální život v živlu myšlenky je bezprostřední podoba myšlenky, a tou je víra (bez zprostředkování, tj. důkazů a důvodů): Hegel zde mluví o charakteru přítomné doby, v níž duch, tj. společenské vědomí, vyběděl moderním racionalismem ze středověké naivní náboženské víry, obrací se toužebně zpět k středověké bezprostřednosti, ačkoli se skutečně nemůže prostě navrátit, odkud vyšel. Proti substanciálnímu životu stojí reflexe moderního subjektivismu a racionalismu a mají se k sobě jako objekt a subjekt. Tato situace, kdy substance i subjekt stojí proti sobě ve své uznané jednostrannosti, ale kdy ještě nebylo nalezeno řešení (Hegel je vyloží dále, zní: substance jakožto subjekt, viz níže počátek 2. kapitoly Předmluvy, str. 60,) přímo nutí k tomu, aby filosofie v takové chvíli našla svou podobu vědy, totiž formu pojmu, který dovede překonat protiklad mezi subjektem a dosíci absolutního vědění, plné, absolutní pravdy (v hlavních rysech, rozumí se).

[←11]

Pojmy, jimiž operují romantičtí filosofové (Schiller, Schelling – v Schellingově spise *Bruno* se vyskytují pojmy svatost a věčnost – jeho škola, Schleiermacher a Hegel sám ve své mladší, nezralejší fázi spolu s jinými romantiky). – Chut' zabrat – na požadovaný návrat do minulosti, základ vši romantiky, kterou tak Hegel první ostře kritizuje.

[←12]

Zkušenost je zde vzata nikoli v hegelovském smyslu zkušenosti vědomí, nýbrž v obvyklém smyslu zkušenosti smyslové, přírodovědné i technické, jak ji propagovala renesance, 17. a 18. věk (Bacon, Boyle, Newton, osvícenci).

[←13]

Dialektika vnějšku a vnitřku. Hegel ji probírá ve *Fenomenologii* podrobně v kapitole o rozvažování a síle, dále o pozorování přírody, o sebepozorování

sebevědomí a o fyziognomice a frenologie. Ukazuje zde, zvl. v kapitole o fyziognomice, že nitro, které se nedovede skutečně vyjádřit, tj. vyjádřit činem, jest pouze falešné nitro s prázdnou hloubkou.

[←14]

Dialektika přechodu kvantitativní sumace v kvalitativní skok, evoluce a revoluce.

[←15]

Kritika Schellingovy filosofie, která je Hegelem považována toliko za „právě zrozené dítě“ absolutní filosofie.

[←16]

„Verstand“ překládáme jako schopnost rozvažování, schopnost rozvažovací, schopnost rozvažovat, v některých případech (kde to smysl dovoluje), jako rozvažování. „Verständige Form der Wissenschaft“ – forma vědy, příslušná k schopnosti rozvažovací, tedy: „rozvážná“ forma na rozdíl od „rozumné“ formy, od dokonalé a vlastní formy vědy.

[←17]

Kritika Schellingovy nemetodičnosti: Schelling nechápe absolutno jako jednotu identity a non-identity, jako rozpor a tedy jako pohyb, a nemá tedy metodu, která odpovídá absolutní filosofii, ani nástroj pojmu, který překoná nehybnost „intelektuálního názoru“ Schellingova.

[←18]

Hlavní kritika Schellingovy filosofie je tedy ve výtce formalismu, v tom, že absolutno se chápe ryze formálně, s vyloučením obsahu skutečnosti, že absolutní filosofie tento obsah nedovede zahrnout, vyvodit jeho souvislost s absolutnem. Schellingova filosofie nemá jasno o povaze absolutna, která spočívá v svéhybnosti pojmu, jenž je identitou objektu a subjektu.

[←19]

Schelling tedy nepochopil ještě absolutno jako subjekt. Znamená to zároveň pochopit význam negace jako rozporu a vývoje jako vyplývajícího z rozporu.

[←20]

Spinoza – ono pobouření se vyjadřuje zvl. v Jacobiho kritice Lessingova spinozismu a v diskusi, která se poté v Německu o věci rozvinula. Spinozův bůh není Duch, nýbrž má pouze atribut cogitatio, i uvažován absolutně, ve své substanci, stojí Spinozův bůh – příroda nad vědomím, které je v této substanci zahrnuto, tedy překonáno, tedy zrušeno. Bytí je odděleno od myšlení. Na druhé straně Fichte má koncepci myšlení, odloučeného od bytí (bytí je tu ryze subjektivní): táž abstrakce jako u Spinozy. Spojit Spinozu s Fichtem, jak se o to pokusil ve své naturfilosofii a v soustavě transcendentálního idealismu Schelling, je sice podle Hegela správná myšlenka, ale vyžaduje správnou metodu, kterou Schelling nemá.

[←21]

Sebekladení (Sichselbstsetzen) je spojení mezi vlastním přechodem v jiné bytí (Sichanderswerden) a sebou samým: tj. subjekt není možno pochopit jako statickou identitu se sebou, jak je tomu u Kanta, nýbrž jako pohyb, kterým se vědomí stává předmětem a přitom zůstává samo sebou.

[←22]

Odraz (reflexe) v sebe, který se děje v jinakosti (die Reflexion im Anderssein in sich selbst) – reflexe jako jádro našeho já. Já je samo sebou dialektické, je pohyb, nikoli teprve tím, že se zkonečňuje, jako u Fichteho.

[←23]

Dialektický pohyb u Hegela předpokládá svůj konec či cíl – teleologické pojetí dialektiky u Hegela. Z toho důvodu je absolutní pravda též celek v sobě uzavřený, nikoli pohyb, jdoucí do neurčita.

[←24]

Bibl. citát: ludo in orbe terrarum, et deliciae meae sunt cum filiis hominum. [Přísl. 8,31: „Hraji si na jeho pevné zemi; mým potěšením je být s lidskými syny.“ – Pozn. red.] Též: Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, str. 384.

[←25]

Absolutno jako obsah vyžaduje též absolutní formy, tj. pojmu, záporná, jinakosti; této formy, a následkem toho též pohybu, tudíž uskutečňování a skutečnosti absolutna, postrádá filosofie Schellingova.

[←26]

Anderswerden.

[←27]

Aufhebt: překládáme podle okolností jako „překonávati“, „rušiti“. Termín „aufheben“ měl u Hegela původně jen záporný význam „zrušiti“, později Hegel úmyslně hraje na dvojsmyslnost termínu: „zrušiti“ a zároveň „zachovati“.

[←28]

Aristotelés, *Met.* XII 1070a7.

[←29]

Das Selbst. Osoba, subjektivno, reflexe, v Hegelově teleologické dialektice, je moment pohybu, uskutečňování, tedy skutečnosti

[←30]

F. W. J. Schelling, *Bruno*.

[←31]

Fichte.

[←32]

Romantika a mladý Hegel.

[←33]

Selbstbewegung.

[←34]

Srv. výše pozn. 3 o Hegelově pojetí dějin filosofie.

[←35]

Éter je u Aristotela nebeský živel, z něhož se skládají nebesa a nebeská tělesa a v němž a jehož pomocí se odehrává absolutní pohyb, pohyb universa.

[←36]

Existence je podle *Logiky* „bezprostřední jednota důvodu a zjevu, reflexe v sebe a reflexe v jiné“, existence je tedy u Hegela něco jiného než skutečnost, která je reflexe ve své dokonalé podobě, jednota bytnosti a existence, vnitřku a vnějšku.

[←37]

Viz o tomto problému podrobněji v Úvodu (Einleitung); zde na str. 96 je tento problém uveden v souvislosti kritiky Schellingovy filosofie, která neobsahuje úvod do filosofie, neprolamuje uzavřenost mezi běžným a filosofickým vědomím.

[←38]

Neorganická přirozenost, tj. přirozenost, pokud není biologická (zde: přirozenost duchovní). „Přirozenost“ ji Hegel nazývá, poněvadž není individuem vytvořena, nýbrž je mu prostě dána.

[←39]

Hegel přijímá bez rezervy lidskou smrtelnost a dává jí kladný význam. Jen smrtelná bytost žije historicky, časově a rozumně. Jen ta dovede rozložit realitu, oddělit její bytnost od existence, a to protože pracuje a formuje realitu danou v realitu lidskou.

[←40]

Fenomenologie je podání systému v živlu bezprostředního jsoucna, tedy ještě nikoli v živlu absolutní pravdy; tím je logika a ostatní části soustavy.

[←41]

Pojem zkušenosti je rozebrán v Úvodu, str. 102.

[←42]

Atomisté, srv. Aristotelés, *Phys.* 9, 265b24.

[←43]

Selbstisch.

[←*]

Lessing, *Nathan*, III. 6: „jako by pravda byla mincí!“ – Pozn. originálu. [Celý citát zní: „Připravil jsem se/ na peníze; a on chce – pravdu. Pravdu!/ Tak v hotovosti a ryzí – jako by/ i pravda byla mincí!“ G. E. Lessing, *Moudrý Nathan*, in: *Hry, básně, bajky, epigramy*, přel. B. Mathesius – E. Petiška, Praha 1954, str. 404. – Pozn. red.]

[←44]

U Hegela pravda není statický obraz, nýbrž proces. Mezi nepravdou a pravdou není ten absolutní předěl, který má klasická logika. Poznání není nikdy úplně mimo pravdu, z toho však nevyplývá, že by se pravda skládala z nepravdy; pravda je překonaná nepravda.

[←45]

Filosofická pravda se vyslovuje spekulativními větami, jejichž povaha je jiná než u nefilosofických, konečných pravd bez dialektické souvislosti. Viz o tom tento úvod IV, 1, str. 84 a pozn. 63.

[←46]

Auswendig – inwendig.

[←47]

K Hegelově teorii matematického důkazu viz E. Meyerson, *De l'explication dans les Sciences I, La tentative de Hegel*.

[←48]

Existuje dialektika jsoucna, kde jsou si momenty dialektické navzájem vnější, sem patří matematická myšlenka; filosofie zná však též dialektiku, kde momenty se navzájem sjednocují, dialektiku bytnosti, a pojímá první do druhé.

[←49]

Imanentní či čistá matematika – aplikovaná matematika: první rozumí Hegel matematickou analýsu, druhou mechaniku.

[←50]

Pojem, mající jsoucno – *daseiender Begriff selbst*: je pojem, tj. negativita, subjekt, ve svém jsoucnu, tj. v bezprostřednosti, která dosud nedosáhla úplného

zduchovění, neproběhla celým procesem dějin až do jejich završení. Viz kapitolu o absolutním vědomí, pozn. 2.

[←51]

Veličina je „nepojmový rozdíl“ (begriffloser Unterschied), rozdíl bez pojmu, rozdíl pouze jsoucí (nikoli pochopitelný, rozumový, který obsahuje též překonání rozdílu) a nebylostný, rozdíl, který není žádným rozdílem, jak se jindy Hegel vyjadřuje: poněvadž kvantitativní rozdíly jsou mimo povahu věci, její jádro, její vnitřní strukturu.

[←52]

Čas, subjekt a individuum jsou úzce spjaty, tvoří u Hegela jednotu. Že čas spolu s prostorem tvoří předmět čisté matematiky, je nauka Kantova. Hegel ji zčásti přijímá, ale tvrdí, že matematika dovede čas, který je sám o sobě „pojem ve své existenci“, pojem mající jsoucno, tedy subjekt, individuum, tematizovat toliko v abstraktní podobě jednotky vůbec.

[←53]

Upamatování, Erinnerung, zde nepřeložitelná etymologická hříčka: z vnějšího se stalo vnitřní, z pouhého sledu se stal logický vývoj, každá etapa je překonána, ale i zachována – zároveň narážka na Platónovu charakteristiku dialektiky jako anamnése, rozpomínky.

[←54]

Pro filosofii je matematická metoda nevhodná, to věděl již Kant, ale to neznamena, že filosofie je bez metody, jak soudí romantikové, kteří metodu nahrazují intuicí a nadšením.

[←55]

Ale také Kantova „transcendentální metoda“, metoda poznání z pojmů na rozdíl od matematické konstrukce v názoru, není jasným uvědoměním svérázu filosofie. Kantova trojitost: a priori (forma), zkušenost (látka), synthesa obého, je „ještě bez pojmu“, tj. pochopena nikoli jako vývoj, pohyb pravdy; Fichte a mladý Schelling jí dali „absolutní význam“, tj. pochopili ji jako sám vývoj absolutní pravdy, čímž dali pravdivou formu (absolutní pravdy) pravdivému obsahu (absolutnu) a vytvořili pojem filosofie jako vědy, tj. soustavy absolutní pravdy, absolutního rozumu. Avšak Schelling této formy používá jako neživého, absolutního schématu

(polarity „potenci“, která se stále opakuje, a absolutní identity, v níž je vše stejně identické) a upadá tím znovu do formalismu, viz výše pozn. 18. Podrobnější kritika tohoto způsobu u Schellinga a jeho školy je obsahem následujících odstavců.

[←56]

Schelling měl velký vliv mezi filosofujícími lékaři, propagoval brownismus, z něhož jsou vypůjčena uvedená určení chorob, a sám dokonce prakticoval lékařství (s nevalným úspěchem).

[←57]

Narážka na titul Fichtova spisu *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie* z r. 1801.

[←58]

Hegelem zde podané vylíčení vlastní metody klade důraz na jednotu formy a obsahu, na to, že to je svéhybnost obsahu, co si dává vlastní formu, takže filosofická metoda předvádí vznik věci samé v její bytostné náplni, a právě proto je subjekt pojat do věci samé jako negativita, překonává podle Hegela subjektivismus a formalismus.

[←59]

Viz G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, str. 95.

[←60]

Rozum je „Istivý“: zatímco ponechává věcem, k nimž přihlíží, veškeru volnost vlastního pohybu a vývoje, sleduje tím účel vlastní, poněvadž každá věc se vlastní činností ruší a uchovává se jen v celku rozumových určení, v soustavě rozumu.

[←61]

Hegel, jak patrně, zde podává výklad metody nikoli již z hlediska *Fenomenologie*, nýbrž z hlediska *Logiky*. Rozvažování (Verstand) není toliko subjektivní mohutnost oddělovat to, co je ve věci spojeno, nýbrž je vnitřní zápornost a konečnost jsoucna. Konečnost jsoucna je však průchodem k nekonečnosti rozumu. Tak Hegel rozvádí zde výkladem metody větu uvedenou na počátku Předmluvy II, 1, že substance je subjekt, či že jsoucno jest pojem.

[←62]

Nekritické odmítání je podobně instinktivní reakce, jako enthusiasmus, jaký zažili mladí studenti Hegel, Schelling a Hölderlin v Tubinkách při zprávách o Francouzské revoluci.

[←63]

Rozvažující postup (das rasonnierende Verhalten) – pojímající myšlení (das begreifende Denken), překládáme pomocí pojmů, které naznačují schopnosti, tímto činností přiřazené: schopnost rozvažování je základem rozvažujícího, mudrujícího postupu, pojímající myšlení vychází z pojmu (v hegelovském smyslu, Begriff).

[←64]

„Zpětný náraz“ (Gegenstoß) znamená zrušení vztahu subjektu a predikátu jako oddělených pojmů. Z tohoto důvodu nemůže být filosofická pravda vyjádřena v soudech normální formy. Viz G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 23 až 26, a výše pozn. 44.

[←65]

Hegel zde myslí na populární osvícenské filosofy a na dogmatiky Kantovy školy, jako Krug aj.

[←66]

Jako v poesii klasika Goethova a Schillerova učinila přítrž jednak plochému osvícenství Wielandů, Gellertů a Gleimů, jednak geniálnictví Sturmů a Drangu, tak chce Hegelova filosofie spekulativního rozumu překonat jak romantické geniálnictví, tak suché rozumářství výše uvedeného rázu. Souběžnost svého úsilí s Goethovým Hegel pocíťoval neméně než Goethe sám.

[←67]

Lidskost je v rozhovoru, diskusi, dialektice. Nehumánnost filosofie zdravé mysli je tedy v tom, že přerušuje diskusi, že se nadřazuje logu.

[←68]

U novoplatoniků.

I. VĚDA

FENOMENOLOGIE DUCHA

Věda o zkušenosti vědomí

I.

ÚVOD¹

Je přirozené představovat si, že dříve než ve filosofii přikročíme k věci samé, totiž ke skutečnému poznání toho, co v pravdě jest, je nutno dorozumět se napřed o poznání, které bývá považováno za nástroj, jímž se zmocňujeme absolutna, nebo za prostředí, kterým je spatřujeme.² Oprávněná zdá se obava, za prvé, že by mohly býti různé druhy poznání, a tím jeden způsobilejší k dosažení tohoto konečného účelu – obava je pak ospravedlněna tím, že by se mezi nimi mohlo nesprávně volit – za druhé též (jelikož poznání je mohutností určitého druhu a rozsahu) je oprávněna obava, že opomenuvše přesněji určit povahu a hranice poznání, mohli bychom se dostat do oblak omylu místo do nebe pravdy. Tato obava se musí dokonce jistě změnit v přesvědčení, že celé počínání, které chce získati pro vědomí poznáním to, co je samo o sobě, je ve svém pojmu protismyslné, a že mezi poznáním a absolutnem je hranice, která je naprosto odděluje. Neboť je-li poznání nástroj, jak se zmocniti absolutní bytnosti, hned nám napadne, že použít nástroje na věc znamená naopak nenechat ji takovou, jaká jest pro sebe, nýbrž provádět na ní utváření a změnu. Nebo není-li poznání nástrojem naší činnosti, nýbrž jaksi pasivním prostředím, kterým se k nám dostává světlo pravdy, pak ani tak ji nedostaneme takovou, jaká jest o sobě, nýbrž jak je skrze toto prostředí a v něm. V obou případech používáme prostředku, který působí bezprostředně opak účelu; nebo protismysl jest naopak v tom, že vůbec používáme nějakého prostředku. Zdá se sice, že této nepříznivé okolnosti možno odpomoci znalostí způsobu, jak *nástroj* působí; neboť ta umožňuje, abychom v představě, kterou jsme tímto nástrojem nabyli o absolutnu, odečtli od výsledku ten díl, který přísluší jeho působnosti, a abychom tím získali čistou

[95] pravdu. Avšak toto zlepšení přivedlo by nás vskutku jen zpátky tam, kde jsme byli předtím. Odebereme-li od utvářené věci opět to, co na ní provedl nástroj, pak je nám ta věc – zde absolutno – právě opět týmž, čím byla před prací, kterou jsme si dali a která je tedy zbytečná. Měl-li nám nástroj absolutno vůbec pouze přiblížit, aniž na něm provedl jakou změnu, jako třeba sedne pták na lep, pak by se zajisté vysmálo této lsti, kdyby o sobě a pro sebe nebylo již u nás a nechtělo u nás být; neboť lstí bylo v tomto případě poznávání, ježto se při svém mnohonásobném snažení tváří, že dělá něco

docela jiného, než že vytváří bezprostřední vztah, tedy vztah prostý všech obtíží. Nebo naučí-li nás výzkum poznávání, představovaného jako *prostředí*, zákonu lomu svých paprsků, pak není stejně k ničemu, odečteme-li jej od výsledku; neboť poznání není lom paprsku, nýbrž paprsek sám, jímž se nás dotýká pravda, a odečteme-li ten, pak by nám to označovalo pouze ryzí směr nebo prázdné místo.³

Leč když obava, aby se neupadlo v omyl, má nedůvěru k vědě, která bez takových skrupulí přikračuje přímo k dílu a skutečně poznává, nelze nahlédnouti, proč naopak nemít nedůvěru k této nedůvěře a proč se neobávat, že tento strach před omylem jest již sám omyl. Tato obava vsutku něco předpokládá, a to mnohé, jako pravdivé, a staví své úvahy a závěry na tom, co samo třeba napřed prozkoumati, zdali je to pravda. Předpokládá totiž *představy o poznání jako jakémsi nástroji a prostředí, také rozdíl nás samých od tohoto poznávání*; především však to, že absolutno *stojí na jedné straně*, a že *poznání na druhé straně*, pro sebe a odděleno od absolutna, je přece něco reálného, nebo jinými slovy, že poznání, které, jsouc mimo absolutno, je zajisté též mimo pravdu, přece je pravdivé; předpoklad, kterým se to, co se nazývá strachem z omylu, dává poznat spíše jako strach z pravdy.

Tento důsledek vyplývá z toho, že jedině absolutno je pravdivé, čili že jediná pravda je absolutní. Může být odmítán s odvoláním na rozlišení, že poznání, které sice nepoznává absolutno, jak to chce věda, může přece být pravdivé, a že poznání vůbec, ač není schopno pojmuti absolutno, může přece být schopno jiné pravdy. Ale pozorujeme ihned, že takové mluvení kolem věci se redukuje na nějaký rozdíl mezi absolutní pravdou a jakousi jinou pravdou a že absolutno, poznání atd. jsou slova předpokládající význam, o jehož dosažení teprve běží.

[96] Místo abychom se lopotili s takovými zbytečnými představami a frázemi o poznání jako nástroji nebo prostředí, skrze něž spatřujeme pravdu atd. – poměry, na něž se redukuje snad všechny tyto představy o poznání, které je odděleno od absolutna, a o absolutnu, které je odděleno od poznání, – místo abychom se lopotili s výmluvami, které neschopnost k vědě čerpá z toho, že předpokládá tyto poměry, aby se zároveň uvolnila od námahy s vědou a současně si dodala vzhledu vážného a horlivého usilování, jakož i s odpověďmi na to všecko, mohli bychom je jakožto nahodilé a libovolné představy přímo zavrhnouti a užívání slov, s nimi spojené, jako absolutno, poznání, objektivní – subjektivní a nesčetných jiných, jejichž význam se předpokládá jakožto všeobecně známý, mohli bychom dokonce považovati za podvod. Neboť předstírat jednak, že jejich význam je všeobecně znám, jednak též, že sami máme jejich pojem, má si, jak se zdá, nejspíše odpustit to hlavní, totiž aby byl tento pojem podán. Mnohem větším právem mohli bychom si naproti tomu odpustit námahu všimati si takových představ a frází, jimiž má vědě býti učiněna přítrž; neboť tyto představy a fráze vytvářejí pouze prázdný zjev vědění, který bezprostředně mizí, jakmile věda vystoupí. Avšak ve chvíli, kdy vystupuje, je věda sama zjevem; její vystoupení není ještě věda provedená a rozvitá ve své pravdě. Je při tom lhostejné představovati si, že

je zjevem, poněvadž vystupuje *vedle jiného*, nebo nazývati ono jiné nepravdivé vědění jejím zjevem. Věda se však musí od onoho zdání⁴ osvobodit; a to může jen tím, že se obrátí proti němu. Neboť věda nemůže takové vědění, které není pravdivé, ani jen zavrhnouti jakožto vulgární nazírání na věc a ujišťování, ona že je docela jiným poznáním a ono vědění že pro ni není vůbec ničím, ani se nemůže odvolávat na tušení lepšího vědění ve vulgárním nazírání samém. Oním *ujišťováním* by prohlašovala své *bytí* za svou sílu; ale nepravdivé vědění se právě tak dovolává toho, že *jest*, a *ujišťuje*, že pro ně věda není ničím; *jedno* suché jištění však platí právě tolik jako druhé. Ještě méně se může odvolávati na lepší tušení, které je přítomno v nepravdivém vědění a je v něm samém poukazem k vědě; neboť jednak by se odvolávala právě tak opět na *bytí*, jednak však na sebe jako na způsob, jakým je v nepravdivém poznání, tj. na špatný způsob svého *bytí* a na svůj zjev spíše než na to, jak *jest* o sobě a pro sebe. Z toho důvodu má zde být podán výklad vědění, které se zjevuje.

[97] Poněvadž nyní má tento výklad za svůj předmět pouze zjevující se vědění, nezdá se sám pravou vědou pohybující se ve své zvláštní podobě, nýbrž může býti vzat z tohoto stanoviska jakožto cesta přirozeného vědomí, které proniká k pravému vědění, či jako cesta duše, která prochází řadou svých útvarů jako řadou stanic, které jsou jí vytčeny její povahou, aby se vytríbila v ducha tím, že úplnou zkušeností o sobě samé dojde k poznání toho, čím je sama o sobě.

Ukáže se, že přirozené vědomí je pouhý pojem vědění či nereálné vědění. Ježto se však naopak považuje bezprostředně za reálné vědění, má tato cesta pro ně záporný význam a přirozenému vědomí platí to, co je realizací pojmu, spíše za ztrátu sebe sama, neboť na této cestě ztrácí svou pravdu. Může tedy být považována za cestu *pochybnosti* nebo ve vlastnějším smyslu za cestu *zoufání*;⁵ na této cestě se totiž nepřihází to, co obvykle nazýváme *pochybnostmi*, totiž viklání tou či onou domnělou pravdou, po němž přijde, jak se sluší a patří, opět zmizení *pochybnosti* a návrat k oné pravdě, takže nakonec se věc bere opět tak, jako předtím; je to naopak vědomé nahlédnutí nepravdivosti vědění, které se zjevuje, jemuž nejreálnější je to, co podle pravdy je naopak pouze nerealizovaný pojem. Tento skepticismus, který se naplňuje, není proto také tím, o čem si myslí vážná horlivost o pravdu a vědu, že se tím pro ni připravila a vyzbrojila; totiž *ředsevzetím* neoddávati se ve vědě myšlenkám jiných pod dojmem autority, nýbrž všecko zkoumati sám a jíti pouze za vlastním přesvědčením, či lépe: všecko produkovati sám a považovati za pravdu pouze vlastní výkon. Řada vlastních útvarů, kterými vědomí probíhá na této cestě, jsou spíše obšírné dějiny *vzdělání* vědomí sama k vědě. Ono *ředsevzetí* si představuje, že *vzdělání* je jednoduchým způsobem *ředsevzetí* bezprostředně vyřízeno a provedeno; tato cesta je však vůči této nepravdě skutečným provedením. Jíti za vlastním přesvědčením *jest* ovšem více než oddati se autoritě; ale tím, že domnívání podle autority se obrátilo v domnívání z vlastního přesvědčení, není ještě nutně změněn jeho obsah a místo omylu nenastoupila pravda. Uvíznout v soustavě mínění a předsudku z autority druhých nebo z vlastního

přesvědčení liší se od sebe jedině tím, že tento druhý způsob je domýšlivý. Naproti tomu skepticismus, který směřuje proti celému rozsahu zjevujícího se vědomí, uschopňuje teprve ducha, aby zkoumal, co je pravda, a to tím, že vede k zou-

[98] fání nad takzvanými přirozenými představami, myšlenkami a domněnkami, u nichž je lhostejné, zda je nazýváme vlastními či cizími, a jimiž vědomí přistupující ke zkoumání *přímo* je ještě vyplněno a zatíženo, tím však vskutku neschopno toho, co chce podniknouti.⁶

Úplnost forem nereálného vědomí vyplyne sama z nutnosti postupu a souvislosti. Abychom to učinili srozumitelným, můžeme všeobecně už napřed poznamenati, že podat nepravdivé vědomí v jeho nepravdivosti není toliko *záporný* pohyb. Takový jednostranný názor má o něm přirozené vědomí vůbec; a vědění, které činí tuto jednostrannost jeho bytostným jádrem, jest jednou z podob nedokonalého vědomí, která sama patří k průběhu cesty a na ní se naskytne. Jest to totiž skepticismus, který ve výsledku spatřuje vždycky *čisté nic* a odhlíží od toho, že toto nic jest nicotou *toho, z čeho resultuje*. Nic však je vskutku pravdivým resultátem jen vzato jako nicota toho, z čeho pochází;⁷ jest následkem toho samo něčím *určitým* a má *obsah*. Skepticismus, který končí abstrakcí nicoty čili prázdnoty, nemůže od ní dospět dále, nýbrž musí čekat, zda a co se mu snad naskytne nového, aby to uvrhl do téže propasti prázdnoty. Když naproti tomu je resultát pochopen tak, jak v pravdě jest, totiž jako *určitý* zápor, vznikla tím bezprostředně nová forma a záparem je učiněn přechod, takže tím postup úplnou řadou podob vyplývá sám sebou.

Cíl jest však pro vědění vytčen právě tak nutně jako řada jeho postupu; je tam, kde již nepotřebuje překračovat sebe sama a kde pojem odpovídá předmětu, předmět pojmu. Postup za tímto cílem je proto také nezadržitelný a uspokojení nelze najíti na žádné dřívější zastávce. Co je omezeno na přírodní život, nedokáže z vlastních sil překročiti své bezprostřední jsoucnost; ale něco jiného je vyhánění z jeho mezí a toto vyrvání z něho je jeho smrt. Vědomí je však pro sebe samo svůj *pojmem*, tím je bezprostředním překračováním omezeného, a jelikož toto omezené náleží jemu, je překračováním sebe sama; s jednotlivostí je pro ně položeno zároveň, co je mimo ni, i kdyby to bylo, jako v prostorovém nazírání, jen *vedle* toho omezeného. Toto násilí, že si kazí omezené uspokojení, zakouší tedy vědomí od sebe sama. Pociťujíc toto násilí, může úzkost zajisté couvati před pravdou a snažit se uchovat si to, čeho ztráta hrozí. Nemůže však dojíti klidu, chce-li se zastaviti v bezmyšlenkovité nečinnosti – myšlenka zkalí bezmyšlenkovitost

[99] a její neklid zruší nečinnost; – nebo chce-li se opevnit rozcitlivělostí, která ujišťuje, že všechno shledává *na svůj způsob dobrým* – toto ujištění trpí právě tak násilí od rozumu, jenž něco neshledává dobrým právě proto, že je to určitý způsob.⁸ Nebo se strach z pravdy skrývá před sebou a jinými třebaš pod zdáním, jako by to byla právě vřelá horlivost pro pravdu samu, která jemu samému činí tak těžkým, ba nemožným, aby našel jakoukoli jinou pravdu než jedinou pravdu marnivosti, že je vždycky ještě

chytřejší než každá myšlenka, kterou lidé mají sami ze sebe nebo od druhých; tato marnivost, která si dovede zmařit každou pravdu, z ní se vrátit k sobě, a která se kochá v tomto vlastním rozvažování, jež umí vždycky rozložit všechny myšlenky a nalézati místo všeho obsahu vždy jen suché já, jest uspokojení, které musí býti přenecháno sobě samému, neboť prchá před všeobecností a hledá jen bytí pro sebe.

Jako nám předchozí výklad pověděl předběžně a všeobecně o způsobu a nutnosti postupu, tak může býti prospěšné připomenouti ještě něco o *metodě provedení*. Tento výklad vydávaný za *postoj vědy k vědění, které se zjevuje*, a za *zkoumání a zkoušení reality poznávání*, nezdá se proveditelný bez nějakého předpokladu jakožto *měřítka* vzatého za základ. Neboť zkoumání záleží v tom, že přikládáme měřítko, které jsme přijali, a rozhodnutí o tom, zda něco je správné či nesprávné, záleží v rovnosti či nerovnosti toho, co je zkoumáno, s měřítkem; a měřítko vůbec, a právě tak věda, kdyby ona byla tím měřítkem, je při tom pojato jako *bytnost* čili *bytí o sobě*. Ale zde, kde se věda teprve objevuje, ani věda, ani co jiného se dosud neospravedlnilo jakožto bytnost nebo jako bytí o sobě; a zdá se, že bez něčeho takového žádná přezkoušení není možné.

Tento rozpor a jeho odstranění se nám více vyhraní, připomeneme-li zprvu abstraktní určení vědění a pravdy, jak se vyskytují ve vědomí. Vědomí *rozlišuje* totiž od sebe něco, k čemu se *zároveň vztahuje*, – či, jak se to vyjadřuje, něco jest *pro vědomí*, – a určitá stránka tohoto *vztahování* čili *bytí* něčeho *pro vědomí* jest *vědění*. Od tohoto bytí pro něco jiného odlišujeme však *bytí o sobě*; to, co je ve vztahu k vědění, je právě tak od vědění odlišeno a pokládáno za *jsoucí* i mimo tento vztah; stránku tohoto bytí o sobě nazýváme *pravdou*. Jak to s těmito určeními vlastně je, nás zde dále nezajímá; neboť jelikož naším předmětem je zjevující se

[100] vědění, přijímáme též jeho určení zprvu tak, jak se nám bezprostředně nabízejí; a nabízejí se nám patrně tak, jak byla vzata.

Zkoumáme-li nyní pravdu vědění, zdá se, že zkoumáme, čím je o sobě. Avšak při tomto zkoumání je vědění *naším* předmětem, jest pro nás; a jeho *bytí o sobě*, které by ze zkoumání vyplynulo, bylo by tak naopak jeho bytím pro nás; to, o čem bychom tvrdili, že to je jeho bytnost, nebyla by naopak jeho pravda, nýbrž jen naše vědění o věci. Bytnost čili měřítko by spadalo do nás a to, co by s měřítkem mělo býti srovnáváno a o čem by tímto srovnáváním mělo být rozhodnuto, nemusilo by toto měřítko nutně uznati.

Leč povaha předmětu, který zkoumáme, zbavuje nás této rozluky čili tohoto zdání rozluky a předpokladu. Vědomí dává jeho měřítko v něm samém a jeho zkoumání se tím stává srovnáním vědomí se sebou samým; neboť rozlišení, které bylo právě učiněno, spadá do něho. Ve vědomí jest jedno pro jiné, čili vědomí má vůbec při sobě určení momentu vědění; zároveň je mu toto druhé ne toliko pro ně, nýbrž také mimo tento vztah čili o sobě: moment pravdy. V tom tedy, co vědomí uvnitř sebe prohlašuje za *bytí o sobě* čili za *pravdu*, máme měřítko, které vědomí samo vytyčuje, aby jím měřilo své vědění. Nazveme-li *vědění pojmem*, bytnost čili *pravdu* však *jsoucím* čili *předmětem*, pak záleží výzkum v tom, že přihlížíme k tomu, zdali pojem odpovídá předmětu. Nazveme-li však *bytnost* čili *bytí předmětu* o sobě *pojmem* a rozumíme-li naopak pod

předmětem toto bytí o sobě jakožto *předmět*, totiž jak jest pro *jiné*, pak záleží výzkum v tom, že přihlížíme k tomu, zda předmět odpovídá svému pojmu. Vidíme zajisté, že obojí je totéž; bytostně důležité je však, abychom se drželi po celou dobu zkoumání toho, že oba tyto momenty, *pojem a předmět, bytí pro jiné a bytí o sobě* spadají do samotného vědění, které zkoumáme, a že následkem toho nemáme zapotřebí přinášeti měřítko zvenčí a aplikovat při tom zkoumání naše nápady a myšlenky; tím, že je vypustíme, dosáhneme toho, že pozorujeme věc tak, jak je o sobě a pro sebe samu.

Avšak nejenže přídávky z našeho⁹ se stávají zbytečností po této stránce, že pojem a předmět, měřítko a to, co jím máme prozkoumati, jsou přítomny ve vědomí samém, nýbrž nemusíme se ani namáhat se srovnáním obého a s vlastním *průzkumem*, takže nám zbývá pouze přihlížet, zatímco vědomí se zkoumá samo. Neboť vědomí je jednak vědomí předmětu, jednak vědomí sebe sama: vědomí toho, co je pro ně pravdivé, a vědomí svého vědění o tom. Jelikož

[101] obojí je pro *vědění*, je vědomí samo jejich srovnání; pro ně *samé* platí, zda jeho vědomí o předmětu mu odpovídá či ne. Zdá se sice, že předmět je pro vědomí pouze tak, jak vědomí o něm ví; zdá se, aby se tak řeklo, že si nemůže zajít za to, jak jest *nikoli pro vědomí*, nýbrž jak jest o sobě, a že tedy také nemůže své vědění na něm přezkoumat. Avšak právě v tom, že vůbec ví o nějakém předmětě, jest již dán rozdíl, že pro ně jest něco o sobě, jiný moment však že je vědění či bytí předmětu pro vědomí. Na tomto rozdílu, který je dán, spočívá zkoumání. Jestliže si při tom srovnávání obé neodpovídá, pak se zdá, že vědomí musí své vědění změnit, uzpůsobit je tak, aby odpovídalo předmětu, avšak změnou vědění mění se mu vskutku i předmět sám, neboť konstatované vědění bylo bytostně vědění o předmětu; se změněným vědění se také předmět stává jiným, neboť náležel bytostně k tomuto vědění. Následkem toho dochází pro vědomí k tomu, že to, co mu bylo dříve *o sobě*, není o sobě, nýbrž že bylo o sobě pouze **pro ně**. Když tedy na svém předmětu shledává, že jeho vědění předmětu neodpovídá, nevydrží ani předmět sám; čili měřítko zkoumání se mění, když to, co mělo být měřítkem, ve zkoušce neobstojí; a zkouška není jen zkouškou vědění, nýbrž i svého měřítko.¹⁰

Tento *dialektický* pohyb,¹¹ který vědomí vykonává na sobě samém, právě tak na svém vědění jako na svém předmětu, *pokud mu z něho vzniká nový pravdivý předmět*, je vlastně to, co se nazývá „*zkušenost*“. V tomto ohledu je nutno na průběhu, o němž jsme se právě zmínili, ještě vyzkoumati blíže určitý moment, který vědeckou stránku následujícího výkladu postaví do nového světla. Vědomí ví něco, tento předmět je bytnost čili je o sobě; je však také pro vědomí tím, *co je o sobě*; tím se tato pravda stává dvojsmyslnou. Vidíme, že vědomí má nyní dva předměty, jeden z nich že je první *bytí o sobě*, druhý *bytí tohoto* „o sobě“ pro ně. Tento druhý se zprvu zdá toliko reflexí vědomí do sebe sama, nikoli představováním předmětu, nýbrž toliko představováním vědění o onom prvním předmětu. Avšak jak bylo již dříve ukázáno, přitom se mu mění první předmět; přestává býti o sobě a stává se mu takovým, který jen

pro ně je o sobě; následkem toho je pak pravda toto: *bytí tohoto o sobě pro ně* – to však znamená, že to je *bytnost*, či to že jest jeho *předmět*. Tento nový předmět obsahuje nicotu prvního, jest zkušenost, kterou jsme o něm učinili.¹²

Podáváme-li takto průběh zkušenosti, je tu moment, který se ne-
[102] zdá ve shodě s tím, co si obvykle představujeme pod zkušeností. Přejít od prvního předmětu a vědění o něm k druhému předmětu, o kterém se říká, že jsme *na něm* zkušenost udělali, uvedli jsme totiž tím způsobem, že jsme řekli, že vědění o prvním předmětu či bytí o sobě prvního předmětu pro vědomí má se státi druhým předmětem samým. Jinak se naproti tomu zdá, že děláme zkušenost o nepravdivosti svého prvního pojmu *na jiném* předmětu, který třeba nahodile a vnějškově nacházíme, takže do nás samých spadá vůbec jen čisté *pochofování* toho, co jest o sobě a pro sebe. V onom názoru se však ukazuje, že nový předmět vznikl *obratem vědomí* sama. Tento náhled do věci je náš přídavek, kterým se řada zkušeností vědomí pozvedá k vědeckému postupu a který není pro vědomí, o němž uvažujeme. Je to však také vsutku tatáž okolnost, o níž jsme již mluvili, když jsme vysvětlovali poměr tohoto výkladu ke skepticismu, totiž že ten který výsledek, dostavující se u nepravdivého vědění, nesmí se rozplynouti v ryzí nicotu, nýbrž musí být pojat jako *nicota toho, čeho je výsledkem*, – výsledek, obsahující to, co předcházející vědění má do sebe pravdivého. Zde se to presentuje tak, že zatímco to, co se zprvu jevílo předmětem, klesá pro vědomí ve vědění o něm a zatímco „*bytí o sobě*“ se stává „*bytím o sobě pro vědomí*“, je toto bytí o sobě pro vědomí oním novým předmětem, s nímž také vystupuje nová podoba vědomí, pro kterou je bytností něco jiného než pro podoby předchozí. Je to tato okolnost, která řídí celou posloupnost podob vědomí v její nutnosti. Pouze tato nutnost sama čili vznik nového předmětu, který se naskýtá vědomí, aniž ví jak, je tím, co se děje pro nás, takřka za jeho zády. Tím proniká do jeho pohybu moment *bytí o sobě čili pro nás*,¹³ který se nevystavuje vědomí, jež je samo v proudu zkušenosti; avšak *obsah* toho, co nám vzniká, jest pro ně, a pouze my chápeme jeho formální stránku čili jeho čistý vznik; pro ně jest toto vzniklé pouze jako předmět, pro *nás* zároveň jako pohyb a vznikání.

Pro tuto nutnost je tato cesta k vědě již sama *vědou*, a podle svého obsahu je tedy vědou o *zkušenosti vědomí*.

Zkušenost, kterou vědomí o sobě učiní, nemůže v sobě obsahovati již svým pojmem nic méně než celou soustavu vědomí či celou šíři pravdy ducha, takže se její momenty podávají v tom svérázném určení, že to nejsou abstraktní, čisté momenty, nýbrž tak, jak jsou pro vědomí či jak vědomí samo vystupuje ve svém vztahu k nim,
[103] na jehož základě momenty celku jsou *podobami vědomí*. A jak se tak vědomí popohání směrem ke své pravdivé existenci, dosáhne bodu, kde odloží své zdání, jako by bylo zatíženo něčím cizorodým, co je pouze pro ně a co je jako něco jiného, či kde zjev se vyrovná bytnosti, takže jeho výklad spadá vjedno právě s tímto bodem vlastní vědy ducha; a konečně, když vědomí samo pochopí tuto svou bytnost, vyznačí samu povahu absolutního vědění.

[104]

Poznámky - Úvod

[←1]

Úvod je pravděpodobně nejstarší část *Fenomenologie*, její zárodečná buňka. Je to výklad původního titulu, který zněl „Věda o zkušenosti vědomí“ (Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins) a který byl během tisku nahrazen titulem *Fenomenologie ducha*. V textu původního vydání z r. 1807 není titul „Úvod“ uveden, je tam pouze v obsahu.

[←2]

Myšlenku kritické destrukce kritiky poznání vyjádřil Hegel již ve spisu *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* z r. 1801 a ve spise *Glauben und Wissen* z r. 1802.

[←3]

Kriticismus a nauka o intelektuálním názoru, z nichž druhý pojímá poznání absolutna jako pasivní, intuitivní vztah, první jako činnost pomocí nástroje, mají společný předpoklad, který v dalším je vyjasňován.

[←4]

Překládáme Erscheinung jako „zjev“ a Schein jako „zdání“.

[←5]

Nepřeložitelná hříčka se slovy Zweifel (pochybnost) a Verzweiflung (zoufání, zoufalost).

[←6]

Skepse, kterou obsahuje *Fenomenologie*, je radikálnější než metodický skepticismus Descartův, jehož účelem jest pouze ujištění základem nepochybné pravdy a pořádkem, v němž pravdy v metodickém poznání po sobě následují. Descartes se v podstatě vrací k předfilosofické pozici vědomí, kdežto *Fenomenologie* ji prolamuje, a to definitivně. Descartova filosofie při vši metodické skepsi zůstává filosofií „světskou“ v tom smyslu, že je filosofií konečného jednotlivce, kdežto Hegel svým historickým a společenským

stanoviskem směřuje k filosofii absolutna (ve smyslu gen. subiectivus i obiectivus), musí tato filosofie svou „skepsi“ obrátit i proti základnímu „předsudku“ transcendentního světa.

[←7]

Hegelova negace je vždy určitá a „nic“, které je jejím výsledkem, není (krom jediného případu, kdy je negací neurčitého bytí) neurčeným nic, nýbrž determinovaným, určitým. To je možné jedině tím, že Hegel uvažuje negaci v rámci *celkové svéhybnosti pojmu*.

[←8]

Tento bytostný neklid patří k lidskému vědomí zásadně a zákonitě – člověk nemůže dojít klidu v konečnu: to je též základ Hegelova pojetí vztahu mezi člověkem a absolutnem.

[←9]

Přidávky z našeho, tj. z filosofových úvah, reflexí. Filosof, postupující metodou zkušenosti vědomí, nemusí nic přidávat ze svého, stačí, když pozoruje rozvoj svého předmětu sama, totiž vědomí v jeho vývoji.

[←10]

Stručný smysl obtížného odstavce: Vědomí má mezi všemi předměty zvláštní postavení. Každý jiný předmět, zkoumán ve své povaze, v tom, jak je o sobě, ukazuje se nikoli, jak je o sobě, nýbrž pouze jak je pro nás: zkoumání jej tedy subjektivisuje. Naproti tomu vědomí je vždy již subjektivní, je sebeuvědoměním, je věděním o sobě samém. Má tedy v sobě jak moment vědění, tak moment pravdy, toho, jak jest o sobě: moment předobjektivní i moment objektivace, a obojí je totéž, já předreflexivní i reflektované. Nazveme-li reflektované já předmětem, předreflexivní (a reflektující) pojmem, pak výzkum vědomí tkví v tom, přihlížet, zda reflektované odpovídá svému pojmu, onomu reflektujícímu já, je-li však samým jádrem (či bytím o sobě) vědomí ono já reflektující, pak ovšem výzkum bude záležet v tom, zda reflektované já je totéž jako reflektující. Úloha je tedy v obou případech táž: ukázat identitu obého, bez níž vědomí není možné, poněvadž jinak by se rozpadlo ve dvě. Je tedy nutno při výzkumu vědomí stále mít na zřeteli, že bytí o sobě a bytí pro jiné jest zde součástí vědomí sama. Nejsubjektivnější předmět se zde tedy ukazuje – paradoxně – zároveň nejobjektivnějším, tím, který se nám posléze musí ukázat tak, jak jest o sobě. Ne že by tato identita byla bezprostředně dána, naopak vědomí spočívá původně v nevědomosti o ní, vědomí

vypadá původně (či jeví se) jako vědomí jiného, nikoliv sebe sama; jeho předmět se původně jeví jako něco odlišného od něho samého. Tento rozdíl mezi vědomím a jeho předmětem je však pozvolna odstraňován pohybem samého vědomí; vědomí je tedy bytostně pokrok v sebevědomí; a rozdíl mezi počátečním nevědáním a konečným věděním o sobě je pohyb historie, je historický čas. Čas není nic jiného než rozdíl mezi reflektujícím a reflektovaným já.

Vědomí se tedy zkoumá samo již dříve, než je přijde zkoumat filosof. Filosof pouze výslovně a formálně provádí výzkum, který sebevědomí samo provádí nesoustavně a pouze obsahově, zapomínajíc v každém okamžiku formu své zkušenosti, totiž vnitřní pohyb, jímž se vyvíjí. Filosofie nečiní nic jiného, než že připomíná původnímu, přirozenému vědomí to, co ve své naivní činnosti zapomíná, jest proto „rozpomínkou“ či „zvnitřněním“ tohoto pohybu původně jen vnějškově rozprostraněného.

Teprve z tohoto hlediska je možno pochopit název „fenomenologie ducha“: Hegel jím chce říci, že v průběhu dějin duch, tj. naprostá jednota subjektu a objektu, se stává sobě samému zjevným, že průběhem těchto dějin se ukazuje, že nemá jiný předmět než sebe sama. Viz k tomu kapitolu o „Absolutním věděním“.

[←11]

Zde je v knize prvně užito tohoto termínu. Dialektický, rozhovorový je výzkum vědomí sebou samým, poněvadž je stálou diskusí mezi pojetím předmětu, pojmem o něm, a mezi předmětem, jak se vědomí objevuje, zjevuje: např. mezi smyslovou jistotou, která má být bezprostředně zachycením pravého, nejplnějšího jsoucna, a která v pravdě, tj. má-li být objektivně vyjádřena, ukazuje se nejobecnějším a nejchudším určením, které zasahuje pouze povrch věci, takže je nutno uznat, že chápala jen jsoucno pro nás, nikoliv jsoucno o sobě, a zároveň pojetí tohoto jsoucna opravit (pravé jsoucno nemůže být bezprostředně dáno) a tak je nutno pokračovat v opravách tak dlouho, až pojetí a předmět, či jistota a pravda splynou.

[←12]

Definice zkušenosti, která se hluboce liší od pojmu zkušenosti v empirismu i kantismu. Zkušenost není bezprostřední danost empirismu ani danost zpracovaná kategoriemi kantismu, nýbrž je proces utváření jak předmětu, tak pojmů, kterými jej chápeme. Každý stupeň vědomí má vlastní předmět, např. smyslová jistota (bezprostřední, maximálně pasivní) má jiný předmět než vnímání (smyslově obecné) nebo rozvažování (ryze obecné), ale přitom je vnímání zkušeností o předmětu smyslové jistoty, o „tomto zde“, a rozvažování je zkušeností o předmětu

vnímání, totiž věci s mnoha vlastnostmi; každá z těchto zkušeností ukazuje, že předmět daného stupně vědomí není tím, nač pretenduje, totiž předmětem o sobě, a že je nutno pojetí toho, co je pravdivé, upravit tak, aby mezi vědomím a jeho předmětem nastala shoda; přitom však nové pojetí vychází od toho, čemu je naučil předchozí předmět.

[←13]

Pro nás – filosofující, nikoli pro vyvíjející se vědomí samo. To je zaujato ryze svými předmětnými obsahy, forma pohybu, zprostředkujícího mezi těmito obsahy, mu uniká.

A. VĚDOMÍ

I. SMYSLOVÁ JEDNOTA ČILI „TOTO“ A MÍNĚNÍ

Vědění, které je nejprve či bezprostředně naším předmětem, nemůže býti jiným věděním než tím, které je samo bezprostředním věděním, *věděním o bezprostředním* či *o bytí*. Na nás jest, abychom se chovali stejně *bezprostředně* či *receptivně*, tedy abychom na něm, jak se podává, nic neměnili a abychom přijímání udržovali odloučeným od pojímání.

Konkrétní obsah *smyslové jistoty* působí, že se bezprostředně jeví jako *nejbohatší* poznání, ba jako poznání nekonečného bohatství, jemuž nelze najíti meze, ať již tento obsah *přesahujeme* v prostoru a času, v nichž se rozprostírá, či ať si bereme z této plnosti kousek a dělením do něho *vnikáme*. Jeví se mimo to jako poznání *nejpravdivější*; neboť z předmětu ještě nic nevypustilo, nýbrž má jej v celé jeho úplnosti před sebou. Tato *jistota* se však ve skutečnosti vydává sama za nejabstraktnější a nejchudší *pravdu*. Vypovídá o tom, co ví, pouze toto: *jest*; a její pravda obsahuje pouze *bytí* věci. Co se týče vědomí, to jest v této jistotě pouze jako čisté *já*; čili *já* jsem v něm pouze jako pouhý „*tenhle*“ a předmět právě tak jako pouhé „*toto*“. Já, *tenhle*, nejsem si *touto* věcí *jist* z toho důvodu, že jsem se přitom vyvinul jako vědomí a že jsem prováděl rozmanité myšlenkové pohyby. Též ne proto, že *věc*, jíž jsem si *jist*, by v množství odlišných uzpůsobeností byla sama v sobě bohatstvím vztahů nebo měla mnohonásobný vztah k jiným věcem. To obojí se pravdy *smyslové jistoty* pranic netýká; ani *já*, ani *věc* nemá ve *smyslové jistotě* význam rozmanitého zprostředkování, *já* nemá význam rozmanitého představování či myšlení, ani *věc* nemá význam rozmanitých uzpůsobeností; nýbrž *věc jest* a *jest* jen z toho důvodu, že *jest*; *jest*, to je pro *smyslovou jistotu* to, co má *bytostný význam*, a toto čisté *bytí*, či tato jednoduchá *bezprostřednost* je celá

[105] její *pravda*. Právě tak *jest jistota* jakožto *vztah bezprostřední* čistý vztah: vědomí *jest já* a nic dál, pouhý „*tenhle*“; *jednotlivec* ví pouhé toto čili *jednotlivost*.¹

Avšak přihlédneme-li blíže, mísí se v *čisté bytí*, které tvoří bytnost této *jistoty* a které tato *jistota* vypovídá jako svou *pravdu*, ještě mnoho jiných věcí. Skutečná *smyslová jistota* není jen tato čistá *bezprostřednost*, nýbrž je její *příklad*. Mezi nesčetnými rozdíly, které se přitom vyskytují, shledáváme všude tu hlavní rozlišnost, že se v ní totiž ihned z čistého *bytí* vymykají obě již uvedená „*toto*“, totiž „*tenhle*“ jakožto *já* a „*toto*“ jakožto *předmět*. Reflektujeme-li o tomto rozdílu, pak se ukazuje, že ani jedno, ani druhé není jen *bezprostředně*, ve *smyslové jistotě*, nýbrž zároveň jako něco *zprostředkovaného*; *já* mám *jistotu prostřednictvím* něčeho jiného, totiž věci: a *věc* je ve způsobu *jistoty prostřednictvím* něčeho jiného, totiž *prostřednictvím já*.

1. Tento rozdíl bytnosti a příkladu, bezprostřednosti a zprostředkování nečiníme toliko my, nýbrž nacházíme jej v smyslové jistotě samé; v té formě, jak jest v ní, ne tak, jak my jsme jej právě určili, je nutno jej přijmouti. Jest v ní kladeno jedno jako jednoduché bezprostřední bytí či jako bytnost, *předmět*, druhé však jako nebytné a zprostředkované, které v ní není o *sobě*, nýbrž prostřednictvím druhého, já, *vědění*, které ví o předmětu jen proto, že *předmět* jest, a které může býti a také nebýti. Předmět však *jest*, jest pravda a bytnost; *jest*, a je lhostejný k tomu, zda se o něm ví nebo ne; zůstává, i když se o něm neví; vědění však není, není-li předmět.

Je tedy nutné studovati předmět, zdali vsutku, ve smyslovém vědění samém, je jako taková bytnost, za kterou jej smyslová jistota vydává; zdali tento jeho pojem, býti bytností, odpovídá tomu, jak jest v ní předmět dán. Abychom splnili tento účel, nemáme reflektovati a přemýšleti o předmětu, čím by vpravdě mohl býti, nýbrž pouze jej pozorovati, jak jej má smyslová jistota v sobě.

Smyslové jistoty samé se tedy musíme otázati: *Co jest „toto“?* Vezmeme-li „toto“ ve dvojité podobě jeho bytí jakožto *nyní* a *zde*, nabude dialektika, kterou má v sobě, tak srozumitelné formy, jakou má „zde“ a „nyní“ samo. Na otázku: *co jest nyní?* odpovíme tedy například: *Nyní jest noc*. K tomu, abychom vyzkoušeli pravdivost této smyslové jistoty, dostačí jednoduchý pokus. Tuto pravdu si

[106] napíšeme; napsáním pravda nemůže nic ztratit; ani tím, že si ji uschováme. Podíváme-li se *nyní*, *v toto poledne*, znovu na tu napsanou pravdu, budeme musit říci, že vyvanula.

Nyní, které jest noc, je *uchováno*, tj. zacházíme s ním jako s tím, zač se vydává, jako s *bytím*; ukazuje se však naopak jako nebytí. Samo „*nyní*“ se zajisté uchovává, ale jako takové, které není noc; právě tak se udržuje vůči dni, který je nyní jako takové, které není také dnem, čili jako *záporno* vůbec. Toto „*nyní*“, které se uchovává, není tedy bezprostřední, nýbrž je zprostředkováno; neboť jako trvalé a uchovávající se je určeno *tím*, že něco jiného, totiž den a noc, není. Přitom je ještě právě tak jednoduchým „*nyní*“ jako dříve, a v této jednoduchosti lhostejné vůči tomu, co se ještě při něm odehrává; přesto, že noc a den není jeho bytím, jest neméně také den a noc; touto svou jinakostí není nikterak dotčeno. Něco takto jednoduchého, co vyplývá ze záporu, co není to ani ono, „*ne-toto*“, a právě tak lhostejné k tomu, zdali jest to či ono, nazýváme *všeobecnem*; skutečná pravda smyslové jistoty jest tedy všeobecná.

Jako všeobecná též smyslovost *vyslovujeme*; co pravíme, jest: *toto*, tj. *všeobecné toto*, či: *jest*, tj. *bytí vůbec*. Všeobecné toto či bytí vůbec si přitom ovšem *nepředstavujeme*, nýbrž toto všeobecné vyslovujeme; čili nemluvíme vůbec tak, jak to v této smyslové jistotě *míníme*. Řeč však, jak vidíme, jest pravdivější: v ní vyvracíme bezprostředně sami své *mínění*; a jelikož všeobecná je pravda smyslové jistoty a ježto řeč vyjadřuje jen tuto pravdu, není vůbec možné, abychom smyslové bytí, které *míníme*, kdy vyslovili.

Stejně tomu bude s druhou formou „*tohoto*“, totiž s formou „*zde*“. *Zde* jest např. *strom*. Obrátím-li se, pak se tato pravda ztratila a změnila se v opačnou: *zde není strom*, nýbrž jest to *dům*. „*Zde*“ samo nemizí, nýbrž *jest* stále ve všem ztracení domu, stromu atd., a je lhostejné k tomu, že jest domem, stromem. „*Toto*“ ukazuje se tedy opět *zprostředkovanou jednoduchostí* či *všeobecnem*.

Když smyslová jistota takto prokazuje sama na sobě všeobecně jakožto pravdu svého předmětu, zůstává jí tedy *čisté bytí* jako její bytnost, ale ne jako bezprostředno, nýbrž jako něco takového, čemu je bytostně vlastní zápor a zprostředkování, tedy ne jako to, co *bytím míníme*, nýbrž *bytí s určením*, že jest abstrakcí čili ryzím všeobecnem; tváří v tvář tomuto prázdnému či lhostejnému „*nyní*“ a „*zde*“ zbývá již jedině *naše mínění*, kterému pravda smyslové jistoty není všeobecně.

[107] Srovnáme-li vztah, v němž zprvu vystoupily *vědění* a *předmět*, s jejich vztahem, do kterého dospěly tímto výsledkem, pak se věc obrátila. Předmět, který měl býti tím bytostně důležitým, jest nyní nebytostným momentem smyslové jistoty; neboť všeobecně, kterým se stal, není již ničím takovým, čím měl bytostně býti předmět pro smyslovou jistotu, nýbrž smyslová jistota leží nyní v opaku, totiž ve *vědění*, které dříve bylo bez bytostného významu. Její pravda jest v předmětu jako *mém* předmětu, čili v *mínění*:² předmět jest, protože *já* o něm vím. Smyslová jistota jest tedy sice vyhnána z předmětu, ale není tím ještě zrušena, nýbrž toliko zatlačena do *já*: je nutno přihlédnouti, co nám zkušenost ukáže o této její realitě.

2. Síla její pravdy tkví tedy nyní v *já*, v bezprostřednosti mého *vidění*, *slyšení* atd.; ztrátě jednotlivého „*nyní*“ a „*zde*“, které míníme, je zabráněno tím, že *já* je udržuji. *Nyní jest den*, poněvadž jej vidím; *zde jest strom* z téhož důvodu. Smyslová jistota zakusí však v tomto vztahu touž dialektiku jako v předchozím. *Já, tenhle*, vidím strom a *tvrdím strom jako toto zde*; *jiné já* vidí však dům a tvrdí, že *zde* není strom, nýbrž naopak dům. Obě pravdy mají totéž ověření, totiž bezprostřednost *vidění* a jistotu a ujištění obou o jejich *vědění*; jedna pravda však mizí v druhé.

Co v tom nemizí, jest *já* jako *všeobecně*, *já*, jehož *vidění* není ani *vidění stromu* ani *tohoto domu*, nýbrž jednoduché *vidění zprostředkované zápořem tohoto domu* atd., v tom pak stejně jednoduché a lhostejné k tomu, co se při něm ještě odehrává, vůči domu, stromu. *Já* jest pouze něco obecného jako *nyní*, *zde* či *toto* vůbec: míním zajisté *jednotlivé já*, ale právě tak, jako nemohu říci to, co míním u „*nyní*“ a „*zde*“, nemohu to říci ani u „*já*“. Když říkám *toto „zde“*, *nyní*“ či „*jednotlivě*“, říkám, „*všechna tato*“, „*všecka zde, nyní, jednotlivě*“; právě tak, když říkám *já, toto jednotlivé já*, říkám vůbec „*všechna já*“; každé jest to, co říkám: *já, tento jednotlivý já*. Předkládá-li se vědě jako její prubířský kámen tento požadavek, před nímž by naprosto nedovedla obstáti, aby dedukovala tzv. *tuto věc* nebo *jednoho tohoto člověka*, aby jej konstruovala, našla a priori, či jak se to má vyjádřit, pak je oprávněné žádat, aby

požadavek *pověděl*, kterou *tuto* věc či které *toto* já míní; ale říci právě to – je nemožné.³

3. Smyslová jistota zakouší tedy, že její bytnost není ani v předmětu ani v já a že bezprostřednost není bezprostředností jednoho ani druhého; neboť v obojím jest to, co míním, naopak tím, co nemá

[108] bytostný význam, a předmět a já jsou všeobecná, v nichž ono „nyní“, „zde“ a „já“, které míní, nezůstává v trvání či *bytí*. Docházíme tím k tomu, že máme za *bytnost* smyslové jistoty považovat sám její *celek*, nikoliv již jen její moment, jak se to stalo v obou případech, v nichž měl být jejich realitou nejdříve předmět stojící proti já, potom já. Jest to tedy pouze *celá* smyslová jistota sama, jež se drží sebe jakožto *bezprostřednosti* a vylučuje tím ze sebe veškerou protikladnost, která zde byla v tom, co předcházelo.⁴

Této čisté bezprostřednosti se tedy jinakost onoho „zde“ jako stromu, které přechází v „zde“, které je ne-strom, jinakost onoho „nyní“ jako dne, které přechází v nyní, které je noc, nebo jiného já, pro které jest tu jiný předmět, již nijak netýče. Její pravda se uchovává jako stav, který zůstává rovným samému sobě, který nečiní žádný bytostně významný rozdíl mezi já a předmětem a do něhož proto též vůbec žádný rozdíl nemůže vniknout. Já, tenhle tvrdím tedy „zde“ a „strom“, a neobracím se, aby se mi „zde“ stalo ne-stromem; nestarám se též pranic o to, že jiné já vidí „zde“ jako ne-strom nebo že já sám беру jindy „zde“ jako ne-strom, „nyní“ jako ne-den; nýbrž jsem čisté nazírání: já pro sebe trvám na tom: nyní je den, nebo také na tom: zde jest strom, nesrovnávám také „zde“ a „nyní“ samy mezi sebou, nýbrž držím se jediného bezprostředního vztahu: „nyní“ je den.

Ježto tato jistota takto již na to nechce přistoupit, když ji upozorňujeme na „nyní“, které jest noc, nebo na nějaké já, pro něž je noc, přistoupíme k ní a dáme si ukázat toto tvrzené „nyní“. *Ukázat* si je musíme dát; neboť pravda tohoto bezprostředního vztahu jest pravda *tohoto* já, které se omezuje na jediné „nyní“ a „zde“. Kdybychom si tuto pravdu brali za předmět *později* či kdybychom byli od ní *vzdáleni*, neměla by žádný význam; neboť bychom zrušili bezprostřednost, která má pro ni bytostný význam. Musíme tedy vstoupiti do téhož časového či prostorového bodu, dát si ji ukázat, tj. nechat se učiniti tímž tímto já, které je já s jistotou vědoucí. Pohledme tedy, jak vypadá bezprostředno, které je nám ukázáno.

Je nám ukázáno „nyní“, *toto nyní*. Nyní; přestalo již býti, když je ukazováno; *nyní*, které *jest*, je jiné než ono ukázané nyní, a vidíme, že „nyní“ jest právě toto: nebýti již, když jest. Nyní, jak je nám ukázáno, je *minulé*, a to je jeho pravda; nemá pravdu bytí. Jest tedy přece pravda to, že bylo. Ale co *bylo*, není vsutku *žádná bytnost: není*, a o bytí běželo.

[109] Vidíme tedy, že v tomto ukazování je jen jediný pohyb a ten má takový průběh: 1. Ukazuji „nyní“, „nyní“ jest tvrzeno jako pravda; ukazuji je však jako minulé či jako zrušené, ruším první pravdu a 2. nyní tvrdím jako druhou pravdu, že *bylo*, že je

zrušeno. 3. Avšak co bylo, není; ruším bytí minulé či zrušené, ruším druhou pravdu, popírám tím zápor „nyní“ a vracím se tak zpět k prvnímu tvrzení, že „nyní“ jest. „Nyní“ a ukazování „nyní“ má tedy tu vlastnost, že ani „nyní“, ani ukazování „nyní“ není něco bezprostředního a jednoduchého, nýbrž pohyb, který má v sobě různé momenty; klademe „*toto*“, avšak klade se naopak *něco jiného*, čili to „*toto*“ je zrušeno; ale tato *jinakost* či zrušení prvního „*toto*“ jest *opět zrušena* a tak se vracíme k prvnímu. Ale toto první, v sobě reflektované, není docela přesně totéž, které bylo zprvu, totiž *bezprostřední*; nýbrž jest právě *něco v sobě reflektovaného* čili jest *něco jednoduchého*, co v jinakosti zůstává tím, čím jest: „nyní“, které je absolutním množstvím „nyní“; a to je právě „nyní“, „nyní“ jako jednoduchý den, který má v sobě mnohá „nyní“, totiž hodiny; takové „nyní“ – hodina, jest právě tak množstvím minut, a tato „nyní“ jsou rovněž množstvím „nyní“ atd. – *Ukazování* jest tedy samo pohyb, který vyslovuje, čím „nyní“ vpravdě jest, totiž výsledek či množství shrnutých „nyní“; ukazovati jest míti zkušenost, že „nyní“ je *všeobecno*.

Ukázané „zde“, které zadržuji, je právě tak *toto „zde“*, které ve skutečnosti *není toto „zde“*, nýbrž má přední a zadní díl, hořejšek a dolejšek, své vpravo a vlevo. Hořejšek sám jest právě tak tato mnohonásobná jinakost členící se v hořejšek, dolejšek atd. „Zde“, které mělo být ukázáno, ztrácí se v jiných „zde“, ale ta zmizí právě tak; co bylo ukázáno, podrženo a co trvá, jest *záporné toto*, které jest jen tak, že ona „zde“ se berou tak, jak se brát mají, ale přitom se ruší; jako jednoduchá splynulina mnohých „zde“. Míněné „zde“ by byl bod; ten však není; nýbrž když ukazujeme bod jako něco jsoucího, ukazuje se, že ukazování není bezprostřední vědění, nýbrž pohyb, který vychází od míněného „zde“ a pokračuje skrze mnohá „zde“ k všeobecnému „zde“, které je jednoduchou mnohostí „zde“ tak, jako den je jednoduchou mnohostí „nyní“.

Je jasné, že dialektika smyslové jistoty není nic jiného než jednoduchý příběh jejího pohybu či její zkušenosti a že smyslová jistota sama není nic jiného než pouze tento příběh. Přirozené vědomí proto také vždy dochází samo k tomu výsledku, co je na ní pravdy,

[110] a má o tom zkušenost; ale neméně také vždy znovu zapomíná a počíná ten pohyb znova od začátku. Je proto ku podivu, když se proti této zkušenosti jakožto obecné zkušenosti (právě jako proti filosofickému tvrzení a dokonce jako výsledku skepticismu) staví these: realita či bytí vnějších věcí jakožto *těchto* či smyslových věcí má pro vědomí absolutní pravdu. Takové tvrzení zároveň neví, co říká, neví, že říká opak toho, co chce říci. Pravda smyslového „*toto*“ pro vědomí má být všeobecnou zkušeností; ale obecnou zkušeností je spíše pravý opak: každé vědomí takovou pravdu, např. „*zde je strom*“ či „*nyní je poledne*“, samo opět ruší a vyslovuje opak: „zde“ *není strom, nýbrž dům*; a co je v tomto tvrzení, rušícím ono tvrzení první, opět takovým tvrzením smyslového „*toto*“, jest ihned vědomím právě tak zrušeno, a tak se ve vši smyslové jistotě vpravdě zakouší pouze to, co jsme viděli, totiž „*toto*“ jakožto *všeobecno*, opak toho, o čem ujišťuje ono tvrzení, že to je všeobecná zkušenost. – Při tomto odvolání na všeobecnou zkušenost budiž nám

dovoleno anticipovati praktickou aplikaci. V tomto ohledu může býti řečeno těm, kdo tvrdí onu pravdu a jistotu reality smyslových předmětů, že by měli být posláni zpět do nejnižší školy moudrosti, totiž do starých eleusinských mysterií Cerery a Baccha, a že by se měli teprve naučit tajemství pojídání chleba a pití vína; neboť ten, kdo je zasvěcen do těchto tajemství, nedospívá pouze k pochybnosti o bytí smyslových věcí, nýbrž k zoufání nad ním, a realizuje jednak sám jejich nicotu, jednak vidí, jak tato jejich nicota je realizována. Ani zvířata nejsou z této moudrosti vyloučena, nýbrž ukazuje se naopak, že jsou do ní nejhlob zasvěcena; neboť nezůstávají státi před smyslovými věcmi jako něčím, co jest o sobě, nýbrž zoufajíce nad touto realitou v úplné jistotě o jejich nicotnosti, berou si je bez okolků a požívají je; a celá příroda slaví, tak jako zvířata, tyto zřejmé mysterie, které učí, co je pravda smyslových věcí.

Ti, kdo takovou thesi zastávají, říkají však ve shodě s předcházejícími poznámkami také sami bezprostředně opak toho, co míní – zjev, který je možná nejvhodnější, aby povzbudil k přemýšlení o povaze smyslové jistoty. Mluví o jsoucnu *vnějších* předmětů, které mohou býti určeny ještě přesněji jako *skutečné*, absolutně *jednotlivé*, *zcela osobní*, *individuální* věci, z nichž žádná nemá absolutně sobě rovné; tomuto jsocnu patří prý absolutní jistota a pravdivost. Míní *tento* kus papíru, na kterém *toto* píši nebo jsem napsal; ale neříkají to, co míní. Kdyby vskutku chtěli *vyřknout* tento [111] kus papíru, a oni jej chtěli *vyřknout*, pak je to nemožné, poněvadž smyslové „toto“, které je míněno, je *nedosažitelné* pro řeč, která náleží vědomí, totiž všeobecně o sobě. Během skutečného pokusu, aby byl vyřčen, by tedy zetlel; ti, kdo započali jeho popis, by jej nedokončili, nýbrž musili by jej přenechati jiným, kteří by konečně musili sami doznati, že mluví o věci, která *není*. Míní tedy zajisté *tento* kus papíru, který je zde docela jiný než tamten; ale říkají „skutečné věci, *vnější* či *smyslové předměty*, *absolutně jednotlivé bytosti*“ atd., tj. říkají o nich pouze *všeobecně*; tudíž není to, co se nazývá nevyslovitelným, nic jiného než nepravdivé, nerozumné, pouze míněné. – Neříká-li se o něčem nic více, než že to je *skutečná věc*, *vnější předmět*, pak je to vysloveno jen jako nejvšeobecnější ze všeho a následkem toho naopak je vyjádřena jen jeho *rovnost* se vším jakožto odlišnost. Pravím-li: *jednotlivá věc*, vyjadřuji ji tím naopak právě tak jako něco *úplně všeobecného*, neboť každá věc jest jednotlivá věc; a právě tak „*tato* věc“ je vše, cokoli chceme. Označen přesněji jako *tento kus papíru*, jest *všechn* a *každý* papír tento kus papíru, a vyjádřil jsem tak stále jen všeobecně. Chci-li však řeči (která má tu božskou povahu, že mínění zvrací bezprostředně v opak, že je činí něčím jiným a že je tak vůbec nenechá *přijít ke slovu*) přijít na pomoc tím, že tento kus papíru *ukáži*, pak učiním zkušenost, čím jest ve skutečnosti pravda smyslové jistoty: ukazuji jej jako určité „zde“, které je „zde“ jiných „zde“, či které jest samo o sobě *jednoduchým shrnutím* mnoha „zde“, tj. všeobecnem; přijímám jej, jak v pravdě jest, a místo abych věděl něco bezprostředního, *vnímám*.⁵

[112]

Smyslová jistota čili „toto“ a mínění

[←1]

Jistota a pravda jsou u smyslové jistoty v ostrém rozporu: jsme si jisti nekonečným bohatstvím smyslového jsoucna, ale říci, vyjádřiti můžeme přitom jen jeho nejobecnější určení já, hic et nunc, jest. Pravda této jistoty je Parmenidovo jediné bytí, o kterém se však ukazuje, že není bezprostřední, nýbrž je strženo ihned do pohybu zprostředkování. Hegel zde zpracovává v dialektice smyslové jistoty celou ontologii eleatskou a skeptickou dialektiku navazující na Eleaty.

[←2]

Hříčka s „meinen“ a „mein“; jelikož smyslová jistota nemá svou bytnost v předmětu, který je jednoduché a obecné bytí, obecný čas a prostor, vrací se do subjektu a hledá svou pravdu v něm; najde ovšem zase pouze subjekt vůbec.

[←3]

Dedukci individuálního jsoucna jako takového žádal na spekulativních filosofech kantovec Krug. – Hegel zde zároveň vyvrací subjektivní idealismus druhu Berkeleyova, uzavírající se do jednotlivého konečného subjektu: tento jednotlivý konečný subjekt vůbec nelze pojmově vyjádřit.

[←4]

V předcházejících případech (bytí, času, prostoru, já) dialektika vycházela od toho, že jsme měli před sebou případ smyslové jistoty, který jako takový, jednotlivý, nemohl být vyjádřen. Nyní se smyslová jistota opevnila za hradbou dvojnásobné bezprostřednosti: je okamžitým dojmem jednotlivého subjektu. Avšak i v této bezprostřednosti existuje něco, co k ní nepochybně patří a ji ruší: činnost ukazování. Ukazování má však, jak čtenář v dalším uvidí, časovou strukturu: ukazujeme, co jest nyní, ale ukazujeme-li, jdeme do budoucna, tj. rušíme přítomné „nyní“, které tím přestalo být, musíme se tedy vrátit k jinému, obsáhlejšímu „nyní“, které v sobě zahrne přítomné i minulé. Čas jak však sama činnost zprostředkování, jak řečeno v Předmluvě k *Fenomenologii*, str. 76. Podobně se to má s prostorem, který není něčím jednotně a bezprostředně daným, nýbrž extensí, do níž musíme zacházet, rozlišovat části a synthetisovat ve větší celky.

[←5]

Nepřeložitelná slovní hříčka mezi wahr a wahrnehmen; vněm ukazuje jednotlivost, jak v pravdě jest, totiž jako všeobecnou, jako jednotu obecného a singulárního.

II. VNĚM ANEB VĚC A KLAM

Bezprostřední jistota nepojímá do sebe pravdu, neboť její pravdou jest všeobecnost; bezprostřední jistota chce však pojmouti „*toto*“. Vněm naproti tomu bere to, co pro něj má býti, jakožto všeobecnost. Jako je všeobecnost principem vněmu vůbec, tak také jeho bezprostředně se odlišující momenty: já je všeobecné a předmět je všeobecný. Onen princip nám *vznikl* a naše přijímání vněmu není tedy již přijímáním, které se náhodně objevuje, jako u smyslové jistoty, nýbrž je nutné. Za vzniku principu vznikly rovněž oba momenty, které se u zjevu smyslové jistoty pouze *rozpadávají*; jeden totiž je pohyb ukazování, druhý tentýž pohyb, ale jako něco jednoduchého; první je *vnímání*, druhý je *předmět*. Předmět je svou bytností totéž co pohyb, pohyb je rozvinutí a rozlišení momentů, předmět jejich shrnutí. Pro nás či o sobě jest všeobecnost jakožto princip *bytností* vněmu a vůči této abstrakci jest to obojí, co tu rozlišeno, vnímané a vnímání, tím nebytnostným.¹ Ale ve skutečnosti, ježto obojí jest všeobecnost čili bytnost, jest obě bytnostné; ježto však se k sobě vztahují jako protiklady, může býti v tom vztahu pouze jedno bytnostné a rozdíl bytnostného a *nebytnostného* se musí mezi ně rozdělit. Jedno z nich, určené jako jednoduché, předmět, jest bytností, lhostejno, zda je vnímán nebo ne; naproti tomu však vnímání jest jakožto pohyb čímsi nestálým, co může, ale nemusí býti, a čímsi nebytnostným.

Tento předmět je nyní třeba určit blíže a toto určení krátce vyvodit z výsledku, který jsme získali; obšírnější vyvození sem nepatří. Jelikož jeho princip, všeobecnost, jest ve své jednoduchosti něčím *zprostředkovaným*, musí tuto zprostředkovanost jako svou povahu na sobě vyjadřovat; tím se předmět ukazuje jakožto *věc mnoha vlastností*. Bohatství smyslového vědění náleží vněmu, ni-

[113] koliv bezprostřední jistotě, na níž jest pouze tím, co se při ní mimochodem odehrává; neboť jen k bytnosti vnímání náleží *zápor*, rozdíl či rozmanitost.

1. [Jednoduchý pojem věci]

„Toto“ se tedy klade jako „*netoto*“ či jako *překonané* a následkem toho nikoli jako nic, nýbrž určité nic čili *nicota určitého obsahu*, totiž „*tohoto*“. Smyslovost jest tím sama ještě zde, ale nikoliv tak, jak měla býti v bezprostřední jistotě, jakožto míněné jednotlivě, nýbrž jako všeobecnost či to, co se určí jakožto *vlastnost*.² *Překonání* se představuje ve svém pravém dvojitěm významu, který jsme pozorovali u záporu: je to zároveň *popírání* i *uchovávání*; nic jakožto *nicota „tohoto“* uchovává bezprostřednost a je samo smyslové, jest však všeobecná bezprostřednost. – Bytí je však všeobecnem z toho důvodu, že má při sobě zprostředkování či záporu; *vyjadřující* to na své bezprostřednosti, jest *rozlišenou, určitou vlastností*. Tím jest zároveň položena

mnohost takových vlastností, z nichž každá je záporom ostatních. Vyjádřeny v *jednoduchosti* všeobecná, vztahují se tyto *určenosti*, které jsou vlastnostmi, vlastně teprve následkem dalšího dodatečného určení, *k sobě samým*, jsou vůči sobě *lhostejné*, každá pro sebe, nezávislá na druhé. Jednoduchá, sobě samé rovná všeobecnost sama jest však opět rozlišena a nezávislá na těchto svých určenostech; jest ryzí vztah k sobě samé čili jest *médium*, v němž všechny tyto určenosti jsou, v němž se tedy jako v *jednoduché* jednotě *pronikají*, aniž se však *dotýkají*; neboť právě následkem participace na této všeobecnosti jsou k sobě *lhostejné*. – Toto abstraktní všeobecné médium, které může býti nazváno *věcností* či *ryzí bytností*, není nic jiného než „*zde*“ a „*nyní*“ jak se prokázalo, totiž jako *jednoduchý souhrn* mnohých „*zde*“ a „*nyní*“; avšak toto mnohé jest *ve své určenosti* samo *jednoduše všeobecné*. Tato sůl jest jednoduché „*zde*“ a zároveň je množná; je bílá a *těž* slaná, *těž* krychlová, *těž* určité *váhy* atd. Všechny tyto mnohé vlastnosti jsou v jednom jednoduchém „*zde*“, v němž se tedy *pronikají*; žádná nemá jiné „*zde*“ než ty druhé, nýbrž každá je v něm všude, kde jest jiná; a zároveň, aniž je odděluje různost „*zde*“, neovlivňují se v tomto svém *pronikání*; bělost neovlivňuje či nemění krychlovost, obojí neovlivňuje slanost atd., nýbrž jelikož každá z nich je jednoduchým *vztahováním k sobě*, ponechává ostatní v klidu a vztahuje se k nim toliko *lhostejným*

[114] „*těž*“. Toto „*těž*“ jest tedy čisté všeobecné samo čili médium, *věcnost*, která je shrnuje.

V tomto vztahu, který takto vyplynul, je zprvu pozorován a vyvinut pouze charakter kladné obecnosti; naskýtá se však ještě jedna stránka, která musí být rovněž vzata v úvahu. Kdyby totiž ty mnohé určité vlastnosti byly naprosto *lhostejné* a vztahovaly se zcela jen na sebe, nebyly by to vlastnosti *určité*; neboť jsou čímsi takovým, jen pokud se *odlišují* a *vztahují se k jiným* jako protikladným. Z hlediska této protikladnosti nemohou však býti v *jednoduché* jednotě svého média, která je jim právě tak *bytně vlastní*, jako zápor; jejich rozlišení, pokud není *lhostejné*, nýbrž *výlučné*, *popírající* něco jiného, spadá tedy mimo toto jednoduché médium; a médium není tedy *pouhým „těž“*, *lhostejnou jednotou*, nýbrž také „*jedním*“, *výlučnou jednotou*. – Jedno jest *moment záporu*, jak se sám vztahuje *jednoduše k sobě samému* a *vylučuje jiné*, čímž je *věcnost* určena jakožto *věc*. Na vlastnosti je zápor jakožto *určenost* *bezprostředně jednotná s bezprostředností bytí*, která jest touto svou jednotou se záporom čímsi *všeobecným*; jakožto *jedno* jest však zápor jakožto *uvolněný od oné jednoty s protikladem* a jak je o sobě a pro sebe sama.

V těchto momentech, vezmou-li se dohromady, jest věc jakožto pravda vněmu, pokud je to zde nutno rozvinouti, dovedena k úplnosti. Věc je *α) lhostejná pasivní obecnost*, ono „*těž*“ mnoha vlastností či spíše *materií*,³ *β) zápor* stejně pojatý jako něco *jednoduchého* čili *jedno*, *vyluka protikladných vlastností*, konečně *γ) mnohé vlastnosti samy*, vztah prvních dvou momentů, zápor, jak se vztahuje k *lhostejnému prvku* a v něm se *rozprostírá jako množství rozdílů*, bod *jednotlivosti*, *vyzařující v mnohost*, v *médiu trvalosti*. Po té stránce, že tyto rozdíly náležejí *lhostejnému prostředí*

(médiu), jsou samy obecné, vztahují se jen k sobě a neovlivňují se; po té stránce však, že náleží do záporné jednoty, jsou zároveň výlučné, mají však nutně tento protikladný vztah k vlastnostem, které jsou vyňaty z oblasti jejich vztahu „též“. Smyslová všeobecnost čili *bezprostřední* jednota bytí a záporu jest *vlastností* teprve, pokud je z ní vyvinuto „jedno“ a čistá všeobecnost, pokud jsou od sebe odlišeny a pokud je vlastnost mezi sebou spojuje; tento její vztah k čistým bytostným momentům teprve dokončuje věc.

[115]

2. [Rozporný vněm věci]

Tak to nyní stojí s věcí našeho vněmu; a vědomí je určeno jako vědomí, jež vnímá, pokud je tato věc jeho předmětem; má si ji jen vzítí a chovati se jako ryzí receptivnost;⁴ co mu takto vyplyne, je pravda. Kdyby samo při tomto přijímání něco dělalo, změnilo by tímto dodáváním či vynecháváním pravdu. Ježto je předmět pravda a všeobecně, sobě rovné, kdežto vědomí jest pro sebe samo čímsi měnlivým a nebytostným, může se mu přihodit, že předmět nesprávně pojme a podlehne klamu. To, co vnímá, má vědomí možnosti klamu; neboť ve všeobecnosti, která je principem, je *jinakost* bezprostředně pro ně samo, ale jako to, co je *nicotné*, překonané. Jeho kritérium pravdy jest tedy *rovnost sobě*, a jeho počínání je v tom, že pojímá vše, co je mu předmětem, jako soběrovné. Ježto je pro ně zároveň též to, co je odlišné, jest vztahováním různých momentů svého pojímání k sobě navzájem; když se však v tomto srovnání ukáže nerovnost, pak to není nepravda předmětu (neboť předmět jest to, co se rovná sobě), nýbrž nepravda vnímání.

Přihlédněme nyní, jakou zkušenost dělá vědomí při svém skutečném vnímání. Tato zkušenost jest *pro nás* již obsažena v právě vyloženém rozvoji předmětu a chování vědomí k němu a bude pouhým rozvinutím rozporů, které jsou v tom obsaženy. – Předmět, který přijímám, nabízí se jako *čistě jeden*; také na něm pozoruji vlastnost, která je *všeobecná*, čímž však překračuje jednotlivost. První bytí předmětné bytnosti jakožto jedné nebylo tedy jejím pravým bytím; jelikož *předmět* jest pravda, připadá nepravdivost na mne a pojetí bylo nesprávné. Pro *všeobecnost*, která vyznačuje vlastnost, musím vzítí předmětnou bytnost naopak jako *společenství* vůbec. Vnímám nyní dále vlastnost jako *určitou*, *protikladnou* vůči jinému a vylučující toto jiné. Nepojal jsem tedy předmětnou bytnost ve skutečnosti správně, když jsem ji určil jako *společenství* s jinými či jakožto kontinuitu, a musím naopak, abych zachoval *určitost* vlastnosti, kontinuitu rozdělit a mítí předmětnou bytnost za výlučné jedno.⁵ Na odděleném jednom nacházím mnoho takových vlastností, které se navzájem neovlivňují, nýbrž jsou vůči sobě navzájem lhostejné; nevnímal jsem tedy předmět správně, když

jsem jej pojal jako něco *vylučujícího*, ale jako dříve byl pouze kontinuitou vůbec, tak je nyní všeobecným *společným médiem*, v němž jsou četné vlastnosti jako smyslové *všeobec-*

[116] *nosti*, každá je pro sebe a jako *určitá* vylučuje jiné. To jednoduché a pravdivé, co vnímám, není však následkem toho všeobecné médium, nýbrž je to *jednotlivá vlastnost* pro sebe, která však takto není ani vlastnost, ani určité bytí; neboť není nyní ani na nějakém jednom, ani ve vztahu k jiným. Vlastností je však pouze na jednom a určitá je jen ve vztahu k druhým. Jakožto tento čistý vztah k sobě samé zůstává pouze *smyslovým bytím* vůbec, jelikož nemá již při sobě rys zápornosti; a vědomí, pro něž nyní jest smyslové bytí, je pouze *mínění*, tj. vybočilo úplně z vnímání a vrátilo se do sebe. Avšak smyslové bytí a mínění přechází samo ve vnímání; jsem vržen zpět k počátku a znovu stržen do téhož kolotání, které se i v každém momentu i jako celek ruší.

Vědomí jím tedy nutně probíhá znovu, ale zároveň nikoliv stejně jako poprvé. Učinilo totiž o vnímání zkušenost, že výsledek a pravda vnímání jest jeho rozklad, či reflexe z pravdy do sebe. Tím se pro vědomí určilo, jak jest jeho vněm bytostně utvářen, totiž nikoliv jako jednoduché čisté pojímání, nýbrž v *tomto pojímání* zároveň jako *odraz do sebe* z oblasti pravdy. Tento návrat vědomí do sebe, který se bezprostředně *vměšuje* do čistého pojímání – neboť to se ukázalo jako pro vnímání bytostné – proměňuje pravdu. Vědomí poznává zároveň tuto stránku jako svou a bere ji na sebe, čímž tedy uchová pravdivý předmět čistým. – Tím je nyní, jako se to přihodilo u smyslové jistoty, ve vnímání přítomna ta stránka, že vědomí je zatlačováno zpět do sebe, ale zprvu ne v tom smyslu, jak tomu bylo u smyslové jistoty, jako by mu připadala *pravda* vnímání; nýbrž vědomí naopak poznává, že mu připadá *nepravda*, která se ve vnímání vyskytuje. Tímto poznáním jest však zároveň schopno překonati tuto nepravdu; rozeznává své pojímání pravdy od nepravdy svého vnímání, koriguje tuto nepravdu a potud, že tuto korekturu provádí samo, připadá ovšem pravda, jakožto *pravda vnímání, jemu*. Počínání vědomí, kterému nyní musíme věnovati pozornost, utváří se tedy tak, že vědomí již pouze nevnímá, nýbrž je si též vědomo své reflexe do sebe a samo ji odděluje od jednoduchého pojímání.⁶

Zachycuji tedy zprvu věc jako *jednu* a musím ji udržeti v tomto pravdivém určení; vyskytne-li se v pohybu vnímání něco, co je s tím v rozporu, pak v tom musím poznat svoji reflexi. Ve vněmu se nyní vyskytují též různé vlastnosti, které se zdají vlastnostmi věci; avšak věc jest jedna a o této různosti, kterou by věc přestala být jednou,

[117] jsme si vědomi, že připadá nám. Tato věc jest tedy vskutku bílá jen, když působí na *naše* oko, slaná pro *naš* jazyk, *těž* krychlová pro *naš* hmat atd. Úplnou rozdílnost těchto stránek nebereme z věci, nýbrž ze sebe; rozkládají se nám tak pod naším okem zcela odlišným od jazyka atd. Jsme tudíž oním *všeobecným prostředím*, v němž se takové momenty odlučují a jsou pro sebe. Tím tedy, že považujeme určení bytí všeobecným médiem za svou reflexi, získáváme soběrovnost a pravdu věci, že je jedna.

Každá z těchto *odlišných stránek*, které vědomí bere na sebe, je však sama pro sebe, pojata jako obsažená v obecném médiu, stránkou *určitou*: bílé je pouze v

protikladu k černému atd. a věc jest jedna právě tím, že se staví proti jiným. Nevylučuje však jiné věci ze sebe, pokud je jedna – neboť býti jedním jest všeobecné vztahování k sobě samému, a tím, že jest jedna, je naopak všem rovna – ale vylučuje je *určeností*. Věci samy tedy jsou o *sobě a pro sebe určité*; mají vlastnosti, jimiž se od sebe navzájem odlišují. Tím, že *vlastnost* je *vlastní* vlastností věci čili určením na věci samé, má věc *více* vlastností. Neboť za prvé věc je pravda, věc je *sama o sobě*; a co je na věci,⁷ je na ní jako její vlastní bytnost, nikoliv vlivem jiných věcí; tedy za druhé nejsou určitými vlastnostmi pouze vlivem jiných věcí a pro jiné věci, nýbrž na věci samé; jsou však určitými vlastnostmi na *věci* pouze, pokud je více vlastností od sebe se lišících; a za třetí, pokud jsou tak v samé věčnosti, jsou o sobě a pro sebe a lhostejné vůči sobě navzájem. Jest tedy vpravdě věc sama bílá, *těž* krychlová, *těž* slaná atd., čili věc jest ono „*těž*“ čili *všeobecné médium*, v němž vlastnosti trvají jedna vedle druhé, aniž se dotýkají a ruší; a vezmeme-li věc takto, vezmeme ji jako pravdu.

Při tomto vnímání je si nyní vědomí zároveň vědomo, že se obráží *také* v sobě samém a že ve vnímání máme moment, který je protikladem onoho „*těž*“. Tento moment jest však *jednota* věci se sebou samou, jež ze sebe vylučuje rozdílnost. Tuto jednotu tedy musí vědomí vzít na sebe; neboť věc sama jest trvání *mnohých odlišných a nezávislých vlastností*. Praví se tedy o věci, že *je* bílá, *těž* krychlová a *těž* slaná atd. Ale *pokud* je bílá, není krychlová, a *pokud* je krychlová a *těž* bílá, není *těž* slaná atd. *Sjednocení* těchto vlastností připadá pouze vědomí, které tedy má za úkol nenechat je splývat ve věci. Za tím účelem přináší sem ono „*pokud*“, kterým drží vlastnosti od sebe, a věc jakožto jejich „*těž*“. Za tím účelem

[118] bere vědomí onu *jednotu* na sebe teprve tak, že to, co bylo nazváno vlastností, si představujeme jako *nezávislou látku (materii)*. Věc jest takto povýšena v pravé „*těž*“, a to tím způsobem, že se stává souborem látek (materií), a místo aby byla jednotou, jest pouhým obklopujícím povrchem.⁸

Pohlédneme-li zpět na to, co vědomí bralo na sebe dříve a co na sebe bere nyní, co dříve připisovalo věci a co jí připisuje teď, pak se ukazuje, že střídavě činí právě tak samo sebe i věc obojím, čistým *jedním* beze vší mnohosti i oním „*těž*“ rozloženým v samostatné látce (materie). Vědomí tedy shledává tímto srovnáváním nejen, že *jeho* pojmání pravdy má v sobě *rozdíl pojetí a návratu do sebe*, nýbrž že naopak pravda sama, totiž věc, se ukazuje tímto dvojitým způsobem. Tím je dána zkušenost, že věc se *pro* pojímající vědomí představuje určitým způsobem, ale *zároveň* tento způsob, kterým se představuje, *těž překračuje a je v sebe reflektována*, čili sama o sobě má protikladnou pravdu.

3. [Pohyb k nepodmíněné obecnosti a k říši rozvažování]

Vědomí samo překročilo tedy *těž* tento druhý způsob, jak se při vnímání chová, totiž považovat věc za pravou soběrovnost, sebe však za nerovnost, za to, co se z

rovnosti vrací do sebe sama, a předmět jest mu nyní celý tento pohyb, který byl dříve rozdělen mezi předmět a vědomí. Věc je *jedna*, v sobě reflektovaná, je *pro sebe*; ale rovněž i *pro něco jiného*; a to čímsi *jiným* pro sebe *než* pro jiné věci. Věc je podle toho pro sebe a rovněž pro jiné věci *dvojnásobným* rozdílným bytím, ale je *také jedno*; jednota však odporuje této její rozdílnosti; vědomí by musilo podle toho opět vzítí na sebe toto jednocení⁹ a distancovati je od věcí. Musilo by se tedy říci, že *pokud* je věc pro sebe, není pro jiné. Avšak věci samé náleží rovněž jedinnost, jak o tom vědomí učinilo zkušenost; věc je bytostně reflektována v sobě. Ono „*těž*“ čili lhostejný rozdíl připadá tedy zajisté právě tak věci jako *jedinnost*, ale poněvadž to obojí je různé, nepřipadá to téže věci, nýbrž *různým* věcem; rozpor, který má předmětná bytnost vůbec v sobě, rozděluje se mezi dva předměty. Věc jest tedy zajisté o sobě a pro sebe soběrovná, ale tato jednota věci se sebou je porušována jinými věcmi; tak je udržena jednota věci a zároveň je jinakost mimo věc, jakož i mimo vědomí.

Ačkoliv je rozpor předmětné bytnosti nyní takto rozdělen mezi různé věci, dojde nicméně rozdíl přece až k oddělené jednotlivé

[119] věci samotné. – *Rozdílné věci* jsou tedy vzaty každá *pro sebe*; a rozdíl spadá mezi ně navzájem tak, že žádná z nich není rozdílná od sebe samé, nýbrž pouze od jiných věci. Každá je však eo ipso *určena jako odlišná* a má v *sobě* bytostný rozdíl od těch ostatních; ale zároveň ne tak, že by to byl protiklad v ní samé, nýbrž věc sama je pro sebe *jednoduchá určenost*, která tvoří její *bytostný* charakter, jímž jest odlišena od druhých. Jelikož rozdílnost je ve věci, je v ní vskutku nutně jako *skutečný* rozdíl rozmanitého uzpůsobení. Avšak ježto *bytost* věci tvoří ta určenost, kterou se odlišuje od jiných a je čímsi zvlášť pro sebe, je toto ostatní rozmanité uzpůsobení na ní to *nebytostné*. Věc má tak sice ve své jednotě *dvojnásobné* „*pokud*“, avšak nestejně hodnoty, čímž se tato protikladnost tedy nestává skutečnou protikladností věci samé; nýbrž pokud věc dochází svým *absolutním rozdílem* k protikladnosti, je v ní vůči jiné věci, která je mimo ni. Ostatní rozmanitost jest sice též nutně ve věci, takže ji z ní nelze vynechati, ale je pro ni *nebytostná*.

Tato určenost, tvořící bytostný rys věci a odlišující věc ode všech ostatních, jest nyní určena tak, že věc je jí v protikladu k jiným, ale má se v tomto protikladu udržovat pro sebe.¹⁰ Avšak věci či jedním, jsoucím pro sebe, jest pouze, pokud není v tomto vztahu k druhým; neboť v tomto vztahu je naopak pokládána za souvislou s jinými a souvislost s jiným je konec bytí pro sebe. Právě *absolutním charakterem* a jeho protikladem *vztahuje se k jiným* věcem a je bytostně jen toto vztahování; vztah je však zápor jeho samostatnosti a věc naopak na svou bytostnou vlastnost hyne.

Tuto nutnost, aby vědomí učinilo zkušenost, že věc hyne právě tou určeností, jež znamená její bytnost a její bytí pro sebe, lze v krátkosti v jejím jednoduchém pojmu vysvětlit takto. Věc je pokládána za *bytí pro sebe* či absolutní zápor vší jinakosti, tudíž za absolutní zápor, který se vztahuje pouze sám k sobě; avšak zápor, který se vztahuje sám k sobě, je překonáním *sebe sama*, čili má svou bytnost v něčem jiném.

Vskutku určení předmětu, které nám vyplynulo, neobsahuje nic jiného; má míti sám v sobě bytostnou vlastnost, která tvoří jeho jednoduché bytí pro sebe, při této jednoduchosti však také rozdílnost, která má sice být *nutná*, ale nemá tvořit *bytostnou* určenost. Ale to je rozdíl, který je již pouze ve slovech; určení, jež je *mimo bytostnost*, které má být přesto zároveň *nutné*, překonává se samo čili je tím, co bylo právě nazváno zápořem sebe sama.

[120] Tím padá poslední „*pokud*“, které oddělovalo bytí pro sebe a bytí pro jiné; předmět jest naopak v *témže ohledu protikladem sebe sama; je pro sebe, pokud je pro druhé*, a je *pro druhé, pokud je pro sebe*. Jest *pro sebe*, reflektován v sobě, jeden; ale toto *bytí pro sebe*, reflektované v sobě, tj. bytí jedním jest v jednotě se svým opakem, *bytím pro jiné*, a jest proto kladeno jen jako překonané; či toto *bytí pro sebe* jest právě tak *mimo bytnost* jako to, které jedině mělo být mimo bytnost, totiž vztah k druhým.

Předmět jest následkem toho ve svých čistých určenostech či v určenostech, jež měly tvořiti jeho esenci, překonán právě tak, jako se stal překonaným ve svém smyslovém bytí. Ze smyslového bytí se stává všeobecnem; ale toto všeobecné, *pocházejíc ze smyslovosti*, jest jí *podmíněno*, a není tedy vůbec vpravdě soběrovné, nýbrž je to *opakem ovlivněné* všeobecné, které se prostě rozdvouje v extrémní jednotlivosti a všeobecnosti, jednosti vlastností a onoho „*těž*“ nezávislých látek (materií). O těchto čistých určenostech sezdá, že vyjadřují *esenci* samu, ale jsou pouhé *bytí pro sebe*, zatížené *bytím pro jiné*; ježto je však obé bytostně v *téže jednotě*, jest tu nyní nepodmíněná absolutní všeobecnost a vědomí teprve zde vstupuje vpravdě do říše rozvažování.

Smyslová jednotlivost tedy sice mizí v dialektickém pohybu bezprostřední jistoty a stává se všeobecností, ale pouze *smyslovou všeobecností*. Mínění zmizelo a vnímání bere předmět, jak jest o sobě čili jako všeobecné vůbec; jednotlivost tedy na něm vystupuje jako pravá jednotlivost, jako *bytí jednoho o sobě* a jako *reflektovanost v sobě samém*. Jest to však ještě *podmíněné* bytí pro sebe, *vedle něhož* se vyskytá jiné bytí pro sebe, totiž všeobecnost opačná vůči jednotlivosti a jí podmíněná; ale oba tyto extrémní, jež jsou v rozporu, jsou nejen navzájem *vedle sebe*, nýbrž v jednotě; nebo, což jest totéž, to, co je oběma společné, *bytí pro sebe*, jest zatíženo protikladem vůbec, tj. zároveň *není bytím pro sebe*. Tyto momenty hledí sofistika vnímání zachránit před jejich rozpořem a udržeti je rozeznáváním různých *ohledů*, oním „*těž*“ a „*pokud*“, jakož i chopit se pravdy rozlišením toho, co je *mimo bytnost*, od *bytnosti*, která je k tomu v protikladu. Leč místo aby tato východiska vyloučila klam v pojímání, ukazují se naopak sama jako nicotná; a pravda, která má být získána touto logikou vněmu, ukazuje se v *témže ohledu protikladem*, a tím ukazuje též, že její bytnost je všeobecnost bez rozdílů a určení.

[121] Tyto prázdňé abstrakce, *jednotlivost* a k ní protikladná *všeobecnost*, stejně jako *bytnost* spojená s tím, co je mimo bytnost, *nebytostné*, které je zároveň *nutné*, jsou ony mocnosti, jichž hříčkou je vnímající, často takzvané zdravé lidské rozvažování: tato

„zdravá mysl“, která se pojímá jako ryzí reální vědomí, jest při vnímání pouhou hříčkou těchto abstrakcí – je vůbec nejchudší tam, kde míní, že je nejbohatší. Sama honěna dokola těmito nebytostmi, vrhána jedním do náručí druhému, zpěčuje se pravdě a ve snaze udržeti a tvrditi pomocí své sofistiky střídavě jedno a pak pravý opak, míní o filosofii, že se zabývá toliko samými *entia rationis*. Filosofie se vskutku zabývá také jimi a uznává v nich čisté bytnosti, absolutní prvky a mocnosti; ale tím je poznává zároveň *v jejich určenosti*, a je proto pánem nad nimi, kdežto ona vnímající schopnost rozvažování je považuje za pravdu a je jimi hnána ze scestí na cestí. Sama nedochází k vědomí, že v ní vládou takové jednoduché esence, nýbrž myslí si, že zachází stále se zcela opravdovou látkou a obsahem, tak jako smyslová jistota neví, že její bytností je prázdná abstrakce čistého bytí; ale ve skutečnosti jsou to ony (ryzí abstrakce), na jichž základě se pohybuje vši látkou a obsahem; ony ryzí abstrakce jsou pojítkem a vládou nad celou schopností rozvažovací a jedině ony jsou tím, čím je smyslovost *jakožto bytnost* pro vědomí, co určuje vztahy vědomí k smyslovosti a v čem se odehrává pohyb vnímání a jeho pravdy. Tento průběh, ustavičně se střídající určování pravdy a překonávání tohoto určování, je vlastním obsahem každodenního a ustavičného počínání vnímajícího vědomí minícího, že se pohybuje v pravdě. Postupuje v tom nezadržitelně k výsledku, jímž je stejné překonání všech těchto bytostných esencí či určení, jest si však v každém jednotlivém okamžiku vědomo pouze této *jedné určenosti* jakožto pravdy a pak opět jejího protikladu. Větrí sice jejich nebytostný ráz; aby je zachránilo proti hrozícímu nebezpečí, přechází k té sofistice, že nyní tvrdí jakožto pravdu to, co právě samo jistilo jako nepravdu. – K čemu vlastně chce povaha těchto nepravých bytností dohnat schopnost rozvažovací, aby totiž tyto myšlenky o oné *všeobecnosti* a *jednotlivosti*, o „těž“ a „jednom“, o oné *bytostnosti*, jež jest *nutně* spjata s něčím *mimo bytnost*, a o *nebytostném*, které je přece nutné – aby *myšlenky* o těchto nesmyslnostech *dala dohromady*, a tím je překonala, tomu se rozvažování vzpírá, buď se opírajíc o „*pokud*“ a rozmanité *ohledy*, nebo tím, že bere jednu myšlenku na sebe, aby druhou uchovalo

[122] oddělenou a jako pravdivou. Avšak povaha těchto abstrakcí svádí je o sobě a pro sebe dohromady; zdravá lidská mysl jest jejich kořistí a tyto abstrakce ji honí dokola ve svém kroužícím víru. Když jim tak chce dáti pravdu tím, že jednou bere na sebe jejich nepravdivost, podruhé však nazývá klam zdáním nespolehlivých věcí a odděluje bytostné od toho, co je pro ně nutné, a přece nemá patřit k bytnosti, a trvá na pravdivosti prvního proti druhému, nezachraňuje jim jejich pravdu, sobě však dává nepravdu.

[123]

Vněm, aneb věc a klam

[←1]

Jako u smyslové jistoty, tak i u vnímání je nejprve bytostnou, jedinečně důležitou stránkou předmět, poněvadž v něm jest dána pravá skutečnost, nezávislá na tom, zda ji kdo vnímá či nikoli. Tak pojímá věci zdravá lidská mysl, když je vnímá a vyjadřuje se o nich. Filosofie vněmu obsahuje: 1. popis vněmu, jeho předmětu, totiž a) vlastností a b) věci jakožto prostředí, v němž se vlastnosti pronikají. 2. rozpory vnímání, v kterých se původní, pravá skutečnost vněmu rozplývá.

[←2]

Vlastnost je základ věci: jest smyslové „toto“ v překonané podobě, tj. jakožto všeobecně pojatá kvalita. Vlastnost je tedy střední člen mezi smyslovostí, která je naprosto individuální, a všeobecnem, čili je partikulárnost. S ní je kladena zároveň rozlišnost od jiných vlastností, které jsou mnohé, a jejich jednota, v níž tyto vlastnosti jsou vedle sebe, aniž se ovlivňují, a to je věc. Substance jest tedy u Hegela výsledek vlastností, nikoliv naopak. Substance jest v sobě samé všeobecnou kompenetrací vlastností, jejich juxtapozicí, dále je výlukou vlastností protikladných, rozporných, konečně ve vztahu k druhým substancím je jednotou, která je vylučuje, je tedy zároveň obecná a jednotlivá.

[←3]

Materie, pojem soudobé přírodovědy, jsou „fluida“ jako látka kalorická, elektrická, magnetická atd. Vlastnosti, na něž Hegel myslí, nejsou tedy pouze „smyslové kvality“.

[←4]

Auffassen, přijímání, pojímání: že má zde význam „receptivita“, vyplývá z kontextu.

[←5]

Dialektika vnímání je zprvu dialektikou kontinuity a diskontinuity. Kontinuita předmětu je v rozporu s určitostí kvality, je-li zdůrazněna tato určitost, stává se smyslovým „tímto“ a přestává být kvalitou. Vědomí nyní bere tento rozpor na sebe (tak to činí moderní pojetí počínajíc Galileim a Lockem) a chce uchovat věc samu čistou od rozporu, rozpor je pouze jeho subjektivní klam.

[←6]

Vnímání, původně naivně oddané předmětu, uvědomuje si nyní svou subjektivní povahu, a to na otázce obecného a jedinečného momentu věci a jejich vztahu. Každý z těchto momentů odkazuje k druhým; neobjektivnější – obecně – přechází ve zvláštní, a to pak v jedinečné „toto“ smyslové vlastnosti. Tím se dialektika zdánlivě vrací k smyslové jistotě, ale ve skutečnosti tak činí na novém stupni, poněvadž nyní jest tato smyslová jistota pojata jako něco subjektivního, jako „reflexe do subjektu“, jako klam subjektivní. Z rozdílu bytostného a nebytostného, který charakterisuje první, naivní fázi vnímání, přechází se k rozdílu pravda – klam či objektivní – subjektivní.

[←7]

Rozlišení „věc sama“ či „věc o sobě“ a to, co je na věci; první stránkou je věcnost, kterou věc je věcí a se všemi ostatními věcmi se shoduje, druhá bytnost, kterou se odlišuje od věcí jiného druhu.

[←8]

Vrací se tedy dialektika diskontinuity a kontinuity, ale v obrácené podobě; původně se vycházelo od kontinuity předmětu jako obecného a došlo se k diskontinuu smyslového „tohoto“, nyní se od jednoty předmětu došlo ke kontinuálním fluidům, do nichž jen subjektivně zakresluje hranice věcí. Dialektika obecného a zvláštního ve věcech se stává dialektikou dělby kontinua nebo dialektikou kompozice věcnosti z diskontinuit. Tím se však znovu objektivuje.

[←9]

Ineinssetzung.

[←10]

Bytnost, kterou se věc odlišuje od věcí jiného druhu, je tedy výtvar vědomí, kterým se vědomí snaží uniknout rozporu věci. Vědomí se snaží uniknouti poznání, že věcné momenty tvoří rozpor (tak jedno – též, bytí pro sebe – bytí pro jiné, bytostné – nebytostné). Ve vnímání pomalu vystupuje do popředí v předmětu samém „bytí pro sebe“, ale nedůsledně a rozporně, v tom je nutnost přechodu k vyššímu stupni dialektiky, k stupni rozvažování a síly.

III. SÍLA A SCHOPNOST ROZVAŽOVAT ZJEV A NADSMYSLNÝ SVĚT¹

Vědomí přešel v dialektice smyslové jistoty zrak, sluch atd. a jako vnímající přišlo vědomí na myšlenky, které však sbírá dohromady teprve v tom, co je nepodmíněně všeobecné. Toto nepodmíněné by nyní samo nebylo ničím jiným než jednostranným *extrémem bytí pro sebe*, kdyby bylo vzato za nehybnou jednoduchou bytnost, neboť tak by proti němu vystoupilo to, co je mimo bytnost; ale vztaženo k ní, bylo by samo nebytostné a vědomí by nevyšlo z klamu vnímání; avšak ukázalo se takovým, jež se do sebe vrátilo z takového podmíněného bytí pro sebe. – Toto nepodmíněné všeobecné, které je nyní pravým předmětem vědomí, jest ještě jeho *předmětem*; vědomí nepochopilo ještě svůj *pojmem* jakožto *pojmem*.² – Obojí třeba podstatně rozlišiti; pro vědomí se vrátil předmět ze vztahu k jinému do sebe a stal se tím *pojmem o sobě*; avšak vědomí není ještě pro sebe samo *pojmem*, a proto v onom reflektovaném předmětu nepoznává sebe. *Pro nás* vznikl tento předmět pohybem vědomí tak, že je vědomí zapojeno do jeho vzniku a reflexe je na obou stranách táž, čili jen jediná. Poněvadž však vědomí v tomto svém pohybu mělo svým obsahem pouze předmětnou bytnost, nikoliv vědomí jako takové, jest výsledek třeba pro ně klásti v předmětném významu a vědomí ještě jako v odstupu od toho, co vzniklo, takže to, co vzniklo, jest mu bytnost, pokud je předmětná.

Schopnost rozvažovat tím sice překonala svou vlastní nepravdu a nepravdu předmětu; a co jí tím vzniklo, je *pojmem pravdy*, jakožto pravdy jsoucí *o sobě*, která ještě není *pojmem*, čili postrádá toho, že vědomí je *pro sebe*, a které tato schopnost, aniž v ní ví o sobě, ponechává všechnu volnost, aby působila. Tato pravda koná své dílo sama pro sebe, takže vědomí nemá žádnou účast na její svobodné realizaci, nýbrž pouze k ní přihlíží a čistě ji pojímá. *Na nás*

[124] je tedy, abychom zde zprvu zaujali jeho místo a byli *pojmem*, který formuje to, co je obsaženo ve výsledku; tváří v tvář tomuto zformovanému předmětu, který se vědomí předkládá jakožto bytí, stává se vědomí teprve sobě samému chápajícím vědomím.

Výsledek bylo nepodmíněné všeobecné, zprvu v onom záporném a abstraktním smyslu, že vědomí popřelo své jednostranné pojmy a provedlo abstrakci od nich, totiž vzdalo se jich. Výsledek má však o sobě ten kladný význam, že je v něm jednota *bytí pro sebe* a *bytí pro jiné*, či absolutní protiklad kladen bezprostředně jako táž bytnost. Zdá se, že se to týče zprvu jen formy momentů ve vztahu k sobě navzájem; avšak bytí pro sebe a bytí pro jiné je právě tak *obsah* sám, jelikož protiklad ve své pravdě nemůže míti jinou povahu než tu, která se objevila ve výsledku, že totiž obsah, vněmem považovaný za pravdivý, ve skutečnosti náleží pouze k formě a redukuje se na její

jednotu. Tento obsah je zároveň všeobecný; nemůže existovati žádný jiný obsah, který by se svým zvláštním uzpůsobením vymykal tomu, aby se navracel do nepodmíněné všeobecnosti. Takový obsah by byl určitým způsobem bytí pro sebe a vztahování se k jinému. Avšak *byti pro sebe a vztahovati se k jinému vůbec* jest celá jeho *povaha a bytnost*, jejíž pravda jest, že jest nepodmíněně všeobecná; a výsledek je nepodmíněně všeobecný.

Poněvadž však toto nepodmíněné všeobecno je předmětem pro vědomí, vystupuje v něm rozdíl formy a obsahu; a v podobě obsahu mají momenty ten vzhled, v němž se naskytly zprvu, že totiž jsou z jedné strany všeobecné médium mnohých trvajících látek (materií) a z druhé strany v sobě reflektované jedno, v němž je jejich samostatnost popřena. To první je zrušení samostatnosti věci čili pasivita, která je bytí pro jiné, to druhé je bytí pro sebe. Je třeba přihlédnouti k tomu, jak se tyto momenty promítají do nepodmíněné všeobecnosti, která je jejich bytností. Nejdříve je jasné, že tím, že tyto momenty jsou toliko v ní, tj. v nepodmíněné všeobecnosti, neleží již vůbec mimo sebe navzájem, nýbrž jsou bytostně samy o sobě stránkami, které se navzájem překonávají, a že se klade pouze jejich vzájemné přecházení v sebe.³

1. [Síla a hra sil]

První z těchto momentů se tedy objevuje jako bytnost, která se odloučila,⁴ jako všeobecné prostředí či trvání samostatných látek

[125] (materií). *Samostatnost* těchto látek není však nic jiného než toto médium; čili toto *všeobecno* je od začátku do konce *mnohost* takových odlišných všeobecen. Že však všeobecno je o sobě v nedílné jednotě s touto mnohostí, to znamená: z těchto látek je každá tam, kde je druhá; pronikají se navzájem, aniž se však dotýkají, poněvadž naopak mnohost rozlišeného je právě tak samostatná. Tím se klade zároveň jejich čistá pórovitost či jejich překonanost. Tato překonanost zase či redukce této rozlišnosti na *čisté bytí pro sebe* není ničím jiným než médiem samým a médium je *samostatnost* rozdílů. Čili to, co se klade jako samostatné, přechází bezprostředně v jednotu média a jednota média přechází bezprostředně v rozvinutí rozdílů, rozvíjí pak opět zpátky v redukci. Tento pohyb jest však to, co se nazývá *silou*: jeden jeho moment, totiž pohyb jakožto rozprostření samostatných látek v jejich bytí, jest *projev síly*; pohyb jakožto vymizení těchto samostatných látek jest síla do sebe *zatlačená* čili *síla ve vlastním smyslu slova*. Ale za prvé se síla zatlačená do sebe *musí* projevit; a za druhé ve svém projevu je právě tak silou *v sobě* jsoucí, jako je ve svém bytí v sobě projevem. – Když tak získáváme oba momenty v jejich bezprostřední jednotě, jest schopnost rozvažovat, které vlastně patří pojem síly, *pojmem*, který nese odlišné momenty jakožto odlišné, neboť v síle vzaté o *sobě samé* nemají být odlišné: rozdíl je následkem toho jenom v myšlence. – Čili v tom, co bylo řečeno výše,⁵ byl kladen toliko pojem síly, nikoli její

realita. Ve skutečnosti *je* síla nepodmíněné všeobecno, které je tím, čím je *pro jiné*, právě tak sama o sobě; čili takové všeobecno, které obsahuje rozdíl – neboť rozdíl není nic jiného než bytí *pro něco jiného* – samo v sobě. Aby tedy síla byla ve své pravdě, musí být ponechána úplně svobodnou od myšlenky a musí se klásti jakožto substance těchto rozdílů, tj. *za první síla* setrvávající *o sobě* a *pro sebe* bytostně jako tato celá síla, a *za druhé její rozdily* jako momenty substanciální čili trvající pro sebe. Síla jako taková nebo jako síla do sebe zatlačena je následkem tohoto pro sebe jako *výlučné jedno*, pro něž vývoj látek je *druhou trvalou bytností*; a tak se kladou dvě odlišné samostatné stránky. Avšak síla je také celek, čili zůstává tím, čím jest podle svého pojmu; totiž, že tyto *rozdily* zůstávají čistými formami, povrchními *zanikajícími* momenty. *Rozdily* vlastní síly, která je zatlačena do sebe, a *rozvoje* samostatných látek (materií) by zároveň vůbec nebyly, kdyby neměly *trvání*, čili síla by nebyla, kdyby *neexistovala*

[126] tímto protikladným způsobem; avšak existuje-li tímto protikladným způsobem, neznamená to nic jiného, než že oba momenty jsou samy zároveň *samostatné*. – Je tedy třeba podrobiti zkoumání tento pohyb ustavičného osamostatňování obou momentů a jejich opětného překonávání. – Všeobecně se ukazuje, že tento pohyb není nic jiného než pohyb vnímání, v němž jsou obě stránky, vnímající a vnímané zároveň, (za první) jakožto *pojímání* pravdy jednotné a nerozlišené, (za druhé však) každá stránka je právě tak v sobě *reflektována* čili pro sebe. Zde jsou obě tyto stránky momenty síly; jsou právě tak v jednotě, jako se tato jednota, jevící se vůči extrémům jsoucím pro sebe zvlášť jako jejich střed, vždycky rozkládá v právě tyto extrémy, které tím teprve jsou. – Pohyb, který se dříve projevoval jako sebeničení sporných pojmů, má zde tedy *předmětnou* formu a je pohybem síly, z něhož vzchází tento výsledek: nepodmíněné všeobecno jako *nepředmětné* či jako *nitro* věcí.

Síla, jak byla určena, když si ji představujeme jako *takovou*, či *v sobě reflektovanou*, je jednou stránkou svého pojmu; ale jakožto substancialisovaný extrém, a to extrém kladený pod určením jednoho. Tím je z ní vyloučeno *trvání* rozvinutých látek (materií) a je něco jiného než síla. Ježto je nutné, aby *síla sama* byla tímto *trváním*, či aby se *projevovala*, představuje se tento projev tak, že *ono jiné* k ní *přistupuje* a provokuje ji. Ale když se ve skutečnosti *nutně* projevuje, má to, co je kladeno jako jiná bytnost, sama v sobě. Musí být odvoláno, že se kladla jako *určité jedno*, a její bytnost tkvící v projevu, že se kladla jako něco jiného, co k ní *přistupuje* zvenčí; jest naopak sama tímto všeobecným médiem *trvání* momentů jakožto látek (materií); čili *síla se projevila*, a co mělo býti jiným, provokujícím, jest naopak síla sama. Existuje tedy nyní jako médium rozvinutých látek (materií). Ale má stejně bytostně formu překonanosti trvajících látek (materií), čili jest bytostně *jedna*; *tato jednota* jest následkem toho *nyní*, jelikož *síla se klade* jako médium látek (materií), *něčím jiným než síla sama*, a síla má tuto svou bytnost mimo sebe. Jelikož však musí nutně být taková, že *se ještě neklade, přistupuje k ní to jiné* a provokuje ji k reflexi v sebe samu čili ruší její projev. Ve skutečnosti jest však *síla sama* tato reflektovanost v

sobě či tato překonanost projevu; jednotnost zaniká v té formě, v níž se objevila, totiž jako *něco jiného*; *síla sama je něco jiného*, je silou zatlačenou do sebe.

To, co vystupuje jako jiné a provokuje ji jak k projevu, tak [127] k návratu do sebe samé, jest *samo silou*, jak to bezprostředně vysvítá; neboť toto jiné se ukazuje i jako všeobecné médium i jako jedno a přitom tak, že každá z těchto podob zároveň vystupuje jen jako zanikající moment. Tím, že je zde něco jiného pro ni, nepřekročila síla vůbec ještě hranice svého pojmu. Jsou zde však zároveň dvě síly, jichž pojem je sice týž, ale jsou z jednoty rozloženy ve dvojici. Místo aby protiklad zcela bytostně zůstal jen momentem, zdá se, jako by se rozdělením ve zcela *samostatné síly* úplně vymkl vládě jednoty. – Je nyní nutno přihlídnouti blíže k tomu, jak to vypadá s touto samostatností. Především druhá síla vystupuje jako provokující, a to obsahově jako všeobecné médium, proti té, která je určena jako provokovaná; ježto však první síla jest bytostně střídou obou těchto momentů a sama silou, je ve skutečnosti všeobecným médiem *rovněž tehdy, když je k tomu provokována*, a právě tak je též zápornou jednotou čili tím, co provokuje sílu k návratu, *jen když je provokována*. Tím se proměňuje i tento rozdíl, kterým se obě lišily, že totiž jedna *měla provokovati*, druhá *být provokována*, v touž vzájemnou výměnu určeností mezi sebou.

Hra obou sil záleží tudíž v tom, že obě jsou takto opačně určeny, ve svém bytí pro sebe v tomto určení a v absolutní bezprostřední záměně určení – v přechodu, v němž výlučně tkví bytí těchto určení, o nichž se zdá, že v nich síly vystupují *samostatně*. Provokující síla se klade např. jako všeobecné médium a provokovaná naproti tomu jako zatlačená síla; ale první jest sama všeobecným médiem pouze tím, že ta druhá je zatlačenou silou; nebo je ta druhá naopak provokující silou pro první a činí ji teprve médiem. První má pouze od druhé svou určenost a je provokující silou jen potud, pokud je druhou provokována k tomu, aby provokovala; a ztrácí právě tak bezprostředně určenost danou od té druhé, neboť ta přechází do té druhé, či spíše již do ní přešla; to cizí, co provokuje sílu, vystupuje jako všeobecné prostředí, ale jen proto, že k tomu bylo od ní provokováno; avšak to znamená, že *síla* toto všeobecné prostředí tak *klade* a *jest* naopak *svou bytností sama* všeobecným médiem; síla tak klade to, co provokuje, a to protože toto druhé určení je pro ni bytostné, tj. poněvadž *je vlastně silou samou*.

Abychom svůj náhled pojmu tohoto pohybu učinili úplnějším, můžeme upozorniti ještě na to, že rozdíly samy ukazují dvojí rozdíl: *jednak* rozdíl *obsahu*: jeden extrém v sobě reflektovaná síla, druhý médium látek; *jednak* rozdíl *formy*, v němž jedno je to, co [128] provokuje, druhé, co je provokováno, jedno činné, druhé trpné. Po stránce obsahové jsou rozdílné vůbec čili *jsou* rozdílné pro nás; po stránce rozdílu formy jsou však samostatné, odlučují se samy ve svém vzájemném vztahu a stojí vůči sobě v protikladu. Že extrémy, takto vzaté po obou těchto stránkách, nejsou ničím *o sobě*, nýbrž že tyto stránky, v nichž měla záležet jejich rozdílná bytnost, jsou jen zanikající momenty, jsou jen bezprostřední přecházení ve svůj opak, k tomuto náhledu se vědomí dostává, když vnímá pohyb síly. Pro nás však, jak svrchu připomenuto, bylo zde ještě to, že rozdíly o sobě jakožto *rozdíly obsahu a formy* zanikly a že na straně formy to *aktivní*,

provokující čili *jsoucí pro sebe* bylo totéž, co na straně obsahu bylo silou do sebe zatlačenu; to *pasivní, provokované* čili *jsoucí pro něco jiného* na straně formy bylo totéž, co se na straně obsahu projevovalo jako všeobecné médium mnohých látek.

Z toho vyplývá, že se pojem síly stává svým zdvojením ve dvě síly *skutečným*, a jak k tomu dochází. Tyto dvě síly existují jako bytnosti *jsoucí pro sebe*; ale jejich existence jest takový pohyb jedné vůči druhé, že jejich bytí jest naopak *čistá kladenost něčím jiným*, tj. že jejich bytí má naopak význam čistého *zanikání*. Nejsou jako extrémy, které by něco pevného podržovaly pro sebe a vysílaly by ze sebe jeden směrem ke druhému doprostřed a do místa, kde se stýkají, pouze nějakou vnější vlastnost; nýbrž čím jsou, tím jsou pouze ve svém středu a v bodě svého dotyku. Je v tom bezprostředně dáno zatlačení síly do sebe (čili její *bytí pro sebe*) i její projev, provokace i provokovanost – následkem toho nejsou tyto momenty rozděleny mezi dva samostatné extrémy, které by se pouze z opačných stran proti sobě vyhrocovaly; nýbrž jejich bytnost je naprosto v tom, že každý z nich je pouze skrze druhý, a že každý z nich bezprostředně přestává být tím, čím je skrze druhý, právě když tím jest. Následkem toho vskutku nemají žádné vlastní substance, které by je nesly a udržovaly.⁶ Pojem síly se naopak udržuje jako *bytnost* ve své *skutečnosti* samé; *síla jako skutečná* je naprosto pouze v *projevu*, který zároveň není nic jiného než překonání sebe. Tato *skutečná síla*, představovaná jako nezávislá na svém projevu a *jsoucí pro sebe*, jest jako síla do sebe zatlačená; ale tato určenost je vskutku, jak se nám ukázalo, sama pouze momentem *projevu*. Pravdou síly zůstává tedy pouze *myšlenka síly*; a momenty její skutečnosti, její substance a její pohyb, zbaveny vší opory, klesají spolu v nerozlišenou jednotu, která není silou do sebe zatla-

[129] čenou (neboť ta je sama pouze takový moment projevu), nýbrž tato jednotu je *její pojem jakožto pojem*. Realizace síly je tedy zároveň ztrátou reality; stala se v realizaci naopak něčím zcela jiným, totiž tímto *všeobecnem*, které schopnost rozvažovat zprvu či bezprostředně poznává jako její bytnost a které se také ukazuje její bytností na její realitě, jíž má být, na skutečných substancích.⁷

2. [Nitro]

Pokud pohlížíme na první všeobecně jako na *pojem* schopnosti rozvažovat, v němž síla ještě není pro sebe, jest druhé všeobecně nyní její *bytnost*, jak se ukazuje o sobě a *pro sebe*. Nebo obráceně, pohlížíme-li na první všeobecně jako na *bezprostřední*, na všeobecně, jež mělo být *skutečným* předmětem pro vědomí, pak je toto druhé všeobecně určeno jako *zápor* smyslově předmětné síly; jest silou, jak je ve své pravé bytnosti pouze jako *předmět schopnosti rozvažovat*; první všeobecně by bylo silou do sebe zatlačenu či silou jako substancí; toto druhé jest však *nitro* věcí jakožto něco *vnitřního*, co je identické s pojmem jakožto pojmem.

[(α) Nadsmyslný svět]

[(1) Nitro, zjev, schopnost rozvažovat]

Tato pravá bytnost věcí určila se nyní tak, že není bezprostředně pro vědomí, nýbrž že vědomí má prostřeččný vztah k nitru a že jakožto schopnost rozvažovat *pohlíží tímto středem – hrou sil – do pravého pozadí věcí*. Střed, který stmeluje dohromady oba extrémy, rozvažování a nitro, je rozvité *bytí* síly, které pro rozvažování samo je nyní *zanikáním*. Proto se nazývá *zjevem*; neboť pouhé zdání je *bytí*, které je bezprostředně samo o sobě *nebytím*. Není to však pouhé zdání, nýbrž zjev, totiž *celek* zdání. Tento *celek* jako *celek čili všeobecně* je to, co tvoří *nitro*, *hru sil* jakožto *reflexi* nitra v sobě samém. V tomto celku pro vědomí, předmětným způsobem, *kladou se* bytnosti vněmové tak, jak jsou o sobě, totiž jako momenty, které se bezprostředně bez oddechu a *bytí* proměňují v protiklad, jedno bezprostředně ve všeobecně, bytnostné bezprostředně v nebytnostné, a naopak. Tato hra sil je tudíž záporo, které se rozvinulo, avšak pravda této hry je klad, totiž *všeobecně*, předmět, který jest o *sobě*. – Jeho *bytí pro vědomí* jest zprostředkováno pohybem *zjevu*, v němž má *bytí vněmu* a smyslová předmětnost vůbec pouze záporný význam, vědomí se tedy odtud odráží do sebe

[130] jako do toho, co je pravdivé, činí však jako vědomí opět toto pravdivé předmětným *nitrem* a rozlišuje tuto *reflexi* věcí od své *reflexe* v sobě samém – jako je mu zprostředkující pohyb stejně ještě předmětným. Toto nitro je tedy vůči němu druhým extrémem; ale je pro ně pravdou z toho důvodu, že v něm jako *tom, co je o sobě*, má zároveň jistotu o sobě samém čili moment svého *bytí pro sebe*; avšak tohoto důvodu si ještě není vědomo, neboť *bytí pro sebe*, které nitro chtělo mít samo o sobě, nebylo by ničím jiným než záporným pohybem; ale tento záporný pohyb je pro vědomí ještě *předmětným*, *zanikajícím zjevem*, není to ještě jeho *vlastní* *bytí pro sebe*; nitro je mu proto sice zajisté pojmem, ale vědomí nezná ještě povahu pojmu.

V této *vnitřní pravdě* jakožto *absolutním všeobecně* očištěném od *protikladu* všeobecnosti a jednotlivosti, ke které dospěla schopnost rozvažovat, otvírá se teprve nad *světem smyslovým* jakožto *světem zjevu* nyní svět *nadsmyslný* jakožto *pravý svět*, nad *zanikajícím tímto světem* trvalý *onen svět* – něco o sobě *jsoucího*, co je prvním, a proto nedokonalým zjevem rozumu, takovým, že je jen čistým živlem, v němž pravda má svou *bytnost*.

Naším předmětem je následkem toho nyní úsudek, jehož extrémy jsou nitro věcí a schopnost rozvažovat a jehož středem jest zjev; pohyb tohoto úsudku dává však další určení toho, co schopnost rozvažovat spatřuje tímto středem v nitru, a zkušenost, kterou činí o tomto vztahu vzájemného sepětí.

[(2) Nadsmyslně jakožto zjev]

Nitro je ještě *dočista „oním světem“* pro vědomí, neboť vědomí se v něm ještě nenachází; je *prázdne*, neboť je pouhou nicotou zjevu, a kladně je jednoduchým všeobecnem. Tento způsob bytí, vlastní nitru, dává bezprostředně za pravdu těm, kdo praví, že nitro věcí je nepoznatelné; ale důvod by musil být pojat jinak.⁸ O tomto nitru, jak je zde bezprostředně, není zde ovšem žádná znalost, ale ne z toho důvodu, že by rozum byl příliš krátkozraký nebo omezený, či jak to chceme nazvat (o tom zde není ještě nic známo, tak hluboko jsme dosud nepronikli), nýbrž z prosté povahy věci samé, poněvadž totiž *v tom, co je prázdne*, nic nepoznáváme, či vysloveno z druhé stránky, poněvadž je určeno právě jako to, co je *mimo* rámeček vědomí. – Výsledek bude ovšem zcela stejný, postavíme-li slepce doprostřed bohatství nadsmyslného světa (má-li nad- [131] smyslný svět nějaké bohatství, ať běží o jeho původní obsah nebo ať je vědomí samo tímto obsahem) či postavíme-li vidomého do čiré tmy, či chcete-li, do čirého světla, pakliže jen jest tento nadsmyslný svět čiré světlo; vidomý vidí ve svém čirém světle právě tak málo jako ve své čiré tmě a právě tolik, co slepý uprostřed plnosti bohatství, které by leželo před ním. Kdyby nitro a spojení s nitrem prostřednictvím zjevu neskýtalo nic více, nezbývalo by než držet se zjevu, tj. považovati za pravdu něco, o čem víme, že to pravda není, nebo – aby v této prázdnotě, která sice zprvu vznikla jako prázdnota předmětných věcí, ale jakožto *prázdnota o sobě* musí být považována též za prázdnotu všech duchovních vztahů a rozdílů vědomí jako takového: aby tedy v této tak *úplné prázdnotě*, kterou nazýváme také *Posvátne*, přece něco bylo – vyplniti ji přeludy snů, *zjeveními*, které si vědomí tvoří samo; posvátné prázdno by musilo strpěti, aby se s ním tak špatně nakládalo, neboť nebylo ničeho lepšího hodno, ježto snové přeludy jsou samy ještě lepší než jeho prázdnota.

Nitro či nadsmyslný, onen svět však *vzniklo, pochází* ze zjevu; a zjev je zprostředkuje; čili *zjev je jeho bytností* a jeho skutečným vyplněním.⁹ Nadsmyslné je smyslový a vnímaný svět, kladený tak, jak *vpravdě* jsou; *pravda smyslového* a vnímaného jest však ta, že jest *zjevem*. Nadsmyslné jest tedy *zjev jakožto zjev*. –

Myslíme-li si při tom, že nadsmyslné jest tedy smyslový svět či svět, jak *jest probezprostřední smyslovou jistotu a vněm*, pak je to zvrácené pochopení; neboť zjev naopak *není* svět smyslového vědění a vnímání jakožto jsoucí, nýbrž tento svět pokládáný za *překonáný* či *vpravdě vnitřní*. Obvykle se říká, že nadsmyslný svět není zjevem; přitom se však slovem zjev *nerozumí* zjev, nýbrž *smyslový svět* jako sama reální skutečnost.

[3] Zákon jakožto pravda zjevu]

Schopnost rozvažovat, která je naším předmětem, je právě v takové pozici, že tu je pro ni nitro teprve jako všeobecné, dosud nevyplněné *bytí o sobě*; hra sil má jen právě tento záporný význam, že není o sobě, a jen ten kladný, že *zprostředkuje*, ale je mimo

schopnost rozvažovat. Vztah této schopnosti k nitru zprostředkováním je však pohyb, kterým se nitro pro tuto schopnost vyplní. — *Bezprostředně* pro rozvažování je dána hra sil; *pravdou* však mu jest *jednoduché* nitro; pohyb síly jest tudíž právě tak jen jakožto

[132] *jednoduchý* pohyb něčím pravdivým. U této hry sil jsme však viděli, že je utvářena tím způsobem, že síla, která je *provokována* jinou silou, je právě tak *něčím provokujícím* pro druhou sílu, která se tím teprve stává silou provokující. V tom je právě tak obsažena bezprostřední střída čili absolutní výměna *určeností*, která tvoří jediný *obsah* toho, co zde vystupuje, že totiž je buď všeobecné prostředí nebo záporná jednota. Vystupuje-li určitě, přestává samo bezprostředně býti tím, v čí úloze vystupuje; provokuje svým určitým vystoupením druhou stranu, která se tím *projevuje*, tj. tato druhá strana je nyní bezprostředně tím, čím měla býti strana první. Obě tyto strany, *vztah* provokace a *vztah* určitého opačného obsahu jsou *každý pro sebe* absolutním zvratem a záměnou. Ale oba tyto vztahy jsou samy opět totéž; a rozdíl ve *formě*, býti totiž tím, co je provokováno a provokuje, jest totéž co rozdíl *obsahu*, totiž to, co je provokováno, je jako takové pasivní prostředí, to, co provokuje, naopak je něco činného, záporná jednota čili jedno. Tím mizí vůbec všecek vzájemný rozdíl *zvláštních sil*, které by měly býti v tomto pohybu; neboť spočívaly pouze na oněch rozdílech; a rozdíl sil právě tak spadá s oněmi dvěma rozdíly (formy a obsahu) v rozdíl jediný. Tedy ani síla, ani provokování a přijímání provokace, ani ta určenost, být trvajícím prostředím a jednotou v sobě reflektovanou, ani být jednotlivě něčím, co je samo pro sebe, ani to nejsou rozdílné protiklady, nýbrž co jest v této absolutní střídě, jest pouze *rozdíl ve své všeobecnosti*, čili rozdíl, na který byly mnohé rozdíly redukovány. Tento *rozdíl ve své všeobecnosti* jest tudíž *to, co je jednoduché v samé hře sil* a co je její pravda; tento rozdíl je *zákon síly*.

Jednoduchým rozdílem stává se absolutně střídavý zjev svým vztahem k jednoduchosti nitra či schopnosti rozvažovat. Nitro je zprvu jen všeobecně o sobě; toto o sobě jednoduché *všeobecně* je však z bytostných důvodů právě tak absolutně *všeobecným rozdílem*; neboť je výsledkem střídy samé čili střída je jeho bytností – avšak střída jako kladená do *nitra*, jak vpravdě jest, tedy přijatá do nitra jako stejně absolutně všeobecný, upokojený, sobě rovným zůstávající rozdíl. Čili zápor je bytostným momentem všeobecná; a zápor či zprostředkování jest takto ve všeobecně *všeobecný rozdíl*. Je vyjádřen v *zákoně*, pokud je *zákon stálým* obrazem nestálého zjevu.¹⁰ *Nadsmyslný svět* je takto *pokojnou říší zákonů*, je sice mimo svět vněmu – neboť ten představuje zákon pouze ustavič-

[133] nou změnou – ale stejně je ve světě vněmu *přítomen* a je jeho bezprostředním, tichým obrazem.

[(β) Zákon jako rozdíl a stejnojmennost]

[(1) Určité zákony a všeobecný zákon]

Tato říše zákonů je sice pravda schopnosti rozvažovat, pravda, jež má svůj *obsah* v rozdílu, který je v zákoně; jest to však zároveň jen její *první pravda* a zjev jí není vyplněn. Zákon je ve zjevu přítomen, ale není celá přítomnost zjevu; má za vždy jiných okolností vždy jinou skutečnost. Tím zůstává zjevu *pro sebe* stránka, která není v nitru; čili zjev se ještě v pravdě neklade jako *zjev*, jako *zrušené* bytí pro sebe. Tento nedostatek zákona se musí ukázat právě tak na něm samém. Zdá se, že mu chybí to, že má sice v sobě rozdíl sám, ale jako něco všeobecného, neurčeného. Pokud však to není zákon *vůbec*, nýbrž *jistý* zákon, má v sobě určenost; a takto zde jest neurčitě *mnoho* zákonů. Leč tato mnohost jest naopak sama nedostatkem; odporuje totiž zásadě schopnosti rozvažovat, pro niž je pravdou všeobecná *jednota* o sobě, jelikož je vědomím jednoduchého nitra. Musí proto naopak sloučiti mnohé zákony v zákon *jediný*, jako např. zákon, podle něhož padá kámen, a zákon, podle něhož se pohybují sféry nebeské, byly pochopeny jako *jeden* zákon. Tímto vzájemným sloučením ztrácejí však zákony svou určenost; zákon se stává stále povrchnějším, a nebyla v něm nalezena jednota *těchto určitých* zákonů, nýbrž zákon, který vynechává jejich určenost; jako ten *jediný* zákon, spojující v sobě zákony pádu těles na zemi a zákony nebeských pohybů, je ve skutečnosti nevyjadřuje. Spojení všech zákonů ve *všeobecné přitažlivosti* nevyjadřuje žádný další obsah než právě *sám pouhý pojem zákona*, který v něm klademe jako *jsoucí*. Všeobecná přitažlivost praví jen to, že *všecko se od ostatního liší stálým způsobem*. Schopnost rozvažovat přitom míní, že našla všeobecný zákon vyjadřující všeobecnou skutečnost *jako takovou*; ve skutečnosti našla pouhý *pojem zákona* *samého* nicméně však tím způsobem, že tím vypovídá zároveň: *všecka* skutečnost jest *sama o sobě* zákonitá. Výraz „*všeobecná přitažlivost*“ má velkou důležitost proto, že je namířen proti bezmyslenkovitému *představování*, kterému se všecko naskytá v podobě nahodilosti a pro které má určenost formu smyslové samostatnosti.¹¹

Takto stojí proti určitým zákonům všeobecná přitažlivost čili
[134] čistý pojem zákona. Pokud nahlížíme na tento čistý pojem jako na bytnost či jako na pravdivé nitro, náleží *určenost* určitého zákona sama ještě do oblasti zjevu či spíše smyslového bytí. Avšak čistý *pojem zákona* se vymyká nejen z hranic zákona, který stojí proti *jiným určitým zákonům*, jsa *sám určitý*, nýbrž vymyká se i *zákonu jako takovému*. Určenost, o níž byla řeč, je vlastně sama pouze zanikajícím momentem, který se zde již nemůže vyskytovat jako esence, neboť pouze zákon tu jest pravda; ale *pojem zákona* jest obrácen proti *zákonu* samému. V zákonu totiž jest rozdíl sám *bezprostředně* zachycen a pojat do všeobecná, s ním však i *trvání* momentů, jejichž vztah zákon vyjadřuje, jako lhostejných a o sobě *jsoucích* esencí. Tyto složky rozdílu v zákoně jsou však zároveň samy určité stránky; čistý pojem zákona, všeobecná přitažlivost, musí být ve svém pravém významu pochopen tak, že *rozdíly*, dané v zákoně jako takovém, se ve

všeobecné přitažlivosti, absolutně *jednoduché*, opět *vracejí do nitra jako jednoduché jednoty*; všeobecná přitažlivost je vnitřní *nutnost* zákona.

[(2) Zákon a síla]

Následkem toho je zákon dvojitým způsobem, jednou jako zákon, na němž jsou vyjádřeny rozdíly jako samostatné momenty; po druhé ve formě *jednoduché* do sebe navracenosti, kterou lze opět nazvat silou, ale tak, že není silou zatlačenu, nýbrž silou vůbec či jsoucí jako pojem síly, jako abstrakce, která sama do sebe vtahuje rozdíly mezi tím, co přitahuje a je přitahováno. Tak jest např. *jednoduchá* elektřina *silou*; výraz rozdílu však náleží do *zákona*; tento rozdíl je kladná a záporná elektřina. Při volném pádu je tím jednoduchým *síla*, *tíže*, která má *zákon*, že velikosti rozdílných momentů pohybu, uplynulého času a proběhnuté dráhy, mají se k sobě jako kořen a čtverec. Elektřina sama není rozdíl o sobě, čili není ve své bytnosti dvojbytnost kladné a záporné elektřiny; proč se obvykle říká, že *má* zákon, aby byla tímto způsobem, a též, že *má tu vlastnost*, že se takto projevuje. Tato vlastnost jest sice bytnostná a jediná vlastnost této síly, čili jest pro ni *nutná*. Avšak nutnost je zde prázdné slovo; právě síla se *musí* takto zdvojit, *protože musí*. Když se ovšem klade *kladná* elektřina, je též *záporná o sobě* nutná; neboť *klad* je pouze jako vztah *k záporu*, čili *klad* je *sám o sobě* rozdíl od sebe samého právě tak jako zápor. Avšak, aby se tak dělila elektřina jako taková, není žádná nutnost jsoucí

[135] o sobě; elektřina jakožto *jednoduchá síla* je lhostejná k zákonu, že je kladná a záporná; a nazveme-li první (elektřinu jako sílu) jejím pojmem, druhé (zákon, že jest kladná a záporná) jejím bytím, pak je pojem elektřiny lhostejný k jejímu bytí; *má* pouze tuto vlastnost; to právě znamená, že to pro ni není *o sobě* nutné. – Tato lhostejnost nabude jiné podoby, když se řekne, že náleží k *definici* elektřiny, aby byla kladná a záporná, či že to je vůbec *její pojem a bytnost*. Pak by její bytí znamenalo vůbec *její existenci*; v oné definici však není obsažena *nutnost její existence*; buď je, protože ji *nalézáme*, tj. není pranic nutná, nebo její existence je následkem jiných sil, tj. její nutnost je vnějšková. Avšak vkládáme-li nutnost do toho, že *bytí* je určeno *něčím jiným*, upadáme opět do *mnohosti* určitých zákonů, kterou jsme právě opustili, abychom *zákon* vzali jen pokud je zákonem; pouze s ním je třeba srovnávat jeho *pojmem* jako pojem čili jeho nutnost, která se však ve všech těchto formách ukázala dosud jen prázdným slovem.

Lhostejnost zákona a síly či pojmu a bytí jest ještě jiným než uvedeným způsobem. Při zákonu pohybu např. je nutno, aby se pohyb *dělil* v čas a prostor nebo pak též ve vzdálenost a rychlost. Ježto je pouze vztahem těchto momentů, jest pohyb, toto všeobecně, zde zajisté *samo o sobě*, rozděleno; leč nyní v těchto částech, času a prostoru, či vzdálenosti a rychlosti, není tento původ z jednoho vyjádřen; jsou k sobě vzájemně lhostejné; představujeme si prostor možným bez času a čas bez prostoru a

vzdálenost aspoň bez rychlosti – jako jsou jejich velikosti lhostejné vůči sobě navzájem, nevztahující se k sobě *jako klad a zápor*, a tudíž nevztahující se k sobě vzájemně *svou bytností*. Nutnost *dělbý* tu tedy zajisté jest; ale nikoli nutnost *dílů* jako takových pro sebe navzájem. Proto je však také sama ona první nutnost, nutnost *dělbý*, pouze předstíraná, falešná nutnost; pohyb není totiž sám představován jako něco *jednoduchého* čili jako čistá bytnost, nýbrž jako něco rozděleného; čas a prostor jsou jeho *samostatné* části čili *bytnosti jsoucí samy o sobě*, čili vzdálenost a rychlost jsou způsoby bytí či představování, z nichž jeden může zajisté býti bez druhého, a pohyb je tedy jen jejich *povrchní* vztah, nikoli jejich bytnost. Představujeme-li si jej jako jednoduchou bytnost či jako sílu, jest zajisté *tíží*, která však tyto rozdíly v sobě vůbec neobsahuje.

[136]

[(3) Výklad]

Rozdíl tedy v obou případech není *rozdílem samým o sobě*; buď je všeobecné, totiž síla, lhostejné vůči *dělbě*, kterou máme v zákoně, nebo rozdíly, části zákona, jsou lhostejné vůči sobě navzájem. Schopnost rozvažovat *má* však pojem *tohoto rozdílu o sobě* právě v tom, že zákon jest z jedné strany nitro, *které je o sobě*, ale zároveň o *sobě* něčím rozlišeným; že tento rozdíl je takto *vnitřním* rozdílem, je dáno tím, že zákon je *jednoduchá* síla, čili že je jako *pojmem* zákona, tedy že jest *rozdílem pojmu*. Ale tento vnitřní rozdíl spadá zatím ještě teprve *do oblasti schopnosti rozvažovat a neklade se ještě ve věci samé*. Co tedy tato schopnost vyslovuje, jest pouze *vlastní* nutnost, rozdíl, který tedy činí jen tak, že vyjadřuje zároveň, že tento rozdíl není *rozdílem věci samé*. Tato nutnost, která je pouze slovní, je tak výčtem momentů, které tvoří její okruh; jsou sice rozlišeny, ale zároveň je jejich rozdíl vyjádřen tak, že není rozdílem věci, a tudíž je sám ihned překonán; tento pohyb se nazývá *výkladem*. Vysloví se tedy *zákon*; od zákona se odliší jeho všeobecné o sobě čili důvod jakožto *síla*; ale o tomto rozdílu se praví, že to není žádný rozdíl, nýbrž že důvod jest naopak uzpůsoben zcela tak jako zákon. Jednotlivá událost, kterou je např. blesk, je pojata jako všeobecné a toto všeobecné je vysloveno jako *zákon* elektřiny: výklad shrne potom *zákon* v *sílu* jakožto bytnost zákona. Tato síla jest potom *uzpůsobena tak*, že projevuje-li se, ukáží se protikladné elektrické náboje, které opět v sobě navzájem zaniknou, tj. *síla jest uzpůsobena právě tak jako zákon*: praví se, že obé se pranic neliší. Rozdíly jsou čistý všeobecný projev čili zákon a čistá síla; obojí má však *tentýž* obsah, *totéž* uzpůsobení; rozdíl jakožto rozdíl obsahu, tj. *věci*, bereme tedy též zase zpět.

Za tohoto tautologického pohybu trvá schopnost rozvažovat, jak odtud vyplývá, na nehybné jednotě svého předmětu a pohyb připadá pouze jí, nikoli předmětu; je to výklad, který nejen nic nevykládá, nýbrž je tak jasný, že chystaje se říci něco odlišného od toho, co již bylo řečeno, neříká naopak nic, nýbrž pouze opakuje totéž. Na věci samé

tímto pohybem nic nového nevzniká, nýbrž pohyb přichází v úvahu jen jako pohyb schopnosti rozvažovat. V tomto pohybu však poznáváme právě to, čeho jsme u zákona postrádali, totiž absolutní střidu samu; neboť tento *pohyb*, přihlédneme-li k němu blíže, je bezprostředně opakem sebe sama.¹² Tento pohyb klade totiž *rozdíl*, který není *žádným rozdílem* nejenom pro nás,

[137] nýbrž který sám jakožto rozdíl překonává. Je to táž střída, která se představovala jako hra sil; byl v ní rozdíl provokujícího a provokovaného, síly, která se projevuje a která je zatlačena do sebe – ale to byly rozdíly, na kterých vpravdě nic nebylo a které se proto též bezprostředně zase překonávaly. Není tu jen pouhá jednota, takže by se *nekladl žádný rozdíl*, nýbrž tento *pohyb*, že *rozdíl je ovšem učiněn*, ale protože na něm nic není, *je opět překonán*. – Přejít a střída, které byly předtím mimo nitro jen ve zjevu, pronikly výkladem do samotného nadmyslna; naše vědomí přešlo však z nitra jakožto předmětu na opačnou stranu, do *schopnosti rozvažovat* a střidu má v ní.

[γ) Zákon čistého rozdílu, zvrácený svět]

Tato střída tedy ještě není střidou věci samé, nýbrž představuje se nám naopak jako *čistá střída* tím, že *obsah* momentů střidy zůstává týž. Jelikož však je *pojmem* jakožto pojem schopnosti rozvažovat identický s *nitrem* věcí, stává se tato *střída jakožto zákon nitra* bytím pro tuto schopnost. Má tedy *zkušenost*, že střída je ten *zákon samotného zjevu*, aby vznikaly rozdíly, které nejsou žádnými rozdíly, čili aby *stejnomyenná věc se odpuzovala* sama od sebe – a právě tak má zkušenost, že rozdíly jsou toho druhu, že ve skutečnosti nejsou žádnými rozdíly a jsou překonány, čili že *nestejnomenné věci se přitahují*. – *Druhý to zákon*, jehož obsah je protikladem toho, co bylo dříve nazváno zákonem, totiž rozdílu, který zůstává stále rovným sobě; neboť tento nový zákon vyjadřuje naopak *znestejnění stejného a ztotožnění nestejného*. Pojem přistupuje k bezmyslenkovosti s nárokem, aby oba zákony uvedla v jednotu a aby si uvědomila jejich protiklad. – To druhé je ovšem rovněž zákon, čili je vnitřní soběrovné bytí, ale je to naopak soběrovnost nerovnosti, stálost nestálosti. – Ze hry sil vyplynul tento zákon jako právě toto absolutní přecházení a čistá střída; co je *stejnomyenné*, totiž síla, *rozkládá* se v protiklad, který se jeví zprvu samostatným rozdílem, ale o kterém se vskutku prokazuje, že to *není rozdíl*; neboť to je *stejnomyenné*, co se samo od sebe odpuzuje, takže se odpuzované bytostně přitahuje, neboť je *totéž*; provedený rozdíl, ježto není rozdílem, je tedy zase překonán. Představuje se tím jako rozdíl věci samé či jako absolutní rozdíl, a tento rozdíl věci není tedy nic jiného než ono stejnomenné, jež se odpudilo samo od sebe, a klade proto pouze protiklad, který není protikladem.

[138]

Tímto principem se převrací první nadsmyslný, totiž pokojná říše zákonů, bezprostřední obraz vnímaného světa, ve svůj protiklad; zákon byl vůbec tím, co *zůstávalo sobě rovné*, jako jeho rozdíly; nyní se však klade, že obé je naopak protikladem sebe samého; to, co je *sobě rovno*, odpuzuje se naopak samo od sebe, a to, co si není rovno, klade se naopak jako sobě rovné. Vskutku pouze tímto určením je rozdíl čímsi *vnitřním*, čili rozdílem *samým o sobě*, když rovné se sobě nerovná a nerovné se rovná. – *Tento druhý nadsmyslný svět je takto zvráceným světem*, a to, ježto jedna stránka jest již v prvním nadsmyslném světě, jest *zvratem této první*. Nitro jakožto zjev tak dosáhlo završení. Neboť první nadsmyslný svět byl pouze *bezprostředním* pozdvižením vněmového světa do všeobecného živlu; měl svůj nutný doplněk ve vněmovém světě, který podržel *pro sebe* ještě *princip střídavy a změny*; první říše zákonů ho postrádala, nabývá ho však jakožto zvrácený svět.

Po zákonu tohoto zvráceného světa tedy to, co je v prvním světě *stejnoujmenné*, je *nerovné* sobě samému a to, co je v něm *nerovné*, je právě tak *nerovné sobě*, čili stává se *sobě rovným*. Pro určité momenty vyjde nám ten důsledek, že co je po zákonu prvního světa sladké, jest v tomto zvráceném světě o sobě kyselé, co je v prvním černé, je v druhém bílé. Co je po zákonu prvního světa u magnetu severní pól, je v jeho protějšku v nadsmyslném světě o sobě (totiž v zemi) jižním pólem; co tam je však jižní pól, zde je severní. Právě tak to, co je v prvním zákoně elektriny pól kyslíkový, stává se v jeho jiné, nadsmyslné bytnosti pólem vodíkovým, a naopak, co tam je vodíkový pól, stává se zde pólem kyslíkovým. V jiné oblasti je podle *bezprostředního zákona* nejvyšším uspokojením uražené osobnosti pomsta nad nepřítelem. Avšak *tento zákon*, abych se tomu, kdo se mnou nezachází jako se samostatnou bytností, ukázal ve svém poměru k němu jako taková bytnost a abych naopak jej jako bytnost zrušil, *zvrací se* principem zvráceného světa v *protikladný*, vlastní restituce jako bytnosti zrušením bytnosti cizí obrací se v sebezničení. Je-li nyní tento zvrát, představovaný *trestem za zločin*, učiněn *zákonem*, pak jest i on opět jen zákonem jednoho ze světů, *proti němuž stojí zvrácený* nadsmyslný svět a v němž to, čím je v jednom pohrdá, je ve cti, co je v prvním ve cti, dochází pohrdání. Trest, který po *zákonu prvního světa* člověka hanobí a sprovazuje ze světa, mění se ve svém *zvráceném světě* v omilostnění, jež zachovává jeho bytnost a vrací mu čest.¹³

[139] Pohlédneme-li na věc povrchně, je tento zvrácený svět protikladem prvního tak, že má tento svět mimo sebe a že od sebe odpuzuje onen první svět jakožto zvrácenou skutečnost, *jeden svět že je zjev, druhý však věc o sobě, jeden že je tak, jak je pro něco jiného, druhý však naproti tomu, jak je pro sebe*; takže — abychom užili předchozích příkladů — to, co chutná sladce, je *vlastně* či *uvnitř* ve věci kyselé, nebo co je na skutečném magnetu zjevového světa severním pólem, bylo by *ve vnitřním* či *bytnostním* bytí pólem jižním; co se na jevové elektrině projevuje jako pól kyslíkový, bylo by ve světě, který se nejeví, pólem vodíkovým. Nebo čin, který *ve zjevu* je zločinem, měl by v *nitru* moci být vlastně čímsi dobrým (zlý čin by mohl míti dobrý úmysl), trest by měl být pouze *ve zjevu* trestem, ale *o sobě* či v jiném světě dobrodiním

pro zločince. Avšak zde před sebou nemáme již takové protiklady nitra a vnějšku, zjevu a nadsmyslna jakožto dvou skutečností. Odpuzované rozdíly se nerozdělují znovu mezi dvě takové substance, které by je nesly a dávaly jim oddělené trvání, čímž by schopnost rozvažovat opět klesla z nitra zpět na své předcházející místo. Jedna stránka či substance by byl opět svět vněmu, kde by se svobodně rozvíjel jeden z obou zákonů, a naproti němu by stál vnitřní svět, *právě takový smyslový svět* jako ten první, avšak v *představě*; nemohl by být ukázán jako smyslový svět, nemohl by být viděn, slyšen, ochutnáván, a přece by byl představován jako takový smyslový svět. Ale vskutku, je-li *jeden klad* předmětem vnímání a je-li jeho *bytí o sobě* jako zvrát tohoto prvního rovněž takovým předmětem *smyslového představování*, pak je kyselost, bytí o sobě sladké věci, právě tak skutečnou věcí, jakou je sladká věc, totiž kyselou věcí; čern, která je bytím o sobě bělosti, jest skutečnou černí; severní pól, který je bytím jižního pólu o sobě, je severní pól *daný na témže magnetu* – kyslíkový pól, který je bytím vodíkového pólu o sobě, je kyslíkový pól *daný v témže článku*. – *Skutečný zločin* má však *svůj zvrát* a *své bytí o sobě* jakožto *možnost v úmyslu* jako takovém, nikoli snad v dobrém úmyslu; neboť pravda úmyslu jest pouze sám čin. Zločin po stránce obsahu má však svou vnitřní reflexi čili svůj zvrát ve *skutečném trestu*; trest je smír zákona se skutečností, která se ve zločinu k němu staví v protiklad. *Skutečný trest* má konečně svou *zvrácenou* skutečnost při sobě tím způsobem, že je takovým uskutečněním zákona, kterým činnost, jež je mu jako trestu vlastní, se *sama překonává*, takže se zákon [140] stává z činného opět *pokojným* a platným zákonem a že pohyb, kterým individualita jde proti němu a zákon jde proti individualitě, vyhasl.

3. [Nekonečnost]

Z představy zvratu, která je bytostnou stránkou nadsmyslného světa, je třeba odstranit *smyslovou* představu fixace rozdílů, trvajících v odlišném živlu, a tento absolutní pojem rozdílu je nutno čistě podati a pojmouti jako vnitřní rozdíl, odpuzování stejnojmenného jako stejnojmenného od sebe sama a rovnost nerovného jako nerovného. Co je nyní nutno *mysliti*, je čistá střída čili *protiklad v sobě samém, rozpor*. Neboť v rozdílu, který je vnitřní, nejsou členy protikladu pouze *jedním z dvojího*; – jinak by šlo o případ bytí, nikoli protikladu; – nýbrž je to protiklad protikladu, čili to jiné je samo v něm bezprostředně dáno. Zajisté stavím jeden člen protikladu *sem, a tam* stavím jiné, jehož protikladem jest, tedy *protiklad* na jednu stranu, o sobě a pro sebe bez jiného. Právě proto však, když zde mám *protiklad o sobě a pro sebe*, je protikladem sebe sama, čili má vskutku to jiné bezprostředně v sobě samém. – Tak se stalo, že nadsmyslný svět, který je zvrácený svět, zároveň překryl ten druhý, a má jej v sobě samém; jest sám pro sebe světem zvráceným, tj. zvrácením sebe sama; jest sebou samým a svým

protikladným světem v jediné jednotě. Jen tak jest rozdíl rozdílem *vnitřním*, rozdílem *samým o sobě*, čili jest jakožto *nekonečnost*.¹⁴

Vidíme, že nekonečností je zákon sám o sobě dovršen v nutnost a že všechny momenty zjevu jsou pojaty do nitra. Že stránka jednoduchosti v zákoně je nekonečnost, znamená podle toho, co nám vyšlo, že to je α) *něco soběrovného*, co však jest *rozdíl* o sobě, či jest to něco stejnojmenného, co se od sebe samo odpuzuje, čili: co se rozdvouje. To, co bylo nazváno *jednoduchou silou*, *zdvouje* se samo a je následkem své nekonečnosti zákonem. β) Ono rozdvojené, v čem spočívají části, představované v *zákoně*, předkládá se jako něco trvalého; a prostor a čas, pohlížíme-li na ně mimo pojem vnitřního rozdílu, či vzdálenost a rychlost, které vystupují jako momenty tíže, jsou právě tak lhostejné a bez nutnosti k sobě navzájem jako k tíži samé a právě tak jako je tato jednoduchá tíže lhostejná vůči nim nebo jako je jednoduchá elektřina lhostejná vůči kladné a záporné. γ) Pojmem vnitřního rozdílu stalo se toto nerovné a lhostejné, prostor a čas atd. *rozdílem*, který není *rozdí-*

[141] *lem*, či pouze rozdílem *stejnojmenného*, který není žádným rozdílem a jehož bytností je jednota; jako klad a zápor jsou sebou protichůdně prodchnuty a jejich bytí jest spíše kladení sebe jako nebytí a překonávání sebe v jednotě. Obojí odlišené trvá a jest *o sobě*, jest *o sobě jako protiklady*, tj. jako protiklad sebe sama, obé má v sobě to, co je pro ně jiné, a obě jsou jen jedinou jednotou.

Tuto jednoduchou nekonečnost čili absolutní pojem možno nazvati nerozdvojenou bytností života, duší světa, společnou krví; jsouc všudypřítomná, není zkalena ani přerušována žádným rozdílem, naopak jest všechny rozdíly právě tak jako jejich překonanost, a tak v sobě pulsuje, aniž se pohybuje, zachvívá se v sobě, aniž je neklidná. Je *rovna sobě samé*, neboť rozdíly jsou tautologické; jsou to rozdíly, které nejsou rozdíly. Tato bytnost, rovná sobě samé, vztahuje se tedy jen k sobě samé. *K sobě samé*: to, k čemu vztah směřuje, je něčím jiným, a *vztah k sobě samému* jest naopak *rozdvoujení* či právě ona rovnost sobě samé jest vnitřní rozdíl. Tyto *rozdvoujenosti* jsou tudíž *o sobě a pro sebe* každá zvlášť protikladem *jiné*, a tak jest v tom již ono *jiné* zároveň vysloveno spolu s ní; čili není to protiklad něčeho *jiného*, nýbrž pouze *ryzí protiklad*; tak jest tedy sama o sobě svůj protiklad. Nebo není vůbec protikladem, nýbrž čistě pro sebe, čistá bytnost sobě rovná, nemající při sobě rozdíl, a tak se nepotřebujeme ptáti – a tím méně považovati trápení s touto otázkou za filosofii nebo dokonce považovati ji za neřešitelnou – *jak z této čisté bytnosti, jak z ní* pochází rozdíl či jinakost; neboť rozdvoujení se již stalo, rozdíl se vyloučil z toho, co je rovno sobě samému, a je mu postaven po bok; co mělo být *sobě samému rovné*, je tedy spíše již jednou z rozděleností, než aby to bylo absolutní bytností. *To, co je sobě rovné, se rozdvouje*: to znamená proto právě tak, že překonává sebe jako již rozdvojené, překonává sebe jakožto jinakost. *Jednota*, o které se obvykle říká, že z ní nemůže pocházeti rozdíl, je vskutku sama jen jedním z momentů rozdvoujení; je abstrakcí nerozdělenosti, která je protějškem rozdílu. Avšak když je abstrakcí, pouze jedním z protikladů, pak je již řečeno, že jest rozdvoujením; neboť je-li jednota čímsi *záporným*,

protikladem, pak je právě kladena jako to, co má protikladnost v sobě. Rozdíly *rozdvojení a stávání sobě rovným* jsou proto právě tak jen *tímto pohybem sebezpřekonávání*, neboť je-li to, co se rovná sobě a má se teprve rozdvojit, čili státi se svým opakem, pouhou abstrakcí čili je-li samo již něčím rozdvoje-

[142] ným, pak je eo ipso jeho rozdvojování překonáváním toho, čím jest, a tedy překonáním jeho rozdvojenosti. *Stávání sobě rovným* jest právě tak rozdvojování; co se stává *rovným sobě*, staví se tak proti rozdvojení, tj. staví se tím samo *na jednu stranu*, či lépe *stává se rozdvojeným*.

[Rekapitulace a závěr]

Nekonečnost či tento absolutní nepokoj čisté svéhybnosti, totiž, že to, co je vůbec nějakým způsobem určeno, např. jako bytí, je místo toho opakem této určenosti, byla sice již duší všeho předchozího, ale v *nitru* teprve sama svobodně vystoupila. Zjev čili hra sil sice již představuje samu nekonečnost, ale jakožto *výklad* vystupuje po prvé svobodně; a když je konečně předmětem pro vědomí *jako to, čím jest*,¹⁵ jest vědomí *sebevědomím*. *Výklad* schopnosti rozvažovat zprvu pouze popisuje to, co je sebevědomí. Schopnost rozvažovat překonává rozdíly, které jsou v zákoně již dány, již očištěné, ale ještě lhostejné, a klade je do jediné jednoty, totiž do jednoty síly. Toto vyrovnání je však právě tak bezprostředně rozdvojením; neboť schopnost rozvažovat překonává rozdíly a klade tak jednotu síly jen tím, že dělá nový rozdíl, totiž rozdíl zákona a síly, který však zároveň není žádným rozdílem; a k tomu, že tento rozdíl není stejně žádným rozdílem, dochází pak tato schopnost sama tak, že tento rozdíl překonává tím, že síle dává stejné uzpůsobení, jaké má zákon. – Tento pohyb či nutnost je však takto ještě nutností a pohybem schopnosti rozvažovat, čili tato nutnost *jako taková není jejím předmětem*; nýbrž rozvažování má za svůj předmět kladnou a zápornou elektrinu, vzdálenost, rychlost, přitažlivost a tisíc jiných věcí, které tvoří obsah momentů pohybu. *Výklad* poskytuje právě proto takové uspokojení, poněvadž vědomí při něm, abychom to tak vyjádřili, v bezprostřední samomluvě se sebou, vychutnává jen sebe samo, zdá se sice, jako by při tom dělalo něco jiného, ve skutečnosti však se zaměstnává jen sebou samým.

V opačném zákonu jako zvrácení prvního zákona čili ve vnitřním rozdílu stává se sice nekonečnost sama *předmětem* schopnosti rozvažovat, ale ta ji opět nezasahuje jakožto nekonečnost, jelikož rozdíl o sobě, sebe odpuzování stejnojmenného a nerovnosti, jež se přitahují, rozdělují opět mezi dva substanciální živly; *pohyb*, jak je ve zkušenosti, je zde pro rozvažování událost a stejnojmenné i ne-

[143] stejnost jsou *predikáty*, jejichž bytností je jsoucí substrát. – Totéž, co je pro rozvažování předmětem daným v smyslovém rouše, je pro nás ve své bytostné podobě čistým pojmem. Toto chápání rozdílu, jak *vpravdě jest*, či pochopení

nekonečnosti jako takové, je *pro nás* čili je *o sobě*. Rozvoj pojmu nekonečnosti náleží do vědy; vědomí však, jak jej má *bezprostředně*, vystupuje opět jako zvláštní forma či nová podoba vědomí, které nepoznává v předchozím svou bytnost, nýbrž považuje to za něco zcela jiného.¹⁶ — Jelikož tento pojem nekonečnosti jest pro ně předmětem, je tedy vědomím rozdílu jako takového, který je *bezprostředně* právě tak překonán; vědomí je *samo pro sebe*, je *rozlišením nerozlišeného*, čili je *sebevědomím*. *Já se rozlišuji od sebe sama, a v tom platí pro mne bezprostředně, že toto rozlišené není rozliшено*. Já, toto stejnojmenné, se sám od sebe odpuzuji; ale toto rozlišené, kladené jako nestejně, jsouc rozliшено, není pro mne žádným rozdílem. Vědomí něčeho jiného, předmětu vůbec, je vpravdě samo nutně *sebevědomím*, vnitřní reflexí, vědomím sebe sama ve své jinakosti. *Nutný krok dále* od dosavadních podob vědomí, pro které byla jejich pravda věcí, čímsi jiným, než byly samy, vyjadřuje právě toto, že nejen vědomí věci je možné toliko pro sebevědomí, nýbrž že jedině v něm je pravda oněch podob. Ale tato pravda jest zde pouze pro nás, ještě nikoli pro vědomí. Sebevědomí se vyvinulo teprve *pro sebe*, ještě nikoli *jako jednota* s vědomím vůbec.

Vidíme, že v nitru zjevu nezakouší rozvažování vpravdě nic jiného než zjev sám, ale nikoli tak, že zjev jest v podobě hry sil, nýbrž jak je ve svých absolutně všeobecných momentech a jejich pohybu, a tak ve skutečnosti zakouší rozvažování pouze *sebe samo*. Pozvednuto nad oblast vněmu, je vědomí spjato s nadsmyslnem skrze střední člen zjevu, kterým pohlíží do tohoto pozadí. Oba extrémy, jeden extrém čistého nitra, druhý – nitra, které pohlíží do tohoto nitra, nyní splynuly, a jako zmizely extrémy, tak zanikl i střední člen, pokud je něčím jiným než tyto extrémy. Tato opona, zahalující nitro, jest tedy vytažena a je zde pohled nitra do nitra, pohled *nerozlišeného* stejnojmenného, které sebe samo odpuzuje, klade nitro jako *odlišné*, ale tak, že pro ně je právě tak *bezprostředně nerozlišenost* obojího, *sebevědomí*. Ukazuje se, že za takzvanou oponou, která má zakrývatí nitro, není nic vidět, nepůjdeme-li za ni *sami*, zrovna tak, aby se vidělo, jako aby za ní bylo něco k vidění. Ale zároveň nám z toho vyplývá, že nelze jíti beze všech

[144] okolků přímo za oponu; neboť vědění, co je pravda *představy* o zjevu a jeho nitru, je samo pouze výsledkem obšírného pohybu, kterým zanikají tyto způsoby vědomí: mínění, vnímání a rozvažování; a právě tak se ukáže, že poznání toho, *co ví vědomí, když ví samo o sobě*, potřebuje ještě dalších úvah, jichž rozvedení je obsahem toho, co následuje.

[145]

Síla a schopnost rozvažovati, zjev a nadsmyslový svět

[←1]

Pojmy zde rozbírané jsou traktovány též v *Logice* II, 2, 3: Bytostný vztah, B, C (Síla a její výraz, vnitřek – vnějšek). Kapitulu lze disponovati takto: Úvod: A. Popis rozvažovací schopnosti. B. Dialektika bezpodmínečně všeobecného. I. Síla, její pojem, její pohyb, akce a reakce; II. Nitro čili skrytá bytnost (esence) věcí: onen svět, říše vědeckých zákonů, „zvrácený svět“ polárního uvažování (romantiků). C. Přejít od rozvažování k rozumu a sebevědomí.

[←2]

Bezpodmínečné všeobecné je takové, které nemá nic mimo sebe (věc je jen podmíněné všeobecné, je všeobecné vzhledem k svým vlastnostem, ale vzhledem k tomu, co je mimo ni, je podmíněná, určena záporom tohoto vnějšího); ukázalo se, že toto bezpodmínečné všeobecné je sice samo o sobě již myšlenkou, ale vědomí je ještě jako myšlenku – subjekt – nechápe. Myšlenka, pochopená takto jako předmět, je síla.

[←3]

Na bezpodmínečném všeobecném třeba rozeznávat stránku formy (aktivita – pasivita, bytí pro sebe – bytí pro jiné) a obsahu (jedno – mnohost materií). Mezi těmito momenty se odehrává hra sil.

[←4]

Bytnost, která se odloučila (*das auf die Seite getretene Wesen*), tj. která je mimo činnost, vnější vůči ní (bytí pro jiné) – všeobecné prostředí – trvalá samostatnost látek – jejich prostupování – jejich jednota – jedno (síla jako jednotná) – bytí pro sebe. Tak expanse přechází v koncentraci, projev síly v její zatlačení do sebe, či obojí jest totéž – sílu nelze smyslel ve dvou izolovaných jsoucích, nýbrž jen jako proces, tj. jako rozpornou realitu.

[←5]

Pod titulem „síla“ je traktována dialektika procesu vnímání, myšleného jako jednota. Tato dialektika se rozvíjí tak, že momenty síly jsou pozorovány ve svém vzájemném vnitřním vztahu, ale tímto sledováním svého vývoje se síla zdvojuje: dochází k vzájemnému působení, vzájemné provokaci a zatlačování dvou protikladných sil (atrakce – repulse, viz Kantovu konstrukci hmoty z dynamických procesů a obdobné konstrukce Schellingovy). Sílu lze tedy myslet jen polárně, jen jako dualitu sil, tuto dualitu pak jako jednotu vzájemného působení, tj. výměnu rolí, takže repulse se stává atrakcí a naopak – náznak „obráceného světa“, který bude vylíčen později.

[←6]

Síla nejen není projev klidné substance, nýbrž naopak – substance (hmotná) je projev hry sil; ale také sama není substancí, tj. čímsi myšleným jako jeden, v sobě nerozporný klidný nositel, poněvadž síla do sebe zatlačená je zároveň projev, provokované je provokující a naopak.

[←7]

Tyto skutečné substance jsou předmětem dalšího výkladu; první, neskutečná substance síly, je síla do sebe zatlačená; druhá, skutečná, tj. vytvořená pohybem překonání všeho bezprostředního na síle, je „nitro“ ve svém vztahu k zjevu. Substancí je nitro, poněvadž je stále ještě uvažováno jako něco objektivního, nikoli jako pojem sám. Ovšem není to již substance smyslová, nýbrž nadsmyslná, přístupná pouze schopnosti rozvažovat.

[←8]

Nadsmyslno je zprvu jednoduchý protiklad zjevu, bytostně podvojného, složitého; proto nemá v prvotním zaostření ještě obsah a je pouhou „věcí o sobě“ Kantovou či „absolutnem“ Schellingovým. Nadsmyslné nitro je jak primitivní „magická substance“, tak theologické božstvo (posvátné, numinózní), ale i věc o sobě filosofů a dokonce i konstruovaný, smyslům přímo nepřístupný svět fyzikální přírodovědy.

[←9]

Nadsmyslno, nitro, v druhém zaostření: nikoli prázdny protiklad, nýbrž bytí zjevu o sobě a pro sebe, ježto zjev je zjevem nadsmyslno – nikoliv tedy prostě zjev, nýbrž zjev jako překonaný, zvnitřněný – pojem, rozum (ovšem ještě v objektivní podobě života).

[←10]

Zákon patří tedy vyššímu dialektickému stupni než síla; dynamismus, pojmy síly a příčiny jsou v zákonu překonány. Hegel klade proto zákon do „nadsmyslného světa“, kdežto příčina a síla jsou ještě zčásti ve světě smyslovém, jsou ještě vnímány. Zákony naproti tomu nevnímáme nikdy, zákony se pouze myslí. Zároveň je zákon negací neklidu síly, je statický. Zatím co dynamika sil je známa již starému a střednímu věku, je říše zákonů objevena až moderním člověkem (jako něco všeobecného).

[←11]

Kritika newtonské přírodovědy: je abstraktní a tautologická, její nejvyšší zákon neobsahuje důvod zákonů speciálních a jejich rozvoje, nýbrž pouze abstraktní pojem zákona, který dokonce ani sám nemůže obstát, protože zákonitá nutnost vyžaduje, aby rozdíly, mezi nimiž zákon zavádí vztah, byly redukovány na identitu. Tato kritika moderní matematické přírodovědy je precizována a konkretizována v oddílech „zákon a síla“ a „výklad“, která oba in nuce obsahují tutéž teorii epistemologickou, kterou formuloval později (ve spise *De l'explication dans les Sciences*) s velkým rozhledem po dějinách empirických věd Emile Meyerson. Buď totiž zákon bude v sobě obsahovat konkrétní empirická určení, pak mu bude chybět identita a nutnost, nebo je obsahovat nebude, ale pak neprovede redukcí empirie na zákon. Hegel zdůvodňuje kritiku Humovu, ale toliko z hlediska schopnosti rozvažovací (takže Kantova kritika nemůže být skutečnou odpovědí Humovi, i když správně vidí, že rozvažovací schopnost nutně musí jít za pojmem nutnosti a výkladu): pravou odpovědí Humovi je dialektický vývoj, dělba jednoty v mnohost a pojetí rozdvojeného do jednoty.

[←12]

Přírodovědecký výklad je tedy tautologický tak dlouho, dokud se nepochopí jako obraz skutečné svéhybnosti pojmu v oblasti rozvažování.

[←13]

Výklad v nadmyslném světě jakožto zvráceném není tautologický, nýbrž dialektický: je to výklad, kde každá činnost je opakem sebe samé, dovršení sebe je zničením sebe a zničení sebe dovršením sebe. Příklady takového výkladu možno čerpat např. z historické dialektiky (např. později u Marxe sebezničení kapitalismu jeho vnitřním završením, tím, že kapitalismus produkuje vlastního hrobaře v proletariátu atd.). Hegelův nejnázornější příklad je vzat z jeho teorie trestního práva, slavná teorie trestu, která překonává jak hledisko odplaty, tak hledisko účelnosti.

[←14]

Nekonečnost je zde pravá, nikoli špatná nekonečnost stálého opakování téhož (matematická nekonečnost). Nekonečnost v prvním smyslu nemá nic mimo sebe (svoboda) a všechny meze a hranice jsou v ní překročeny, překonány. Proto je pravá nekonečnost podle Hegela pohybem v sobě samé, je absolutní zápor, pojem a duch. Díky nekonečnosti jsou všechny jednotlivé momenty pojmové překračovány, díky jí jsou svéhybnostmi, vztahy, které se pohybují samy. Nekonečnost nyní ukazuje nejen

jednotu dosud vyvinutých momentů síly, vztahu, příčinnosti, vzájemného působení, dále zákonů, které vyjadřují všechny tyto vztahy, nýbrž ukazuje také cestu od rozvažování, jemuž náleží celý dosavadní vývoj, k životu jako předmětu rozumu.

[←15]

V síle, zákoně atd. jest zjev spatřován jako to, čím není, jako tomu bylo u všech dosavadních předmětů: všude bylo předmětem absolutno, ale nikoliv jako to, čím absolutno jest, totiž jako duch, ryzí svéhybnost v sobě samé, nýbrž jako to, čím není, totiž jako absolutní předmět.

[←16]

Srv. k tomu výklad Úvodu o rozdílu mezi svéhybností o sobě a mezi způsobem, jak na ni nazírá filosof, doplňuje formální stránku, str. 103.

B. SEBEVĚDOMÍ

IV. PRAVDA JISTOTY O SOBĚ SAMÉM

V dosavadních způsobech jistoty jest pro vědomí pravda něčím jiným než vědomí samo. Pojem této pravdy mizí však ve zkušenosti o ní; o předmětu, jak byl bezprostředně *o sobě*, bytí smyslové jistoty, konkrétní věc, předmět vnímání, síla, předmět rozvažování, ukazuje se naopak, že vpravdě není tak, nýbrž o tomto *bytí o sobě* prokazuje se, že jest způsobem bytí pouze pro něco jiného: jeho pojem je překonán skutečným předmětem, čili první bezprostřední představa je překonána zkušeností; a jistota se ztratila v pravdě. Nyní však povstalo něco, co se v těchto dřívějších vztazích neuskutečnilo, totiž jistota, která se rovná své pravdě; neboť jistota je pro sebe samu svým předmětem a vědomí je samo pro sebe pravdou. Je v tom sice také jinakost; vědomí totiž odlišuje, ale něco takového, co pro ně je zároveň nerozlišeno. Nazveme-li pohyb vědění *pojmem*, *předmětem* však vědění jako pokojnou jednotu či jako já, pak vidíme, že předmět odpovídá pojmu nejen pro nás,¹ nýbrž pro vědění samo. – Nebo druhým způsobem: nazveme-li *pojmem* to, čím je předmět *o sobě*, předmětem však to, čím je *jakožto předmět* či *pro něco* jiného, pak vysvítá jasně, že bytí o sobě a bytí pro něco jiného je totéž; neboť *bytí o sobě* je vědomí; je však právě tak tím, *pro co je* něco jiného (totíž *bytí o sobě*); a platí pro ně, že bytí o sobě, vlastní předmětu, a bytí předmětu pro jiné je totéž; já je obsahem vztahu a vztahováním samotným; je samým sebou vůči jinému, a zároveň překrývá toto jiné, které je pro ně právě tak pouze jím samým.²

1. [Sebevědomí o sobě]

Sebevědomím vstoupili jsme tedy nyní do říše, která je domovinou pravdy. Pohledme, jak podoba sebevědomí zprvu vystupuje.

[147] Pozorujeme-li tuto novou podobu vědění, totiž vědění o sobě samém, ve vztahu k předchozí, totiž k vědění o něčem jiném, pak toto vědění o jiném sice zmizelo; ale jeho momenty se právě tak zároveň zachovaly, a ztráta záleží v tom, že jsou zde dány tak, jak jsou o sobě. *Bytí*, předmět mínění, *jednotlivost* vněmu a jeho *všeobecnost* stojící proti jednotlivosti, jakož i *prázdne nitro* schopnosti rozvažovat nejsou zde již jako bytnosti, nýbrž jako momenty sebevědomí, tj. jakožto abstrakce či rozdíly, které jsou pro vědomí samo zároveň nicotné, čili: nejsou to rozdíly, nýbrž bytnosti ryze zanikající. Zdá se tedy, že se ztratil pouze sám hlavní moment, totiž *jednoduché samostatné* trvání pro vědomí. Ale ve skutečnosti je sebevědomí reflexí z

bytí smyslového a vněmového světa a bytostně návratem z *jinakosti*. Jakožto sebevědomí je pohyb; ale jelikož odlišuje *jen sebe sama od sebe sama*, je pro ně rozdíl jakožto jinakost *bezprostředně překonán*; rozdílu *není* a sebevědomí je pouze nehybnou tautologií „já jsem já“; poněvadž rozdíl pro ně nemá ani podobu *bytí*, není sebevědomím. Je tudíž pro ně jinakost *jako bytí* či jako *odlišný moment*; ale je pro ně také jednota s tímto rozdílem jako *druhý odlišný moment*. Oním prvním momentem je uchováno sebevědomí jakožto *vědomí* a pro ně celá rozloha smyslového světa, ale zároveň jen pokud je vztažena na druhý moment, jednotu sebevědomí se sebou samým; a smyslový svět je následkem toho pro ně něco trvajícího, co je však pouze *zjev* či rozdíl, který *o sobě* nemá bytí.³ Bytostným jádrem tohoto protikladu zjevu a pravdy sebevědomí jest pouze pravda, totiž jednota sebevědomí se sebou samým; tato jednota se musí stát něčím bytostným pro sebevědomí, tj. je to *žádostivost* vůbec. Vědomí jakožto sebevědomí má nyní dvojitý předmět, jeden bezprostřední, který je předmětem smyslové jistoty a vněmu, který však je *pro ně* označen *znaménkem zápornosti*, a druhý, totiž *sebe samo*, který je pravou *bytností* a zprvu dán pouze ještě v protikladu k prvnímu. Sebevědomí tím jakožto pohyb, jímž se tento protiklad překonává a jímž se pro ně uskutečňuje jeho jednota se sebou samým.

2. [Život]

Předmět, který je záporný vůči sebevědomí, se však *pro nás* či *o sobě* právě tak vrátil k sobě samému, jako se k sobě vrátila druhá stránka, vědomí. Touto vnitřní reflexí stal se z něho *život*. Co sebevědomí odlišuje od sebe *jakožto bytí*, také v sobě nemá, pokud je

[148] kladeno jako bytí, pouze modus smyslové jistoty a vněmu, nýbrž je to vnitřně reflektované bytí, a předmětem bezprostřední žádostivosti je něco *živého*. Neboť *bytí o sobě* či *všeobecný* výsledek vztahu, v němž je rozvažování k nitru věcí, je rozlišení nerozlišitelného čili jednota rozlišeného. Tato jednota je však, jak jsme viděli, právě tak odpuzováním od sebe samé; a tak se tento pojem *rozdvouje* v protiklad sebevědomí a života: sebevědomí jako jednota, *pro kterou* je nekonečná jednota rozdílů; život však *je* pouze tato jednota sama tak, že není zároveň *pro sebe samu*. Jak samostatné jest tedy vědomí, právě tak samostatný jest *o sobě* jeho předmět. Sebevědomí, které je naprosto pro sebe a označuje svůj předmět bezprostředně znaménkem zápornosti čili je zprvu *žádostivostí*, učiní proto naopak zkušenost o samostatnosti předmětu.

Určení života, jak vyplývá z pojmu či všeobecného výsledku, s nímž vstupujeme do této oblasti, dostačí k jeho charakteristice, aniž bylo třeba rozvinouti z něho blíže jeho povahu; její kruh v následujících momentech. *Bytností* je tu nekonečnost jakožto *překonánost* všech rozdílů, čistý pohyb kolem vlastní osy, svůj vlastní klid jakožto absolutně neklidné nekonečnosti, sama *samostatnost*, v níž se momenty pohybu

rozplynuly, jednoduchá bytnost času, která má v této sobě rovnosti hotovou podobu prostoru. Avšak v tomto *jednoduchém všeobecném* prostředí jsou právě *rozdíly jakožto rozdíly*, neboť tato všeobecná plynulost má svou zápornou povahu pouze tehdy, když je *překonáváním rozdílů*; nemůže však překonávat, co je rozlišeno, nemá-li to trvání. Právě tato plynulost je jako sobě rovná samostatnost sama jejich *trváním* či substancí, v níž tedy jsou jako rozlišené členy a části, *kteří jsou pro sebe*. *Bytí* nemá již význam *abstrakce bytí*, ani čistá esence rozlišených členů nemá význam *abstrakce*, jakou je *všeobecně*; nýbrž jejich bytí je právě tato jednoduchá plynulá substance čistého pohybu v sobě samém. Avšak *rozdíl* těchto členů *vůči sobě navzájem* jakožto rozdíl není vůbec v žádné jiné *určenosti* než v určenosti momentů nekonečnosti čili čistého pohybu sama.

Samostatné členy jsou *pro sebe*; ale toto *bytí pro sebe* je naopak právě tak *bezprostředně* jejich reflexí v jednotu, jako je tato jednota rozdvojením v samostatné podoby. Jednota je rozdvojena, protože je absolutně negativní či nekonečnou jednotou; a protože jednota je *trváním*, má i rozdíl svou samostatnost pouze v ní. Tato samostatnost podoby se objevuje jako něco *určitého*, jako

[149] něco *pro cosi jiného*, neboť je čímsi rozdvojeným; a *překonání* rozdvojenosti nastává proto působením něčeho jiného. Je však právě tak samo o sobě; neboť právě ona plynulost je substancí samostatných podob; tato substance je však nekonečná; podoba je proto ve svém samostatném trvání rozdvojením čili *překonáváním* svého bytí pro sebe.

Rozeznáme-li blíže momenty, které v tom jsou obsaženy, pak vidíme, že jako *první* moment máme *trvání samostatných* podob čili potlačení toho, čím o sobě je rozlišování: nemít žádné bytí o sobě a žádné trvání. *Druhým* momentem však je *podrobení* onoho trvání nekonečnosti rozdílu.⁴ V prvním momentu máme trvajíc podobu; jako *jsoucí pro sebe* čili: substance nekonečná ve své určitosti vystupuje tu proti *všeobecné* substancí, popírá tuto plynulost a souvislost s ní a trvá na sobě jako něčem, co se nerozplývá v tomto všeobecně, nýbrž co se naopak udržuje odloučením od této své neorganické přirozenosti a tím, že ji stravuje. Život ve všeobecném plynulém prostředí, *pokojný* vývin utváření, stává se jejím pohybem čili životem jako *procesem*. Jednotná všeobecná plynulost je *bytí o sobě* a rozdíl podob je *to druhé*. Ale tato plynulost stává se sama *tím druhým* pomocí tohoto rozdílu; neboť nyní je *pro rozdíl*, o sobě a pro sebe, a je tedy tím nekonečným pohybem, jímž je ono pokojné médium stravováno; život, jak je v žijícím. – Tento *zvrát* je proto opět *zvrácenost sama o sobě*; co se stravuje, je bytnost; individualita, která se udržuje na úkor všeobecně a dává si pocit jednoty se sebou samou, *překonává* právě tím *svůj protiklad k druhému*, na jehož *základě* je *pro sebe*; jednota se sebou, kterou si dává, je právě *plynulost* rozdílů, čili *všeobecné rozplývání*. Avšak naopak *překonání* individuálního trvání je právě tak jeho vytvářením. Neboť jelikož *bytnost* individuální podoby, všeobecný život a to, co má jsoucno pro sebe, je jednoduchá substance o sobě, *překonává* to, co má jsoucno pro sebe tím, že klade ono *druhé* v sobě, tuto svou *jednoduchost* čili svou bytnost, tj. rozdvojuje ji, a toto rozdvojování plynulosti bez rozdílu je právě kladení individuality.

Jednoduchou substancí života je tedy rozdvojování jí samé v podoby a zároveň rozplývání těchto trvajících rozdílů; a rozplývání rozdvojenosti je právě tak rozdvojováním či členěním. Obě stránky celého pohybu, které jsme rozlišili, totiž utváření, pokojně vyvinuté ve všeobecném prostředí samostatnosti, a životní proces, tím tedy splývají; proces je právě tak utváření jako překonávání

[150] tvaru; a to první, utváření, je stejnou měrou překonáváním, jako je utvářením. Plynulý živel je sám pouze *abstrakcí* bytnosti, čili jest *skutečný* jen jakožto podoba; a to, že se člení, je opět rozdvojování členěného čili jeho rozplývání. Celý tento koloběh je obsahem života, – ani bezprostřední souvislost a ryzost jeho bytnosti, ani trvající podoba a pro sebe jsoucí diskretum, ani jejich čistý proces, ba ani jednoduché shrnutí těchto momentů, nýbrž celek, který se vyvíjí a svůj vývoj opět nechává rozplynout a v tomto pohybu se udržuje jednoduchým.

3. [Já a žádostivost]

Když se vyjde od první bezprostřední jednoty a skrze momenty utváření a procesu nastane návrat k jednotě těchto dvou momentů, a tím opět k první jednoduché substancí, je tato *reflektovaná jednota* jiná než ta první. Vůči oné první, *bezprostřední* či vyřčené jako *bytí*, je tato druhá *všeobecnou* jednotou, která obsahuje všechny tyto momenty v sobě jakožto překonané. Je *jednoduchým rodem*, který v pohybu života *neexistuje* sám *pro sebe* v podobě tohoto *jednoduchého*, nýbrž v tomto *výsledku* poukazuje život na něco jiného než to, čím je, totiž na vědomí, pro něž je jako tato jednota, jako rod.⁵

Avšak tento druhý život, pro který je *rod* jako takový a který je sám pro sebe rodem, sebevědomí, je pro sebe zprvu jen jako tato jednoduchá bytnost a má se za předmět jako *čisté já*; v jeho zkušenosti, kterou nyní musíme sledovati, obohatí se mu tento abstraktní předmět a dostane se mu rozvinutí, které jsme pozorovali na životě.

Jednoduché já je tento rod čili jednoduché všeobecné, pro něž rozdíly jsou nicotné, pouze tím, že je *zápornou bytností* utvářených samostatných momentů; a sebevědomí je si tudíž jisto sebou samým toliko tím, že překonává toto jiné, co se mu představuje jakožto samostatný život; je *žádostivost*. Jisto nicotou toho jiného, klade *pro sebe* tuto nicotu jako jeho pravdu, ničí samostatný předmět a dodává si tím jistoty sebe sama jakožto *pravé* jistoty, a to takové, která pro ně samo vznikla *předmětným způsobem*.

Při tomto uspokojení činí však zkušenost o samostatnosti svého předmětu. Žádostivost a jistota o sobě samém, již bylo dosaženo uspokojením žádostivosti, je předmětem podmíněna, neboť je překonáním tohoto jiného; aby bylo toto překonání, musí být to jiné.

[151] Sebevědomí tedy svým záporným vztahem nedokáže překonat předmět; vytváří jej proto naopak znovu, právě tak jako žádostivost. Je ve skutečnosti něco jiného než sebevědomí, totiž bytnost žádostivosti; a touto zkušeností vznikla pro

sebevědomí samo tato pravda. Zároveň však je právě tak pro sebe absolutní; absolutní je pouze tak, že překonává předmět, a jeho uspokojení se musí státi skutkem, neboť sebevědomí jest pravda. Následkem toho, že předmět je samostatný, může proto dojít svého uspokojení pouze tím, že tento předmět sám na sobě provede zápor; a předmět musí na sobě provést toto popření sama sebe, neboť je záporo *o sobě* a musí býti pro jiné, čím jest. Když však je předmět sám o sobě záporo a v tom zároveň samostatnou bytností, je vědomím. Život, který je předmětem žádostivosti, má *zápor* (1) buď v *něčem jiném*, totiž v žádostivosti, (2) nebo jako *určenost* vůči jiné lhostejné podobě, (3) nebo jako vlastní *neorganickou všeobecnou přirozenost*. (4) Avšak tato všeobecná samostatná přirozenost, v níž je zápor jako něco absolutního, je rod jako takový čili *sebevědomí*. *Sebevědomí dosahuje svého uspokojení pouze v jiném sebevědomí*.⁶

Teprve v těchto třech momentech je pojem sebevědomí uzavřen:

a) čisté nerozlišené já je jeho první bezprostřední předmět. b) Tato bezprostřednost je však sama absolutním zprostředkováním, je jen jako překonávání samostatného předmětu, čili je žádostivost. A toto uspokojení žádostivosti je reflexe sebevědomí v sobě samém čili jistota, která se stala pravdou. c) Ale její pravda je naopak dvojité reflexe, zdvojené sebevědomí. Pro vědomí je předmět, který klade sám o sobě svou jinakost čili rozdíl jako nicotný a je následkem toho samostatný. Odlišná pouze *živoucí* podoba sice zajisté v životním procesu také překonává svou samostatnost, ale ztrácí-li svůj rozdíl, přestává býti tím, čím jest; předmět sebevědomí je však právě tak samostatný v této zápornosti sebe sama; a tím jest sám pro sebe rodem, všeobecnou plynulostí ve vši zvláštnosti své oddělenosti, a tak je živoucím sebevědomím.

Sebevědomí je pro sebevědomí. Teprve tím sebevědomí skutečně jest; neboť teprve v tom povstává pro ně jednota jeho samého v jeho jinakosti; *já*, které je předmět jeho pojmu, není vskutku *předmětem*; předmět žádostivosti je však pouze *samostatný*, neboť tento předmět je všeobecná nezníitelná substance, plynulá sobě rovná bytnost. Když je však sebevědomí předmětem, je právě tak *já*, jako je předmětem. – Tím je již pro nás dán pojem *ducha*.

[152] Co dále vzniká pro vědomí, je zkušenost, čím je duch, tato absolutní substance, která je jednotou různých pro sebe jsoucích sebevědomí v naprosté svobodě a samostatnosti svého protikladu, totiž těchto různých sebevědomí: *já*, které je *my*, a *my*, které je *já*. Vědomí má teprve v sebevědomí jakožto pojmu ducha svůj bod obratu, od něhož kráčí z pestrobarevného smyslového zdání tohoto světa a z prázdné nadsmyslné nicoty onoho světa do duchovního dne přítomnosti.

[153]

A. SAMOSTATNOST A NESAMOSTATNOST SEBEVĚDOMÍ; PANSTVÍ A RABSTVÍ

Sebevědomí jest *o sobě a pro sebe*, když a protože jest o sobě a pro sebe pro něco jiného; tj. pouze jako uznané⁷ sebevědomí. Pojem této jednoty sebevědomí v jeho zdvojení, pojem nekonečnosti, která se realizuje v sebevědomí, je mnohonásobná a mnohoznačná zaklíněnost, takže její momenty musí být jednak přesně od sebe navzájem odlišeny, jednak musí být vzaty a poznány v tomto odlišení jako neodlišné čili vždy v opačném významu. Dvojsmyslnost rozlišeného leží v bytnosti sebevědomí, že jest totiž nekonečné čili že jest bezprostředně opakem té určenosti, která se o něm klade. Rozbor pojmu této duchovní jednoty v jejím zdvojení představuje nám pohyb *uznávání*.

1. [Dvojitost sebevědomí]

Pro sebevědomí je jiné sebevědomí; sebevědomí vyšlo *ze sebe*. To má dvojí význam, *za první*, že se samo ztratilo, neboť se nachází jakožto *jinou bytnost*; *za druhé*, překonalo tím to druhé, neboť nevidí také to druhé jako bytnost, nýbrž *sebe samo v druhém*.

Musí překonati tuto *svou jinakost*; to je překonání prvního dvojsmyslu, a proto samo druhým dvojsmyslem; *za první* musí směřovati k tomu, aby překonalo *jinou* samostatnou bytnost, aby se tím ujistilo *sebou* jakožto bytností; *za druhé* směřuje tím k tomu, aby překonalo *sebe samo*, neboť toto jiné je sebevědomí samo.

Toto dvojsmyslné překonávání své dvojsmyslné jinakosti je právě tak dvojsmyslným návratem *do sebe sama*; neboť *za první* získává tím překonáním sebe samo zpátky, neboť se stává opět sobě rovným tím, že *jeho jinakost* je překonána; *za druhé* však vrací druhé sebevědomí právě tak zpátky jemu samému, neboť bylo pro sebe v jiném, překonává toto *jeho* bytí v jiném, propouští tedy to jiné opět na svobodu.

Tento pohyb sebevědomí ve vztahu k jinému sebevědomí byl však tímto způsobem představen jako *konání jednoho* sebevědomí;

[154] ale toto konání jednoho má samo dvojí význam, že je právě tak *jeho konáním* jako *konáním jiného*; neboť to jiné je právě tak samostatné, uzavřené do sebe, a není v něm nic, co není z jeho vlastní moci. První sebevědomí nemá předmět před sebou, jak je zprvu jen pro žádostivost, nýbrž předmět, který je pro sebe, samostatný, s nímž proto samo pro sebe nic nezmůže, pakliže tento předmět nevykonává sám na sobě, co s ním koná sebevědomí. Pohyb je tedy naprosto dvojitý pohyb obojího sebevědomí. Každé vidí, že *to druhé* koná to, co koná samo; každé koná samo, co žádá od druhého, a koná tedy to, co koná, také jen potud, pokud to druhé koná totéž; jednostranné konání by bylo marné, jelikož to, co se má státi, může být vykonáno pouze oběma.

Konání je tedy dvojsmyslné nejen v tom, že je konáním stejně *vůči sobě* jako *vůči druhému*, nýbrž i v tom, že je nedílně právě tak *konáním jednoho* jako *druhého*.

Vidíme, že se v tomto pohybu opakuje proces, který se podával jako hra sil, ale ve vědomí. Co bylo ve hře sil pro nás, jest zde samotné. Středním členem je sebevědomí, které se rozkládá v extrémy; a každý extrém je touto výměnou své určenosti a absolutním přechodem do protějšího extrému. Jakožto vědomí vychází však zajisté *ze sebe*; nicméně je ve svém bytí mimo sebe zároveň zadrženo v sobě, je *pro sebe*, a jeho bytí mimo sebe je *pro ně*. Je pro ně, že *je* a není bezprostředně jiným vědomím; a je pro ně, že toto jiné je pro sebe jen, když se překonává ve svém bytí pro sebe a je pro sebe jen v bytí jiného pro sebe. Každé je pro druhé středním členem, jehož pomocí se každé zprostředkovává a spojuje samo se sebou, a každé je sobě i druhému bezprostřední bytností, jsoucí pro sebe, která jest zároveň takto pro sebe toliko skrze toto zprostředkování. *Uznávají se jakožto vzájemně se uznávající.*

Jest nyní třeba studovati tento čistý pojem uznání, zdvojení sebevědomí v jeho jednotě, jak se pro sebevědomí jeví jeho proces. Předvedeme nejdříve stránku *nerovnosti* obou čili rozestoupení středního členu v extrémy, které se jako extrémy staví proti sobě a z nichž jeden je pouze částí uznávanou, druhý pouze uznávající.

2. [Zápas protikladných sebevědomí]⁸

Sebevědomí je zprvu jednoduché bytí pro sebe, sobě rovné tím, že všechno *jiné* vylučuje *ze sebe*; jeho bytností a absolutním před-

[155] mětem je mu *já*; a v této *bezprostřednosti* či v tomto *bytí* svého bytí pro sebe je čímsi *jednotlivým*. Co je pro ně jiné, je, jakožto něco postrádajícího bytnosti, znaménkem zápornosti označený předmět. Avšak toto jiné je rovněž sebevědomí; individuum vystupuje proti individuu. Když takto *bezprostředně* vystupují, jsou pro sebe ve způsobu obyčejných předmětů; *samostatné* podoby, vědomí vnořená do *bytí života* – neboť předmětné bytí se zde určilo jakožto život – která *vůči sobě* ještě nevykonala pohyb absolutní abstrakce, jehož mocí vylučují ze sebe veškeré bezprostřední bytí⁹ a jsou pouze čistě negativní bytí soběrovného vědomí, či která se ještě sobě navzájem nepředstavila jakožto čisté *bytí pro sebe*, tj. jako *sebevědomí*. Každé je si zajisté jisto sebou samým, ale nikoli druhým; a proto nemá jeho vlastní jistota o sobě ještě pravdu; neboť jeho pravda by byla jen v tom, aby se mu jeho vlastní bytí pro sebe představilo jako samostatný předmět, či což je totéž, kdyby se mu předmět představil jako tato čistá jistota o sobě samém. To však není podle pojmu uznávání možno jinak, než že jako druhý pro něho, tak on pro druhého, každý o sobě a svým vlastním konáním a opět konáním druhého provádí tuto čistou abstrakci bytí pro sebe.

Podání sebe jakožto čisté abstrakce sebevědomí záleží však v tom, že sebevědomí se ukazuje jako čistý zápor svého předmětného způsobu, čili v tom, že se ukazuje, že není připoutáno k žádnému určitému *jsoucnu*, k žádnému obecnému jednotlivu *jsoucna* vůbec, že není připoutáno k životu. Toto podání je *dvojnásobné* konání; konání jiného a konání, jež vychází ze sebe sama. Pokud je to konání *druhého*, je tedy cílem každého

smrt toho druhého. V tom je však obsaženo to druhé, totiž *konání z vlastní moci*; neboť to první konání obsahuje v sobě to, že dáváme všanc vlastní život. Vztah obojího sebevědomí je tedy určen tak, že sebe sama, a to navzájem mezi sebou, *osvědčují* bojem na život a na smrt. – Musí podstoupiti tento boj, neboť jistotu sebe samých, že *jsou pro sebe*, musí na druhém a na sobě samých povznést k pravdě. A je to výhradně nasazení života, jímž se osvědčuje svoboda, jímž se osvědčuje, že pro sebevědomí není bytností *bytí, bezprostřední* způsob, v němž vystupuje, jeho vnoření do šíře života – nýbrž že na něm není nic, co by pro ně nebylo zanikajícím momentem, že je pouze čistým *bytím pro sebe*. Individuum, jež nenasadilo život, může zajisté být uznáno jako *osobní*; ale nedosáhlo pravdy této své uznanosti za samostatné sebevědomí. Podobně musí každé individuum míti za

[156] svůj cíl smrt druhého, tak jako nasazuje vlastní život, neboť to druhé nemá pro ně větší platnost, než má samo; jeho bytnost představuje se mu jako něco jiného, individuum je mimo sebe, musí zrušiti své bytí mimo sebe; to druhé je mnohonásobně nesvobodné a jsoucí vědomí, individuum musí nazírat svou jinakost jako čisté bytí pro sebe či jako absolutní zápor.

Toto osvědčení smrtí však překonává právě tak pravdu, která odtud měla vzejít, jako spolu s tím i jistotu sebe sama vůbec; neboť jako je život *přirozeným* kladem vědomí, samostatností bez absolutní zápornosti, tak je smrt jeho *přirozeným* záporem, záporem bez samostatnosti, který tedy zůstává bez požadovaného významu uznání. Smrtí se sice stalo jistotou, že oba nasadili svůj život a pohrdli jím u sebe i u druhého; ale nikoli pro ty, kdo podstoupili tento boj. Překonávají své vědomí položené do této cizí esence, kterou jest přirozené jsoucno, čili překonávají se a jsou překonáni jakožto *extrémy*, které chtějí být pro sebe. Tím však zaniká ve hře střídání bytostný moment, totiž seberozklad v extrémě protikladných určeností; a střední člen se hroutí v mrtvou jednotu, která je rozložena v mrtvé, pouze jsoucí, nikoli protikladné extrémě; a ty oba si nejsou navzájem vědomím navraceny zpět a od sebe navzájem přijímány, nýbrž propouštějí se vzájemně na svobodu jen ve způsobu lhostejnosti, jako věci. Jejich čin je abstraktní zápor, nikoli zápor vědomí, které *překonává* tak, že překonané *uchovává* a *udržuje* a tím přežívá jeho překonanost.¹⁰

Tato zkušenost ukazuje sebevědomí, že život je pro ně tak bytostný jako čisté sebevědomí. V bezprostředním sebevědomí je jednoduché já absolutním předmětem, který je však pro nás čili o sobě absolutním zprostředkováním a jehož bytostným momentem je trvající samostatnost. Rozklad oné jednoduché jednoty je výsledkem první zkušenosti; tato zkušenost klade čisté sebevědomí a vědomí, které není čistě pro sebe, nýbrž pro jiné, tj. je *jsoucí* vědomí čili vědomí v podobě *věcnosti*. Oba momenty jsou bytostně nutné; – poněvadž si jsou zprvu nerovné a navzájem protikladné a poněvadž k jejich reflexi v jednotu dosud nedošlo, jsou to dvě protikladné formy vědomí; jedna je samostatné vědomí, kterému je bytností bytí pro sebe, druhá vědomí nesamostatné, jemuž je bytností život čili bytí pro jiné: první je *pán*, druhá *rab*.

[157]

3. [Pán a rab]¹¹

[(α) Panství]

Pán je vědomí jsoucí *pro sebe*, ale není to již jen pojem tohoto vědomí, nýbrž pro sebe jsoucí vědomí, které je vědomím sebe prostřednictvím *jiného* vědomí, totiž takového, k jehož bytnosti náleží, že je sloučeno se samostatným *bytím* čili věcností vůbec. Pán má vztah k oběma těmto momentům, k *věci* jako takové, předmětu žádostivosti, a k vědomí, pro něž věcnost je bytostná; a jelikož a) jako pojem sebevědomí je bezprostředním vztahem *bytí pro sebe*, ale b) nyní zároveň jako zprostředkování čili jako bytí pro sebe, které je pro sebe skrze jiné, vztahuje se a) bezprostředně k oběma a b) zprostředkovaně ke každému z nich skrze druhé. Pán se vztahuje k rabovi *zprostředkovaně skrze samostatné bytí*, neboť právě jím je rab poután; to je jeho pouto, od něhož nedovedl v boji abstrahovat, proč se ukázal nesamostatným, ukázal, že jeho samostatnost je ve věcnosti. Pán jest však moc povýšená nad toto bytí, neboť v boji ukázal, že toto bytí mu platí pouze za něco záporného; jsa mocí nad bytím, které je však mocí nad druhým, má v tomto úsudku tohoto druhého pod sebou. Právě tak se pán vztahuje *zprostředkovaně, skrze raba*, k věci; rab jako sebevědomí vůbec se vztahuje k věci rovněž záporně a překonává ji; ale věc je proň zároveň samostatná a rab s ní tedy nemůže svým záparem být hotov až do jejího zničení, čili rab ji pouze *zpracovává*. Pánu se naopak dostává tímto zprostředkováním *bezprostředního* vztahu k věci jako čisté negace věci, čili dostává se mu *požitku*; co se nezdařilo žádostivosti, daří se jemu, aby byl totiž s věcí hotov a v požitku došel uspokojení. Žádostivosti se to nepodařilo pro samostatnost věci; avšak pán, který vsunul raba mezi věc a sebe, spojuje se tím pouze s nesamostatností věci a má z ní čistý požitek; stránku samostatnosti však ponechává rabovi, který věc zpracovává.¹²

V obou těchto momentech se realizuje pro pána jeho uznanost druhým vědomím; neboť v nich se toto jiné vědomí klade jako něco nebytostného, za prvé ve zpracovávání věci, za druhé v závislosti na určitém jsoucnu; v žádném z obou nemůže ovládnout bytí a dospět k absolutnímu záporu. Je v tom tedy obsažen ten moment uznání, že druhé vědomí se překonává jako bytí pro sebe a koná tím samo totéž, co koná to první vůči němu. Právě tak je v tom obsažen i druhý moment, že toto konání druhého je vlastní

[158] konání prvního; neboť co koná rab, je vlastně konání pánovo; jen pánovi patří bytí pro sebe, bytnost; pán je čistá záporná moc, pro kterou věc není ničím, a tedy čisté bytostné konání v tomto poměru; rab však není čisté, nýbrž nebytostné konání. Ale

k uznání ve vlastním smyslu chybí ten moment, aby to, co pán činí vůči druhému, činil také vůči sobě samému, a co dělá rab vůči sobě, aby činil též vůči druhému. Vzniklo tím uznání jednostranné a nerovné.

Nebytosťné vědomí jest v tomto uznání pánovi předmětem, který je *pravda* jeho jistoty sebou samým.¹³ Ale je jasné, že tento předmět neodpovídá svému pojmu, nýbrž že v tom, v čem se pán pozvedl k své dokonalosti, dostalo se mu něčeho docela jiného než samostatného vědomí. Není proň samostatné vědomí, nýbrž naopak nesamostatné, není si tedy jist *bytím pro sebe* jakožto pravdou, nýbrž jeho pravda je naopak nebytosťné vědomí a jeho nebytosťné konání.

Pravda samostatného vědomí je následkem toho *vědomí rabské*. Rabské vědomí se sice zprvu jeví *mimo* sebe, a ne jako pravda sebevědomí. Ale jak ukázalo panství, že jeho bytnost je zvrácením toho, čím chce býti, stane se snad také rabství ve svém vyplnění vlastně protikladem toho, čím bezprostředně jest; jakožto vědomí *zatlačené* do sebe, půjde do sebe a obrátí se v pravou samostatnost.

[(β) Strach]

Viděli jsme pouze, čím je rabství ve vztahu k panství. Avšak rabství je sebevědomí, a nyní je třeba obíratí se tím, čím následkem toho je o sobě a pro sebe samo. Zprvu je pro rabství bytností pán; tedy jest mu *pravda samostatné vědomí, které je pro sebe*, avšak tato pravda *pro* rabství ještě není *v něm*. Nicméně má tuto pravdu čisté zápornosti a *bytí pro sebe ve skutečnosti v sobě samém*; neboť *zakusilo* na sobě tuto bytnost. Toto vědomí totiž nemělo úzkost o to či ono, ani na ten či onen okamžik, nýbrž o celou svou bytnost; neboť pocítilo strach ze smrti, absolutního pána. V tomto strachu se vnitřně rozplynulo, do základu se v sobě otrásl, a všecko pevné se v něm zachvělo. Tento čistý všeobecný pohyb, absolutní rozplývání všeho trvajícího, jest však jednoduchá bytnost sebevědomí, absolutní zápornost, *čisté bytí pro sebe*, které je následkem toho *v tomto vědomí*. Tento moment čistého bytí pro sebe je též *pro ně*, neboť v pánovi mu jest jeho *předmětem*. Není dále jen

[159] tímto všeobecným rozplynutím *vůbec*, nýbrž, sloužíc, činí toto rozplynutí *skutkem*; překonává ve službě v každém *jednotlivém* okamžiku svou přichylnost k přirozenému jsoucnu a odstraňuje je prací.¹⁴

[(γ) Utváření]

Ale pocit absolutní moci *vůbec*, a speciálně pocit služby je pouze rozplynutím *o sobě*, a ačkoliv je bázeň páne počátkem moudrosti, je v bázni vědomí *pro sebe*, ale nikoli *bytí pro sebe*.¹⁵ Přichází však k sobě prací. Zdálo se sice, že v momentu, který ve

vědomí pánově odpovídá žádostivosti, připadla služebnému vědomí stránka nebytostného vztahu k věci, jelikož věc v něm podržuje svou samostatnost. Žádostivost si vyhradila čisté popření předmětu a tím i nesmíšený sebecit.¹⁶ Toto uspokojení je však z toho důvodu samo jen zánikem, neboť mu chybí *předmětná* stránka čili *trvání*. Práce je naproti tomu *tlumená* žádostivost, *zdržovaný* zánik, čili práce *utváří*. Záporný vztah k předmětu se stává *formou* předmětu a čímsi *trvalým*, poněvadž právě pro pracujícího má předmět samostatnost. Tento *záporný* střední člen čili formující *konání* je zároveň *jednotlivost* čili čisté bytí vědomí pro sebe, které nyní vstupuje prostřednictvím práce mimo sebe do živlu trvalosti; pracující vědomí dochází tím tedy k názoru samostatného bytí *jakožto sebe sama*.

Formování nemá však pouze tento kladný význam, že služebné vědomí, jako čisté *bytí pro sebe*, nabývá jím *bytí*; nýbrž má i záporný význam vůči svému prvnímu momentu, totiž vůči strachu. Neboť při utváření věci stává se mu vlastní zápornost, jeho bytí pro sebe, předmětem pouze tím, že překonává jsoucno formy, tvořící k němu protiklad. Ale tato předmětná *zápornost* je právě ta cizí bytnost, před kterou se třáslo. Nyní však ničí tuto cizí zápornost, vkládá se jako takové do živlu trvalosti a stává se tak i *pro sebe něčím, co je pro sebe*. V pánu je mu bytí pro sebe *čímsi jiným* čili je jen *pro ně*; ve strachu je bytí pro sebe v *něm samém*; v utváření dochází k tomu, že bytí pro sebe jako *jeho vlastní* je pro ně a rabství dochází k vědomí, že je samo o sobě a pro sebe. Tím, že se forma *zvnějšňuje*, nestává se mu ničím jiným, než je toto vědomí samo; neboť právě tato forma je jeho čisté bytí pro sebe, které se mu tím stává pravdou. Stává se tedy tímto znovu sebenalezením sebou samým, něčím, co má *vlastní vůli* právě v práci, v níž se zdálo jen *cizí vůlí*. – K této reflexi jsou nezbytné oba momenty

[160] strachu a služby vůbec jakož i utváření, a oba zároveň všeobecným způsobem. Bez kázně služby a poslušnosti zůstává strach státi u formální stránky a nerozšíří se po vědomé skutečnosti jsoucna. Bez utváření zůstává strach čímsi vnitřním a němým, vědomí se nestává jsoucím pro sebe. Utváří-li vědomí bez prvotního absolutního strachu, pak to je jen daremná vlastní libovůle; neboť jeho forma zápornosti není zápornost *o sobě*, a jeho utváření nemůže mu tedy dáti vědomí sebe jakožto bytnosti. Nepřestálo-li absolutní strach, nýbrž jen určitou úzkost, zůstala mu záporná bytnost čímsi vnějším, jeho substance jím není naveskrz nakažena. Jelikož se všecka vyplnění jeho přirozeného vědomí nerozkolísala, náleží *o sobě* ještě k určitému bytí; vlastní vůle je *libovůle*, svoboda, která se ještě zastavuje v otroctví. Jako se mu právě nemůže čistá forma státi bytností, tak také tato forma po stránce svého rozvinutí do jednotlivostí nemůže být všeobecným utvářením, absolutním pojmem, nýbrž je to obratnost, která vládne pouze nad něčím, nikoli nad všeobecnou mocí a celou předmětnou bytností.

[161]

B. SVOBODA SEBEVĚDOMÍ; STOICISMUS, SKEPTICISMUS A NEŠŤASTNÉ VĚDOMÍ

[Úvod. Stupeň vědomí, jehož je zde dosaženo: myšlení]

Pro samostatné sebevědomí¹⁷ je jednak jeho bytností toliko čisté abstraktní *já* a jednak, když se rozvíjí a dodává si rozlišností, nestává se mu toto rozlišování předmětnou bytností jsoucí *o sobě*; toto sebevědomí se tedy nestává takovým *já*, které se ve své jednoduchosti vpravdě rozlišuje či v tomto absolutním rozdílu zůstává sobě rovným. Naproti tomu vědomí, zatlačené do sebe,¹⁸ stává se při utváření svým vlastním předmětem jakožto tvar utvářených věcí a v pánu nazírá bytí pro sebe zároveň jako vědomí. Ale pro služebné vědomí jako takové oba tyto momenty – moment *sebe sama* jakožto samostatného předmětu a tohoto předmětu jako vědomí, a tím vlastní bytnosti – nespádají vjedno. Jelikož však *pro nás* čili *o sobě* je *forma* či *bytí pro sebe* totéž a protože v pojmu samostatného vědomí je bytí *o sobě* vědomím, není stránka *bytí o sobě* či *věcnosti*, které forma nabyla prací, žádnou jinou substancí než vědomím, a vznikla nám nová forma sebevědomí, vědomí, jež je si bytností jakožto nekonečnost čili čistý pohyb vědomí: vědomí, které *myslí* čili které je svobodným sebevědomím. Neboť *mysliti* neznamena býtí pro sebe předmětem jako *abstraktní já*, nýbrž jako *já*, které má současně význam *bytí o sobě*, čili vztahovati se k předmětné bytnosti tak, že má význam *bytí pro sebe* toho vědomí, pro které jest.¹⁹ – V *myšlení* se nepohybuje předmět v představách či podobách, nýbrž v *pojmech*, tj. v rozlišeném bytí o sobě, které bezprostředně pro vědomí není ničím od něho odlišným. Co si *představujeme*, co *má podobu*, co má *bytí* jako takové, má tu formu, že je čímsi jiným nežli vědomí; pojem je však současně něco, *co má jsoucnost*, a tento rozdíl, pokud je ve vědomí samém o sobě, je jeho určitý obsah – ale v tom, že tento obsah je zároveň pochopený obsah, zůstává si vědomí *bezprostředně* vědomo své jednoty s tímto určitým a odlišným jsoucнем, ne tak jako u představy, kdesi musí napřed ještě zvlášť vzpomenout, že je to *jeho* představa; nýbrž pojem je mi bezprostředně *mým* pojmem. V *myšlení jsem*

[162] *svoboden*, poněvadž nejsem v něčem jiném, nýbrž zůstávám naprosto u sebe a předmět, který jest mi bytností, jest v mé nedílné jednotě mé bytí pro mne; a můj pohyb v *pojmech* je pohyb ve mně samém. – V tomto určení přítomné podoby sebevědomí je však bytnostně důležité držeti se toho, že je to *myslicí vědomí vůbec* čili že jejím předmětem je *bezprostřední* jednota *bytí o sobě* s *bytím pro sebe*. Se sebou stejnojmenné vědomí, které se samo od sebe odpuzuje, stává se pro sebe *živlem jsoucím o sobě*, ale je pro sebe tímto živlem zatím pouze jako všeobecná bytnost vůbec, ne jako tato předmětná bytnost ve vývoji a pohybu svého rozmanitého bytí.

1. [Stoicismus]

Tato svoboda sebevědomí, když vystoupila v dějinách ducha jako sebevědomý zjev, byla, jak známo, nazvána *stoicismem*. Jeho zásadou je, že vědomí je myslící bytnost a že něco má pro vědomí esenci, čili je pro ně pravdivé a dobré pouze pokud, pokud se vědomí přitom chová jako bytnost myslící.

Mnohonásobná, o sobě se rozlišující rozvitost, individualisace a spletnost života je předmět, na nějž působí žádostivost a práce. Toto mnohonásobné konání je nyní staženo v jednoduché rozlišení, které je v čistém pohybu myšlení. Bytostný význam již nepatří rozdílu, který se podává jako *určitá věc*, či jako *vědomí určitého přirozeného jsoucna*, jako cit či jako *žádostivost a její účel*, ani tomu, zda tento účel je kladen *vlastním* či *cizím vědomím*, nýbrž bytostný význam má jedině ten rozdíl, který je *myšlen* či který není bezprostředně ode mne rozdílný. Toto vědomí je následkem toho záporné vůči vztahu panství a rabství; jeho konání je v tom, že jakožto panství nemá svou pravdu v rabovi, ani jako rabství svou pravdu ve vůli pánově a ve své službě, nýbrž že jak na trůně tak v poutech je při vši závislosti svého jednotlivého jsoucna svobodné a udržuje si onu neživotnost, která se ustavičně *stahuje* z pohybu jsoucna, z činnosti i trpnosti do *jednoduché esence myšlenky*.²⁰ Svévole je svoboda, která se pevně drží určité jednotlivosti a která je v mezích rabství, stoicismus je však svoboda, která bezprostředně vždycky z jednotlivosti vychází a dochází k *čisté všeobecnosti* myšlenky a která mohla vystoupiti jakožto všeobecná forma světového ducha pouze v době všeobecné bázně a rabství, ale rovněž v době všeobecného vzdělání, která vzdělávající utváření vystupňovala až k myšlení.²¹

[163] Ačkoliv nyní pro toto sebevědomí není bytností ani něco jiného než ono samo, ani čistá abstrakce, zvaná já, nýbrž já, které má v sobě jinakost, ale jako myšlený rozdíl, takže se ve své jinakosti bezprostředně vrátilo do sebe: jest tato jeho bytnost zároveň pouze *abstraktní bytností*. Svoboda sebevědomí je *lhostejná* vůči přirozenému jsoucnu, proto *je právě tak propustila na svobodu*; a *reflexe* je dvojnásobná. Svoboda v myšlence má pouze *čistou myšlenku* za svou pravdu, která není vyplněna životem, a je tedy také jen pojmem svobody, nikoli živoucí svobodou samou; neboť pro ni je zatím jen *myšlení* vůbec bytností, forma jako taková, která se odvrátila od samostatnosti věcí a navrátila se do sebe. Ježto však individualita by se měla buď živým způsobem projevit v jednání nebo pojmouti myšlením živý svět jako myšlenkovou soustavu, musil by v *myšlence samé* být obsažen pro rozvoj jednání určitý *obsah* toho, co je dobré, pro rozvoj myšlenky určitý obsah toho, co je pravdivé, aby *v tom, co je pro vědomí, veskrze* nebylo žádné jiné složky nežli pojem, který je bytností. Ale tak, jak se zde pojem odlučuje jako *abstrakce* od rozmanitosti věcí, nemá *sám o sobě žádný obsah*, nýbrž má jen obsah, *kteřý je mu dán*. Vědomí sice vydává obsah zkáze jakožto cizí bytí, když jej myslí; ale pojem je *určitý* pojem, a tato jeho *určitost* je to cizí, co má pojem při sobě. Stoicismus upadl proto do rozpaků, když byl dotázán, jak se říkalo, na *kritérium* pravdy vůbec, tj. vlastně na *obsah samé myšlenky*. Na otázku, která mu byla položena, co je dobré a pravdivé, dal jako odpověď opět *bezobsažné* myšlení samo:

pravda a dobro má záležet v rozumnosti. Ale tato rovnost myšlení sobě samému je opět jen čistá forma, v níž se nic neurčuje; všeobecná slova o pravdě a dobru, moudrosti a ctnosti, na kterých musí přestat, jsou proto sice zpravidla povznášející, ale protože se ve skutečnosti nemohou nijak obsahově rozvinouti, začínají brzy nudit.

Toto myslící vědomí tak, jak se určilo, jako abstraktní svoboda, je tedy jen nedovršeným zápořem jinakosti; *ustoupivši* ze jsoucna pouze do sebe, nevyplnilo se v sobě jako jeho absolutní zápor. Obsah mu je sice jen jako myšlenka, přitom však též jako *určitý*, a zároveň určenost jako taková.

2. [Skepticismus]

Skepticismus je realizací toho, čeho je stoicismus pouhým pojmem – a skutečnou zkušeností o tom, čím je svoboda myšlenky;

[164] svoboda myšlenky jest zápořno o sobě a musí se tak vyjádřit. Tím, že se vědomí reflektovalo v jednoduchou myšlenku sebe sama, vypadlo ve skutečnosti jako jeho protějšek z nekonečnosti samostatné jsoucno čili trvalá určenost; ve skepticizmu nyní přichází *vědomí* na úplnou nebytnost a nesamostatnost tohoto jiného; myšlenka se stává úplným myšlením, které ničí bytí *mnohonásobně určeného* světa a zápořnost svobodného sebevědomí stává se sobě na tomto rozmanitém utváření života zápořností reální.²² – Stává se jasným, že jako stoicismus odpovídá pojmu *samostatného* vědomí, který se zjevil ve vztahu panství a rabství, tak odpovídá skepticizmu jeho *realizaci* jakožto zápořnému poměru k jinakosti, žádostivosti a práci. Ale jestliže žádostivost a práce nemohly provést zápor pro sebevědomí, bude naopak tento polemický směr proti mnohonásobné samostatnosti věcí úspěšný, poněvadž se proti ní obrací jako svobodné sebevědomí v sobě předtím dovršené; určitěji, poněvadž má sám v sobě *myšlení* čili nekonečnost a poněvadž všechny samostatné věci ve svých rozdílech jsou pro něj jen zanikající veličiny. Rozdíly, které jsou v čistém myšlení sebe sama pouhou abstrakcí rozdílů, stávají se zde všemi rozdíly a všecko rozlišené bytí se stává rozdílem sebevědomí.²³

Tím je nyní určeno *konání skepticizmu* vůbec a jeho *způsob*. Ukazuje *dialektický pohyb*, kterým je smyslová jistota, vnímání a schopnost rozvažovat, jakož i nebytnost toho, co platí ve vztahu panství a rabství a co platí dokonce i pro abstraktní myšlení jako něco *určitého*. Onen vztah zároveň do sebe pojímá *určitý způsob*, v němž jsou mravní zákony jakožto příkazy panství; určení abstraktního myšlení jsou však pojmy vědy, v níž se bezobsažné myšlení rozšiřuje, navěšujíc přitom pojem vskutku jen vnějškovým způsobem na bytí vůči němu samostatné, které tvoří jeho obsah, a má za platné pouze *určité* pojmy, i když běží o čisté abstrakce.

Dialektično jako zápořný pohyb, jak bezprostředně *jest*, jeví se vědomí zprvu jako něco, čemu je vydáno všanc a co není z jeho vlastní moci. Jako *skepticismus* jest

naopak momentem sebevědomí, kterému *se nepřihází*, že by mu zmizely jeho pravda a realita, aniž vědělo jak, nýbrž které v jistotě své svobody působí, že toto jiné, co se vydává za reální, samo mizí, a to nejen předmětno jako takové, nýbrž i jeho vlastní chování k němu, v němž předmětno platí za něco předmětného a jest jako předmětné uplatňováno; tedy též jako *vnímání* i to, čím sebevědomí *podporuje* to, čeho ztráta mu

[165] hrozí: *sofistika a pravda jím samým určená a stanovená;*²⁴ tímto sebevědomým záporem si sebevědomí *samo pro sebe* zjednává *jistotu své svobody*, vytváří si její zkušenost a pozvedá ji tím *k pravdě*. Co zaniká, je určitost čili rozdíl, který se klade jako pevný a neměnný, ať již je jakýkoli a jakéhokoli původu. Nemá do sebe nic trvalého a *musí* v myšlení zanikati, neboť co je rozlišeno, je právě to, co není *samo o sobě*, nýbrž má svou esenci pouze v něčem jiném; myšlení jest však nahlédnutí do této povahy rozlišeného, je záporná bytnost jako něco jednoduchého.

Skeptické sebevědomí zakouší tedy v proměně všeho toho, co pro ně chce být pevným, svou vlastní svobodu jako sobě jím samým danou a udržovanou; jest si touto ataraxií myšlení, jež myslí sebe samo, neměnnou a *pravdivou jistotou o sobě samém*. Nevzchází z něčeho cizího, co by jeho pestrý vývoj v sobě slil dohromady jako výsledek, který by svůj vznik měl již za sebou; nýbrž vědomí samo je *absolutní dialektický nepokoj*, tato směs smyslových a myšlenkových představ, jejichž rozdíly splývají a jejichž *rovnost* se právě tak zase rozplývá – neboť jest sama *určenost* vůči *nerovnému*. Toto vědomí však ve skutečnosti právě v tomto bodě, místo aby bylo vědomím sobě rovným, jest pouze naprosto nahodilým zmatkem, závratí nepořádku ustavičně se vytvářejícího. *Tím je pro sebe*; neboť samo tento zmatek, který se sám uvádí v pohyb, udržuje a vytváří. Proto se k němu též přiznává, vyznává, že je zcela *nahodilé, jednotlivé* vědomí – vědomí, které je *empirické*, že se řídí podle toho, co pro ně nemá žádnou realitu, že je poslušno toho, co pro ně není bytnost, že vykonává a uskutečňuje to, co pro ně nemá pravdu. Ale právě tak, jak pro sebe tímto způsobem platí za *jednotlivý, nahodilý* a vskutku zvířecí život a *ztracené* sebevědomí, činí se naopak opět také *všeobecným soběrovným* životem; neboť jest zápornost všeho jednotlivého a všeho rozdílu. Z oné soběrovnosti či spíše v ní samé upadá opět do oné nahodilosti a onoho zmatku, neboť právě tato zápornost, která se sama uvádí v pohyb, zabývá se pouze jednotlivem a utápí se v nahodilostech. A tak je toto vědomí tím neuvědomělým blábolením, které ustavičně přechází sem a tam od extrému soběrovného sebevědomí do druhého extrému nahodilého, zmateného a matoucího vědomí. Samo obě tyto myšlenky o sobě samém neuvádí v jednotu; *jednou* poznává svou svobodu v povznesení nad všecek zmatek a nahodilost jsoucna, ale právě tak se *po druhé* vyznává, že upadá do *neby-*

[166] *tostného* a že v něm tone. Působí zánik nebytostného obsahu svým myšlením, ale právě v tom jest vědomím nebytostného; vyslovuje absolutní *zánik*, ale *vyslovení je s t*, a toto vědomí je vyslovený zánik; vyslovuje nicotnost vidění, slyšení atd. a přitom *samo vidí, slyší* atd.; vyslovuje nicotnost mravních esencí a činí je samy mocnostmi svého jednání. Jeho konání a jeho mluvení si vždycky odporují, a právě tak má toto vědomí samo v sobě podvojně protikladné vědomí neměnnosti a rovnosti a

úplné nahodilosti a nerovnosti se sebou. Ale toto vědomí si tento svůj vnitřní rozpor rozděluje a chová se při něm tak, jako ve svém čistě záporném pohybu vůbec. Ukazují-li se mu *rovnost*, pak najde *nerovnost*; a když se mu teď namítne nerovnost, kterou právě vyslovilo, přejde k tomu, že vykazuje *rovnost*; jeho povídání je vskutku hašteření svévolných mladíků, z nichž jeden říká A, říká-li druhý B, a opět B, říká-li druhý A, a kteří si *vnitřním* rozporem vykupují tu radost, že zůstávají *mezi sebou* v rozporu.²⁵

Ve skepticizmu zakouší vědomí doopravdy sebe jako vědomí, jež si samo v sobě odporuje; z této zkušenosti vzchází *nová podoba*, která slučuje obě myšlenky, jež skepticizmus rozděluje. Bezmyšlenkovitost skepticizmu o sobě samém musí zmizet, poněvadž je to vskutku *jediné* vědomí, které má oba tyto způsoby v sobě. Tato nová podoba je následkem toho takovým vědomím, které je *pro sebe* podvojným vědomím o sobě jako tom, které se osvobozuje, je neměnné a sobě samému rovné, a o sobě jako vědomí, které se samo absolutně uvádí ve zmatek a zvrací v opak, a které jest vědomím tohoto svého rozporu. – Ve stoicismu je sebevědomí jednoduchou svobodou sebe sama; ve skepticizmu se uskutečňuje, ničí druhou stránku určitého jsoucna, a naopak zdvojuje se a je nyní pro sebe podvojně. Tím se zdvojení rozdělené dříve mezi dva jednotlivce, pána a raba, navrátilo do jednoho; je tím dáno zdvojení sebevědomí v sobě samém, které je bytostné v pojmu ducha, ale ještě ne jejich jednota – a *nešťastné vědomí* je vědomím sebe jako podvojně, pouze rozporné bytnosti.

3. [Nešťastné vědomí. (Zbožný subjektivismus)]

Toto *nešťastné*, v sobě rozdvojené vědomí tedy, ježto tento rozpor jeho bytnosti je pro sebe *jedním* vědomím, musí mít v jednom vědomí vždy též to druhé, a zatímco se domnívá, že došlo vítězství a klidu jednoty, musí být bezprostředně z každého opět vyhnáno.

[167] Avšak jeho pravý návrat k sobě čili jeho vnitřní smír bude představovati pojem ducha, který ožil a vstoupil v existenci, poněvadž v něm je již obsaženo, že jest jakožto nedílné vědomí čímsi podvojným: toto vědomí *jest* samo pohlížením jednoho sebevědomí do druhého a samo *je* obojím, a jednota obojího je mu též bytností; ale samo *pro sebe* si ještě není touto bytností samou, není ještě jednotou obého.

[(α) Měnlivé vědomí]

Ježto zprvu je jen *bezprostřední jednotou* obou, ale tak, že obojí pro ně není totéž vědomí, nýbrž obě vědomí stojí v protikladu, platí mu jedno, totiž jednoduché a neměnné, za *bytnost*; to druhé však, složité a měnlivé, za *nebytostné*. Obě jsou *pro ně* navzájem cizími bytnostmi; nešťastné vědomí samo, jsouc vědomím tohoto rozporu,

staví se na stranu měnlivého vědomí a je pro sebe nebytným; ale jakožto vědomí neměnnosti čili jednoduché bytnosti musí ihned směřovati k tomu, aby se osvobodilo od nebytnostného, tj. aby se osvobodilo od sebe sama. Neboť ačkoli je *pro sebe* pouze měnlivé a ačkoli neměnné je pro ně čímsi cizím, je *samo* jednoduchým a následkem toho neměnným vědomím a je si v důsledku toho vědomo neměnného vědomí jako *své bytnosti*, ale tak, že si *samo pro sebe* opět touto bytností není. Postavení, které uděluje oběma, nemůže proto být jejich lhostejnost vůči sobě navzájem, tj. nemůže být lhostejnost jeho sama vůči neměnnému; nýbrž nešťastné vědomí je samo bezprostředně obojí a pro ně existuje *vztah obou* jako vztah bytnosti k mimobytnosti,²⁶ takže mimobytnost musí být překonána; ale tím, že obě vědomí jsou mu stejně bytná a navzájem v rozporu, je pouze rozporným pohybem, při němž jeden protiklad nedochází v druhém klidu, nýbrž pouze se v něm znovu vytváří jako protiklad.

Tím je zahájen boj proti nepříteli, proti němuž je vítězství naopak podlehnutím, boj, v němž dosáhnout jednoho znamená naopak, že to ztratíme v jeho opaku. Vědomí života, vlastního jsoucna a činnosti, jest toliko bolest nad vlastním jsoucnem a činností, neboť nešťastné vědomí má v něm pouze vědomí, že jeho opak je bytnost – a vědomí vlastní nicoty. Povznáší se z tohoto vědomí k neměnnému. Ale toto povznesení je samo tímto vědomím, je tedy bezprostředně vědomím opaku, totiž sebe sama jakožto jednotlivosti. To neměnné, vstupujíc do vědomí, je právě proto dotčeno jednotlivostí a je přítomné jen spolu s ní; místo aby jednotlivost

[168] byla ve vědomí neměnného zahlazena, pouze v něm vždy znovu vzhází.²⁷

[(β) Podoba neměnného]

V tomto pohybu zakouší však právě to, že jednotlivost *se rodí z neměnného a neměnné z jednotlivosti*. Objevuje se *mu* jednotlivost *vůbec na pozadí* neměnné bytnosti a zároveň se *mu* objevuje na pozadí neměnné bytnosti jeho jednotlivost *vlastní*. Neboť pravda tohoto pohybu je právě *jednota* tohoto podvojného vědomí. K této jednotě tedy *pro ně* dochází, ale je to *zprvu* sama taková *jednota*, v níž ještě převládá *rozlišenost* obého. Tím je pro nešťastné vědomí dán trojí způsob, jak je jednotlivost spojena s neměnnou bytností; *za prvé* se samo pro sebe opět vynořuje jako opak neměnné bytnosti, načež je vrženo zpět na počátek zápasu, který zůstává živlem celého vztahu. *Za druhé* však má *neměnné samo* v nešťastném vědomí pro ně samo podobu *jednotlivosti*; takže tato jednotlivost je podobou neměnného, k němuž se tak uchyluje existence v každém svém způsobu. *Za třetí* shledává *se samo* jako toto jednotlivé v neměnném. *První* neměnné je mu pouze *cizí* bytnost, jež odsuzuje jednotlivost; kdežto *druhé* je *jednotlivou podobou* jako nešťastné vědomí samo, stává se neměnné *za třetí* duchem, poznává radost, že v něm nalézá sebe a uvědomuje si, že jeho jednotlivost je usmířena s všeobecností.²⁸

Co se zde objevuje jako způsoby a jako vztahy neměnného, ukázalo se *zkušeností*, kterou rozdvojené vědomí dělá ve svém neštěstí. Tato zkušenost není sice *jeho jednostranným* pohybem, neboť samo je neměnným vědomím, neměnné vědomí je následkem toho zároveň též jednotlivým vědomím a pohyb je stejně pohybem neměnného vědomí, které v tomto pohybu vystupuje právě tak jako vědomí jednotlivé; neboť probíhá těmito momenty nejprve tak, že je jako neměnné v protikladu proti jednotlivému vůbec, pak samo jako jednotlivé proti druhému jednotlivému a konečně že je v jednotě s jednotlivým. Avšak tato úvaha, pokud náleží nám, je zde nevhodná, neboť až do nynějška pro nás povstala neměnnost jen jako neměnnost vědomí, která proto není tou pravou neměnností, nýbrž je dosud zatížena svým protikladem, nevzniklo tedy pro nás to neměnné samo *o sobě a pro sebe*; nevíme tedy, jak se toto neměnné o sobě a pro sebe bude chovati. Zde došlo pouze k tomu, že tomu vědomí, které je zde naším předmětem, objevují se uvedené určení na neměnném.

[169] Z tohoto důvodu podržuje tedy též neměnné *vědomí* v samotném svém utváření ráz a základ rozdvojenosti a bytí pro sebe vůči jednotlivému vědomí. Následkem toho je pro jednotlivé vědomí vůbec *události*, že neměnné nabývá podoby jednotlivého; a to, že se jen *shledává* v protikladu k němu a že tedy má tento vztah od *přírody*; že se v něm konečně *nachází*, jeví se mu zčásti jeho vlastním výtvořem či zdá se mu, že tomu tak je proto, že je samo jednotlivé, ale zároveň se mu jeví část této jednoty jako něco, co patří neměnnému, právě tak po svém vzniku, jako pokud jest; a protiklad zůstává v této jednotě samé. Vskutku *utvářením* neměnného moment transcendentna nejen nebyl dotčen, nýbrž byl naopak ještě posílen; neboť zdá-li se z jedné strany jednotlivému vědomí sice podobou jednotlivé skutečnosti přiblíženo, je na druhé straně nyní proti němu jako neprůhledné smyslové *jedno* s celou tuhostí *skutečna*; naděje na sjednocení s ním musí zůstat nadějí, tj. musí zůstat bez vyplnění a přítomnosti; neboť mezi ní a jejím splněním stojí právě absolutní nahodilost či nehybná lhostejnost, která tkví v utváření samém, v tom, co dává důvod k naději. Z povahy jsoucího *Jednoho*, ze skutečnosti, kterou toto Jedno na sebe vzalo, dochází nutně k tomu, že v čase zaniklo a v prostoru bylo vzdálené a že naprosto vzdáleným zůstává.

[(γ) Sjednocení skutečna se sebevědomím]

Určil-li se zprvu pouhý pojem rozdvojeného vědomí tak, že směřuje k překonání sebe jako jednotlivého a k tomu, aby se stávalo neměnným vědomím, je jeho snažení od nynějška určeno tak, aby naopak překonalo svůj vztah k čistému *beztvarému* neměnnému a aby vstoupilo pouze ve vztah k *utvářenému neměnnému*.²⁹ Neboť *jednota* jednotlivého s neměnným je pro ně od nynějška *bytností* a *předmětem*, jako bylo v pojmu jen *beztvaré*, abstraktní neměnné bytnostným předmětem; a vztah této absolutní rozdvojenosti pojmu je nyní vztah, od něhož se má odvrátiti. Avšak jeho úkolem je nyní,

aby vztah k neměnnému, jež má tvar, vztah, který byl zprvu vztahem k vnějškové cizí skutečnosti, povzneslo k absolutnímu sjednocení.

Pohyb, kterým se nebytostné vědomí snaží dosíci této jednoty, je sám *trojitý*, podle trojitého vztahu, v který vstoupí k svému transcendentnu, jež má tvar: za prvé jako *čisté vědomí*, za druhé jako *jednotlivá bytnost*, jejíž chování ke *skutečnosti* je žádostivost [170] a práce, a za třetí jako *vědomí svého bytí pro sebe*. – Nyní přihlédneme, jak jsou tyto tři způsoby jeho bytí obsaženy a určeny v onom všeobecném vztahu.

[(1) čisté vědomí, citovost, pobožnost]

Pohlížíme-li na ně tedy nejprve jako na *čisté vědomí*, zdá se, že neměnný, který má tvářnost, jsa pro čisté vědomí, bude kladen, jak jest o sobě a pro sebe. Avšak jak je o sobě a pro sebe, to ještě nepovstalo – jak již uvedeno. Aby byl ve vědomí, jak je sám o sobě a pro sebe, to by musilo zajisté vycházeti spíše od něho než od vědomí; takto je však tato jeho přítomnost zde zatím dána jednostranně pouze vědomím, a právě proto není úplná a pravdivá, nýbrž zůstává zatížena nedokonalostí čili protikladem.

Ačkoli tedy nešťastné vědomí nemá tuto přítomnost, je zároveň za hranicemi čistého myšlení (pokud je čisté myšlení abstraktním myšlením stoicismu, jež *odhlíží* od *jednotlivosti* vůbec, a pouze *neklidným* myšlením skepticismu – vskutku jen jednotlivostí jako neuvědomělým rozporem a jeho nepřetržitým pohybem), je za hranicemi toho obojího, uvádí čisté myšlení a jednotlivost v jednotu a udržuje obé v ní, není však ještě povzneseno k onomu myšlení, *pro něž* je jednotlivost vědomí usmířena s čistým myšlením samým. Stojí naopak v tom středu, kde se abstraktní myšlení dotýká jednotlivosti vědomí jako takové. *Je* samo tímto dotykem; je jednotou čistého myšlení a jednotlivosti; je také *pro ně* tato myslící jednotlivost čili čisté myšlení a neměnné samo, pokud bytostně je jednotlivé. Ale nedošlo pro ně k tomu, že tento jeho předmět, Neměnné, které pro ně má bytostně podobu jednotlivého, je ono samo, ono, které je jednotlivým vědomím.

V tomto prvním způsobu, v němž je zkoumáme jakožto *čisté vědomí*, se tedy nešťastné vědomí *nevztahuje ke svému předmětu* způsobem myšlenky, nýbrž – jsouc sice *o sobě* čistá myšlenková jednotlivost a jeho předmět právě tak, ale nikoli jejich *vzájemný vztah*, který není *čistým myšlením*, sahá, aby se tak řeklo, pouze *po* myšlenku a jest *pobožnou myslí*. Jeho myšlení jako takové zůstává hlučením bez formy, jak jest v hlaholu zvonů, nebo vyplněním vlahou mlhou, hudebním myšlením, které nedochází k pojmu, který by byl jeho jediným imanentním předmětným způsobem. Tento nekonečný čistý vnitřní cit sice dochází k svému předmětu, ale ten se ukazuje takovým způsobem, že nevystupuje

[171] jako předmět pochopený, a vystupuje tedy jako něco cizího. Tím je dán vnitřní pohyb *čisté* citovosti, která bolestně *pocituje* sebe samu, ale jako rozdvojenost,

pohyb nekonečné *touhy*, která má jistotu, že jádrem její bytnosti je taková čistá citovost, čisté *myšlení*, které *myslí* sebe jako *jednotlivost* – že právě proto tímto předmětem, protože i tento předmět myslí sebe jako *jednotlivost*, je poznáno a uznáno. Zároveň jest však tato bytnost nedosažitelným *transcendentnem*, které prchá, když je chceme uchopiti, či které spíše již uprchlo. Uprchlo již, neboť je jednak neměnné, myslící na sebe jako na *jednotlivost*, a vědomí se v něm tedy bezprostředně samo postihuje, *sebe samo*, ale jako *protiklad neměnného*; místo aby uchopilo bytnost, pouze *cítí* a je skleslé samo do sebe; ježto při tomto uchopování nemůže vymýtití sebe jako tento protiklad, uchopilo místo bytnosti pouze to, co je mimo bytnost. Tak jako z jedné strany, když se snaží dosíci *sebe ve své bytnosti*, uchopuje pouze vlastní rozeklanou skutečnost, nemůže z druhé strany uchopit druhé jako *jednotlivé* či *skutečné*. Ať je hledáno kdekoli, nemůže tam být nalezeno; neboť má právě být něčím *transcendentním*, něčím takovým, co nelze najíti. Je-li toto druhé hledáno jako *jednotlivá věc*, není to *všeobecná*, myšlená *jednotlivost*, není to *pojmem*, nýbrž *jednotlivost* jako předmět čili jako něco *skutečného*, předmět bezprostřední smyslové jistoty, a právě proto jen něco zaniknuvšího. Vědomí může dojít pouze k jedné přítomnosti – přítomnosti *hrobu* svého života. Ale ježto ten hrob sám je *skutečnost* a ježto je proti povaze skutečnosti, aby skýtala trvalé vlastnictví, je také tato přítomnost hrobu jen bojem a usilováním, které musí být ztraceny. Když však udělalo tuto zkušenost, že *hrob* jeho skutečné neměnné bytnosti nemá *žádnou skutečnost*, že *zaniklá jednotlivost* jako taková není pravá *jednotlivost*, odřekne se toho, aby neměnnou *jednotlivost* hledalo jako *skutečnou* nebo aby ji zadržovalo, když zmizela, a teprve tím je schopno, aby našlo *jednotlivost* jako pravdivou čili všeobecnou.³⁰

[(2) Jednotlivá bytnost a skutečnost. Konání zbožného vědomí]

Zatím však musíme onen *návrat citovosti do sebe* pojmut tak, že nešťastné vědomí má pro sebe *skutečnost* jako *jednotlivé*. Je to *čistá citovost*, která *pro nás* čili *o sobě* našla sebe a je sebou nasycena; neboť ačkoli *pro ně* se v tomto jeho citu bytnost od něho

[172] odděluje, je tento cit o sobě *sebecitem*, pocítil předmět svého čistého citění, a tímto předmětem je sám; vystupuje tedy odtud jako *sebecit* či *skutečnost* jsoucí pro sebe. V tomto návratu do sebe vznikl pro nás jeho *druhy vztah*, vztah *žádostivosti* a práce, která vědomí potvrzuje vnitřní jistotu sebe sama (jíž nabylo pro nás) překonáním a požitkem cizí bytnosti, tj. této bytnosti ve formě samostatných věcí. Nešťastné vědomí *nachází* však sebe pouze jako *žádostivé* a *pracující*; není pro ně dáno, že základem toho, že se takhle má, je vnitřní jistota sebou a že jeho pocit bytnosti je posléze tento *sebecit*. Nemajíc *pro sebe samo* této jistoty, zůstává ve svém nitru naopak ještě zlomenou *sebejistotou*; osvědčení, kterého by se mu dostalo prací a požitkem, je proto

právě tak *zlomené*; čili musí si naopak samo toto osvědčení ničit, takže v něm sice shledává osvědčení, ale pouze osvědčení toho, čím je pro sebe, totiž své rozdvojenosti.

Skutečnost, proti níž se obrací žádostivost a práce, není tomuto vědomí již něčím o *sobě nicotným*, co by mělo pouze překonati a spotřebovati, nýbrž je něco takového, jako je nešťastné vědomí samo, totiž *skutečnost rozeklaná ve dvě*, která je pouze na jedné straně o sobě nicotná, na druhé však také světem, který byl učiněn posvátným; je tvarem neměnného, neboť neměnné o sobě přijalo do sebe jednotlivost, a jelikož jako neměnné je všeobecnem, má jeho jednotlivost vůbec význam vši skutečnosti.

Kdyby vědomí bylo pro sebe samostatným vědomím a kdyby mu skutečnost byla o sobě a pro sebe nicotná, dospělo by v práci a požitku k pocitu své samostatnosti tím, že by bylo samo tím, co překonává skutečnost. Avšak jelikož skutečností je mu tvar neměnného, nedokáže jej samo svou mocí překonat. Dospívá-li však přece ke zničení skutečnosti a k požitku, děje se tak bytostně z toho důvodu, že neměnné samo *vydává* svůj tvar na *pospas* a *přenechává* mu jej k požitku. – Co se nyní týče vědomí, to v tom vystupuje jako něco *právě tak* skutečného, ale rovněž jako vnitřně zlomené, a toto rozdvojení se představuje v jeho práci i požitku tak, že se láme ve *vztah ke skutečnosti*, čili v *bytí pro sebe*, a v *bytí o sobě*. Onen vztah ke skutečnosti je *proměňování* čili *konání*, býtí pro sebe, jež náleží *jednotlivému* vědomí jako takovému. Ale v tomto vztahu je též *o sobě*; tato stránka náleží neměnnému transcendentnu; tato stránka jsou schopnosti a síly, cizí to dar, který Neměnné rovněž přenechává vědomí, aby jich užívalo.

[173] Ve svém konání je vědomí následkem toho zprvu ve vztahu dvou extrémů; jako činná světskost stojí na jedné straně a proti ní pasivní skutečnost, obojí je ve vzájemném vztahu, ale také je oboje navráceno zpět do neměnného a pevně se drží sebe. Z obou stran se proto také vzájemně odlupuje jen povrch, který vstoupí do hry pohybem proti druhé straně. – Extrém skutečnosti je překonán činným extrémem; avšak sám ze své stránky může být překonán jen z toho důvodu, že jeho neměnná bytnost jej překonává sama, že se sama od sebe odpuzuje, a to, co je odpuzováním odmrštěno, dává všanc činnosti. Činná síla se objevuje jako *moc*, která rozkládá skutečnost; avšak tomuto vědomí, jemuž to, co je „*o sobě*“ čili „*bytnost*“, je něčím od něho odlišným, je proto *moc*, v jejímž jménu vystupuje ve své činnosti, něčím vůči němu transcendentním. Tedy místo aby se ze své činnosti vracelo do sebe a aby se osvědčilo samo pro sebe, reflektuje naopak tento pohyb své činnosti zpátky do druhého extrému, který je tím vyjádřen jako čisté všeobecné, jako absolutní *moc*, z níž pohyb vyšel na všechny strany a která je i bytností rozkládajících se extrémů v jejich první podobě i jejich střídy samé.

Neměnné vědomí *rezignuje* na svůj tvar a dává *jej na pospas* a jednotlivé vědomí naopak *děkuje*, tj. *zřiká se* úkoje vědomí své *samostatnosti* a přemísťuje bytostné jádro konání ze sebe do transcendentna; tímto dvojím momentem *vzájemného sebevzdání* obou částí vzniká tak ovšem pro vědomí jeho *jednota* s neměnným. Avšak tato jednota je zároveň dotčena odlukou, je opět vnitřně zlomena, a protiklad všeobecná a jednotlivého z ní *vzchází znovu*. Neboť vědomí se sice úkoje svého sebecitu *zdánlivě*

zříká, dochází však jeho úkoje *skutečného*; neboť vědomí *bylo* žádostivostí, prací a požitkem; jako vědomí *chtělo, jednalo a požívalo*. Zrovna tak jeho *dík*: to, v čem uznává druhý extrém jako bytnost a v čem překonává sebe, je samo *jeho vlastní* konání, které vyvažuje konání druhého extrému a proti dobrodiní, které se dává, staví *stejně* konání; přenechává-li mu druhý extrém svůj *povrch*, vědomí *nicméně* rovněž vzdává díky a tím, vzdávajíc se svého konání, tj. své bytnosti, činí vlastně více než druhý extrém, který odpuzuje od sebe toliko svůj povrch. Celý pohyb se tedy nejen ve skutečné žádostivosti, práci a požitku, nýbrž dokonce i v díkůvzdání, v němž se zdánlivě děje pravý opak, reflektuje se do *extrému jednotlivosti*. Vědomí se cítí v díkůvzdání tímto jednotlivým vědomím, a nedá

[174] se klamati zdáním své rezignace; neboť pravda vědomí je, že na sebe nerezignovalo; k čemu tak došlo, je pouze dvojnásobná reflexe do obou extrémů a výsledkem je opětovný rozštěp v protikladné vědomí *neměnného* a ve vědomí *chtění, vykonávání, požitku a samotné rezignace na sebe, které stojí proti* vědomí *neměnného, čili vůbec ve vědomí jednotlivosti, která je pro sebe*.

[(3) Sebevědomí přichází k rozumu. (Askese.)]

Tím došlo k *třetímu vztahu* pohybu tohoto vědomí, jež vystupuje z druhého jako takové, které se vpravdě vyzkoušelo svým chtěním a vykonáváním jako samostatné. V prvním vztahu byl to jen *pojmem* skutečného vědomí čili *vnitřní citovost*, která v konání a požitku není ještě skutečná; *druhý* je toto uskutečnění jako vnější konání a požitek; když se však odtud vrátí, je tím vědomím, které se *zakusilo* jako skutečné a účinné vědomí, či pro něž je *pravda*, že je *o sobě a pro sebe*. V něm jest však nyní nepřítel nalezen ve své nejvlastnější podobě. V citovém zápase je jednotlivé vědomí jen jako hudební, abstraktní moment; v práci a požitku, jakožto realizaci tohoto mimo bytostného bytí, může dojít bezprostředního sebezapomnění, a vědomou *svébytnost* v této skutečnosti ubíjí díky vzdávající uznání. Toto ubíjení je však vpravdě návratem vědomí do sebe sama, a to do sebe jako toho, co je pro vědomí pravou skutečností.

Třetí vztah, v němž je tato pravá skutečnost jedním z extrémů, je její *vztah* k všeobecné bytnosti, v němž se chápe jako nicotnost; a pohyb tohoto vztahu musíme ještě prozkoumati.

Především co se týče opačného vztahu vědomí, v němž mu je *realita bezprostředně nicotou*, stává se tedy jeho skutečné konání konáním ničeho, jeho požitek citem jeho neštěstí. Tím ztrácí konání a požitek veškerý *všeobecný obsah a význam*, neboť by pak měly bytí o sobě a pro sebe, a obojí se stahuje zpátky do jednotlivá, na něž míří vědomí, aby je překonalo. Sebe jako *tuto skutečnou jednotlivost* uvědomuje si vědomí v animálních funkcích. Místo aby tyto funkce byly vykonávány jako něco o sobě a pro sebe nicotného, co nemůže pro ducha nabýt žádné důležitosti a bytostnosti, jsou

tyto funkce, ježto se v nich ukazuje nepřítel ve své specifické podobě, předmětem vážného úsilí a stávají se přímo tím nejdůležitějším. Jelikož se však tento nepřítel znovu vytváří přímo svou porážkou, a ježto vědomí, fixujíc si nepřítele, zůstává vždycky [175] při něm, místo aby se od něho osvobodilo, a poněvadž se vždy vidí v znečištěné podobě, poněvadž konečně tento obsah jeho snažení, místo aby byl bytostný, je jen nejnižší, místo aby byl všeobecný, je nejjednodlivější, spatřujeme pouze osobnost omezenou na sebe a své malicherné počínání, sebe samu přežvykující, právě tak nešťastnou jako ubohou.

Ale k tomu obojímu, k pocitu svého neštěstí a k ubohosti vlastního počínání, pojí se právě tak vědomí vlastní jednoty s neměnným. Neboť onen pokus o bezprostřední zničení svého skutečného bytí je *zprostředkován* myšlenkou neměnného a děje se v rámci tohoto *vztahu*. *Zprostředkovaný* vztah je bytnost záporného pohybu, v němž vědomí směřuje proti své jednotlivosti, který však, jako *vztah*, je *o sobě* čímsi kladným a pro vědomí samo vytvoří tuto jeho *jednotu*.

Tento zprostředkovaný vztah je tedy úsudek, v němž jednotlivost, která se zprvu fixovala v protikladu vůči *bytí o sobě*, může být s tímto druhým extrémem spojena pouze něčím třetím. Prostřednictvím tohoto středu extrém neměnného vědomí pro vědomí mimo bytnost, v němž jest zároveň dáno to, že pro neměnné je nebytostné vědomí právě tak jen prostřednictvím tohoto středu, a že tento střed je následkem toho takový, že oba extrémy zároveň představuje jeden v druhém a je vzájemným služebníkem jednoho u druhého. Tento střed je sám vědomá bytnost, neboť je to činnost, která zprostředkuje vědomí jako takové; obsahem této činnosti je záhuba, které vědomí zasvěcuje svou jednotlivost.

V tomto středu se tedy vědomí osvobozuje od konání a požitku jako *svého*; odvrhuje od sebe jako od extrému *jsoucího pro sebe* bytnost své *vůle* a svaluje na střed čili na služebníka vlastní odpovědnost a svobodu rozhodnutí, a tím *vinu* za svůj čin. Tento prostředník, jsa v bezprostředním vztahu s neměnnou bytností, poslouží *radou* o tom, co je správné. Tím, že jednání je poslušnost cizího rozhodnutí, přestává být vlastním po stránce činu čili *vůle*. Tomu vědomí, které je mimo bytnost, zůstává však ještě jeho *předmětná* stránka, totiž *plod* jeho práce a *požitek*. Tento požitek zamítá tedy od sebe právě tak a rezignuje na svou *skutečnost* obsaženou v práci a požitku právě tak, jako rezignovalo na svou vůli; na skutečnost *jednak* jako na dosaženou pravdu své sebevědomé *samostatnosti* – tím, že se pohybuje v představách a slovech zcela cizích, pro ně nesmyslných – *jednak* rezignuje na skutečnost jako

[176] *vnějškové vlastnictví* – tím, že z majetku, nabytého prací, něco obětuje, *jednak* rezignuje na to, aby mělo *požitek*, opět tím, že se požitku zcela odříká posty a trýzněním.

Těmito momenty: tím, že se vzdává vlastního rozhodnutí, pak vlastnictví a požitku, a konečně kladným momentem provozování nepochopené záležitosti připravuje se vpravdě a úplně o vědomí vnitřní i vnější svobody, skutečnosti jako svého *bytí pro sebe*; má jistotu, že se doopravdy zbavilo svého *já* a učinilo své bezprostřední

sebevědomí věcí, předmětným bytím.³¹ – Rezignaci na sebe mohlo osvědčiti toliko tímto *skutečným* obětováním; neboť toliko v něm mizí *podvod*, jenž tkví ve *vnitřním* uznání díky srdcem, smýšlením a ústy, v uznání, které sice ze sebe svaluje veškeru moc bytí pro sebe a připisuje ji daru shůry, ale v samém tomto svalování si ponechává *vnější* vlastnictví v majetku, kterého se nevzdává, *vnitřní* však si ponechává u vědomí rozhodnutí, jež provedlo samo, a u vědomí obsahu, který samo určilo, který nevyměnilo za obsah cizí, jímž by bylo beze smyslu vyplněno.

Ale jako vědomí vskutku provedeným obětováním překonalo *o sobě činnost* jako svou vlastní, tak od něho též upustilo jeho *neštěstí*. Že toto upuštění, tento odpustek, nastalo *o sobě*, je však konání druhého extrému v úsudku, kterým je bytnost *jsoucí o sobě*. Ono obětování mimo bytostného extrému nebylo však zároveň jednostranným konáním, nýbrž obsahovalo v sobě ono konání druhého. Neboť vzdálení vlastní vůle jest jen po jedné stránce něčím záporným, po stránce *svého pojmu* čili *o sobě*, zároveň je však čímsi kladným, totiž kladením vůle jako vůle *jiného*, a určitě vůle ne jako jednotlivé, nýbrž všeobecné. Pro toto vědomí je tímto kladným smyslem záporně kladené vůle jednotlivcovy vůle opačného extrému, k níž nedospívá ze sebe sama, ježto je právě čímsi od něho odlišným, nýbrž skrze něco třetího, skrze prostředníka, jeho radou. Jeho vůle se tak *pro ně* sice stává obecnou vůlí, *kteřá je o sobě*, ale samo pro sebe si tímto *bytím o sobě není*; rezignace na vlastní vůli jako *jednotlivou* není mu podle svého pojmu kladem všeobecné vůle. Právě tak i jeho rezignace na majetek a požitek má pouze týž záporný význam a všeobecně, které tím pro ně vzniká, není pro ně jeho *vlastní konání*. Tato *jednota* předmětného bytí a bytí pro sebe, která je obsažena v *pojmu* činu a k níž proto vědomí dochází jako k bytnosti a *předmětu* – mu není ani pojmem jeho činnosti, ani mu není také bezprostředně a od sebe

[177] sama jasno, že se *pro ně* stává předmětem; nýbrž vědomí dá si zprostředkujícím služebním vysloviti tu jistotu, která je sama v sobě rovněž zlomená, že jeho neštěstí je jen *o sobě* pravým opakem, totiž konáním, které v tomto konání samém si dává uspokojení, čili blaženým požitkem, že jeho ubohé konání je právě tak *o sobě* opakem, totiž konáním absolutním, že podle pojmu je vůbec konání konáním toliko jako konání jednotlivce. Ale *pro ně* samo zůstává konání a jeho skutečné konání něčím chudičským, jeho požitek bolestí, překonání toho všeho v kladný smysl *transcendentnem*. Ale v tomto předmětu, k němuž mu jeho konání a jeho bytí, konání a bytí tohoto *jednotlivého* vědomí, je bytím a konáním *o sobě*, vznikla mu představa *rozumu*, jistoty vědomí, že je ve své jednotlivosti absolutně *o sobě*, či veškerenstvem reality.

[178]

[Pravda jistoty o sobě samém](#)

[←1]

Pro nás filosofující.

[←2]

Srv. k tomu Úvod, paragraf: leč povaha předmětu, který zkoumáme ...

[←3]

Jednota subjektu a objektu v sebevědomí se původně projevuje nikoli pasivitou, nýbrž tím, že subjekt do objektu zasahuje, orientuje se v něm; předmět není pro ně tedy nic nazíraného, nýbrž aktivně uskutečnitelná jednota s vlastním já. Proto se vztahuje k světu původně jako žádostivost. Tato „žádostivost vůbec“ (Begierde überhaupt) je původně žádostivost neosobní, společná zvířeti a člověku a různým živým bytostem vůbec, a týká se ovšem takového vnějšku, který rovněž již není čistý objekt, nýbrž „navrátil se k sobě“, je živý. Žádostivost jde tedy původně po živém: hlad, žízeň, partner atd. Žádostivost je žádostivostí *vůbec*, tj. nikoli něčeho jednotlivého, nýbrž potravy vůbec atd.

[←4]

Život je sám v sobě nerozdělený – každá živá bytost je v sobě jednotou vzdorující pojetí, jako by byla složena z reálných částí, k nimž by bylo možno dospěti jinak než abstrakcí – ale těchto podob života je zároveň nesčíslné množství. Jednota působí, že život je určitou formou, která se z obecného prostředí vyděluje, mnohost forem působí, že je procesem, kterým se život do obecného prostředí opět zařazuje, a jelikož vydělování ze světa je zároveň asimilací jeho substance, krouží život sám v sobě dialektikou těchto dvou momentů, o kterých se tak ukazuje, že jsou totéž. Konkrétně: život žije jen z živého, předpokládá tak rozmanitost živých bytostí jednotlivých i druhů, jejich boj a vzájemné stravování; vytváření vlastní formy, vydělování, je tedy zároveň ničením samostatnosti druhých a naopak; vznikání vlastní je zánikem druhých, vznikání druhých zánikem vlastním; vyspívání dětí je smrtí rodičů; ale také vlastní vznik je vlastní zánik, poněvadž životní proces si sám připravuje svou smrt.

[←5]

Tato jednota života v jeho rozporných a na sebe navzájem odkázaných momentech určité formy a procesu jest ve skutečnosti již objektivní přítomností jáství: neboť forma jako proces, vznikání jako zánik a naopak, je bytostně časová a čas je, jak víme z Předmluvy, sám pojem mající jsoucno. Proto život je „rod“ vůči všem

svým formám, individuím a druhům, rod, jehož realita jest v procesu jejich vzniku a zániku, a bytí tohoto rodu pro sebe je *já*.

[←6]

Sebevědomí je původně ryzí, abstraktní já bez jakéhokoli obsahu – nazírat, kontemplovat na něm není co, jest pouhá zápornost. Záporností je vůči živým (nebo ze života odvozeným) smyslovým věcem: např. vůči potravě nebo partneru. Proto je já původně žádostivost, jak jsme uvedli v pozn. 1. Žádostivost ničí, spotřebovává předměty jako potravu, oděv atd. V tom je na existenci těchto předmětů odkázána, takže je posléze popřítí nemůže, ač se snaží zrušit, popřít aspoň jejich formu. Zápor předmětu, za nímž jde sebevědomí, musí se odehrát jinak: sám předmět musí být záporem. Pravým, posledním předmětem žádostivosti, která je bytostným obsahem našeho já, je tedy druhé já, poněvadž jedině to je (jakožto zápornost sama v sobě) s to provést překonání smyslové předmětnosti. Jinak řečeno: vlastním předmětem žádostivosti je cizí žádostivost, čeho si člověk nejvíce žádá, je žádost (potřeba, láska atd.) druhého; člověk si žádá, aby ho druhý potřeboval. Teprve v tomto sepětí s druhým stává se já sobě předmětem, pak teprve je v pravém smyslu sebevědomím. V tom, jakožto „duchu“, má tedy pojem svou plnou realitu, objektivitu. Zároveň je patrné, že „duch“, jak jej chápe Hegel, není mytické „nadvědomí“, nějaké „kolektivní vědomí“ ve smyslu např. Durkheimově, poněvadž to by bylo ve skutečnosti zase jen izolovaným individuálním vědomím; „duch“ je tak vstřícnost vědomí (my) ve společnosti na sebe odkázaných a spolu souvisících.

[←7]

Vzájemné „uznání“, tj. rovnost ve vztahu sebevědomí, kde každý člen potřebuje druhého (nikoli jako prostředku k nějakému svému účelu, nýbrž k samému svému bytí) a dává mu i sobě tím existenci, je hlubší než např. vztah lásky, kde jsou sice vědomé bytosti na sebe odkázány, ale nikoli jako aktivní, provádějící zápor předmětnosti (tedy jako sebevědomé bytosti v pravém smyslu), nýbrž jako dané, přírodní reality.

[←8]

Uznání, jsouc vzájemným působením dvou aktivních já, tj. dvou záporností, negujících předmět, je možné pouze zápasem.

[←9]

Pohyb absolutní abstrakce od všeho bezprostředního: stránka bezprostřednosti na sebevědomí je život, abstrakce, o níž se mluví, je tady schopnost zbavit se vázanosti k životu či schopnost obětování života. Pokud sebevědomí nedovede provést tuto abstrakci, dát život v sázku, potud je mu pravou skutečností, bytností něco jiného než sebevědomí samo, potud mu předmět váží více než „já“. Dokud tedy sebevědomí nebojuje o život, má sice o sobě bezprostřední jistotu, že je já, ale tato jistota není ještě objektivisována, tj. nestala se dosud pravdou.

[←10]

Viz Předmluva str. 69.

[←11]

Snad nejproslulejší dialektika celé *Fenomenologie*, zárodečná buňka dialektiky celého dějinného procesu. Bohatství dialektických struktur, které jsou zde shrnuty, je těžko vyčerpát. Mladý Marx zdůraznil význam těchto koncepcí v *Ekonomicko-filosofických rukopisech*.

[←12]

Na této dialektice je dobře patrné, jak Hegel slučuje dohromady úvahu o společenské realitě a její výklad pomocí logických kategorií. Vztah pána a raba je zároveň konkrétní společenská struktura a sylogismus o třech pojmech, z nichž střední zprostředkuje mezi dvěma krajními. Rab je střední člen mezi pánem a předmětným světem; vzhledem k předmětnu je sebevědomím, vzhledem k pánu věcí. Právě jako bytost, které je odepřen požitek věcí, a která si musí být v každém okamžiku vědoma své odkázanosti na druhé, své nesamostatnosti, je rab stálým překonáváním a tím i překonáním samostatnosti věcí, jejich přeměnou v svět lidský, svět práce; a právě jako bytost, která má požitek a (v sylogismu) je posléze odkázána na bezprostřednost, na rovnost s druhým extrémem, je pán bližší pouhé přírodě a musí být svobodou, kterou představuje rab, dějinně překonán.

[←13]

Vlastním předmětem pánova vědomí je otrok, který mu zprostředkuje styk s vlastními věcmi, takže tyto věci nejsou pánovi nikdy samostatné. Pán tedy ve věcech vidí nikoli pouhé věci, nýbrž služebnosti upravené proň otrokem: vidí v nich tedy sebevědomí, lidskost. Avšak tato lidskost není jeho vlastní, nýbrž neadekvátní, odcizená, zvěčněná lidskost, redukována na službu věcem, podřízená jim. Pravda, (tj. objekt) s jistotou jeho sebevědomí jsou ve vzájemném sporu,

takže pán a jeho svět je realizovaný rozpor, panský svět se musí dialekticky rozpadnout a býti překonán.

[←14]

Sebevědomí, které má úzkost ze smrti, z nebytí, pociťuje toto nebytí nikoli zvenčí, nýbrž zevnitř – jest samo tímto nebytím, poněvadž celá jeho povaha je zápor daného, jeho překonávání, čas (který, jak jsme slyšeli již v Předmluvě, je čistý pojem sám, který má existenci). Úzkost o bytí je tedy zároveň úzkost z nebytí, procítění této vnitřní závratí času, tohoto rozplývání vši hotovosti a danosti, a tím vznik subjektivity, vnitřního, neskutečného světa (otrok se bude snažit o uspokojení v tomto vnitřním světě, nemoha dosíci uznání ve světě panském). Otrokovo vědomí, které je úzkost, má svým předmětem pána – smrt a zároveň sebevědomí, a tím je čistá zápornost, v níž se rozplynula všechna věčnost. Již proto otrok ví o povaze věcí mnohem více než pán.

[←15]

Nejen úzkost, ale též práce je hloubka otrokovy skutečnosti. Otrok neví pouze pasivně o pravé povaze věcí, činí je též tím, čím jsou, jeho bytí je přetváření věcí, ničení jejich tvaru a vytváření nového, lidského, v němž je život pracujícího člověka odcizen do věčnosti – věci se stávají člověkem a člověk věcí.

[←16]

Pán má toliko sebecit, toliko pocit svého samostatného já, ale sebevědomí mu není skutečným předmětem, nemá je před sebou; to je vyhrazeno otroku, který své sebevědomí – pána – a předměty vytvořené prací ze strachu o život před pánem – má skutečně mimo sebe.

[←17]

Tj. pánovo, viz pozn. 17 a 14.

[←18]

Tj. rabské sebevědomí, viz pozn. 15.

[←19]

Vědomí myslící (tj. nikoli pouze nazírající cizí věčnost, nýbrž vědomé toho, že myšlenka je ve věcech u sebe, kde tedy myšlenka je skutečným pohybem, tj.

přechodem v ne-myšlenku, předmět, a opět od předmětu do sebe, a kde je nekonečnem, tj. kruhem, uzavřeným do sebe) je možné toliko prací a na základě vztahu pána a raba; myslící vědomí je výtvar otroctví, je to ideologická forma, reflexe oné ještě abstraktní svobody, k níž otrok dospěl prací. Ovšem obsahem tohoto prvního vědomí svobody otroka je pouze abstraktní uvědomění, že předmětnost a myšlení se neliší, že rozum vůbec světem vládne, a nikoli provedení této myšlenky v soustavě filosofie, nebo též uvědomění sebe jako individuality uznávané stejně jako uznávající, což je možné jen ve státě, kde otrok přestane být otrokem. Viz též pozn. ke str. 311.

[←20]

Viz Epiktétos a Marcus Aurelius, filosof v okovech a filosof na trůně.

[←21]

Viz pozn. 20, kde Hegel charakterisuje stoicismus jako zjev společenský (v jeho terminologii, „formu světového ducha“).

[←22]

Skepticismus je konkrétnější než stoicismus: zatímco stoik stojí pouze na obecném stanovisku, že rozum světem vládne, a nekonkretisuje tuto světovládu rozumu, provádí skepse na každém jednotlivém případě důkaz nicoty předem daných, předpokládaných pravd a vztahů, které nemohou odolat energii myšlení: ve stoicismu si vědomí počíná jako pán, kterého zajímá jen nejobecnější obrys – povýšenost sebevědomí nad věcmi, nesamostatnost věcí, kdežto skepticismus jako rab, který je zpracovává a přetváří.

[←23]

Panství i rabství nemohlo provést „úplný zápor předmětnosti“, poněvadž se jim věci v jejich samostatnosti vždy znovu vnucovaly (potřeba pánova se rodila vždy znovu a pracující otrok nikdy nedospěl k ukojení své potřeby). Teprve stoik si uvědomil, že všemu vládne rozum, tj. nekonečné myšlení ve smyslu pozn. 18. Proto skeptik, vybavený tímto vědomím, či jak Hegel se vyjadřuje, jsa svobodným sebevědomím, v sobě již vyplněným, dovede již myšlení obrátit proti konkrétním věcem.

[←24]

Hegel zde má na mysli dogmatickou stránku stoicismu, hlavně jeho nauku o evidenci věčných pravd o sobě.

[←25]

Skepticismus ukazuje nicotu, totiž relativitu domněle absolutních pravd o sobě; činí tedy z absolutního relativní a své vlastní sebevědomí musí rovněž relativisovat – učinit nerovným pravdě, absolutnu, dívat se na sebe jako na zvířecí, zmatené, ustavičně proměnlivé vědomí. Činí to všechno však pomocí myšlení, a tedy jediným, sobě rovným a stálým způsobem. Odtud jeho nedůslednost; zůstává na půl cestě mezi absolutnem objektivním a mezi absolutnem pravdy, která není jen substance, nýbrž i subjekt. Nemá jeden postoj, nýbrž dva postoje, a je tedy ve skutečnosti dvojitým vědomím. Odtud nutnost přechodu k jednotnému vědomí, které je si této dvojitosti vědomo jako vnitřního rozporu. Je to „nešťastné vědomí“, tj. náboženské vědomí židovsko-křesťanské.

[←26]

Unwesen.

[←27]

Čím více povznáší nešťastné vědomí pól neměnného, tím více ponižuje pól měnlivý a je zároveň vědomím obojího. Měnlivé a neměnné jsou zároveň v rozporu a vázány k sobě navzájem. Tento nerozřešitelný rozpor, který je celé bytí tohoto vědomí, působí, že toto vědomí nejen má, nýbrž je bolest a neštěstí. Hegel se v tomto oddílu vyjadřuje zvláště zahaleně, poněvadž běží o kritiku křesťanství.

[←28]

Tyto tři momenty odpovídají židovství, prvotnímu křesťanství a duchovní jednotě křesťanství v církvi.

[←29]

Utvářený neměnný je vtělený bůh, nekonečná bytnost v podobě smrtelného člověka.

[←30]

Vztah měnlivého vědomí k neměnnému je vztah nesvobodný, citová upoutanost, nikoli myšlenková svoboda. V křížových válkách se projevila celá pathologie této

posedlosti citem. Cit váže k nahodilé jednotlivosti a trvá na nesplnitelném. Právě proto však prolomení této vázanosti znamená počátek moderních dějin.

[←31]

Zde se ukazuje, že pravým smyslem nešťastného vědomí není vztah k transcendentnu, nýbrž imanence společenského vztahu, vzájemnost lidská ve společnosti. Tím je však etapa nešťastného vědomí zároveň uzavřena. Překonáním vlastní vůle, „svévole“, nedospělo se k prosazení abstraktního absolutna, nýbrž k všeobecné vůli nebo aspoň k jejímu předobrazení. Tato všeobecná vůle, která chce posléze toliko sebe, a nemá a nezná oddělený, samostatný objekt, je rozum.

C. ROZUM

V. JISTOTA A PRAVDA ROZUMU

Myšlenkou, kterou pochopilo, že *jednotlivé* vědomí je *o sobě* absolutní bytnost, vrací se vědomí do sebe sama. Pro nešťastné vědomí je bytí *o sobě transcendentní* vůči němu samému. Ale jeho pohyb měl u něho ten výsledek, že jednotlivost v jejím úplném rozvinutí čili jednotlivost, která je *skutečným vědomím*, postavilo proti sobě jako *vlastní zápor*, totiž jako *předmětný extrém*, čili že vnitřním bojem ze sebe vytísnilo a bytím učinilo své bytí pro sebe; tím vznikla pro ně též jeho *jednota* s tímto všeobecnem, která pro nás již nespadá mimo ně, neboť překonané jednotlivost je všeobecné, a jež to se vědomí samo udržuje v této své zápornosti, je všeobecné v něm jakožto jednotlivém vědomí jeho bytností. Jeho pravda je to, co se objevuje v úsudku, kde extrémy vystupovaly v absolutní oddělenosti, jako střední člen, který sděluje neměnnému vědomí, že jednotlivost se vzdalo sama sebe, a jednotlivému vědomí, že neměnné pro ně již není opačným extrémem, nýbrž je s ním usmířeno. Tento střední člen je jednota, která ví bezprostředně o obou a uvádí je ve vztah, a vědomí jejich jednoty, kterou střední člen sděluje vědomí a tím *sobě samému*, je jistota, že je celkem vši pravdy.

1. [Idealismus]¹

Tím, že sebevědomí je rozumem, převrací se jeho vztah k jinakosti, dosud záporný, ve vztah kladný. Dosud mu běželo toliko o jeho samostatnost a svobodu, aby se zachránilo a udrželo pro sebe na úkor *světa* či jeho vlastní skutečnosti, které se mu obojí jeví záporu jeho bytnosti. Ale dospěvši ve formě rozumu k sebejistotě, došlo ke klidu ve vztahu ke světu a vlastní skutečnosti a dovede je snést; neboť je si jisto sebou jakožto realitou, čili jest si jisto, že veškerá skutečnost není ničím než jím samým; jeho myš-

[179] lení je bezprostředně samo skutečností: vztahuje se k ní tedy jakožto idealismus. Když se tak chápe, je mu, jako by pro ně teprve nyní vznikl svět; dříve mu nerozumí, chová se k němu žádostivě a zpracovává jej, stahuje se ze světa do sebe a vydává jej pro sebe zkáze, jakož i sebe jako vědomí – vědomí světa jako bytnosti i vědomí jeho nicoty. Teprve takto, když bylo ztratilo hrob své pravdy a vydalo zkázu své skutečnosti a když jednotlivé vědomí mu platí za absolutní skutečnost o sobě, objevuje svět jako *svůj* nový skutečný svět, o nějž má zájem v jeho trvání jako předtím

jen v jeho zániku; neboť jeho *trvání* se mu stává jeho vlastní *pravdou* a *přítomností*: je si jisto, že v něm bude zakoušet jen sebe.

Rozum je vědomí jisté, že je vší realitou; tak vyslovuje idealismus pojem rozumu. Jako vědomí *vystupující* jako rozum má onu jistotu *bezprostředně* při sobě, právě tak *bezprostředně* ji též vyslovuje *idealismus*: já jsem já, v tom smyslu, že já, které je mým předmětem – není jako v sebevědomí vůbec jen *prázdným* předmětem vůbec, ani jako ve svobodném sebevědomí jen předmětem, který se odděluje od ostatních, které zůstávají *vedle* něho ještě v platnosti, nýbrž – je předmětem s vědomím *nejsoucnosti* jakéhokoli jiného předmětu, s vědomím, že je jediným předmětem, veškerou realitou a přítomností. Sebevědomí je však nejen *pro sebe*, nýbrž i *o sobě* vší realitou teprve tím, že se touto realitou *stává* či lépe že se takovou realitou *prokazuje*. Průkazem toho, že je takovouto realitou, je *cesta*, na níž v dialektickém pohybu mínění, vnímání a rozvažování zaniká jinakost jako jsoucí *o sobě*, načež pohyb etapami samostatného vědomí ve vztazích panství a rabství, v myšlence svobody, skeptickém osvobození a boji o absolutní osvobození vědomí vnitřně rozdvojeného působí zánik jinakosti, pokud je pouze *pro ně*, *pro sebevědomí samo*. Jedna po druhé vystoupily dvě stránky, první, v níž bytnost či pravda byla pro vědomí určena jako *bytí*, kdežto v druhé měla bytnost tu určenost, že byla pouze *pro ně*. Ale obě se redukovaly na jedinou pravdu, že to, co *jest*, čili *bytí o sobě*, je pouze, pokud *jest pro* vědomí, a že to, co je *pro ně*, je rovněž *o sobě*. Vědomí, které je touto pravdou, má tuto cestu za sebou a zapomělo již na ni, když vystupuje *bezprostředně* jakožto rozum, čili tento *bezprostředně* vystupující rozum objevuje se jen jako *jistota* touto pravdou. Takto pouze *ujišťuje*, že je veškerou realitou, sám to však nechápe, neboť ona zapomenutá cesta je chápání tohoto *bezprostředně* vyjádřeného tvrzení. A právě tak je toto tvr-

[180] zení nepochopitelné tomu, kdo touto cestou neprošel, když je slyší v této čisté formě, neboť v konkrétní formě třeba sám tvrdí totéž.

Idealismus, který nelíčí tuto cestu, nýbrž počíná oním tvrzením, je proto též čisté *ujišťování*, které samo sobě nerozumí ani se nemůže učinit srozumitelným pro druhé. Vyslovuje *bezprostřední* jistotu, proti níž stojí jiné *bezprostřední* jistoty, které byly pouze na této cestě ztraceny. Stejným právem se řadí tudíž *vedle ujišťování* té jistoty také *ujišťování* těchto jiných *jistot*.² Rozum se odvolává na *sebevědomí* jednoho každého vědomí: *já jsem já*, můj předmět a má bytnost je *já*, a žádné vědomí mu tuto pravdu neupře. Ale když tak rozum opírá pravdu o toto odvolávání, podpisuje tím pravdivost té druhé jistoty, totiž, že je *něco jiného pro mne*; něco jiného než *já* je mi předmětem a bytností čili: *jsa sobě* předmětem a bytností jsem tím vším jen potud, pokud se z toho jiného vůbec vyvlékám a stavím se jako skutečnost *vedle* něho. – Teprve když rozum vystoupí jako *reflexe* z této protikladné jistoty, nabývá jeho tvrzení podoby ne toliko jistoty a ujišťování, nýbrž *pravdy*; a nikoli jedné *vedle* druhých, nýbrž *jediné*. *Bezprostřední* vystoupení je abstrakce jeho *přítomnosti*, jejíž *bytností* a *bytím o sobě* je absolutní pojem, tj. *pohyb jeho vzniklosti*. – Vědomí určí svůj vztah k jinakosti či svému předmětu rozmanitým způsobem podle toho, na jakém stupni

světového ducha v postupu jeho sebeuvědomování stojí. Jak se světový duch v každém případě *bezprostředně* nachází a určuje a jak určuje svůj předmět, čili jak jest *pro sebe*, závisí na tom, čím se již *stal* a čím již *o sobě* jest.

2. [Kategorie]

Rozum je jistota, že jest vši *realitou*. Toto *bytí o sobě* čili tato *realita* je však ještě čímsi naprosto všeobecným, čistou *abstrakcí* reality. Je to první *klad*, kterým sebevědomí *o sobě* jest *pro sebe* a já je tudíž pouze *čistou esencí* toho, co má bytí, čili jednoduchou *kategorií*. *Kategorie*, která jindy měla význam esence bytí, a to v *neurčitosti* bytí vůbec čili *bytí* stojícího vůči vědomí, je nyní *esencí* či jednoduchou *jednotou* bytí jen jako skutečnosti myslící; čili kategorie je toto: sebevědomí a bytí jest *táž* bytnost, *táž* bytnost nikoli pro srovnávající pohled, nýbrž o sobě a pro sebe. Toliko jednostranný, špatný idealismus dopouští, aby tato jednota jakožto vědomí se postavila na jednu stranu a proti ní na druhou stranu *bytí o sobě*. – Tato kategorie čili *jednoduchá* jednota sebevědomí

[181] a bytí má však v sobě *rozdíl*; neboť její bytností je právě to, že v *jinakosti* či absolutním rozdílu je si *bezprostředně* rovna. Rozdíl tedy *jest*; je však úplně průhledný, čili je jako rozdíl, který zároveň není žádným rozdílem. Objevuje se jakožto *mnohost* kategorií. Vyslovuje-li idealismus *nedílnou jednotu* sebevědomí jako veškerou realitu a činí-li ji *bezprostředně* bytností, aniž ji pochopil jako bytnost absolutně zápornou – toliko ta má zápor, určenost čili rozdíl sama o sobě –, pak ještě nepochopitelnější než to, že sebevědomí je absolutní zápornost, je toto druhé, že by totiž v kategorii byly *rozdíly* čili *druhy*. Toto ujištění vůbec, jakož i ujištění o nějakém *určitém počtu* druhů kategorií je nové ujištění, které však obsahuje samo o sobě to, že si je již nemusíme nechat jakožto ujištění vnucovat. Neboť začíná-li *rozdíl* v čistém já, v čistém rozvažování samém, je tím pověděno, že zde bylo skoncováno s *bezprostředností*, s *ujišťováním* a *nalézáním*, a že začíná pojímající *chápání*. Přijímání však mnohost kategorií nějakým způsobem opět jako nález, např. ze soudů,³ a nechat si je takto vnutit, to vskutku nutno považovat za urážku vědy; kde by mohla schopnost rozvažovat objevovati nutnost, nedokáže-li to u sebe samé, u této čisté nutnosti?

Jelikož tak rozumu patří právě tak čistá esence věcí jako jejich rozdíl, nemohlo by se vlastně již vůbec mluvit o *věcech*, tj. něčem takovém, co by pro vědomí bylo jen záparem jeho sama. Neboť věta, že kategorie ve své mnohosti jsou *druhy* čisté kategorie, znamená, že ta je ještě jejich *rodem* či *bytností*, není jejich protikladem. Ale kategorie jsou již tím dvojsmyslem, který má v sobě zároveň jinakost *vůči* čisté kategorii, a to ve své *mnohosti*. Touto mnohostí jsou s ní vskutku v rozporu a čistá jednota je musí v sobě překonávat, čímž se ustavuje jako *záporná jednota* jejich rozdílů. Jako *záporná* jednota vylučuje však ze sebe stejně *rozdíly* jako takové i onu první *bezprostřední* čistou jednotu jako takovou a je *jednotlivem*; nová to kategorie,

kteřá je vylučující vědomí, tj. vědomí, že něco *jiného* je pro ně. Jednotlivo je vlastní přechod ze svého pojmu k *vnější* realitě, čisté *schéma*, které je rovným dílem vědomím i poukazem na něco jiného, a to v té své stránce, že je jednotlivem a jedním, jež vylučuje. Ale „*jiné*“ vůči této kategorii jsou jen *ostatní, první kategorie*, totiž *čistá esence* a *čistý rozdíl*; a v ní, tj. právě v kladení tohoto „*jiného*“, či v tomto jiném samotném, je právě tak vědomí sebou samým. Každý z těchto odlišných momentů poukazuje na jiný; zároveň však v nich nedochází k žádné

[182] jinakosti. Čistá kategorie poukazuje na *druhy*, které přecházejí do záporné kategorie čili do jednotliva; jednotlivo však poukazuje zpět na čistou kategorii, je samo čistým vědomím, které pro sebe zůstává v každé kategorii touto jasnou jednotou se sebou samým, ale jednotou, jež je ve stejné míře odkazována k jinému, které tím, že jest, zaniklo, a tím, že zaniklo, je opět vytvořeno.⁴

3. [Poznávání v prázdném (subjektivním) idealismu]

Vidíme, že čisté vědomí se zde klade dvojím způsobem, jednou jako nepokojné *přecházení sem a tam*, které probíhá všemi svými momenty a v nich mu tane na mysli jinakost, chápáním překonávaná, jednak naopak jako *pokojná jednota* jistá svou pravdou. Pro tuto jednotu je onen pohyb *tím jiným*, pro tento pohyb však ona *pokojná jednota*; a vědomí a předmět se střídají v těchto vzájemných protikladných určeních. Vědomí je tedy pro sebe jednak hledáním, které kráčí sem a tam, a jeho předmět je *čisté bytí o sobě* a bytnost; podruhé je ono vědomí pro sebe jednoduchou kategorií a předmětem je pohyb rozdílů. Avšak vědomí jakožto bytnost je sám celý tento průběh, totiž přecházení ze sebe jako nerozdělené kategorie do jednotlivosti a předmětu a nazírání celého tohoto průběhu v předmětu, překonání předmětu jakožto rozdílného, *přisvojení* předmětu, a vyslovení sebe jako této jistoty, že jsem celou realitou, totiž vědomím samým i jeho předmětem.

Jeho první výrok je jen toto abstraktní prázdné slovo, že všechno je *jeho*. Neboť jistota, že je vši realitou, je teprve čistou kategorií. Tento prvotní rozum poznávající se v předmětě je vyjádřen prázdným idealismem, který pojímá rozum pouze tak, jak zprvu pro sebe jest, a domnívá se, ukazuje-li ve všem bytí, že je *mého* vědomí, a vyslovuje-li věci jakožto počitky či představy, že ukázal toto „*mé*“ v jeho úplné realitě. Proto musí být zároveň absolutním empirismem, neboť k *vyplnění* tohoto „*mého*“, které je prázdné, tj. rozdílu a jeho celého vývoje a utváření, potřebuje jeho rozum cizí náraz, v němž by teprve *záležela rozmanitost* čití či představování. Tento idealismus se tudíž stává dvojsmyslem vnitřně si odporujícím stejně jako skepticizmus, jenže jako se skepticizmus vyjadřuje záporně, vyjadřuje se (tento idealismus) kladně, ale právě tak nesjednocuje své vnitřně sporné myšlenky o čistém vědomí jako veškeré realitě a zrovna tak o cizím popudu čili o smyslovém čití a představování jako o realitě právě takové, nýbrž vrhá se sem a

[183] tam z jednoho do druhého, aby konečně zabředl do špatné, totiž smyslové nekonečnosti. Když rozum bere všecku realitu jako abstraktně *mou* a to *jiné* je mu *lhostejným cizím* předmětem, klade se právě vědění rozumu o jiném, které se vyskytovalo jako *mínění, vnímání* a jako *schopnost rozvažovat*, chápající to, co se míní a vnímá. O takovém vědění tvrdí zároveň sám pojem idealismu, že není pravým vědění; neboť pravda vědění je pouze jednota apercepce. Aby tedy čistý rozum tohoto idealismu dospěl k tomuto *jinému*, které je proň *bytností*, které tedy jest *bytím o sobě*, jež on však nemá v sobě, odkazuje se sám zpátky k tomu vědění, které není vědění pravdy; odsuzuje se tak s plným vědomím a svědomím k nepravdivému vědění a nemůže upustiti od mínění a vnímání, které pro něj sám nemají žádnou pravdu. Tento rozum je v tom bezprostředním rozporu, že totiž tvrdí jako bytnost dvojí věc, která je v naprostém protikladu, totiž *jednotu apercepce* a právě tak *věc*, která, i když je nazývána *cizím popudem* nebo *empirickou bytností* nebo *smyslovostí* či *věcí o sobě*, zůstává ve svém pojmu totéž, totiž něčím cizím oné jednotě.

Tento idealismus se zaplétá do tohoto rozporu, jelikož tvrdí, že *abstraktní pojem* rozumu je pravda; proto vzniká proň bezprostředně zároveň realita jako něco takového, co není naopak realitou rozumu, zatím co rozum měl býti zároveň veškerou realitou; rozum zůstává nepokojným hledáním, které prohlašuje samotným svým hledáním, že uspokojení nalezením je naprosto nemožné. – Tak nedůsledný však skutečný rozum není; nýbrž jsa teprve *jistotou*, že je veškerou realitou, je si při tomto *pojmu* vědom, že jako *jistota*, jako *já*, ještě není vpravdě realitou, a je puzen, aby tuto jistotu pozvedl k pravdě a aby *prázdné* „mé“ naplnil obsahem.

[184]

A. ROZUM POZORUJÍCÍ

Nyní sice spatřujeme opět, jak toto vědomí, pro které *byť* má význam *jeho bytí*,⁵ zašlo opět do mínění a vnímání, ale nikoli již jako do jistoty o něčem pouze *jiném*, nýbrž s jistotou, že samo je toto *jiné*. Dříve se mu pouze *přiházelo*, že leccos na věci vnímalo a *zakoušelo*; zde samo koná pozorování a řídí zkušenost. Mínění a vnímání, které se dříve překonalo pro nás, je nyní překonáno vědomím samým pro sebe; rozum směřuje k tomu, aby nabyl *vědění* o pravdě, aby shledal, že to, co je pro mínění a vnímání věcí, je pojem, tj. aby měl ve věčnosti toliko vědomí rozumu sama. Rozum má tudíž nyní všeobecný *zájem* na světě, jelikož je jistotou o své přítomnosti ve světě, či jistotou, že přítomnost je rozumná. Rozum hledá to, co proň je *jiné*, věda při tom, že v tomto *jiném* nemá nic jiného než sebe sama; hledá jen vlastní nekonečnost.

Rozum se zprvu ve skutečnosti jen tuší či zná o ní vůbec jen to, že je *jeho*, a v tomto smyslu postupuje k tomu, aby se uvázal v držení majetku, kterým si je jist; na

všech vrcholcích i ve všech hlubinách vztyčuje znamení svrchovanosti rozumu. Ale toto povrchní „mé“ není jeho poslední zájem; radost z tohoto všeobecného uvázání v majetek shledává v jeho vlastnictví ještě to cizí, jiné, co abstraktní rozum nemá v sobě samém. Rozum tuší o sobě, že *je* hlubší bytnost než čisté já, a musí požadovati, aby rozdíl, *rozmanitost bytí*, mu sám připadl jako to, co je jeho, aby se rozum nazíral jako *skutečnost* a shledal se přítomným jako podoba a věc. Ale když rozum prohrabe všechny útroby věcí a otevře jim všechny tepny, aby si z nich sám vytryskl vstříc, toto štěstí nenajde, nýbrž musí se napřed sám v sobě dovršit, aby pak mohl mít zkušenost své dokonalosti.

Vědomí *pozoruje*; tj. rozum se chce nalézt a míti jako jsoucí předmět, ve *skutečném, smyslově přítomném* způsobu. Vědomí tohoto pozorování sice míní a říká, že *nechce zakoušeti sebe samo*, nýbrž naopak *bytnost věcí jakožto věcí*. Že toto vědomí to tak míní a říká, to tkví v tom, že *je* sice rozumem, že mu však rozum ještě není předmětem jako rozum. Kdyby znalo *rozum* jako stejnou byt-

[185] *rost věcí i sebe sama* a kdyby vědělo, že jen ve vědomí může být rozum přítomen ve své zvláštní podobě, sestoupilo by naopak do své vlastní hloubi a hledalo by jej tam spíše než ve věcech. Kdyby jej v této hloubi našlo, bylo by odtud opět odkázáno zpátky ke skutečnosti, aby v ní nazíralo jeho smyslový výraz, bralo by jej však ihned bytostně jako *pojmem*. Rozum tak, jak vystupuje *bezprostředně* v jistotě vědomí, že je veškerou realitou, pojímá svou realitu ve smyslu *bezprostřednosti bytí* a právě tak jednotu já s touto předmětnou bytností jako *bezprostřední jednotu*, u níž ještě neoddělil a pak opět nesjednotil momenty bytí a já, čili kterou dosud nepoznal. Přistupuje tedy k věcem jako pozorující vědomí v mínění, že je pojímá vpravdě jako smyslové věci, protikladné vůči já; avšak jeho skutečné konání odporuje tomuto mínění, neboť *poznává* tyto věci, proměňuje jejich smyslovost v *pojmy*, tj. právě v bytí, které je zároveň já, tudíž myšlení v jsoucí myšlení čili bytí v myšlené bytí, a tvrdí vskutku, že věci mají pravdu jen jakožto pojmy. Tomuto pozorujícímu vědomí se v tom tak objevuje pouze to, co jsou *věci*, nám však, čím jest *ono samo*; výsledkem jeho pohybu bude však, že se stane samo pro sebe tím, čím je o sobě.

Konání pozorujícího rozumu musíme studovati v momentech jeho pohybu, jak pojímá přírodu, ducha a konečně vztah mezi obojím jako smyslové bytí a jak hledá sebe jako jsoucí skutečnost.

a) Pozorování přírody

I. [Pozorování přírodnin]

[(α) Popis]

Vysloví-li bezmyšlenkovitě vědomí názor, že pozorování a zkušenost je pramenem pravdy, mohou sice jeho slova zníti, jako by běželo výhradně o chutnání, čichání, hmatání a vidění; v horlivosti, s kterou doporučuje ochutnávání, čichání atd., zapomíná dodat, že vskutku si již právě tak bytostně určilo předmět tohoto čítí, takže toto určení mu platí přinejmenším tolik, co ono čítí samo. Dozná také ihned, že mu tak neběží vůbec jen o vnímání, a např. vněm, že tento perořízek leží vedle téhle tabatěrky, nebude mu ještě pozorováním. Vnímané má mít přinejmenším význam *všeobecná*, nikoli *smyslového „tohoto“*.

[186] Toto všeobecné je tak teprve *tím*, co *si zůstává rovno*; jeho pohyb je pouze monotónní návrat téhož úkonu. Vědomí, které shledává v předmětu doposud toliko *všeobecné* čili *abstraktum: toto je mé*, musí jeho vlastní pohyb převzít na svůj účet, a není-li dosud jeho schopností rozvažovat, musí být alespoň jeho paměť vyslovující obecným způsobem to, co je ve skutečnosti dáno jen ve způsobu jednotlivosti. Tomuto povrchnímu vyzvedání z jednotlivá a této právě tak povrchní formě všeobecnosti, do níž se smyslově dané pouze pojímá, aniž se samo o sobě stalo všeobecným, jež zveme *popisem věci*, chybí ještě pohyb v předmětu samém; pohyb je naopak pouze v popisování. Předmět ztratil tedy zajímavost, jakmile je popsán; musí se tedy sáhnouti k druhému a musí se stále hledati další, aby popisování nevzalo konec. Nelze-li již tak snadno najíti *celé* nové věci, je nutno navrátiti se k těm, které jsou již nalezeny a dále je dělit, rozebírat a vyslíditi na nich nové stránky věčnosti. Tomuto neúnavnému, neklidnému instinktu nemůže nikdy dojíti materiál; najít nový znamenitý (botanický či zoologický) rod nebo dokonce novou planetu, která, ač individuum, má povahu všeobecného, může býti pouze údělem šťastlivců. Ale hranice toho, co je tak *význačné* jako slon, dub, zlato, toho, co je *rodem a druhem*, přechází po mnoha stupních v nekonečnou *specifikaci* chaosu zvířat a rostlin, druhů hornin nebo kovů, zemin atd., které mohou býti předvedeny toliko úsilím a uměním. V této říši neurčitosti všeobecného, kde se specifikace blíží opět *individualisaci* a kde do ní sama tam opět úplně sestupuje, otvírá se nevyčerpatelná zásoba pro pozorování a popisování. Ale zde, kde se mu otvírá nepřehledné pole, na hranici všeobecnosti, může být nález, k němuž dospělo, místo nezměrného bohatství pouze hranicí přírody a vlastního konání; nemůže již vědět, zdali to, co se zdá bytím o sobě, není nahodilost; co má ráz zmateného a nezralého útvaru bez síly, který se sotva vyvinuje z živelné neurčitosti, nemůže si činit nárok, aby bylo byt' jen i popsáno.

[(β) Vytýkání znaků]

Zdá-li se tomuto vyhledávání a popisování, že mu běží toliko o věci, vidíme zato my, že ve skutečnosti neprobíhá toliko v rovině *smyslového vnímání*; nýbrž to, podle

čeho věci *poznáváme*, je mu důležitější než zbývající obor smyslových vlastností, kterých věc sama sice zajisté nemůže postrádati, ale které si vědomí odpouští.

[187] Tímto rozlišením *bytošného a nebytošného* pozvedá se pojem ze smyslového rozptýlení a poznání jím prohláŝuje, že mu běží aspoň právě tak bytošně *o ně samo* jako o věci. Tato dvojnásobná bytošnost vyústí ve váhání, zda to, co je bytošné a nutné pro *poznání*, je takové též ve *věcech*. Z jedné strany mají *znaky* sloužit toliko poznání, aby jimi rozeznávalo věci od sebe navzájem; z druhé strany však to, co má být poznáno, není nebytošná stránka věci, nýbrž to, čím se samy vytrhují z všeobecné kontinuity bytí vůbec, *odlišují se* od druhých věcí a jsou tak *pro sebe*. Znaký nemají mít bytošný vztah jen k poznání, nýbrž mají obsahovat také určenosti věcí v jejich bytnosti a umělá soustava má sama odpovídat soustavě přírody a vyjadřovat toliko ji. Z pojmu rozumu to nutně vyplývá a rozumový instinkt – neboť rozum se při tomto pozorování chová toliko jako takový instinkt – dosáhl i ve svých soustavách této jednoty, totiž té, kde jsou jeho předměty samy utvářeny tak, že mají o sobě jistou bytošnost čili *bytí pro sebe*, a nejsou pouze nahodilostí tohoto *okamžiku* nebo tohoto „*zde*“. Např. znaký, kterými se vzájemně liší zvířata, bereme z drápů a zubů, neboť vskutku nejen že poznání podle nich *rozlišuje* zvíře od zvířete, nýbrž zvíře se jimi *odlišuje* samo; těmito zbraněmi udržuje se čímsi jsoucím *pro sebe* a odlišeným od všeobecná. Naproti tomu rostlina nedospívá k *bytí pro sebe*, nýbrž pouze se dotýká hranice individuality; na této hranici, kde ukazuje jakési zdání *rozdvojenosti* v pohlaví, byla proto zachycena a byly stanoveny její rozdíly. Co však je ještě na nižším stupni, nemůže se již samo odlišit od jiných věcí, nýbrž je ztraceno, jakmile se dostane do protikladu. *Bytí pokojné* a *bytí ve vztahu* se dostávají do sporu, bytí je ve vztahu čímsi jiným než bytí v klidu, kdežto individuum je právě tímto sebezachováváním ve vztahu k jiným věcem. To, co se však nedokáže zachovat a co se *chemicky* změní proti tomu, čím *empiricky* jest, uvádí poznání ve zmatek a přivádí je v podobnou rozepři, má-li se rozhodnout pro jednu či pro druhou stranu, ježto věc sama není ničím trvajícím beze změny a ježto se tyto její stránky nekryjí.

V takových soustavách toho všeobecného, co trvá beze změny, má tedy to, co trvá v soběrovnosti, ten význam, že jest právě tak trvale soběrovné v poznání, jako ve věcech samých. Avšak toto rozprostranění *soběrovných určeností*, z nichž každá opisuje pokojně linii svého postupu a získává místo, aby se tam rozvinula pro

[188] sebe, přechází bytošně ve svůj protiklad, změní těchto určeností; neboť znak, totiž všeobecná určenost, je jednotou protikladů, a to určenosti a všeobecnosti o sobě; musí se tedy rozestoupiti v tento protiklad. Přemůže-li nyní určenost po jedné stránce ono všeobecné, v němž je jeho bytnost, pak si toto všeobecná naopak právě tak uchovává svou vládu nad určeností, vyhání určenost do extrému, směšuje zde jejich rozdíly a bytošnosti. Pozorování, které uvedlo tyto rozdíly a bytošnosti v pěkný pořádek a myslilo si, že v nich má cosi pevného, vidí, jak se jeden princip kříží s druhým, jak se vytvářejí přechody a zmatky, a vidí, jak je spojeno, co mělo zprvu za naprosto oddělené, a jak je odděleno, co počítalo dohromady; takže vůle držeti se

pokojného bytí, jež zůstává sobě rovným, musí se právě při nejobecnějších určeních bytostných znaků zvířete a rostliny nechat trápit instancemi, které berou pozorování každou určitost, umlčují všeobecnost, k níž se pozvedlo a vracejí je k bezmyšlenkovitému pozorování a popisování.

[(γ) Nacházení zákonů]

[(1) Pojem zákona a zkušenost o něm]

Toto pozorování, které se omezuje na to, co je jednoduché, čili pozorování, které smyslovou rozptýlenost omezuje všeobecnem, nachází tedy na svém předmětu, že *princip*, kterým se jako pozorování řídí, je zde *nejasný*, jelikož to, co je určité, musí se v důsledku vlastní povahy ztrácet ve svém opaku; rozum musí tedy naopak přejít od setrvačné určenosti, která měla zdání trvalosti, k jejímu pozorování tak, jak vpravdě jest, totiž *tak, že se vztahuje k svému protikladu*. Co je nazýváno bytostnými rysy, jsou nehybné určenosti, které vyjádřeny a pojaty tak, jak se vyjadřují a jak jsou chápány, totiž jako *jednoduché* určenosti, nevyjadřují to, co tvoří jejich povahu, totiž že jsou zanikající *momenty* pohybu, který se pojímá zpátky sám do sebe. Když nyní rozumový instinkt přichází k tomu, že vyhledává určenost podle její povahy, že totiž bytostně není něčím jsoucím pro sebe, nýbrž přechází v protiklad, pak hledá *zákon a pojem zákona*; hledá je sice stejně jako skutečnost, *která jest*, ale tato skutečnost vskutku před rozumovým instinktem zmizí a stránky zákona se stanou čistými momenty čili abstrakcemi, takže zákon se objeví s povahou pojmu, který v sobě vyhladil lhostejné trvání smyslové skutečnosti.

Pro pozorující vědomí je *pravda zákona ve zkušenosti* jako způ-
[189] sobu, kterým je pro pozorující vědomí *smyslové bytí*; tato pravda není tedy pozorujícímu vědomí sama o sobě a pro sebe. Nemá-li však zákon svou pravdu ve svém pojmu, pak je čímsi nahodilým, zákon není nutnost, čili ve skutečnosti není žádným zákonem. Ale to, že zákon je bytostně pojmem, nejenže není v rozporu s tím, že je zde pro pozorování, nýbrž zákon má proto naopak nutné *jsoucno* a je pro pozorování zde. Všeobecně ve *smyslu rozumové obecnosti* je všeobecné též v tom smyslu, který v něm má všeobecnost pojmu, že se totiž podává *pro* vědomí jako něco přítomného a skutečného, tedy že pojem se podává ve způsobu věčnosti a smyslového bytí – ale aniž proto ztratil svou povahu a poklesl v setrvačnou trvalost nebo lhostejnou posloupnost. Co je všeobecně platné, to se též všeobecně uplatňuje; co bytí *má*, to také vskutku *jest*, a co pouze *má* bytí a přitom *není*, je beze vší pravdy. Na tom rozumový instinkt právem ze své strany trvá a nedá se zmýlit pomyslnostmi, které pouze *mají* bytí a mají mítí pravdu, jako to, *co bytí má*, ačkoli to nelze najít v žádné zkušenosti – ani hypotézami, ani všemi ostatními neviditelnostmi na věky trvajících „*má bytí*“; neboť rozum je právě

ona jistota, že má realitu, a co není pro vědomí jakožto samostatná bytnost, tj. co se nejeví, není pro ně ničím.

Že pravda zákona je bytostně *realitou*, stává se sice pro toto vědomí, které zůstává při pouhém pozorování, opět něčím *protikladným* vůči pojmu a vůči všeobecnou o sobě; čili něco takového jako jeho zákon, není pro ně bytností rozumu; domnívá se, že v zákoně získalo něco *cizího*. Vyvrací však toto své mínění skutkem, pokud samo nebere tuto všeobecnost tak, že by mu *všecky* smyslové *jednotliviny* byly musily ukázati zjev zákona, aby teprve bylo lze tvrdit jeho pravdivost. Že *všecky* kameny sebrané se země padají, upustí-li se, k tomu naprosto nepožaduje, aby se ten pokus vykonal na všech kamenech; říká snad zajisté, že se to musilo zkusit aspoň s velmi mnoha kameny, z čehož potom snad možno činit *podle analogie* závěry pro ostatní, a to s největší pravděpodobností nebo s plným oprávněním. Avšak analogie nejen že nedává žádné plné oprávnění, nýbrž následkem své vlastní povahy se tak často vyvrací, že – souzeno podle téhož principu analogie – nedovoluje naopak žádný úsudek. *Pravděpodobnost*, na niž by se redukoval výsledek analogie, ztrácí vůči *pravdě* veškeren rozdíl menší či větší pravdě podobnosti; ať je jakkoli veliká, proti pravdě není ničím.

[190] Rozumový instinkt přijímá však vskutku takové zákony za *pravdivé*; a teprve pokud jde o jejich nutnost, kterou nepoznává, dospívá k tomuto rozdílu a snižuje pravdu věci samé na pravděpodobnost, aby označil nedokonalý způsob, jímž jest pravda dána pro vědomí, které ještě nedosáhlo náhledu v čistý pojem; neboť všeobecnou je dáno jen jako *jednoduché bezprostřední* všeobecnou. Ale zároveň pro tuto svou všeobecnost je zákon pravdivý pro vědomí; to, že kámen padá, je mu pravdivé proto, že kámen je mu *těžký*, tj. poněvadž v tíži má o *sobě a pro sebe* bytostný vztah *k zemi*, který se vyjadřuje pádem. Má tedy *bytí* zákona ve zkušenosti, ale právě tak má toto *bytí* jakožto *pojem* a jen z *těchto dvou důvodů* dohromady je mu zákon pravdivý; platí za zákon, protože se ukazuje ve zjevu a zároveň, protože je sám o sobě pojmem.

[(2) Experiment]

Jelikož zákon je zároveň o *sobě pojmem*, směřuje rozumový instinkt tohoto vědomí sám nutně k tomu, aby *pročistil* zákon a momenty zákona v *pojem*, ačkoli neví, že tomu chce. Podniká pokusy týkající se zákona. Zákon, jak se zprvu objevuje, ukazuje se v nečisté formě, zahalen jednotlivým smyslovým bytím, a pojem, který tvoří jeho bytnost, ukazuje se ponořeným do empirické látky. Rozumovému instinktu běží v jeho pokusech o to, aby našel, co nastává za těch a oněch okolností. Zákon se zdá jen tím více ponořován do smyslového bytí, leč smyslové bytí tím naopak zaniká. Vnitřní význam tohoto bádání je v tom, najít *čisté podmínky* zákona; což neznamená nic jiného (i kdyby vědomí, které se tak vyjadřuje, snad mínilo, že tím říká něco jiného) než pozvednutí zákona z úplna do formy pojmu a *zahlázení* vší spojitosti *jeho momentů s určitým*

bytím. Např. záporná elektřina, která se původně ohlašuje jako elektřina *jantarová*, podobně jako kladná elektřina se ohlašuje jako elektřina *skla*, ztrácí na základě pokusů úplné tento význam a stává se čistě *kladnou* či *zápornou* elektřinou, z nichž žádná nenáleží žádnému zvláštnímu druhu věcí; a nelze již říkat, že jsou látky, které jsou kladně, a jiné, které jsou záporně elektrické. Tak také vztah kyseliny a zásady a jejich vzájemný pohyb tvoří zákon, v jehož rámci se projevují tyto protiklady jako látky. Avšak tyto oddělené látky nemají skutečnost; síla, která je od sebe odtrhne, nemůže jim zabránit, aby nevstoupily ihned znovu do nějakého procesu; neboť tyto látky jsou toliko tento vztah.

[191] Nemohou zůstat něčím zvlášť, pro sebe jako zub nebo dráp a být tak zvlášť ukazovány. To, že jejich bytnost je v tom, že přecházejí bezprostředně v neutrální produkt, činí z jejich *bytí* překonané bytí o sobě čili všeobecné; a kyselina a zásada jsou pravdivé jen, pokud jsou něčím *všeobecným*. Jako tedy sklo i jantar mohou být stejně kladně jako záporně elektrické, tak není kyselina či zásada jako vlastnost vázána na tu či onu *skutečnost*, nýbrž každá látka je pouze *relativně* kyselá nebo zásaditá; co se zdá rozhodnou kyselinou nebo zásadou, nabývá v tzv. *synsomatických*⁶ opačného významu vůči něčemu jinému. – Výsledek pokusů překonává takto momenty či animující rysy jakožto vlastnosti určitých věcí a uvolňuje predikáty od jejich subjektů. Tyto predikáty jsou pak nacházeny tak, jak jsou vpravdě, jen jako obecné; protože jsou samostatné, nazýváme je *materiemi*, které nejsou ani tělesy, ani vlastnostmi, a máme se na pozoru, abychom kyslík atd., kladnou a zápornou elektřinu, teplo atd. nenazývali tělesy.

[(3) Materie]

Naproti tomu *materie* není *jsoucí věc*, nýbrž je bytí jako něco *všeobecného* či bytí ve způsobu pojmu. Rozum, který je ještě instinktem, činí toto správné rozlišení, aniž ví, že tím, jak zkouší zákon na všem smyslovém bytí, překonává eo ipso jeho výlučně smyslové bytí a že tím, že momenty smyslového bytí jsou jím pochopeny jako *materie*, stala se mu jejich esence čímsi všeobecným, že je v tomto výrazu vyjádřena jako nesmyslová smyslovost, jako bytí netělesné, a přece předmětné.

Nyní je třeba přihlídnouti, jaký nový obrat pro rozumový instinkt znamená jeho výsledek a jaká nová podoba jeho pozorování tak vystupuje. Jakožto pravdu tohoto experimentujícího vědomí spatřujeme čistý zákon, který se osvobozuje od smyslového bytí, spatřujeme zákon jako *pojmem*, který je dán ve smyslovém bytí, ale pohybuje se v něm samostatně a nevázan, který jsa do něho vnořen, je pojmem, od něho svobodným a *jednoduchým*. Tento pravdivý výsledek a *bytnost* vystupuje nyní sám před toto vědomí, ale jakožto *předmět*, a to tak, že pro ně právě není *výsledkem*, a je beze vztahu k předchozímu pohybu, tedy jako *předmět zvláštního druhu*, a vztah vědomí k němu vystupuje jako jiný druh pozorování.

2. [Pozorování organična]

[(A) Všeobecné určení organična]

Takový předmět, který obsahuje v sobě proces v *jednoduchosti* pojmu, jest *organično*. Organično je ta absolutní plynulost, v níž se rozplynula určenost, jejímž následkem by předmět byl jen *pro něco jiného*. Je-li bytností neorganické věci určenost, takže tvoří teprve spolu s jinou věcí úplnost momentů pojmu (následkem čehož se ztrácí, jakmile se dá do pohybu), jsou naopak u organické bytnosti všechny určenosti, jimiž je otevřena pro něco jiného, podrobeny jednoduché organické jednotě; žádná nevystupuje jako něco bytostného, aby se vztahovala volně na něco jiného, a organično se tudíž udržuje samo ve svém vnitřním vztahu.

[(1) Organično a říše živelů]

Stránky zákona, o jehož pozorování se zde rozumový instinkt snaží, jsou, jak vyplývá z tohoto určení, především *organická* a *neorganická* příroda ve svém vztahu k sobě navzájem. Neorganická příroda je pro organickou právě onou *uvolněností* nespoutaných určeností, která je v protikladu k jejímu vlastnímu *jednoduchému* pojmu, určenosti, v nichž se individuální přirozenost *zároveň rozplývá* a z jichž kontinuity se *současně* vyděluje a jest *pro sebe*. Vzduch, voda, země, pásma a podnebí jsou takové všeobecné živly, které tvoří neurčitou jednoduchou bytnost individualit, kde se tyto individuality zároveň odrážejí v sebe. Ani individualita, ani živelnost není naprosto o sobě a pro sebe; nýbrž v samostatné svobodě, v níž pro pozorování vystupují, mají se k sobě zároveň jako něco navzájem *bytostně vztažného*, ale tak, že jejich samostatnost a obapolná lhostejnost převládá a toliko zčásti přechází v abstrakci. Zde jest tedy dán zákon jakožto vztah určitého živlu k utváření organična; organično má v jednom ohledu živelné jsoucno naproti sobě a v druhém ohledu je znázorňuje ve své organické reflexi. Avšak v takových *zákonech* jako: že zvířata žijící ve vzduchu mají uzpůsobenost ptáků, zvířata žijící ve vodě uzpůsobenost ryb, že arktická zvířata mají hustou kožešinu atd., se ihned ukáže chudoba, která neodpovídá organické rozmanitosti. Krom toho, že organická svoboda dovede formy těchto zvířat opět osvobodit od těchto určení a že ukazuje nutně ve všech oborech výjimky z takových zákonů či pravidel, zůstává to i u těch zvířat, která pod tyto zákony spadají, tak povrchním určením, že ani vyjádření jejich nutnosti

[193] nemůže býti jiné než povrchní a že nás nepřivede dále než k „*velikému vlivu*“ prostředí; při čemž se neví, co vlastně tomuto vlivu třeba přičísti a co ne. Takové vztahy organického světa k živelnému nelze tedy vsutku nazývati *zákony*; neboť jednak – jak uvedeno – takový vztah nevyčerpává nikterak co do obsahu obor organické říše, dále však zůstávají též momenty vztahu sama vůči sobě lhostejné a nevyjadřují žádnou nutnost. V pojmu kyseliny vězí *pojem zásady*, podobně jako v pojmu kladné elektřiny elektřina záporná; ale třebaš lze *konstatovati* zároveň hustou kožešinu a severní krajiny, či stavbu ryb a vodu a stavbu ptáků a vzduch, nevězí v pojmu severu *pojem* husté kožešiny, v pojmu moře *pojem* rybí stavby a v pojmu vzduchu *pojem* stavby ptačí. Tato vzájemná nezávislost obou stran též působí, že *jsou* také pozemní zvířata, která mají bytostné rysy ptáka, ryby atd. Ježto nutnost nemůže být pochopena jako vnitřní nutnost bytnosti, přestává také mít smyslové jsoucno a nemůže již být pozorována ve skutečnosti, nýbrž *opustila* ji. Jelikož ji tak nelze najít na reální bytnosti samé, jest tím, co se nazývá teleologickým vztahem, vztahem, který je vůči těm, jichž se týká, *vnějškový* a který je tedy spíše pravým opakem zákona. Je to myšlenka úplně osvobozená od přírody v její nutnosti, myšlenka, která ji opouští a pohybuje se nad ní pro sebe.

[(2) Pojem účelu v pojetí rozumového instinktu]

Nevyjadřuje-li svrchu dotčený vztah organična k živelné přírodě bytnost organické říše, jest tato bytnost naopak obsažena v *pojmu účelu*. Pro toto pozorující vědomí není sice účel vlastní *bytností* organična, nýbrž je pro ně mimo organično a je pak pouze oním *vnějškovým, teleologickým* vztahem. Ale tak, jak organično bylo shora určeno, je ve skutečnosti reální účel sám; neboť tím, že se ve vztahu k jinému *samo udržuje*, je právě tou přírodní bytností, v níž se příroda reflektuje v *pojmu*, a momenty příčiny a účinku, které u přírodní nutnosti jsou každý zvlášť, podobně jako momenty činnosti a trpnosti, jsou shrnuty v jednotu, takže zde něco nevystupuje jen jako *výsledek* nutnosti – nýbrž, protože se vrátilo do sebe, jest konečná etapa čili *výsledek* právě tak tím *prvním*, od čeho pohyb počíná, a jest si *účelem*, který uskutečňuje. Organično nic nevytváří, nýbrž *pouze se udržuje*, čili to, co je vytvářeno, je rovnou měrou již zde a rovnou měrou je vytvářeno.

[194] Toto určení, jak jest o sobě a jak jest pro rozumový instinkt, je třeba probrati podrobněji, abychom viděli, jak se v něm rozumový instinkt nachází, ale ve svém nálezu se nepoznává. Tedy *pojem účelu*, k němuž se pozvedá pozorující rozum, jest právě tak *vědomým pojmem* tohoto rozumu, jako něčím daným ve *skutečnosti*, a není jen *vnějškovým vztahem* této skutečnosti, nýbrž je její *bytností*. Tato skutečnost, jež je sama účelem, vztahuje se účelně k jinému – to znamená, že jejich vztah je něco nahodilého, *podle toho, čím obojí bezprostředně jest*; bezprostředně je obojí samostatné

a navzájem k sobě lhostejné. Bytnost jejich vztahu je však jiná než to, čím se zdají, a jejich činnost má jiný smysl než ten, který je *bezprostředně* pro smyslový vněm; v tom, co se děje, je nutnost skryta a ukazuje se teprve *nakonec*, ale tak, že tento konec právě ukazuje, že byla také tím prvním. Konec však ukazuje tuto svou vlastní prvotnost tím, že změnou, kterou konání podniklo, nevzchází nic jiného než to, co již bylo. Nebo započneme-li u toho, co přijde první, dochází to na svém konci čili ve výsledcích svého konání jen zpátky k samému sobě; a právě tím se ukazuje, že jest něčím takovým, co za svůj konec má *sebe samo*, co tedy jakožto první se již vrátilo k sobě, čili jest *o sobě a pro sebe samo*. Čeho tedy dociluje pohybem svého konání, jest – *ono samo*; a jeho *sebecit* jest toto – že dociluje jen sama sebe. Rozdíl toho, *čím jest a co hledá*, je tedy sice dán, ale je to pouhé *zdání rozdílu*, a následkem toho je pojmem samým v sobě.

Stejně způsobeno je však také *sebevědomí*, že to totiž od sebe odlišuje takovým způsobem, při němž zároveň nevyjde žádný rozdíl. Neshledá tedy v pozorování organické přírody nic jiného než tuto bytnost, shledá tu sebe jakožto věc, *jakožto život*, dělá však ještě rozdíl mezi tím, čím je samo a co našlo – rozdíl, který však není rozdílem. Jako zvířecí instinkt hledá potravu a stravuje ji, ale nevytváří tím nic jiného než sebe, tak instinkt rozumu ve svém hledání najde toliko rozum sám. Zvíře končí sebecitem. Rozumový instinkt je však zároveň sebevědomím; ale že je pouhým instinktem, je postaven na opačnou stranu vědomí a má v něm svůj protiklad. Jeho úkol je tím tedy rozdvojen, nachází sice sebe sama, totiž účel, a právě tak tento účel jako věc. Ale účel se mu *především nekryje s věcí*, která se jakožto účel představuje. Tento účel jakožto účel je za druhé zároveň *předmětný*, nespadá mu proto také do sebe jakožto vědomí, nýbrž do jiné schopnosti rozvažovat.

[195] Přihlédneme-li blíže, vězí toto určení právě tak v tom pojmu věci, že jest *sama o sobě účelem*. Věc se totiž udržuje; tj. zároveň: je její povahou, že zakrývá nutnost a představuje ji ve formě *nahodilého* vztahu; neboť její svoboda čili její *bytí pro sebe* je právě toto: chovati se k tomu, co je nutné, jako k něčemu lhostejnému; podává se tedy sama jako něco takového, u čeho pojem leží mimo jeho bytí. Právě tak podléhá rozum nutnosti nazírat vlastní pojem jako něco ležícího mimo něj, tudíž jako věc, jako něco takového, vůči čemu je *lhostejný* a co následkem toho je lhostejné vůči rozumu a vůči jeho pojmu. Jakožto instinkt též zůstává uvnitř tohoto bytí čili této *lhostejnosti* a věc, která vyjadřuje jeho pojem, zůstává proň něčím jiným než tento pojem a pojem něčím jiným nežli věc. Takovým způsobem je rozumovému instinktu organická věc sama v sobě *účelem* jen tak, že nutnost, která se ukazuje skrytou v jejím konání, spadá mimo organično samo, ježto činitel se v tomto konání chová jako lhostejné bytí pro sebe.

Jelikož se však organično jakožto účel o sobě nemůže chovat jinak než jako takový, dostává se rovněž do zjevu a smyslové přítomnosti, že organično je účelem samým o sobě, a je to tak pozorováno. Organično se ukazuje jako něco *sebeudržujícího* a *vracejícího* i *navrátivšího* se do sebe. Ale toto pozorující vědomí nepoznává v tomto bytí pojem účelu, neboli pozorující vědomí neví, že pojem účelu neexistuje kdesi jinde

v nějaké schopnosti rozvažovat, nýbrž právě zde a že je zde jako věc. Pozorující vědomí dělá mezi pojmem účelu a mezi bytím pro sebe a sebeudržováním rozdíl, který není rozdílem. Že není žádným rozdílem, není pro toto vědomí, nýbrž pro ně je konání, které se jeví lhostejným a nahodilým vůči tomu, co se skrze ně uskutečňuje, a vůči jednotě, která přece obojí spojuje dohromady – ono konání a tento účel zdají se tomuto vědomí ležet mimo sebe navzájem.

[(3) Samočinnost organična, jeho vnitřek a vnějšek]

Co v tomto aspektu náleží organičnu samému, je konání, které leží uprostřed mezi tím, čím činnost organismu počíná a končí, pokud má toto konání ráz jednotlivosti. Avšak konání, pokud má charakter všeobecnosti a pokud je v něm položeno rovnítko mezi činitele a výsledek jeho konání, tedy konání účelné, by organičnu nepatřilo. Ono jednotlivé konání, které je jen prostředkem, vstupuje svou jednotlivostí do určení naprosto jednotlivé či nahodilé

[196] nutnosti. Co tedy organično koná za účelem záchovy sebe sama jako individua nebo sebe jako rodu, je tudíž co do tohoto bezprostředního obsahu zcela nezákonité, neboť všeobecně a pojem leží mimo jeho určení. Jeho konání by bylo podle toho prázdňým působením bez obsahu v sobě samém; nebylo by to ani působení stroje, neboť to má účel a jeho působení má následkem toho určitý obsah. Jsouc tak opuštěno všeobecností, stalo by se činností bytí jakožto *bytí*, tj. činností, která není zároveň v sebe reflektována, jako je to u činnosti kyseliny nebo zásady; působnost, kterou nelze oddělit od jejího bezprostředního jsoucna a která by se tohoto jsoucna, jež zaniká vztahem ke svému protikladu, také nemohla vzdát, a přitom zachovat sebe. Avšak bytí, jehož působnost jest zde takto rozbírána, jest pokládáno za věc, která *se uchovává* ve svém vztahu k svému protikladu; *činnost* není nic jiného než čistá, nebytostná forma jeho bytí pro sebe a jeho substance, která není pouze určitým bytím, nýbrž všeobecnem, totiž: účel není mimo tuto činnost; je to činnost, která se sama o sobě vrací do sebe, nikoli činnost vedená do sebe zpátky něčím cizím.

Tato jednota všeobecnosti a činnosti není však pro toto *pozorující* vědomí, poněvadž ona jednota je bytostně vnitřním pohybem organična a lze ji pochopiti jen jako pojem; pozorování však hledá momenty ve formě *bytí* a *trvání*; a poněvadž organický celek spočívá bytostně v tom, že momenty v této formě na sobě nemá a nemůže je na sobě nechati najít, vědomí mění ve svém názoru tento protiklad v takový, který je mu přiměřený.

Tímto způsobem mu povstává organická bytnost jakožto vztah dvou *jsoucích* a *pevných* momentů – protikladu, jehož obě strany se mu tedy jednak zdají dány pozorováním, jednak vyjadřují po obsahové stránce protiklad organického *účelu* a *skutečnosti*; poněvadž jest však z tohoto protikladu vyškrtnut pojem jako takový,

vyjadřují tento protiklad temným a povrchním způsobem, kde myšlenka poklesla v pouhé představování. Tak pozorujeme, že účel je přibližně míněn pod názvem *vnitřku*, skutečnost pod názvem *vnějšku* a jejich vztah vytváří zákon, že *vnějšek je výrazem vnitřka*.

Zkoumáme-li blíže tento vnitřek s jeho protikladem a jejich vzájemný vztah, vyplývá z toho, že za prvé obě strany zákona nezní již tak jako u dřívějších zákonů, kde se jakožto samostatné *věci* objevovaly v podobě zvláštních těles, a za druhé, že nezní tak, jako by všeobecně mělo mít existenci někde *mimo to, co má bytí*. Nýbrž

[197] organická bytnost je vůbec vzata za základ ve své nedílnosti, jakožto obsah vnitřku a vnějšku, a je stejná pro obojí; tím dochází k tomu, že protiklad je již čistě jen formální, takový, že reální stránky mají u něho svým obsahem totéž bytí o sobě, zároveň však, ježto vnitřek a vnějšek jsou také protikladnou realitou a *bytím* pro pozorování vzájemně odlišným, zdá se, jako by pro ně měly každý svůj zvláštní obsah. Tento zvláštní obsah, jsa touž substancí či organickou jednotou, může však vskutku býti toliko její rozdílnou formou; a pozorující vědomí to naznačuje slovy, že vnějšek je *výrazem* vnitřku. Táž určení poměru, totiž lhostejnou samostatnost rozdílných stran a v ní jejich jednotu, v níž zanikají, viděli jsme u pojmu účelu.

[(β) Organický tvar]

[(1) Organické vlastnosti a soustavy]

Nyní je nutno přihlédnouti, jakou *podobu* mají vnitřek a vnějšek ve svém bytí. Vnitřek jako takový nesmí mít o nic méně své vnější bytí a podobu než vnějšek jako takový, neboť jest předmětem čili sám jest kladen jako bytí, jako něco daného pro pozorování.

Organická substance jako *vnitřek* jest *jednoduchá* duše, čistý pojem účelu čili všeobecně, které zůstává ve svém dělení právě tak všeobecnou plynulostí a které se tudíž jeví ve svém *bytí* jakožto *konání* či jako *pohyb zanikající* skutečnosti; kdežto naproti tomu *vnějšek* je v protikladu k onomu jsoucímu vnitřku v *pokojném bytí* organična. Zákon jakožto vztah onoho vnitřku k tomuto vnějšku vyjadřuje tím svůj obsah jednou podáním všeobecných momentů čili *jednoduchých esencí*, po druhé podáním uskutečněné esence čili *tvaru*. Ony první jednoduché organické *vlastnosti*, abychom je tak nazvali, jsou *sensibilita*, *iritabilita* a *reprodukce*. Nezdá se sice, že se tyto vlastnosti, alespoň ty první, vztahují na organismus vůbec, nýbrž toliko na organismus animální. Rostlinný organismus vskutku vyjadřuje pouze jednoduchý pojem organismu, který *nevyvíjí* své momenty; pokud mají tyto momenty být předmětem pozorování, musíme se proto držeti takového organismu, který představuje jejich vyvinuté jsoucno.

Co se nyní týče těchto momentů samých, vyplývají bezprostředně z pojmu bytosti, jejímž účelem jest tato bytost sama. Neboť *sensibilita* vyjadřuje vůbec jednoduchý pojem organické reflexe v sobě, čili jeho všeobecnou plynulost, *iritabilita* vyjadřuje však organickou elasticnost, která v reflexi zároveň *reaguje*; dále vůči prvnímu [198] pokojnému *bytí v sobě* vyjadřuje *iritabilita* uskutečnění, v němž ono abstraktní bytí pro sebe jest bytím *pro jiné*. *Reprodukce* jest však čin tohoto *celého*, v sobě reflektovaného organismu, jeho činnost jako činnost účelu o sobě čili jako *rodu*, v níž se tedy individuum odpuzuje samo od sebe, buď plodivě opakuje vlastní organické části nebo celé individuum. Ve významu *sebezáchovy vůbec* vyjadřuje reprodukce formální pojem organična čili *sensibilitu*; ale jest vlastně reálním organickým pojmem čili *celkem*, který se vrací do sebe buď tvorbou jednotlivých částí sebe sama nebo jako rod tvorbou individuí.

Jiný význam těchto organických prvků, totiž jejich význam *vnějšku*, jest způsob jejich *utváření*, v němž jsou dány jako *skutečné*, zároveň však jako *všeobecné* části čili organické *soustavy*: třeba *sensibilita* jako soustava nervová, *iritabilita* jako soustava svalová, reprodukce jako útroby sloužící uchování individua i rodu.

Zvláštní zákony organična týkají se podle toho vztahu organických momentů v jejich podvojném významu, že totiž jsou na jedné straně částí organického *tvaru*, na straně druhé že jsou *všeobecnou plynulou určeností*, která probíhá všemi oněmi soustavami. Ve výrazu takového zákona bylo by např. výrazem určité *sensibility* jako momentu *celého* organismu určité utváření nervové soustavy, nebo byla by též spojena s určitou *reprodukcí* organických částí individua či s rozplozováním individua jako celku atd. – Obě stránky takového zákona mohou být *pozorovány*. *Vnějšek* jest podle svého pojmu *bytím pro jiné*; např. *sensibilita* má svůj způsob bezprostředního uskutečnění v *soustavě smyslové*; a jako *všeobecná vlastnost* ve svých vnějších projevech je rovněž čímsi objektivním. Stránka, nazvaná *vnitřkem*, má svou vlastní vnější stránku, která je odlišná od toho, co se v celku nazývá *vnějškem*.⁷

Obě tyto stránky organického zákona by tedy byly schopny pozorování, avšak zákony jejich vztahu nikoli; pozorování nedochází k zákonům tohoto druhu ne snad z toho důvodu, že právě *jakožto pozorování* by bylo příliš krátkozraké, nebo z toho důvodu, že místo empirického postupu by se zde mělo vycházet z ideje – vskutku, kdyby takové zákony byly něčím reálním, měly by být fakticky přítomny, a tedy pozorovatelné – ale nedospívá-li se k nim, je to spíše z toho důvodu, že se prokazuje, že myšlenka zákonů tohoto druhu nemá v sobě pravdu.

[199]

[(2) Momenty vnitřku ve svém vzájemném vztahu]

Jako zákon nám vyplynul vztah toho druhu, že všeobecná *vlastnost* organismu by se zvěcnila v určitou organickou *soustavu* a měla by v ní svůj morfologický výraz, takže obé by bylo touž bytností, v jednom případě přítomnou jako všeobecný moment, v druhém jako věc. Ale mimo to je také vnitřní stránka pro sebe vztahem několika stránek, naskytá se tedy zprvu myšlenka zákona jako vztahu všeobecných organických činností či vlastností k sobě navzájem. Zda něco takového je možné, musí být rozřešeno podle povahy takové vlastnosti. Taková vlastnost však jakožto všeobecná plynulost dílem není něčím omezeným, jako jsou omezeny věci, něčím, co se zároveň drží rozdílnosti svého jsoucna, které by mělo tvořiti jeho tvar – nýbrž sensibilita opouští hranice nervové soustavy a prochází všemi ostatními organickými soustavami; dílem jest všeobecným *momentem*, který je bytostně nerozloučen a nerozlučný od reakce čili iritability a reprodukce. Neboť jakožto vnitřní reflexe má sensibilita reakci vůbec již obsaženu v sobě. Pouhá reflektovanost v sobě jest pasivita či neživé bytí, není to sensibilita; jako ani akce – identická s reakcí – bez reflektovanosti není iritabilitou. Reflexe v akci či reakci a akce či reakce v reflexi je právě to, čeho jednota tvoří organično, jednota, která je stejného významu s organickou reprodukcí. Z toho vyplývá, že v každém způsobu skutečnosti musí býti totéž *množství* sensibility – uvažujeme-li nejprve o vztahu sensibility a iritability – jako je tam iritability a že daný organický zjev může býti pochopen a určen, či chcete-li, vysvětlen stejně podle sensibility jako podle iritability. Co jeden považuje za vysoký stupeň sensibility, může někdo jiný považovati za vysoký stupeň iritability a za iritabilitu *téhož stupně*. Jsou-li nazývány *faktory* a nemá-li to být bezvýznamné slovo, je eo ipso vyjádřeno, že jsou *momenty* pojmu, že tedy reální předmět, jehož bytnost tvoří tento pojem, má je obě v sobě stejným způsobem, a že je-li určen jedním způsobem, že je velmi sensibilní, je nutno vypovídati o něm po druhé stránce jako o něčem stejně iritabilním.

Jsou-li rozeznávány, jak je toho třeba, pak jsou rozeznány pojmově a jejich protiklad je *kvalitativní*. Ale jsou-li krom tohoto pravdivého rozdílu ještě kladeny za jsoucí a rozdílné pro představu, která hledá, jak by mohly býti stránkami zákona, jeví se v nich rozdíl *kvantitativní*. Jejich zvláštní kvalitativní protiklad tím přechází do oblasti *velikosti* a vznikají zákony toho druhu, že např.

[200] sensibilita a iritabilita se mají k sobě v nepřímém poměru své velikosti, takže když jedna roste, druhé ubývá; či lépe – vezmeme-li hned velikost samu za obsah určení – že velikosti přibývá něčemu tou měrou, jak mu ubývá malosti. – Dáme-li však tomuto zákonu určitý obsah, třeba tak, že velikosti díry *přibývá*, čím více *ubývá* toho, co díru vyplňuje, můžeme tento obrácený poměr proměnití právě tak v přímý a říci, že velikosti díry *přibývá* přímo úměrně s tím, co se odnímá – věta *tautologická*, ať se již vyjadřuje jako přímý či jako nepřímý vztah, který ve svém svérázném výraze praví jen tolik, že jedna veličina roste podle toho, jak roste druhá. Jako jsou díra a to, co díru vyplňuje a co se odstraňuje, kvalitativní protiklady, ale realita, na níž tyto protiklady jsou, a její určitá velikost je v obou případech táž a jako přírůstek velikosti a úbytek malosti je totéž a jejich významu prostý protiklad se redukuje na tautologii: tak jsou

organické momenty stejně nerozlučné ve své realitě a ve své velikosti, která je její velikostí; jednoho ubývá toliko s druhým a pouze s ním ho též přibývá, neboť jedno má naprosto smysl toliko pokud je dáno to druhé; či spíše je lhostejné považovati organický zjev za iritabilitu nebo za sensibilitu, a to i vůbec, i mluví-li se o jejich velikosti: zcela tak, jako je lhostejné, řekneme-li o díře, která roste, že roste množství prázdné plochy nebo množství odebrané výplně. Nebo číslo, např. *tři*, zůstává stejně veliké, ať je vezmu kladně či záporně, a zvýším-li tři na čtyři, staly se z kladných i záporných tři stejně čtyři; – jako jižní pól magnetu je právě tak silný jako jeho severní pól, nebo jako je kladná elektřina či kyselina právě tak silná jako k ní příslušná záporná nebo jako zásada, na kterou působí. – Taková veličina jako uvedené tři nebo jako magnet atd., je organické *jsoucno*; je to něco přístupného přibývání a ubývání, a přibývá-li ho, přibývá *obou* jeho faktorů tak, jako je tomu u obou pólů magnetu nebo obou elektřin, když je magnet atd. zesilován. – Že obojí právě tak nemůže býti rozdílné co do *intensity* a *rozlohy*, že jednoho nemůže ubývat co do rozlohy, zatím co tak přibývá na intenzitě, zatím co druhé by naopak mělo poklesati ve své intenzitě a naproti tomu by ho mělo přibývat rozlohou, to spadá pod též pojem prázdného protikladu; reální intenzita je právě tak naprosto stejně veliká jako rozloha a naopak.⁸

Jak nyní vysvítá, vypadají při této tvorbě zákonů věci vlastně tak, že iritabilita a sensibilita tvoří zprvu určitý organický proti-

[201] klad; tento obsah se však ztrácí a protiklad se stírá ve formální protiklad přibývání a ubývání veličiny nebo různé intenzity a rozlohy; protiklad, který se nijak dále nedotýká povahy sensibility a iritability a nevyjadřuje již sensibilitu ani iritabilitu. Následkem toho není taková prázdná hra na zákony poutána k organickým momentům, nýbrž může být všude prováděna s čímkoli a spočívá vůbec na neznalosti logické povahy těchto protikladů.

Uvádí-li se konečně místo dvojice sensibility a iritability ve vzájemný vztah k jedné či druhé moment reprodukce, odpadá i podnět k tomuto zákonodárství; neboť reprodukce není k oněm momentům ve vztahu protikladu, v němž tyto momenty jsou vůči sobě navzájem; a jelikož ono zákonodárství spočívá na protikladu, odpadá zde i zdání tohoto tvoření zákonů.

Dávání zákonů, které jsme právě rozbírali, obsahuje organické rozdíly v jejich významu momentů *pojmu* organismu a mělo by vlastně býti zákonodárstvím a priori. V něm samém je však bytostně obsažena tato myšlenka, že momenty organismu mají význam daností, a vědomí toliko pozorující musí se tak jako tak držeti jejich *jsoucna*. Organická skutečnost má nezbytně v sobě takový protiklad, jak jej vyjadřuje její pojem, protiklad, který může býti určen jako iritabilita a sensibilita, právě tak jako se obě jeví odlišnými od reprodukce. – *Vnějškovost*, s níž se zde nazírá na momenty organického pojmu, je *vlastní bezprostřední* vnějškovost vnitřka, nikoli *vnějšek*, který je vnějškem v celku a *tvarem* a o němž třeba uvážiti, jak k němu vnitřek později uvést ve vztah.

Ale máme-li na zřeteli protiklad momentů tak, jak je na *jsoucnu*, pak *klesají* sensibilita, iritabilita, reprodukce v obyčejné *vlastnosti*, které jsou všeobecnostmi vůči

sobě právě tak lhostejnými jako specifická váha, barva, tvrdost atd. V tomto smyslu možno zajisté pozorovati, že jeden organismus je sensiblnější nebo iritabilnější nebo že má větší sílu reprodukce než jiný – podobně jako že např. sensibilita atd. jednoho organismu je odlišná od sensibility jiného svým *druhem*, že jeden se chová k určitým popudům jinak než jiný, jako např. kuň se chová jinak k ovsu než k senu a pes docela jinak k tomu obojímu atd. – stejně jako může být pozorováno, že jedna látka je tvrdší než jiná atd. – Avšak tyto smyslové vlastnosti, tvrdost, barva atd. podobně jako zjevy sensibility na oves, iritability pro náklady, nebo zjevy počtu a způsobu rození mláďat, jsou-li uvedeny ve vzájemný vztah a srovnány mezi sebou, jsou bytostně

[202] v rozporu se zákonitostí. Neboť určitost jejich *smyslového bytí* záleží právě v tom, že existují v naprosté lhostejnosti vůči sobě navzájem a že představují svobodu přírody, odpoutané od zákona, mnohem více než jednotu vztahu, že představují mnohem více neracionální pohrávání přírody se stupnicí nahodilé velikosti mezi momenty pojmu než tyto momenty samy.

[(3) Vztah stránek vnitřku ke stránkám vnějšku]

Druhá stránka této věci, stránka srovnávání nerozdvojených momentů organického pojmu s momenty utváření, vytvořila by teprve vlastní zákon, který by teprve vyřkl, že pravý vnějšek je otiskem vnitřku. – Poněvadž ony nerozdvojené momenty jsou nyní prolínavé, plynulé vlastnosti, nemají v organismu tak vyhraněný reální výraz, jakým je to, co se nazývá jednotlivou soustavou organického útvaru. Nebo je-li abstraktní idea organismu v oněch třech momentech jen proto pravdivě vyjádřena, protože nejsou ničím stabilním, nýbrž pouze momenty pojmu a pohybu, pak na druhé straně organismus jakožto organický tvar není shrnut do oněch tří určitých soustav, jak je anatomie rozbírá. Pokud mají být takové soustavy shledány ve své skutečnosti a tímto shledáním legitimovány, musí býti též vzpomenu, že anatomie nevykazuje toliko tři takové soustavy, nýbrž že jich má mnohem více. – Nehledě k tomu musí potom sensiblní soustava znamenati něco docela jiného než to, co se nazývá *nervovou soustavou*, soustava iritabilní něco jiného než *soustavu muskulární*, soustava reproduktivní něco jiného než *reprodukční ústrojí*. V soustavách tvarů jako takových je pojat organismus po abstraktní stránce neživé existence; jeho momenty, takto pojaty, náleží do anatomie a patří mrtvole, nikoli poznání a živému organismu. Jako takové části přestaly naopak *býti*, neboť přestávají býti procesem. Ježto *bytí* organismu je bytostně všeobecnost či reflexe v sobě samém, nemůže *bytí* jeho celku právě tak, jako jeho momenty, spočívat v anatomické soustavě, nýbrž skutečný výraz a vnějškovost této všeobecnosti jsou dány naopak jen jako pohyb, který probíhá různými částmi utváření organismu a v němž to, co vytrhujeme z celku a fixujeme jako jednotlivou soustavu, podává se bytostně jako plynulý moment, takže za jeho realitu nemůže platiti ona skutečnost, jak ji shledává

anatomie, nýbrž pouze pohyb jako proces, který dává výhradně smysl i anatomickým částem.

[203] Vychází nám tedy, že momenty organického *vnitřku*, jsou-li vzaty pro sebe, nejsou ani s to tvořiti stránky zákona bytí, poněvadž by byly v takovém zákoně vysloveny o nějakém jsoucnu, odlišeny od sebe navzájem tak, aby žádná nemohla být jmenována stejným způsobem místo druhých; ani nemají, vzaty zvláště jako jedna stránka, v druhé stránce svou realizaci v nějaké pevné soustavě; neboť pevná soustava ani nemá vůbec žádnou organickou pravdivost, ani není výrazem oněch momentů vnitřku. Bytostná povaha organična, jelikož organično jest všeobecně o sobě, je naopak vůbec v tom, že ony momenty má stejně všeobecně ve skutečnosti, tj. jako probíhající procesy, avšak nikoli v tom, že by v nějaké izolované věci podávalo obraz všeobecná.

[(γ) Myšlenka organična]

[(1) Organická jednota]

Takovýmto způsobem se u organična vůbec ztrácí *představa zákona*. Zákon chce pojmuti protiklad jako pokojné stránky a na těchto stránkách určenost, která je jejich vzájemným vztahem. *Vnitřek*, jemuž náleží všeobecně, které se zjevuje, a *vnějšek*, jemuž náleží části pokojného tvaru, měly by býti korespondujícími stránkami zákona, ale jsou-li tak od sebe vzdáleny, ztrácejí svůj organický význam; a představa zákona se zakládá právě na tom, že obě tyto strany by měly pro sebe jsoucí, lhostejné trvání a že by vztah byl rozdělen mezi ně jako podvojná, navzájem si odpovídající určenost. Každá stránka organična je naopak sama o sobě jednoduchou všeobecností, v níž jsou všechna určení likvidována, a pohybem této likvidace.

Nahlédnutí do rozdílnosti tohoto zákonodárství proti jeho dřívějším formám vyjasní definitivně jeho povahu. – Ohlédneme-li se totiž zpět na pohyb vnímání a rozvažování, který se ve vnímání sám v sobě reflektuje a tím určuje svůj předmět, pak nemá rozvažování *vztah* těchto abstraktních určení, všeobecného a jednotlivého, bytostného a vnějškového, při tomto pohybu na svém předměti před sebou, nýbrž samo je tímto přecházením, kterému se toto přecházení nestává předmětným. Zde je naopak organická jednota, tj. právě vztah oněch protikladů, sama *předmětem*, a tento vztah je čisté přecházení. Toto přecházení ve své jednoduchosti je bezprostředně *všeobecností*, a když se rozestupuje v rozdílnost, jejíž vztah má zákon vyjadřovati, jsou jeho momenty předměty tohoto

[204] vědomí právě *ve své všeobecnosti* a zákon zní, že *vnějšek* je výrazem *vnitřku*. Schopnost rozvažovat pochopila zde samu *myšlenku zákona*, kdežto předtím hledala vůbec jen určité zákony a jejich momenty tanuly jí na mysli jen jako určitý obsah, nikoli jako myšlenky zákonů. – Po stránce obsahu nemají zde tím být uchovány

takové zákony, které jsou pouhým pokojným převzetím čistě *jsoucích* rozdílů do formy všeobecnosti, nýbrž zákony, které mají bezprostředně v těchto rozdílech též nepokoj pojmu a s tím zároveň nutnost vzájemného vztahu stránek. Leč protože právě tento předmět, organická jednota, slučuje v sobě bezprostředně nekonečné překonávání čili absolutní zápor bytí s pokojným bytím samým a poněvadž momenty jsou bytostně *čistým přecházením*, nevyplývají odtud žádné takové stránky *v živlu bytí*, kterých je pro zákon potřeby.

[(2) Překonání zákona]

Abychom dostali takové stránky, musí se rozvažování chopit druhého momentu organického vztahu, totiž *reflektovanosti* organického *jsoucna* v sobě samém. Ale toto *jsoucno* je tak dokonale reflektováno v sobě, že mu nezbyvá žádná určenost vůči jinému. *Bezprostřední* smyslové bytí je bezprostředně zajedno s určeností jako takovou a vyjadřuje tudíž na sobě bezprostředně kvalitativní rozdíl, např. modré proti červenému, kyselé proti louhovitému atd. Ale organické *jsoucno*, které se navrátilo do sebe, je úplně lhostejné vůči jinému, jeho *jsoucno* je jednoduché všeobecné a odpírá pozorujícímu vědomí trvalé smyslové rozdíly čili, což je totéž, ukazuje svou bytostnou určenost toliko jako *střídu jsoucích* určeností. Rozdíl, pokud mu patří bytí, vyjadřuje se proto právě tím, že je *lhostejným* rozdílem, tj. *veličinou*. V té je však pojem zahlazen a nutnost zaniklá. – Avšak obsah a vyplnění tohoto lhostejného bytí, střída smyslových určení, shrnuta v jednoduchost organického určení, vyjadřuje pak zároveň to, že onen obsah právě nemá onu určenost, určenost bezprostřední vlastnosti, a kvalitativnost spadá výhradně do oblasti veličiny, jak jsme shora viděli.

Ačkoli tedy předmětno, pojaté jako organická určenost, má samo v sobě pojem a ačkoli se tím liší od toho, co je pro schopnost rozvažovat, která se při chápání obsahu svých zákonů chová jako něco čistě vnímajícího, klesá ono chápání nicméně principem i způsobem zcela na stupeň pouze vnímajícího rozvažování z toho důvodu, že podávaného materiálu se používá k tomu, aby tvořil momenty

[205] *zákona*; neboť tím nabývá povahy pevné určenosti, formy bezprostřední vlastnosti či pokojného zjevu, tím je dále pojat do kategorie veličiny a povaha pojmu je potlačena. – Záměna pouhého předmětu vnímání za něco v sobě reflektovaného, záměna pouhé smyslové určenosti za určenost organickou ztrácí tedy opět svou cenu, a to tím, že schopnost rozvažovat dosud neprekonalá zákonodárství.

Abychom na několika příkladech provedli srovnání, kterým se demonstruje tato záměna, určuje se třeba to, co se vnímá jako zvíře silných svalů, jako zvířecí organismus vysoké iritability, nebo to, co je pro vněm stavem veliké slabosti, jako stav vysoké sensibility – nebo chceme-li, raději jako abnormální afekce, a to potencovaná afekce – (výrazy překládající smyslové *jsoucno* do barbarské latiny místo do pojmu).

Že má zvíře silné svaly, může být rozvažováním vyjádřeno také tak, že zvíře má velikou *svalovou sílu* – velká slabost může být vyjádřena jako malá *síla*. Určení pomocí iritability má tu přednost před určením pomocí síly, že síla vyjadřuje neurčitou reflexi v sobě, kdežto iritabilita určitou, neboť *specifická* síla svalu jest právě iritabilita – a předurčením pomocí silných svalů má tu přednost, že jako již předtím v síle vůbec, je v něm zároveň obsažena reflexe v sebe. Podobně se slabost či malá síla, *organická pasivita*, vyjadřuje určitě jako *sensibilita*. Avšak tato *sensibilita*, vzata a fixována tak pro sebe, k tomu ještě spojená s určením *veličiny* a postavena jako větší či menší *sensibilita* proti větší či menší iritabilitě, je i spolu se svým protikladem úplně snížena v živel smyslovosti, a to v obyčejnou formu vlastnosti, a jejich vztahem není pojem, nýbrž naopak veličina, takže nyní se protiklad stává protikladem veličinným, protikladem bez myšlenky. Ačkoli při tom bylo odstraněno, co činí výrazy „*síla*“ a „*siláctví*“ a „*slabost*“ neurčitými, vzniká nyní právě tak prázdné a neurčité operování s protiklady vyšší a nižší *sensibility*, iritability v jejich vzestupu a sestupu, ve vzájemné pomoci a protikladu. Jako siláckost a slabost jsou úplně smyslová určení bez myšlenky, jest i menší či větší *sensibilita* či iritabilita bezmyšlenkovitě pojatým a právě tak vyřčeným smyslovým jevem. Na místo oněch výrazů bez pojmu nenastoupil pojem, nýbrž síla a slabost byly vyplněny určením, které vzato samo pro sebe spočívá na pojmu a má svým obsahem pojem, ale nyní úplně ztrácí tento původ a charakter. – Tedy formou jednoduchosti a bezprostřednosti, v níž

[206] se tento obsah stává stránkou zákona, a prostřednictvím veličiny, která tvoří živel rozlišení takových určení, podržuje bytnost, která původně je pojmem a za pojem je pokládána, způsob smyslového vnímání a zůstává od poznání stejně vzdálena, jako tomu bylo v určení větší či slabší síly nebo v bezprostředních smyslových vlastnostech.

[(3) Organický celek, jeho svoboda a určenost]

Zbývá nám, abychom ještě uvažovali *zvláště pro sebe* o tom, co je *vnějškem* organična a jak se na tomto *vnějšku* určuje protiklad *jeho* *vnějšku* a *vnitřku* – tak, jako byl zprvu *vnitřek* celku zkoumán ve vztahu k jeho *vlastnímu* *vnějšku*.

Vezme-li se *vnějšek* pro sebe, je to *utváření* vůbec, soustava života, který se člení v *živlu* bytí, a zároveň bytostně bytí organické bytnosti *pro něco jiného* – předmětná bytnost ve svém *bytí pro sebe*. – Toto *jiné* se ukazuje zprvu jeho *vnější* neorganickou přírodou. Uvažujeme-li nyní o tom dvojím, pokud by o nich měl platit nějaký zákon, nemůže neorganická příroda, jak jsme shora viděli, býti jednou stránkou zákona vůči organické bytnosti, jelikož ta jest zároveň naprosto pro sebe a má k neorganické přírodě vztah všeobecný a svobodný.

Určíme-li však vztah obou těchto stránek blíže na samotném organickém tvaru, pak je tento tvar tedy z jedné strany obrácen k neorganické přírodě, na druhé straně je však *pro sebe* a reflektován do sebe. *Skutečná* organická bytnost je střed, který spíná dohromady život v jeho *bytí pro sebe s vnějškem* vůbec čili s *bytím o sobě*. – Extrém bytí pro sebe je však vnitřek jako nekonečné jedno, které pojímá do sebe zpátky momenty samého tvaru z jejich trvání a souvislosti s vnějškem; to bezobsažné, co si v tvaru dává obsah a objevuje se na něm jako jeho proces. V tomto extrému jako jednoduché zápornosti čili *čisté jednotlivosti* má organično svou absolutní svobodu, která mu dává indiferenci a zajištění vůči bytí pro jiné a vůči určenosti momentů tvaru. Tato svoboda je zároveň svobodou momentů samých, je jejich možnost, aby se objevily jako *jsoucna* a aby tak byly pochopeny, a v ní jsou též uvolněny a indiferentní vůči sobě navzájem, jako jsou vůči vnějšku, neboť *jednoduchost* této svobody je *bytí* čili jejich jednoduchá substance. Tento pojem čili čistá svoboda je stále týž život, i když tvar či bytí pro jiné se může pohybovat v nejrozmanitějších dra-

[207] hách; tomuto proudu života je lhostejné, jaký druh mlýnů pohání. – Za prvé třeba nyní podotknouti, že tento pojem zde nemá být vzat tak jako dříve při zkoumání vlastního vnitřku ve své formě *procesu* či vývoje svých momentů, nýbrž ve své formě *jednoduchého vnitřku*, který je stránkou čisté všeobecnosti vůči *skutečné* živé bytnosti, či jako *živel* samostatně *trvajícího* bytí těch částí, v něž se člení tvar; neboť k tomu zde přihlížíme a v tvaru je bytnost života jako jednoduchost trvání. Potom je do této jednoduché všeobecnosti pojaté *bytí pro jiné* čili určenost skutečného utváření, jež v této jednoduché všeobecnosti má svou bytnost, opět jednoduchou nesmyslovou určeností, již lze vyjádřit jen číslem. – Je to střed tvaru, spojující život neurčitý se skutečným, jednoduchý jako život neurčitý a určitý jako život skutečný. Co by bylo na životě neurčitém, na *vnitřku* číslem, musil by vyjadřovat vnějšek na svůj způsob jako mnohotvárnou skutečnost, způsob života, barvu atd., vůbec jako celé množství rozdílů, které se rozvíjejí ve zjevu. – Srovnáme-li obě stránky organického celku (jedna *vnitřek*, druhá však *vnějšek*, takže každá má sama o sobě opět vnitřek a vnějšek) co se týče jejich vzájemného vnitřku, pak vnitřkem první z nich byl pojem jakožto neklid *abstrakce*; druhé však je vnitřkem pokojná všeobecnost a v ní též pokojná určenost, kterou je číslo. Pakliže první stránka, ježto v ní pojem vyvíjí své momenty, klamným zdáním nutného vztahu slibovala zákony, druhá na ně ihned rezignuje tím, že určením jedné stránky jejich zákonů ukazuje číslo. Číslo, toť právě úplně pokojné, neživé a lhostejné určení, v němž vyhasl všecek pohyb a vztah a jež strhlo mosty ke všemu živému v pudech, způsobu života a ostatním smyslovém jsoucnu.⁹

3. [Pozorování přírody jako organického celku]

[(α) Organisaace neorganického jsoucna, specifická váha, soudržnost, číslo]

Toto pozorování organického tvaru jako takového a vnitřku jako pouhé vnitřní stránky tvaru však ve skutečnosti již není pozorováním organična. Neboť obě stránky, které měly být uvedeny ve vztah, jsou pouze indiferentně postaveny vedle sebe, a tím je zrušena vnitřní reflexe, která je bytností organična. Naopak pokus o srovnání vnějšku a vnitřku se zde přenáší na neorganickou přírodu; nekonečný pojem je zde toliko *bytností*, která je skryta

[208] ve vnitřku bytí nebo která spadá mimo ně do oboru sebevědomí a již chybí její předmětná přítomnost, kterou se organično vyznačuje. Tento vztah vnějšku a vnitřku je tedy ještě třeba uvážit v jeho vlastní sféře.

Ona vnitřní stránka tvaru je nejprve jednoduchá jednotlivost neorganické věci, totiž její *specifická váha*. Jsouc jednoduchým bytím, může být pozorována (či lépe nalezena srovnáním pozorování) právě tak, jako číselná určenost, jíž jediné je schopna, a tím zdánlivě dodává jednu stránku zákona. Tvar, barva, tvrdost, tuhost a nesčetné množství jiných vlastností vytvořily by dohromady *vnější* stránku a jejich úkolem bylo by vyjadřovati určenost stránky vnitřní, totiž číslo, takže jedno by bylo zobrazením druhého.

Jelikož zápornost nyní zde není pojata jako pohyb procesuální, nýbrž jako *upokojená* jednota či *jednoduché bytí pro sebe*, objevuje se naopak v podobě toho, čím se věc brání procesu a udržuje se v sobě a v indiferenci vůči němu. Avšak tím, že toto jednoduché bytí pro sebe je pokojná indiferentnost vůči jinému, staví se specifická váha jako *vlastnost vedle* jiných vlastností, a tím každý nutný vztah specifické váhy k této mnohosti vlastností končí, čili končí každá zákonitost. – Specifická váha jako tento jednoduchý vnitřek nemá ten rozdíl *sama v sobě*, nebo má v sobě pouze nebytný rozdíl; neboť právě její *čistá jednoduchost* ruší každý rozdíl bytnosti. Tento nebytný rozdíl, velikost, musil by tedy na druhé straně, straně množství vlastností, míti své zobrazení čili své „*jiné*“, jsa vůbec teprve na jeho základě rozdílem. Je-li toto množství samo shrnuto v jednoduchost protikladu a určeno třeba jako *soudržnost*, takže soudržnost bude *bytím pro sebe v jinakosti*, jako je specifická váha *čisté bytí pro sebe*, pak tato soudržnost je zprvu tato čistá, pojmově kladená určenost vůči oné určenosti, a způsob zákonodárství by byl ten, který byl zkoumán shora při vztahu sensibility k iritabilitě. – Dále soudržnost jakožto *pojem* bytí pro sebe v jinakosti je pouhou *abstrakcí*, stránkou, která stojí proti specifické váze, a jako abstrakce nemá existenci. Neboť bytí pro sebe v jinakosti je proces, v němž by neorganično mělo vyjádřit své bytí pro sebe jakožto *sebezáchovu*, která je uchránila před tím, že by se vyloučilo z procesu jakožto moment, kterým je produkt. Ale právě to je proti jeho přirozenosti, která sama v sobě nemá účel či všeobecnost. Jeho proces je naopak jen určitým cho-

[209] váním, jak se *překonává* jeho bytí pro sebe, jeho specifická váha.¹⁰ Ale i toto určité chování samo, v němž by záležela soudržnost, vzata ve svém pravém pojmu, a určitá velikost jeho specifické váhy, jsou pojmy vůči sobě navzájem zcela indiferentní. Kdybychom ponechali zcela stranou způsob chování a omezili jej na představu velikosti, bylo by např. myslitelné takové určení, že větší specifická váha

jakožto větší stupeň bytí v sobě by více odolávala vstupu v proces nežli menší. Ale naopak svoboda bytí pro sebe se osvědčuje toliko snadností navazovat se vším vztahy a udržovati se sebou samým v této rozmanitosti. Ona intenzita bez extensivity vztahů je bezobsažnou abstrakcí, neboť extensita jest *jsoucnem* intenzity. Sebezáchova neorganická v jeho vztahu je však, jak vzpomenuto, mimo přirozenost tohoto vztahu, ježto neorganické nemá samo v sobě princip pohybu, čili jinými slovy, poněvadž jeho bytí není absolutní zápornost a pojem.

Nepohlížíme-li naopak na tuto druhou stránku neorganická jako na proces, nýbrž jako na pokojné bytí, pak to je obyčejná soudržnost, totiž *jednoduchá* smyslová vlastnost, stojící proti uvolněnému momentu jinakosti, který je rozložen v mnohých indiferentních vlastnostech a tak jako specifická váha vstupuje mezi ty vlastnosti samy; množství vlastností vzatých dohromady tvoří k ní pak druhou stránku. Avšak na ní samotné, jako na jiných vlastnostech, je *číslo* jedinou určeností, která nejen nevyjadřuje vzájemný vztah a přechod těchto vlastností, nýbrž jejíž bytnost záleží právě v tom, že žádné takové bytostné vztahy zde nejsou, a v tom, že představuje zánik vši zákonitosti, neboť je výrazem určenosti jako *nebytostné*. Proto tedy řada látek, která vyjadřuje jejich rozdíl jako číselný rozdíl jejich specifických vah, naprosto není souběžná s řadou rozdílů ostatních vlastností, i když si věc zjednodušíme tím, že vezmeme v úvahu pouze jednotlivou vlastnost nebo několik málo vlastností. Neboť ve skutečnosti by to mohl být pouze celý soubor vlastností, co by v této paralele mělo tvořiti druhou stranu. Aby tento soubor byl vnitřně uspořádán a spojen v celek, jsou jednak dány našemu pozorování kvantitativní určenosti těchto rozmanitých vlastností, jednak vystupují však jejich rozdíly jako rozdíly kvalitativní. Co by nyní v této hromadě musilo být považováno za kladné a záporné a co by se vzájemně rušilo, vůbec vnitřní složení a výklad vzorce, který by musil být velmi komplikovaný, patřilo by k pojmu, který je právě vyloučen způsobem, jak vlastnosti jsou

[210] zde předloženy v *živlu bytí* a jak mají být přijímány; v tomto bytí neukazuje žádná vlastnost ráz zápornosti vůči jiné, nýbrž každá právě tak jako kterákoli jiná prostě jest, ani jinak nenaznačuje své místo v uspořádání celku. – U řady, která probíhá souběžnými rozdíly (ať už je vztah na obou stranách stoupavý nebo jen na jedné straně stoupavý, na druhé klesavý), běží jen o *poslední* jednoduchý výraz tohoto souborného celku, který měl být jednou stránkou zákona vůči druhé, již je specifická váha; ale tato jedna stránka jako *výsledek, jemuž patří bytí*, není právě nic než to, o čem jsme se již zmínili, totiž jednotlivá vlastnost, jako třeba též obyčejná soudržnost, vedle níž jsou indiferentně přítomny ostatní vlastnosti a mezi nimi též specifická váha, a z nichž může být stejným právem, tj. stejně neprávem, zvolena každá jiná za představitelku celé druhé strany; ta jako druhá by pouze representovala bytnost, po našem: byla by její *představitelkou*, ale nebyla by věcí samou. Takže pokus najít řady látek, které by probíhaly v jednoduché souběžnosti dvou stran a vyjadřovaly by bytostnou přirozenost látek určitým zákonem těchto stran, musí být považován za myšlenku, která nezná svůj úkol ani prostředky, kterými by měl být proveden.¹¹

[(β) Organisační ústrojí přírody: rod, druh, jednatelivost, individuum]

V předchozím byl vztah vnějšku a vnitřku přímo přenesen do oblasti neorganická tvarem, který se má představovat pozorujícímu; určenost, která umožňuje tento přenos, může být nyní udána blíže, a odtud vyplyne ještě jiná forma a způsob tohoto poměru. U organická odpadá totiž vůbec to, co se u neorganická zdá poskytovat možnost takového srovnání vnitřku s vnějškem. Neorganický vnitřek je jednoduchý vnitřek, který se naskytuje vněmu jako vlastnost, *kteřá jest*; jeho bytostnou určeností je tedy veličina a jeví se jako vlastnost, která je indiferentní vůči vnějšku či vůči těm mnohým ostatním smyslovým vlastnostem. Bytí pro sebe ve formě organické životnosti však nevystupuje takto proti svému vnějšku, nýbrž má samo v sobě princip *jinakosti*. Určíme-li bytí pro sebe jako *jednoduchý, sebezáchovný vztah k sobě samému*, jest jeho jinakost jednoduchá *zápornost* a organická jednota je jednotou sobě rovného vztahu k sobě samému a čisté *zápornosti*. Tato jednota je po stránce své jednoty organickým vnitřkem; tím je

[211] o sobě všeobecná čili je *rodem*. Svoboda rodu vůči své skutečnosti je však jiná než svoboda specifické *váhy* vůči tvaru. Svoboda specifické váhy jest svoboda, *kteřá jest*, čili záleží v tom, že jakožto zvláštní vlastnost vystupuje proti vlastnostem ostatním. Ale ježto běží o svobodu, *kteřá jest*, je také jen *určenost*, která náleží tomuto tvaru *bytostně*, či ta, jež působí, že tvar *jako bytnost* je něčím určitým. Svoboda rodu je však všeobecná a je indiferentní vůči tomuto tvaru či vůči jeho skutečnosti. *Určenost*, která náleží v neorganická *bytí pro sebe jako takovému*, je u organická podřízena jeho bytí pro sebe; u neorganická je zatím podřízena jen jeho *bytí*; ačkoli jest tedy zároveň v živlu bytí toliko *vlastností*, připadá jí nicméně důstojenství *bytnosti*, poněvadž stojí jako něco čisté *záporného* proti jsoucnu jakožto bytí pro jiné; a tato jednoduchá *zápornost* je ve své poslední jednotlivé určenosti jistým číslem. Organická je však jednotlivina, která sama je čistá *zápornost* a tedy potírá v sobě určenost čísla, jež připadá *lhostejnému bytí*. Pokud má do sebe moment lhostejného bytí a v něm moment čísla, může tedy tento moment být pojat pouze jako hříčka s ním spojená, nikoli jako sama bytnost jeho životnosti.

Ačkoli však čistá *zápornost*, princip procesu, nespadá mimo samotné organická a ačkoli organická ji tedy nemá jako jistou určenost ve své *bytnosti*, nýbrž tak, že jednotlivost sama o sobě je obecná, není přesto tato čistá jednotlivost ve svých momentech jako rovněž *abstraktních a všeobecných* v organická vyvinuta a uskutečněna. Avšak tento výraz se staví mezi onu všeobecnost klesající zpět ve *vnitřnost* a mezi skutečnost čili tvar, tj. mezi jednotlivinu, která se vyvíjí, a mezi organické všeobecně čili rod vstupuje *určité* všeobecně, totiž *druh*. Existence, k níž dospívá *zápornost* všeobecně čili rodu, je pouze rozvinutý pohyb procesu, který probíhá *částmi jsoucího tvaru*. Kdyby rod v sobě ve své stránce pokojné jednoduchosti obsahoval rozlišené části a kdyby tedy jeho *čistá zápornost* byla zároveň pohybem

probíhajícími právě tak jednoduchými, o sobě bezprostředně všeobecnými částmi, které by zde byly skutečné jako takové momenty, pak by organický rod byl vědomím. Takto je však *jednoduchá určenost*, určenost druhu, dána v rodu bezduchým způsobem; skutečnost vychází z rodu, či co vstupuje do skutečnosti, není rod jako takový, tj. vůbec to není myšlenka. Rod jakožto skutečné organično je pouze zastoupen jistým representantem. Tento představitel, číslo, o němž se zdá, že

[212] označuje přechod od rodu k individuálnímu tvaru a že pozorovateli poskytuje obě stránky nutnosti: jednak jednoduchou určenost, jednak tutéž určenost jako rozvinutý tvar dosahující rozmanitosti, označuje spíše lhostejnost a nezávislost všeobecného a jednotlivého vůči sobě navzájem; rod vydává jednotlivé všanc nebytostnému rozdílu veličiny, to se však samo jako živé ukazuje právě tak svobodným od tohoto rozdílu. Pravá všeobecnost, jak byla určena, je zde toliko *vnitřní bytností*; jako *určenost druhová* je to formální všeobecnost a proti té přidává se ona pravá všeobecnost na stranu jednotlivosti, která jest následkem toho něčím živým a svým *vnitřkem* se přenáší *přes svou určenost druhovou*. Ale tato jednotlivost není zároveň všeobecným individuem, tj. takovým, v němž by všeobecnost měla rovněž vnější skutečnost, nýbrž něco takového nespadá do organické životnosti. Toto *všeobecné* individuum, jak je *bezprostředně* individuem přirozeného utváření, není vědomí samo; kdyby mělo býti vědomím, pak jeho jsoucno jakožto jsoucno *jednotlivého organického živého individua* by nesmělo ležet mimo ně.¹²

[(γ) Život jako nahodilý rozum]

Vidíme tedy závěr, jehož jedním krajním termínem je *všeobecný život jakožto všeobecné*, či jakožto rod, druhým krajním termínem však *týž všeobecný život jako jednotlivost* či jako všeobecné individuum;¹³ střed je však složen z obojího, rod jako by tam za sebe vysílal sebe jako *určené* všeobecné či *druh*, jednotlivě však sebe jako *vlastní* či jednotlivou *jednotlivost*. – A jelikož tento závěr náleží stránce *utváření* vůbec, spadá pod něj právě tak to, co rozeznáváme jako neorganickou přírodu.

Když nyní všeobecný život, *jednoduchá to podstata rodu*, rozvíjí ze své strany rozdíly pojmu a musí je znázorňovat jako řadu jednoduchých určeností, jest tato řada soustavou indiferentně kladených rozdílů čili *řadou číselnou*. Bylo-li shora postaveno organično ve formě jednotlivostí proti tomuto nebytostnému rozdílu, který nevyjadřuje a neobsahuje její živou přirozenost, a musí-li o celém jsoucnu neorganična, vyvinutém ve vši spouště jeho vlastností, být řečeno totéž – pak to jest nyní všeobecné individuum, které třeba nejen považovati za svobodné od všeho členění rodu, nýbrž také za jeho moc. Rod, který se rozčleňuje v druhy podle *všeobecné určenosti* čísla nebo který si může vzít za základ dělby též jednotlivé určenosti druhového jsoucna, např. podobu, barvu

[213] atd., je v tomto pokojném počínání rušen násilím ze strany všeobecného individua, kterým je *země*; země jako všeobecná zápornost uplatňuje proti systematizaci rodu rozdíly tak, jak ona jev sobě obsahuje, rozdíly, jichž přirozenost je (následkem substance, k níž tyto rozdíly náleží) jiná než povaha rozdílů rodu. Toto konání rodu se stává zcela omezeným počínáním, které smí rod prováděti pouze v rámci oněch mocných žvlů a jež je jejich nezkrotnou převahou všude přerušováno, je zlomkovitě a zakrnělé.

Z toho vyplývá, že pozorujeme-li utvářené jsoucno, postihneme rozum pouze *jako život vůbec*, v jehož rozlišeních však není o sobě přítomna žádná pochopitelná skutečnost řazení a členění a který není v sobě samé založenou soustavou podob.¹⁴ – Kdyby střední člen závěru, kterým je organické utváření, člen, do něhož spadá druh a skutečnost druhu, totiž jednotlivá individualita, měl sám v sobě krajní členy vnitřní všeobecnosti a všeobecné individuality, pak by tento střední člen měl v *pohybu* své skutečnosti výraz a povahu všeobecnosti a byl by vývojem, který se sám uvádí v soustavu. Takovým způsobem má *vědomí* mezi všeobecným duchem a mezi jednotlivostí ducha čili smyslovým vědomím za střední člen soustavu podob vědomí jakožto život ducha, který se utváří v celek – soustavu, kterou zde podáváme a jejímž předmětným jsoucnem jsou světové dějiny. Ale organická příroda nemá dějiny, z výše všeobecnosti, totiž života, klesá bezprostředně do jednotlivosti jsoucna a momenty jednoduché určenosti a jednotlivého života, sloučené v této skutečnosti, vytvářejí vznikání jen jako nahodilý pohyb, v němž každý pracuje na svém úseku a celek je uchován: ale tato pohyblivost je sama *pro sebe* omezena pouze na svůj bod, poněvadž v něm není obsažen celek, a celek v něm není, poněvadž zde není *pro sebe* jakožto celek.

Krom toho tedy, že pozorující rozum dochází v organické přírodě pouze k názoru sebe sama jakožto všeobecného života vůbec, daří se mu pouze názor jeho vývoje a realizace jen v soustavách rozlišených zcela všeobecným způsobem, jichž určení, jichž bytnost neleží v organičnu jako takovém, nýbrž ve všeobecném individuu – za těchto rozdílů daných zemí – v řadách, o které se pokouší rod.

Když tedy *všeobecnost organického života* v jeho skutečnosti poklesá, bez pravého zprostředkování jsoucího pro sebe, bezprostředně v krajní člen *individuality*, má pozorující rozum před

[214] sebou jakožto věc toliko přírodu *míněnou*; a může-li rozum míti zahálčivý zájem, aby pozoroval toto mínění, pak je omezen na popisování a líčení různých mínění a nápadů přírody. Tato bezduchá svoboda mínění poskytne sice všude počátky zákonů, stopy nutnosti, nářky na uspořádání a řazení, vtipné a zdánlivé vztahy. Avšak ve vztahu organična k rozdílům neorganična v elementu bytí, k žvlům, pásmům a klimatům, v otázkách zákona a nutnosti to pozorování nepřivede nad „*velký vliv*“. Tak rovněž na druhé straně tam, kde individualita neznamená zemi, nýbrž „*jedno*“, které je *imanentní* organickému životu, a kde toto imanentní jedno sice v bezprostřední jednotě s všeobecnem vytváří rod, ale jejich jednoduchá jednota je právě proto určena jen jako číslo a následkem toho vypouští kvalitativní zjev – nemůže to pozorování přivésti dále

než k *pěkným poznámkám, zajímavým vztahům, k laskavému hovění požadavkům pojmu*. Avšak *pěkné poznámky* nejsou žádným *vědění nutnosti, zajímavé vztahy* se zastavují u *zajímavosti*, zájem jest však již jen mínění o rozumu; a *laskavost*, s níž individuálno dělá narážky na pojem, je laskavost dítěte, která je dětinstvím, chce-li či má-li míti nějakou platnost o sobě a pro sebe.

b) *sebevědomí pozorované ve své čistotě a svém vztahu k vnější skutečnosti; logické a psychologické zákony*

Pozorování přírody nachází pojem realizován v neorganické přírodě, totiž zákony, jichž momenty jsou věci, chovající se zároveň jako abstrakce; ale tento pojem není v sebe reflektovaná jednoduchost. Život organické přírody jest naproti tomu jen tato v sebe reflektovaná jednoduchost; v bytnosti tohoto života samého se nerozvírá jeho vlastní protiklad, totiž protiklad všeobecného a jednotlivého; bytnost tu není rod, který by se rozděloval a pohyboval ve svém živlu zbaveném vší nestejnorodosti, a který by byl ve své opozici zároveň sám pro sebe beze všeho rozlišení. Pozorování nalézá tento svobodný pojem, jehož všeobecnost má právě tak absolutně v sobě rozvitou jednotlivost, toliko v pojmu samém, pokud existuje jako pojem, čili v sebevědomí.

[215]

1. [Zákony myšlení]

Když se tak nyní obrací samo do sebe a upíná se na pojem, který má skutečnost jakožto svobodný pojem, nachází nejprve *zákony myšlení*.¹⁵ Tato jednotlivost, kterou myšlení má samo v sobě, jest abstraktní, v úplnou jednoduchost navracený pohyb záporná a zákony jsou mimo realitu. – Že nemají *realitu*, znamená pranic jiného, než že jsou bez pravdy. Nemají sice též býti *celou* pravdou, ale přece jen mají být pravdou *formální*. Avšak čistá formalita bez reality je fikce či čistá abstrakce bez onoho svého rozdvojení, které by nebylo ničím jiným nežli obsahem. – Avšak na druhé straně, jelikož jsou zákony čistého myšlení, ale myšlení je všeobecně o sobě, a tudíž vědění, které má bezprostředně při sobě bytí a v něm veškerou realitu, jsou tyto zákony absolutní pojmy a v nerozlučné jednotě esence formy i věcí. Jelikož všeobecnost, která se v sobě samé pohybuje, je *rozdvojení* jednoduchého pojmu, má tímto způsobem v sobě *obsah*, a to takový, který jest vším obsahem, ale jen nesmyslovým bytím. Jest to obsah, který ani není v rozporu s formou ani vůbec není od ní oddělen, nýbrž který je naopak bytostně touto formou samou; neboť tato forma není nic jiného než všeobecně, které se dělí ve své čisté momenty.

Ale tak, jak jest tato forma či obsah *pro pozorování* jako takové, nabývá určení *nalezeného*, daného, tj. *pouze jsoucího* obsahu. Stává se *pokojným bytím* vztahů, spoustou oddělených nutností, které mají míti pravdu *ve své určenosti* jakožto *pevný obsah* o sobě a pro sebe a které jsou tak ve skutečnosti odloučeny od formy. – Tato absolutní pravda strnulých určeností nebo mnohých rozdílných zákonů odporuje však jednotě sebevědomí či myšlení a formy vůbec. Co se vypovídá jako pevný, o sobě trvající zákon, může být pouhým momentem v sobě se reflektující jednoty, může vystupovati jen jako zanikající veličina. Jsou-li však tyto určenosti či zákony přihlížejícím pohledem vyrvány ze souvislosti pohybu a postaveny každý zvlášť, nechybí jim obsah, neboť určitý obsah mají, nýbrž postrádají naopak formy, která je jejich bytností. Vskutku tyto zákony nejsou pravdou myšlenky ne snad z toho důvodu, že prý mají být toliko formální a nemají míti obsah, nýbrž naopak z opačného důvodu, že mají platit za něco absolutního ve své určenosti, tj. právě *jakožto obsah*, jemuž je odebrána forma. Ve své pravdivosti, jako momenty zanikající v jednotě myšlení musily by být pojímány jako vědění či myšlenkový pohyb, nikoli však jako *zákony vědění*. Po-

[216] *zorování* však není věděním samým a nezná je, nýbrž převrací svou povahu v podobu *bytí*, tj. chápe svou zápornost pouze jako *zákony bytí*. – Zde dostačí, že jsme ukázali neplatnost tzv. zákonů myšlení ze všeobecné povahy věci. Bližší rozvedení náleží do spekulativní filosofie, kde se ukazují tím, čím vpravdě jsou, totiž jednotlivými zanikajícími momenty, jejichž pravdou jest toliko celek myšlenkového pohybu, vědění samo.¹⁶

2. [Psychologické zákony]

Tato záporná jednota myšlení jest sama pro sebe či spíše je *bytím pro sebe*, principem individuality, a je ve své realitě *činným vědomím*. K tomuto činnému vědomí, realitě oněch zákonů, dovádí tedy pozorující vědomí povaha věci. Jelikož tato souvislost není jeho předmětem, míní, že myšlení ve svých zákonech se mu zastavuje na jedné straně a na druhé straně že se mu dostává jiného bytí v tom, co je mu nyní předmětem, totiž v činném vědomí, které jest pro sebe tak, že překonává jinakost a má svou skutečnost v tomto nazírání sebe sama jakožto záporná.

Před *pozorováním* jest tedy otevřeno *nové pole*, pole *vědomí jednajícího ve skutečnosti*. Psychologie obsahuje spoustu zákonů, podle nichž se duch různým způsobem chová k různým modalitám své skutečnosti jakožto *konstatované jinakosti*, aby je jednak *pojal do sebe a zařídil se* podle konstatovaných zvyklostí, mravů a smýšlení, v jejich rámci je pro sebe předmětnou skutečností, jednak aby znal spontánnost své působnosti na ně, aby pomocí své náklonnosti a svých vášní z toho jen vybíral to zvláštní pro sebe a aby si předmětno *přizpůsoboval* – aby se choval záporně v prvním případě k sobě samému jakožto jednotlivosti, v druhém případě k sobě jako všeobecnému bytí. – Samostatnost dává tomu, co konstatujeme, co se týče první stránky,

toliko *formu* vědomé individuality vůbec, a co se týče obsahu, zastavuje se uvnitř všeobecné skutečnosti, v jejímž rámci se shledává; co se však týče druhé stránky, provádí na ní aspoň zvláštní modifikaci, která není v rozporu s jejím bytostným obsahem, nebo také takovou, kterou se individuum jako zvláštní skutečnost a původní obsah proti všeobecné skutečnosti opírá – a stává se zločinem, když tuto zvláštní skutečnost překonává toliko individuálním způsobem, nebo činic to všeobecným způsobem, a tím pro všechny, přináší jiný svět, jiné právo, zákona mravy namísto těch, které byly dány.¹⁷

[217] Pozorující psychologie, vyslovující své postřehy nejdříve v těch *všeobecných modalitách*, které se vyskytují u aktivního vědomí, shledává rozmanité mohutnosti, sklony a vášně, a jelikož při výčtu této kolekce nelze potlačit vzpomínku na jednotu sebevědomí, musí pokročit aspoň až k údivu, že v duchu mohou být jako v pytli spolu tak rozmanité a takové nestejnorodé, vůči sobě navzájem nahodilé věci, zvláště když se ukazuje, že to nejsou neživé, pokojné věci, nýbrž neklidné pohyby.¹

Při výčtu těchto různých mohutností je pozorování na straně všeobecná; jednota těchto mnohotvárných schopností je stránka opaku této všeobecnosti, totiž *skutečná individualita*. – Vzítí však skutečné odlišné individuality zase tak a vypravovat, že jeden člověk má větší sklon k tomu, druhý k jinému, jeden že má více rozumu než druhý, má do sebe něco dokonce mnohem nezajímavějšího než výčet druhů hmyzu, mechů atd., neboť hmyz a mechy dávají našemu pozorování právo, aby je bralo tak jednotlivě a nepojmově, poněvadž bytostně náleží do živlu nahodilé individualisace. Naproti tomu bereme-li vědomou individualitu bezduše jako *jednotlivý zjev*, který prostě jest, dostáváme se do toho rozporu, že bytostí individuality je všeobecnost ducha. Avšak tím, že ji zároveň uvádí do formy všeobecnosti, nachází toto pojetí *její zákon* a budí zdání, že teď má rozumný účel a že provádí něco nutného.

3. [Zákon individuality]

Momenty tvořící obsah zákona jsou jednak individualita sama, jednak její všeobecná neorganická příroda, totiž dané okolnosti, situace, zvyky, mravy, náboženství atd.; z nich jest třeba určitou individualitu pochopit. Obsahují to, co je určené, právě tak jako všeobecné, a jsou zároveň něčím *daným*, co se naskytuje pozorování a co se na druhé straně vyjadřuje ve formě individuality.

Zákon tohoto vztahu obou stran by musil nyní obsahovati, jakou působností a vlivem působí na individualitu tyto určité okolnosti. Tato individualita znamená však právě toto: být *právě tak* něčím *všeobecným* a následkem toho splývati pokojným, bezprostředním způsobem s *daným* všeobecnem, mravy, zvyky atd. a přizpůsobovati se jim, jako chovat se vůči nim opačně a naopak převráceti je – právě tak jako být zcela

lhostejný vůči jejich jednotlivé podobě, nedat jí na sebe působiti a neúčinkovati na ni v opačném směru. *Co má na individuum mít vliv a jaký* – což má vlastně stejný vý-
[218] znam – závisí tedy pouze na individualitě samé; že se tato individualita tímto vlivem stala touto určitou individualitou, neznamena nic jiného, než že jí již byla. Okolnosti, situace, mravy atd., o nichž se jednak ukazuje, že jsou zde a jednak, že jsou v této určité individualitě, vyjadřují pouze její neurčitou bytnost, o kterou neběží. Nebýt těchto okolností, smýšlení, mravů, soudobého stavu světa vůbec, nebylo by se individuum ovšem stalo tím, čím jest; neboť touto všeobecnou substancí jsou všichni, kdo přísluší do tohoto stavu světa. – Jako se však tento světový stav partikularisoval v tomto individuu – a o pochopení tohoto individua běží – tak by se musil partikularisovat o sobě a pro sebe a v této určenosti, kterou si dal, zapůsobit na individuum; jen tak by je učinil tímto určitým individuem, kterým jest. Uzpůsobil-li se vnějšek sám o sobě a pro sebe tak, jak se projevuje v individualitě, pak by individualita byla z něho pochopena. Měli bychom dvojí galerii obrazů, z nichž jedna by byla obrazem druhé, jednu – galerii úplné určitosti a vymezení vnějších poměrů, druhou – tutéž, přeloženu ve způsob, jak tyto poměry jsou v bytnosti vědomé; první – kulovou plochu, druhou – střed, který si jí v sobě představuje.

Avšak kulová plocha, svět individua, má ten bezprostřední dvojsmyslný význam, že jest světem a situací, které jsou o sobě a pro sebe, a že jest světem individua, a to buď tak, že by individuum s tímto světem pouze splynulo – vpustilo by jej do sebe takový, jaký jest, a chovalo se k němu jen jako formální vědomí – nebo tak, že by bylo světem individua v tom, jaký obrat dalo individuum tomu, co bylo dáno. – Jelikož skutečnost následkem své svobody je schopna míti tento dvojí význam, lze pochopit svět individua toliko z něho sama, a vliv skutečnosti, představované jako jsoucí o sobě a pro sebe, na individuum nabývá právě individuem absolutně opačného smyslu, že buď dává proudu působící skutečnosti nad sebou volnou ruku nebo že jej zastavuje a obrací. Tím se však *psychologická nutnost* stává tak prázdným slovem, že u toho, co prý mělo míti tento vliv, zůstává absolutní možnost, že jej mohlo také nemíti.

Tím odpadá *bytí*, které by bylo o sobě a pro sebe a mělo by být jednou, a to všeobecnou stránkou zákona. Individualita je tím, čím je její svět jako její; sama je okruhem své činnosti, v němž se vyjádřila jakožto jednota, a je naprosto jen jednotou daného a vytvořeného bytí; jednotou, jejíž stránky nejsou rozdvojeny tak, jako
[219] v představě psychologického zákona, ve svět daný o sobě a v individualitu jsoucí pro sebe; nebo, bereme-li tak každou z nich zvlášť, pak žádná nutnost ani zákon jejich vztahu k sobě navzájem neexistuje.¹⁹

c) Pozorování vztahu sebevědomí k jeho bezprostřední skutečnosti; fyziognomika a frenologie

Psychologické pozorování nenajde žádný zákon poměru sebevědomí ke skutečnosti či k světu, jenž jest jeho protikladem, a tato jejich vzájemná lhostejnost je zahání zpět k

specifickému určení reální individuality, která je sama o *sobě a pro sebe* či v níž je protiklad bytí *pro sebe a o sobě* obsažen jako něco zrušeného jejím absolutním zprostředkováním. Reální individualita je předmět, který nyní vznikl pro pozorování, či předmět, k němuž pozorování přechází.

Individuum je o sobě a pro sebe samo: je *pro sebe*, čili jest svobodné konání; ale je také *o sobě* čili má samo *původní* určité *bytí* – určení, které se pojmově kryje s tím, co psychologie chtěla najít mimo ně. *Na individuu samém* tedy vyniká ten protiklad, že je tímto dvojím – pohybem vědomí a pevným bytím skutečnosti, která se stává zjevem, skutečnosti, která s vědomím bezprostředně souvisí jako skutečnost, která je *jeho*. Toto *bytí, tělo* určité individuality, je stránka její *původnosti*, jest tím, co nevykonala. Avšak tím, že individuum jest zároveň tím, co vykonalo, je tělo též jen jeho vlastním výrazem, který individuum samo *vytvořilo*; zároveň je pak *znakem*, který nezůstal bezprostřední věcí, nýbrž na němž individuum dává poznati, čím je v tom smyslu, že své *původní* přirozenosti používá k činu.

Pohlédneme-li na momenty, které zde máme, a srovnáme-li je s předchozím aspektem, máme zde všeobecnou lidskou tvářnost či alespoň tvářnost příslušnou k určitému klimatu, světadílu, národu, jako předtím jsme měli tytéž všeobecné mravy a vzdělání. K tomu přistupují zvláštní okolnosti a situace uvnitř všeobecné skutečnosti; zde jest tato zvláštní skutečnost jakožto zvláštní utváření tvářnosti individua. Na druhé straně, jako bylo shora postaveno svobodné konání individua a skutečnost jakožto jeho skutečnost

[220] proti skutečnosti dané, tak zde stojí tvářnost jakožto výraz *jeho* uskutečnění, jež klade individuum samo, rysy a tvary jeho samočinné bytnosti. Avšak skutečnost, právě tak všeobecná jako zvláštní, kterou pozorování předtím našlo dánu mimo individuum, je zde skutečnost *tohoto individua*, jeho přirozené tělo, a právě sem spadá výraz, který patří do oblasti jeho konání. Při psychologickém studiu měly být k sobě uvedeny ve vztah skutečnost, jak je o sobě a pro sebe, a určitá individualita; zde jest však předmětem pozorování *celá* určitá *individualita* a každá stránka protikladu, v němž existuje individuum, jest sama tímto celkem. K vnějšímu celku nenáleží tedy jen *původní bytí*, vrozené tělo, nýbrž stejně i jeho utváření, které náleží ke stránce vnitřní činnosti; tělo je jednotou bytí nevzdělávaného a vzdělaného a skutečností individua, proniknutou bytím pro sebe. Tento celek, uzavírající v sobě *původní* pevné části a rysy, vznikající pouze konáním, *jest*; a toto *bytí* je *výrazem* nitra, výrazem individua, jež se klade jako vědomí a pohyb. – Toto *nitro* také již není formální, bezobsažná a neurčitá samočinnost, jejíž obsah a jejíž určitost by byla obsažena, tak jako dříve, ve vnějších okolnostech, nýbrž je to charakter, určitý a *původní* sám o sobě, a ta činnost je jen jeho formou. Co je zde předmětem pozorování, je tedy vztah mezi těmito oběma stranami, jak jej třeba určití a co nutno rozuměti tímto *výrazem* nitra ve vnějšku.

1. [Fyziognomický význam orgánů]

Tento vnějšík zprvu neukazuje nitro jakožto *orgán*, nebo nečiní je vůbec bytím pro něco jiného; neboť pokud je nitro v daném orgánu, je nitro sama jeho *činnost*. Mluvící ústa, pracující ruka, chcete-li, doplňte k tomu i nohy – to jsou orgány uskutečňující a dokončující, ve kterých je přítomno konání *jako konání* čili nitro jako takové; avšak vnějškovost, které nitro nabývá činností těchto orgánů, je čin jakožto skutečnost oddělivší se od individua. Řeč a práce jsou vyjádření, v nichž individuum již samo o sobě není svým držitelem a vlastníkem, nýbrž kde nechává vnitřek úplně vystoupit mimo sebe a dává jej všanc něčemu jinému. Proto lze říci právě tak dobře, že tato vyjádření dávají nitru výraz přílišný, jakože mu dávají výraz příliš malý; *přílišný* – poněvadž v nich proráží samo nitro, nezůstává zde žádný protiklad mezi nitrem a mezi tímto vyjádřením; nepodávají vlastně výraz nitra, nýbrž jsou bezprostředně tímto nitrem – *příliš malý*: jelikož se nitro v řeči a činu

[221] stává čímsi jiným, vydává se tím na milost živlu změny, který zvrací pronesené slovo a vykonaný čin a činí z nich něco jiného než to, čím jsou o sobě a pro sebe jakožto jednání tohoto určitého individua. Nejenže výsledky těchto činností pro tuto vnějškovost ztrácejí působením jiných lidí ten svůj ráz, že jsou čímsi trvalým proti zásahu jiných individualit, nýbrž mají se k nitru, jež je v nich obsaženo, jako oddělený, lhostejný vnějšík a mohou proto jako nitro *působením* samého *individua* býti něčím jiným, nežli se jeví – buď že individuum je činí úmyslně pro zjev něčím jiným než tím, čím jsou, nebo že je příliš neobratné, než aby si dalo ten vnějšík, který vlastně chtělo, a aby jej utvrdilo tak, aby mu to jiní nemohli zvrátit. Konání jakožto dokončené dílo má tedy dvojí opačný význam, že je buď *vnitřní individualitou*, a *ne jejím výrazem*, anebo že jako něco vnějšího je skutečnost *svobodná* od nitra, taková, že je něčím docela jiným než nitro. – Pro tuto dvojsmyslnost musíme se poohlédnout po nitru, co to *na individuu jest*, ale vnějškově či viditelně. V orgánu je nitro jen jako samo bezprostřední *konání*, které nabývá vnějškovosti činem, který buď toto nitro představuje nebo také nepředstavuje. Studujeme-li tedy orgán z hlediska tohoto protikladu, neposkytne nám výraz, který hledáme.²⁰

Kdyby však vnější podoba mohla vyjadřovati vnitřní individualitu jen potud, pokud podoba není orgánem či *konáním*, tudíž pokud je *pokojným* celkem, bylo by to s ní tedy jako s existující věcí, která by nitro do svého pasivního jsoucná klidně přijala jako něco cizího a která by se tím stala jeho znakem – nahodilý vnější výraz, jehož *skutečná* stránka sama pro sebe je bez významu – řeč, kde zvuky a melodie nejsou věcí samou, nýbrž jsou s ní spojeny volnou libovůlí a jsou vůči ní nahodilé.

Takové libovolné spojení věcí, které jsou vůči sobě vnější, nevydá žádný zákon. Fyziognomika se však má od jiných špatných dovedností a daremných studií lišiti tím, že studuje určitou individualitu v *nutném* protikladu nitra a vnějšku, charakteru jakožto vědomé bytnosti a charakteru jako jsoucí tvárnosti a že tyto momenty uvádí ve vzájemný vztah tak, jak je tento vztah určen jejich pojmem, takže musí být obsahem zákona. V astrologii, chiromantii a takovýchto vědách jest naopak, jak se zdá, uveden pouze

vnějšek ve vztah k vnějšku, něco k něčemu sobě cizímu. *Daná* konstelace při narození, nebo jde-li tento vnějšek blíže k tělu, *dané* čáry na

[222] ruce jsou vůči krátkosti či délce života a osudu jednotlivce vůbec čímsi *vnějším*. Jako vnějškové chovají se k sobě lhostejně a nemají pro sebe navzájem tu nutnost, která má být obsažena ve vztahu *vnějšku* a *nitra*.

Ovšem – ruka se nezdá něčím tak dalece vnějším vůči osudu, nýbrž zdá se k němu mít jako vnitřek. Neboť osud je také zase jen zjev toho, čím určitá individualita je *o sobě* jakožto původní určení vnitřní. – Ale nyní chiromant, podobně jako též fyziognomik, přišel na to, čím je tato individualita o sobě, dělá si to kratší než např. Solón, který myslel, že se to může dovědět teprve z průběhu celého života a na jeho základě; Solón studoval zjev, chiromant a fyziognomik však věc *o sobě*. Ale že ruka musí představovat individualitu *o sobě* v jejím osudu, nahlédneme snadno, když uvážíme, že vedle orgánu jazyka je to hlavně ruka, jejíž pomocí se člověk vyjevuje a uskutečňuje. Ruka je oduševnělý strůjce jeho štěstí; lze o ní říci, že ruka je to, co člověk *koná*; neboť v ruce jako v činném ústrojí jeho sebe vytváření je přítomen člověk jako oduševňovatel, a protože člověk je původně svým vlastním osudem, bude tedy ruka vyjadřovati toto jeho bytí o sobě.

Z tohoto určení, že *ústroj* činnosti je *právě tak bytí* jako *konání* v něm, čili že vnitřní *bytí o sobě* je v něm samo *přítomno* a v něm má své *bytí pro jiné*, vyplývá jiný aspekt ústroje, než byl předcházející. Jestliže se totiž ukázalo, že ústroje nemohou být brány za *výraz nitra* z toho důvodu, že konání je v nich přítomno *jako takové*, kdežto konání *jakožto čin* je jen cosi vnějšího a vnějšek a nitro se tímto způsobem odlučuje a stojí či může stát vůči sobě cize, musí ve studovaném ohledu býti ústroj opět pojat jakožto *střed* mezi obojím, ježto právě to, že konání je v něm *přítomno*, je zároveň celá jeho *vnějškovost*, a to jiná, nežli čin; ta první vnějškovost totiž zůstává individuu a zůstává v něm. – Tento střed a tato jednota nitra a vnějšku je dále za prvé sama také něčím vnějším; dále však je tento vnějšek zároveň pojat do nitra; jako *jednoduchá* vnějškovost stojí proti vnějškovosti rozptýlené, která je buď *jednotlivým* dílem či stavem, jež jsou vůči celistvé individualitě nahodilé, nebo vezme-li se jako *celková* vnějškovost, je to osud roztržštěný v pluralitu děl a stavů. Tudíž *jednoduché čáry na dlani*, právě tak *zvuk* a *objem hlasu* jakožto individuální určení *řeči* – a řeč tak, jak nabývá působností ruky pevnější existence než hlasem, totiž *písmo*, a to ve zvláštnosti ruky jakožto *rukopis* – to

[223] vše je výraz nitra, a to tak, že se to vztahuje jakožto *vnějškovost jednoduchá* opět k *mnohotvárné vnějškovosti* jednání a osudu, že se to k jednání a osudu má jako *nitro* k vnějšku. – Pojme-li se tedy určitá přirozenost a vrozený svéráz individua spolu s tím, čím se individuum stalo vzděláním, jako *nitro*, jako bytnost jednání a osudu, pak se *projevuje* a *zvnějšňuje nejprve* ústy, rukou, hlasem, rukopisem i ostatními ústroji a jejich trvalými určeními; a *pak* teprve se vyjadřuje ještě *dále* navenek ve své skutečnosti ve světě.

Poněvadž tento střed je dále určen jako to vyjádření, které je zároveň pojato zpátky do nitra, není jeho jsoucno omezeno na bezprostřední ústroj příslušného konání, je to pohyb a forma obličejů a tvářnosti vůbec, která nic nevykonává. Tyto rysy a jejich pohyb jsou podle tohoto pojmu konáním, které si jednotlivec podržuje, které zůstává při individuu, a po stránce vztahu ke skutečnému konání je to vlastní dohled a pohled na toto konání, výraz jako *reflexe* na skutečný výraz. – Individuum k svému vnějšímu konání a při něm proto nemlčí, protože je přítom samo v sobě reflektováno, a individuum tuto svou vnitřní reflektovanost vyjadřuje; toto teoretické konání čili to, jak individuum samo se sebou o tom mluví, je přístupné i druhým, neboť je samo vyjádřením.

2. [Mnohoznačnost tohoto významu]

Na tomto nitru, které ve svém vyjádření zůstává nitrem, pozorujeme tedy reflektovanost individua z jeho skutečnosti; a pohleďme teď, jak se mají věci s nutností obsaženou v tezi této jednoty. – Tato reflektovanost je nejdříve odlišná od samostatného činu a může tedy být něčím jiným a být považována za něco *jiného* než to, čím jest; vidíme lidem na obličejích, zdali berou *vážně* to, co říkají nebo konají. – Naopak je však to, co má být výrazem nitra, zároveň *jsoucím* výrazem a tím je dáno, že samo poklesá v určení *bytí*, které je absolutně nahodilé vůči sebevědomé bytnosti. Je to tedy sice výraz, ale zároveň též jen jakoby *znak*, takže uzpůsobení toho, pomocí čeho se vyjadřuje, je vůči vyjádřenému obsahu úplně lhostejné. Nitro je sice v tomto zjevu *viditelné* neviditelné, ale není k němu připoutáno; může být právě tak v jiném zjevu, jako může být v témž zjevu jiné nitro. *Lichtenberg*²¹ praví proto právem: „*Dejme tomu, že by fyziognom člověka dopadl; tu by postačilo statečné odhodlání, aby se člověk učinil zase na tisíce let nepochopitelným.*“ – Jako v předcháze-

[224] jícím poměru byly dané okolnosti něčím jsoucím, z čeho si individualita brala to, co dokázala a chtěla, buď že se tomu oddávala nebo to převracela (důvod, proč tento vztah neobsahoval nutnost a bytnost individuality), právě tak je zde zjevové, bezprostřední bytí individuality takové, že buď vyjadřuje její reflektovanost ze skutečnosti a její bytí v sobě, či že je pro ni pouze znakem, který je lhostejný vůči tomu, co značí, a který proto vpravdě nic neznačí; je to právě tak obličej individuality jako maska, kterou může odložit. Proniká její podobu, pohybuje se v ní a mluví v ní; ale celé toto jsoucno vystupuje právě tak jako lhostejné bytí proti vůli a jednání; individualita v tomto jsoucnu ruší ten dřívější význam, že totiž v něm má svou vnitřní reflektovanost čili svou pravou bytnost a klade naopak tuto bytnost do vůle a činu.

Individualita *se vzdává té vnitřní reflektovanosti*, kterou vyjadřují rysy, a *vkládá svou bytnost do díla*. Tím se dostává do rozporu s poměrem, který rozumový instinkt stanoví pro rozdíl mezi *nitrem* a *vnějškem*, když se dává do pozorování sebevědomé individuality. Toto hledisko nás vede k vlastní myšlence, na níž se zakládá

fyziognomická – chceme-li to tak nazvat – *věda*. Protiklad, na který narazilo toto pozorování, je protiklad praktična a teoretična, a to tak, že obojí se klade v oblasti praktična – protiklad individuality, jež se uskutečňuje jednáním (pojatým v nejširším smyslu), a individuality, jak je v tomto jednání zároveň mimo ně, v sebe reflektovaná, takže jednání je jejím předmětem. Pozorování přejímá tento protiklad v neméně zvráceném poměru, než když je určen jevově. Za *nebylostný vnějšek* platí mu *čin* samo dílo – ať dílo jazyka nebo zpevnější skutečnosti – za *bylostné nitro* však *bytí* individuality *v sobě*. Z obou stránek, které má praktické vědomí do sebe, ze stránky zámyslu a ze stránky činu, z *mínění* o svém jednání a z *jednání* sama – vybírá si pozorování tu první stránku jakožto pravé nitro; toto pravé nitro má míti v činu více méně *nebylostný* výraz, kdežto jeho pravým výrazem je jeho tvářnost. Tento výraz je bezprostřední smyslová přítomnost individuálního ducha; nitrnost, která má býtí pravá, je to, že běží o vlastní zámysl a o jednotlivé bytí pro sebe; obojí jest tedy *míněný* duch. Co má pozorování za své předměty, je tedy *míněné* jsoucno, a mezi míněnými jsoucnými vyhledává zákony.

Bezprostřední mínění o míněné přítomnosti ducha je přirozená fyziognomika, ukvapený soud o vnitřní povaze a o rázu její tvář-

[225] nosti na první pohled. Předmět tohoto mínění je toho druhu, že patří k jeho bytnosti býtí vpravdě něčím jiným než bezprostředním smyslovým bytím. Předmětem pozorování je sice to viditelné jako viditelnost neviditelného, přítomná je tu právě tato reflektovanost ze smyslové oblasti do sebe samé. Ale právě tato smyslová bezprostřední přítomnost je skutečností ducha, jaká jest toliko pro mínění; a pozorování se točí po této stránce kolem svého míněného jsoucna, kolem fyziognomie, rukopisu, tónu hlasu atd. – Vztahuje takové jsoucno na právě takové *míněné nitro*. To, co má být poznáno, není vrah, zloděj, nýbrž *schopnost býtí* vrahem, zlodějem, pevná abstraktní určenost ztrácí se tím v konkrétní nekonečné určenosti *jednotlivého* individua, která pak vyžaduje umělejšího líčení než uvedené kvalifikace. Taková umělá líčení toho zajisté říkají více než kvalifikace „vrah“, „zloděj“, „dobromyslný“, „nezkažený“ atd., ale na svůj účel, vysloviti míněné bytí či jednotlivou individualitu, ještě toho zdaleka neříkají dost; právě tak jako popisy podoby, které neulpívají na sraženém čele, dlouhém nose atd. Neboť jednotlivá podoba právě tak jako sebevědomí jednotlivce se nedá vysloviti jakožto míněné bytí. Věda lidoznalecká, která směřuje k míněnému člověku, jako věda fyziognomická, která směřuje k míněné skutečnosti a chce neuvědomělé souzení přirozené fyziognomiky povznést k vědění, je proto čímsi bez konce a základu, co nemůže nikdy dospěti k tomu, aby povědělo, co míní, poněvadž pouze míní a jeho obsah je pouze míněný.

Zákony, které tato věda hledí najít, jsou vztahy těchto dvou míněných stránek, a nemohou tedy být samy nic než prázdné mínění. Také protože toto domnělé vědění, které se dává do zpracování skutečnosti ducha, má za svůj předmět právě to, že se duch ze své smyslové jsoucnosti reflektuje do sebe a že určité jsoucno je právě lhostejnou nahodilostí, musí při svých zákonech, které nachází, věděti bezprostředně, že se jimi nic

neříká, nýbrž jen čistě žvaní nebo dává najevo *vlastní mínění* (výraz, na němž je tolik pravdy, že vyjadřuje totéž co říkat své *mínění* a neudávat tak věc, nýbrž pouze mínění pocházející *ze sebe*). *Obsahově* však se nemohou tato pozorování odchylovat od takových, jako: „Vždycky, když máme trh, prší,“ říká krčmář; „a také vždycky, když suším prádlo,“ říká hospodyně.

Lichtenberg, který takto charakterisuje fyziognomické pozorování, říká ještě také toto: „Kdyby někdo řekl, že sice jednáš jako

[226] poctivý člověk, ale vidím ti na očích, že se k tomu nutíš a v srdci jsi dareba, přísambůh, na takové oslovení je až do skonání světa odpovědí každého poctivého chlapa políček.“ – Tato odpověď je *výstižná* z toho důvodu, že je vyvrácením prvního předpokladu takové vědy pracující s míněním, totiž, že *skutečností* člověka je jeho obličej, atd. – *Pravým bytím* člověka je naopak *jeho čin*; v činu je *činná* jeho individualita, a je to čin, který překonává *míněné* na obou stranách – za prvé to, co je míněné jako míněné tělesné bytí: individualita se naopak v činu ukazuje *zápornou* bytností, která *je* jen potud, pokud překonává bytí. Za druhé překonává čin nevýslovnost mínění stejným dílem i v oboru sebevědomé individuality, která je podle mínění nekonečně určená a donekonečna určovatelná. V dokonaném činu je tato špatná nekonečnost zničena. Čin má určení jednoduchosti, všeobecnosti, něčeho, co se postihuje abstrakcí; čin je vražda nebo dobrý skutek, čin odvahy atd., o činu *lze říci, co to je*. Čin *je* toto, jeho bytí není jen znak, nýbrž věc sama. Čin *je* tato věc: a jednotlivý člověk *je* tím, čím *je* čin; jednoduchost *tohoto bytí* působí, že je bytností existující pro jiné, bytností všeobecnou, a přestává být pouhým předmětem domněnky. V činu není sice kladen jakožto duch; ale když je řeč o jeho *bytí* jako bytí a stojí-li *za prvé* proti sobě dvojí bytí, bytí *tvárnosti* a bytí *činu*, a má-li dále jedno i druhé bytí jeho skutečností, je naopak nutné tvrdit, že pouze čin je jeho *pravým bytím* – nikoli to, jak se tváří, což by zároveň vyjadřovalo jeho mínění o vlastních činech, nebo cizí mínění o tom, co by pouze mohl učiniti. Právě tak, *za druhé*, staví-li se proti sobě na jednu stranu jeho *dílo* a na druhou jeho vnitřní *možnost*, schopnost či úmysl, nutno považovati za pravou skutečnost výhradně ono dílo, i když se člověk sám o tom oddává klamu, a vraceje se z díla do sebe, domnívá se, že je v tomto nitru něčím jiným než je v – *skutku*. Individualita, která se svěřuje předmětnému živlu tím, že se stává dílem, se tím zajisté vydává všanc možnosti být změněna a převrácena. Ale právě to je charakter činu, zda je tento čin skutečným bytím, které se udržuje, nebo jen míněným dílem, které hyne vnitřní nicotou. Předmětnost nemění sám čin, nýbrž ukazuje pouze, *čím* čin jest, tj. *zdali jest* nebo *zda není ničím*. – Rozbor tohoto bytí v úmysly a podobné jemnosti, které mají ten cíl, aby *skutečného* člověka, totiž jeho čin odvyložily zase zpátky do jeho domnělého bytí, tak jako si tento člověk třeba sám vybásňuje zvláštní úmysly

[227] nad svou skutečností, musí být přenechán zahálčivému mínění; když bude toto mínění chtít rozvádět svou nečinnou moudrost, popírat rys rozumu v jednajícím člověku a tímto způsobem jej zlehčovat, takže za bytostnou věc bude chtít vydávat místo

činu obličej a jeho rysy, musí dostat shora uvedenou odpověď,²² která mu ukáže, že obličej není *věc o sobě*, nýbrž že naopak může být předmětem, s nímž lze zacházet.

3. [Frenologie]

Přehlédneme-li nyní rozsah vztahů, v nichž možno pozorovati sebevědomou individualitu a její vnějšek, zbude ještě něco, čeho se pozorování musí ještě zmocnit, aby je učinilo svým předmětem. V psychologii je to *vnější skutečnost věcí*, která má míti v duchu svůj uvědomělý *obraz* a která má ducha učinit pochopitelným. Ve fyziognomice má být naopak poznán ve *vlastním* zevnějšku jakožto v bytí, které jest *řečí* – viditelnou neviditelností jeho bytnosti. Zbývá ještě jedno určení té stránky skutečnosti: aby individualita vyřkla svou bytnost svou bezprostřední pevnou čistě jsoucí skutečností. – Tento vztah studovaný zde na posledním místě liší se od fyziognomického tím, že fyziognomický vztah je *promlouvající* přítomnost jednotlivce, jehož *činný* výraz obsahuje zároveň přítomnost *reflektující* a *pozorující*, vyjádření, které je samo pohybem, jež obsahuje pokojné rysy, které jsou samy podstatně bytím zprostředkovaným. V určení, kterému nám ještě zbývá se věnovati, jest však vnějšek, posléze zcela *pokojná* skutečnost, která není sama o sobě znakem, jenž hovoří, nýbrž vyjadřuje se sama pro sebe, odděleně od sebevědomého pohybu, a je jakožto pouhá věc.

[(α) Lebka jako vnější skutečnost ducha]

Především je jasné o vztahu nitra k tomuto jeho vnějšku, že se zdá, že musí být pojat jako vztah *kausální souvislosti*, jelikož vztah jednoho, co je o sobě, k druhému jako vztah *nutný* jest vztah kausální.

K tomu nyní, aby duchovní individualita účinkovala na tělo, musí býti sama jakožto příčina něčím tělesným. Avšak to tělesné, v čem je jakožto příčina, jest ústrojí, ale nikoli ústrojí činnosti ve vnější skutečnosti, nýbrž činnosti sebevědomé bytnosti v sobě samé, navenek jen na své tělo; není hned zřejmé, jaká to mohou

[228] býti ústrojí. Kdyby se myslilo jen na ústrojí vůbec, bylo by ústrojí práce vůbec snadno po ruce, právě tak ústrojí pohlavního pudu atd. Avšak taková ústrojí nutno považovati za nástroje či za části, které jsou středním členem pro ducha jakožto jednu část protikladu vůči vnějšímu *předmětu* jakožto druhé části protikladu. Zde však se rozumí ústrojí, v němž se samo *pro sebe* udržuje sebevědomé individuum jako jedna část protikladu vůči své vlastní skutečnosti jako druhé části protikladu, v němž není zároveň obráceno směrem navenek, nýbrž je ve svém jednání reflektováno a stránka *bytí* není na něm *bytím pro jiné*. V ohledu fyziognomickém studujeme sice ústrojí

rovněž jako jsoucno reflektované a komentující konání; ale toto bytí je předmětné a výsledek fyziognomického pozorování je ten, že sebevědomí vystupuje právě proti této své skutečnosti jakožto něčemu lhostejnému. Tato lhostejnost mizí v tom, že tato vnitřní reflektovanost sama *působí*; tím nabývá ono jsoucno nutného vztahu k vnitřní reflektovanosti; aby však něco působilo na jsoucno, musí samo mít bytí, byt' ne ve vlastním smyslu předmětné, a jako takové ústrojí musí být prokázáno.

V obvyklém živote klademe např. hněv jako takové vnitřní konání do jater; Platón příkládá játrům dokonce ještě něco vyššího, co podle názoru některých je dokonce tím nejvyšším, totiž proroctví čili dar vyslovovati to, co je posvátné a nejvyšší, bez pomoci rozumu.²³ Avšak pohyb, který má jednotlivec v játrech, v srdci atd., nemůže být považován za úplně reflektovaný pohyb tohoto individua, nýbrž je v něm naopak tím způsobem, že je již položen do jeho těla a má jsoucno animální, obračející se k zevnějšku.

Naproti tomu je *nervová soustava* bezprostřední klid organického jsoucna v jeho pohybu. *Nervy* jsou sice samy opět ústrojí vědomí vnořeného již do svého směřování navenek; mozek a mícha mohou však být považovány za bezprostřední přítomnost sebevědomí, zůstávající v sobě, přítomnost, která není předmětná ani nevychází ven. Pokud moment bytí, který má toto ústrojí, je *bytím pro jiné*, jsoucnem, je mrtvým bytím, není již přítomností sebevědomí. Toto *bytí v sobě samém* je však pojmově čímsi plynulým, v čem se kruhy vzniklé tím, co do něho uvrženo, bezprostředně rozplývají a kde se nevyjadřuje žádný rozdíl jako něco *jsoucího*. Zatím však právě tak jako duch není něčím abstraktně jednoduchým, nýbrž je soustavou pohybů, jimiž se rozlišuje v mo-

[229] menty, a jako člení vůbec své tělo k různým úkonům a určuje jednotlivou část těla jen pro jeden úkon, je možno představit si rovněž, že *plynulost* jeho *bytí v sobě* je učeněna; a zdá se, že si ji tak musíme představovat, poněvadž v sobě reflektované *bytí* ducha v mozku je samo opět jen středem jeho čisté bytnosti a jeho tělesného členění, středem, který následkem toho musí mít do sebe něco z povahy obého, a tedy od tohoto tělesného členění musí mít rovněž u členěnost, *kteřá má jsoucno*.²⁴

Duchovně organické bytí má zároveň nutnou stránku klidného, ustáleného jsoucna: duchovně organické bytí musí ustoupit jakožto pro sebe jsoucí část protikladu a proti ní musí stát stránka *klidného, ustáleného* jsoucna jakožto druhá část, která je potom předmětem, na který působí duchovně organické bytí jakožto příčina. Je-li nyní mozek a mícha oním tělesným *bytím* ducha *pro sebe*, pak lebka a páteř jsou tím druhým odloučeným protikladem k tomu prvnímu, totiž pevnou, pokojnou věcí. – Ježto však žádnému, kdo myslí na vlastní místo, které náleží jsoucnu ducha, nenapadne páteř, nýbrž pouze hlava, můžeme se při studiu takového vědění, jako je to, kterým se právě zabýváme, spokojit tímto důvodem, který není příliš špatný na tento druh vědění, a omezit toto jsoucno na lebku. Kdyby někomu napadlo myslet na záda z toho důvodu, že

občas jsou to záda, kterými se do někoho vědění jednak vhání, jednak z něho vyhání, nedokazovalo by to nic pro myšlenku, že mícha musí být spolu přibrána k mozku jako místo, kde sídlí duch, a jeho schránka jako jsoucno jeho protějšku, a to z toho důvodu, že by to dokazovalo příliš mnoho; neboť je možno vzpomenout si právě tak, že jsou v oblibě i mnohé jiné vnější cesty, jak se dostat na kobyliku činnosti ducha, aby byla povzbuzena nebo utlumena. – Páteř tedy, chceme-li tak, nám *právem* odpadá, a je neméně dobrou přírodně filosofickou *konstrukcí*, než mnohé jiné, řekneme-li že lebka sama neobsahuje *ústroj* ducha. Neboť to bylo svrchu vyloučeno z pojmu tohoto vztahu a z toho důvodu byla lebka vzata za stránku jeho jsoucna, nebo, kdyby se neměl připomínati *pojmem* věci, učí přece zkušenost, že se lebkou nevraždí, nekrade, nebásní atd., jako se okem vidí. – Proto je nutné též, abychom se zdržovali výrazu „*ústroj*“ pro ten *význam* lebky, o kterém máme ještě mluvit. Neboť ačkoli se říká, že rozumným lidem neběží o slovo, nýbrž o *věc*, nelze z toho vyvozovat, že by bylo dovoleno, aby se věc označovala slovem, které jí nepřísluší;

[230] neboť to je zároveň neobratnost a podvod, který si myslí a předstírá, že mu chybí jen pravé *slovo* a zakrývá sobě samému okolnost, že mu ve skutečnosti chybí věc, totiž *pojmem*; kdyby zde byl *pojmem*, měl by též své pravé slovo. – Zprvu vplynulo zde jen to určení, že jako je mozek živou hlavou, tak je lebka *caput mortuum*.

[(β) Vztah tvaru lebky k individualitě]

V tomto neživém bytí měly by si tedy duchovní pohyby a určité mozkové útvary dáti své vyjádření vnější skutečností, avšak takovou, která je ještě na individuu samém. Za vztah duchovních pohybů a mozkových útvarů k lebce, která jakožto neživé bytí není vnitřně oživena duchem, nabízí se zprvu ten, který jsme shora konstatovali, totiž vnější vztah mechanický, takže vlastní ústroje – a ty jsou na mozku – lebku na jednom místě vyklenují v kulatém hrbolu, na jiném rozmáčknou do šíře nebo ploskosti či jak si snad možno představovat tento vliv. Jelikož lebka je sama částí organismu, musí sice být myšlena tak, že v ní je živé sebe utváření, jako v každé kosti, takže pohlížíme-li na ni z této stránky, tlačí naopak ze své strany na mozek a klade mu vnější omezení, k čemuž má spíše schopnost jako to, co je tvrdší. Přitom by však stále ještě zůstával týž poměr v určení vzájemného vztahu činností obou navzájem; neboť ať je lebka tím určujícím nebo určovaným, nezměnilo by to na kausální souvislosti pranic, jenže by pak byla lebka učiněna bezprostředním ústrojím sebevědomí, poněvadž na lebce jako *příčině* bychom pak shledávali stránku *bytí pro sebe*. Avšak jelikož *bytí pro sebe* jako *organická životnost* připadá *oběma* stejnou měrou, kausální vztah mezi nimi ve skutečnosti odpadá. Toto postupné utváření obou by však vnitřně souviselo a bylo by organickou prestabilisovanou harmonií, která ponechává obě strany, které jsou ve vzájemném vztahu, vůči sobě nezávislé a každé z nich ponechává její vlastní *podobu*, které podoba

té druhé nemusí odpovídat; a ještě méně vzájemný vztah podoby a kvality – jako podoba vinného zrnka a chuť vína jsou vůči sobě nezávislé. – Padá-li však určení, že *bytím pro sebe*, na stranu mozku, kdežto na stranu lebky určení, že je *jsoucnem*, je nutno uvnitř organické jednoty klásti též kausální vztah obou, jejich nutný vztah jako termínů vůči sobě navzájem vnějších, tj. vztah, který sám je vnějškový, kterým by tedy vzájemně určovaly svou *podobu*.

Avšak o určení, v němž by ústrojí sebevědomí bylo příčinou [231] činně působící na opačnou stránku, možno mluvit různým způsobem tak i onak; neboť se mluví o uzpůsobení příčiny, kterou studujeme v jejím *lhostejném* jsoucnu, po stránce její podoby a velikosti, o příčině, jejíž nitro a bytí pro sebe má být právě takové, že se bezprostředního jsoucna nijak netýká. Organické sebeutváření lebky je zprvu lhostejné vůči mechanickému vlivu a vztah těchto dvou vztahů, jelikož první z nich je vztahováním sebe k sobě samému, je právě tato neurčitost a bezmeznost sama. Potom, i kdyby mozek pojal do sebe rozdílnosti ducha jakožto jsoucí rozdíly a kdyby byl množstvím vnitřních ústrojí zabírajících různá místa prostoru, – což odporuje přírodě, která dává momentům pojmu zvláštní jsoucno, a proto staví *plynulou jednoduchost* organického života *čistě na jednu stranu* a jeho *členitost a rozdělení* v jeho rozdílech *čistě na stranu druhou*, takže mají-li být vzaty tak jako zde, ukazují se zvláštními anatomickými věcmi – bylo by neurčeno, zda jaký moment ducha, podle své původně větší síly nebo slabosti by musil míti v prvním případě *expandovanější*, v druhém *komprimovanější* mozkový ústroj nebo právě naopak. – Právě tak neurčené by bylo, zda jeho *rozvoj* by tento orgán zvětšoval či zmenšoval, zda by jej činil mohutnějším a tlustším nebo jemnějším. Tím, že má zůstat neurčitým, jaké uzpůsobení má příčina, je zůstaveno právě tak neurčitým, jak se děje působení na lebku, zda je to rozšiřování nebo zužování a sloučení vjedno. Je-li toto působení třeba určeno *vznešeněji* jako podnícení, je zůstaveno bez určení, zda se to děje na způsob náplasti ze španělských mušek, totiž otékáním, nebo na způsob působnosti octa, totiž stahováním. – Pro všechny takové názory možno uvést případné důvody, neboť organický vztah, který zde právě tolik zasahuje, nechává se uplatňovat právě tak ten či onen důvod a je lhostejný vůči celému tomu aparátu schopnosti rozvažovat.

Vědomí, které pozoruje, má však na srdci něco jiného, než aby chtělo určovat tento vztah. Neboť stejně to není mozek jako *animální* část, co tvoří jednu stránku protikladu, nýbrž mozek jako *bytí sebevědomé* individuality. – Sebevědomá individualita jako ustálený charakter a jeho hybné vědomé konání *je pro sebe a v sobě*; proti tomuto bytí pro sebe a v sobě stojí její skutečnost a jsoucno pro jiné; bytí pro sebe a v sobě je bytnost a subjekt, který má v mozku bytí, *subsumované pod bytí o sobě a v sobě* a nabývající hodnoty pouze významem, který v něm přebývá. Druhá stránka

[232] sebevědomé individuality, stránka jejího jsoucna, je však *bytí* jako samostatné a jako subjekt čili jako *věc*, totiž *kost, skutečnost a jsoucno člověka je lebeční kost*. – To je vztah a význam, který mají obě strany tohoto vztahu ve vědomí, které je pozoruje.

Tomuto vědomí záleží nyní na určitém vztahu těchto stránek; lebeční kost má jistě obecně ten význam, že je bezprostřední skutečností ducha. Avšak mnohostrannost ducha dává jeho jsoucnu právě takovou mnohoznačnost; co je třeba získati, je určitý význam jednotlivých míst, na něž je toto jsoucno rozděleno; a je třeba přihlídnouti, jaké poukazy k tomu se na nich vyskytují.

Lebeční kost není ústrojím činnosti ani pohybem, který mluví; lebeční kostí se ani nekrade, nevraždí atd., ani při takových činech v nejmenším nehne brvou, takže by byla výmluvným posunkem. – Ani nemá toto *jsoucno* hodnotu *znaku*. Výraz obličej a posunek, hlas, také sloup, kůl zaražený na pustém ostrově, hlásí se ihned, že je jimi myšleno též něco jiného než to, čím *jen* bezprostředně *jsou*. Vydávají se samy ihned za znaky, jelikož mají na sobě jisté určení, které poukazuje k něčemu jinému tím, že nenáleží jim jako jejich původní určení. Jistě i nad lebkou, jako je to u Hamleta nad Yorickovou, můžeme v sobě vzbudit všeliké nápady; avšak lebeční kost je sama o sobě tak lhostejná, tak pouhopouhá věc, že bezprostředně nelze na ní nic vidět ani o ní mluvit než kost samu; upomíná sice zajisté na mozek a jeho podobu, na lebky jiného utváření, ale nikoli na vědomý pohyb, ježto nemá ani výraz ani gesto, ani v něm není otisk něčeho, co by ohlašovalo svůj původ z vědomého konání; neboť kost je ona skutečnost, která měla představovati tu druhou stránku individuality, která by nebyla *bytím*, jež se samo v sobě obráží, nýbrž která by byla *bytím* čistě *bezprostředním*.

Poněvadž dále též sama necítí, zdá se, že by určitější význam pro ni mohl vyplynout třeba ještě z toho, že by určité pocity mohly tím, že s ní sousedí, dávat na srozuměnou, co je jí míněno; a jelikož určitá modalita vědomého ducha má svůj pocit na určitém místě lebky, bude třeba toto místo ve své podobě naznačovat tuto modalitu a její zvláštnost. Jako si např. mnozí stěžují, že při napjatém přemýšlení nebo též již při *myšlení* vůbec mají někde v hlavě bolestné napětí, mohlo by být též *okrádání*, *vraždění*, *básnění* atd. provázeno každé svým zvláštním pocitem, který by k tomu musil míti ještě své zvláštní místo. Toto místo mozku, které by tak bylo

[233] ve větším pohybu a činnosti, způsobilo by pravděpodobně též větší vývoj kosti, která s ním sousedí; nebo kost by ze sympatie nebo konsensu také nebyla nečinná, nýbrž rostla a zmenšovala by se nebo utvářela by se jakýmkoli způsobem. – Co však činí tuto hypotézu nepravděpodobnou, je okolnost, že cit vůbec je čímsi neurčitým a že by pocit v hlavě jako centru mohl být všeobecný pocit doprovázející trpný stav vůbec, takže se zlodějsko-vraždnicko-básnickým šimráním nebo bolením by se v hlavě mísily jiné pocity a daly by se rozeznati od sebe navzájem i od pocitů, jež lze nazvat tělesnými, právě tak málo, jako se dá určití nemoc ze symptomu bolení hlavy, omezíme-li jeho význam pouze na tělesnost.

Vskutku ať bereme věc z kterékoli strany, odpadá každý nutný vztah, který by mluvil sám od sebe. Má-li vztah přece jen existovat, *bezpojmová*, volná prestabilisovaná harmonie příslušných částí je jediné, co zbývá, a to s nutností; neboť jedna z částí *má* být *neduchová skutečnost*, *pouhá věc*. – Na jedné straně tedy stojí množství nehybných míst na lebce, na druhé množství vlastností ducha, jichž počet a

určení bude záviseti na stavu psychologie. Čím ubožejší je představa o duchu, tím je z této stránky věc více usnadněna; neboť jednak je vlastností tím méně, jednak jsou tím více odloučeny, pevnější a zkostnatělejší. Avšak i když ubohostí představy o duchu je mnohé usnadněno, zůstává toho přece stále převeliké množství na obou stranách; zůstává naprostá nahodilost jejich vztahu pro pozorovatele. Kdyby si z písku na pobřeží mořském, jemuž prý děti Izraele odpovídají,* mělo vzíti každé dítě Izraele to zrnko, jehož je znamením, pak tato lhostejnost a libovůle, která by každému přidělovala jeho zrnko, je stejná jako ta, která přiděluje každé duševní schopnosti, vášni, a – což by zde muselo být rovněž vzato v úvahu – odstínům povahovým, o nichž mluvíva jemnější psychologie a lidoznalectví – jejich místa na lebce a formy kostí. – Lebka vraha má tento – nikoli orgán, též ne znak, nýbrž tento hrbol; ale tento vrah má ještě celou řadu jiných vlastností a právě tak má jiné hrboly a spolu s hrboly též prohlubeniny; je možno si vybrat mezi hrboly a prohlubněmi. A opět může být jeho vražednictví uváděno v souvislost s kterýmkoli hrbolem a s kteroukoli prohlubní; a prohlubeň zase s kteroukoli [234] vlastností, neboť neplatí ani, že by vrah byl pouze touto abstrakcí vraha, ani nemá jen jednu vyvýšeninku a jednu prohlubeň. Pozorování, která se toho týkají, musí proto vyznít právě tak pěkně, jako když kramář a hospodyně mluví o dešti o výročním trhu a když je prádlo. Kramář a hospodyně mohli též vypožorovat, že prší vždycky, když ten a ten soused jde mimo nebo když je k obědu vepřová. Jako je déšť lhostejný vůči těmto okolnostem, tak je pro pozorování lhostejné *toto* určení ducha ve srovnání s *tímto* určitým bytím lebky. Neboť z obou předmětů, které pozoruje, je jeden suché *bytí pro sebe*, zkostnatělá vlastnost ducha, jako druhý je suché *bytí o sobě*; věc tak zkostnatělá jako oba tyto předměty je úplně lhostejná vůči všemu ostatnímu; vysokému hrbolu je právě tak jedno, zdali je v jeho sousedství vrah, jako je vrahu jedno, je-li v jeho blízkosti ploskohlavost.

Možnost, že s některou vlastností, vášní atd. je na některém místě spojen hrbol, ovšem ještě zůstává a není přemožena. Je *možno* si *představovati* vraha s vysokým hrbolem zde na tomto místě lebky, zloděje s hrbolem na tamtom. Z tohoto hlediska je frenologie schopna ještě značného rozhojnění; neboť zprvu se zdá, že se omezuje jen na spojení hrbolu s vlastností u *téhož jednotlivce*, takže jednatel má obojí. Ale již přirozená frenologie – neboť přirozená frenologie musí existovat právě tak jako přirozená fyziognomika – překračuje tuto mez; přirozená frenologie nesoudí pouze, že mazaný člověk má za ušima hrbol jako pěst, nýbrž představuje si též, že nevěrná žena nemá hrboly sama, nýbrž ty že má druhá manželská osoba na čele. – Právě tak je možné *představovati* si toho, kdo bydlí s vrahem pod jednou střechou, nebo též jeho souseda a nadto dále jeho spoluobčany atd. s vysokými bulkami na některé části lebky, právě tak jako okřídlenou krávu, s kterou laškoval nejprve rak, jezdící na oslu, a potom atd. –

Když však bereme *možnost* ne jako možnost představovat si, nýbrž jako *vnitřní* možnost čili jako *pojmem*, pak předmět je taková skutečnost, která je pouhá věc a která je

a má být bez takového významu, a která tedy může mít takový význam jen v představě.²⁵

[(γ) Vloha a skutečnost]

Přikročí-li pozorovatel přesto, nehledě na lhostejnost obou stran, k určování jejich vztahů, při čemž jej udržuje čilým jednak obecný rozumový důvod, že *vnějšek je výrazem nitra*, jednak se opírá

[235] o analogii s lebkami zvířat – zvířata sice snad mají jednodušší povahu než lidé, ale bude právě zároveň tím těžší u nich říci, jakou povahu mají, jelikož nemůže být něčím jen tak snadným pro každého člověka, aby se představou řádně přenesl do povahy zvířete – nalezne pozorovatel při svém ujišťování, že zákony, o nichž míní, že je objevil, vskutku platí, *výtečnou pomoc* v jednom rozdílu, který nám zde rovněž musí nutně přijít na mysl. – *Bytí* ducha nemůže být aspoň chápáno jako něco tak zcela nehybného a nepohybného. Člověk je svobodný; je přípustno, že *původní* bytí jsou pouhé *vlohy*, nad nimiž má velikou moc či které potřebují příznivé okolnosti, aby se rozvinuly; tj. *původní* bytí ducha třeba rovněž vysloviti jako takové, které neexistuje jako bytí.²⁶ Kdyby tedy pozorování odporovalo tomu, co někomu napadne jako zákon, kdyby tedy např. o výročním trhu, nebo když se pere, bylo hezky, pak kramář a hospodyně by mohli čekat, že *vlastně mělo* pršet a že je k tomu zde přece *vloha*; právě tak při pozorování lebek: že ten jednotlivec by *vlastně měl* být takový, jak to lebka podle zákona vypovídá, a že má *původní vlohu*, která *však* nebyla vypěstována; ta vlastnost tu není, ale *měla by tu být*. – Zákon a požadavek jsou založeny na pozorování skutečného deště a skutečného smyslu, daného při takovém a takovém uzpůsobení lebky: není-li tu však *skutečnost*, platí *prázdná možnost* za něco rovnocenného. – Tato možnost, tj. neskutečnost zjištěného zákona a spolu s ní pozorování, jež tomuto zákonu odporují, musí sem proniknout právě z toho důvodu, že svoboda jednotlivce a okolnosti, které způsobují rozvoj vloh, jsou lhostejné vůči *bytí* vůbec, právě tak vůči bytí jako původnímu nitru jako vůči zkonstatěnému vnějšku, a že jednotlivec může být též něčím jiným, než je původně a vnitřně, a že je ještě něčím více než pouhá kost.

Došli jsme tedy k možnosti, že tento hrbol nebo prohlubeň lebky znamená právě tak něco skutečného jako jen *vlohu*, a to bez určení, vlohu k čemusi, že tedy označuje něco neskutečného; vidíme, že, špatné výmluvě vede se tak jako vždy, že totiž je možno použití jí samé proti tomu, čemu má pomáhat. Vidíme, že povaha věci přivedla mínění k tomu, aby, ovšem *bezmyšlenkovitě*, říkalo samo *opak* toho, na čem trvá: – aby říkalo, že tato kost něco naznačuje, ale právě tak *také nenaznačuje*.

Co samému mínění při této výmluvě tane na mysli, je pravdivá myšlenka, která je právě záhubou tohoto mínění, že totiž bytí jako

[236] takové vůbec není pravdou ducha. Jako již vloha je *původní bytí*, které nemá na činnosti ducha žádný podíl, právě taková věc je ve svém oboru také kost. Co je

bez duchovní činnosti, je pro vědomí věc a je právě tak málo jeho bytností, že je naopak jejím opakem a že vědomí je pro sebe výhradně *skutečné* zápořem a zhoubou takového bytí. – Po této stránce je nutno považovati za úplné zapření rozumu, je-li *skutečné jsoucno* vědomí vydáváno za kost; a za tu je vydáváno, když na ně pohlížíme jako na vnější stránku ducha: neboť vnějšek, toť právě skutečnost jakožto jsoucí. Není nic platné říkat, že z tohoto vnějšku se *jen usuzuje* na nitro, které je *něčím jiným*, že vnějšek není nitro samo, nýbrž pouze jeho *výraz*. Neboť ve vztahu obou k sobě navzájem připadá právě na stranu nitra určení skutečnosti *sebemyslicí* a *myšlené*, na stranu vnějšku však určení *skutečnosti jsoucí*. – Řekneme-li tedy nějakému člověku: ty (tvé nitro) je to a to, *poněvadž* tvoje *kost* je takto utvářena, neznamená to nic jiného, než že *za tvou skutečnost* považujeme kost. Odpověď na takový soud políčkem, o které jsme se zmínili při fyziognomice, připravuje nejdříve *měkké* části o jejich vzhled a polohu a dokazuje pouze, že tyto části nejsou *pravým bytím o sobě*, že nejsou skutečností ducha; – zde by musela odpověď jít vlastně tak daleko, že by se tomu, kdo tak soudí, natloukla lebka, aby se dokázalo právě způsobem neméně makavým, než je jeho moudrost, že kost není pro člověka ničím *o sobě*, tím méně pak *jeho* pravou skutečností. –

Hrubý instinkt sebevědomého rozumu zavrhne bez rozpaků frenologii – tento druhý instinkt pozorujícího rozumu, který dospěl až k tuše *poznání*, který pochopil svým bezduchým způsobem, že vnějšek je výrazem nitra. Ale čím horší myšlenka, tím méně je občas nápadné, v čem vlastně její špatnost tkví, a tím obtížnější je rozebrat ji. Neboť myšlenka se označuje za tím horší, čím čistší a prázdnější je abstrakce, která této myšlence platí za bytnost. Ale členy protikladu, o který zde běží, jsou individualita, která je si vědoma sebe samé, a abstrakce vnějškovosti, která se úplně stala *věcí* – ono vnitřní bytí ducha, pojaté jako pevné bezduché bytí a postavené v protiklad proti právě takovému bytí. – Tím se však zdá, že pozorující rozum vskutku dosáhl svého vrcholu, za kterým se musí sám opustiti a provésti převrat sebe sama; neboť teprve to, co je docela špatné, obsahuje v sobě bezprostřední nutnost, aby se převrátilo. – Jako lze říci o národě židovském, že právě proto, že

[237] stojí bezprostředně u bran spásy, jest a byl národem nejzavrženějším: čím měl býti o sobě a pro sebe, touto samobytností sobě není, nýbrž překládá ji mimo svůj rámeček; *umožňuje* si tímto zbavením do vnějšku vyšší *jsoucno*; kdyby mohl svůj předmět pojmouti opět do sebe zpět, jako kdyby se zastavil uvnitř této bezprostřednosti bytí, poněvadž duch je tím větší, čím větší je protiklad, z něhož se k sobě vrací; tento protiklad si však tvoří překonáním své bezprostřední jednoty a sebezbačením svého bytí pro sebe. Leč neprovádí-li takové vědomí vlastní reflexi, pak střed, v němž stojí, je nešťastná prázdnota, jelikož to, co ji mělo vyplňovat, stalo se jednou z pevných částí protikladu. Tak je tento poslední stupeň rozumu, který pozoruje, jeho stupněm nejhorším, proto je však nutný jeho zvrát.

[Zakončení]

Ježto přehled řady vztahů tvořících předmět, obsah pozorování, o kterých jsme dosud uvažovali, ukazuje, že již v *prvním* jejich *způsobu*, totiž v pozorování vztahů neorganické přírody, pozorování *ztrácí smyslové bytí*, objevují se momenty jejího vztahu jako čisté abstrakce a jako jednoduché pojmy, které by měly být upevněny k jsoucnu věcí, ale toto jsoucno se ztrácí, takže ten moment se ukazuje čistým pohybem a všeobecnem. Tento svobodný, v sobě ukončený proces uchovává si význam něčeho předmětného, vystupuje však nyní jako jistá *jednotka*; v anorganickém procesu je jednotkou neexistující nitro, nitro, které existuje jako jednotka, je však organično. – Jednotka jako bytí pro sebe či záporná bytnost stojí proti všeobecně, uniká mu a zůstává svobodná pro sebe, takže pojem realizovaný pouze v živlu absolutní individualisace, nenalézá v organické existenci pravdivý výraz své povahy, že totiž má *jsoucno všeobecné*, nýbrž zůstává čímsi vnějším nebo, totéž řečeno jinými slovy, *nitrem* organické přírody. – Organický proces je svobodný pouze *o sobě*, není však svobodný *sám pro sebe*; v účelu vystupuje bytí jeho svobody pro sebe, *existuje* jako jiná bytnost, jako moudrost, která je si vědoma sebe samé, která je mimo něj. Pozorující rozum se obrací tedy k této moudrosti, k duchu, k pojmu, který existuje jakožto všeobecnost, nebo k účelu existujícímu jakožto účel; a od té chvíle je jeho předmětem jeho vlastní bytnost.

Obrací se zprvu k její čistotě; ale jelikož jest chápáním předmětu, který se pohybuje ve svých rozdílech, jako předmětu, který jest,

[238] vznikají proň *zákony myšlení*, vztahy trvalého k trvalému; ale jelikož obsahem těchto zákonů jsou pouze momenty, sbíhají se v jednotku sebevědomí. – Tento nový předmět, pojat právě tak jako *jsoucí*, je *jednotlivé, nahodilé* sebevědomí; pozorování stojí proto uvnitř míněného ducha a nahodilého vztahu vědomé skutečnosti k nevědomé. Tento předmět pouze o sobě je nutnost tohoto vztahu; pozorování se mu tedy dostává blíže k tělu a srovnává jeho svobodnou a činnou skutečnost s jeho skutečností v sobě reflektovanou a pozorující, která je sama předmětná. Tento vnějšek, ač je mluvou jednotlivce, kterou jednotlivce má sám v sobě, je zároveň jako znak čímsi lhostejným vůči obsahu, který by měl označovat, právě tak jako je vůči znaku lhostejné to, co se ve znaku vyjadřuje.

Od této proměnlivé mluvy vrací se proto pozorování nakonec k *pevnému bytí* a vyslovuje svým pojmem, že vnějšek není vnější a bezprostřední skutečností ducha jako jeho ústrojí, také ne jako mluva a znak, nýbrž jakožto *mrtvá* věc. Co nejpočátečnější pozorování neorganické přírody překonalo, že by totiž pojem měl být dán jakožto věc, to tento poslední jeho způsob obnovuje tím způsobem, že činí skutečnost ducha samu věcí či, jinak vyjádřeno, že dává mrtvému bytí význam ducha. – Tím došlo pozorování k tomu, že vyslovilo to, co bylo naším pojmem tohoto pozorování, že totiž jistota rozumu hledá sebe samu jako předmětnou skutečnost. – Přitom se sice zajisté nemíní, že duch, představovaný lebkou, by byl určen jakožto věc; v této myšlence nemá být obsažen materialismus, jak se tomu říká, nýbrž naopak duch má být ještě něčím jiným než tyto kosti; ale že jest, neznamená samo nic jiného než duch je *věc*. Když se duchu přičítá *bytí* jako takové nebo věčnost, je proto pravým výrazem tohoto přičtení, že je něčím

takovým *jako kost*. Musí se tedy považovat za nanejvýš důležité, že byl nalezen pravý výraz toho, co to je, když se říká, že duch *jest*. Říká-li se jindy o duchu, že *jest*, že má *bytí*, že je to *věc*, jednotlivá *skutečnost*, *nemíní se* tím něco, co by bylo možno vidět či vzít do ruky, strkat do toho, ale *říká se* to tím; a co se vpravdě říká, vyjadřuje se následkem toho tak, že *bytím ducha je kost*.

Tento výsledek má nyní dvojí význam, především svůj význam pravý, pokud je doplněním výsledku předchozího pohybu sebevědomí. Nešťastné sebevědomí se zbavilo samo své samostatnosti a vyzápolilo své *bytí pro sebe* ven jakožto *věc*. Tím se vrátilo ze sebevědomí do pouhého vědomí, tj. do vědomí, jemuž předmět je

[239] jisté *bytí, věc*; – ale to, co je *věc*, je sebevědomí, je to tedy jednota já a bytí, totiž *kategorie*. Když je předmět určen pro vědomí takto, *pak má vědomí rozum*. Vědomí stejně jako sebevědomí *jest*

o sobě vlastně rozum; ale pouze o vědomí, pro které se předmět určí jakožto kategorie, možno říci, že *má rozum*; – od toho je však ještě odlišné vědění, co je rozum. – Kategorie, která je *bezprostřední* jednotou *bytí* a toho, co je *jeho*, musí proběhnouti oběma formami a pozorující vědomí je právě to, jemuž se představuje ve formě *bytí*. Ve svém výsledku vyslovuje toto vědomí to, čeho je neuvědomělou jistotou, ve formě věty – věty, která je obsažena v pojmu rozumu. Je to *nekonečný soud*, že já *jest věc* – soud, který se sám překonává. – Tímto výsledkem tedy s určitostí přistoupilo ke kategorii to, že kategorie je tento protiklad, který se sám překonává. Čistá kategorie, která je pro vědomí ve formě *bytí* či *bezprostřednosti*, *jest* předmět ještě *nezprostředkovaný*, toliko *daný*, a vědomí je právě tak *nezprostředkovaný* vztah. Moment onoho nekonečného soudu je přechod *bezprostřednosti* v zprostředkování čili *zápornost*. Daný předmět *jest* proto určen jako *záporný*, vědomí je však vůči němu určeno jako *sebevědomí*. Čili: kategorie, která při pozorování prošla formou *bytí*, klade se nyní ve formě bytí pro sebe; vědomí se již nechce *bezprostředně nacházet*, nýbrž svou činností chce sebe samo vytvořiti. *Samo* je pro sebe účelem svého konání, jako mu při pozorování běželo pouze o věci.

Jiný význam výsledku je ten, který jsme již studovali, význam pozorování bez pojmu. Pozorování se nedovede uchopiti a vysloviti jinak, než že se nerozpakuje povědět o *skutečnosti* sebevědomí, že to je *kost*, tak jak je dána v podobě smyslové věci, která *neztrácí zároveň* svou předmětnost pro vědomí. Ale také o tom, že to říká, nemá nijak jasné vědomí a nechápe tu větu v celé určitosti jejího subjektu a predikátu i jejich vztahu, tím méně ve smyslu nekonečného, sama se rušícího soudu a pojmu. – Naopak, z jakéhosi hlubšího sebevědomí ducha, které se zde jeví jako jakási přirozená poctivost, skrývá před sebou hanebnost bezpojmové, holé myšlenky, že za skutečnost sebevědomí se bere *kost*, a přebarvuje ji vrcholnou bezmyšlenkovitostí, že totiž do toho plete všelijaké vztahy příčiny a účinku, znaku, ústroje atd., které zde nemají žádný smysl, jakož i rozdíly, převzaté z těch vztahů, jen aby zakrylo křiklavost té věty.

Mozková vlákna, uvažována jako bytí ducha, jsou již myšlená

[240]

skutečnost, skutečnost jen hypotetická – nikoli skutečné *jsoucno*, nikoli skutečnost cítěná, viděná, pravdivá; jsou-li *dána*, vidíme-li je, jsou to neživé věci a neplatí pak již za bytí ducha. Avšak vlastní předmětnost musí být *bezprostřední, smyslová*, takže duch je kladen v ní jakožto neživé – neboť kost je to, co na životě samém je mrtvé – jako něco skutečného. – Pojem k této představě je ten, že rozum jest si *sám veškerenstvem věcnosti*, také věcnosti *ryze předmětné*; rozum jest však tímto veškerenstvem *v pojmu*, čili pouze pojem je jeho pravda; a čím čistší pojem sám, tím pošetilejší je představa, v kterou klesá, když jeho obsah není ve formě pojmu, nýbrž ve formě představy – když soud, který se sám ruší, se nebere s vědomím této jeho nekonečnosti, nýbrž jako věta, jež trvá a jejíž podmět a přísudek platí každý sám zvlášť pro sebe, kde je já fixováno jako já a věc jakožto věc a kde přece jedno má být tím druhým. Rozum, ve své bytnosti pojem, je rozdvojen bezprostředně v sebe sama a ve svůj protiklad, protiklad to, který je právě proto stejně bezprostředně překonán. Ale když se tak nabízí jako rozum sám a jako jeho protiklad a když se ulpí na zcela jednotlivém momentu tohoto rozestoupení, je pojat nerozumně; a čím čistší jsou momenty tohoto protikladu, tím křiklavější je zjev tohoto obsahu, který pro vědomí pouze jest nebo který jedině vědomí bez obalu pouze vyslovuje. – To *hluboké*, co duch vyhání ze svého nitra, ale pouze do oblasti *představujícího vědomí*, kde to pak nechává stát – a *nevědomost* tohoto vědomí o tom, co vlastně říká, jest totéž spojení vysokého a nízkého, které příroda na živé bytosti vyjadřuje naivně spojením ústroje jejího nejvyššího dovršení, ústroje plození, s ústrojem močení. – Nekonečný soud jakožto nekonečný by byl dovršením života, který zachycuje sama sebe, vědomí o něm, zůstávající v oblasti představy, chová se však, jako když se jde močit.²⁷

[241]

B. ROZUMNÉ SEBEVĚDOMÍ, KTERÉ SE SAMO USKUTEČŇUJE

(Přehled následujícího oddílu)

Sebevědomí našlo věc jako sebe a sebe jako věc; tj. *pro ně jest* platné, že je *o sobě* předmětnou skutečností. Není to již *bezprostřední* jistota, že je veškerou realitou; nýbrž taková, pro niž bezprostřednost vůbec má formu něčeho překonaného, takže její *předmětnost* platí již jen za povrch, jehož nitrem a bytností je *samo*. – Předmět, k němuž se kladně vztahuje, je tedy sebevědomí; tento předmět je ve formě věcnosti, tj. jest *samostatný*; ale sebevědomí má jistotu, že tento samostatný předmět není pro ně ničím cizím; následkem toho ví, že *o sobě* je jím uznáno; sebevědomí jest *duch*, který má jistotu, že ve zdvojení svého sebevědomí a v samostatnosti obou má svou jednotu se

sebou samým. Tato jistota se mu nyní má povznést v pravdu; to, co pro něj platí, že tím je *o sobě* a ve své vnitřní jistotě, má vstoupiti do jeho vědomí a vzniknouti *pro ně*.

1. [Bezprostřední směr pohybu sebevědomí, říše mravnosti]

Které budou obecné stanice tohoto uskutečnění, vyznačuje se v obecných rysech již srovnáním s dosavadní cestou. Jako pozorující rozum totiž opakoval v živlu kategorie pohyb *vědomí*, totiž smyslovou jistotu, vněm a rozvažování, tak rozum proběhne znovu i dvojitým pohybem *sebevědomí* a ze samostatnosti přejde ve svou svobodu. a) Zprvu je si tento činný rozum vědom sebe sama pouze jako rozumu jednotlivce a jako takový musí požadovat a vytvořit svou skutečnost v druhém; b) potom však, když se jeho vědomí povznese k všeobecnosti, stane se *všeobecným* rozumem a je si vědom sebe jako rozumu, něčeho v sobě a pro sebe již uznaného, co slučuje ve svém čistém vědomí veškeré sebevědomí; c) je to jednoduchá duchovní bytnost, která tím, že zároveň přichází k vědomí, jest *reální substancí*, do níž se dřívější formy vracejí zpět jako do svého základu, takže jsou vůči němu pouze jednotlivými momenty jeho vznikání, které se sice odtrhují a jeví se zvláštními

[242] podobami, vskutku však mají *jsoucno* a *skutečnost* jen, pokud jsou jím nesený, avšak svou *pravdu* jen potud, pokud jsou a trvají v něm.

Přijmeme-li tento cíl, jímž je *pojmem*, který *pro nás* již vznikl – totiž uznané sebevědomí, které má v druhém svobodném sebevědomí jistotu o sobě samém a právě v tom i svou pravdu – v jeho realitě, nebo vyzvedneme-li tohoto ještě vnitřního ducha jako substanci, která již vyžrála k *jsoucnu*, pak se v tomto pojmu otvírá *říše mravnosti*. Neboť říše mravnosti není nic jiného než v samostatné *skutečnosti* individuí obsažená absolutní duchovní *jednota* jejich bytnosti; sebevědomí o sobě všeobecné, které je si v jiném vědomí tak skutečné, že toto vědomí má úplnou samostatnost, čili je pro ně věcí, a že si je právě v tom vědomo *jednoty* s ním a že je sebevědomím teprve v této jednotě s touto předmětnou bytností. Tato mravní *substance* v *abstraktní všeobecnosti* je toliko *myšlený zákon*; jest však právě tak bezprostředně skutečným *sebevědomím*, čili jest to *mrav*. *Jednotlivé* vědomí naopak je obráceně jen touto *jsoucí jednotkou*, pokud je si ve své jednotlivosti vědomo všeobecného vědomí jako svého bytí, ježto jeho konáním a *jsoucnem* je všeobecný mrav.

Pojem uskutečnění sebevědomého rozumu: nazíratí v samostatnosti *druhého* úplnou *jednotu* s ním – čili míti za předmět tuto *věcnost* druhého danou mně, zápor mne sama, jako *mé bytí pro sebe* – má vskutku svou úplnou realitu v životě daného národa. Rozum je přítomen jako všeobecná plynulá *substance*, jako neměnná jednoduchá *věcnost*, která se právě tak rozlétá v množství úplně samostatných bytností jako světlo ve hvězdy, nesčetné body svítící každý zvlášť, body, jež se ve svém absolutním bytí pro sebe nejen *o sobě* rozplývají v jednoduché, samostatné substanci, nýbrž i jsou *pro sebe*; tyto bytnosti jsou si vědomy, že jsou jednotlivými samostatnými bytnostmi tím, že

obětují svou jednotlivost a že je tato všeobecná substance jejich duší a bytností – tak jako je toto všeobecně opět jejich *konáním* jako jednotlivců čili dílem, které vytvářejí.

Ryze jednotlivé konání a působení jednotlivce se vztahuje k potřebám, které má jako přírodní bytnost, tj. jako *jednotlivost, jež jest*. To, že ani tyto nejobyčejnější jeho funkce nehynou, nýbrž mají skutečnost, děje se všeobecným udržujícím prostředím, *mocí* celého národa. – Avšak nejen tuto *formu trvání* toho, co *koná*, vůbec, nýbrž právě tak *jeho obsah* má jednotlivec ve všeobecné sub-

[243] stanci; co *koná, jest* všeobecná obratnost a mrav, vlastní všem. Tento obsah, pokud se úplně individualisuje, je ve své skutečnosti zaklíněn do konání všech. *Práce*, kterou *koná* jednotlivec pro své potřeby, jest právě tak uspokojováním potřeb druhých jako jeho potřeb vlastních a k uspokojení potřeb vlastních dospívá toliko prací druhých.²⁸ – Jako jednotlivec ve své *jednotlivé* práci vykonává již *nevědomky* práci *všeobecnou*, tak vykonává také všeobecnou práci jako vlastní *vědomý* předmět; celek *jakožto celek* se stává jeho dílem, pro které se obětuje, a právě tím se od něho dostává samo zpět. Není zde nic, co by nebylo vzájemné, nic, v čem by si samostatnost individua nedávala *záporem* sebe samé v rozkladu svého bytí pro sebe svůj *kladný* význam, kterým jest prostě bytí pro sebe. Tato jednota bytí pro jiné čili sebe zvěčňování²⁹ a bytí pro sebe, tato všeobecná substance mluví svou *všeobecnou řečí* v mravech a zákonech národa; ale tato jsoucí neměnná bytnost není nic jiného než výraz jednotlivé individuality samé, jež se zdá jejím protikladem; zákony vyslovují to, čím každý jednotlivec *jest* a co *koná*; individuum je nepoznává pouze jako svou *všeobecnou* předmětnou věcnost, nýbrž právě tak poznává sebe v ní, čili tuto věcnost jako *individualisovanou* ve své vlastní osobnosti a v každém ze svých spoluobčanů. Ve všeobecném duchu má proto každý pouze jistotu o sobě samém, že totiž v jsoucí skutečnosti nenajde nic jiného než sebe sama; je si jinými jist právě tak, jako sebou. – Nazírám ve všech, že jsou sami pro sebe těmito samostatnými bytostmi jen, pokud jsem jí sám; nazírám svobodnou jednotu s jinými v jiných tak, že jako oni jsou skrze mne, tak já sám jsem skrze jiné – nazírám je jako sebe, sebe jako je.

Ve svobodném národě je proto vpravdě uskutečněn rozum; je to přítomný živý duch, v němž individuum nejen, že shledává vyřčeno a jako věc dáno své *určení*, tj. svou všeobecnou i jednotlivou bytnost, nýbrž kde samo jest touto bytností a svého určení také dosáhlo. Nejmoudřejší mužové starověku pronesli proto výrok: *že moudrost a ctnost záleží v tom, abychom žili ve shodě s mravy svého národa.*

2. [Obrácený pohyb obsažený v tomto směru, vznik morality]

Avšak sebevědomí, které jest duchem zprvu jen *bezprostředně* a pouze v *pojmovém obrysu*, vykročilo z tohoto štěstí, že dosáhlo

[244] svého určení a žije podle něho, nebo též dosud ho nedosáhlo; neboť obojí lze říci stejným způsobem.

Rozum *musí vykročiti z tohoto štěstí*; neboť život svobodného národa je *reální mravnost* pouze o *sobě* či *bezprostředně*, čili: tato mravnost je mravnost *jsoucí*, následkem toho jest též tento všeobecný duch sám duchem jednotlivým, celek mravů a zákonů je *určitou* mravní substancí, která se vyvléká ze svého omezení teprve ve vyšším momentu, totiž ve *vědomí o své bytnosti*, a má svou absolutní pravdivost jen v tomto poznání, nikoli však *bezprostředně* ve svém bytí; v bytí jednak je omezená, jednak je absolutním omezením právě to, že duch je ve formě *bytí*.

Dále je proto *jednotlivé* vědomí, jak má *bezprostředně* existenci v reální mravnosti či v národě, ryzí důvěrou, pro kterou duch se nerozložil ve své *abstraktní* momenty, která proto též neví o sobě jako bytí *pro sebe*, jakožto *čisté jednotlivosti*. Dospělo-li však k této myšlence, jako k ní dospěti musí, pak tato *bezprostřední* jednota s duchem či *bytí* v duchu, jeho důvěra jest ztracena; vědomí pro sebe v *izolaci* jest nyní sobě bytností, již nikoli všeobecný duch. *Moment této jednotlivosti sebevědomí* jest sice ve všeobecném duchu samém, ale pouze jako zanikající veličina, která, vystupujíc pro sebe, rozplývá se právě tak *bezprostředně* v něm a dospívá k vědomí pouze jako důvěra. Když se tak fixuje – a každý moment, poněvadž je momentem bytnosti, musí sám dospěti k tomu, aby se vyložil jakožto bytnost – vystoupilo individuum takto proti zákonům a mravům; zákony a mravy jsou jen myšlenka bez absolutní bytnosti, abstraktní teorie bez skutečnosti: individuum jest však jako toto já pro sebe živou pravdou.

Nebo jinak řečeno, sebevědomí dosud *nedosáhlo tohoto štěstí*, že by bylo mravní substancí, duchem národa. Neboť když se navrátil z pozorovatelství, není duch zprvu jakožto duch uskutečněn samým sebou; klade se pouze jako *vnitřní* bytnost čili jako abstrakce. – Čili jest teprve *bezprostředně*; jako *bezprostředně* jsoucí jest však *jednotlivý*; je to praktické vědomí, které zasahuje do svého daného světa za tím účelem, aby se v této určitosti jednotlivce zdvojilo, aby se vytvořilo jako tento zde, jako svůj vlastní protějšek v živilu bytí, a aby si uvědomilo tuto jednotu své skutečnosti s předmětnou bytností.³⁰ Má jistotu této jednoty, platí pro ně, že tato jednota *o sobě* jest či že tato shoda jeho a věčnosti jest již zde, že jen ještě má vzniknout jeho přičiněním *pro* [245] *ně*, čili že jeho dělání této jednoty jest právě tak *nalézáním*. Nazveme-li tuto jednotu *štěstím*, pak duch tohoto individua je tím posílá do světa, aby si tam *hledalo štěstí*.

Je-li pro nás pravdou tohoto rozumného sebevědomí mravní substance, pak zde pro ně leží počátek jeho mravní zkušenosti o světě. Pokud se sebevědomí ještě nestalo mravní substancí, naléhá na ně tento pohyb; a to, co se v něm překoná, jsou jednotlivé momenty, které pro ně platí ve své izolaci. Mají podobu *bezprostředního* chtění či *přírodního pudu*, který dospívá svého ukojení, jež je samo obsahem nového pudu. – Avšak pokud sebevědomí ztratilo to štěstí, že bylo v substancí, jsou tyto přírodní pudy spojeny s vědomím svého účelu jakožto pravého určení a bytnosti; mravní substance poklesla v pouhý predikát bez osoby, jejími živými subjekty jsou individua, která musí sama sebou naplniti svou obecnost a postarati se z vlastních sil o své určení. – V

prvním významu jsou tedy ony podoby vznikáním mravní substance a předcházejí tuto substanci; v druhém následují po ní a provádějí pro sebevědomí rozklad toho, co je jeho určením; poprvé stránce se v pohybu, v němž zakouší, co je jejich pravda, ztrácí bezprostřednost či hrubost pudů a jejich obsah přechází v obsah vyšší, po druhé stránce však se ztrácí falešná představa vědomí, které do nich klade své určením. Po první stránce je *cíl*, kterého dosahují, bezprostřední mravní substance; po druhé stránce však vědomí mravní substance, a to takové, které o ní ví jako o vlastní bytnosti; a potud by byl tento pohyb vznikem morality, vyšší podoby, než jsou ty předcházející. Avšak tyto podoby tvoří pouze jednu stránku jejího vzniku, totiž tu stránku, která patří do jejího *bytí pro sebe* či stránku, v níž vědomí překonává své účely; nikoli stránku, podle které moralita vychází ze samé substance. Jelikož tyto momenty nemohou ještě mít ten význam, aby z nich byly učiněny účely v protikladu ke ztracené mravnosti, platí zde sice ve svém obsahu, jak se zde bez okolků podávají, a *cíl*, za kterým je to pudí, je mravní substance. Ale ježto ta jejich forma je blíže naší době, a ony se v ní objevují, když vědomí již ztratilo svůj mravní život a opakuje zkusmo ony formy, buď též zde vylíčeny spíše jako výraz tohoto druhého způsobu.³¹

Sebevědomí, které jest teprve pojmem ducha, nastupuje tak cestu ve znamení toho, že jest si *bytností* jakožto jednotlivý duch; a jeho účelem jest tedy, aby si dalo toto uskutečnění sebe jako

[246] jednotlivé a aby v tomto uskutečnění mělo jako jednotlivý duch ze sebe požitky.

Určením, že jest si *bytností* ve svém *bytí pro sebe*, jest sebevědomí *záporností* druhého; ve svém vědomí vystupuje proto sebevědomí samo jakožto klad proti něčemu takovému, co sice *jest*, ale má pro ně význam něčeho, co není o sobě; vědomí se objevuje rozdvojeno v tuto danou skutečnost a v *účel*, který vyplňuje tím, že tuto danou skutečnost překonává, a který činí naopak skutečností místo té, kterou nacházelo jako danou. a) Jeho prvním účelem je však jeho *bezprostřední* abstraktní *bytí pro sebe*, čili to, aby sebe jako *toto jednotlivé* nazíralo v druhém či aby nazíralo druhé sebevědomí jakožto sebe. b) Zkušenost, jaká je pravda tohoto účelu, pozvedá sebevědomí výše, a sebevědomí je si nyní účelem, pokud je zároveň *všeobecné* a má v sobě *bezprostředně zákon*. Když však provádí tento *zákon* svého *srdce*, zakusí, že se přitom *jednotlivá* bytnost nemůže udržeti, nýbrž že dobro může být provedeno pouze tím, že se jednotlivá bytnost obětuje a c) stává se *ctností*. Zkušenost, kterou udělá, nemůže býti jiná než ta, že jeho účel je o sobě již vyplněn, že štěstí je bezprostředně v konání samém a že konání samo jest dobro. Pojem celé této oblasti: že věčnost je *bytí* samého ducha *pro sebe*, vzniká v jejím pohybu pro sebevědomí. Když jej nalezlo, jest sebevědomí pro sebe realitou jako individualita, která se bezprostředně vyslovuje, která již nenachází žádný odpor v nějaké skutečnosti, jež by byla jejím protikladem, a jejímž předmětem a účelem je pouze samotné toto vyslovení.

a) *Slast a nezbytnost*³²

Sebevědomí, které jest si *realitou* vůbec, má svůj předmět samo při sobě, ale v tom způsobu, že jej má dosud ještě *pro sebe* a že předmět ještě nemá bytí; *bytí* stojí proti němu jako jiná skutečnost, nežli je jeho vlastní; a jeho úsilí směřuje k tomu, aby tím, že dovrší své bytí pro sebe, spatřovalo se jako druhá samostatná bytnost. Tento *první účel* je, uvědomit si sebe jakožto jednotlivou bytnost v druhém sebevědomí, čili učiniti toto druhé sebou samým; sebevědomí má jistotu, že toto druhé jest *o sobě* již jeho vlastní já. – Pokud se pozvedlo ze substance a pokojného bytí myšlenky k svému *bytí pro sebe*, má za sebou zákon mravů a

[247] jsoucna, poznatky získané pozorováním a teorií jako šedý, právě zanikající stín; neboť to je přece vědění o něčem takovém, co má jiné bytí pro sebe a jinou skutečnost nežli bytí pro sebe a skutečnost sebevědomí. Místo ducha, který se zdá nebeským, ducha všeobecnosti ve vědění a konání, v němž mlčí smyslový dojem a požitek z jednotlivého, vjel do něho duch pozemskosti, kterému platí za pravou skutečnost pouze to bytí, které je skutečností jednotlivého vědomí.

Pohrdá rozumem a vědou,
jež nejvyšší jsou dary člověka –
i oddal se tak ďáblu
a musí zahynout.³³

Vrhne se tedy do života a podá provedení čisté individuality v níž vystupuje. Spíše, než aby bylo strůjcem svého štěstí, bere si je bezprostředně a má z něho požitek. Stíny vědy, zákonů a zásad, které jediné tvoří clonu mezi ním a jeho vlastní skutečností, mizí jako neživá mlha, která nemůže soutěžit s jistotou jeho reality; bere si život, jako se trhá zralý plod, který není o nic více brán, než sám vychází vstříc.

1. [Slast]

Jeho konání jest pouze v jednom ze svých momentů konáním *chtíče*; nesměruje k tomu, aby sprovedilo ze světa celé předmětné bytí, nýbrž směřuje pouze k formě jeho jinakosti či jeho samostatnosti, která je nebytostným zdáním; neboť *o sobě* mu platí za tutéž bytnost, kterou je samo, čili za jeho já. Živel, v němž chtíč a jeho předmět trvají lhostejně vedle sebe a jsou samostatné, je *živé jsoucno*; požitek chtíče překonává toto živé jsoucno, pokud náleží jeho předmětu. Ale zde jest tento živel, dávající oběma odlišnou skutečnost, naopak kategorie, bytí, které je bytostně něčím *představovaným*; co udržuje pro sebe každého jednotlivce, jest tedy *vědomí* samostatnosti – ať je to vědomí přirozené nebo vědomí vypěstěné v soustavu zákonů.³⁴ Tato oddělenost není

odděleností o sobě pro sebevědomí, které ví o druhém jako o *své vlastní* osobě. Sebevědomí proto dospívá k požitku slasti, k vědomí svého uskutečnění ve vědomí, které se jeví jako samostatné, či k tomu, že spatřuje jednotu obou samostatných sebevědomí. Do-

[248] sahuje svého účelu, ale právě v tom dosažení zakouší, co jest pravda tohoto účelu. Chápe se jako *tuto jednotlivou bytnost, která je pro sebe*, ale uskutečnění tohoto účelu je samo překonáním tohoto účelu; neboť se nestává sobě předmětem jako *toto jednotlivé* sebevědomí, nýbrž naopak jako *jednota* sebe sama a druhého sebevědomí, následkem toho jako překonané jednotlivě čili jako *všeobecně*.

2. [Nezbytnost]

Slast, které se užilo, má sice ten kladný význam, že předmětné sebevědomí vzniklo *sobě samému*, ale stejně i ten záporný, že *se samo* zrušilo; a poněvadž pochopilo své uskutečnění pouze v tom kladném významu, vstupuje mu jeho zkušenost do vědomí jako rozpor, v němž vidí, jak dosažená skutečnost jeho jednotlivosti je ničena zápornou bytností, jež stojí jako prázdnota beze skutečnosti proti ní, a jež má přece moc ji pohltit. Tato záporná bytnost není nic jiného než *pojmem* toho, čím je tato individualita o sobě. Je to však ještě nejchudší podoba ducha, který se uskutečňuje, neboť je si teprve *abstrakcí* rozumu čili *bezprostředností jednoty* mezi bytím *pro sebe* a *o sobě*; její bytností je tedy jen *abstraktní* kategorie. Přesto nemá již podobu *bezprostředního jednoduchého* bytí jako pro ducha, který pozoruje, kde jest abstraktním *bytím*, nebo kde kladena jako cizí, je *věcností vůbec*. Zde vstoupilo do této věcnosti bytí pro sebe a zprostředkování. Vystupuje tedy jako *kruh*, jehož obsahem je vyvinutý čistý vztah jednoduchých esencí. Uskutečnění této individuality, když se ho dosáhlo, nezáleží tedy v ničem jiném než v tom, že tento kruh abstrakcí vysadilo ven z uzavřenosti jednoduchého sebevědomí do živlu *bytí pro ně*, čili do živlu předmětného rozprostření. Co se tedy sebevědomí stává při požitku slasti *předmětem* jako jeho vlastní bytnost, je rozprostření oněch prázdných esencí, ryzí jednoty, ryzího rozdílu a jejich vztahu; předmět, jež individualita zakouší jako svou *bytnost*, nemá žádný další obsah. Tento předmět jest to, co se nazývá *nezbytností*; neboť nezbytnost, *osud* atd. je právě to, o čem nedovedeme říci, *co* činí, jaké jsou jeho určité zákony a kladný obsah, poněvadž je to absolutní, jako *bytí* spatřovaný čistý pojem sám, jednoduchý a prázdňový, avšak nezadržitelný a nerozborný *vztah*, jehož dílem je pouze nicota jednotlivosti. Nezbytnost jest tento *pevný svazek*, poněvadž to, co v něm souvisí, jsou čisté esence čili prázdné abstrakce; jednota, rozdíl a vztah jsou kate-

[249] gorie, z nichž žádná není ničím o sobě a pro sebe, nýbrž pouze ve vztahu k svému opaku, a které se tedy nemohou rozejít. Jsou svým *pojmem* vztaženy k sobě navzájem, neboť jsou to čisté pojmy samy; a tento *absolutní vztah* a abstraktní pohyb jest to, co se nazývá nezbytnost. Pouze jednotlivá individualita, jejímž obsahem je

dosud jen čistý pojem rozumu, místo aby se vrhla z mrtvé teorie do života, uvrhla se tedy naopak pouze do vědomí vlastní neživosti a získává se jen jako prázdnu a cizí nezbytnost, jako *mrtvou* skutečnost.³⁵

3. [Rozpor v sebevědomí]

Přechod zde nastává z formy *jedna* do formy *všeobecná*, z jedné absolutní abstrakce do druhé, z účelu čistého *bytí pro sebe*, který zavrhl veškeré společenství s *druhými*, do *čistého opaku*, do *bytí o sobě*, které je tím právě tak abstraktní. Jeví se to tedy tak, že pouze individuum propadlo zkáze a absolutní tuhost individuality že se roztránila o právě tak tvrdou, ale nepřetržitou skutečnost. Ježto jest jakožto vědomí jednotou sebe sama a svého opaku, jest pro ně ještě i tento zánik, jeho účel a uskutečnění účelu, jakož i rozpor mezi tím, co *pro ně* bylo bytností a čím jest bytnost *o sobě*; – zakouší dvojsmysl, který je obsažen v tom, co učinilo, totiž že si *vzalo život*; vzalo život, ale uchopilo tím naopak smrt.

Tento *přechod* jeho živého bytí v neživou nezbytnost jeví se mu proto převratem, který není ničím zprostředkován. Zprostředkovat by muselo něco, v čem by obě strany byly zajedno, takže by vědomí poznalo jeden moment v druhém, svůj účel a své konání v osudu, *svou vlastní bytnost* v této *nezbytnosti*. Avšak touto jednotou je pro toto vědomí právě slast sama čili *jednoduchý, jednotlivý cit*, a přechod z momentu tohoto jeho účelu k momentu jeho pravé bytnosti je pro ně čirým skokem do protikladu; neboť tyto momenty nejsou obsaženy a spojeny v citu, nýbrž pouze v čistém já, které je čímsi obecným čili které jest myšlením. Vědomí se tedy svou zkušeností, v níž mu měla vzniknouti jeho pravda, stalo samo sobě hádankou: následky jeho činů nejsou mu jeho vlastní činy; jeho příhody nejsou *pro ně* zkušeností toho, čím *o sobě* jest, přechod mu není pouhou změnou formy stejného obsahu a bytnosti, které jsou jednou představovány jako obsah a bytnost vědomí, po druhé jako předmět či *nazíraná* bytnost sebe sama. *Abstraktní nezbytnost* platí tedy za pouze zápornou nepochopenou *moc všeobecnosti*, o kterou se individualita tříští.

[250] Až sem sahá zjev této podoby sebevědomí; poslední moment její existence je myšlenka, že se ztrácí v nezbytnosti, čili myšlenka o sobě jako bytnosti, která je si absolutně *cizí*. Sebevědomí *o sobě* však přežilo tuto ztrátu; neboť tato nezbytnost či čistá všeobecnost je *jeho vlastní* bytnost. Tato reflexe vědomí v sobě samém, to, že ví o nezbytnosti, že nezbytnost jest *ono samo*, jest jeho novou podobou.

b) *Zákon srdce a šílenství samolibosti*³⁶

Co je na sebevědomí vpravdě nezbytnost, to je též nezbytností pro novou podobu sebevědomí, v níž je sebevědomí sobě samému tím, co je nezbytné; v nové podobě ví

sebevědomí o sobě samém, že je ona nezbytnost; sebevědomí ví, že *bezprostředně* v sobě má *všeobecnou* čili *zákon*, který se nazývá *zákonem srdce* na základě toho určení, že je *bezprostředně* obsažen v bytí vědomí pro sebe. Tato podoba jest *pro sebe* jako *jednotlivost* bytností právě tak, jako podoba předchozí; ale je bohatší o to určení, že toto *bytí pro sebe* platí jí za nutnou či všeobecnou.

Účel, jehož uskutečnění je jeho úkolem, jest tedy zákon, který je *bezprostředně* vlastním zákonem sebevědomí, čili srdce, které však má zákon v sobě. Musíme přihlédnout, zdali jeho uskutečnění bude odpovídati jeho pojmu a zdali v něm zakusí tento svůj zákon jakožto bytnost.

1. [Zákon srdce a zákon skutečnosti]

Proti tomuto srdci stojí skutečnost; neboť v srdci jest zákon zprvu jen *pro sebe*, není ještě uskutečněn, a je tedy zároveň *něčím jiným* než pojem. Toto jiné se tím určuje jako skutečnost, která je protikladem toho, co má být uskutečněno, tedy jako *rozpor zákona a jednotlivosti*. Je to tedy jednak zákon, který tísní jednotlivou individualitu násilnickým pořádkem světa, který odporuje zákonu srdce, a jednak lidstvo, které pod tímto pořádkem trpí, které nesleduje zákon svého srdce, nýbrž podléhá cizí nezbytnosti. – Tato skutečnost, která se ukazuje *naproti* nynější podobě vědomí, není, jak lze snadno nahlédnout, nic jiného než předchozí rozdvojený vztah individuality a její pravdy, vztah kruté nezbytnosti, která drtí individualitu. *Pro nás* proto předchozí pohyb vystupuje proti této nové podobě, poněvadž tato podoba o sobě [251] z něho povstala, protože tedy moment, z něhož pochází, jest pro ni nezbytný; jí se však jeví jako něco *daného*, jelikož nemá vědomí o svém *původu* a protože bytnost jest pro ni naopak to, že jest *pro sebe* čili že je záporností tohoto o sobě jsoucího kladu.

Tedy tato individualita je zaměřena k tomu, aby překonala tuto nezbytnost, která je v rozporu se zákonem srdce, a spolu s ní utrpení, které je spolu s touto nezbytností dáno. Následkem toho není to již lehká mysl předcházející podoby, která chtěla pouze jednotlivou slast, nýbrž serióznost vysokého cíle, která hledá svou slast v předvedení své vlastní *znamenitosti* a v tom, že vytváří *blaho lidstva*. Co uskutečňuje, je samo zákonem, a jeho slast jest tedy všeobecná slast všech srdcí. Obojí je pro ně *nerozdílné*, jeho slast je to, co odpovídá zákonu, a uskutečnění zákona obecného lidství je tím, co dává jeho jednotlivou slast. Neboť ve svém vlastním rámci je individualita a nezbytnost *bezprostředně* totéž, zákon je zákonem jejího srdce. Individualita se dosud nepohnula ze svého místa a jednota obou nebyla dosud zjednána jejich zprostředkujícím pohybem, nebyla dosud zjednána kázní. Uskutečnění toho, co je *bezprostřední, nevychované*, platí za předvedení něčeho znamenitého a za tvorbu lidského blaha.

Naproti tomu zákon, který stojí proti zákonu srdce, je odloučen od srdce a je svobodně pro sebe. Lidstvo, které pod něj náleží, nežije v blaživé jednotě zákona se

srdcem, nýbrž buď v ukrutném odloučení a utrpení nebo aspoň v tom, že postrádá požitku *sebe sama*, když tohoto zákona *poslouchá*, a že mu chybí vědomí vlastní výtečnosti, když jej *překračuje*. Poněvadž onen panující božský i lidský řád je oddělen od srdce, je srdci pouhým *zdáním*, které má ztratit to, co je s ním ještě sdruženo, totiž moc a skutečnost. Náhodou se může stát, že ve svém *obsahu* bude souhlasit se zákonem srdce, a pak mu může srdce dáti své placet; ale bytnost není pro ně v tom, že je tu zákonitost jako taková, nýbrž to, že v ní má vědomí *sebe sama*, že v ní našlo své uspokojení. Kde však obsah všeobecné nezbytnosti nesouhlasí se srdcem, tam také obsahově není ničím o sobě a musí ustoupiti zákonu srdce.

2. [Srdce se vkládá do skutečnosti]

Individuum *vyplňuje* tedy zákon svého srdce; tento zákon se stává *všeobecným řádem* a slast se stává o sobě a pro sebe zákonitou skutečností. Ale tímto uskutečněním mu tento zákon ve sku-

[252] tečnosti unikl; bezprostředně se stává pouze tím vztahem, který měl býti překonán. Zákon srdce totiž přestává býti zákonem *srdce* právě svým uskutečněním. Neboť v uskutečnění obdrží formu *bytí* a je nyní *všeobecnou* mocí, které je *toto* srdce lhostejné, takže individuum již neshledává *svůj vlastní* řád svým vlastním, a to právě tím, že tento řád *nastoluje*. Uskutečněním svého zákona tedy nevytváří *svůj* zákon, nýbrž, – jelikož o sobě je to sice jeho pořádek, ale pro ně pořádek cizí – pouze to, že se zaplétá *do* pořádku skutečného, a to jako do pořádku, který pro srdce není toliko cizí, nýbrž je mu nepřátelskou přesilou. – Svým činem vkládá se *do* všeobecného živlu jsoucí skutečnosti, či lépe klade se *jako* tento obecný živel, a jeho čin i po jeho rozumu má míti hodnotu všeobecného pořádku. Ale tím si samo dalo *propuštění* ze svých služeb, jakožto všeobecno roste samo pro sebe a očišťuje se od jednotlivosti; individuum, které chce poznávati všeobecnost toliko ve formě svého bezprostředního bytí pro sebe, nepoznává se tedy v této svobodné všeobecnosti, které ovšem zároveň náleží, neboť ona je jeho konání. Toto konání má tedy ten zvrácený význam, že *odporuje* všeobecnému pořádku, neboť jeho čin má býti činem *jeho* jednotlivého srdce, nikoli svobodnou všeobecnou skutečností; a zároveň tuto skutečnost vskutku *uznalo*, neboť konání má ten smysl, že klade svou bytnost jako *svobodnou skutečnost*, tj. že uznává skutečnost za svou bytnost.

Individuum určilo pojmem svého konání bližší způsob, jímž se skutečná všeobecnost, k níž se učinilo příslušným, obrací proti němu. Jeho čin jakožto *skutečnost* náleží všeobecnu; jeho obsahem je vlastní individualita, která se chce uchovati touto *jednotlivou* individualitou protikladnou vůči všeobecnu. Není to nějaký určitý zákon, o jehož zavedení by běželo, nýbrž bezprostřední jednota jednotlivého srdce se všeobecností jest myšlenka, pozvednutá na zákon, myšlenka, že v tom, co je zákonem, musí *každé srdce* poznati *sebe samo*. Ale pouze srdce tohoto jednotlivce vložilo svou

skutečnost do svého činu, který mu vyjadřuje *jeho bytí pro sebe* čili *jeho slast*. Tento čin má platit bezprostředně jakožto všeobecně; tj. jest ve skutečnosti něčím zvláštním a má toliko formu všeobecnosti: jeho *zvláštní* obsah *jako takový* má platit za cosi obecného. Proto jiní neshledávají, že v tomto obsahu je uskutečněn zákon jejich srdce, nýbrž naopak zákon *jiného*; a právě podle obecného zákona, že v tom, co je zákonem, má každý shledati své srdce, ob-

[253] racejí se právě tak proti skutečnosti, která *jej* zavedla, jako se ono srdce stavělo proti té jejich skutečnosti. Individuum tedy, jako zprvu shledávalo pouze strnulý zákon, tak nyní shledává, že jsou proti jeho výtečným úmyslům lidská srdce a že jsou odporná.

Jelikož to vědomí zná všeobecnost zprvu jen jako *bezprostřední* a nezbytnost jen jako nezbytnost *srdce*, je mu neznáma povaha uskutečnění a působnosti, že jakožto *bytí* je ve své pravdě naopak tím *o sobě všeobecným*, v čem jednotlivost vědomí, která se jí svěřila, aby ve formě této bezprostřední *jednotlivosti byla*, naopak hyne; místo tohoto *svého bytí* dosahuje tedy v bytí toho, že se *sobě samé* odcizuje. To, v čem se nepoznává, není však již mrtvá nezbytnost, nýbrž nezbytnost jako oživená všeobecnou individualitou. Toto vědomí považovalo tento božský a lidský řád, jehož platnost mu byla dána, za mrtvou skutečnost, v níž ani samo toto srdce, které se fixuje jako toto pro sebe jsoucí, všeobecně protikladné srdce, ani ti, kdo náležejí k této skutečnosti, nemají své sebevědomí; avšak shledává naopak, že je oživena vědomím všech a že je zákonem všech srdcí. Zároveň vskutku tím, že uskutečňuje zákon svého srdce, činí zkušenost, že skutečnost je oživený pořádek; neboť to neznamená nic jiného, než že individualita se stává sobě předmětem jakožto všeobecně, v němž se však nepoznává.

3. [Vzpouřa individuality čili šílenství samolibosti]

Co tedy této podobě sebevědomí vychází z její zkušenosti jakožto pravda, *odporuje* tomu, čím tato forma jest *pro sebe*. Čím je však pro sebe, to má samo formu absolutní všeobecnosti pro ně a je to zákon srdce, které je bezprostředně zajedno se *sebevědomím*. Zároveň jest stávající a živý pořádek právě tak jeho *vlastní bytností* a dílem, nevytváří nic jiného než tento pořádek; tento pořádek je v neméně bezprostřední jednotě se sebevědomím. Toto sebevědomí jest tímto způsobem, náležejíc dvojaké protikladné skutečnosti, samo o sobě rozporné a v nejhlubším nitru rozerváno. Zákonem *tohoto* srdce je pouze to, v čem sebevědomí pozná samo sebe; avšak všeobecný, platný pořádek se mu stal uskutečněním tohoto zákona právě tak jeho *vlastní bytností* a jeho *vlastní skutečností*; co si tedy odporuje v jeho vědomí, jest obé ve formě bytnosti a jeho *vlastní skutečnosti* pro ně.

Tím, že vyslovuje tento moment své zkázy, která je si sebe
[254] vědoma, a tím výsledek své zkušenosti, ukazuje se touto vnitřní zvráceností sebe sama, šílenstvím vědomí, jemuž jeho bytnost je bezprostředně nebytím,

jeho skutečnost bezprostředně neskutečností. – Za šílenství nelze považovati to, že vůbec něco nebytostného se má za bytostné, něco neskutečného za skutečné, takže to, co je pro jednoho bytostné a skutečné, by pro druhého takové nebylo a že by vědomí skutečnosti a neskutečnosti, nebo bytostnosti a nebytostnosti bylo nejednotné. – Je-li něco vsutku pro vědomí vůbec skutečné a bytostné, pro mne však takové není, pak mám ve vědomí jeho nicoty zároveň, jelikož jsem vědomím vůbec, vědomí jeho skutečnosti – a když je obojí upevněno, je to jednota, která je všeobecnou povahou šílenství. V šílenství je však pro vědomí vyšínut pouze *předmět*; nikoli vědomí jako takové v sobě a pro sebe samo. Ve výsledku zkušenosti, který zde vyplynul, je si však vědomí ve svém zákonu vědomo *sebe sama* jako této skutečnosti; a zároveň, jelikož je mu právě tato bytnost, tato skutečnost *odcizena*, jest si jakožto sebevědomí, jako absolutní skutečnost vědomo této své neskutečnosti, nebo: obě stránky ve svém rozporu mu platí bezprostředně za *jeho bytnost*, která je tedy v nejhlubším nitru vyšínuta.

Bušení srdce pro blaho lidstva proto přechází v běsnění vyšínuté samolibosti, v zuření, kterým se vědomí hledí udržeti proti své zkáze, a to tím, že ze sebe vymítá zvrácenost, která je jeho vlastním bytím, a snaží se pohlížet na ni a vysloviti ji jako něco jiného. Vyslovuje se tedy o všeobecném pořádku jako o zvrácení zákona srdce a jeho štěstí, o zvrácení, které vynalezli fanatičtí kněží, rozmařilí despotové a jejich služebníci, kteří se za své ponížení odškodňují směrem dolů rovněž ponižováním a utlačováním, a kterého užívají k nezměrné bídě podvedeného lidstva. – Vědomí vyslovuje v této své vyšínutosti *individualitu* jako to, co vyšínuje i je zvráceno, ale je to individualita *cizí a nahodilá*. Avšak srdce čili *jednotlivé vědomí, které chce býti bezprostředně všeobecným*, je samo tím, co vyšínuje a je zvráceno, a jeho konání je pouze docílením toho, že k tomuto rozporu dochází i pro *jeho* vědomí. Neboť pravda, toť pro ně zákon srdce, cosi pouze *míněného*, co nevydrželo den jako stávající řád, nýbrž co propadá zkáze, jakmile se ukáže na bílé dni. Tento jeho zákon by měl mítí *skutečnost*: v tom je mu účelem a bytností zákon ve smyslu *skutečnosti*, ve smyslu *platného řádu*; ale bezprostředně s tím je mu právě tak

[255] skutečnost, právě zákon jako platný řád, naopak čímsi nicotným. – Právě tak jeho *vlastní* skutečnost, *vědomí samo* jakožto vědomí jednotlivé je si bytností; ale je mu účelem, aby tuto bytnost kladlo za *jsoucí*; bezprostředně jest mu tedy naopak jeho já jako nejednotlivé bytností či účelem jakožto zákon a právě v zákoně jest mu všeobecností v té formě, jak všeobecnost může býti pro jeho vědomí samo. Konáním se stává tento jeho pojem jeho předmětem; jeho já zakouší je tedy naopak jako neskutečné a neskutečnost jako jeho skutečnost. Zvrácená a zvracující není tedy nahodilá a cizí individualita, nýbrž právě toto srdce v sobě po všech stránkách.

Jelikož zvrácená a zvracující je však bezprostředně všeobecná individualita, je tento všeobecný řád, jsa zákonem všech *srdcí*, sám zvráceností o sobě, jak to vyřkla právě zuřivá vyšínutost. – Za prvé odpor, který zákon jednoho srdce nachází u ostatních, ukazuje, že ten řád je *zákonem* všech srdcí. Stávající zákony jsou obhajovány proti zákonu individua, protože nejsou nevědomá, prázdňá a mrtvá nutnost, nýbrž duchovní

všeobecnost a substance, v níž ti, v nichž má tato substance svou skutečnost, žijí jakožto individua a jsou si vědomí sebe, takže i když si na tento pořádek stěžují, jako by potlačoval jejich vnitřní zákon, a i když proti němu pozvedají mínění svého srdce, ve skutečnosti visí jejich srdce na tomto pořádku jako na jejich vlastní bytnosti, a když ten je jim odňat nebo když jej sami opustí, ztrácejí všecko. Jelikož skutečnost a moc veřejného pořádku záleží právě v tom, co nyní vylíčeno, jeví se tedy veřejný pořádek jako sobě rovná, všeobecně oživené bytnost a individualita jako její forma. – Ale tento řád jest právě tak i něco zvráceného.

Neboť v tom, že je zákonem všech srdcí, že všichni jednotlivci jsou bezprostředně toto všeobecné, jest tento řád skutečností, která je pouze skutečností individuality *jsoucí pro sebe*, čili skutečností srdce. Vědomí, které vyhlašuje zákon svého srdce, naráží tedy na odpor jiných, protože odporuje *právě tak jednotlivým zákonům jejich srdce*, a tito jiní svým odporem nečiní nic jiného, než že vyhlašují a uplatňují zákon svůj. *Všeobecno*, které je zde, je následkem toho jen všeobecný odpor a potírání všech mezi sebou, při čemž každý uplatňuje svou jednotlivost, ale zároveň na ni nedojde, poněvadž ta jednotlivost naráží na tíž odpor a druzí ji uplatňováním vlastní jednotlivosti vzájemně zrušují. Co se zdá ve-

[256] řejným *pořádkem*, je tedy toto všeobecné potírání, v němž si každý urve, co může, vykonává spravedlnost nad jednotlivostí jiných a stanoví tu svou, která mizí stejným způsobem působností jiných. Tento pořádek jest *běh tohoto světa*, zdání ustáleného chodu, který je *všeobecnost* pouze *domnělá*, jehož obsahem je naopak hra bez bytostného jádra, spočívající v tom, že jednotlivosti se ustanovují a ruší.

Srovnáme-li obě stránky všeobecného pořádku mezi sebou, pak obsahem této poslední všeobecnosti je neklidná individualita, pro kterou mínění či jednotlivost je zákonem, skutečnost je neskutečná a neskutečnost skutečná. Je však zároveň *stránkou skutečnosti* řádu, neboť jí náleží *bytí* individuality *pro sebe*. – Druhá stránka je *všeobecno* jakožto *pokojná* bytnost, ale právě proto jen jakožto *nitro*, které není naprosto nejsoucí, ale které přece není skutečnost a které se může samo skutečností státi pouze tím, že překoná individualitu, jež si osobila skutečnost. Tato podoba vědomí, která záleží v tom, že si vzniká v zákonu, v tom, co je *o sobě* pravdivé a dobré, ne jako jednotlivost, nýbrž jen jako *bytnost*, která však o individualitě ví, že jest zvrácena i zvracuje, a ví tedy, že musí vědomou jednotlivost obětovati, je *ctnost*.

c) *Ctnost a běh tohoto světa*³⁷

1. [Vázanost sebevědomí na všeobecno]

V první podobě činného rozumu bylo si sebevědomí čistou individualitou a proti ní stála prázdná všeobecnost. V druhé podobě obě části protikladu měly v sobě oba

momenty, zákon i individualitu; jeden z nich však, totiž srdce, byl bezprostřední jednotou obou, druhý jejich protikladem. Zde ve vztahu ctnosti a světa jsou *oba* momenty, každý zvlášť jednotou i protikladem těchto momentů čili pohybem zákona a individuality proti sobě, ale pohybem opačným. Pro vědomí ctnosti je *bytnostný zákon* a individualita je to, co má být zrušeno, a to jak na svém vědomí samém, tak i na běhu světa. Co se vědomí týče, tam musí být vlastní individualita dána do kázně všeobecná, toho, co je o sobě pravdivé a dobré; zůstává přitom však ještě osobním vědomím: pravá kázeň je výhradně obětování celé osobnosti jakožto osvědčení toho, že sebevědomí [257] neulpělo ještě na jednotlivostech. Tímto jednotlivým obětováním sprovazuje se zároveň ze světa individualita v *běhu světa*, neboť tato individualita je též jednoduchý, oběma společný moment. – V běhu světa chová se individualita jako zvrát toho způsobu, jakým je kladena v ctnostném vědomí, totiž tak, že se činí bytností a naproti tomu si podmaňuje to, co je *o sobě* pravdivé a dobré. – Běh světa dále také není pro ctnost pouze toto všeobecné, v němž *individualita provádí zvrát*, nýbrž společný moment je rovněž absolutní *pořádek*, jenž není pro vědomí v běhu světa dán jako *jsoucí skutečnost*, nýbrž je jeho *vnitřní bytností*. Absolutní pořádek proto nemá být vlastně teprve ctností vytvořen, neboť tvorba ve smyslu *konání* je vědomím individuality a individualita má naopak být překonána; tímto překonáním se však naopak, aby se tak řeklo, zjednává místo onomu vnitřnímu *bytí o sobě*, jež je jádrem běhu světa, aby o sobě a pro sebe vstoupilo v existenci.

Všeobecný *obsah* skutečného běhu světa se již rozvinul; pozorujeme-li jej blíže, není opět ničím jiným než obojím pohybem sebevědomí, jenž předcházela. Z těchto pohybů vzešla podoba ctnosti; jelikož jsou jejím původem, má je ctnost již před sebou; její snahou je však, aby překonáním zrušila svůj původ a realizovala sebe, či aby vznikla *pro sebe*. Běh světa je tedy za prvé jednotlivá individualita hledající svou slast a požitek, v tom však nachází svůj zánik a tím uspokojuje všeobecné. Avšak samo toto uspokojení, jakož i zbývající momenty tohoto vztahu, je zvrácenou formou a pohybem všeobecného. Skutečnost je pouze jednotlivá slast a požitek, všeobecné je jí však protikladné, je to nezbytnost, která je jen prázdnou podobou všeobecná, pouze záporným zpětným účinkem a bezobsažným konáním. – Druhý moment běhu světa je individualita, která chce být o sobě a pro sebe zákonem a která v této fikci ruší stávající pořádek; všeobecný zákon se sice udržuje proti této samolibosti a nevystupuje již jako něco opačného proti sebevědomí a jako něco prázdného, nevystupuje jako mrtvá nezbytnost, nýbrž jako *nezbytnost ve vědomí samém*. Ale jak vystupuje jako *vědomý* vztah absolutně rozporné skutečnosti, jest šílenstvím; ve své podobě *předmětné* skutečnosti je zvráceností vůbec. Všeobecné se tedy představuje zajisté na obou stranách jakožto moc jejich pohybu; ale *existence* této moci je pouze všeobecná zvrácenost.

[258]

2. [Běh světa jako skutečnost všeobecná v individualitě]

Ctnost má nyní všeobecnou dáti jeho pravdivou skutečnost tím, že individualita bude překonána, jsouc principem zvrácenosti; účelem ctnosti je, aby tím zvrácený běh světa zvrátila znovu a vyvolala jeho pravou bytnost. Tato pravá bytnost je na běhu světa teprve jako to, čím tento běh je *o sobě*, není ještě skutečná; a ctnost v ni tedy pouze *věří*. Přikračuje k tomu, aby tuto víru povznesla k zření, aniž by však požívala ovoce své práce a obětování. Neboť pokud je *individualitou*, je konáním boje, do něhož se pustila s během světa; jejím účelem a pravou bytností jest však vítězství nad skutečností běhu světa; existence dobra, která je tím způsobena, je následkem toho ustáním *jejího konání* čili *vědomí* individuality. – Jak se utváří tento zápas sám, co v něm zakouší ctnost, zdali běh světa podléhá mocí oběti, kterou ctnost bere na sebe, avšak ctnost vítězí – to se musí rozhodnouti z povahy živoucích *zbraní*, kterými se potýkají oba bojovníci. Neboť zbraně nejsou nic jiného než *bytnost* bojovníků samých, jež pouze vystupuje pro oba zápasníky v jejich vzájemné opozici. Jejich zbraně vyplynuly proto již z toho, co jest o sobě dáno v tomto boji.

Všeobecně pro ctnostné vědomí má svou pravdu ve *víře* čili *o sobě*, není ještě skutečným, nýbrž *abstraktním* všeobecnem; v tomto ctnostném vědomí samém je *jako účel*, v běhu světa jako jeho *vnitřní stránka*. Též běh světa vidí na ctnosti všeobecně s tímž určením; neboť ctnost *chce* dobro teprve provésti a sama je dosud nevydává za skutečnost. Toto určení lze vymeziti též tak, že dobro, vystupujíc v boji proti běhu světa, představuje se tím jako jsoucí *pro něco jiného*, jako co není *o sobě a pro sebe samo*, neboť jinak by si přece nechtělo teprve zjednávat skutečnost přemožením svého protikladu. Je teprve *pro něco jiného* – toť totéž, co se před tím o něm ukázalo v opačném způsobu vymezení, je to totiž teprve *abstrakce*, která má realitu toliko ve vztahu, nikoli o sobě a pro sebe.

Dobro či všeobecně, jak tedy zde vystupuje, je to, co se nazývá *talenty, schopnostmi, silami*. Je to způsob bytí ducha, při němž si jej představujeme jako něco všeobecného, co potřebuje k svému oživení a pohybu principu individuality a má v této individualitě svou *skutečnost*. Princip individuality, pokud je ve ctnostném vědomí, *užívá* tohoto všeobecně *dobře*, pokud je však v běhu světa, *zneužívá* ho, jako pasivního nástroje ovládaného rukou svobodné

[259] individuality, lhostejného vůči způsobu, jak ho použije a schopného zneužití i k tvorbě skutečnosti, která je jeho zkázou; je neživou hmotou nemající vlastní samostatnosti, kterou lze utvářet tak i jinak a dokonce i k vlastní zkáze.

Jelikož toto všeobecně je stejně k službám ctnostného vědomí i běhu světa, nelze vysouditi, zda ctnost takto vyzbrojená zvítězí nad neřestí. Zbraně jsou stejné; zbraněmi jsou tyto schopnosti a síly. Ctnost si sice přichystala do zálohy svou víru v původní jednotu svého účelu a bytnosti světového běhu a tato jednota má během boje vpadnouti nepříteli do zad a má svůj účel dokonati *o sobě*, takže následkem toho je pro rytíře ctnosti jeho vlastní konání a zápasení pouhou šermířskou exhibicí, kterou *nemůže* bráti

vážně – jelikož svou pravou sílu vkládá do toho, že dobro je *o sobě a pro sebe samo*, tj. splňuje se samo – exhibicí, které také *nesmí* dovolit, aby se stala vážnou. Neboť to, co obrací proti nepříteli a co nachází obráceno proti sobě, a co riskuje jak sám u sebe, tak u svého nepřítele, že to bude opotřebováno a poškozeno, nemá být dobro samo; neboť za uchování a provedení dobra bojuje; nýbrž co se riskuje, jsou pouze lhostejné talenty a schopnosti. Avšak tyto talenty a schopnosti nejsou vskutku nic jiného než právě ono individuality prosté všeobecně samo, které má být bojem udrženo a uskutečněno. – Avšak je zároveň samým pojmem boje již bezprostředně *uskutečněno: je to, co jest o sobě, všeobecně*; a jeho uskutečnění znamená pouze to, že je *zároveň pro něco jiného*. Obě stránky, uvedené svrchu, vzhledem ke každé z nichž se stalo abstrakcí, *nejsou již odděleny*, nýbrž v boji a bojem klade se dobro zároveň na obě strany. – Ctnostné vědomí vstupuje však v boj proti běhu světa jako něčemu, co je v protikladu vůči dobru; co běh světa v tom ctnostném poskytuje, jest všeobecně nejen ve významu abstraktně všeobecného, nýbrž ve významu všeobecně oživeného individualitou a jsoucího pro něco jiného, čili *skutečné dobro*. Kde tedy ctnost uchopí běh světa, padá vždy na taková místa, která jsou existencí dobrého sama, jež je nerozlučně vetkáno do všech jevů běhu světa jakožto jeho *bytí o sobě* a které má též ve skutečnosti tohoto běhu své jsoucno; běh světa jest tedy ctností nezranitelný. Stejnými existencemi dobra a následkem toho nedotknutelnými vztahy jsou všechny momenty, které ctnost sama v sobě měla riskovati a obětovati. Zápolení může být tedy pouze kolísáním mezi ponecháním a obětováním; či lépe nemůže dojít

[260] ani k obětování vlastního, ani k porušení cizího. Ctnost se nejen rovná onomu bojovníku, kterému běží v boji výhradně o to, aby svůj meč udržel čistým, nýbrž začala vůbec spor jen o to, aby uchovala zbraně bez porušení; a nejen že nemůže užívati svých vlastních, nýbrž musí uchovávat bez porušení i zbraně nepřítelovy a chránit je proti sobě samé, neboť všechny jsou ušlechtilými součástmi dobra, za které šla do boje.

Tomuto nepříteli naproti tomu je bytností *individualita*, nikoli *bytí o sobě*; jeho síla je tedy záporný princip, kterému nic není trvalé a absolutně svaté, nýbrž může se odvážiti ztráty všeho a jednoho každého a může ji snést. Vítězství je mu tím jisté právě tak samo o sobě jako rozporem, do něhož se zaplétá jeho protivník. Co ctnosti je *o sobě*, běhu světa jest pouze *pro něj*; běh světa jest svobodný od každého momentu, který pro ctnost je pevný a na který se ctnost váže. Tím, že tento moment proň platí jen za něco takového, co může právě tak překonati jako nechat v platnosti, má takový moment ve své moci a následkem toho též ctnostného rytíře, který je naň vázán. Ctnostný rytíř se z něho nemůže vytočit jako z pláště, který si zvenčí přehodil, nemůže se osvobodit tím, že mu jej nechá v rukou; neboť tento moment jest mu bytností, které se nelze vzdáti.

Konečně co se týče zálohy, z níž má *dobro o sobě* vpadnouti běhu světa lstivě do zad, je tato naděje sama o sobě nicotná. Běh světa je bdělé, sebou samým jisté vědomí, které se nenechá nikým obejítí zezadu, nýbrž staví se na všechny strany čelem; neboť tento běh jest právě to, že všecko jest *pro něj*, že všecko stojí *před ním*. Dobré *o sobě* však, je-li *pro* svého nepřítele, pak jest proň v boji, který jsme viděli, pokud však není

pro něho, nýbrž o sobě, je pasivním nástrojem talentů a schopností, je to látka bez skutečnosti; kdybychom si ji představili jako jsoucno, bylo by vědomím spícím a zůstávajícím vzadu, neznámo kde.

3. [Individualita jako realita všeobecná]

Běh světa tedy nad ctností vítězí, poněvadž jejím účelem je ve skutečnosti abstraktní neskutečná *bytnost* a poněvadž, co se týče skutečnosti, spočívá její konání na *rozdílech*, které jsou pouze slovní. Ctnost chtěla záležet v tom, že *obětováním individuality* mělo být dobro pozvednuto ke *skutečnosti*, ale stránka *skutečnosti* sama není ničím jiným než stránkou *individuality*. Dobro mělo být

[261] tím, co je *o sobě* a co je protikladem toho, co *jest*, ale *bytí o sobě*, vzato ve své realitě a pravdě, jest naopak *bytí samo*. *Bytí o sobě* je zprvu *abstrakcí bytnosti* proti skutečnosti, avšak abstrakce je právě to, co není v pravdě, nýbrž pouze *pro vědomí*, to však znamená, že *bytí o sobě* je samo tím, co se nazývá *skutečné*; neboť skutečnost jest to, co jest *bytostně pro něco jiného*, čili jest *bytí*. Vědomí ctnosti spočívá však na tomto rozdílu *bytí o sobě* a *bytí*, který nemá pravdu. – Běh světa měl být zvrácením dobra, poněvadž jeho principem byla *individualita*; avšak *individualita* je principem *skutečnosti*; neboť právě *individualita* je vědomím, skrze něž je *bytí o sobě* právě tak čímsi *jsoucím pro jiné*; běh světa zvrací to, co je neměnné; ale zvrací je ve skutečnosti z *nicoty abstrakce* v *bytí reality*.

Běh světa vítězí tedy nad tím, co tvoří ctnost v protikladu vůči němu; vítězí nad ctností, které jest *bytností nebytnou abstrakce*. Nevítězí však nad něčím reálním, nýbrž nad vytvářením rozdílů, které jsou *nicotné*, nad těmito pompésními řečmi o tom, co je nejlepší pro lidstvo, a o jeho útlaku, o obětování pro dobro a zneužití schopností; – takové ideální *bytnosti* a účely se hrouť jakožto prázdná slova, která povznášejí srdce a rozum nechávají prázdným, povznášejí, ale nic nebudují, deklamace, které určitě vyslovují pouze ten obsah, že *individuum*, jež předstírá, že jedná pro takové ušlechtilé cíle, a které ovládá tak výtečné fráze, platí si za výtečnou *bytnost*; nafukuje se v otok, který sobě i jiným dělá velkou hlava, ale velkou pouze prázdnou nadutostí. – Antická ctnost měla svůj určitý, jistý význam, neboť v *substanci* národa měla svou *obsažnou základnu* a *skutečné*, již *existující* dobro bylo jejím účelem; nebyla proto též namířena proti skutečnosti jakožto něčemu *všeobecně zvrácenému* a proti *běhu světa*. Ctnost, kterou však nyní sledujeme, je však mimo *substanci*, je to ctnost bez *bytnosti*, ctnost pouhé představy a slov, kterým chybí onen obsah. – Tato prázdnota řečňování, které bojuje s během světa, odkryla by se ihned, kdyby se mělo říci, co znamenají její fráze; – proto se o nich *předpokládá, že jsou známé*. Požadavek, aby se toto známé povědělo, byl by splněn buď novou záplavou frází nebo by se proti němu postavilo dovolávání srdce, které říká ve svém *nitru*, co znamenají; tj. neschopnost říci *skutečně*, co

znamení, byla by příznána. – Nicotnost onoho řečnictví došla, jak se zdá, též neuvědomělým způsobem jistoty pro vzdělance naší doby, jelikož celá spousta [262] oněch slovních obrátů a způsobů, jak se tím lidé napařují, ztratila veškerý zájem – ztráta, která se vyjadřuje v tom, že působí pouze nuda.

Tedy výsledek, který vzchází z tohoto protikladu, záleží v tom, že vědomí setřásá představu o dobrém *o sobě*, které by nemělo ještě žádnou skutečnost, jako prázdný plášť. Ve svém zápase udělalo zkušenost, že běh světa není tak zlý, jak vypadal; neboť jeho skutečnost je skutečnost všeobecná. S touto skutečností odpadá prostředek, jak *obětováním* individuality vytvořit dobro; neboť individualita jest právě *uskutečněním* toho, co je o sobě; a zvrácenost přestává být považována za zvrácení dobrého, neboť je naopak právě zvrácením dobra jako pouhého účelu ve skutečnost: pohyb individuality jest realitou všeobecná.

Ve skutečnosti bylo tím však rovněž přemoženo a zmizelo to, co stálo proti vědomí o tom, co je o sobě, jakožto *běh světa*. *Bytí individuality pro sebe* bylo v tom protikladem bytnosti čili všeobecná jevílo se jako skutečnost odlišná od *bytí o sobě*. Když se však ukázalo, že skutečnost jest v nedílné jednotě s všeobecnem, prokazuje se *o bytí* běhu světa *pro sebe*, že také již není, právě tak jako *bytí* ctnosti *o sobě* jest pouhý *názor*. Individualita běhu světa zajisté může mýlit, že jedná pouze *pro sebe* či *sobecky*; je lepší, nežli si myslí, její konání jest *zároveň* konání, které jest *o sobě*, konání *všeobecné*. Když jedná *sobecky*, pak pouze neví, co činí; a když ujišťuje, že všichni lidé jednají *sobecky*, pak tvrdí pouze, že všem lidem chybí vědomí o tom, co jest konání.³⁸ – Když jedná *pro sebe*, je to právě prosazení toho, co bylo prve pouze *o sobě*, do skutečnosti; účel *bytí pro sebe*, který tedy o sobě míní, že je v protikladu k bytí o sobě – jeho prázdná mazanost právě tak, jako jeho jemné výklady, které umějí ukázat sobectví ve všem, zmizely právě tak jako účel *o sobě* a jeho řečňování.

Činnost a působnost individuality je tedy účelem samým o sobě; využití sil, hra jejich vyjádření jest to, co jim, jež by jinak byly mrtvým bytím o sobě, dává život, bytí o sobě není všeobecně neprovedené, prosté existence a abstraktní, nýbrž bytí o sobě jest samo bezprostředně tato přítomnost a skutečnost procesu individuality.

[263]

C. INDIVIDUALITA, JEŽ SI JEST REÁLNÍ O SOBĚ A PRO SEBE

Sebevědomí pochopilo nyní pojem sebe, který zprvu jsme o něm měli pouze my, že totiž v jistotě o sobě samém je veškerou realitou; a účelem a bytností je mu nyní pohyb proniknutí všeobecná – talentů a schopností – a individuality. – Jednotlivé momenty tohoto vyplnění a proniknutí *před jednotou*, v které se sešly, jsou účely dosud studované.³⁹ Tyto účely zmizely jako abstrakce a chiméry, které náležejí oněm prvním,

vyvětralým podobám duchovního sebevědomí a mají své bytí pouze v míněném bytí srdce, fantazii a řečnění, nikoli v rozumu, který nyní, jist si o sobě a pro sebe svou realitou, nesnaží se již, aby se teprve prosazoval jakožto *účel v protikladu* proti bezprostředně jsoucí skutečnosti, nýbrž má předmětem svého vědomí kategorii jako takovou. – Určení sebevědomí *jsoucího pro sebe* či *záporného*, v němž rozum vystoupil, je totiž překonáno; sebevědomí *shledává skutečnost*, která by byla jeho zápořem, jako danou, *a jako skutečnost*, jejímž překonáním by si teprve uskutečnilo svůj účel. Když se však *účel a bytí o sobě* ukázaly týmž, čím je *bytí pro jiné*, a když *skutečnost* shledána jako *daná*, neodlučuje se již pravda od jistoty, ať již vytčený cíl bude považován za jistotu o sobě samém a jeho uskutečnění za pravdu, nebo zase účel za pravdu a skutečnost za jistotu; nýbrž bytnost a účel o sobě a pro sebe sama je jistota bezprostřední reality samé, vzájemné pronikání *bytí o sobě a pro sebe*, bytí všeobecná a individuality; konání je samo o sobě jeho pravda a skutečnost a *předvedení* čili *vyslovení individuality* je pro konání účelem o sobě a pro sebe sama.

Tímto pojmem se tedy sebevědomí z protikladných určení, která měla pro ně kategorie a pak jeho chování ke kategorii, pokud pozorovalo a pak v jejím rámci jednalo, navrátilo do sebe. Čistou kategorií samu má svým předmětem čili jest kategorií, která se stala sebe samé vědomou. Účet s jeho předchozími podobami je tím uzavřen; leží za ním v zapomenutí, nevystupují proti němu jako svět toho, co jemu je dáno, nýbrž vyvíjejí se jen v jeho vlast-

[264] ním rámci jakožto průhledné momenty. Rozcházejí se však přece v jeho vědomí jako *pohyb* rozličných momentů, který se dosud neshrnul ve svou substanciální jednotu. Ale ve *všech* udržuje sebevědomí jednoduchou jednotu bytí a osoby, která je jejich *rodem*. – Vědomí tím odvrhlo veškerý protiklad a veškerou podmínku své činnosti; vychází čistě jen *od sebe* a nesměruje k *jinému*, nýbrž k *sobě samému*. Jelikož individualita je skutečnost sama o sobě, jest *látka* působnosti a *účel* konání obsažen v konání samém. Konání má tedy vzhled pohybujícího se kruhu, který se volně v prázdnu pohybuje sám v sobě, který se bez překážky jednou rozšiřuje, po druhé zužuje a zcela spokojeně si hraje pouze v sobě a se sebou samým. Živel, v němž individualita představuje svou podobu, má význam něčeho, co ryze pasivně přijímá tuto podobu; je to všeobecný jas, jemuž se vědomí chce ukázat. Konání nic nemění a proti ničemu nesměruje, je to čistá forma překladu z *neviditelná* do *viditelná*, a obsah, který je vyložen na bílý den a vyjadřuje se, není nic jiného než to, čím je toto konání již o sobě. Konání je *o sobě* – to je jeho forma *myšlené* jednoty; a je skutečné – toť jeho forma jakožto *jednoty jsoucí*; pouze v tomto určení jednoduchosti vůči určení jeho přechodu a pohybu je konání samo obsahem.

a) *Duchovní zvířena a podvod čili „věc, o kterou běží“⁴⁰*

Tato individualita, o sobě reálná, je zprvu opět *jednotlivá a určitá*; absolutní realita, o níž ví, že jí jest, je tedy v podobě, jak si ji uvědomuje, *abstraktně všeobecná*

prázdna myšlenka této kategorie bez vyplnění a obsahu. – Naším úkolem je přihlédnouti, jak se pojem individuality o sobě reální určuje ve svých momentech a jak jí vstupuje do vědomí její pojem o sobě samé.

1. [Pojem individuality jako reální]

Pojem této individuality, jak je v tomto významu pro sebe veškerou realitou, jest zprvu *výsledkem*; svůj pohyb a svou realitu dosud nepředvedla, klade se tu *bezprostředně jako jednoduché bytí o sobě*. Avšak zápornost, která je totéž, co se jeví pohybem, je *určením jednoduchého bytí o sobě*; a *bytí* čili jednoduchá věc o sobě stává se určitým rozsahem. Individualita tedy vystupuje jako

[265] původní určená přirozenost, jako *původní přirozenost*, neboť *je o sobě* – jako původně *určená*, neboť zápornost je na tom, co je *o sobě*, a věc o sobě je následkem této zápornosti kvalitou. Toto omezení bytí nemůže však omeziti *konání* vědomí, neboť toto konání je zde dokonalý vztah *k sobě samému*; vztah k jinému je překonán, ten vztah, který by byl jeho omezením.⁴¹ Původní určenost jeho přirozenosti je tedy pouze jednoduchý princip, průhledný všeobecný živel, v němž individualita zůstává právě tak svobodná a sobě rovná, jako v něm nerušeně rozvíjí své rozdíly a v jejich uskutečnění je čistým vzájemným působením na sebe. Je to tak, jako když neurčitý život zvířecí vdechuje např. žvlům, jako voda, vzduch či země, a uvnitř těchto žvlů opět určitějším principům svůj dech, vnořuje do nich všechny své momenty, ale přes všecko omezení živlu udržuje tyto momenty ve své moci a sebe ve své jednotě a zůstává jakožto tato zvláštní organická forma týmž všeobecným životem zvířecím.

Tato určená *původní přirozenost* vědomí, které v ní zůstává svobodné a celé, jeví se bezprostředním a vlastním *obsahem* toho, co je individuu účelem; je sice *určeným obsahem*, ale *obsahem* je vůbec jen potud, pokud pohlížíme izolovaně na stránku bytí *o sobě*; vpravdě je však realita prolnutá individualitou, skutečnost, jak vědomí jakožto jednotlivé vědomí jí má samo v sobě a jak je zprvu kladena jako *jsoucí*, ještě nikoli činná. Konání v oné určenosti nenachází omezení, které by chtělo překonati, jednak z toho důvodu, že viděna jako jsoucí kvalita, jest jednoduchou barvou živlu, v němž se pohybuje; jednak jest zápornost pouze *určeností* v bytí; ale *konání* není samo nic jiného než zápornost; v činné individualitě je tedy určenost rozložena v zápornost vůbec čili v soujem vší určenosti.⁴²

Jednoduchá *původní přirozenost* se nyní v *konání* a vědomí toho konání rozchází v rozdíl tomuto konání připadající. Konání je zde *zprvu* jako předmět, a to *předmět* jak ještě náleží *vědomí*, jako *účel*, a následkem toho v protikladu k dané skutečnosti. *Druhý* moment je *pohyb* účelu představovaného jako pokojný, uskutečnění jako vztah účelu k zcela formální skutečnosti, následkem toho představa *přechodu* sama čili *prostředek*. *Třetí* moment jest konečně předmět, jak jest ne již v podobě účelu, jehož ten, kdo je činný, je si bezprostředně vědom jakožto *svého*, nýbrž jak je mimo něj a *pro*

něj jako něco jiného. – Tyto různé stránky je však třeba podržeti podle pojmu této sféry tak, aby obsah v nich zůstal týž a

[266] aby se do tohoto obsahu nedostal žádný rozdíl, ani rozdíl individuality a bytí vůbec, ani rozdíl *účelu* vůči *individualitě* jako *původní přirozenosti*, ani vůči dané skutečnosti, právě tak ne rozdíl *prostředku* vůči skutečnosti jako absolutnímu *účelu*, ani *způsobené skutečnosti* vůči účelu či původní skutečnosti či prostředku.

Za prvé není tedy původní určená přirozenost individuality, její bezprostřední bytnost, ještě kladena jako činná a nazývá se tak *zvláštní* schopností, talentem, charakterem atd. Toto zvláštní zabarvení ducha třeba považovat za jediný obsah samotného účelu a za zcela jedinou realitu. Kdybychom si představovali vědomí, jak ji překračuje a chce uvést ve skutečnost jiný obsah, pak bychom si je představovali jako *nic* pracující v *ničem*. – Tato původní bytnost dále není toliko obsahem účelu, nýbrž jest o sobě též *skutečnost*, která se jinak jeví jako *daná* látka konání, jako *shledaná* skutečnost podléhající utváření v našem konání. Konání jest totiž jen ryzí překládání z formy bytí ještě nepředvedeného do formy předvedeného bytí,⁴³ bytí o sobě oné skutečnosti, která stojí proti vědomí, zhroutilo se v prázdné zdání. Toto vědomí, určujíc se k činnosti, nedává se tedy mýlit zdáním dané skutečnosti, a právě tak se musí udržet v soustředění na původní obsah své bytnosti proti potulkám v prázdných myšlenkách a úcelech. – Tento původní obsah je sice *pro* vědomí teprve, *když jej uskutečnilo*; avšak odpadl rozdíl toho, *co je pro* vědomí jen *uvnitř něho*, a skutečnosti, která je o sobě mimo ně. – Musí jednat jen proto, aby bylo *pro sebe* tím, čím jest *o sobě*, čili jednání jest právě vznikání ducha jakožto *vědomí*. Čím jest *o sobě*, ví tedy ze své skutečnosti. Individuum nemůže tedy vědět, čím *jest*, pokud se svým konáním neuskutečnilo. – Zdá se však, že následkem toho nemůže určit *účel* svého konání dříve, nežli konání proběhlo; zároveň však, protože je vědomím, musí mít jednání jako *zcela své*, tj. jako *účel*, před sebou. Zdá se tedy, že i individuum, které se chystá jednat, se točí v kruhu, v němž každý moment již předpokládá ostatní, a že tedy nemůže najít žádný začátek, poněvadž svou původní bytnost, jež musí býti jeho účelem, poznává *teprve z činu*, ale aby bylo činné, musí mít *napřed účel*. Právě proto však musí začít *bezprostředně* a přikročit k činnosti za všech okolností bez dalšího rozmýšlení o *počátku, prostředku a konci*; neboť jeho bytnost a *o sobě* jsoucí přirozenost je to všecko v jednom, počátek, prostředek a konec. Jako *počátek* je to dáno v *okolnostech* jednání; a *zájem*, který individuum

[267] na něčem najde, je odpověď daná již na otázku, zda se tu dá něco dělat, a co. Neboť co se zdá shledávanou skutečností, je o sobě jeho původní přirozenost, která má jen zdání *bytí* – zdání, obsažené v pojmu konání, které se rozdvouje, ale vyslovuje se jako původní přirozenost *individua v zájmu*, který na ní individuum má. – Právě tak jest o sobě a pro sebe určeno, *jak* se bude konání provádět, čili *prostředky*. *Talent* rovněž není nic jiného než určitá původní individualita, uvažovaná jako *vnitřní prostředek* či *přechod* účelu ve skutečnost. Avšak *skutečný* prostředek a reální přechod je jednota talentu a přirozenosti věci, dané v zájmu; talent představuje u prostředku

stránku konání, zájem stránku obsahovou, obojí je individualita sama jakožto vzájemné proniknutí bytí a konání. Co je tedy dáno, jsou shledávané *okolnosti*, které jsou původní povahou individua *o sobě*; potom zájem, který tato povaha právě klade jako *svůj vlastní* čili jako *účel*; konečně spojení a překonání tohoto protikladu v *prostředku*. Toto spojení samo ještě spadá do rámce vědomí, a celek, který jsme právě studovali, je jedna z obou stránek protikladu. Toto zdání protikladnosti, které dosud zbývá, je překonáno *přechodem* samým čili *prostředkem*; – neboť právě *jednota* vnějšku a nitra, protiklad určenosti, má jej za *vnitřní* prostředek; prostředek je tedy překonává a klade sebe, tuto jednotu konání a bytí, stejně jako něco *vnějšího*, jako uskutečněnou individualitu samu, tj. takovou, že je *pro sebe samu* kladena jako *jsoucí*. Celé jednání tímto způsobem ani jako *okolnosti*, ani jako *účel*, *prostředek* či *dílo* nevystupuje samo ze sebe.

S dílem se však zdá, že dochází k rozdílu původních přirozeností; dílo právě tak, jako původní přirozenost, kterou vyjadřuje, je čímsi *určeným*; neboť zápornost, propuštěná konáním na svobodu jako *jsoucí skutečnost*, je v díle jakožto kvalita. Vědomí se však určuje vůči němu jako to, co má v sobě určenost jako zápornost *vůbec*, jako konání; jest tedy něčím obecným vůči každé určenosti díla, může je tedy *srovnávat* a pochopiti z toho individuality samy jakožto *rozdílné*; individuum, které se ve svém díle rozpráhá do větší šíře, může pochopiti buď jako silnější energii vůle nebo jako bohatší přirozenost, tj. takovou, jejíž původní určenost je méně omezená, jiné individuum naproti tomu jako přirozenost slabší a chudší.

Proti tomuto nebylostnému rozdílu *velikosti* vyjadřovalo by „*dobré*“ a „*špatné*“ absolutní rozdíl; ale absolutní rozdíl zde není. Coby spadalo pod jedno či druhé, je stejným způsobem konání a pů-

[268] sobnost, sebepodání a vyslovení individuality, a proto je všecko dobré; a vlastně by se nedalo povědět, co by tu mělo být špatné. Co by bylo nazváno špatným dílem, je individuální život určené přirozenosti, která se v něm uskutečňuje; ve špatné dílo by je zkazila toliko srovnávající myšlenka, která je však čímsi prázdným, jelikož překračuje bytnost díla, která je v tom, že jest vyslovením individuality, a hledá a požaduje na něm cosi jiného, neznámo vlastně co. – Rozdíl dobrého a špatného by se mohl týkati pouze shora uvedeného rozlišení; toto rozlišení jest však o sobě nebylostné, právě jakožto rozdíl velikosti; a zde by bylo takové určitě proto, že by mezi sebou byla srovnávána různá díla či individuality; ale těmto dílům a individualitám do sebe navzájem nic není; každé se vztahuje pouze k sobě samému.

Původní přirozenost je výhradně *o sobě* čili to, co by se mohlo vzíti za základ posouzení díla a naopak; obojí si však odpovídá, *pro* individualitu není nic, co by nebylo *skrze* ni, čili neexistuje žádná *skutečnost*, která by nebyla její přirozeností a konáním, a žádné konání ani jeho bytí *o sobě*, které není skutečné, a jen tyto momenty lze srovnávat.

Z toho důvodu neexistuje zde ani *vynášení*, ani *stížnost*, ani *lítost*; neboť to všechno pochází z myšlenky, jež si finguje jiný *obsah* a jiné *bytí o sobě*, než je původní

povaha individua a její skutečně podané provedení. Ať to, co koná a co se s ním děje, je cokoli, individuum to učinilo a je tím samo; může mít pouze vědomí čistého překladu *sebe sama* z noci možnosti v den přítomnosti, z *abstraktního bytí o sobě* do významu *skutečného* bytí, a může mít jen jistotu, že s čím se setkává ve skutečném bytí, není nic jiného, než co v prvním spalo. Vědomí této jednoty je sice rovněž srovnávání, ale co se srovnává, má právě jen *zdání* protikladu; zdání formy, které není ničím než zdáním pro sebevědomí rozumu, že individualita je sama o sobě skutečností. Individuum může tedy *ze sebe mít pouze radost*, jelikož ví, že nemůže ve své skutečnosti najít nic jiného než její jednotu se sebou čili pouze jistotu o sobě v její pravdě, a že tedy vždycky dosáhne svého účelu.

2. [Věc, o kterou běží, a individualita]

To je pojem, který si o sobě tvoří vědomí, jež si je jisto sebou jako absolutním proniknutím individuality a bytí; *přihlédněme*, zda se mu ve zkušenosti potvrdí a zda se jeho realita s ním shoduje.

[269] Dílo je realita, kterou si vědomí dává; dílo je to, v čem individuum je pro ně tím, čím je *o sobě*, a to tak, že vědomí, *pro něž* se v díle stává jsoucím, není zvláštní, nýbrž *všeobecné* vědomí; v díle se vůbec vysadilo do všeobecnosti, do prostoru bytí, který je prost určení. Vědomí, odstupující od svého díla, jest vskutku všeobecné – stává se *absolutní záporností* neboli konáním v tomto protikladu – vůči svému dílu, které je *určité*; následkem toho překračuje sebe ve významu díla a je samo prostorem bez určení, který se neshledává vyplněným svým dílem. Udržovala-li se dříve v pojmu přece jejich jednota, dělo se to právě tím, že dílo bylo zrušeno jakožto *jsoucí* dílo. Ale dílo má bytí a my musíme přihlédnouti, jak v jeho *bytí* nabude individualita své obecnosti a jak se bude umět uspokojit. – Zprvu třeba studovati vzniklé dílo zvlášť pro sebe. Přijalo spolu celou přirozenost individuality; jeho *bytí* je proto samo konáním, v němž se všechny rozdíly pronikají a ruší; dílo jest tedy vyvrženo do *trvalosti*, v níž se *určitost* původní přirozenosti vskutku vyhraňuje proti jiným určeným přirozenostem. Zasahuje do nich tak, jako tyto určené přirozenosti zasahují do ní a ztrácí se jako zanikající moment v tomto všeobecném pohybu. – Jsou-li v *rámcí pojmu* individuality, jsoucí reálně o sobě a pro sebe, všechny momenty – okolnosti, účel, prostředky a uskutečnění – sobě navzájem rovny a platí-li původní určená přirozenost pouze jako všeobecný život, potom naopak tím, že se tento život stává předmětným bytím, vyjevuje se jeho *určenost* v díle jako taková a nabývá své pravdy ve svém zrušení. Toto zrušení se blíže představuje tak, že individuum se stalo v této určenosti sobě skutečným jako *takové*; ale není jen obsahem skutečnosti, nýbrž i její formou, čili skutečnost jako taková je vůbec tímto určením, že je protikladem k sebevědomí. Z této stránky se ukazuje jako skutečnost, která zmizela z pojmu, pouze *shledávaná, cizí*. Dílo *jest*, tj. jest pro jiné individuality, a je pro ně cizí skutečností, místo níž musí dosadit svou

vlastní, aby si svým konáním daly vědomí své jednoty se skutečností; čili *jejich* zájem na onom díle, který klade *jejich* původní přirozenost, je jiný než *vlastní* zájem onoho díla, které je tím učiněno něčím jiným. Dílo je tedy vůbec něčím pomíjivým, co je vymazáno hrou opačných sil a představuje realitu individuality, pokud zaniká, spíše, než jak se dovršuje.

Pro vědomí vzniká nyní v jeho díle protiklad konání a bytí, který v starších podobách vědomí byl zároveň *počátkem* konání,

[270] zde je však pouze *výsledkem*. Ve skutečnosti však byl tento protiklad rovněž východiskem, když vědomí jakožto individualita, *o sobě* reální, se chystalo k jednání, neboť jednání mělo svým předpokladem *určenou původní přirozenost* jako to, co je *o sobě*, a jejím *obsahem* byl čistý výkon pro výkon. Čisté konání je však *sobě samé rovná* forma, které se proto *určenost* původní přirozenosti nerovná. Je zde právě tak jako jinde lhostejné, který člen z obou se nazývá *pojmem* a který *realitou*; původní přirozenost je to, co je *myšleno*, čili je tím, co jest *o sobě* proti konání, v němž má teprve svou realitu; nebo původní přirozenost je právě tak *bytím* individuality jako takové jako *bytím* individuality jakožto díla, konání je však původní *pojmem* jako absolutní přechod či jako *vznikání*. Tuto *nepřiměřenost* pojmu a reality, která leží v jeho pojmu, zakouší vědomí ve svém díle; v díle stává se *sobě* tedy takovým, jaké jest v pravdě, a jeho prázdny pojem, který má *o sobě*, zaniká.

V tomto základním rozporu díla, které jest pravdou individuality, jež je *o sobě* reální, vystupují tedy opět všechny její stránky jako rozporné; čili dílo ve smyslu obsahu celé individuality z *konání*, které je zápornou jednotou a drží všechny momenty ve vazbě, teď ty momenty propouští, když je jím individualita postavena z konání do rámce *bytí*; a v živlu trvalosti stávají se navzájem lhostejnými. Pojem a realita se tedy odlučují jakožto účel a to, co je *původní esencí*. Je náhodou, když účel má pravdivou bytnost nebo když to, co je *o sobě*, je učiněno účelem. Právě tak se pojem a realita jako *přechod* do skutečnosti a jako *účel* opět rozcházejí; čili je náhodou, když se volí *prostředek*, který vyjadřuje účel. A konečně tyto vnitřní momenty dohromady, ať již mají v *sobě* jednotu čili nic, toto *konání* individua, je opět nahodilé vůči *skutečnosti* vůbec; *štěstí* rozhoduje, a to právě tak *pro* špatně určený účel a špatně vybrané prostředky, jako proti nim.

Vzniká-li tím vědomí v jeho díle *protiklad* mezi „chtítí“ a „provéstí“, mezi účelem a prostředky, a opět mezi těmito vnitřními věcmi dohromady a skutečností samou, což v *sobě* zahrnuje vůbec *nahodilost jeho konání*, pak je však právě tak zastoupena jeho *jednota* a *nutnost*; tato stránka přesahuje tu první a *zkušenost*, že *konání je nahodilé*, je sama pouze *nahodilá zkušenost*. *Nutnost* konání záleží v tom, že *účel* se vůbec vztahuje ke *skutečnosti* a tato jednota je pojem konání; k jednání dochází, poněvadž konání samo *o sobě* a pro sebe je bytnost skutečnosti. V díle sice vychází najevo

[271] *nahodilost*, kterou má *provedení* proti *vůli* a *provádění*; a tak zkušenost, o níž se zdá, že musí platit za pravdu, odporuje onomu pojmu jednání. Studujeme-li však

obsah této skutečnosti v jeho úplnosti, pak je jím *dílo, které zaniká*; co se *udrhuje*, není *zanikání*, nýbrž zanikání je samo skutečné a vázáno na dílo a zaniká spolu s dílem; *zápor propadá zániku spolu s kladem, jež popírá*.

Tento zánik zanikání je obsažen v samotném pojmu individuality, která je o sobě reální; neboť to, v čem dílo (či to, co na něm zaniká) mělo dáti tomu, co bylo nazváno zkušeností, převahu nad pojmem, který má individualita o sobě samé, je *předmětná skutečnost*; ta je však momentem, který také v tomto vědomí samém nemá již pro sebe žádnou pravdu: pravda je pouze v jednotě tohoto momentu s konáním a pravé dílo je pouze ona jednotka *konání a bytí, chtění a provedení*. Onomu vědomí platí tedy (pro jistotu, která tvoří východisko jeho jednání) sama skutečnost, která je jejím *protikladem*, za něco, co jest pouze *pro ně*; jemu jakožto sebevědomí, které se vrátilo do sebe a jemuž zmizel veškerý protiklad, nemůže již protiklad vzniknouti v této formě jako jeho *bytí pro sebe* proti *skutečnosti*; nýbrž protiklad a zápornost, která se objevuje na díle, se tím netýká toliko obsahu díla nebo také obsahu vědomí, nýbrž týká se skutečnosti jako takové, a tím protikladu, který je toliko skrze ni a v ní, a zániku díla. Tímto způsobem se tedy vědomí reflektuje do sebe ze svého pomíjejícího díla a uhájí svůj pojem a jistotu jako to, co *je* a *trvá*, proti *zkušenosti*, že konání je *nahodilé*; zakouší vskutku svůj pojem, v němž je skutečnost pouhým momentem, něčím *pro ně*, nikoli o sobě a pro sebe; zakouší skutečnost jako zanikající moment a tato skutečnost platí mu tedy pouze za *bytí* vůbec, jehož všeobecnost je totéž, co konání. Tato jednotka je pravé dílo; to jest *sama věc, o kterou běží*, která se prosazuje naprosto a je zakoušena jako to trvalé nezávisle na té věci, která je *nahodilost* individuálního konání jako takového, okolností, prostředků a skutečnosti.

Věc, o kterou běží, je v protikladu k těmto momentům jen potud, pokud mají platiti izolovaně, je však bytostně jejich jednotou jakožto proniknutím skutečnosti a individuality; právě tak jest konáním a jako konání *čisté* konání vůbec, a *následkem toho právě tak konání tohoto individua*, a toto konání jako ještě patřící jemu v protikladu ke skutečnosti, jako *účel*; právě tak jest *přechod* z tohoto určení do opačného, a konečně *skutečnost*, která je dána *pro vě-*

[272] *domí*. *Věc sama* tím vyjadřuje *duchovní* esenci, v níž jsou všechny tyto momenty překonány ve významu pro sebe platných, kde tedy platí pouze jako obecné, a kde je jistota vědomí o sobě samém tomuto vědomí předmětnou bytností, *věcí*: předmětem zrozeným ze sebevědomí jako *jeho* předmět, aniž přestával býti nezávislým předmětem ve vlastním smyslu. – *Věc* smyslové jistoty a vněmu má nyní pro sebevědomí svůj význam toliko skrze sebevědomí samo; v tom tkví rozdíl mezi *věcí vněmu* a *věcí, o kterou běží*. – Na ní pak proběhne sebevědomí pohybem odpovídajícím smyslové jistotě a vněmu.

Tedy *ve věci, o niž běží*, jako zpředmětnění průniku individuality a předmětnosti samé povstal pro sebevědomí jeho pravý pojem o sobě, čili v ní sebevědomí dospělo k vědomí své substance. Zároveň jak toto sebevědomí zde jest, jest právě vzniklé a tedy *bezprostřední* vědomí této substance, a to jest určitý způsob, kterým je zde duchovní

bytnost dána, aniž zároveň již vypsěla v substanci vpravdě reální. *Věc sama*, o kterou běží, má v tomto bezprostředním vědomí věci formu *jednoduché bytnosti*, která jako obecná obsahuje v sobě všechny své rozdílné momenty a náleží jim, je však opět lhostejná vůči nim jako určitým momentům a nezávislá pro sebe zvlášť a platí za tuto nezávislou, *jednoduchou abstraktní věc, za bytnost*. Rozličné momenty původní určenosti čili *věci tohoto* individua, jeho účelu, prostředků, konání sama a skutečnosti, jsou pro toto vědomí jednak jednotlivými momenty, které může opustit a vzdát se jich pro *věc samu*, o kterou běží, jednak mají však všechny tu věc, o niž běží, za svou bytnost pouze tak, že tuto věc lze shledati na každém z těchto různých momentů jako jejich *abstraktní* všeobecnost a že může být jejich *predikátem*. Sama ještě není subjektem; nýbrž za subjekt platí ony momenty, poněvadž ty spadají na stranu *jednotlivosti* vůbec, věc, o niž běží, sama je však teprve jednoduše všeobecná. Věc, o niž běží, je *rod*, který je obsažen ve všech těchto momentech jako svých *druzích* a právě tak je od nich svoboden.

3. [Vzájemný podvod a duchovní substance]

Poctivým se nazývá vědomí, které jednak dospělo k tomuto idealismu, jež vyjadřuje *sama věc, o kterou běží*, jednak které má pravdu ve věci jako této formální všeobecnosti – vědomí, jemuž běží vždy pouze o ni, které se tedy pořád zabývá pouze různými

[273] jejími momenty a druhy a když jí nedostihne v jednom z nich nebo v jednom jejím významu, právě proto se jí zmocní v jiném, takže tedy vskutku vždy dojde uspokojení, které mělo býti údělem tohoto vědomí podle jeho pojmu. Ať se děje, co děje, uskutečnilo *věc, o kterou běží*, a dosáhlo jí, neboť jako tento *všeobecný* rod oněch momentů je věc *predikátem* pro ně pro všechny.

Nedokáže-li poctivé vědomí dovésti *účel* až k *uskutečnění*, pak jej přece aspoň *chtělo*, tj. *účel* jako účel, *ryzí konání*, jež nic nekoná, učiní *samou věcí, o kterou běží*; a může se proto vyjadřovat a utěšovat tím, že přece bylo něco *uděláno* a *podniknuto*. Jelikož všeobecno zahrnuje pod sebou i záporo čili zánik, jest i to, že dílo je zničeno, samo *jeho* konáním; vždyť druhé k tomu vyprovokovalo, a tak nachází uspokojení ještě v *zániku* jeho skutečnosti, jako v pohlavku, který dostane, má darebný kluk ještě *požitek ze sebe* – jako z jeho příčiny. Nebo dokonce se *ani nepokusilo*, aby provedlo věc, o kterou běží, *neudělalo zhola nic*, pak mu to však nebylo *možné*; *věc, o kterou běží*, jest pro ně právě *jednotou rozhodnutí a reality*; poctivé vědomí tvrdí, že by *skutečnost* nebyla nic jiného než jeho *možnost*. – Vzniklo-li konečně vůbec něco pro ně zajímavého bez jeho spoluúčasti, pak je mu tato *skutečnost* věcí, o niž běží, právě v zájmu, který na věci má, ačkoli jím věc nebyla vytvořena; je-li to štěstí, které je osobně potkalo, pak na ně drží jako na svůj *čin a zásluhu*; je-li to nějaká jiná světová událost, která se ho nijak

dále netýká, učiní ji právě tak svou vlastní a *nečinný zájem* mu platí za *rozhodnutí* pro či proti, za *boj* a *obhajobu*.

Poctivost tohoto vědomí i uspokojení, jež všude sklízí, tkví samozřejmě vskutku v tom, že *myšlenky*, které má o samé věci, o kterou běží, *nespojuje dohromady*. *Věcí, o kterou běží*, je pro ně právě tak *jeho věc* jako *nic nedělaní* nebo *čisté konání* a *prázdný účel* nebo též *nečinná skutečnost*; jedno za druhým činí subjektem svého predikátu a zapomíná jedno po druhém. Nyní v tom pouhém „že se mohlo“ nebo „že se nemohlo“, má věc, o kterou běží, *význam prázdného účelu* a *myšlené jednoty* chtění a provedení. Útěcha nad zmařeným účelem, že se totiž přece jen *chtělo* a něco *ryze jen tak dělalo*, i útěcha, že se jiným dala práce, dělá *ryzí konání* nebo i zcela špatné dílo bytostně důležitým; neboť špatné je dílo, které není vůbec dílem. Konečně když na štěstí *narazilo* na skutečnost, stává se toto bytí bez činu věcí, o niž běží.

[274] Pravda této poctivosti je však ta, že není tak poctivá, jak vypadá. Neboť tak bezmyšlenkovitá nemůže býti, aby skutečně ponechávala tyto různé momenty v této nesouvislosti, nýbrž musí mít vědomí o tomto jejich protikladu, jelikož se veskrze navzájem vztahují. *Čisté konání* je bytostně konáním *tohoto* individua a toto konání je právě tak bytostně *skutečnost* či věc. Obráceně jest *skutečnost* bytostně jen jako *jeho konání* i jako *konání vůbec*; a *jeho konání* jest jak konání vůbec, tak skutečnost. Zatím co se mu zdá, že běží pouze o *věc samu* jako *abstraktní skutečnost*, jest zde také to, že mu běží o ni též jako o *jeho konání*. Ale právě tak, když mu běží pouze o *konání* a *podnikání*, nemyslí to s ním vážně, nýbrž běží mu o *věc*, a o věc jako *jeho*. Konečně když se zdá, že chce pouze *svou* věc a *své* konání, běží opět o *věc vůbec* či o skutečnost trvající o sobě a pro sebe.

Jako se zde věc, o kterou běží, a její momenty objevují jakožto *obsah*, právě tak nutně jsou také *jakožto formy* ve vědomí. Jako obsah vystupují jen, aby mizely, a každý dělá místo druhému. Musí tedy býti ve své určenosti dány jako *překonané*; takto jsou však stránkami samotného vědomí. *Věc, o kterou běží*, je dána jako *bytí o sobě* či jako *jeho reflexe v sobě*; avšak *vzájemné zatlačování* momentů vyjadřuje se v něm tak, že nejsou o sobě, nýbrž že jsou v bytí o sobě jen *pro jiné*. Jeden z obsahových momentů je jím postaven do denního světla a představen *pro jiné*; vědomí se však zároveň z toho reflektuje do sebe a je v něm právě tak dán protiklad; podržuje jej pro sebe jako to, co patří jemu. Zároveň také to není jen některý z momentů, který by *výhradně* byl vystavován, kdežto jiný by byl pouze podržován uvnitř, nýbrž vědomí je vystřídává; neboť jedno i druhé musí pro sebe i pro jiné činit bytostným. *To celé* jest pohybující se průnik individuality a obecnosti; poněvadž však to celé pro toto vědomí má pouze smysl *jednoduché* bytnosti a tím abstrakce *věci, o kterou běží*, spadají její momenty jako odloučené mimo ni a mimo sebe navzájem; a *jako celek* se vyčerpává a vyjadřuje pouze odlučujícím střídáním vystavování a ponechávání pro sebe. Poněvadž v tomto střídání má vědomí jeden moment pro sebe a jako bytostný ve své reflexi, druhý však jen vnějškově při *sobě* čili pro *jiné*, nastává tím mezi individualitami hra, v níž jak samy sebe, tak i jedny druhé navzájem klamou i shledávají klamanými.

Individualita jde tedy za tím, aby něco provedla; zdá se, jako by [275] tím něco učinila *věcí*, o kterou běží; jedná, tím se projevuje pro jiné a zdá se, jako by jí běželo o *skutečnost*. Jiní berou tedy její konání za zájem o věc jako takovou a za konání za tím účelem, aby byla *provedena věc*, o kterou běží, *sama o sobě*, lhostejno, zda od první individuality nebo od nich. Když potom oznámí, že věc již sami vykonali, anebo nevykonají-li, nabízejí a vskutku poskytují svou pomoc, jest ono první vědomí naopak již zcela mimo pozici, na které mínili, že jest; první vědomí zajímá na věci *jeho* vlastní konání a podnikání, a když ti druzí pochopí, to že byla *věc*, o kterou *běželo*, shledávají tedy, že jsou oklamáni. – Ale ve skutečnosti to, že přispěchali na pomoc, nebylo samo ničím jiným, než že chtěli vidět a ukázat *své* výkony a úmysly, nikoli *věc*, o kterou *běží*; tj. chtěli první vědomí podvésti stejným způsobem, na nějž si stěžují, že jím byli podvedeni sami. – Když je nyní zjevné, že *vlastní počínání*, hra *vlastních sil*, platí za věc samu, zdá se, jako by vědomí dělalo svou věc *pro sebe*, nikoli pro jiné, a starajíc se o konání pouze jako *své vlastní*, nikoli jako konání *jiných*, jako by tím dávalo jiným stejnou možnost starati se *o jejich* věc, o kterou jim běží. Ale zase se mýlí; vědomí je již jinde, než kde jiní mínili, že je mají. Neběží mu o *tuto jeho jednotlivou* věc, nýbrž o věc jako *takovou*, jako něco všeobecného, co je pro všechny. Mísí se tedy do jejich konání a díla a když jim je již nemůže vzít z ruky, projevuje svůj zájem na něm alespoň tím, že pilně posuzuje; když mu dá pečeť svého zalíbení a chvály, pak je tím míněno, že v díle nechválí pouze dílo samo, nýbrž zároveň *vlastní* velkomyslnost a umírněnost, že dílo jako takové ani svou hanou nemařilo. Když tak projevuje zájem o *dílo*, má v něm požitek *ze sebe sama*; právě tak je mu vítáno dílo, které haní, pro tíž požitek z *vlastního* konání, který mu zjednává. Ale ti, kdo se považují nebo vydávají za podvedené tímto vměšováním, chtěli přece sami podvádět stejným způsobem. Vydávají své počínání za něco, co je jen pro *ně*, jako by měli účelem jenom *sebe samy* a svou bytnost. Avšak konají-li něco a vyjadřují-li se tím a ukazují na světle veřejnosti, dostávají se svým činem do bezprostředního rozporu se svým úmyslem, chtít vyloučiti světlo samo, všeobecné vědomí a úcastenství všech; uskutečnění naopak znamená, že to své stavíme do všeobecného živlu, kterým se stává a má stávati *věcí* všech.

Je to tedy stejnou měrou sebeklam a klam, má-li běžet pouze o *ryzí věc*; vědomí, které zahájí nějakou věc, učiní naopak zkuše-

[276] nost, že jiní přispěchají jako mouchy na čerstvé mléko a chtějí se při tom uplatnit – a oni učiní s ním zase tu zkušenost, že jemu právě tak neběží o věc jakožto předmět, nýbrž o věc jakožto *svoji*. Naopak, má-li býti bytostným pouze *konání*, pouze uplatnění sil a schopností čili vyjádření této individuality, pak se stejně vzájemným způsobem učiní ta zkušenost, že se *všichni* rozběhnou a považují se za pozvané a že místo *ryzího* konání nebo konání *jednotlivého* a specifického bylo zahájeno něco takového, co jest právě tak *pro jiné*: čili že je *to věc*, o *niž běží*. V obou případech je to totéž a má to jen různý smysl na rozdíl od toho, který byl přítom předpokládán a měl platit. Vědomí zakouší obě strany jako stejně bytostné momenty a v nich má zkušenost o

tom, co je *povahou věci o níž běží*, že totiž není ani věcí, která by byla protikladem konání vůbec a konání jednotlivce, ani konáním, které by bylo protikladem trvání a bylo by *rodem*, nezávislým na těchto momentech jakožto svých *druzích*, nýbrž bytnost, jejíž bytí jest *konání jednotlivého* individua a všech individuí a jejíž konání je bezprostředně *pro jiné* čili je věcí, a věcí je pouze jako *konání všech a jednoho každého*; bytnost, která je bytností všech bytností, *duchovní* bytnost. Vědomí činí zkušenost, že žádný z oněch momentů není *subjektem*, nýbrž že se naopak rozplývá ve *všeobecné věci, o níž běží*; momenty individuality, které tomuto vědomí v jeho bezmyšlenkovitosti platily po sobě za subjekt, shrnují se v jednoduchou individualitu, která jako *tato* individualita je zároveň všeobecná. Věc, o kterou běží, ztrácí tím vztah predikátový a určení neživé abstraktní všeobecnosti, je naopak substancí, která je proniknuta individualitou: subjekt, v němž je individualita právě tak jako individualita sama čili jako *tato* i jako *všecka* individua, i všeobecně, které je jen jako toto konání všech a jednoho každého jednotným *bytím*, jednotnou skutečností, a to tak, že *toto* vědomí ví o ní, že je jeho skutečností jednotlivou i skutečností všech. Ryzí *věc sama* je tím, co se svrchu určilo jakožto *kategorie*: bytí, které je já či já, které je bytí, ale jako *myšlení*, které se ještě odlišuje od *skutečného sebevědomí*; zde jsou však momenty skutečného sebevědomí, pokud je nazýváme jeho obsahem, účelem, konáním a skutečností, i pokud je nazýváme jeho formou, bytím pro sebe a bytím pro jiné, ztotožněny s jednoduchou kategorií samou, a kategorie je tím zároveň obsahem jich všech.

[277]

b) Rozum zákonodárný

Duchovní bytnost jest ve svém jednoduchém bytí *čisté vědomí a toto sebevědomí*. Původně *určená* povaha individua ztratila svůj kladný význam, že je *o sobě* živlem a účelem své činnosti; je pouhý překonaný moment a individuum je *já*, ve smyslu všeobecné osoby. *Formální věc, o níž běží*, má naopak své vyplnění v činné, v sobě se rozlišující individualitě; neboť její rozdíly jsou celým *obsahem* onoho všeobecně. Kategorie je *o sobě* jakožto všeobecnost *čistého vědomí*; je právě tak *pro sebe*, neboť *osoba* vědomí je právě tak jejím momentem. Je absolutním *bytím*, neboť ona všeobecnost je jednoduchá *rovnost bytí samému sobě*.

Co je tedy pro vědomí předmětem, má ten význam, že je to pravda; *je a platí* v tom smyslu, že *je a platí sama o sobě a pro sebe*; je to *absolutní* věc, která již netrpí protikladem jistoty a její pravdy, všeobecného a jednotlivého, účelu a jeho reality, nýbrž jejíž jsoučno je *skutečnost a konání* sebevědomí; tato věc je tedy *mravní substance*; její vědomí je *mravní vědomí*. Jeho předmět platí mu právě tak *za pravdu*, neboť spojuje v jednu jednotu sebevědomí a bytí; platí *za absolutno*, neboť sebevědomí nemůže a nechce již překročiti tento předmět, jsouc v něm u sebe sama: *nemůže*, neboť tento předmět je veškeré bytí a moc, a *nechce*, neboť tento předmět je *osoba* a vůle této

osoby. Je *reálním* předmětem samým o sobě jako předmětem, neboť rozdíl vědomí jev něm; rozděluje se v masy, které jsou *určité zákony* absolutní bytnosti. Tyto masy však nezakalují pojem, neboť momenty bytí a čistého vědomí a já zůstávají v něm uzavřeny – jednota, která je celou bytností těchto mas a která již nedopouští, aby se tyto momenty v tomto rozdílu rozešly.⁴⁴

Tyto zákony či masy mravní substance jsou bezprostředně uznány; po jejich původu a oprávnění není otázka možná a hledat něco jiného nelze, neboť něčím jiným než bytnost, jsoucí *o sobě* a *pro sebe*, bylo by jen samotné sebevědomí; ale to není ničím jiným než tato bytnost, neboť sebevědomí samo není nic jiného než bytí této bytnosti pro sebe, která je pravdou, jsouc jak osobou vědomí, tak jejím *bytím o sobě* čili čistým vědomím.

Jelikož sebevědomí ví o sobě jako momentu *bytí* této substance *pro sebe*, vyjadřuje tedy jsoucno zákona v sobě tak, že *zdravý rozum* bezprostředně ví, co je *dobré* a *spravedlivé*. Právě tak bez-

[278] *prostředně*, jako to ví, tak bezprostředně to pro něj *platí*, a rozum říká bezprostředně: to je dobré a spravedlivé. A říká to o *tomto*: běží o *určité zákony*, o vyplněnou obsažnou věc.

Co se tak bezprostředně naskytá, musí být stejně bezprostředně přijato a studováno; jako u toho, co smyslová jistota vyslovuje bezprostředně jako jsoucí, tak i u bytí, které vyslovuje tato bezprostřední jistota mravní, či u bezprostředně jsoucích mas mravní bytnosti musíme se podívat, jaké je jejich uzpůsobení. Příklady některých takových zákonů nám to ukáží, a vezmeme-li je ve formě výroků zdravého rozumu, *který ví*, není *naší* záležitostí, abychom teprve dodávali ten moment, který v nich musí teprve být uplatňován, když jsou pojímány jako *bezprostřední* mravní zákony.

„*Každý má mluvit pravdu.*“ – U této povinnosti, vyslovené jako něco bezpodmínečného, bude se ihned souhlasit s podmínkou *ví-li*, co je pravda. Příkaz bude nyní znít takto: *každý má mluvit pravdu vždy podle své znalosti a přesvědčení o tom, co je pravda*. Zdravý rozum, tj. právě toto mravní vědomí, které bezprostředně ví, co je dobré a spravedlivé, prohlásí též, že tato podmínka byla s jeho obecným výrokem již spojena tak, že tento příkaz *minil* právě takto. Tím však ve skutečnosti připouští, že naopak již v bezprostředním vyjádření příkazu jej porušoval; rozum *říkal*: každý má mluvit pravdu; *minil však*, že ji má říkat podle své znalosti a přesvědčení, tj. *říkal to jinak, než to minil*, a říkat něco jinak, než jak to míníme, znamená neříkat pravdu. Opravená nepravda či neobratnost vyjadřuje se nyní takto: *každý má mluvit pravdu podle toho, jak ji v každém případě zná a je o ní přesvědčen*. – Tím se však to *všeobecné, o sobě nutné*, co věta chtěla vysloviti, převrátilo naopak v úplnou *nahodilost*. Neboť mluvení pravdy je vydáno všanc nahodilosti, zdali ji znám a mohu se o ní přesvědčit; a řečeno pak není nic jiného, než že má být mluvena pravda i nepravda v té směsici, jak se přihází, že ji někdo zná, míní a chápe. Tato *nahodilost obsahu* má *všeobecnost* toliko *ve formě věty*, v níž je vyjádřena; ale jakožto mravní věta slibuje *všeobecný a nutný obsah* a takto jeho nahodilostí odporuje sama sobě. Opraví-li se

konečně věta takto: že nahodilost znalosti a přesvědčení o pravdě *má* odpadnouti a že pravda *má* též *být věděna*, byl by to příkaz, který přímo odporuje tomu, z čeho se vyšlo. Zdravý rozum měl zprvu mít *bezprostřední* schopnost, aby

[279] vyslovil pravdu; nyní se však říká, že by ji *měl znát*, tj. že ji nedovede *bezprostředně* vyslovit. – Vezmeme-li věc ze stránky obsahu, pak v požadavku, že máme *znáti* pravdu, obsah odpadl; neboť požadavek se vztahuje k *vědění vůbec*; máme *vědět*; co se požaduje, je tedy naopak to, co je nezávislé na každém zvláštním obsahu. Zde však běželo o *určitý* obsah, o *určitý rozdíl* v mravní substanci. Avšak toto *bezprostřední* určení substance je takový obsah, který se ukázal naopak naprosto nahodilým, a je-li pozvednut k všeobecnosti a nutnosti tak, že je *vědění* vysloveno jako zákon, potom naopak zaniká.

Jiný slavný příkaz zní: *miluj svého bližního jako sebe samého*. Obrací se k jednotlivci ve vztahu k jednotlivcům a *tvrdí*, že je to *vztah jednotlivce k jednotlivci* čili *vztah citový*. Účinná láska – neboť neúčinná nemá bytí, a proto není zajisté míněna – směřuje k tomu, aby nějakého člověka zbavila zlého a učinila mu dobré. Za tím účelem se musí rozlišiti, co je na něm zlého, co je účelným dobrem, pomáhajícím proti tomu zlému, a co je vůbec dobro, tj. musím jej milovati *rozvážně*; nerozvážná láska mu bude škodit, možná více než nenávisť. Rozvážná, bytostná dobročinnost však je ve své nejbohatší a nejdůležitější podobě rozvážné, všeobecné konání státu – konání, ve srovnání s kterým se stává konání jednotlivce jako jednotlivce vůbec něčím tak bezvýznamným, že skoro nestojí za to o něm mluvit. Toto konání státu má přitom tak velikou moc, že kdyby mu jednotlivé konání chtělo odporovati a chtělo by býti buď přímo pro sebe zločinem nebo chtělo kvůli druhému připraviti všeobecnost o právo a podíl, který na něm má, byla by vůbec neužitečná a musila by neodbytně být rozdrčena. Dobročinnosti, která je citem, zbývá toliko význam zcela jednotlivého konání, výpomoci z nouze, která je právě tak nahodilá jako okamžitá. Náhoda rozhoduje nejen o příležitosti k němu, nýbrž i o tom, zdali je to vůbec nějaký *skutek*, zda toto konání není opět ihned zrušeno a zda se samo naopak nemění ve zlo. Tedy toto jednání pro dobro druhých, o kterém se vypovídá, že je *nutné*, má tu povahu, že může snad existovat, snad také ne; takže naskytá-li se nějaký případ nahodile, je možná skutkem, možná dobrým, možná, že také ne. Tento zákon má tedy právě tak málo všeobecný obsah jako ten první, který jsme studovali, a nevyjadřuje něco, co je *o sobě a pro sebe*, jak to měl vyjadřovati ve svém významu absolutního mravního zákona. Nebo jinými

[280] slovy, takové zákony se zastavují jen u toho, co *má být*, nemají však žádnou *skutečnost*, nejsou to *zákony*, nýbrž jen *přikázání*.

Vskutku však vyplývá z povahy věci samé, že všeobecného, absolutního *obsahu* se musíme vzdát; neboť každé *určení*, které se vkládá do jednoduché substance (a její bytnost jest, že je jednoduchá), je s ní *veshodě*. Přikázání ve své jednoduché absolutnosti vyslovuje samo *bezprostřední mravní bytí*, rozdíl, který se v něm objevuje, je určenost, tedy obsah, který stojí *níže* než absolutní všeobecnost tohoto jednoduchého bytí. Musíme-li se tedy vzdáti absolutního obsahu, může mít přikázání

toliko *formální všeobecnost* čili to, že si neodporuje, neboť všeobecnost bez obsahu je všeobecnost formální a absolutní obsah sám znamená tolik jako rozdíl, který není rozdílem, čili bezobsažnost.

Co tedy zákonodárství zbývá, je *ryzí forma všeobecnosti* čili skutečná *tautologie* vědomí, která se staví proti obsahu, a není *vědění* o *jsoucím* či vlastním *obsahu*, nýbrž o *bytnosti* čili sobě rovnosti obsahu.

Mravní bytnost není následkem toho bezprostředně sama obsahem, nýbrž pouze měřítkem, zdali určitý obsah je schopen státi se zákonem či ne, když si sám neodporuje. Rozum zákonodárný je degradován v rozum, který zákony pouze *zkouší*.

c) *Rozum zkoušející zákony*⁴⁵

Rozdíl v jednoduché mravní substanci je pro ni nahodilost, kterou jsme spatřili vystupovat na určitém přikázání jako nahodilost vědění, skutečnosti a konání. *Srovnání* onoho jednoduchého bytí a určení, které mu neodpovídá, byl náš rozdíl; a o jednoduché substanci se přitom ukázalo, že je formální všeobecností, čili čistým *vědím*, které vystupuje proti obsahu, samo na něm nezávislé, a je *vědění* o něm jako určitém. Tak tato všeobecnost zůstává tímtež, čím *věc*, o níž *běželo*. Ale ve vědomí je čímsi jiným; není totiž už tím bezmyslenkovitým nehybným rodem, nýbrž je vztažena na to, co je zvláštní a platí za jeho moc a pravdu. – Zdá se zprvu, že toto vědomí musí býti tímž zkoušením, kterým jsme dříve byli my, a jeho konání že nemůže býti ničím jiným než tím, co se již stalo, totiž srovnáním všeobecného s určeným, z čeho

[281] by vyplynula jejich nepřiměřenost, jak už shora uvedeno. Avšak vztah obsahu k všeobecnosti je zde jiný, jelikož všeobecnost nabylo jiného významu; je to *formální* všeobecnost, které je schopen určitý obsah, neboť v ní je studován jen ve vztahu k sobě. Při našem zkoumání stála všeobecná *ryzí* substance proti určenosti, která se vyvinula jako zvláštnost vědomí, do něhož substance vstoupila. Zde zmizel jeden člen srovnání; všeobecnost není již *jsoucí* a *platná* substance či to, co je o sobě a pro sebe správné, nýbrž jednoduché vědění či forma, která srovnává obsah jen sám se sebou a studuje jej, zdali je tautologií. Zákony se již nevydávají, nýbrž pouze *zkoušejí*, a zákony jsou pro zkoušející vědomí *již* dány; vědomí jejich *obsah* přijímá tak, jak jednoduše jest, aniž se pouští do studia jednotlivosti a nahodilosti, která lpí na jeho skutečnosti, jak jsme to dělali my, nýbrž zastavuje se u příkazu jakožto příkazu a chová se k němu právě tak jednoduše, jako je jeho měřítkem.

Toto zkoumání však z toho důvodu nesahá daleko; právě že měřítkem je tautologie a že toto měřítko je lhostejné vůči obsahu, pojme do sebe právě tak tento obsah jako protikladný. – Je otázkou, má-li být o sobě a pro sebe zákonem, aby *existoval majetek: o sobě a pro sebe*, nikoli k užtku pro jiné cíle; mravní bytnost záleží právě v tom, aby zákon byl roven pouze sobě samému a byl založen v této rovnosti sobě, tedy ve své bytnosti, aby nebyl ničím podmíněným. Majetek si sám o sobě a pro sebe neodporuje; je to *izolované* určení, čili takové, které klademe jako pouze rovné sobě samému.

Nemajetnictví, to, že by věci byly bez pána, nebo společenství statků, je právě tak prosto sporu. Že něco nepatří nikomu nebo patří komukoli, kdo se uváže v jeho vlastnictví, nebo všem dohromady a každému podle jeho potřeby nebo stejným dílem, to je *jednoduché určení, formální myšlenka* jako její opak, soukromý majetek. – Když ovšem pohlížíme na věc bez pána jako na *nutný předmět potřeby*, pak je nutné, aby se stal vlastnictvím některého jednotlivce, a byl by spor v tom, kdybychom naopak zákonem učinili svobodu věci. Tím, že věc je bez pána, se však též nerozumí absolutní nepřináležítost žádnému pánu, nýbrž to, že má *připadat do vlastnictví* podle *potřeby* jednotlivcovy, a to nikoli za účelem uchování, nýbrž za účelem bezprostředního užití. Avšak je v rozporu s povahou vědomé bytnosti, o jaké se zde jedině mluví, aby se starala o své potřeby jen

[282] tak podle nahodilosti; nýbrž taková bytnost si musí představovati svou potřebu ve formě *všeobecnosti*, starati se o celou svou existenci a dobýti si tak statku, který trvá. Tak by tedy myšlenka, aby věc připadala nahodile kterémukoli sebevědomému životu podle jeho potřeby, byla sama se sebou v neshodě. – V majetkovém společenství, kde by o potřebu bylo postaráno všeobecným a trvalým způsobem, dostává buď každý tolik, *kolik potřebuje*; tato nerovnost a princip vědomí, jemuž je zásadou *rovnost* jednotlivců, si tak odporují. Nebo se rozděluje *rovnou měrou* podle uvedeného principu, pak nemá podíl vztah k potřebě, která je přece výhradně jeho pojmem.

Avšak jeví-li se nemajetnictví tímto způsobem čímsi sporným, je důvod toho pouze ten, že nebylo ponecháno *jednoduchým* určením. Majetku se děje stejně, rozloží-li se ve své momenty. Jednotlivá věc, která je mým majetkem, platí tím za něco *všeobecného, upevněného, trvalého*; to však odporuje její povaze, která záleží v tom, že se věci užívá a že *mizí*. Platí zároveň za *mou* věc, kterou všichni ostatní uznávají a z ní se vylučují. Ale v tom, že jsem uznán, je obsažena naopak má rovnost se všemi, opak výluky. – Co vlastním, jest *věc*, tj. bytí pro jiné vůbec, zcela všeobecná a neurčená k tomu, aby byla pouze pro mne; že *já* ji vlastním, odporuje její všeobecné věčnosti. Majetek odporuje si proto po všech stránkách stejně jako nemajetek; každý má v sobě oba tyto protikladné, navzájem si odporující momenty jednotlivosti a všeobecnosti. – Ale každé z těchto určení, představíme-li si je *jednoduše*, jako majetek či nemajetek, bez dalšího vývoje, je právě tak *jednoduché* jako to druhé, tj. bez vnitřního *sporu*. – Měřítka zákona, které má rozum v sobě samém, hodí se tedy na všecko stejně dobře, následkem toho není vskutku žádným měřítkem. – Muselo by to také být podivné, kdyby tautologie, věta sporu, o které se připouští, že je pro poznání teoretické pravdy pouze formálním kritériem, tj. něčím, co je zcela lhostejné vůči pravdivosti a nepravdivosti, *měla býti něčím více* pro poznání praktické pravdy.

V obou právě studovaných momentech vyplnění duchovní bytnosti dříve prázdné, zrušilo se kladení bezprostředních určení v mravní substanci a pak vědomí o nich, zdali jsou zákony. Výsledek se zdá tedy ten, že nemohou býti ani určité zákony, ani vědění o

nich. Avšak substance je *vědomí* sebe jako absolutní *esence*, které se následkem toho nemůže vzdát ani *rozdílu* v sobě, ani

[283] *vědění* o něm. Že se zákonodárství a zkoušení zákonů prokázalo nicotným, má ten význam, že obojí, vzato jednotlivě a izolovaně, jsou jen *momenty* mravního vědomí, kterým chybí opora; a pohyb, v němž vystupují, má ten formální smysl, že mravní substance se v něm podává jako vědomí.

Pokud jsou oba tyto momenty bližším určením vědomí věci, *o kterou běží*, možno je považovati za formy *poctivosti*, jež se nyní točí kolem obsahu dobrého a spravedlivého, který má býti, a kolem zkoušení takovéto pevné pravdy, právě tak jako dříve se točila kolem svých formálních momentů; tato poctivost se domnívá, že má ve zdravém rozumu a rozvažujícím pochopení sílu a platnost příkázání.

Bez této poctivosti neplatí však zákony za *bytnost vědomí* a zkoušení neplatí právě tak za konání *v jeho rámci*; nýbrž tyto momenty, tak, jak každý z nich vystupuje *bezprostředně* jako *skutečnost*, vyjadřují v prvním případě neplatné vytyčování zákonů a v druhém neplatné osvobození od nich. Zákon jako určitý zákon má nahodilý obsah – to zde má ten význam, že je zákonem jednotlivého vědomí s libovolným obsahem. Každé bezprostřední zákonodárství je tedy tyranská opovážlivost, která libovůli činí zákonem a mravnost poslušností této libovůle – zákonů, které jsou *pouze* zákony, nikoli zároveň *příkázání*. Tak, jako druhý moment, pokud je izolován, zkoušení zákonů, znamená uvádění nepohyblivého v pohyb a opovážlivost vědění, která se domudruje svobody od absolutních zákonů a má je za libovůli, jež je mu cizí.

V obou formách jsou tyto momenty záporným vztahem k substancí čili reální duchovní bytnosti, čili substance v nich nemá dosud svou realitu; nýbrž vědomí je obsahuje ještě v podobě své vlastní bezprostřednosti a ta je dosud jen *vůlí* a *vědění* tohoto individua čili platností neskutečného příkázání, *které má býti*, a vědění formální všeobecnosti. Ale tím, že se tyto způsoby překonaly, vrátilo se vědomí zpět do všeobecnosti a ony protiklady zmizely. Duchovní bytnost je skutečnou substancí tím, že tyto modalities neplatí jednotlivě, nýbrž pouze když jsou překonány; a jednota, v níž jsou pouhými momenty, je osoba vědomí, které nyní, kladeno v duchovní bytnosti, činí ji skutečnou, vyplněnou a sebevědomou.

Duchovní bytnost jest proto za prvé pro sebevědomí jako zákon, který je o *sobě*; všeobecnost zkoumání, která byla formální, nikoli

[284] *jsoucí o sobě* je překonána. Právě tak jest věčným zákonem, který nemá svůj základ ve *vůli tohoto individua*, nýbrž je o sobě a pro sebe, absolutní *čistá vůle všech* ve formě bezprostředního *bytí*. Není také *příkázáním*, které pouze *má* býti, nýbrž *je a platí*; je to všeobecné kategoriální já, které je bezprostředně skutečností, a svět jest pouze tato skutečnost. Jelikož však tento *zákon, který jest*, platí naprosto, není poslušnost sebevědomí službou pánu, jehož povely by byly libovůli a v nichž by se sebevědomí nepoznávalo, nýbrž zákony jsou myšlenky jeho vlastního absolutního vědomí, které samo bezprostředně *má*. Také nemá v ně *víru*, neboť víra nazírá sice zajisté také bytnost, ale cizí. Mravní *sebevědomí* jest *všeobecností* své osoby

bezprostředně zajedno s bytností; víra naproti tomu počíná u *jednotlivého* vědomí, je jeho pohybem, kterým za touto svou jednotou ustavičně jde, aniž dosahuje přítomnosti své bytnosti. – Ono vědomí se naproti tomu zrušilo jako jednotlivé, toto zprostředkování je dovršeno, a jen tím, že je dovršeno, je bezprostředním sebevědomím mravní substance.

Rozdíl sebevědomí od bytnosti je tedy úplně průhledný. Tím se stává, že *rozdíly v bytnosti samé* nejsou nahodilá určení, nýbrž v důsledku jednoty bytnosti a sebevědomí, z něhož by jedině mohla pocházet nejednota, jsou to masy jejího u členění, proniknuté životem bytnosti, jsou to sobě jasné, nerozdvojené duchovní bytnosti, nebeské podoby beze vší poskvrny, které si ve svých rozdílech uchovávají nevinnost a jednomyslnost své bytnosti bez každého znesvěcení. – Sebevědomí je stejně jednoduchý, jasný *vztah* k nim. *Jsou* a nic dále – to je celé vědomí tohoto jeho vztahu. Tak platí Sofoklově Antigoně za *nepsané a neklamné* právo bohů:

ani snad nyní nebo včera, ale odevždy
žije a nikdo neví, odkud vzalo se.*

Jsou. Ptám-li se po jejich vzniku a zúžím-li je tak na místo jejich vzniku, překročil jsem je; neboť nyní já jsem všeobecný, ale ony zákony jsou to podmíněné a omezené. Mají-li se legitimovati před mým náhledem, pak jsem již uvedl v pohyb jejich neotřesitelné bytí a pokládám je za něco, co pro mne snad jest, snad není pravdivé. Mravní smýšlení záleží právě v tom, že setrváváme neochvějně

[285] při tom, co je správné, a zdržujeme se všeho, co jím hýbe, otrásá a převádí je na něco jiného. – Ukládá se u mne něco do úschovy, *je* to majetek druhého a já *to* uznávám, *protože to tak jest*, a držím se neochvějně v tomto poměru. Podržíme-li depozitum pro sebe, pak podle zásady svého zkoumání, totiž tautologie, se neproviním naprosto žádným rozporem; neboť pak na ně již nepohlížím jako na majetek někoho jiného; podržíme-li si něco, co nepovažujeme za majetek někoho jiného, je to úplně důsledné. Změna *názoru* není rozpor, neboť neběží o názor, nýbrž o předmět a obsah, který si nemá odporovati. Jako mohu – dělám to např., když něco daruji – změnití názor, že něco je můj majetek, v názor, že to je majetek někoho jiného, aniž upadnu do rozporu, právě tak mohu jít opačnou cestou. – Není tedy něco správné, poněvadž to neshledávám sporným; nýbrž je to správné, protože je to správné. *Že je* něco majetkem druhého, je *základ*; o tom nemám mudrovat ani vyhledávat a nechat si napadat rozmanité myšlenky, souvislosti, ohledy, nemám pomýšlet ani na zákonodárství, ani na zkoušení; takovými pohyby své myšlenky bych onen vztah porušil, protože bych vskutku po libosti mohl učinit opak právě tak shodným se svým tautologickým věděním a mohl bych jej tedy učiniti zákonem; nýbrž o *sobě* a *pro sebe* jest určeno, zdali správné jest toto určení nebo jeho opak; já sám pro sebe bych mohl udělat zákonem to z obou určení, které chci, a právě tak žádné, a začnu-li zkoušet, jsem již na cestě nemravnosti. *Že* to, co je správné, je mi *o sobě* a *pro sebe*, tím jsem v mravní substanci, takovým způsobem jest mravní

substance *bytností* sebevědomí; sebevědomí je však *její skutečnost a jsoucnost*, její *osoba* a její *vůle*.

[286]

Jistota a pravda rozumu

[←1]

Idealismus je zde vzat jako dějinně společenský zjev, nikoli jako termín soustavy a dějin filosofie. Pro Hegela patří do něho např. celý moderní vztah k přírodě jako něčemu, co nám není cizí, místo aby nás vnitřně ohrožovalo jako zlé, ďábelské, jak na přírodu a přirozené věci (např. smyslový život člověka) pohlížel středověk.

[←2]

Viz k tomu Úvod, str. 97. Kritika abstraktního, nehistorického filosofování myslitelů jako Kant a Fichte.

[←3]

Tak to učinil, jak známo, Kant.

[←4]

Kritika Kantovy a Fichtovy nauky o kategoriích. Kantovi tkví kategorie v čisté identitě (sebevědomí); neprovádí však jejich konstrukci. Fichte tuto konstrukci provedl, avšak jednotlivost mu zůstala mimo kategorie. Hegel se snaží o dialektické překonání pokusu Kantova i Fichtova a dořešení problémů jimi nerozřešených. Tyto problémy ukazují, že subjektivní idealismus se ještě nevypracoval úplně z problematiky nešťastného vědomí, které má nepřekonaný rozpor měnlivého a neměnného, relativního a absolutního, konečného a nekonečného v sobě samém.

[←5]

Hříčka: „Sein“ má význam „des Seinen“, jeho vlastního, rozumového bytí.

[←6]

Synsomatic jsou podle nauky chemika Winterla (poč. 19. stol.) tělesa, tvořící přechod mezi směsami a chemickými sloučeninami (Baillie v pozn. k anglickému

překladu *Fenomenologie*).

[←7]

Vnějšek organismu je jeho tvar, jeho tělesnost, rozprostřená v prostoru, vnitřek jsou ony základní funkce, kterými se organismus vyrovnává s prostředím a kterými uchovává sebe i druh.

[←8]

Kvantitativní uvažování o přírodních zjevech, hlavně o kvantitativních vztazích v přírodě organické, jak je zde Hegel kritizuje, není matematická přírodověda, představovaná tradicí Galilei–Newton (kritizovaná v partii o rozumu a schopnosti rozvažovat), nýbrž je to romantická naturfilosofie Schellingova a Kielmeyerova, pracující s pojmem relativních rozdílů uvnitř identity. Zákon o obráceném poměru mezi sensibilitou a iritabilitou se pokusil zavést romantický biolog Kielmeyer.

[←9]

Tento odstavec obsahuje důležitý výklad Hegelovy filosofie organismu. Život, o němž bylo vyloženo v úvodních partiích Sebevědomí, že je ve svém jádře pojem, je jednota kontinuity a diskontinuity, shlazování rozdílů a jejich vytváření či vydělování. Kontinuitu lze též vyjádřit jako vnitřek, diskontinuitu jako vnějšek: organický tvar. Tento tvar, zprostředkující mezi životem vůbec a vnějším světem, je určen jistým vztahem základních životních funkcí, sensibility, iritability, reprodukce, který je kvantitativní, tedy vyjádřitelný číslem. Číslo je tedy vnějškem vnitřku a zároveň vnitřkem vnějšku, je vnější projev života v jeho pojmové povaze a zároveň vnitřní důvod vlastností organismu daného druhu.

[←10]

Neorganický proces je pouhé rušení určenosti z vnějšku, zde tedy (např. při chemickém slučování) zánik specifické váhy chemických látek vstupujících do reakce.

[←11]

Kritika, kterou zde Hegel obrací proti myšlenkám Schellingovy *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*, postihla by však stejným právem i Mendělejevovu soustavu, čímž se jasně ukazuje, jak velice tato kritika přestřeluje.

[←12]

Podle Hegela život jako rod realizuje se v řadě druhů, které se od sebe liší kvantitativně, číselně, uskutečňující různé obměny základního typu, ale není sám v sobě dialektickým vývojem pojmu. Kdyby život byl nám takovým vývojem, jak to tanulo na mysli Schellingovi, pak by byl historií, historii má však podle Hegela pouze vědomí.

[←13]

Všeobecné individuum, jak patrně z dalšího, je země.

[←14]

Opětovné výslovné popření skutečného vývoje života.

[←15]

Sebevědomí se nemohlo zcela nalézt v přírodě, obrací se tedy do sebe a nalézá tak nejprve myšlení a jeho zákony, a to zákony formální logiky, abstrakce (či „záporná“) o sobě.

[←16]

Viz *Logiku*, nauku o bytnosti, II, 1, 2-kap.: Esence a určení reflexe.

[←17]

Psychologie, kterou zde má Hegel na mysli, je přibližně „anthropologie z pragmatického hlediska“, jak o ní psal Kant, znalost individuálního člověka v jeho vztazích ke světu a společnosti. Proto se zde mluví o praktickém významu této psychologie a uvažuje se o dvojím možném vztahu jednotlivce ke společnosti, totiž o akomodaci individua a o revoluci, kterou provádí individuum prosazující nový svět.

[←18]

Kritika psychologie mohutností, která tak kvetla ve škole Wolffově a ještě u Kanta.

[←19]

Kritika teorií „milieu“ dávno předtím, než byly pozitivisty 19. věku formulovány: tyto teorie chápou vztah individua a prostředí nedialekticky.

[←20]

Fyziognomika, založená Lavaterem v jeho *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* z let 1775–1778, vzbudila zájem Goethův i jiných význačných současníků a měla být naukou o výrazu ryze vnitřní individuality, odloučené od svého projevu slovem a činem. Toto odloučení je abstrakce, kterou nemůže překonat, nemůže se tedy stát vědou; taková je kritika Hegelova. Fyziognomika projevuje tak základní skutečnost, že nitro se musí uskutečnit, subjekt přejít do objektu, nikoli jen pasivně se v něm vyjádřit.

[←21]

G. Ch. Lichtenberg (1742–1790) psal o problému ve spise *Über Physiognomik wider die Physiognomen*, 1788.

[←22]

Tj. políček.

[←23]

Platón, *Timaios*, 71d, překl. F. Novotného.

[←24]

Jinými slovy, duševní funkce musí mít v mozku své prostorově oddělené orgány, musí býti lokalizovány.

[←*]

1Mojž 22,17; 32,12; Iz 10,22; Řím 9,27; Hebr 11,12. – Pozn. originálu.

[←25]

Hegel nepovažuje tedy ani psychologii, ani fyziognomiku, ani frenologii za vědy v podstatě z toho důvodu, že každá z nich, místo aby ducha, tj. lidsky společenskou skutečnost, chápala v procesu a vývoji, snižuje jeho skutečnost na nehybnou a pasivní realitu, toliko konstatovatelnou pozorováním. Byl-li v případě pozorování vnější přírody, neorganické i organické, předmět neadekvátní pojmu, byl-li pouhým náznakem rozumu a rozumem ve formě nahodilosti, zde naopak je pojem a metoda neadekvátní předmětu a snižuje jej na úroveň nahodilosti. Ducha nelze

postihnout ani myšlenkou přírodního zákona, ani vlastnosti, ani možnosti, ani vlohy. Stejným způsobem by asi Hegel kritizoval i moderní fyziologickou psychologii a charakterologii.

[←26]

Neexistuje jako bytí bezprostřední, přírodní, bytí o sobě; existuje jako bytí uskutečněné, svobodné, bytí o sobě a pro sebe.

[←27]

V celém tomto oddíle o pozorování přírody se Hegel snaží ukázat, že moderní materialismus, studium přírody nezávislé na člověku a tvořící předpoklad života lidského v podobě individuální i společenské, tvoří součást toho, co studuje na počátku této kapitoly jako základní moderní postoj a přesvědčení, že rozum je veškerá realita. Rozum, který chápe všechno a je ve veškerenstvu doma, proniká jím jako čímsi svým a nikoli cizím, musí si položit nezbytně i otázku svého postavení, tj. postavení člověka v přírodě a svých vztahů k ostatku přírody; hrozí mu přitom pak nebezpečí, že zapomene na vlastní povahu rozumného, duchovního bytí, totiž na dějiny.

[←28]

Zde Hegel zřetelně navazuje na nauky anglických politických ekonomů Stewarta a A. Smitha, které studoval v období frankfurtském.

[←29]

Sich selbst zum Dinge machen.

[←30]

Vědomí této jednoty sebe a předmětnosti je štěstí. Jít za štěstím je tedy duchu přirozené, a podle absolutního racionalismu Hegelova ho musí dosáhnout.

[←31]

Individuum, které nachází své štěstí v mravní substanci, překonává své sobectví; individuum, které reflektuje o svém mravním jednání, opouští substanci, která se mu nejeví absolutní, a klade proti ní své požadavky, které absolutní jsou; tím ji zprvu rozkládá, ale posléze se k ní vrací s plným jejím uvědoměním. Hegel zde bude líčit tento druhý pohyb, který je vlastní moderní době; vznik mravní

substance spadá vjedno se vznikem světa pánů či jinak řečeno otrokářské soustavy společenské.

[←32]

Zde Hegel podává fenomenologické zařazení Goethova *Fausta* (ovšem jen *Fausta* 1. dílu!); tím získává spojení k vědomí pozorujícímu přírodu.

[←33]

Goethe, *Faust*, přel. O. Fischer, str. 99. Citát je ovšem Hegelem k jeho účelu zkrácen a obměněn do třetí osoby.

[←34]

V situaci Faustově neběží tedy již o to, jako u střetnutí dvojího sebevědomí, aby se sebevědomí odpoutalo od života, nýbrž aby se odpoutalo od představy oddělenosti, kterou v něm udržuje přirozené představování a přejaté mravní představy.

[←35]

Faust chce uskutečnit své sebevědomí bezprostředním způsobem, jako požitek lásky: chce do sebe vstřebat druhou bytost; požitku sice dosahuje, ale sebevědomí se obrací proti němu v podobě nutnosti osudu, který mu bere jeho slast, ruší bezprostřednost. Místo nejvyššího života vyvolal tedy smrt, a to z toho důvodu, že si žádal spojení s druhou bytostí mimo rámec společnosti, který by tvořil mezi ním a druhým nezbytný střední člen. Láska jako požitek vede ke smrti či jest smrt.

[←36]

Analýsa Schillerova dramatu *Loupežníci*, hlavně postavy Karla Moora, který je jakýsi společenský Faust, titan, který sám pro sebe chce uskutečnit ne lásku, ale spravedlnost.

[←37]

V této kapitole líčí Hegel třetí moderní pokus o pochopení vztahů mezi individuem a společností, mravní substancí; Faust chce si sám být mravní substancí, uskutečnit ji v individuu; Karel Moor chce uplatnit svou individualitu jako všeobecný zákon; rytíř ctnosti, moderní stoik, herderovec spíše než kantovec, bojuje naproti tomu za všeobecné proti individuálnímu.

[←38]

Hegel zde hlubokým, dialektickým způsobem odůvodňuje motivy, které mnohým moderním moralistům od La Rochefoucaulda po moderní utilitaristy tanuly na mysli: ctnost není nikdy Čistá ctnost, vždy jde za užitkem a požitkem, ale to neznamená, že je nereální. Tato myšlenka souvisí u Hegela s jeho názorem o lživosti rozumu.

[←39]

Tj. studované v minulé kapitole.

[←40]

Tato kapitola byla vždy vykládána jako vylíčení světa moderního, měšťáckého intelektuála s jeho snažením o dosažení domněle zcela objektivních ideálů pravdy, krásy, dobra (věc, o kterou běží), za nimiž se však skrývá bezuzdný individualismus snahy, vyjádřit, ukázat a uplatnit sebe. Ve skutečnosti je význam této partie mnohem širší, neběží o rozbor občanské společnosti vůbec, nejen její ideologické nadstavby, ba je zde podán první dialektický rozbor kapitalistického zbožního vztahu. Individuální činnost odvrhuje stále více onu subjektivnost, která byla předmětem rozboru v pří padě Fausta a Karla Moora, o jejíž celkovou objektivaci usiloval boj mezi rytířem ctnosti a světa během; sebezbavení, přechod do objektivnosti stává se stále více živlem činnosti individuality samé, která se tedy stále více oddává práci, oné základní objektivaci subjektivna; „věcí samou“ se pak stává nikoli předmět ve smyslu přírodním, nýbrž objektivovaný život, o který se pak svádí společenský boj.

[←41]

Je potřeba rozlišovat mezi záporností v živlu bytí (pouhá pasivní rozlišnost) a v živlu sebevědomí (překonání rozdílů).

[←42]

Každé pracující individuum koná něco určitého, jistý druh produkce nebo práce; v tom je vázáno na určitý obsah. Činnost sama, práce, produkce je však čímsi obecným, poněvadž v každém případě záleží v proměně formy toho, co je dáno, ve formu objektivované lidskosti.

[←43]

Das dargestellte – das nicht dargestellte Sein. Pracující vědomí (člověk) nečiní nic jiného, než že realizuje, uskutečňuje své vlohy, svůj talent, přirozenost: pro tuto vázanost na danou realitu nazývá Hegel tuto oblast duchovní faunou, zvířenou, kdežto duch v pravém smyslu je nad těmito rozdíly.

[←44]

Tyto „masy“ jsou to, z čeho se skládá mravní sebevědomí tak, jako věc vnímaná se skládá z „materií“; jsou to jednotlivé mravní zákonitosti, jednotlivé vztahy, v nichž žije mravní individuum.

[←45]

Zatím co předcházející kapitola byla kritikou mravního intuicionismu, myšlenky, že rozum bezprostředně nahlíží, která pravidla mravní jsou pravdivá, je tato kapitola kritikou mravního formalismu Kantova.

[←*]

Sofoklés, *Antigoné*, v. 456, 457.

VI. DUCH

Rozum je duch, když jistota, že je vši realitou, je povýšena na pravdu a když je si vědom sebe jako svého světa a svého světa jako sebe. – Bezprostředně předcházející pohyb ukazoval, jak duch vzniká: byl to pohyb, kterým se předmět vědomí, čistá kategorie, povznášel v pojem rozumu. Rozum *pozorující* určuje tuto ryzí jednotu *já a bytí, bytí pro sebe a bytí o sobě*, jako *věc o sobě* či jako *bytí*; vědomí rozumu *nalézá* sebe. Avšak pravdou pozorování je naopak překonání tohoto bezprostředního instinktu, který chce svůj předmět nalézat, překonání neuvědomělého jsoucná rozumu. *Nazíraná kategorie, nalezená věc*, vstupuje do vědomí jako *bytí já pro sebe*, které nyní v předmětné bytnosti ví o sobě jako bytí *osobním*. Avšak kategorie je jakožto bytí pro sebe v protikladu k bytí o sobě určení neméně jednostranné a je moment, který se sám ruší. Proto se kategorie určuje pro vědomí tak, jak je ve své všeobecné pravdivosti, totiž jako bytnost, která je *o sobě a pro sebe*. Teprve toto dosud *abstraktní* určení *věci, o kterou běží*, je *duchovní bytnost* a vědomí této duchovní bytnosti je jen formální sebevědomí, které se točí kolem rozmanitého obsahu této bytnosti; jeho jednotlivost působí, že je od substance vskutku ještě odděleno, buď předpisuje libovolné zákony, nebo se domnívá, že ve svém věděni jako takovém má zákony tak, jak jsou o sobě a pro sebe; přitom se považuje za moc posuzující zákony. – Nebo z hlediska substance lze říci, že substance je duchovní bytnost, která je *o sobě a pro sebe* a která ještě není *vědomím* sebe samé. Avšak bytnost, která je *o sobě a pro sebe* a zároveň je skutečná jako vědomí a představuje si samu sebe, toť *duch*.

Jeho duchovní bytnost jsme již označili slovem *mravní substance*; duch je však *mravní skutečnost*. Duch je *osobou* skutečného vědomí, proti kterému vystupuje, či lépe: která vystupuje proti sobě v podobě *světa* předmětné skutečnosti, která však pro ni ztratila

[287] cizost v jakémkoli významu, právě tak jako osoba ztratila význam bytí pro sebe, které je od světa předmětné skutečnosti odděleno, buď si na něm závislé či nezávislé. Jako *substance* a všeobecná, soběrovná, trvalá bytnost je duch nepohnutým a nerozloženým *základem* a *východiskem* konání všech a *účelem* a *cílem* všech jakožto *bytí o sobě*, myšlené každým sebevědomím. Tato substance je právě tak všeobecným *dílem* všech, dílem, které se vytváří *konáním* všech jednotlivců jako jejich jednota a rovnost, neboť tato substance je *bytí pro sebe*, je osoba, je konání. Jako *substance* je duch nekolísající, spravedlivá *rovnost sobě samé*; ale jako *bytí pro sebe* je rozložená, dobrotivá bytnost, která se obětuje; každý vykonává na ní své dílo tak, že trhá všeobecné bytí a bere si z něho svůj díl. Tento rozklad a tato individualisace bytnosti je právě *moment* konání a osobnosti všech; je to pohyb a duše substance a uskutečňovaná všeobecná bytnost. Právě to, že jest bytím, rozloženým v osobu, znamená, že není mrtvá, nýbrž *skutečná a živoucí* bytnost.

A tak je duch absolutní reálná bytnost, která je nositelkou sebe samé. Všecky dosavadní podoby vědomí jsou abstrakce z ní; nejsou ničím jiným než tím, že duch se rozebírá, rozeznává své momenty a u jednotlivých momentů setrvává. Tato činnost izolace takových momentů *předpokládá* ducha a *trvá* v něm, čili existuje pouze v něm, který je existencí. V této izolaci vypadají tyto momenty, jako by tak izolovaně také *byly*; ale že jsou pouze momenty či zanikající veličiny, ukázal jejich postupný rozvoj a návrat ve vlastní základ a bytnost; a touto bytností jest právě tento pohyb a rozklad těchto momentů. Na tomto místě, kde byla podána teze ducha, jiným slovem reflexe těchto momentů v sebe samy, může jich naše reflexe z tohoto hlediska krátce vzpomenout: bylo to vědomí, sebevědomí a rozum. Duch je tedy *vědomím* vůbec (což v sobě obsahuje smyslovou jistotu, vněm a rozum), pokud při rozboru sebe sama podržuje ten moment, že je pro sebe *předmětnou skutečností ve formě bytí*, a pokud abstrahuje od toho, že tato skutečnost je jeho vlastní bytí pro sebe. Podržuje-li naopak druhý moment rozboru, že jeho předmět je jeho *bytí pro sebe*, pak je sebevědomím. Ale jako bezprostřední vědomí *bytí o sobě a pro sebe*, jako jednota vědomí a sebevědomí jest vědomím majícím *rozum*; toto vědomí, jak to naznačuje slovo „*mítí*“, má předmět jako něco o sobě pochopitelně určeného či majícího hodnotu kategorie, ale tak, že pro vědomí tohoto předmětu předmět sám ještě hodnotu kategorie

[288] nemá. To je vědomí, jehož studium jsme právě dokončili. Spatří-li toto vědomí tento rozum, který *má*, konečně jako takový rozum, kterým *jest*, či jako rozum, který je v něm *skutečný* a který je jeho světem, pak dospělo ke své pravdě; *je* duch, je *skutečná mravní* bytnost.

Duch je *mravní život národa*, pokud je *bezprostřední pravdou* – je individuum, které je světem. Od toho, čím je bezprostředně, musí přejít k vědomí, musí zrušit krásný mravní život a dospět řadou podob k vědění sebe sama. Tyto podoby se však liší od předchozích tím, že jsou to duchovní reality, vlastní skutečnosti, a místo aby byly pouze podobami vědomí, že jsou to podoby světa.

Živoucí mravní svět je duch ve *své pravdě*; když přichází k *vědění* o své bytnosti, které je zprvu abstraktní, zaniká mravnost ve formální všeobecnosti práva. Duch, který je od té chvíle v sobě rozdvojen, opisuje ve svém předmětném živlu jakožto tvrdé skutečnosti jeden ze svých světů, *říši vzdělanosti*, a jako její protějšek v živlu myšlenky *svět víry, říši bytnosti*. Avšak obě říše, uchopeny duchem, který se vrací z této ztráty sebe sama do sebe, uchopeny *pojmem*, jsou uvedeny ve zmatek a revoluci pochopením a *osvícenstvím*, které je rozšířením tohoto pochopení, a šíře, rozdělená a rozvinutá v *tento a onen svět*, vrací se zpět do sebevědomí; sebevědomí pochopí nyní v *moralitě* sebe jako to bytnostné a bytnost jako skutečnou osobu; nepromítá již svůj svět a jeho *základ* mimo sebe, nýbrž nechává to vše v sobě dohasnouti a jakožto *svědomí* je duchem, který má *jistotu o sobě samém*.

Mravní svět, svět rozpolcený v tento a onen svět a morální názor světový jsou tedy ty duchovní bytnosti, jichž pohyb a návrat se vyvíjí v jednoduchou pro sebe jsoucí

osobu ducha; jako cíl a výsledek tohoto jejich pohybu a návratu vystoupí skutečné sebevědomí absolutního ducha.¹

[289]

A. PRAVDIVÝ DUCH, MRAVNOST

Duch je ve své jednoduché podobě vědomím a rozprostírá své momenty tak, aby jedny byly vedle druhých. *Jednání* jej dělí v substanci a vědomí substance a dělí substanci neméně než vědomí. Substance jako obecná *bytnost* a *účel* vystupuje proti sobě jako *singularisované* skutečnosti; nekonečným středem je sebevědomí; sebevědomí, které *o sobě* je jednotou sebevědomí a substance, stává se nyní touto jednotou *pro sebe*: spojuje obecnou bytnost a svou singularisovanou skutečnost a tuto singularisovanou skutečnost povyšuje na obecnou bytnost – provádí mravní jednání; – a pak ponižuje obecnou bytnost na singularisovanou skutečnost a provádí účel, totiž pouze myšlenou substanci; jednotu své osoby a substance vytváří jako *své dílo* a tím jako *skutečnost*.²

V tomto rozkolu vědomí nabyla jednoduchá substance na jedné straně významu protikladu k sebevědomí, na druhé straně pak tímto protikladem předvádí v sobě samé neméně povahu vědomí, záležející v tom, že se sama v sobě rozlišuje; předvádí ji jakožto svět rozčleněný ve své masy. Štěpí se tedy v rozlišenou mravní bytnost, v lidský a božský zákon.³ A stejně též sebevědomí, jež stojí proti ní, přiděluje se podle své bytnosti jedné z těchto mocí, a jako vědění se štěpí v nevědění toho, co činí, a v jeho vědění, které jež toho důvodem oklamáním vědění. Zkušenost, kterou činí se svým činem, jest tedy jednak: rozpor *mocí*, v něž se rozdvojila substance, a jejich vzájemný zmar, jednak: rozpor vlastního vědění o mravnosti svého jednání s tím, co o sobě a pro sebe je mravné; a tak dochází toto sebevědomí své vlastní zkázy. Ve skutečnosti se však mravní substance tímto pohybem stala *skutečným sebevědomím*, či tato *osoba* se stala osobou, která je *o sobě a pro sebe*; ale právě v tom se mravnost propadla v niveč.

[290]

a) *Mravní svět, lidský zákon a božský zákon, muž a žena*

1. [Lid a rodina. Zákon světla a právo stínů]

Jednoduchá substance ducha se dělí, jsouc vědomím. Nebo: jako přechází vědomí abstraktního, smyslového bytí ve vněm, tak přechází i bezprostřední jistota reálního mravního bytí; a jako se stává jednoduché bytí pro smyslový názor věcí s mnoha vlastnostmi, tak je mravnímu názoru případ, kdy se jedná, jednoduchou skutečností s mnoha mravními vztahy. Smyslovému vněmu se však zbytečná mnohost vlastností

smrskuje v bytostný protiklad jednotlivosti a všeobecnosti; a názoru mravnímu, který je očištěným, substanciálním vědomím, vyvíjí se nadto z mnohosti mravních momentů dvojice zákona jednotlivosti a zákona obecnosti. Každá z těchto mas substance je však celý duch; zatímco ve smyslovém vněmu nemají věci žádnou jinou substanci než obě ta určení jednotlivosti a obecnosti, zde tato určení vyjadřují jen povrch vzájemného protikladu obou stran.

[(α) Lidský zákon]

U bytnosti, kterou nyní zde máme na zřeteli, má jednotlivost význam *sebevědomí* vůbec, nikoli jednotlivého nahodilého vědomí. Mravní substance je tedy v tomto určení *skutečnou* substancí, je to absolutní duch *realizovaný* v mnohosti *vědomí*, jež má jsoucnost; absolutní duch je *obec*, která *pro nás* při našem vstupu do praktické formy rozumu byla absolutní bytností vůbec⁴ a vystoupila zde ve své pravdě sama *pro sebe* jako vědomá bytnost mravní a jako *bytnost pro* vědomí, které je předmětem našeho studia. Je to *duch*, který je *pro sebe* tím, že se udržuje v *odlesku individuí*, a který je *o sobě* či je substancí tím, že udržuje individua v sobě. Duch jako *skutečná substance* je *lid*, jako *skutečné sebevědomí* – občan, příslušník lidu. *Toto* vědomí má svou *bytnost* v jednoduchém duchu a jistotu sebe sama ve *skutečnosti* tohoto ducha, kterou je celek lidu, a bezprostředně v něm má svou *pravdu*, ne tedy v něčem, co není skutečné, nýbrž v duchu, který *existuje* a má *platnost*.

Tohoto ducha možno nazvati lidským zákonem, neboť je bytostně v podobě *skutečnosti*, jež *jest si vědoma sebe samé*. Jest ve formě obecnosti *známý* zákon a *dáný* mrav; ve formě jednotlivosti jest skutečnou jistotou sebe v *individuu* vůbec, a jistotou sebe jako

[291] *jednoduché individuality* je jakožto vláda; jeho pravda, toť otevřená *platnost* jsoucí na bíledni, *existence*, jež vstupuje pro bezprostřední jistotu ve formu jsoucna nabyvšího svobody.⁵

[(β) Božský zákon]

Proti této mravní moci a projevení mravnosti vystupuje však jiná moc, totiž *božsky* zákon. Neboť mravní *moc státu* jakožto *pohyb sebevědomého konání* má svůj protiklad v *jednoduché a bezprostřední bytnosti* mravní říše; je *skutečnou všeobecností*, a potud silou obrácenou proti individuálnímu bytí pro sebe; a jako skutečnost vůbec má v *nitrnosti* vůbec vedle sebe něco jiného, než čím jest sama.

Bylo již připomenuto, že každý z protikladných způsobů, v nichž existuje mravní substance, obsahuje ji celou se všemi momenty jejího obsahu. Je-li tedy obec substancí

ve formě sebevědomého, skutečného konání, má ta druhá stránka podobu substance bezprostřední čili jsoucí. Tato bezprostřední substance je na jedné straně vnitřní pojem či všeobecná možnost mravnosti vůbec, na druhé straně však má v sobě i moment sebevědomí. Tento moment vyjadřující mravnost v tomto živlu *bezprostřednosti* či bytí, jinými slovy: *bezprostřední* vědomí sebe zároveň jako bytnosti i jako této osoby v jiné osobě, tj. *přírodně mravní* společenství – toť *rodina*. Proti sebevědomé skutečnosti pojmu stojí rodina jakožto pojem *neuvědomělý*, ještě vnitřní, proti lidu samému jako *živel* skutečnosti tohoto lidu, proti mravnosti, která se tvoří a udržuje *prací* pro to, co je všeobecné, jako *bezprostřední* mravní bytí: penáti vystávají proti všeobecnému duchu.

Ačkoli se *mravní bytí* rodiny určuje jakožto *bezprostřední* mravní bytí, je rodina ve svém vlastním rámci *mravní* bytností, nikoli *jakožto* vztah *přirozenosti* jejich členů, či pokud jest jejich vztah *bezprostředním* vztahem *jednotlivých* členů *skutečných*; neboť co jest mravní, je o sobě *všeobecné*, a tento přírodní vztah jest bytostně neměnný měrou duchem a jest mravní jen jako duchovní bytnost. Přihlédněme, v čem je jeho zvláštní mravnost. – Především: poněvadž mravní vztah je něco všeobecného o sobě, není *mravní* vztah členů rodiny vztahem citovým či poměrem lásky. Zdá se nyní, že mravnost bude nutno klásti do poměru *jednotlivého* člena rodiny k jejímu *celku* jakožto substanci, takže konání a skutečnost člena rodiny má svým cílem i obsahem toliko

[292] rodinu. Avšak za vědomý účel, který má *konání* tohoto celku, pokud směřuje k tomuto celku samému, třeba označit právě jednotlivě. Nabývání a udržování moci a bohatství se týká za prvé toliko potřeby a náleží do oboru žádostivosti; za druhé stává se jen čímsi prostředčným v rámci svého vyššího určení.⁶ Toto vyšší určení nepřipadá rodině samé, nýbrž týká se toho, co je vskutku všeobecné, týká se obce; je naopak v záporném poměru k rodině a záleží v tom, že jednatel jest vysazen z rodiny, že jeho přírodní stránka a jeho jednotlivost jsou ujařmeny a že je vychováván ke *ctnosti*, k životu v obecném a pro obecné. *Pozitivní* účel, který je vlastní rodině, jest jednatel jako takový. Aby tento vztah byl mravní, nemůže ten, kdo jedná, ani ten, k němuž se jedná vztahuje, vystoupiti ve své *nahodilosti*, jak se to děje např., když si lidé nějak pomáhají nebo slouží. Obsah mravního jednání musí být substanciální čili celistvý a všeobecný; mravní jednání se musí tedy vztahovat jen k *celému* jednotlivci, čili k jednotlivci jako obecnému. A také to zase ne tak, že by tu byla pouhá *představa*, že nějaká *služba* slouží celému jeho štěstí, ačkoli ve své podobě bezprostředního či skutečného jednání vykonává na něm jen něco jednotlivého; ani tak, že v podobě výchovy má jej v řadě svých snah též skutečně jakožto celek za svůj předmět a vytváří jej jako dílo, neboť v tomto případě má *skutečné jednání* pouze omezený obsah, nepřihlížíme-li k účelu, který je záparem rodiny; konečně ani tak ne, že by mravní jednání bylo pomocí v krajním nebezpečí, kde je celý jednatel doopravdy zachráněn; neboť taková pomoc jest sama úplně nahodilý čin, příležitost k ní poskytuje obyčejná skutečnost, která může a nemusí být. Tedy: jednání, objímající celou existenci pokrevence a jehož předmětem a obsahem jest – nikoli občan, neboť občan nenáleží

rodině, ani ten, kdo se má občanem státi a *přestat* platit za *tohoto jednotlivce*, – nýbrž *tento* jednatel, příslušník rodiny, jako *všeobecná*, ze smyslové, tj. jednotlivé skutečnosti vyvázaná bytnost: mravní jednání se již netýče *živého*, nýbrž *mrtvého*, který se shromáždil z dlouhé řady svého rozptýleného jsoucná v dovršenou jedinou podobu a pozvedl se z neklidu nahodilého života ke klidu jednoduché všeobecnosti. – Ježto jednatel je *skutečný* a *substanciální* jen v podobě občana, je jednatel tam, kde není občanem a náleží rodině, jen *neskutečný* chabý stín.

[293]

[(γ) Právo jednotlivce]

Tato všeobecnost, k níž dospívá jednatel jako *takový*, je *čisté bytí*, je *smrt*; je to *bezprostřední, přirozená nastalost*, není to *vědomí konající*. Je tedy povinností člena rodiny, aby tuto stránku⁷ připojil ze svého, aby ani toto poslední *bytí* jednatelcovo, toto *všeobecné* bytí, nenáleželo toliko přírodě a nezůstalo čímsi nerozumným, nýbrž aby bylo čímsi *vykonaným* a aby v něm bylo obhájeno právo vědomí. Jinak vyjádřeno, smysl jednání je naopak ten: jelikož klid a všeobecnost bytnosti, která je si vědoma sebe samé, nenáleží přírodě, způsobit, aby odpadlo zdání, které si osobila příroda, že tento klid a všeobecnost je jejím výkonem, a obnoviti pravdu. – Podíl přírody na něm je ta stránka, z níž jednatelcův přechod ve všeobecnost se podává jako pohyb *jsoucná*. Tento pohyb se sice sám děje uvnitř mravní obce a má ji za svůj cíl; smrt je dovršení a nejvyšší práce, kterou jednatel jako *takový* bere pro obec na sebe. Ale pokud je jednatel něčím bytostně *jednotlivým*, je nahodilé, že jeho smrt souvisela bezprostředně s jeho prací pro to, co je všeobecné, a že byla výsledkem této práce; dále, byla-li smrt výsledkem této práce pro všeobecné, jest přírodní *záporností* a je to pohyb jednatelce jakožto *jsoucná*, v němž se vědomí nevrací do sebe a nestává se sebevědomím; nebo pokud je pohyb *jsoucná* ten, že je překonáno a dospívá k *bytí pro sebe*, je smrt stránkou rozdvojení, v němž bytí pro sebe, jehož se dociluje, je jiné než *jsoucná*, které se dalo v pohyb. – Jelikož mravnost je duch ve své *bezprostřední* pravdě, jsou stránky, v něž se jeho vědomí rozestupuje, rovněž v této formě *bezprostřednosti*, a jednotlivost přestupuje do této *abstraktní* zápornosti, která je *sama o sobě* bez útěchy a smíru a musí útěchu a smír *bytostně* obdržeti od *skutečného* a *vnějšího jednání*. – Pokrevenci doplňují tedy abstraktní přírodní pohyb tím, že připojují pohyb vědomí, že přerušují dílo přírody a vyrvou pokrevence zkáze, či lépe, poněvadž zkáza (totiž to, aby se stal čistým bytím) je nezbytná, berou na sebe sami dílo zkázy. – Tak dochází k tomu, že i *mrtvé*, i všeobecné *bytí* jest čímsi navraceným do sebe, je *bytím pro sebe*, že bezmocná čistá *jednotlivá* jednotlivost se povyšuje ve *všeobecnou individualitu*. Jelikož mrtvý zanechal své *bytí* nezávislé na svém *konání* či záporné

jednotce, je prázdnou jednotlivostí, jen pasivním *bytím pro jiné*, je vydán všanc všem nízkým individuím bez rozumu a silám abstraktních látek, z nichž první [294] jsou nyní silnější než on, protože žijí, druhé, protože mají zápornou povahu. Toto konání neuvědomělé žádostivosti a abstraktních bytností, které mrtvého zneuctívá, nyní rodina od něho odvrací tak, že vlastní konání dosazuje na jeho místo a zasnoubí příbuzného lůnu země, živelné nehynoucí individuality;⁸ činí jej tím členem obce, která naopak přemohla a spoutala síly jednotlivých látek a nízké životní projevy, které se proti mrtvému rozpoutaly a chtěly jej zničit.

Tato poslední povinnost se tedy kryje s úplným *božským* zákonem či pozitivním *mravním jednáním vůči jednotlivci*. Všechn ostatní poměr k němu, který se nezastavuje u vztahu lásky, nýbrž který je mravní, náleží do rámce lidského zákona a má ten záporný význam, že pozvedá jednotlivce nad uzavření do přírodní obce, jíž náleží, pokud je *skutečný*. Je-li ovšem pravda, že lidské právo má za svůj obsah a moc skutečnou sebe si vědomou mravní substanci, totiž celek lidu, kdežto právo božské má svým obsahem jednotlivce povýšeného nade všecku skutečnost, pak tento jednatel není bezmocný; jeho moc, toť *abstraktní čisté všeobecné, živelné* individuum, které individualitu, jež se odpoutává od svého živlu a vytváří sebe si vědomou skutečnost lidu, strhuje zpět do ryzí abstrakce, jež je jeho bytností a zároveň je základem této individuality.⁹ – Dále se před námi ještě vyvine, jak se tato moc projevuje v lidu samém.

2. [Pohyb, který se děje uvnitř každého z obou zákonů]

V jednom i druhém zákoně jsou nyní též *rozdíly a stupně*. Neboť ježto obě bytnosti mají v sobě moment vědomí, rozvíjí se v nich samých rozdíl, a to vytváří jejich pohyb a původní život. Studium těchto rozdílů ukazuje způsob, jak se obě *všeobecné bytnosti* mravního světa *uplatňují* a jaké je jejich *sebevědomí*, i jejich *souvislost* a *vzájemný* přechod.

[(α) Vláda, válka, záporná moc]

Skutečná živoucnost *obce*, vrchního zákona, který zřejmě platí na slunečním světě, je obsažena ve *vládě*, v níž je obec individuem. Vláda je do sebe *reflektovaný skutečný* duch, jednoduchá *osoba* celé mravní substance. Tato jednoduchá síla dopouští sice, aby se bytnost rozprostranila do svého učlenění a aby každé části dala trvání a vlastní bytí pro sebe. V nich má duch svou *realitu* čili

[295] *své jsoucno* a *živlem* této reality je rodina. Ale zároveň jest duch silou celku, která opět shrnuje tyto části v záporné jedno, dává jim pocit jejich

nesamostatnosti a udržuje je při vědomí, že jejich život je toliko v celku. Obec se tedy může organisovati v různých soustavách osobní nezávislosti a vlastnictví, osobního a věcného práva; právě tak může učleniti a osamostatniti ve zvláštní sdružení ty způsoby, kde pracuje za účely zprvu jednotlivckými, účely zisku a požitku. Duch všeobecného sdružení je *jednoduchost* a *záporná* bytnost těchto soustav, které se izolují. Aby se tyto soustavy nezakořenily ve své izolaci a neztuhly v ní, aby se tím celek nerozpadl a duch neunikl, musí jimi vláda občas zevnitř otrásti válkami, musí tím porušit a ve zmatek uvést jejich vlastní pořádek, který si upravily, a jejich právo na samostatnost; musí pak jednotlivcům, kteří se zahloubali do těchto pořádků a odpoutali se tím od celku, takže směřují k neporušitelnému *bytí pro sebe* a k osobní bezpečnosti, dát v té práci, kterou jim uložila, pocítiti jejich pána, totiž smrt. Rozkladem této formy trvalosti zabraňuje duch, aby nenastalo poklesnutí z mravního do přírodního jsoucna, a pozvedá osobu svého vědění k *svobodě* a k své, k duchovní *síle*. – Záporná bytnost se ukazuje vlastní *mocí* obce a *silou* její sebezáchovy; obec má tedy pravdu a potvrzení své moci v bytnosti *božského zákona* a v *říši podsvětí*.¹⁰

[(β) Mravní vztah muže a ženy jakožto bratra a sestry]

Božský zákon, který vládne v rodině, má sám opět v sobě rozdíly, jichž poměr tvoří živoucí pohyb jeho skutečnosti. Leč mezi třemi poměry, poměrem muže a ženy, rodičů a dětí, sourozenců jako bratra a sestry, jest především *vztah muže a ženy bezprostředním* sebepoznáním jednoho vědomí v druhém a poznáním vzájemné uznání. Ježto běží o *přirozené* poznání sebe, nikoli poznání mravní, je to pouhá *představa* a *obraz* ducha, nikoli skutečný duch sám. – Představa či obraz má však svou skutečnost v něčem jiném, nežli je sám; tento poměr nemá proto svou skutečnost v sobě samém, nýbrž v dítěti – v jiném, jehož vznikem je tento poměr, a v němž sám zaniká; a toto střídání generací, které se valí vždy dále, trvá v lidu. – Vzájemná pieta muže a ženy je tedy smíšená s přírodním vztahem a citem, a jejich poměr nemá návrat do sebe v tomto poměru samém; právě tak je tomu s druhým poměrem, vzájemnou *pietou* rodičů a dětí. Pieta

[296] rodičů k dětem je spolu určena dojetím, jež pramení z toho, že mají vědomí své skutečnosti v těch druhých a že spatřují, jak v něm nastává zrod bytí pro sebe, aniž toto bytí pro sebe obdrželi zpět: toto bytí zůstává cizí, vlastní skutečností; – pieta dětí k rodičům je naopak určena dojetím, že mají vznik sebe samých či své bytí o sobě v druhých, kteří zanikají, a že docházejí k bytí pro sebe a vlastnímu sebevědomí pouze odpoutáním od pramene – odpoutáním, v němž pramen vysychá.

Oba tyto poměry uváznou v pouhém přecházení a v pouhé nerovnosti obou stránek, které jsou mezi ně rozděleny. – Poměr bez příměsku je však mezi *bratrem* a *sestrou*. Bratr a sestra jsou jedna krev, ta však v nich došla svého *pokoje* a *rovnováhy*. Proto

nejsou navzájem sebe žádostivi, ani nelze říci, že dostali či dali si navzájem toto bytí pro sebe, nýbrž oba jsou vůči sobě navzájem svobodné individuality. Ženský živel v podobě sestry má proto nejvyšší *tuchu* mravní bytnosti; k jejímu *vědomí* a skutečnosti nedospívá, poněvadž zákon rodiny jest *o sobě* jsoucí, *vnitřní* bytnost, která není na světle vědomí, nýbrž zůstává nitrným citem a božstvím odpoutaným od skutečnosti. Ženství je spojeno s těmito penáty a nazírá v nich jednak svou všeobecnou substanci, ale na druhé straně i vlastní jednotlivost, ale při tomto nazírání není tento jednotlivý poměr zároveň přírodním poměrem slasti. Jako *dcera* musí nyní žena pohlížet na rodiče, kteří zanikají, s přirozeným dojetím a mravní pokojností, neboť pouze na útraty tohoto vztahu dospívá k *bytí pro sebe*, jehož je schopna; nespátřuje tedy v rodičích své bytí pro sebe kladným způsobem. Vztah *matky* a vztah *ženy* mají pak svou jedinečnost za prvé jako něco přírodního, co náleží do oboru slasti, za druhé jako něco záporného, co ve vztahu spatřuje pouze svůj zánik; a za třetí je právě z toho důvodu tato jedinečnost čímsi nahodilým, co lze nahradit něčím jiným. V domě mravnosti se poměry žen nezakládají na *tomto* muži, na *tomto* dítěti, nýbrž *na muži, na dětech vůbec*, nezakládají se na smyslovosti, nýbrž na všeobecnou. Rozdíl mezi mravností ženy a muže tkví právě v tom, že žena zůstává ve svém určení k jednotlivosti a slasti bezprostředně obecnou a cizí té jednotlivosti, kterou má za svůj předmět žádostivost; u muže naproti tomu se obě tyto stránky od sebe odchyľují a zatímco jako občan má *sebevědomou sílu všeobecnou*, vykupuje si tím právo na *žádostivost* a zároveň se uchovává od ní svobodným. Pokud je tedy k tomuto poměru ženy přimíšena

[297] jedinečnost, není jeho mravnost čistá; pokud je však čistá, je jednotlivost *lhostejná* a ženě chybí ten moment, kterým se poznává jako *tato* osoba v druhém. – Bratr je však pro sestru pokojná, jí rovná bytnost vůbec, její uznání v bratru je čisté a bez příměsi přírodního poměru; lhostejnost jednotlivosti a její mravní nahodilost se tedy v tomto poměru nevyskytuje; naopak moment *jednotlivé* osoby, která uznává a je uznávána, smí zde uplatnit své právo, jelikož je spojen s rovnováhou krve a se vztahem prostým žádostivosti. Ztratí-li sestra bratra, je jí to proto nenahraditelné, a její povinnost vůči bratru je nejvyšší.¹¹

[(γ) Vzájemný přechod obou stránek, božského a lidského zákona]

Tento vztah je zároveň hranicí, na níž se rodina, do sebe uzavřená, rozkládá a překračuje. Bratr je tou stránkou rodiny, v níž se její duch stává individualitou, která se obrací proti jiným a přechází ve vědomí všeobecnosti. Bratr opouští tuto *bezprostřední, živelnou*, a proto vlastně *zápornou* mravnost rodiny, aby si vydobyl a vytvořil skutečnou mravnost, která je si vědoma sebe.

Z oblasti božského zákona, v jehož oblasti žil, přechází v zákon lidský. Sestra však se stává nebo žena zůstává paní domu a udržovatelkou božského zákona. Tímto

způsobem přemáhá obojí pohlaví svou přírodní bytnost a obě vystupují ve svém mravním významu, ve významu odlišností, které si mezi sebe rozdělují oba rozdíly, které si dává mravní substance.¹² Obě tyto *všeobecné* bytnosti mravního světa mají proto svou určitou *individualitu* v dvojím *přirozeně* odlišném sebevědomí, poněvadž mravní duch je *bezprostřední* jednotou substance se sebevědomím – *bezprostřednost*, která se tedy projevuje po stránce reality a rozdílu zároveň jako jsoucno přírodního rozdílu. – Je to táž stránka, která se ukazovala v podobě individuality sobě samé reální v pojmu duchovní bytnosti, jakožto *příroda původní a určená*.¹³ Tento moment pozbývá neurčitosti, kterou na onom místě ještě má, a ztrácí nahodilou rozdílnost vloh a schopností. Je to nyní určitý protiklad obou pohlaví, jichž přirozenost nabývá zároveň významu jejich mravního určení.

Rozdíl pohlaví a jejich mravního obsahu však setrvává v jednotě substance: jeho pohyb je právě trvajícím vznikáním substance. Duch rodiny vysílá muže ze sebe do obce a nachází v obci svou sebevědomou bytnost; jako má rodina následkem toho svou obecnou sub-

[298] stanci a trvalost v obci, tak má naopak obec v rodině formální živel své skutečnosti a v božském zákoně svou sílu a své osvědčení. Žádný z obou není výhradně o sobě a pro sebe; lidský zákon ve svém živém pohybu vychází od božského, zákon, který platí na zemi, vychází od zákona podsvětního, vědomý od nevědomého, zprostředkování od bezprostředního, a stejně se též vrací tam, odkud vyšel. Naproti tomu má podzemní moc svou *skutečnost* na zemi; vědomím se stává jsoucnem a činností.

3. [Mravní svět jakožto nekonečnost či totalita]

Všeobecné mravní bytnosti jsou tedy substance jako něco všeobecného a substance jako jednotlivé vědomí; jejich všeobecnou skutečností je lid a rodina, jejich přirozené osoby a výkonné individuality jsou muž a žena. Vidíme, že v tomto obsahu mravního světa je dosaženo těch cílů, které si vytyčovaly předchozí podoby vědomí, jimž chyběla substance; co rozum pojímal jen jako předmět, stalo se sebevědomím, a co sebevědomí mělo jen samo v sobě stalo se pravou skutečností. – O čem vědělo pozorování, že to je něco, co shledáváme jako *dané*¹⁴ a na čem by osoba neměla žádný podíl, je zde mravem, který shledáváme, ale je to skutečnost, jež zároveň je skutkem a dílem toho, jenž shledává. – Jednotlivec hledá slast *požitku své jednotlivosti*; najde ji v rodině, nezbytnost, v níž slast zaniká, je jeho vlastní sebevědomí, pokud jest sebevědomím občana svého lidu; – nebo jinými slovy: věděti, že *zákon srdce* je zákonem všech srdcí, že vědomí vlastní *osoby* jest uznaný všeobecný řád; – je to *ctnost*, která požívá plodů své obětavosti; činí skutkem to, k čemu směřuje, totiž aby povýšila bytnost na něco skutečně přítomného, a její požitek jest tento všeobecný život. – Konečně je v reální

substanci uspokojeno vědomí věci, o kterou běží, věci, jež obsahuje a udržuje kladným způsobem abstraktní momenty oné prázdné kategorie. Mravní moci to jsou, v čem má pravdivý obsah vstupující na místo příkazů bez vší substance, které chtěl zdravý rozum dávat a o nich vědět, a právě tak od nich má obsažené, jím samým určené měřítko zkoumání – nikoli zákonů, nýbrž toho, co se koná.¹⁵

Celek obojího je pokojná rovnováha všech částí, každá část pak jest duchem, který je v sobě doma, který nehledá své uspokojení mimo sebe, nýbrž má je v sobě z toho důvodu, že je sám v této rovnováze s celkem. – Tato rovnováha může být živou rovnováhou

[299] pouze tím, že v ní povstane nerovnost a že *spravedlnost* ji zpětně vyrovná. Spravedlnost není však ani cizí, transcendentní bytnost, ani to není skutečnost vzájemných úkladů, zrady, nevděku atd., této bytnosti nedůstojná, jež by vykonávala soud prostřednictvím bezmyšlenkovité náhody jakožto nepochopená souvislost, neuvědomělé konání a zanedbávání; nýbrž jako spravedlnost *lidského* práva, která navrácí zpátky k všeobecnou bytí pro sebe, které se vychyluje z rovnováhy, totiž samostatnost vztahů a individuí, je spravedlnost vládou lidu, sobě přítomnou individualitou společné obce a vlastní sebevědomou vůlí všech. – Avšak spravedlnost, která uvádí v rovnováhu všeobecnou, jež nabývá přesily nad jednotlivcem, je neméně jednoduchý duch, duch toho, kdo utrpěl bezpráví, nerozdělený v něho, který je utrpěl, a v transcendentní bytnost: on sám jest mocí podsvětní, a pomstu vyhledává *jeho* Erinye; neboť jeho individualita, jeho krev, žije v domě dalším životem; jeho substance má trvalou skutečnost. Bezpráví, jež možno v mravní říši jednotlivci způsobiti, je jen to, že se mu čistě něco *stane*. Moc, která spáše na vědomí toto bezpráví, že je učiní ryzí věcí, toť příroda, je to všeobecnost, která není všeobecností *obce*, nýbrž *abstraktní* všeobecností *bytí*; a jednotlivost se v nápravě utrpěného bezpráví neobrací proti obci, neboť od té je neutrpěla, nýbrž proti abstraktnímu bytí. Jak jsme viděli, napravuje pokrevní vědomí individua toto bezpráví tak, že co se pouze *stalo*, stane se naopak *dílem*, aby *bytí*, které je tím *posledním*, bylo také bytím *vůle* a následkem toho bytím uspokojivým.

Takovým způsobem jest mravní říše ve svém *trvání* světem neposkvrněným, který neznečišťuje žádná dvojakost. A její pohyb je rovněž pokojným vznikáním jedné mravní moci z druhé, takže každá sama udržuje i vytváří tu druhou. Vidíme sice, že se dělí ve dvě bytnosti a jejich skutečnost; ale jejich protiklad je naopak potvrzením jedné druhou a jejich střed a živel, v němž se jejich skutečné stránky bezprostředně dotýkají, je jejich bezprostřední prolnutí. Jeden z protikladů, všeobecný sebevědomý duch, je spjat *individualitou* může s druhým protikladem, svou silou a svým živlem, totiž duchem *nevědomým*. Naproti tomu *božský* zákon dochází své individualisace či *nevědoměly* duch jednotlivce svého jsoucna v ženě, a tímto jsoucnem jako *středem* vystupuje ze své neskutečnosti ve skutečnost, z nevědoucího a nevěděného do říše vědomé. Spojení muže a ženy vytváří činný střed celku, živel, který

[300]

je rozdvojen v tyto protiklady božského a lidského zákona a zároveň je neméně jejich bezprostředním sloučením, které činí z obou prvních úsudků tentýž úsudek; zároveň spojuje pohyby opačného směru – pohyb skutečnosti dolů k neskutečnosti, lidského zákona, který se organisuje v samostatné členy, dolů k nebezpečí života a osvědčení smrti, a pohyb podsvětního zákona vzhůru ke skutečnosti světla a k vědomému jsoucnu (pohyby, z nichž jeden náleží muži, druhý ženě) – v pohyb jediný.

b) Mravní jednání, vedení lidské a vědění božské, vina a osud

1. [Rozpor bytnosti a individuality]

Ale protiklad je v této mravní říši uzpůsoben tak, že sebevědomí zde ještě nevystoupilo ve svém právu jako *jednotlivá individualita*; individualita v ní má platnost na jedné straně jen jako *všeobecná vůle*, na druhé jako *rodinná krev*; *tento jednotlivec* má platnost pouze jako *neskutečný stín*. – Nebyl ještě vykonán žádný čin; *skutečná osoba* je však čin. – Čin ruší pokojnou organisaci a pohyb mravního světa. Co se jeví v mravním světě řádem a shodou obou jeho bytností, z nichž jedna potvrzuje a doplňuje druhou, činí čin přechodem bytností *protikladných*, v němž se každá z obou ukazuje spíše nicotou sebe a opaku než jejich potvrzením; – stává se záporným pohybem či věčnou nutností strašlivého *osudu*, který strhuje božský i lidský zákon i obojí sebevědomí, v němž tyto moci mají své jsoucnu, ve vlastní *nerozčleněnou* propast; přechází přitom pro nás v *absolutní bytí pro sebe* čistě jednotlivého sebevědomí.

Základ, z něhož tento pohyb vychází a na němž se pohybuje, je mravní říše; avšak *činnost* tohoto pohybu je sebevědomí. Jako *mravní* vědomí je sebevědomí *jednoduchým, čistým směřováním* k mravní bytnosti, čili *povinností*. Není v něm žádná libovůle a právě tak žádný boj, žádná nerozhodnost, ježto zákonodárství i zkoumání zákonů bylo opuštěno, nýbrž mravní bytnost je prostě čímsi bezprostředním, neotřeseným, bezrozporným. Neposkytuje tedy ani špatné divadlo, že by bylo v kolizi mezi vášní a povinností, ani komické divadlo, být v kolizi mezi povinností a jinou povinností, v kolizi, která obsahově je totéž co kolize mezi vášní a povinností; vždyť vašeň si dovedeme právě tak představovat jako povinnost,

[301] neboť když se vědomí ze své bezprostřední substantiální esence stahuje do sebe, stává se povinnost čímsi formálně obecným, do čeho se každý obsah hodí stejně dobře, jak bylo shora dovozeno. Kolize povinností je však komická z toho důvodu, že vyjadřuje rozpor, totiž spor *absolutna v sobě protikladného*, tedy absolutno a bezprostředně nicotu tohoto takzvaného absolutna čili povinnosti. – Mravní vědomí však ví, co má dělat, a je rozhodnuto, že bude náležeti božskému nebo lidskému zákonu. Tato bezprostřednost jeho rozhodnutosti je jeho *bytí o sobě*, a má proto zároveň význam přírodního bytí, jak jsme viděli; není to nahodilost okolností či volby co přiděluje jedno

pohlaví tomu, druhé onomu zákonu – či obráceně, obě mravní moci dávají si v obou pohlavích své individuální jsoucno a uskutečnění.¹⁶

Tím, že mravnost jednak tkví bytostně v této bezprostřední *rozhodnutosti*, a proto je *pro vědomí* bytostí jen jeden zákon, jednak tím, že mravní moci jsou skutečné v *osobě* vědomí, nabývají tyto moci významu něčeho, co se *vylučuje a je v protikladu*; v sebevědomí jsou *pro sebe*, jako jsou v mravní říši jen *o sobě*. Protože je mravní vědomí *rozhodnuto* pro jednu z nich, je bytostně *charakterem*; pro ně zde není stejně závažná *esence* obou; protiklad se proto jeví jako *nešťastná* kolize povinností jen s bezprávnou *skutečností*. Mravní vědomí jako sebevědomí žije v tomto protikladu a jako sebevědomí směřuje zároveň k tomu, aby tuto skutečnost stojící proti zákonu, jemuž samo náleží, podrobilo tomuto zákonu násilím nebo lstí. Spatřujíc právo pouze na své straně, bezpráví však na straně druhé, vidí to z obou sebevědomí, jež patří božskému zákonu, na druhé straně nahodilé lidské *násilnictví* – kdežto sebevědomí přidělené zákonu lidskému vidí na druhé straně pouze svévoli a *neposlušnost* nitrného bytí pro sebe; neboť rozkazy, jež uděluje vláda, mají, ba jsou všeobecný veřejný smysl ležící na bíledni; vůle toho druhého zákona je však smysl podsvětní, uzavřený do nitra, jevící se ve svém jsoucnu jako vůle k jednotlivosti, a přijde-li v rozpor s prvním zákonem, je rouhavá.

Tím vzniká u vědomí protiklad toho, *co ví* a *co neví*, jako u substance protiklad *vědomého* a *nevědomého*; a absolutní právo mravního sebevědomí se dostává do sporu s božským *právem bytosti*. Pro sebevědomí jakožto vědomí předmětná skutečnost má bytost jakožto předmětně skutečná; svou substancí je však sebevědomí jednotou sebe a tohoto protikladu a mravní sebevědomí je vědomí

[302] substance; předmět jako protiklad sebevědomí ztratil proto úplně ten význam, že by měl bytost sám pro sebe. Jako dávno zapadly sféry, v nichž tento předmět je pouhá *věc*, tak zapadly i tyto sféry, kde vědomí fixuje něco ze sebe sama a kde bytostí činí jednotlivý moment. Proti takové jednostrannosti má skutečnost zvláštní sílu: stojí ve spolku s pravdou proti vědomí a vylíčí mu teprve, co je pravda. – Mravní vědomí se však napilo z číše absolutní substance zapomenutí vší jednostrannosti, kterou má bytí pro sebe se svými účely a zvláštními pojmy; proto utopilo ve vodě tohoto Styxu zároveň veškerou vlastní bytost a samostatný význam předmětné skutečnosti. Jeho absolutní právo je tedy, aby, jednajíc podle mravního zákona, nenacházelo v tomto uskutečnění nic jiného než naplnění tohoto zákona sama a aby čin neukazoval nic jiného než to, co je mravní konání. – Mravnost, jakožto absolutní *bytost* a absolutní *moc* zároveň nemůže utrpěti žádný zvrát svého obsahu. Kdyby byla jen absolutní *bytostí* bez moci, mohl by ji postihnouti zvrát od individuality; ale individualita jako mravní vědomí, vzdávajíc se jednostranného bytí pro sebe, zřekla se převratnosti; a podobně by byla pouhá moc naopak zvrácena bytostí, kdyby byla ještě takovým bytím pro sebe. Z této jednoty vyplývá, že individualita je čistou formou substance, která je obsahem, a konání je přechod z myšlenky do skutečnosti jen jako pohyb protikladu, který nemá bytostný obsah, jehož momenty nemají zvláštní, vzájemně odlišný obsah a esenci.

Absolutním právem mravního vědomí tedy jest, aby *čin, podoba jeho skutečnosti*, nebyla ničím jiným než tím, co mravní vědomí *ví*.

2. [Protiklady mravního jednání]

Avšak mravní bytnost se sama rozštěpila ve dvojí zákon, a vědomí jako nerozdvojený vztah k zákonu je přiděleno pouze jednomu z nich. Tak, jako toto *jednoduché* vědomí trvá na absolutním právu, aby se mu, poněvadž je mravním vědomím, *zjevil* sám bytostný obsah, jak je *o sobě*, tak trvá tento bytostný obsah na právu své *skutečnosti* či na tom, aby byl dvojitý. Toto právo bytostného obsahu však zároveň zde nestojí jako protějšek sebevědomí tak, že by bylo někde jinde, nýbrž je to vlastní bytnost sebevědomí; toliko v sebevědomí má toto právo své jsoucno a svou moc, a jeho protiklad je *činem sebevědomí*. Neboť sebevědomí, právě když se chápe jako osoba a přikračuje k činu, pozvedá se z *jednoduché*

[303] *bezprostřednosti* a samo klade to *rozdvojení*. Činem se vzdává onoho mravního určení, že je jednoduchou jistotou bezprostřední pravdy, a klade jím rozpad sebe samého v sebevědomí jako činné a ve skutečnost, která stojí proti němu a je pro ně záporná. Činem se tedy stává *vinou*. Neboť vina je to, co *koná*, konání pak je nejvlastnější bytnost sebevědomí; a *vina* nabývá též významu *zločinu*: neboť jako jednoduché mravní vědomí se věnovalo jednomu zákonu, druhého se však odřeklo a porušuje jej svým činem. – *Vina* není lhostejná dvojsmyslná bytnost, která by znamenala, že čin, jak je *vskutku* na bíledni, mohl, a nemusil by býti *konáním* osoby, k níž přísluší; jako by se s konáním mohlo spojovat i něco vnějškového a nahodilého, co konání nepřináleží – takže by tedy konání z této stránky bylo bez viny. Avšak konání je samo tímto rozdvojením, které záleží v tom, že se klade pro sebe, a proti sobě klade cizí, vnějškovou skutečnost; patří ke konání samotnému, že je taková skutečnost, a tato skutečnost je pouze jeho dílem. Nevinné je tedy jen nekonání – jako bytí kamene – a ani bytí dítěte není bez viny. – Po obsahové stránce má však mravní *jednání* při sobě moment *zločinu*, poněvadž neruší *přirozené* přidělení obou zákonů oběma pohlavím, nýbrž zůstává naopak jako *nerozštěpené* směřování k zákonu v rámci *přírodní bezprostřednosti*; a to, že je konáním, činí tuto jednostrannost *vinou*: totiž, že uchopuje toliko jednu stránku bytnosti a k druhé se chová záporně, tj. porušuje ji. Bude později vyjádřeno určitěji,¹⁷ kam spadá ve všeobecném mravním životě *vina* a *zločin*, konání a jednání; bezprostředně vysvítá tolik, že to není *tento jednotlivec*, kdo jedná a kdo se proviňuje; neboť *jednotlivec* jako *tato* osoba jest pouze neskutečný stín, nebo je jen jako tato všeobecná osoba; a individualita je tu čistě jen jako *formální* moment *konání* vůbec, obsahem pak jsou zákony a mravy, a s bližším určením pro jednotlivce jsou to zákony jeho stavu; *jednotlivec* je substancí jakožto rodem, kterou určení sice činí druhem, ale druh zároveň zůstává všeobecností rodu. Sebevědomí v rámci lidu sestupuje od obecného toliko na úroveň zvláštního, nikoli až jednotlivé individuality,

kteřou ve svém konání klade vylučně osoba ve své skutečnosti, jež je k sobě záporná; naopak základem jednání, jež provádí sebevědomí, je bezpečná důvěra k celku, do níž se nemísí nic cizího, žádný strach ani nepřátelství.

Rozvinutou povahu *skutečného* jednání zakouší nyní mravní sebevědomí na svém činu, ať se již oddalo božskému či lidskému zá-

[304] konu. Zákon, který je mu zjevný, je ve své bytnosti spojen s opačným zákonem; bytnost, toť jednota obou; čin však provedl toliko jeden zákon proti druhému. Avšak splnění jednoho zákona, které je bytostně spojeno s druhým, probouzí druhý zákon, a to v podobě bytnosti uražené a nyní nepřátelské, dožadující se pomsty; takovou jej učinil čin. Pro jednání je na jevě jen jedna stránka rozhodnutí; rozhodnutí je však *o sobě zápor*, který klade proti sobě něco od něho odlišného, něco cizího záporu, který se kryje s věděním. Skutečnost proto uchovává v sobě skrytou tu druhou stránku, která je věděním cizí a neukazuje se vědomí tak, jak je o sobě a pro sebe – neukazuje synu otce v tom, kdo jej urazil a koho syn zabíjí; neukazuje mu matku v královně, kterou pojímá za ženu. – Mravní sebevědomí je tak sledováno v patách mráкотnou mocí, která se vyřítí teprve, když čin byl proveden, a dopadá sebevědomí při tomto činu; neboť provedený čin je překonaný protiklad osoby, jež ví, a skutečnosti, jež stojí proti ní. Jednající sebevědomí, nemůže popřít zločin a svou vinu; – čin je totiž toto: nepohnutým se hýbe, co bylo zatím uzavřeno v možnosti, provádí se, tím se nevědomé spojuje s vědomým, nejsoucno s bytím. V této pravdě vystupuje tedy čin na světlo dne: jako to, v čem je vědomé spojeno s nevědomým, vlastní s cizím, jako rozdvojená bytnost, jejíž druhou stranu vědomí zakouší, a to též jako svou vlastní, ale jako stránku, již porušilo a jejíž nepřátelství vzbudilo.

Může se státi, že spravedlnost, ukrytá takto v záloze, není dosud *jednajícímu* vědomí dána ve své původní podobě, nýbrž že je tu pouze *o sobě* ve vnitřní vině rozhodnutí a jednání. Ale mravní vědomí je úplnější, jeho vina je čistší, *zná-li napřed* zákon a moc, proti níž vystupuje, pojímá-li je jako násilí a bezpráví, jako mravní nahodilost, a dopustí-li se zločinu vědomě jako Antigoné. Provedený čin zvrací jeho názor; *provedení* samo vyslovuje, že co je *mravné*, musí být *skutečné*; neboť *skutečnost* účelu je účel jednání. Jednání vyslovuje právě *jednotu skutečnosti* a *substance*, vyjadřuje, že skutečnost není pro bytnost lhostejná, nýbrž že v jednotě s bytností nedostane se jí ničemu, co není vpravdě právem. Mravní vědomí musí uznati svůj protiklad z důvodu této skutečnosti a z důvodu vlastního jednání za svůj, musí uznati svou vinu:

*že trpíme, tím uznáváme, že jsme chybili.**

[305] Toto uznávání vyjadřuje zrušený rozkol mravního účelu a skutečnosti, vyjadřuje návrat k mravnímu *smyšlení*, které ví, že neplatí nic, než co je spravedlivé. Tím se však jednající vědomí vzdává svého *charakteru* a *skutečnosti* své osoby a tak zhynulo. Jeho bytí jest: náležet mravnímu zákonu jako své substanci; tím, že uznalo protikladný zákon, přestal mu však tento zákon být substancí; a vědomí, místo aby

dosáhlo jeho skutečnosti, dosáhlo jeho neskutečnosti – totiž smýšlení. Substance se sice projevuje *na* individualitě jako její *pathos* a individualita jako to, co substancí oživuje a tím stojí nad ní; ale je to *pathos*, který je zároveň její charakter; mravní individualita je o sobě a pro sebe sjednocena s tím svým všeobecnem, má svou existenci pouze v něm a zkázu, již utrpí tato mravní moc od svého protikladu, nedovede přežít.

Má však přitom jistotu, že ta individualita, jejímž *pathosem* jest ona opačná moc, *netrpí větší újmu, než způsobila*. Pohyb mravních mocností proti sobě navzájem a pohyb individualit, které jim umožňují žít a jednat, dospěl svého *pravého konce* pouze v tom, že obě strany zakoušejí tíž zánik. Neboť žádná z obou nemá před tou druhou přednost, která by ji činila *bytošnějším* momentem substance. Táž bytošnost a lhostejné trvání obou vedle sebe je jejich neosobní bytí; v *činu* jsou bytošnostmi osobními,¹⁸ ale jsou rozdílné, což je v rozporu s jednotou osoby a shrnuje v sobě celou její bezprávnost a její nutný zánik. Právě tak *charakter* patří jednak svým *pathosem* či substancí pouze jedné z obou mocí, jednak je po stránce svého vědění rozdvojen ve stránku vědomou a nevědomou, a to každý z obou charakterů; a jelikož každý vyvolává sám tento protiklad a jelikož čin působí, že i to, co neví, je jeho dílem, upadá do viny, která jej stravuje. Vítězství jedné moci a jejího charakteru a podlehnutí strany druhé by bylo tedy pouhá část a nezavršené dílo krácející nezadržitelně k rovnováze obou. Teprve bezrozdílným podrobením na obou stranách je dovršena absolutní spravedlnost a vystoupila mravní substance jako záporná moc, která pohltí obě strany: čili vystupuje všemocný, spravedlivý *osud*.

3. [Rozklad mravní bytošnosti]

Vezmou-li se obě moci podle svého určitého obsahu a jeho individualisace, pak obraz jejich protikladu, jenž má svůj tvar, jeví se po formální stránce protikladem mravnosti a sebevědomí k nevědomé přírodě a nahodilosti, která je dána její nevědomostí (nevě-

[306] domá příroda má své oprávnění proti sebevědomé mravnosti, jelikož ta je pouze *pravdivý* duch, pouze v *bezprostřední* jednotě se svou substancí); po obsahové stránce jeví se jako rozkol lidského zákona. Mladík vykročí z nevědomé bytošnosti, z ducha rodiny, a stává se individualitou obce; ale to, že ještě náleží přírodě, od níž se odtrhl, projevuje se tím, že z rodiny vykračuje v nahodilé podobě dvou bratrů, kteří se zmocňují obce stejným právem; nerovnost dřívějšího či pozdějšího zrození nemá *pro ně*, vstupující do mravní oblasti, jakožto rozdíl pouze přírodní žádný význam. Avšak vlada, jakožto jednoduchá duše či osoba ducha lidu, nesnáší dvojí individualitu; a proti mravní nutnosti této jednoty vystupuje příroda jako nahodilost mnohosti. Proto budou ti dva nejednotní a jejich rovné právo na moc ve státě přivodí zkázu obou, neboť mají stejně nepravdu. Posuzováno po lidsku, byl zločincem ten, který nejsa *držitelem* moci, napadá obec, v jejímž čele stojí ten druhý; naproti tomu právo má na své straně ten,

který uměl vzít druhého jen jako *jednotlivce*, nezávisle od obce, a který jej v této jeho bezmoci vypudil; vztáhl totiž ruku pouze na individuum jako takové, nikoliv na obec, nikoliv na samu bytnost lidského práva. Obec, napadená i hájená prázdnotou jedinečnosti, se uchovává, a bratři se oba navzájem zahubí; neboť individualita, která *na své bytí pro sebe* připíná nebezpečí pro celek, vyvrhla se sama z obce a rozkládá se sama v sobě. Avšak jednoho z bratří, který byl na její straně, bude obec ctít; naproti tomu druhého, který byl již na hradbách a vyřkl, aby byla obec zničena, potrestá vláda – obnovená to jednoduchá osoba obce – tím, že jej zbaví posledních poct; – kdo přišel, aby vztáhl ruku na nejvyššího ducha vědomí, na obec, musí být připraven o čest své celé, dovršené bytnosti, o pocty vzdávané zvěčnělému duchu.

Avšak je-li pravda, že všeobecně tím způsobem snadno svému jehlanu urazí vrchol a že dobude *vítězství* nad vzbouřeným principem jednotlivosti, rodinou, pak právě tím pouze rozpoutalo *boj* i s božským zákonem; duch, vědomý sama sebe, pustil se do boje s duchem bezvědomým; neboť bezvědomý duch je ta druhá bytostná, proto prvním nezahubená, toliko uražená moc. Proti zákonu, který je na bíledni, a má moc, je tomuto druhému zákonu pomocníkem jeho *skutečného* provedení toliko bezkrevný stín. Jakožto zákon slabých a zákon temnot podléhá proto zprvu zákonu světla a síly; neboť ona moc platí v podsvětí, ne na zemi. Leč

[307] skutečnost, jež odňala nitru, jeho čest a moc, strávila tím svou bytnost. Zjevný duch má v podsvětí kořen své síly; sebou bezpečná a sebou se bezpečící *jistota* lidu čerpá *pravdivost* svého přísěžného závazku pouze z bezvědomé a němé substance všech, z vod zapomenutí. Tím se proměňuje splnění zjevného ducha v opak a tento duch zakouší, že jeho nejvyšší právo je nejvyšší nespravedlnost, že jeho vítězství naopak je jeho vlastní záhubou. Mrtvý, jehož právu bylo ukřivděno, dovede proto najít pro svou pomstu nástroje, které mají stejnou skutečnost a mohutnost jako moc, která mu křivdila. Tyto mocnosti jsou jiné obce, jichž oltáře psi a ptáci znečistili mrtvolou, která nebyla pozvednuta k bezvědomé obecnosti tím, že by způsobem, který jí přísluší, byla odevzdána nazpět živelnému individuu, nýbrž která zůstala nad zemí v říši skutečnosti a dostává nyní sebevědomou, skutečnou všeobecnost jakožto síla božského zákona. Tyto obce povstanou v nepřátelství a zahubí obec, která zneuctila a roztránila vlastní sílu, pietu rodiny.

V tomto podání se vyjadřuje nutnost pohybu lidského a božského zákona v individuích, u nichž všeobecnost se jeví *pathosem* a pohybová činnost *individuálním* konáním, které dodává nutnosti pohybu zdání nahodilosti. Avšak individualitou a konáním se vyčerpává princip jednotlivosti vůbec, který byl ve své čisté všeobecnosti nazván vnitřním božským zákonem. Jako moment zjevné obce nemá jen onu podsvětní či po stránce svého jsoucna vnějškovou působnost, nýbrž právě tak má své zřejmé jsoucno a svůj pohyb skutečné ve skutečném lidu. Pojme-li se takto, pak to, co bylo vylíčeno jako jednoduchý pohyb individualisovaného pathosu, nabude jiného vzhladu a zkáza obce, která je tím podmíněna, nabude vlastní formy svého jsoucna. – Tedy: lidský zákon – po stránce svého všeobecného jsoucna obec, po stránce výkonného uplatnění vůbec

muži, po stránce skutečného uplatnění vláda – *jest, hýbe se a udržuje* tím, že v sobě stravuje odloučenost penátů čili samostatnou singularisaci v rodiny, v kterých vládne ženství, a že je udržuje rozpuštěny v kontinuitě své plynulosti. Rodina je však vůbec zároveň jeho živlem, jednotlivé vědomí je všeobecným základem, v němž se lidský zákon uplatňuje. Tím, že si obec zjednává trvání toliko tím, že narušuje rodinné štěstí a že sebevědomí rozpouští ve všeobecnou, vytváří si v tom, co potlačuje a co je pro ni zároveň bytostně důležité, totiž v ženství, svého vášnivého nepřítele. Ženství – věčná ironie obce – proměňuje intrikou vše-

[308] obecný účel vlády v účel soukromý, přeměňuje její všeobecnou činnost v dílo tohoto určitého individua a převrací všeobecné vlastnictví státu ve vlastnictví a okrasu rodiny. Vážnou moudrost zralého věku, který odumřel jednotlivosti (rozkoši a požitku, ale i skutečné činnosti), který myslí jen na všeobecné a jen všeobecné obstarává, dává na pospas posměchu rozpustilosti nezralého mládí a činí ji předmětem pohrdání mladistvého nadšení; vůbec pozvedá sílu mládí na to, co platí; sílu syna, v němž matka porodila svého pána, sílu bratra, v němž sestra má muže jako sobě rovného, sílu mladíka, jímž dcera zbavená své nesamostatnosti dochází požitku a důstojenství ženy. – Obec se však může udržovat pouze potlačováním tohoto ducha jednotlivosti; a poněvadž tento duch je bytostný moment, tedy jej obec právě tak rovněž plodí znovu, a to tím, že proti němu zaujímá postoj potlačující jako proti principu nepřátelskému. Tento princip však jest pouze principem zlým a v sobě samém nicotným, jelikož se odpoutává od všeobecného účelu, a proto by nic nesvedl, kdyby obec sama neuznávala, že *silou* celku je mládí v plné síle, mužnost, která nejsou dosud zralá, stojí ještě v oblasti jednotlivého. Vskutku, obec je určitý lid, sama je individualitou a je *pro sebe* bytostně jen tak, že pro ni existují *jiné individuality*, že je ze sebe *vylučuje* a ví o sobě, že je na nich nezávislá. Záporná stránka obce, která *směrem dovnitř* potlačuje singularisaci jednotlivců, je však *směrem do vnějšku samočinná* a má svou zbraň v individualitě. Válka je duch a forma, v níž bytostný moment mravní substance, absolutní *svoboda mravní osobní bytnosti* od všeho jsoucna, je přítomen ve své skutečnosti a svém osvědčení. Dávajíc jednak jednotlivým vlastnickým *celkům* a osobní samostatnosti, tj. jednotlivé *osobnosti* samé pociťovat sílu zápornou, pozvedá se naopak právě ve válce toto záporné na udržovatele celku; odvážný mladík, v němž ženství má své zalíbení, tento potlačený princip zkázy vystupuje najevo a uplatňuje se. Nyní rozhoduje o jsoucnu mravní bytnosti a o duchovní nutnosti přirozená síla o to, co se jeví šťastnou náhodou; jelikož jsoucno mravní bytnosti spočívá na síle a štěstí, je *již rozhodnuto*, že mravní bytnost zahynula. – Jako dříve jen penáti v duchu lidu, tak *živí* duchové lidu zanikají nyní svou individualitou ve *všeobecné* obci, jejíž *jednoduchá všeobecnost* je bezduchá a mrtvá a jejíž životností je *jednotlivé* individuum ve své jednotlivosti. Mravní podoba ducha zmizela a na její místo nastupuje jiná.

[309] Je tedy tento zánik mravní substance a její přechod do jiné podoby určen tím, že mravní vědomí směřuje k zákonu bytostně *bezprostředním* způsobem; v tomto určení „bezprostřední“ je obsaženo to, že do mravního jednání se vůbec vplétá příroda.

Skutečnost tohoto jednání činí zjevným toliko rozpor a zárodek zkázy, který má krásná jednomyslnost a pokojná rovnováha mravního ducha právě v této pokojnosti a kráse samé; neboť bezprostřednost má ten rozporný význam, že je bezvědomou pokojností přírody i sebevědomým nepokojným pokojem ducha. – Tato přírodnost vůbec působí, že tento mravní lid jest přírodně určenou a následkem toho omezenou individualitou, a že tedy dochází v jiném lidu svého překonání. Avšak když zmizí toto určení (které, kladeno jako jsoucí, znamená omezení, ale neméně je i záporností vůbec a osobou individuality), pak život ducha a tato substance, která jest si ve všech vědoma sebe, jsou ztraceny. Substance vystupuje na nich jako *formální všeobecnost*, nepřebývá v nich již jako živoucí duch, nýbrž jednoduchá ryzost její individuality se rozskočila v množství bodů.¹⁹

c) Právní stav

1. [Platnost osoby práva]

Všeobecná jednota, do níž se stahuje živá bezprostřední jednota individuality a substance, je bezduchá obec, která přestala býti sama bezvědomou substancí individuí a v níž tato individua nyní mají platnost svého jednotlivého bytí pro sebe jako osobní bytnosti a substance.

Všeobecno, roztržštěné v atomy absolutně mnohých individuí, tento zesnulý duch je *rovnost*, v níž *všichni* platí tolik co *každý*, totiž platí jako *osoby práva*.

Co bylo v mravním světě nazýváno skrytým božským zákonem, vystoupilo ve skutečnosti ze svého vnitřku do skutečnosti; v mravním světě měl *jednotlivec* platnost a byl zde skutečný pouze jako všeobecná *krev rodiny*. Jako *tento* jednotlivec byl *neosobní zvěčnělý* duch; nyní však vystoupil ze své neskutečnosti. Protože je mravní substance toliko *pravý* duch, navrácí se tento duch k *jistotě* sebe sama; jistotou je jako *kladné* všeobecno, ale skutečností je v tom, že je *zápornou* všeobecnou *osobou*. Viděli jsme,

[310] jak mocnosti a podoby mravního světa zapadaly v jednoduché nezbytnosti prázdného *osudu*. Tato mocnost mravního světa je substance odrážející se ve svou jednoduchost, ale absolutní bytnost odrážející se v sobě, totiž právě ona nezbytnost prázdného osudu, není nic jiného než *já* sebevědomí.

Sebevědomí následkem toho platí nyní za to, co jest *o sobě a pro sebe*; tato *uznanost* je jeho substancialita; tato uznanost však je *abstraktní všeobecnost*, jelikož jeho obsahem je *tato nepružná osoba*, nikoli osoba, která se rozptýlila v substanci.

Osobnost zde tedy vystoupila z života mravní substance; osobnost jest *skutečně platná* samostatnost vědomí. S *neskutečnou myšlenkou* této samostatnosti, která se rodí pro sebe tím, že se *vzdává skutečnosti*, setkali jsme se dříve v podobě *stoického* sebevědomí; jako stoické sebevědomí vzešlo z panství a rabství, to toho

bezprostředního jsoucna *sebevědomí*, tak vzešla osobnost z bezprostředního *ducha*, který je všeobecnou vládnoucí vůlí všech a právě tak jejich služebnou poslušností. Co pro stoicismus bylo *o sobě* pouze *abstraktním* způsobem, je nyní *skutečný svět*. Stoicismus není nic jiného než vědomí, jež princip právního stavu, totiž bezduchou samostatnost, převádí v abstraktní formu,²⁰ svým útekem ze *skutečnosti* dospěl toliko k myšlence samostatnosti; je absolutně *pro sebe* tím, že svou bytnost nenavazuje na nějaké jsoucno, nýbrž vzdává se každé jsoucnosti, klade svou bytnost výhradně do jednoty čistého myšlení. Stejným způsobem není právní nárok osoby práva vázán ani na bohatší a mocnější jsoucno individua jako takového ani na všeobecného živoucího ducha, nýbrž naopak na ryzí jedinnost jeho abstraktní skutečnosti, jinými slovy, na tuto jedinnost jako sebevědomí vůbec.

2. [Nahodilost osoby práva]

A teď jako *abstraktní* samostatnost stoicismu představovala své uskutečnění, bude též toto uskutečnění představovat pohyb oné samostatnosti. Stoická samostatnost přechází v skeptický zmatek vědomí, v blábolení záporného, které bloudí beztvárně od jedné nahodilosti bytí a myšlenky k druhé, sice rozkládá jejich absolutní samostatnost, ale právě tak ji opět vytváří a ve skutečnosti je pouze rozporem samostatnosti a nesamostatnosti vědomí. – Právě tak jest samostatnost osoby práva v *právním stavu* naopak též všeobecný zmatek a vzájemný rozklad. Neboť co platí za absolutní [311] bytnost, je sebevědomí jako čistá *prázdna jednotka* osoby práva. Proti této prázdne všeobecnosti má substance podobu *vyplnění* a *obsahu* a tento obsah je nyní úplně propuštěn na svobodu a neuspořádán; neboť duch, který jej ujařmoval a držel svou jednotou pohromadě, není již zde. – Tato prázdna jednotka osoby práva je proto ve své *realitě* nahodilým jsoucnem a hýbáním i konáním prostým bytostného obsahu, jež nedochází k žádnému ustálení. Jako skepticismus, tak je tento i právní formalismus tedy svou pojmovou povahou bez specifického obsahu, shledává, že tu jest všelicos trvalého, majetek, a tak na něj klade pečeť téže abstraktní všeobecnosti jako skepticismus, a ta působí, že se majetek nazývá *vlastnictvím*. Ale pakliže pro skepticismus skutečnost takto určená slove *zdáním* vůbec a má pouze zápornou hodnotu, má pro právo hodnotu kladnou. Ona záporná hodnota tkví v tom, že skutečnost má význam osoby jakožto myšlení, jako toho, co je *o sobě* všeobecné, tato kladná hodnota však tkví v tom, že skutečnost je *moje* ve smyslu kategorie, jako platnost *uznaná* a *skutečná*. – Obojí je totéž *abstraktní všeobecné*; skutečný obsah či *určení*, že to je mé, ať běží o vnější majetek či o vnitřní bohatství či chudobu ducha a povahy, není obsažen v této prázdne formě a netýká se jí. Náleží tedy *zvláštní moci*, která je něčím odlišným od formálně všeobecného, a touto mocí je nahodilost a libovůle. – Vědomí práva proto ve své skutečné platnosti samé činí zkušenost, že ztrácí svou realitu a je úplně bez bytostného obsahu; a nazvatí individuum „*vy osobo*“ (myšleno: osobo práva) je výraz pohrdání.

3. [Abstraktní osoba práva, světápán]

Svobodná moc obsahu určuje se tak, že rozptýlení v absolutní *mnohost* osobních atomů je samou povahou této určenosti zároveň shromážděno v *jediný*, těmto atomům cizí a stejně bezduchý bod; tento bod je sice z jedné strany (ve shodě s nepružností jejich povahy osob práva) ryze jednotlivou skutečností, ale má zároveň v protikladu k jejich prázdne jednotlivosti pro ně význam veškerého obsahu a následkem toho reální bytnosti, která je absolutní mocí a absolutní skutečností proti domnělé absolutní skutečnosti jednotlivých osobních atomů, o sobě však bez bytostného obsahu. Tento světápán je si takto absolutní osobou práva, která v sobě zároveň zahrnuje veškeré jsoucno a pro jejíž vědomí neexistuje žádný vyšší duch. Je osobou práva, ale osamělou osobou práva,

[312] která vystoupila proti *všem* ostatním; tito všichni vytvářejí platnou všeobecnost osoby práva, neboť jednotlivé jako takové je pravdivé jen jako všeobecná mnohost jednotlivá; je-li osamělá osoba od ní odloučena, pak je vskutku neskutečnou osobou bez vší síly. – Zároveň je to vědomí obsahu, který vystoupil proti oné všeobecné osobnosti. Avšak tento obsah, osvobozen od uvedené záporné moci, je chaos duchovních mocností, které, jsou-li takto rozpoutány jako živelné bytnosti, rozpoutají proti sobě navzájem v divém zhýralství šílený a ničivý pohyb: jejich slabošské sebevědomí je bezmocným rámcem a základnou jejich povykování. Světápán, který takto ví, že je souborem všech skutečných mocností, je obludným sebevědomím, které ví o sobě, že je skutečným bohem; jelikož je však jen formální osobou, která nedovede tyto mocnosti zkrotit, je jeho pohyb a požitek vlastní osoby právě tak bezmezným zhýralstvím.²¹

Skutečné vědomí toho, čím jest, vědomí všeobecné moci nadskutečností, má světápán v ničivém násilí, kterému podrobuje osoby svých poddaných, jež stojí proti němu. Neboť jeho moc není *jednotnost* ducha, v níž by tyto osoby práva poznávaly své vlastní sebevědomí; jako osoby práva jsou naopak pro sebe a vylučují ty druhé ze souvislosti s jinými následkem absolutní nepružnosti své bodovosti; jsou tedy jak k sobě navzájem ve vztahu pouze záporném, tak i k němu, který je jejich vzájemným vztahem či souvislostí. Jako tato souvislost je světápán bytností a obsahem jejich formálnosti, ale je to obsah, který je jim cizí, a bytnost, která je jim nepřátelská, která naopak ruší to, co jim platí za jejich bytnost, totiž bezobsažné bytí pro sebe – a která, jsouc souvislostí jejich osobnosti, je její zkázou. Když se tak v právní osobnosti uplatňuje obsah, který je jí cizí, – a uplatňuje se v právních osobnostech, poněvadž je jejich realitou – činí právní osobnost naopak zkušenost, že je bez substance. Ničivé rozrývání této půdy, prosté všeho bytostného obsahu, dodává si naproti tomu vědomí své vševládnosti, ale tato osoba je pouhá pustošivost, proto žije pouze mimo sebe, ba tak, že zahazuje své sebevědomí.

Tak je uzpůsobena stránka, v níž jest sebevědomí *skutečné* jako absolutní bytnost. *Vědomí, zahnané* však z této skutečnosti *zpět do sebe*, myslí tuto svou nebytostnost. –

Viděli jsme dříve, jak stoická samostatnost čistého myšlení prošla skepticismem a našla svou pravdu v nešťastném vědomí: pravdu o tom, jak se [313] s jeho bytím o sobě a pro sebe věci vlastně mají. Jevilo-li se tehdy toto vědomí pouze jediným názorem vědomí jako takového, pak zde nadešla *skutečná* pravda tohoto názoru. Záleží v tom, že tato *všeobecná platnost* sebevědomí je odcizená realita sebevědomí. Tato *platnost* je všeobecná skutečnost osoby, ale je bezprostředně právě tak zvrácením této všeobecné skutečnosti – je ztrátou vlastní bytnosti. – Skutečnost osoby, která v mravním světě není dána, byla získána jeho návratem do *osoby* práva; co bylo v mravním světě harmonicky jednotné, vystupuje nyní v podobě vyvinuté, ale sobě odcizené. [314]

B. DUCH ODCIZENÝ SOBĚ SAMÉMU; VZDĚLÁVÁNÍ

Mravní substance udržovala protiklad uzavřen ve svém jednoduchém vědomí a toto vědomí v bezprostřední jednotě s jeho bytností. Bytnost má proto jednoduché určení, být pro vědomí *bytím*; vědomí směřuje bezprostředně k němu, bytí je jeho mrav; vědomí ani sobě neplatí jako *tato výlučná osoba*, ani substance nemá význam jsoucná, které je z osoby vyloučeno a s nímž by se vědomí mohlo ztotožnit – a zároveň tak tuto substancí vytvořit – pouze odcizením sebe sama. Avšak onen duch, jehož osobou je absolutní přetržitost, má proti sobě svůj obsah stejně jako právě tak tvrdou skutečnost; a svět má zde to určení, že je čímsi vnějším, zápořem sebevědomí. Avšak tento svět je duchovní bytnost, jest o sobě průnikem bytí a individuality; toto jeho jsoucnost je *dílem* sebevědomí, ale jest právě tak bezprostředně danou skutečností, která je sebevědomí cizí, která má zvláštní bytí a v níž se sebevědomí nepoznává. Tento svět je vnějšková bytnost a svobodný obsah práva; ale tato vnějšková skutečnost, kterou pán právního světa obsahuje v sobě, je nejen tato živelná bytnost, která je pro osobu nahodile dána, nýbrž jest její prací, ale nikoliv kladnou – nýbrž naopak zápornou. Udržuje své jsoucnost *vlastním* sebezbováním a znicotňováním²² sebevědomí; v onom zpustnutí vládnoucím v právním světě se mu zdá toto znicotňování pocházet od vnější moci rozpoutaných živlů. Tyto živly jsou pro sebe jen ryzí spoušť a rozklad sebe samých; avšak tento rozklad, tato jejich záporná bytnost je právě osoba; osoba je jejich subjekt, jejich konání, jejich vznikání. Leč toto konání a vznikání, kterým se substance uskutečňuje, jest odcizení osobnosti, neboť osoba, platná *bezprostředně*, tj. *bez odcizení* o sobě a pro sebe, je bez substance a je hříčkou oněch zběsilých živlů; *jeho* substancí je tedy jeho sebezbovení samo a sebezbovení je substance či soubor duchovních mocností, které se řadí v svět a tím se udržují.

Tímto způsobem jest substance *duchem*, sebevědomou *jednotou* osoby a bytnosti; ale to dvojí má též význam vzájemného odcizení.

[315] Duch je *vědomím* předmětné skutečnosti, která je pro sebe svobodná; avšak ona jednota osoby a bytnosti stojí proti tomuto vědomí, *čisté* vědomí stojí proti *skutečnému*. Z jedné strany se mají věci tak, že skutečné sebevědomí přechází svým sebezbačením²³ ve skutečný svět a skutečný svět v sebevědomí; na druhé straně je právě tato skutečnost překonána, právě tak osoba jako předmětnost; jsou čistě obecné. Toto jejich odcizení jest *čisté vědomí* čili *bytnost*. Přítomnost má protiklad bezprostředně v tom, co je jí *onen svět*, co je jí myšlením a myšleným, jako má myšlení a myšlené svůj bezprostřední protiklad v tomto světě přítomnosti, který jest jeho skutečnost jemu odcizená.

Tento duch si tudíž nebuduje pouze *jeden* svět, nýbrž svět dvojitý, rozdělený a protikladný. – Svět mravního ducha jest svá vlastní *přítomnost*, a proto je každá mocnost tohoto světa v této jednotě, a pokud se obě od sebe liší, jsou v rovnováze s celkem. Nic tu nemá význam záporu sebevědomí; dokonce i zvěčnělý duch je přítomen v *krvi* příbuzenstva, v *osobě* rodiny, a všeobecná *moc* vlády je *vůle*, je osoba lidu. *Zde* však to, co je přítomno, znamená pouze předmětnou *skutečnost*, která má své vědomí na onom břehu; přítomné dostává každý svůj moment *bytnostného obsahu* od něčeho jiného, a pokud je skutečné, je jeho bytnost něčím jiným než jeho skutečnost. Nic nemá ducha zakotveného a bydlícího v sobě, nýbrž je mimo sebe v cizím; rovnováha celku není jednota zůstávající v sobě samé a její uklidnění navrátivší se do sebe, nýbrž spočívá na odcizení protikladných stran. Proto celek a neméně každý jednotlivý moment je realitou, která je si odcizena; rozpadá se v jednu říši, v níž *sebevědomí* a jeho předmět jsou *skutečné*, a v druhou říši, říši *čistého* vědomí, která je vzhledem k první říši transcendentní, a není skutečná přítomnost, nýbrž která jest ve *víře*. A nyní jako mravní svět z rozluky božského a lidského zákona a jejich postav a jako vědomí tohoto světa z rozluky vědění a bez vědomosti ustupuje zpět ve svůj osud, v *osobu* jako *moc záporu* tohoto protikladu, tak se také obě tyto říše ducha sobě odcizeného navrátí do osoby; ale zatímco první osoba byla první, bezprostředně platnou, jednotlivou osobou, bude tato druhá, až se navrátí ze svého sebezbačení do sebe, *osobou všeobecnou*, vědomím, jež chápe pojem, a tyto světy ducha, jichž všechny momenty o sobě tvrdí, že běží o fixovanou skutečnost a bezduché trvání, rozplynou se v *čistém pochopení*. Čisté pochopení jako osoba, která chápe sebe

[316] samu, vede proces vzdělávání k jeho dovršení; nechápe nic než osobu a všecko chápe jako osobu, tj. *pochopuje* všecko, vyhladí veškerou předmětnost a mění všecko *bytí o sobě* v *bytí pro sebe*. Pokud čelí víře jako cizí, transcendentní říši *bytnosti*, je čisté pochopení *osvícenstvím*. Osvícenství též působí, že odcizení té říše, do níž se zachraňuje sobě odcizený duch jako do vědomí pokoje, který je sám sobě roven, dosahuje vrcholu; rozkramaří mu jeho domácnost, kterou si zde zařídil, tím, že mu tam zanáší kusy náradí z tohoto světa, o kterých nemůže popřít, že jsou jeho majetkem, poněvadž jeho vědomí náleží rovněž tomuto světu. – V tomto záporném

počinání uskutečňuje zároveň čisté pochopení sebe sama a vytváří svůj vlastní předmět: nepoznatelnou *absolutní bytnost* a *užitečnost*. Když takto skutečnost ztratila svou substancialitu a když v ní již není nic *o sobě*, pak je říše víry, ale také říše reálného světa vyvrácena a tato revoluce plodí *absolutní svobodu*; tím pak se duch dříve odcizený vrátil úplně do sebe, opouští tuto zemi vzdělávání a odchází do jiné země, do země *morálního vědomí*.²⁴

a) Říše ducha sobě odcizeného

Svět tohoto ducha se rozpadá v dvojaký svět; první je svět skutečnosti čili jeho odcizení sama; druhý je však ten, který si buduje v éteru čistého vědomí, pozvedaje se nad ten první. Tento druhý svět, *protichůdný* onomu odcizení, právě pro tuto protichůdnost není odcizení prost, nýbrž je pouze druhou formou odcizení, která záleží právě v tom, že vědomí máme ve dvojitě, a která obsahuje oba světy. Neuvažujeme zde tedy o sebevědomí absolutní bytnosti, jak je *o sobě* a *pro sebe*, neuvažujeme o náboženství, nýbrž o víře, pokud je útekem ze skutečného světa a pokud tedy není *o sobě* a *pro sebe*. Tento útek z říše přítomnosti je následkem toho sám o sobě dvojitý. Čisté vědomí je živél, do něhož se duch pozvedá, ale není pouze živlem *víry*, nýbrž právě tak živlem *pojmu*; oba nastupují tedy spolu zároveň a živél víry přichází v úvahu toliko v protikladu k živlu pojmu.

[317]

(I.) Vzdělávání a jeho říše skutečnosti

Duch tohoto světa je duchovní *bytnost* proniknutá svým sebevědomím, bezprostředně přítomná sobě, této *bytnosti jsoucí pro sebe*, která ví, že *bytnost* jakožto skutečnost stojí proti ní. Avšak jsoucno tohoto světa stejně jako skutečnost sebevědomí spočívá na pohybu, kterým se toto sebevědomí zbavuje své osobnosti, tím vytváří svůj svět a chová se k němu jako cizímu tak, že nyní stojí před úkolem zmocnit se ho. Avšak vzdání se svého bytí pro sebe je samo totéž co vytvořit skutečnost, a vzdáním se jí tedy sebevědomí bezprostředně zmocňuje. – Čili sebevědomí jest pouze *něčím*, má *realitu* pouze, pokud se samému sobě odcizuje; tím se klade jako cosi všeobecného a tato jeho všeobecnost je jeho platnost a skutečnost. Tato *rovnost* se všemi není tudíž ona rovnost práva, není to ona bezprostřední uznanost a platnost sebevědomí z toho důvodu, že *jest*; nýbrž jeho platnost pochází z toho odcizujícího zprostředkování, kterým se přizpůsobilo všeobecně. Bezduhá všeobecnost práva pojímá do sebe každý přirozený způsob charakteru i jsoucna a každý ospravedlňuje. Avšak všeobecnost, která platí zde, je všeobecnost *vzniklá* a je *skutečná* z toho důvodu.

1. [Vzdělávání jako odcizení přirozeného bytí]

Je to tedy *vzdělávání*, kterým zde individuum platí a je skutečné. Jeho pravá *původní* přirozenost a substance jest duch *odcizení přírodního* bytí. Toto sebezbavení je tedy neméně jeho *účelem* jako jeho *jsoucnem*; je zároveň *prostředkem* čili *přechodem* jak *myšlené substance* do *skutečnosti*, tak i obráceně *určité individuality* do *bytostnosti*. Tato individualita se *vzdělává* k tomu, čím je *o sobě*, a teprve tím *jest o sobě* a má skutečné *jsoucno*; kolik má *vzdělání*, tolik má *skutečnosti* a *moci*. Ačkoliv osoba jako *tato* osoba ví zde o *sobě*, že je *skutečná*, tkví přece její *skutečnost* výhradně v *překonávání přirozené osoby*; *původně určená* přirozenost se proto převádí na *nebytostný* rozdíl velikosti, na větší či menší energii vůle. Avšak účel a obsah této vůle náleží výhradně všeobecné substancí samé a může jí být pouze něco všeobecného; zvláštnost přirozenosti, která se stává účelem a obsahem, je čímsi *bezmocným* a *neskutečným*; je to jen způsob, který se marně i směšně namáhá, aby se uplatnil; je to rozpor záležející v tom, že *skutečnost*, která bezprostředně je všeobecná, přikládá se zvláštnímu. Klade-li se proto nesprávně individualita do *zvláštnosti* v přirozenosti a charak-

[318] teru, pak v reálném světě nejsou individuality a charaktery, nýbrž všechna individua mají pro sebe navzájem stejné *jsoucno*; ona domnělá individualita je právě jen *míněné* *jsoucno*, které nemá trvání v tomto světě, kde *skutečnosti* nabývá pouze to, co se samo sebe zbavuje, a proto jen všeobecně. – Co je *míněno*, platí z toho důvodu za to, čím *jest*, za jistý druh. „Druh“ není zcela totéž co *espèce*, „což je nejhroznější ze všech přezdívek, neboť označuje prostřednost a vyjadřuje nejvyšší stupeň pohrdání“.⁸⁵ „Druh“ a být „*něčím svého druhu dobrým*“ je však náš výraz, který dodává tomuto významu počestné vzezření, jako by se to nemyslílo tak zle, nebo který skutečně v *sobě* ještě neobsahuje vědomí, co znamená *druh* a co je *vzdělání* a *skutečnost*.

Co vypadá u jednotlivého *individua* jako jeho *vzdělávání*, je *bytostný* moment *substance* samé, totiž bezprostřední přecházení její *myšlené všeobecnosti* ve *skutečnost* či jednoduchá duše substance, která působí, že *co je o sobě*, je *uznáno* a má *jsoucno*. Pohyb individuality, která se *vzdělává*, je proto bezprostředně vznikáním *individua* jako všeobecné, předmětné bytnosti, tj. vznikáním *skutečného světa*. Tento svět, ač vznikl působením individuality, jest pro sebevědomí čímsi bezprostředně *odcizeným* a má pro ně formu *neotřesené skutečnosti*. Ale sebevědomí, jisté zároveň, že tento svět je jeho substancí, jde se ho zmocnit; nabývá této *moci* nad ním *vzděláním*, které se z této stránky jeví tak, že se *přizpůsobuje skutečnosti* natolik, nakolik to připouští energie *původní povahy* a *talentu*. Co se zde jeví silou *individua*, pod kterou se *ocitá substance* a která jí *ruší*, jest zcela totéž, co *uskutečňování substance*. Neboť *moc individua* záleží v tom, že se *přizpůsobuje substancí*, tj. že se *zbavuje své osoby*, tedy že *klade sebe* jako

předmětnou jsoucí substancí. Jeho vzdělávání a jeho vlastní skutečnost je tedy uskutečňováním substance samé.

[(α) Dobré a zlé, státní moc a bohatství]

Osoba je pro sebe skutečná jen, pokud jest *překonána*. Pro sebe tedy netvoří jednotu *vědomí* sebe a předmětu, nýbrž předmět její jejím vlastním zápořem. – Osobou jakožto duší vytváří se tedy substance ve svých momentech tak, že opak oduševňuje svou protivu, že každá protiva dává svým odcizením trvání druhé a právě tak je od ní přijímá. Zároveň má každý moment svou určitost jako nepřekonatelnou platnost a má proti druhému momentu pev-

[319] nou skutečnost. Myšlení fixuje tento rozdíl nejobecnějším způsobem v absolutním protikladu *dobrého* a *špatného*, které se odpuzují a nemohou žádným způsobem splývat. Ale duší tohoto pevného bytí je bezprostřední přechod v to protikladné; jsoucno je naopak zvratem každého určení v jeho protiklad a jen toto odcizení je bytnost a udržování celku. Musíme nyní studovati tento uskutečňující pohyb a oduševňování momentů; odcizení se samo odcizí a celek se odcizením vezme zpět do svého pojmu.

Především musíme studovati jednoduchou substancí samu v bezprostřední organizaci jejich momentů majících jsoucno, ale dosud neproduhovnělých. Příroda se explikuje do všeobecných živlů, mezi nimiž *vzduch* je *trvalá*, ryze obecná, průhledná bytnost, *voda* pak *bytnost* ustavičně *obětovaná*, *ohněň* jejich jednota, jež *oduševňuje*, která právě tak vždy řeší jejich protiklad, jako rozdvouje jejich jednotnost tak, aby protiklad vznikl – konečně *země* je *pevným uzlem* tohoto členění a *subjektem* těchto bytností i jejich procesu, jejich východiskem i místem jejich návratu – a právě tak se vnitřní *bytnost* či jednoduchý duch sebevědomé skutečnosti explikuje v takové všeobecné, avšak duchovní masy, jako v jistý svět: *první* masou je *o sobě všeobecná*, *soběrovná* duchovní bytnost, druhou je bytnost *jsoucí pro sebe*, stávající se *nerovnou* sobě, bytnost, jež se *obětuje* a *odevzdává*, a třetí je subjektem jakožto sebevědomím a má sama o sobě bezprostředně sílu ohně; – v první bytnosti je si vědoma sebe jako něčeho, co je *o sobě*, v druhé však *bytí pro sebe* pro ni vzniká obětováním všeobecného. Duch sám však je bytí celku *o sobě* a *pro sebe*, *rozdvoující se* v substancí jako trávající a v substancí jako tu, která se obětuje, a *přijímající* ji právě tak opět ve svou jednotu; je to právě tak vyšlehující, substancí stravující plamen, jako trvalá podoba této substance. – Vidíme, že tyto bytnosti odpovídají tomu, čím v mravním světě byly obec a rodina, aniž však mají toho domácího ducha, který je obci a rodině vlastní; naproti tomu, je-li tomuto duchu cizí osud, zde sebevědomí jest a ví o sobě, že je skutečnou mocí těchto bytností.

Tyto bytnosti musíme studovati za prvé, jak se představují v čistém vědomí jako myšlenky či jako jsoucí *o sobě*, a za druhé, jak se představují ve skutečném vědomí jako *předmětné* bytnosti. – V oné první formě jednoduchého bytí je první, a pokud *je si sama rovna*, též bezprostřední a neměnná *bytnost* všeho vědomí, totiž *dobro*, nezávislou duchovní mocí *o sobě*, jíž je pohyb vědomí, jež

[320] jest pro sebe, toliko nahodile přidán. Tím druhým naproti tomu je *pasivní* duchovní bytnost čili všeobecnou, pokud se samo opouští a pokud nechává jednotlivce, aby si z ní vzali vědomí své jednotlivosti; je to nicotná bytnost, je to *zlo*. – Tato absolutní zrušenost bytnosti je sama trvajícím; jako je první bytnost základem, východiskem a výsledkem jednotlivců a jako jsou jednotlivci v ní ryze všeobecným způsobem, tak je ta druhá naopak z jedné strany obětujícím se *bytím pro jiné*, z druhé právě proto stálým návratem těchto jiných k sobě samým jako *jednotlivým* a jejich trvajícím *vznikáním pro sebe*.

Avšak tyto jednoduché *myšlenky* o dobrém a zlém jsou si právě tak bezprostředně odcizeny; jsou *skutečné* a ve skutečném vědomí jako *předmětné* momenty. Takto je bytnost dobra *státní mocí*, bytnost zla *bohatstvím*. – Státní moc je zároveň jednoduchá *substance* i všeobecné *dílo*, absolutní *věc*, *o kterou běží*, v níž je individuím vyslovena jejich *bytnost* a kde je jejich jednotlivost naprosto pouze vědomím jejich *všeobecnosti*; jest právě tak dílem a jednoduchým *výsledkem*, z něhož se vytrácí to, že pochází z *konání* individuí; zůstává absolutním základem a trváním všeho jejich konání. – Tato *jednoduchá* éterická *substance* jejich života je *bytím* na základě tohoto určení své neproměnné rovnosti se sebou a následkem toho pouze *bytím pro jiné*. Je tedy o sobě bezprostředně protikladem sebe samé, je *bohatstvím*. Ač jest bohatství pasivní či nicotné, je rovněž všeobecnou duchovní bytností, jest právě tak ustavičně *vznikajícím výsledkem práce a konání všech*, právě jako se opět rozplývá v *požitek* všech. V *požitku* vzniká sice individualita *pro sebe*, čili vzniká zde jako *jednotlivá*, ale tento *požitek* sám je výsledkem všeobecného konání, tak jako naopak navzájem vyvolává všeobecnou práci a *požitek* všech. *Skutečno* má vůbec ten duchovní význam, že je bezprostředně všeobecné. V tomto momentu skutečnosti sice míní každý jednatel, že jedná *ve svém osobním zájmu*; neboť to je moment, v němž si dává vědomí, že je pro sebe, a nepojímá to tudíž jako cosi duchovního; ale pohlédneme-li na věc třeba jen vnějškově, tu se ukáže, že svým *požitkem* dává každý *požívati* všem, že svou prací pracuje právě tak pro všechny jako pro sebe, a všichni pro něho. Jeho *bytí pro sebe* je tedy o sobě *všeobecné* a osobní zájem jest pouze čímsi míněným, co nemůže dospět k tomu, aby učinilo skutečným to, co míní, totiž udělat něco, co by nebylo ku prospěchu všem.

[321]

[(B) Soud sebevědomí, vědomí ušlechtilé a podlé]

V obou těchto duchovních mocích poznává tedy sebevědomí svou substanci, svůj obsah a účel: nazírá v nich svou podvojnou bytnost, v jedné své *bytí o sobě*, v druhé své *bytí pro sebe*. – Zároveň jakožto duch je sebevědomí zápornou *jednotou* jejich trvání a rozluky mezi individualitou a všeobecnem či mezi skutečností a osobou. Vláda a bohatství jsou proto zde dány individuu jako předměty, tj. něco takového, o čem ví, že je vůči tomu *svobodno*, a míní, že může mezi nimi volit nebo dokonce nezvolit žádné z nich. Jako toto svobodné a *čisté* vědomí vystupuje proti bytnosti jako takové, která je pouze *pro ně*. Vědomí má potom bytnost jako *takovou* v sobě. – V tomto čistém vědomí nejsou mu momenty substance státní moc a bohatství, nýbrž myšlenky *dobrého* a *zlého*. – Sebevědomí je však dále vztahem vlastního čistého vědomí k vlastnímu vědomí skutečnému, bytnosti myšlené k bytnosti předmětné: je bytostně *soudem*. – Pro obě stránky skutečné bytnosti sice již vyplynulo na základě jejich bezprostředních určení, která z nich je dobro a která je zlo; dobro je státní moc, zlo je bohatství. Avšak tento první soud nelze považovati za duchovní soud; neboť jedna stránka byla v něm určena jako něco *jsoucího o sobě* či pozitivního, druhá jako něco *jsoucího pouze pro sebe* a záporného. Ale jakožto duchovní bytnost je každá z obou stránek průnikem obou momentů, není tedy vyčerpána oněmi určeními; a sebevědomí, které se k nim vztahuje, je *o sobě* a *pro sebe*; musí se tedy ke každému vztahovati dvojitém způsobem, čímž se dostane do popředí ta jejich povaha, že jsou to určení sobě navzájem odcizená.

Pro sebevědomí je nyní *dobry* a *o sobě* jsoucí ten předmět, v němž se samo nachází, zlý je pak ten, v němž nachází protiklad sebe sama; *dobro* je *rovnost* předmětné reality s ním, *zlo* je však jejich *nerovnost*. Zároveň co je dobré a zlé *pro ně*, je dobré a zlé *o sobě*; neboť sebevědomí je právě tím, v čem oba tyto momenty bytí *o sobě* a *pro ně* splývají; je to skutečný duch předmětných bytností a soud je osvědčením jeho moci nad nimi, která je *činí* tím, čím jsou *o sobě*. Jejich kritériem a pravdou není to, jak jsou bezprostředně a samy o sobě *rovné* a *nerovné*, tj. jak jsou abstraktním bytím o sobě a pro sebe, nýbrž čím jsou ve vztahu ducha k nim, jejich rovnost a nerovnost s duchem. Jeho *vztah* k nim, původně kladeným jako *předměty*, jež se *jím* staly jsoucími *o sobě*, stává se zároveň jejich *odrazem v sobě samých*, kterým nabývají skutečného [322] duchovního bytí a kterým vystupuje to, co je *jejich duchem*. Ale jako se jejich první *bezprostřední určení* liší od *vztahu* ducha k nim, bude se též toto třetí určení, jejich vlastní duch, odlišovat od druhého. – Především to jejich druhé bytí o sobě, které vystupuje tím, že k nim duch vstupuje ve vztah, musí již vypadnouti jinak než to *bezprostřední bytí o sobě*; neboť toto duchovní *zprostředkování* naopak uvede *bezprostřední určení* do pohybu a učiní je čímsi jiným.

Podle toho nyní nachází vědomí, *jsoucí o sobě* a *pro sebe*, ve *státní moci* sice svou *jednoduchou bytnost* a svou *trvalost vůbec*, avšak ne svou *individualitu* jako takovou; nachází v něm své *bytí o sobě* nikoli své *bytí pro sebe*, nachází v něm naopak

zápor konání jako jednotlivého konání, které je zde ujařmeno k poslušnosti. Individuum se tedy před tváří této moci reflektuje v sebe samé; tato moc je pro ně bytnost utlačující, je to *zlé*; neboť místo aby byla rovnou, jest čímsi individualitě naprosto nerovným. – *Bohatství* naproti tomu je *dobro*; směřuje k všeobecnému požitku, vzdává se a opatřuje všem vědomí jejich osoby. Bohatství je samo *o sobě* všeobecná dobročinnost; odepře-li nějaký dobrý skutek, není-li každé potřebě po vůli, pak to je nahodilost, která nic neubírá jeho všeobecné, nutné bytnosti, která záleží v tom, že se sděluje všem jednotlivcům a je dárce o tisících rukou.

Oba tyto soudy dávají myšlenke dobrého a zlého obsah, který je opakem toho, který měla pro nás. – Sebevědomí se však zatím uvedlo jen neúplně ve vztah ke svým předmětům, totiž jen podle měřítka *bytí pro sebe*. Ale vědomí je právě tak bytnost jsoucí *o sobě* a musí tuto stránku rovněž učinit měřítkem, a tím se teprve dovršuje duchovní soud. Po této stránce je to *státní moc*, která mu vyslovuje jeho *bytnost*; státní moc je jednak pokojný zákon, jednak vláda a rozkaz, který dává povely k jednotlivým pohybům všeobecného konání; zákon je jednoduchá substance sama, rozkaz je její konání, které ji samu i všechny oživuje a udržuje. Individuum shledává tedy, že v státní moci je vyjádřen, organisován a činně uplatněn jeho vlastní základ a bytnost. – Požitkem *bohatství* naproti tomu nezakouší svou obecnou bytnost, nýbrž dostává jí pouze *pomíjející* vědomí a požitek sebe sama jako *jednotlivosti*, která je pro sebe, a *nerovnosti* se svou bytností. – Pojmy dobrého a zlého dostávají zde tedy protikladný význam než ten, který měly dříve.

Obojí způsob souzení nachází pokaždé svou *rovnost* a *nerovnost*;

[323] první soudící vědomí shledává, že státní moc je mu *nerovná*, požitek bohatství že je mu *roven*, druhé vědomí shledává naopak, že státní moc je mu *rovná* a bohatství *nerovno*. Je tu dáno dvojí *shledávání rovným* a dvojí *shledávání nerovným*, protikladný poměr k oběma reálným esencím. – Musíme posoudit toto různé souzení samo, k čemuž musíme použít vytčeného měřítka. Podle toho poměr vědomí, jenž *shledává rovným*, je *dobrem*, a ten, který shledává *nerovným*, je *zlem*; a oba tyto způsoby poměru musíme nyní fixovati jako *různé podoby vědomí*. Tím, že se různým způsobem chová, spadá vědomí samo pod určení toho rozdílu, že je dobré nebo zlé, a ne tím, že by mělo svým principem buď *bytí pro sebe* nebo čisté *bytí o sobě*; neboť obojí, *bytí o sobě* i *bytí pro sebe*, jsou momenty stejně bytnostné; dvojitě souzení, které jsme studovali, předvádělo principy v oddělené podobě, a obsahuje proto jen *abstraktní* způsoby *souzení*. Skutečné vědomí obsahuje v sobě oba principy a rozdíl spadá výhradně do jeho *bytnosti*, totiž do jeho vlastního *poměru* k reálnu.

Způsoby tohoto poměru jsou protikladné; jeden způsob jest poměr k bohatství a státní moci jako k *rovným*, druhý jako k *nerovným*. – Vědomí, které k nim nachází poměr rovnosti, jest *ušlechtilé*. V moci veřejné přihlíží k tomu, co je mu rovno: že je totiž tím, v čem toto vědomí má svou *jednoduchou* bytnost a její uplatnění, a že je v jejich službách po stránce skutečné poslušnosti i vnitřní úcty. Právě tak přihlíží v bohatství k tomu, že mu zjednává vědomí jeho druhé bytnostné stránky, *bytí pro*

sebe; následkem čehož je považuje rovněž za něco, co k němu má bytostný vztah a uznává toho, kdo mu ho dává požívati, za dobrodince a cítí se mu zavázáno díky.

Vědomí druhého vztahu je naproti tomu *podlé*; podržuje si *nerovnost* s esencemi, spatřuje tedy v moci vládcově pouto a útlak *bytí pro sebe* a tedy nenávidí vládce, poslouchá pouze s úkladem a je vždy na prahu vzpoury – v bohatství, jímž dospívá k požitku svého bytí pro sebe, všímá si právě tak pouze nerovnosti, totiž nerovnosti s *bytností*, jež trvá; dospívá sice pouze bohatstvím k vědomí jednotlivosti a pomíjivého požitku, a miluje proto bohatství, ale pohrdá jím a považuje též svůj vztah k bohatému za zaniklý zánikem požitku, který je zanikání samo o sobě.

Tyto vztahy vyjadřují nyní teprve *soud*, určení, čím jsou obě bytnosti jako *předměty* pro vědomí, nikoli ještě, čím jsou *o sobě*

[324] a *pro sebe*. Reflexe, která je v soudu představována, jest jednak teprve *pro nás* teží jednoho i druhého určení, a tudíž stejným překonáním obou, není ještě jejich reflexí pro vědomí samo; jednak jsou teprve bezprostředně *bytnostmi*, *nestaly se* tím, čím jsou, ani nejsou samy *o sobě sebevědomím*; to, pro co jsou, není dosud principem, který je oživuje; jsou to predikáty, jež dosud nejsou samy subjektem. Toto odloučení působí též, že celek duchovního souzení se ještě rozpadá ve dvojí vědomí, z nichž každé spadá pod jednostranné určení. – A nyní, jako se z počátku *lhostejnost* obou stránek odcizení (jednou stránkou je čisté vědomí ve svém *bytí o sobě*, totiž určité *myšlenky* dobra a zla, druhou je jejich *jsoucno* jako státní moc a bohatství) pozvedla až v *soud*, tak se má tento vnější poměr pozvednouti k vnitřní jednotě či vztah myšlenkový ke skutečnosti a vyvstati má duch obojí podoby soudu. To se děje tím, že soud se stává *úsudkem*, zprostředkujícím pohybem, v němž vyvstává nutnost a střední člen obou částí soudu.

[(γ) Služba a rada]

Ušlechtilé vědomí se shledává ve svém soudu vůči státní moci v tom postavení, že tato moc sice ještě není osobou, nýbrž teprve všeobecnou substancí, o níž je si však vědomo, že je jeho *bytností*, jeho účelem a absolutním obsahem. Tím, že má kladný vztah ke státní moci, má se záporně k vlastním svým účelům, vlastnímu obsahu a jsoucnu, a nechává je zaniknout. Je to hrdinství *služby*, – *ctnost*, která obětuje jednotlivé bytí všeobecnému a tím tomuto všeobecnému dává jsoucno – *osoba*, která se sama od sebe zřiká majetku a požitku a jedná a je skutečná pro danou moc.

Tímto pohybem jest všeobecně skloubeno dohromady se jsoucnem vůbec, jako se jsoucí vědomí tímto sebe vzdáním vzdělává k bytostnému obsahu. To, co si ve službě zcizuje, jest vlastní vědomí ponořené do jsoucna; odcizené bytí jest však *bytí o sobě*; tímto vzděláváním nabývá tedy úcty před sebou samým i úcty u druhých. – Avšak týž pohyb činí státní moc (která byla zprvu jen *myšlené* všeobecně, *bytí o sobě*)

všeobecnem, jež *jest*, skutečno u mocí. Takovou je pouze v skutečné poslušnosti, které dociluje *soudem* sebevědomí, že tato moc je *bytnost*, a tím, že se toto sebevědomí svobodně přináší v oběť. Toto konání, je vede ke skloubení bytnosti s osobou, vytváří *dvojitou* skutečnost, sebe jako *pravou* skutečnost, a státní moc jako *pravdu*, která *platí*.

[325] Státní moc však není na základě tohoto odcizení ještě sebevědomím, které o sobě ví, že *jest* státní mocí: platný je toliko její *zákon* či její *bytí o sobě*; nemá ještě svou *zvláštní vůli*; neboť sebevědomí, vykonávající službu, se dosud nezbavilo své čisté osoby a neproduchovalo jí státní moc, zatím to učinilo pouze svým bytím; obětovalo jí pouze své *jsoucno*, nikoli své *bytí o sobě*. – Toto sebevědomí platí za takové, jež odpovídá *bytnosti*, dosahuje uznání pro to, *čím jest o sobě*. Ostatní shledávají, že se v něm uplatňuje jejich *bytnost*, nikoli však jejich bytí pro sebe – že je v něm vyplněno jejich myšlení či čisté vědomí, nikoli jejich individualita. Platí tudíž v jejich *myšlenkách* a *požívá cti*. Jest to *hrdý* vasal, který je činný pro státní moc, pokud není vlastní vůlí, nýbrž vůlí *bytnou*, a který má pro sebe platnost toliko touto *ctí*, pouze v *bytném* představování všeobecného mínění, nikoli ve *vděčné* představě individuality, neboť individualitě nedopomohl k jejímu *bytí pro sebe*. Řečí tohoto sebevědomí, kdyby vstoupilo ve vztah k vlastní vůli státní moci, která dosud nevznikla, byla by *rada*, kterou uděluje vasal pro obecné dobro.

Státní moc *jest* proto vůči radě ještě bez vůle a nerozhoduje mezi různým míněním o obecném a dobrém. Není dosud *vládou* a následkem toho není ještě vpravdě skutečnou státní mocí. – *Bytí pro sebe, vůle*, jež jako vůle není dosud obětována, je vnitřní, odloučený duch stavů, který si v opozici vůči svým řečem o *obecném* dobrém ponechává své *zvláštní* dobré a má sklon k tomu, aby toto povídání o všeobecném dobrém činil náhražkou jednání. Oběť vlastního *jsoucna*, která nastává ve službě, je sice úplná, byla-li dovedena až do smrti; ale nebezpečí, i smrtelné, které jsme přestáli, ponechává určité *jsoucno* a tím *jisté bytí pro sebe*, které činí radu pro všeobecné dobré dvojsmyslnou a podezřelou a vskutku si vyhrazuje vlastní mínění a *zvláštní vůli* vůči státní moci. Jeho poměr k státní moci *jest* tedy ještě vztah nerovnosti a toto bytí pro sebe spadá tedy pod to určení podlého vědomí, které působí, že je stále na prahu vzpoury.

Tento rozpor, který má *bytí pro sebe* překonati, obsahuje v této formě, v tom, že je ve vztahu nerovnosti ke všeobecnou státní moci, zároveň tu formu, že ono odcizení *jsoucna*, když se dovrší (totiž smrtí), je samo odcizením *jsoucím*, nikoli takovým, které se navrácí do vědomí – že vědomí nepřechází toto odcizení a není *o sobě* a *pro sebe*, nýbrž že pouze přechází v nesmířený protiklad.

[326] Právě obětování *bytí pro sebe* je proto jedině to, kde se obětuje tak úplně jako smrtí, ale kde se v tomto odcizení zároveň udržuje; tím se stává skutečným jako to, čím je o sobě, jako identická jednota sebe sama a sebe jako protikladu. Tím, že vyvstává odloučený vnitřní duch, osoba jako taková, a že se odcizuje, pozvedá se zároveň státní moc ve *zvláštní* osobu, a právě tak by bez tohoto odcizení činy *cti*,

ušlechtilého vědomí a rady jeho důmyslu zůstaly dvojsmyslností mající ještě onu separovanou zálohu zvláštního úmyslu a svévole.²⁶

2. [Řeč jako skutečnost odcizení čili vzdělávání]

Toto odcizení však nastává v řeči, která zde vystupuje ve svém zvláštním významu. – Řeč, která ve světě mravnosti je *zákon* a *rozkaz*, ve světě skutečnosti je zprvu *radou*, má svým obsahem *bytnost* a je její formou; zde však dostává formu, kterou jest, sama za obsah a platí jakožto *řeč*; síla řeči jako takové provádí zde to, co má být provedeno. Neboť řeč je *jsoucnem* čisté osoby jako takové; v ní *jednotlivost* sebevědomí, která je *pro sebe*, vstupuje do existence tak, že je *pro jiné*. Já jako toto *čisté* já nijak nemá *jsoucno*; v každém jiném vyjádření je vnořeno do skutečnosti a je v podobě, z níž se může stáhnout zpět; ze svého jednání i ze svého fyziogonického výrazu je reflektováno do sebe a takové neúplné *jsoucno*, v němž je vždy právě tak příliš mnoho jako málo, opouští jako bezduchou schránku. Řeč však obsahuje ‚já‘ v jeho čistotě, jediná řeč vyslovuje *já*, já samo. Toto jeho *jsoucno* jako *jsoucno* jest předmětnost, která má v sobě jeho opravdovou přirozenost. *Já* je *toto já* – ale právě tak *všeobecné*; jeho zjevení je právě tak bezprostředně sebezbačením a zmizením *tohoto* já a tím i jeho setrváním v jeho obecnosti. *Já*, které se vyslovuje, je *zaslechnuto*; je to náказа, v níž přešlo bezprostředně v jednotu s těmi, pro něž je zde, a je všeobecným sebevědomím. – V tom, že je *zaslechnuto*, *doznělo* bezprostředně jeho *jsoucno* samo; tato jeho jinakost byla pojata do sebe zpět; a jeho *jsoucno* jako sebevědomí je v tom, že *nyní*, jakmile je zde, již nemá *jsoucno*, a že má *jsoucno* tímto svým mizením. Toto mizení je tedy samo bezprostředně jeho setrváváním; je to jeho vlastní vědění o sobě a jeho vlastní vědění o sobě jako takovém, jež přešlo v jinou osobu, jež bylo *zaslechnuto* a je *všeobecné*.

Duch zde nabývá této skutečnosti, poněvadž protiklady, jejichž [327] je *jednotou*, mají neméně bezprostředně to určení, že jsou vlastními skutečnostmi pro sebe. Jejich jednota je rozložena v nepružné stránky, z nichž každá je pro druhou skutečným předmětem, který tato stránka vylučuje. Jednota vystupuje tudíž jako *střední člen*, který je vylučován a odlišován od odloučené skutečnosti stránek; má proto sama skutečnou předmětnost odlišnou od svých stránek a jest sama *pro tyto stránky*, tj. je *jsoucnem*. Duchovní substance jako taková vstupuje v existenci teprve tehdy, když za své stránky získala taková sebevědomí, která vědí, že tato čistá osoba jest *bezprostředně platná* skutečnost a že jest takovou pouze odcizujícím *zprostředkováním*. Toto vědění o skutečnosti čisté osoby působí, že momenty jsou kategorií, která ví o sobě samé, a že následkem toho jsou tak dalece vytríbeny, až se stávají momenty ducha; odcizujícím zprostředkováním vstupuje duch do *jsoucna* jako duchovost. – Duch je tak střední člen předpokládající ony extrémy a plozený jejich *jsoucnem* – ale právě tak je duchovním celkem, který se mezi těmito extrémy rozvírá,

který se rozdvouje v tyto extrémy a který teprve svým dotykem každý z extrémů plodí v jeho principu jako celek. – To, že oba extrémy jsou již *o sobě* překonány a rozloženy, vytváří jejich jednotu; tato jednota je pohyb, který spájí oba dohromady, působí výměnu jejich určení v celek, a to v *každém z obou extrémů*. Toto zprostředkování následkem toho dosahuje pojem každého z obou extrémů v jeho skutečnost, čili činí to, co každý z nich jest *o sobě*, jeho *duchem*.

Oba extrémy, státní moc a ušlechtilé vědomí, jsou tím rozloženy; státní moc v abstraktní všeobecnosti, kterého jsou všichni poslušni a ve vůli, jež je pro sebe, která však ještě nenáleží sama tomuto abstraktnímu všeobecnosti; ušlechtilé vědomí v poslušnost překonaného jsoucna, neboli v *bytí o sobě* – bytí sebeúcty a cti, a v čisté bytí pro sebe, dosud nepřekonané, totiž vůli, která ještě zůstává v záloze. Oba momenty, v něž se vytríbily obě stránky a které jsou tedy momenty řeči, jsou *abstraktní všeobecnosti*, které se nazývá obecné dobro, a *čistá osoba*, která se ve službě zřekla svého vědomí pohrouženého do mnohotvárného jsoucna. V pojmu jsou oba momenty totéž; neboť čistá osoba je právě abstraktní všeobecnosti, a následkem toho je jejich jednota položena jako jejich střední člen. Ale *osoba* je skutečná teprve v tom extrému, který je vědomí – *bytí o sobě* však teprve v extrému, kterým jest státní moc; vědomí chybí to, aby státní moc přešla do jeho rukou skutečně,

[328] nejen jako *čest*, – státní moci chybí, aby jí nebyli poslušni pouze jako takzvaného *obecného* dobra, nýbrž jako vůle, čili chybí jí, aby byla osobou, jež rozhoduje. Jednota pojmu, v němž státní moc dosud spočívá a k němuž se vědomí vytríbilo, stává se v tomto *zprostředkujícím pohybu* skutečnou; jednoduchým jsoucnem tohoto pohybu je řeč jakožto *střední člen*. – Jejimi stránkami však ještě nejsou dvě *osoby* přítomné jako osoby; neboť státní moc je teprve v osobu zduchovňována; tato řeč není tedy dosud duch vědoucí a vyslovující se dokonale.

[(α) Lichocení]

Ušlechtilé vědomí je extrém osobní; proto se jeví tím, od něhož vychází řeč, jejímž vlivem se utvářejí obě strany vztahu v oduševnělé celky. – Heroismus němé služby se stává *heroismem lichocením*. Tato mluvící reflexe služby vytváří duchovní střední člen, který se rozkládá a neodráží pouze vlastní část extrému v sobě samém, nýbrž také extrém všeobecné moci reflektuje do sebe a tuto moc, která je teprve *o sobě*, činí *bytím pro sebe* a jednotlivostí z říše sebevědomí. Tím vzniká duch této moci, totiž bytí *neomezeným monarchou*; – *neomezeným* – řeč lichocením pozvedá moc k její vytríbené *všeobecnosti*; tento moment jako výtvar řeči, jsoucna vytríbeného v ducha, je očištěná soběrovnost; *monarchou* – pozvedá tedy do svého čela *jednotlivost*; to, čeho se ušlechtilé vědomí zbavuje po této stránce jednoduché duchovní jednoty, je čisté *bytí o sobě jeho myšlení*, jeho vlastní já. Vyjádřeno určitěji, pozvedá řeč lichocením

jednotlivost, která je jinak čímsi pouze *míněným*, k čistotě jejího jsoucna tím, že monarchovi dává vlastní *jméno*; neboť jedině jméno je něco takového, v čem se *rozdíl* jednotlivá od všeho ostatního pouze nemíní, nýbrž skutečně jej všichni činí; jménem *neplatí* jednotlivce za čistého jednotlivce již pouze ve svém vědomí, nýbrž ve vědomí všech. Jménem jest tedy monarcha odloučen naprosto ode všech, jím se stává výjimkou a osamoceným; jménem je atomem, který nemůže nic sdělit ze svébytnosti a nemá sobě rovna. – Toto jméno je tedy reflexí v sobě čili *skutečností*, která má *o sobě* všeobecnou moc; jménem jest státní moc *monarchou*. On, *tento jednatlivec*, ví naopak, že *on, tento jednatlivec*, jest všeobecná moc, poněvadž šlechta se nestaví kolem trůnu jen jako hotová k službě státní moci, nýbrž jako *ozdoba*, a že tomu, kdo sedí na trůně, *říká* stále, čím *jest*.

[329] Řeč jejich chvály jest tímto způsobem ten duch, který u *státní moci samé* spájí oba extrémy dohromady; odráží v sobě abstraktní moc a dává jí moment druhého protikladu, chtějí a rozhodující *bytí pro sebe*, a tím sebevědomou existenci; čili touto řečí chvály se toto *jednotlivé skutečné* sebevědomí dostává k tomu, že *jistě ví*, že jest mocí. Tato řeč je onen bod osoby, v který splynuly ony mnohé body tím, že se zbavily *vnitřní jistoty*. – Jelikož však tento vlastní duch státní moci se zakládá na tom, že má svou skutečnost a svou potravu v tom, že ušlechtilé vědomí jí obětuje své konání i myšlení, je tato moc *samostatnost* sobě *odcizená*; ušlechtilé vědomí, extrém představující *bytí pro sebe*, dostává za všeobecnost myšlení, které se zbavilo, protiklad *skutečné všeobecnosti*; státní moc *přešla do jeho rukou*. Teprve v něm se státní moc opravdu uplatňuje; v jeho *bytí pro sebe* přestává býti onou *nehybnou bytností*, jakou se jevila v podobě extrému představujícího abstraktní bytí pro sebe. – *Státní moc*, v sebe reflektovaná, či to, že se stala duchem, vzato samo *o sobě*, neznamena nic jiného než že se státní moc *stala momentem sebevědomí*, tj. že existuje jen jako *překonaná*. Následkem toho je nyní bytností v té podobě, kde je jejím duchem býti obětováno a být dán všanc: čili existuje jako *bohatství*. – Proti bohatství, kterým se podle svého pojmu vždy více stává, zůstává sice zároveň jako trvajícím skutečností, ale taková, jejíž pojem je právě ten, že službou a uctíváním, z které se rodí, přechází ve svůj protiklad, totiž ve zbavování se moci. Zvláštní *osoba*, která je vůlí státní moci, stává se tedy úpadkem ušlechtilého vědomí i pro sebe dovršenou jednotlivostí a nahodilostí, která je dána všanc každé silnější vůli; co jí zůstává jako *obecně uznaná* a nesdělitelná samostatnost, jest prázdné jméno.

Bylo-li tedy ušlechtilé vědomí určeno jako takové, jehož vztah k všeobecné moci má povahu *rovnosti*, pak pravda tohoto vědomí je naopak, že ve své službě podržuje vlastní bytí pro sebe, ve vlastním zřeknutí své osobnosti jest však skutečným překonáním a rozerváním všeobecné substance. Jeho duchem jest vztah úplné nerovnosti: jednak při své cti podržuje svou vůli, jednak vzdává-li se své vůle, po jedné stránce se zbavuje svého nitra a dostává se do nejvyšší nerovnosti se sebou, po druhé stránce si tím podrobuje všeobecnou substanci a činí ji naprosto nerovnou sobě

samé. – Je jasné, že tím zmizelo jeho určení, které v *soudu* mělo proti tomu, které se nazývalo vědomím podlým, a tím že zmizelo také toto podlé [330] vědomí. Podlé vědomí dosáhlo svého účelu, totiž podrobit všeobecnou moc svému bytí pro sebe.²⁷

Obohaceno tak všeobecnou mocí, existuje sebevědomí jako *všeobecné dobrodiní*; čili sebevědomí je *bohatstvím*, které je samo opět předmětem pro vědomí. Neboť bohatství je všeobecné, které je sice poddáno vědomí, ale tímto prvním překonáním se ještě naprosto nevrátilo do osoby. – *Osoba* nemá ještě za předmět *sebe jako osobu*, nýbrž *zrušenou všeobecnou bytnost*. Jelikož tento předmět teprve vznikl, je vědomí k němu ve vztahu *bezprostředního* kladu, nevyjádřilo tedy dosud svou nerovnost s tímto předmětem; je to ušlechtilé vědomí, jež ve všeobecně zbaveném bytostného obsahu dostává své bytí pro sebe, takže uznává bohatství a je vděčno dobrodinci.

Bohatství má již samo v sobě moment bytí pro sebe. Není nesobecké všeobecné státní moci či bezelstná neorganická přirozenost ducha, nýbrž je státní moc, která svou vůlí trvá na sobě samé proti tomu, kdo se jí chce zmocnit za účelem požitku. Ale poněvadž bohatství má toliko formu bytnosti, je toto jednostranné bytí pro sebe, které není o sobě, nýbrž naopak je zrušeným bytím o sobě, nebytostným návratem individua do sebe ve svém požitku. Potřebuje tedy samo oživení; a pohyb jeho odrazu je ten, že bohatství, které je pouze pro sebe, stává se *bytím o sobě a pro sebe*; že bohatství, zrušená to bytnost, stává se bytností; tak přijímá do sebe vlastního ducha. – Poněvadž forma tohoto pohybu byla vyložena dříve, dostačí, když zde určíme jeho obsah.²⁸

Ušlechtilé vědomí se zde tedy nemá k předmětu jako bytnosti vůbec, nýbrž samo *bytí pro sebe* je mu čímsi cizím; svou osobu jako takovou *shledává* odcizenou, jako předmětnou, pevnou skutečnost, kterou má přijmouti od jiného pevného bytí pro sebe. Jeho předmětem je bytí pro sebe, tedy to, co je jeho; ale tím, že je to předmět, jest to zároveň bezprostředně cizí skutečnost, která je vlastním bytím pro sebe, vlastní vůlí, tj. ušlechtilé vědomí vidí svou osobu v moci cizí vůle, na které závisí, zdali mu ji chce přenechat.

Od každé jednotlivé stránky může sebevědomí abstrahovat, a podržuje proto při závislosti některé z těchto stránek svou uznanost a to, že *o sobě platí* za bytnost, která je pro sebe. Zde však spatřuje, že je mimo sebe po stránce čisté nejvlastnější *skutečnosti* či svého já, a že po této stránce náleží jinému, vidí, že jeho osobnost jako taková závisí na nahodilé osobnosti jiného, na nahodilosti chvíle,

[331] svévole nebo jiných nejlhostejnějších okolností. – V právním stavu jeví se to, co je v moci předmětné bytnosti, *nahodilým obsahem*, od něhož možno abstrahovat, a násilí nepostihuje *osobu* jako *takovou*, nýbrž osoba je naopak uznána.²⁹ Zde však vidí osoba, že jistota sebou jako takovou je tím nejnebytostnějším, vidí, že čistá osobnost je absolutní neosobnost. Duch jeho díky jest tedy jak pocitem této nejhlubší upadlosti, tak i nejhlubšího pobouření. Když se čisté já spatří samo mimo sebe a spatří svou rozervanost, je roztrženo a zhynulo v této rozervanosti zároveň vše, co má souvislost a

všeobecnost, vše, co se nazývá zákonem, dobrem a právem; všechna rovnost je v rozkladu, neboť je dána *nejryzejší nerovnost*, absolutní nebytnost absolutně bytostného, bytí pro sebe mimo sebe; čisté já samo je absolutně rozloženo.

Dostává-li toto vědomí od bohatství zpátky předmětnost bytí pro sebe a překonává-li ji, pak nejen není pojmově nedokončeno jako předcházející stupeň reflexe, nýbrž je neuspokojeno samo pro sebe; reflexe, při níž se osoba přijímá sama jako něco předmětného, je bezprostřední rozpor kladený v čistém já samém. Jako osoba stojí však zároveň bezprostředně nad tímto svým rozporem, je absolutní pružností, která opět překonává tuto překonanost osoby, odvrhuje tu zvrhlost, že její bytí pro sebe vzniká pro ni jako cosi cizího, a pobouřena proti tomuto přijímání sebe samé, je v tomto *přijímání sama pro sebe*.

[(B) Řeč rozervanosti]

Když je tak vztah tohoto vědomí spojen s touto absolutní rozervaností, odpadá v jeho duchu rozdíl tohoto vědomí, že je určeno jako ušlechtilé na rozdíl od *podlého*, a obojí je totéž. – Dále může býti duch dobročinného bohatství rozlišen od ducha vědomí, jež dobrodiní přijímá, a je třeba studovat jej zvlášť. – Tento duch dobročinného bohatství byl nebytnostné bytí pro sebe, bytnost daná všanc. Tím, že je sdělen, stává se však *bytím o sobě*; splniv své určení, aby se obětoval, překonává svou jednotlivost, že požívá toliko pro sebe, a jako překonaná jednotlivost je *všeobecnem* či *bytností*. – Co sděluje, co dává druhým, je *bytí pro sebe*. Nevzdává se však jako neosobní příroda, jako podmínka života, která se vzdává bez okolků, nýbrž jako bytnost sebevědomá, která se má za sebe samu; není to neorganická moc živlu, o které ví vědomí, jež ji přijímá, že jest o sobě něčím pomíjejícím, nýbrž je to moc

[332] nad osobou, která o sobě ví, že je *nezávislá* a *samovolná*; zároveň ví též, že to, co rozdává, je osoba jiného. – Bohatství tedy sdílí klientovu zvrhlost, ale na místo pobouření nastupuje u něho zpupnost. Neboť na jedné straně ví právě tak jako klient, že *bytí pro sebe* je nahodilá věc; ale bohatství je samo tato nahodilost, v jejíž moci je osobnost. V této své zpupnosti, která má za to, že pozváním k jídlu udržuje na živu a obdrží pro sebe já cizí osobnosti a že tím dosáhla podrobení její nejvniternější bytnosti, přehlíží vnitřní vzpouru toho druhého já; přehlíží to, že toto druhé já úplně odhazuje všechna pouta, přehlíží tuto ryzí rozervanost, pro kterou je rozerváno vše rovné, vše stávající, když *soběrovnost* bytí pro sebe se jí stala ryze nerovnou, takže proto rve nejvíce na kusy mínění dobrodincovo a jeho názor. Bohatství stojí bezprostředně před touto nejzazší propastí, před touto hlubinou beze dna, v níž zmizela všechna opora a substance; a nevidí v této hlubině nic než obyčejnou věc, hříčku svého rozmaru, nahodilost vydanou vlastní zvůli; jeho duch je mínění zbavené všeho bytostného obsahu – to znamená: Je povrch opuštěný duchem.³⁰

Jako mělo sebevědomí svou řeč vůči státní moci čili jako duch vystával mezi těmito protiklady jako skutečný střed, tak má sebevědomí též svou řeč, kterou mluví k bohatství, ale ještě více má svou řeč jeho vzpoura. Ta první řeč, která dodává bohatství vědomí jeho bytnosti, a tím se ho zmocňuje, je rovněž řečí lichotnictví, avšak neušlechtilého; – neboť o tom, co vyslovuje jako bytnost, ví, že to je bytnost daná všanc, bytnost, která není *o sobě*. Řeč lichotnictví však, jak jsme již shora uvedli, je ještě jednostranný duch. Neboť jeho momenty jsou sice *osoba*, vytríbená vzdělavatelností služby v čistou existenci, a moc ve svém *bytí o sobě*. Leč čistý pojem, v němž jednoduchá *osoba* a moc jako *bytí o sobě* jsou totéž, první: čisté já a druhé: čistá bytnost či myšlení – tato jednota obou stránek, mezi nimiž se odbývá vzájemné působení, není ve vědomí této řeči; předmětem je pro toto vědomí ještě *bytí o sobě* v protikladu k osobě; čili *předmětem* mu není zároveň jeho vlastní *osoba* jako taková. – Řeč rozervanosti jest však dokonalou řečí a pravým existujícím duchem celého tohoto světa vzdělávání. Toto sebevědomí, kterému přísluší vzpoura zavrhuje vlastní zvrhlost, je bezprostředně absolutní soběrovnost v absolutní rozervanosti, čisté zprostředkování čistého sebevědomí se sebou samým. Je to rovnost identického soudu, jehož subjektem i predikátem je táž osobnost.

[333] Ale tento identický soud je zároveň nekonečný; neboť tato osobnost je absolutně rozdvojena a subjekt i predikát jsou tak, že jsou k sobě naprosto lhostejné a jednomu do druhého pranic není, bez nutné jednoty, tak, že dokonce každý z nich je mocí zvláštní osobnosti. *Bytí pro sebe* má předmětem *své bytí pro sebe*, a to jako něco naprosto jiného a zároveň stejně bezprostředně jako *sebe samo* – sebe jako jiné, ne tak, že by toto jiné mělo jiný obsah, nýbrž obsah je táž osoba ve formě, která se stala naprostým protikladem a úplně vlastním lhostejným jsoucнем. – Zde je tedy přítomen *duch* tohoto reálního světa vzdělanosti, který je si vědom sebe ve své pravdě a který je si vědom svého pojmu.

Tento duch je tímto absolutním a všeobecným zvrácením a odcizením skutečnosti a myšlení, *čistou vzdělaností*. Zkušenost, učiněná v tomto světě, jest, že pravdu nemají ani *skutečné bytnosti*, moc a bohatství, ani jejich určité *pojmy*, dobré a zlé, ani vědomí dobrého a zlého, totiž ušlechtilé a podle vědomí; nýbrž všechny tyto momenty se naopak zvracejí jeden v druhý a každý je protikladem sebe sama. – Všeobecná moc, která je *substancí*, dospívajíc k vlastní duchovnosti principem individuality, přejímá vlastní osobu jen jako jméno příslušné k této osobě, a jsouc *skutečnou* mocí, je naopak bezmocnou bytností, která se sama obětuje. – Ale tato neosobní bytnost vydaná všanc, čili tato zvěcněná osoba je naopak návratem bytnosti do sebe samé; je to *bytí pro sebe*, které je *pro sebe*, je to existence ducha. – *Myšlenky* těchto bytností, *dobrého* a *zlého*, zvracejí se rovněž v tomto pohybu; co je určeno jako dobré, je zlé; co je určeno jako zlé, je dobré. Vědomí jednoho každého z těchto momentů, posuzováno jako ušlechtilé a podle vědomí, je naopak ve své pravdě rovněž zvratem toho, čím tato určení mají být, ušlechtilé je právě tak podle a zvrhlé, jako se zvrhlost převrací ve vznešenost nejvzdělanější svobody sebevědomí. – Posuzováno formálně je vše *navenek* opakem

toho, čím je pro *sebe*; a opět tím, čím je pro sebe, není vpravdě, nýbrž je čímsi jiným než tím, čím chce býti: bytí pro sebe je naopak ztrátou sebe sama a odcizení sebe je naopak sebezáchovou. – Co je přítomno, jest tedy to, že všechny momenty vykonávají nad sebou všeobecnou spravedlnost, že každý z nich se právě tak odcizuje sám o sobě, jako se vsazuje do svého protikladu a tímto způsobem jej zvrací. – Pravý duch je však právě tato jednota naprosto odloučeného, a to tak, že právě *volnou skutečností* těchto *neosobních* extrémů samých do-

[334] spívá k existenci jako jejich střed. Jeho jsoucno je všeobecná *řeč* a *souzení*, které trhá, jemuž se rozkládají všechny ony momenty, které mají platit jako bytnosti a skutečné údy celku a které je právě tak touto sebe rozkládající hrou se sebou samým. Toto souzení a tato řeč jest proto pravda nepřemožitelná, přemáhá zatím vše – jest tím, oč v tomto reálném světě *jedině doopravdy* běží. V něm přichází každá část tohoto světa k tomu, že se tu vyslovuje její duch či že se o ní duchaplně říká, čím jest. Poctivé vědomí pojímá každý moment jako trvalou esenci a je to nevzdělaná bezmyšlenkovitost, která neví, že právě tak dělá i opak. Rozervané vědomí je však vědomím zvratu, a to absolutního; pojem jest tím, co v něm vládne, co svádí dohromady myšlenky, které pro poctivost leží daleko od sebe, a řeč rozervaného vědomí je proto duchaplná.

[(γ) Marnivost vzdělanosti]

Obsah řeči ducha ze sebe a o sobě je tedy zvrácení všech pojmů a realit, je všeobecný podvod sebe i druhých; a nestoudnost záležející v tom, že se toto podvádění vyřkne, je právě proto největší pravda. Tato řeč je pomatenost hudebníka, „který nahromadil a smísil na třicet arií, italských, francouzských, tragických, komických, všelikého rázu; jednou sestupoval hlubokým basem až do pekel, pak si sevřel hrdlo a přeťal vzdušné výšiny fistulovým tónem, střídavě zuřil, uklidňoval se, poroučel a vysmíval se.“ Klidnému vědomí, které poctivě vkládá melodii dobra a pravdy do rovnosti tónů, tj. do stejnohlasu, jeví se tato řeč „míchaninou moudrosti a bláznovství, směsicí stejných dílů důvtipu i nízkosti, správných i nesprávných myšlenek, úplné zvrácenosti v cítění, tak úplné nestoudnosti jako celé upřímnosti a pravdivosti“. Nebude si moci odepřít průchod všemi těmito tóninami a vzestup i sestup po celé stupnici citů od nejhlubšího pohrdání až k nejvyššímu obdivu a dojetí; „ale do těchto posléze jmenovaných citů bude přimíšena kapka směšnosti, která kazí jejich povahu“; city, uvedené na prvním místě, budou mít ve své upřímnosti samé smířlivý, ve své otřásající hloubce vševládny rys, který duch dává samému sobě.

Postavíme-li proti řeči tohoto zmatku, který má o sobě jasno, řeč onoho *jednoduchého vědomí* pravdy a dobra, pak tato řeč může být proti upřímné a sebevědomé řeči, v níž promlouvá duch vzdělanosti, pouze jednoslabičná; neboť

nemůže tomuto duchu říci nic, co sám neví a neříká. Překročí-li svou jednoslabičnost, pak říká

[335] tedy totéž, co vyslovuje, ale k tomu ještě páše tu bláhovost, že se domnívá říkati něco nového a jiného. I tyto slabiky, jako: „*hanebné*“, „*podlé*“, jsou již taková bláhovost, poněvadž onen duch je říká sám o sobě. Řeč tohoto ducha převrací všecko jednotvárné, protože toto sobě rovné je toliko abstrakcí, kdežto ve své skutečnosti je převratem o sobě, a bere-li přímé vědomí naproti tomu to, co je ušlechtilé a dobré, v ochranu způsobem zde jedině možným, totiž tak: že neztrácí svou hodnotu proto, že je *spjato* se zlem nebo že je s ním *smíšeno*, neboť to je jeho *podmínka a nutnost*, na tom se zakládá moudrost přírody – pak toto vědomí, domnívající se, že oponovalo, shrnulo tím toliko obsah řeči ducha triviálním způsobem, který činí *opak* ušlechtilosti a dobroty *podmínkou a nutností* ušlechtilosti a dobroty, a bezmyšlenkovitě se domnívá, že říká něco jiného, než že to, co se nazývá ušlechtilým a dobrým, je opak sebe sama, jako je zlé naopak něčím výtečným.

Nahradí-li jednoduché vědomí tuto bezduchou *myšlenku skutečnosti* toho, co je výtečné, a to tak, že je předvede na fiktivním příkladě nebo také ve skutečné anekdotě, čímž ukáže, že to výtečné není prázdným jménem, nýbrž *něčím daným*: pak proti tomu stojí *všeobecná* skutečnost zvráceného konání celého reálného světa, v němž tvoří onen příklad tedy jen něco zcela ojedinělého, jakousi *espèce*; a jsoucno dobrého a ušlechtilého jako jednotlivá anekdota, ať je fiktivní či pravdivá, toť podání dobrého a ušlechtilého, nad které nemůže býti nic hořčího. – Žádá-li si konečně jednoduché vědomí, aby celý tento svět zvrácenosti byl zrušen, pak nemůže žádati od *jednotlivce*, aby se z tohoto světa vzdálil, neboť i Diogenés ve svém sudě je jím podmíněn, a požadavek, který se obrací k jednotlivci, je právě to, co platí za zlé, totiž starati se *o sebe* jako *jednotlivce*. Obrací-li se však tento požadavek k všeobecné *individualitě*, pak nemůže mít „vzdálit se ze světa“ ten význam, aby se rozum opět vzdal duchovního, vzdělaného vědomí, k němuž dospěl, aby rozvinuté bohatství svých momentů vnořil zpátky v jednoduchost přirozeného srdce a sklesl zpět v divokost a na hranici zvířecího vědomí, přirozenost to, nazývaná též nevinností; nýbrž požadavek tohoto zrušení světa může se obracet toliko k *duchu* vzdělání samotnému, aby se ze své zmatenosti vrátil k sobě jako *duch* a získal ještě vyšší vědomí.

Ve skutečnosti však to duch již u sebe vykonal. Rozervanost vědomí, která o sobě ví a sebe vyřkne, je výsměchem jsoucnu

[336] i zmatku, vládnoucímu v celku všeho, i sobě samému; zároveň je dozníváním celého toho zmatku, které se ještě samo zaslechne. – Tato marnost vší skutečnosti a všeho určitého pojmu, jež slyší sebe samu, je zdvojenou reflexí reálného světa v sobě samém; jednou v *tomto já* vědomí jako *tomto* jednotlivém, podruhé v jeho ryzí *všeobecnosti* čili v myšlení. Po oné stránce je pohled ducha, který dospěl k sobě, upřen do světa skutečnosti a duch má tuto skutečnost ještě za svůj účel a bezprostřední obsah; po druhé stránce je jeho pohled zčásti jen v sobě a je přitom záporný vůči ní, zčásti je od ní odvrácen k nebesům a jeho předmětem jest zásvětí této skutečnosti.

Po stránce onoho návratu do sebe jest *marnost* všech věcí jeho *vlastní marnivost*, čili duch je *marnivý*. Je to osoba jsoucí pro sebe, která nejen že umí všechno posuzovat a o všem povídat, nýbrž umí povědět *rozpornost* pevných bytností skutečna i pevných určení, která klade soud, a tento rozpor jest jejich pravda. – Po stránce formy ví o všem, že to je odcizeno sobě samému, ví, že *bytí pro sebe* je odloučeno od *bytí o sobě*, domnění a účel od pravdy, od obojího pak opět *bytí pro jiné*, předstírané mínění od vlastního a od pravé věci a úmyslu. – Umí tedy správně vyslovit jeden moment v jeho opozici proti druhému, vůbec zvrácenost všech momentů, ví o všem lépe, co to je, než to je, ať je to určeno jakkoli. Znaje substanci po stránce *nejednoty* a *rozkladu*, který substance v sobě slučuje, ale nikoli po stránce této jednoty, umí substanci velmi dobře *posuzovat*, ale ztratil schopnost *uchopovat* ji. – Tato marnivost potřebuje přitom marnost všech věcí, aby si z nich dala vědomí sebe, tedy ji sama vytváří a je duší udržující tuto marnost. Moc a bohatství jsou nejvyšší účely jeho pachtění, ví, že odříkáním a obětováním se vzdělává k všeobecnému, dospívá k jeho držení a tímto držením k obecné platnosti; moc a bohatství jsou skutečné uznané moci. Ale tato jeho platnost je sama marná a právě tím, že se jich zmocňuje, ví o nich, že to nejsou samostatné moci, nýbrž ví naopak, že on sám je mocí, která je za nimi v pozadí, o té však ví, že je marná. Že při svém držení těchto mocí je zároveň mimo jejich rámce, vykládá duchaplnou řečí, která je proto na něm tím nejvýše zajímavým, v čem je pravda celku; v této řeči stává se *tato* osoba ve smyslu čistého já, jež nenáleží pod určení skutečná ani myšlená, pro sebe čímsi duchovním, vpravdě všeobecným. *Je* to povaha všech vztahů, rozdírající samu sebe, a vědomé rozdírání

[337] těchto vztahů, ale pouze jako bouřící se sebevědomí ví o své vlastní rozervanosti a v tomto vědění pozvedlo se bezprostředně nad tuto svou rozervanost. V oné marnivosti stává se všecek obsah čímsi záporným, co již nelze kladně postihnout, kladný předmět je pouze *čisté já samo* a rozervané vědění jest *o sobě* tato čistá soběrovnost sebevědomí, které se navrátilo k sobě.

(II) Víra a čisté pochopení

1. [Myšlenka víry]

Duch odcizení sebe sama má své jsoucno ve světě vzdělání; ale jelikož odcizení se rozšířilo na celek tohoto světa, stojí mimo jeho rámec neskutečný svět *čistého vědomí* čili svět *myšlení*. Jeho obsah je ryzí obsah myšlenkový, myšlení je jeho absolutním živlem. Ježto však je myšlení zprvu živlem tohoto světa, *má* myšlení pouze tyto myšlenky, ale *nemyslí* je ještě či neví, že to jsou myšlenky; nýbrž tyto myšlenky jsou pro ně ve formě *představy*. Neboť ze skutečnosti vstupuje do čirého myšlení, ale je samo ještě v oblasti a v určení skutečnosti. Rozervané vědomí je *o sobě* teprve *soběrovnost*

čistého vědomí pro nás, nikoli pro sebe sama. Je tedy toliko *bezprostředním*, ještě v sobě nikoli dokončeným pozvednutím a má ještě v sobě svůj protikladný princip, kterým jest podmíněno, aniž se stalo jeho pánem na základě zprostředkujícího pohybu. Proto mu neplatí *bytnost* jeho myšlenky pouze ve formě abstraktního bytí o sobě, nýbrž ve formě *obyčejné skutečnosti*, takové, která je pouze pozvednuta do jiného živlu, aniž v něm ztratila určení skutečnosti, jež není myšlena. – Taková podoba vědomí musí býti bytostně odlišena od toho *bytí o sobě*, které je bytností *stoického* vědomí; pro stoické vědomí měla platnost toliko *forma myšlenky* jako takové, která má přitom nějaký obsah jí cizí, vzatý ze skutečnosti, avšak tím, co platí pro tuto naši podobu vědomí, není *forma myšlenky*; – právě tak bytostně odlišné je od *bytí o sobě* ctnostného vědomí, pro něž bytostný obsah jest sice ve vztahu ke skutečnosti, pro něž je bytností skutečnosti samé, ale teprve bytností neskutečnou; pro toto naše vědomí platí, že ač je mimo skutečnost, je přece skutečná bytnost. Právě tak spravedlivost a dobro rozumu zákonodárného a všeobecně rozumu zkoumajícího zákony nemá určení skutečnosti. – Když tedy uvnitř vzdělanostního světa bylo čisté myšlení jednou stránkou odcizení, totiž měřítkem abstraktně

[338] dobrého a zlého v soudu o něm, pak když prošlo pohybem tohoto celku, obohatilo se o moment skutečnosti a tím obsahu. Tato skutečnost bytnosti je však zároveň jen skutečnost *čistého*, nikoli *skutečného* vědomí; je sice pozvednuta do živlu myšlení, ale pro vědomí neplatí ještě za myšlenku, nýbrž je pro ně naopak mimo jeho vlastní skutečnost; neboť ona skutečnost je útekem z jeho vlastní skutečnosti.

Náboženství – je přece jasné, že o něm je řeč – vystupující zde jako víra vzdělaného světa, nevystupuje ještě tak, jak je o *sobě a pro sebe*. – Objevilo se nám již v jiných určeních, totiž jako *nešťastné vědomí*, jako podoba pohybu sama vědomí, jež je bez substance, – Také u mravní substance se objevilo jako víra v podsvětí, ale vědomí zvěčnělého ducha není vlastně *věrou*, bytnost tu není položena do živlu čistého vědomí za pomezím toho, co je skutečné, nýbrž víra má zde sama bezprostřední přítomnost: jejím živlem je rodina. – Zde však náboženství jednak vzešlo ze *substance* a je čistým vědomím substance; zčásti jest toto čisté vědomí odcizeno svému vědomí skutečnému, *bytnost* svému *jsoucnu*. Náboženství není tedy sice již pohybem vědomí, který postrádá substance, ale má ještě to určení, že je v protikladu vůči skutečnosti jako *této* skutečnosti vůbec, vůči skutečnosti sebevědomí pak zvláště; proto je bytostně toliko *věrou*.

Toto *čisté* vědomí absolutní bytnosti je vědomí *odcizené*. Přihlédneme blíže, jak se určuje to, vzhledem k čemu je jiné, a budeme to studovati jen ve spojení s tím. Zprvu se totiž zdá, že čisté vědomí má proti sobě toliko *svět* skutečnosti; ale jsouc útekem z tohoto světa a následkem toho jsouc *určením protikladu*, nese pečeť tohoto určení na sobě; čisté vědomí je tedy bytostně sobě odcizeno samo v sobě a víra je jen jednou jeho stránkou. Zároveň již pro nás vznikla druhá stránka. Čisté vědomí je totiž reflexí světa vzdělanosti takovým způsobem, že substance tohoto světa i masy, do nichž se člení, ukázaly se tak, jak jsou o sobě, totiž jako *duchovní* esence, jako pohyby či určení, která

jsou v absolutním neklidu a jež se bezprostředně překonávají přechodem ve svůj protiklad. Jejich bytnost, jednoduché vědomí, je tedy jednoduchost *absolutního rozdílu*, který bezprostředně rozdílem není. Tato bytnost je takto ryzí *bytí pro sebe*, nikoli bytí pro sebe *tohoto jednotlivce*, nýbrž v sobě samé *všeobecná* osoba jakožto neklidný pohyb, který vpadá do *pokojné bytnosti věci*, o niž běží, a proniká ji.

[339] V ní je tedy přítomna jistota, která ví bezprostředně o sobě samé, že je pravdou; v ní je čisté myšlení jako *absolutní pojem* v moci své *zápornosti*, která škrťá veškerou bytnost předmětnou, jež má být proti vědomí, a činí ji bytím vědomí. – Toto čisté vědomí je zároveň právě tak *jednoduché*, jelikož jeho rozdíl je právě nedostatek rozdílu. Jako tato forma jednoduché reflexe v sobě je však živlem víry, v níž duch má určenost *kladné všeobecnosti*, *bytí o sobě* proti onomu bytí pro sebe, kterým je sebevědomí. – Duch zatlačený takto do sebe z nebytostného světa, který se pouze rozkládá, pohlížíme-li naň v jeho pravdě, je v nedílné jednotě právě tak *absolutním pohybem* a *záporností* svého zjevování, jako v sobě *uspokojenou* bytností a pozitivním *klidem* pohybu a zápornosti. Ale oba tyto momenty, předznamenané určením *odcizenosti*, rozcházejí se v dvojí podobu vědomí. Moment zápornosti je *ryzí pochopení*, duchovní *proces*, který se soustřeďuje v *sebevědomí*, který má proti sobě vědomí něčeho pozitivního, formu předmětnosti či představy, a zaměřuje se proti ní; jeho vlastním předmětem jest však pouze *čisté já*. Jednoduché vědomí pozitivního či klidná rovnost sobě samému má svým předmětem vnitřní *bytnost* jakožto bytnost. – Ryzí pochopení tedy samo o sobě nemá žádný obsah, jsouc záporným bytím pro sebe; víře naopak náleží obsah bez pochopení. Ryzí pochopení nevystupuje z rámce sebevědomí; víra má sice svůj obsah rovněž v živlu čistého sebevědomí, ale v *myšlení*, nikoli v *pojmech*, v *čistém vědomí*, nikoli v *čistém sebevědomí*. V důsledku toho je víra sice čistým vědomím *bytnosti*, tj. *jednoduchého nitra*, víra je tedy myšlením – hlavní to moment v povaze víry, který obyčejně bývá přehlédnut. *Bezprostřednost*, s kterou je bytnost obsažena ve víře, tkví v tom, že předmětem víry je *bytnost*, tj. *čistá myšlenka*. Avšak tato *bezprostřednost* záležející v tom, že *myšlení* vstupuje do *vědomí* nebo čisté vědomí do sebevědomí, nabývá významu předmětného *bytí*, které leží mimo rámec vědomí osoby. Tento význam, kterého nabývá bezprostřednost a jednoduchost *čistého myšlení* ve *vědomí*, vede k tomu, že bytnost víry poklesá z *myšlení* v *představu* a stává se nadsmyslným světem, který je bytostně *jiným* proti sebevědomí. – V čistém pochopení má naopak přechod čistého myšlení do vědomí určení protikladné; předmětnost má význam toliko negativního obsahu, který je překonáván a navrácí se zpět do osoby, tj. toliko osoba je si vlastně předmětem, čili předmět je pravdivý jen potud, pokud má formu osoby.

[340]

2. [Předmět víry]

Jako víra a čisté pochopení náleží společně živlu čistého vědomí, tak jsou rovněž společně návratem ze skutečného světa vzdělanosti. Proto poskytují pohledu tři stránky. Za první je každá z nich mimo každý vztah o *sobě a pro sebe*; za druhé se obojí vztahuje ke *skutečnému* světu, který je protikladem čistého sebevědomí; za třetí se víra i čisté pochopení vztahují uvnitř čistého vědomí na sebe navzájem.

Stránka *bytí o sobě a pro sebe* u *věřícího* vědomí je jeho absolutní předmět, jehož obsah a určení již vyplynuly z našich předchozích úvah. Neboť tento obsah, podle pojmu víry, není nic jiného než reální svět pozvednutý v obecnost čistého vědomí. U členění reálního světa vytváří proto též utváření světa víry, s tím rozdílem, že části světa víry se ve svém produchování neodcizují navzájem, nýbrž jsou to bytnosti jsoucí o sobě a pro sebe, jsou to duchové, kteří se navrátili do sebe a zůstávají u sebe. – Pohyb jejich přechodu je tedy pouze pro nás odcizením určenosti, podle níž jsou ve svém rozdílu, a jen pro nás jsou *nezbytnou* řadou; pro víru je však jejich rozdíl pokojnou rozdílností a jejich pohyb je *dění*.

Abychom tyto bytnosti tedy ve stručnosti pojmenovali podle vnějškového určení jejich formy: tak jako ve světě vzdělanostním přicházela na prvním místě státní moc čili dobro, jest i zde prvním v pořadí *absolutní bytnost*, duch jsoucí o sobě a pro sebe, pokud je jednoduchou věčnou *substancí*. Při realizaci svého pojmu, že totiž jest duchem, přechází však v *bytí pro jiné*, její soběrovnost se stává *skutečnou sebeobětující* bytností – stává se *osobou*, ale osobou pomíjející. Proto je na třetím místě návrat odcizené osoby a substance z její poniženosti k prvotnímu stavu jednoduchosti; teprve tímto způsobem si ji představujeme jakožto ducha.³¹

Tyto odlišné bytnosti, které se myšlenkou stáhly zpět do sebe z uplývání skutečného světa, jsou neměnní věční duchové, jichž bytí je v myšlení jednoty, kterou tvoří. Uniknuvše tak sebevědomí, zasahují tyto bytnosti nicméně do něho; kdyby bytnost byla neměnná ve formě první jednoduché substance, zůstávala by cizí pro sebevědomí. Avšak sebezbavení této substance a pak její duch má v sobě moment skutečnosti a působí tím, že má účast na věřícím sebevědomí, čili jinými slovy: vědomí, jež věří, náleží k reálnímu světu.

Po stránce tohoto druhého vztahu má vědomí, jež věří, jednak [341] samo svou skutečnost v reálním světě vzdělanosti, jehož duchem a jsoucnem je, jak to bylo již předmětem naší úvahy; jednak ale vystupuje proti této své skutečnosti jakožto něčemu marnému a je pohybem jejího překonání. Tento pohyb nezáleží v tom, že by věřící vědomí mělo duchaplné vědomí zvrácenosti reálního světa vzdělanosti, vždyť je jednoduchým vědomím, jež duchaplnost klade mezi marnosti, poněvadž má svým účelem ještě reální svět; naopak proti pokojné říši jeho myšlení stojí skutečnost jako jsoucno prosté ducha, které musí být překonáno vnějškovým způsobem. Toto poslušenství služby a chvály vytváří tím, že překonává smyslové

vědomí a konání, vědomí jednoty s bytností, existující o sobě a pro sebe, nikoli však ve způsobu nazírané skutečné jednoty, nýbrž tato služba je pouze ustavičným vytvářením, které nedosahuje v přítomnosti úplně svého cíle. Obec tohoto cíle sice dosahuje, neboť je všeobecným sebevědomím; avšak pro jednotlivé sebevědomí zůstává říše čistého myšlení nezbytně mimo rámec jeho skutečnosti, čili pokud tato říše vstoupila sebezbačením věčné bytnosti do skutečna, je z ní nepochopená smyslová skutečnost; smyslová skutečnost zůstává však lhostejnou vůči jiné a to, co je mimo její rámec, dostalo k tomu dodatkem pouze určení, že je prostorově a časově daleko. – Avšak pojem, sobě samé přítomná skutečnost ducha, zůstává věřícímu vědomí tím *vnitřkem*, který je vším a působí vše, ale sám se neukazuje.

3. [Rozumnost čistého pochopení]

Čistému pochopení jest však pojem jedinou skutečností; a tato třetí stránka víry, že totiž víra je předmětem čistého pochopení, je vlastní vztah, v němž zde víra vystupuje. – Čisté pochopení samo je třeba rovněž probrati jednak samo o sobě a pro sebe, jednak ve vztahu ke skutečnému světu, pokud je ještě kladně dán, totiž jako marnivé vědomí, jednak konečně v onom jeho vztahu k víře.

Co je čisté pochopení o sobě a pro sebe, jsme již viděli; víra je pokojné čisté vědomí ducha jakožto *bytnosti*, čisté pochopení jeho *sebevědomí*; proto nezná bytnost jako *bytnost*, nýbrž jako absolutní *osobu*. Usiluje tedy, aby veškerá samostatnost *jiná* než sebevědomí, ať skutečnost či bytí *o sobě*, byla překonána a stala se *pojmem*. Je nejen jistotou sebevědomého rozumu, že je veškerou pravdou, nýbrž ví také, že touto veškerou pravdou jest samo.

[342] Ale pojem čistého chápání není při svém vynoření ještě *realizován*. Jeho vědomí se jeví podle toho ještě jako něco *nahodilého, jednotlivého*, a to, co je pro ně bytností, jeví se *účelem*, který má chápání uskutečnit. Má zprvu v *úmyslu* učinit *čisté pochopení všeobecným*, tj. učinit všecko, co je skutečné, pojmem, a to pojmem ve všech sebevědomích. Úmysl je *čistý*, neboť jeho obsahem je čisté pochopení; a toto pochopení je právě tak *čisté*, neboť jeho obsahem je pouze absolutní pojem, který nemá žádný protiklady nějakém předmětu ani není sám o sobě ohraničen. V neohraničeném pojmu jsou obsaženy bezprostředně obě stránky, že všecko předmětné má jen význam *bytí pro sebe*, význam sebevědomí, a sebevědomí že má význam *všeobecnosti*, aby se čisté pochopení stalo majetkem všech sebevědomí. Tato druhá stránka úmyslu je výsledkem vzdělanosti potud, že v tomto vzdělání našly svůj zánik jak rozdíly předmětného ducha, části jeho světa a určení jeho soudů, tak rozdíly, které se jeví jako původně určené přirozenosti.³² Génus, talent, zvláštní schopnosti vůbec náleží světu skutečnosti, pokud má do sebe ještě tu stránku, že je duchovní faunou, která bojuje o bytnosti reálného světa a podvádí se o ně ve vzájemném násilí a zmatku. – Rozdíly v ní sice neexistují jako počestné „*espèces*“; individualita se ani nespokojuje neskutečnou

*věcí, o kterou běží, ani nemá zvláštní obsah a vlastní účely. Platnost má naopak jen pokud je všeobecně platná, totiž jako vzdělaná; a rozdíl se redukuje na rozdíl větší či menší energie, velikosti, tj. na nebytostný rozdíl. Tato posléze zmíněná rozdílnost však zanikla v tom, že se rozdíl v úplné rozervanosti vědomí zvrátil v rozdíl absolutně kvalitativní. Co je v tomto rozdílu pro já jiným, doplňkem, je pouze já samo. V tomto nekonečném soudu je zahlazena veškerá jednostrannost a zvláštnost původního bytí pro sebe; osoba ví o sobě, že jako ryzí osoba je svým předmětem; a tato absolutní rovnost obou stran je živel čistého pochopení. – Čisté pochopení je tedy jednoduchá, v sobě nerozlišná bytnost, a zároveň stejně všeobecné dílo a všeobecný majetek. V této jednoduché duchovní substanci dává a udržuje si sebevědomí ve vší předmětnosti vědomí této své jednotlivosti či svého konání právě tak, jako obráceně je jeho individualita v předmětnosti rovna sobě samé a všeobecná. Toto čisté pochopení je tedy duch, který provolává ke každému vědomí: *buďte sami pro sebe, čím jste sami o sobě – buďte rozumní.**

[343]

b) Osvícenství

Vlastní předmět, proti němuž zaměřuje čisté pochopení sílu pojmu, je víra jako forma čistého vědomí, která stojí proti němu na půdě téhož živlu. Má však také vztah ke skutečnému světu, neboť právě tak jako víra je i čisté pochopení návratem ze skutečného světa do čistého vědomí. Musíme zprvu přihlédnouti, jak jest uzpůsobena jeho činnost proti nečistým úmyslům a zvráceným způsobům pochopení, jež jsou příznačné pro skutečný svět.

Shora byla učiněna zmínka o pokojném vědomí, které stojí proti tomuto víru, jenž se v sobě vytváří a opět se ruší; toto pokojné vědomí je stránka čistého pochopení a úmyslu.³³ Jak jsme viděli, nespadá však do tohoto pokojného vědomí žádná *zvláštní pochopení* světa vzdělanosti; vzdělanost má naopak sama nejbolestnější cit, a nejpravdivější pochopení sebe samé – cit, že je rozkladem všeho, co se upevňuje, pocit, že je lámána kolem ve všech momentech svého jsoucna a že má rozbity všechny kosti; a stejně je řečí tohoto citu a posuzující duchaplnou řečí o všech stránkách svého stavu. Čisté pochopení nemůže zde proto mít žádnou vlastní činnost a vlastní obsah, a musí se tedy chovati jen jako formální věrné *pojetí* tohoto vlastního duchaplného pochopení světa a řeči světa. Jelikož je tato řeč rozptýlená, tato kritika povídáním pro okamžik, na které se ihned zase zapomene, a jelikož tvoří celek pouze pro třetí vědomí, může se toto třetí vědomí vyznačovati jako *čisté* pochopení pouze tím, že shrnuje ony rysy, které se rozptylují, ve všeobecný obraz a že je pak činí pochopením všech.

Tímto jednoduchým prostředkem rozřeší zmatek tohoto světa. Neboť se dospělo k tomu, že bytností této skutečnosti nejsou masy a určité pojmy a individuality, nýbrž že její substanci a oporou jest výlučně duch existující jako posuzování a probírání v řeči a že celek a masy, v které se celek člení, jsou udržovány zájmem o to, aby zde byl nějaký

obsah pro toto rozumování a povídání. V této řeči pochopení jest si její sebevědomí ještě *bytím pro sebe, tímto jednotlivcem*; avšak marnost obsahu je zároveň marností osoby, která o této marnosti ví. Když nyní pokojně chápající vědomí uspořádá nejvýstižnější, věc, o níž běží, protínající formulace ve sbírku, dospěje s ostatní marností jsoucná k zániku též duše, která celek udržovala při životě, totiž marnivost duchaplného po-

[344] suzování. Sbírka ukáže většině jednotlivců lepší nebo aspoň mnohostrannější důvtip než jejich vlastní a ukáže, že schopnost přehádat a kritizovat je vůbec čímsi všeobecným a nyní obecně známým; tím je srovnán ze světa jediný zájem, který tu ještě byl, a jednotlivé chápání se rozplývá v pochopení všeobecném.

Nad marným věděním se však ještě udržuje vědění bytnosti a čisté pochopení se objevuje teprve ve vlastní činnosti, pokud je obrácena proti víře.

(I) Boj osvícenství s pověrou

1. [Záporný vztah pochopení k víře]

Různé modalities záporného chování vědomí, jednak skepticismus, jednak teoretický a praktický idealismus, jsou podřadné útvary vůči této modalitě *čistého pochopení* a jeho rozšíření, jímž je *osvícenství*; neboť ta se zrodila ze substance, ví, že ryzí *osoba* vědomí je absolutní a měří se s čistým vědomím absolutní bytnosti všeho skutečna. – Víra a pochopení jsou totéž čisté vědomí, ale jsou protiklady po stránce formy: pro víru je bytností *myšlenka*, ne jako *pojem*, tedy něco naprosto protikladného vůči *sebevědomí*, pro čisté pochopení je však bytností *osoba*, a tak jsou pro sebe navzájem víra naprostým záporem pochopení a pochopení naprostým záporem víry. – V jejich vzájemné opozici připadá víře veškeren *obsah*; neboť v pokojném živlu víry, kterým je myšlení, nabývá každý moment trvání; – ryzí pochopení je však zprvu bez obsahu a je naopak čisté zanikání obsahu; záporným pohybem vůči tomu, co je mu záporem, bude se však realizovati a dá si obsah.

[(α) Rozšíření čistého pochopení]

Čisté pochopení ví, že víra je protikladem čistého pochopení, rozumu a pravdy. Víra mu je všeobecně pletivem pověr, předsudků a omylů; a tak se pro pochopení organizuje dále vědomí tohoto obsahu jako říše bludu, v níž je falešné pochopení na jedné straně bezprostředně, bez zaujetí a reflexe v sobě samé *všeobecnou masou*, má však do sebe též odděleně od nezaujatosti moment vnitřní reflexe čili sebevědomí jako

pochopení, jež zůstává pro sebe v pozadí jako zlý úmysl, kterým je ono nezaujaté vědomí podváděno. Ona masa je obětí klamu *kněžstva*, které provádí plán své závistivé marnivosti, zůstat výhradním majitelem pocho-

[345] pení, i jinaké své sobectví, a které vstupuje zároveň ve spiknutí s *despotismem*, jenž, jsa syntetickou bezpojmovou jednotou reální a této ideální říše – bytnost zvláštním způsobem nedůsledná –, stojí nad špatným pochopením množství a nad zlým úmyslem kněží a spojuje v sobě obojí, těžít z hlouposti a zmatenosti lidu prostřednictvím podvodného kněžstva výhodu klidného ovládnutí a provádění svých choutek a své libovůle, přičemž pohrdá lidem i kněžstvem; přitom je však zároveň táž tupost pochopení, táž pověra, týž blud.

Proti těmto třem stránkám nepřítel nepostupuje osvícenství bez rozdílu; neboť jelikož jeho bytností je čisté pochopení, to, co je o sobě a pro sebe *obecné*, je jeho pravým vztahem k druhé části protikladu ten vztah, kde míří na to, co je oběma extrémům *společné* a v nich *stejné*. Stránka *jednotlivosti*, která se izoluje od všeobecného, nezaujatého vědomí, jest na jeho protikladu tím, čeho se nemůže bezprostředně dotknout. Bezprostředním předmětem jeho konání není tedy vůle podvádějícího kněžstva a utlačujícího despoty, nýbrž k bytí pro sebe se nepozvedající pochopení, prosté vší vůle, *pojmem* rozumného sebevědomí, jehož jsoucno je v mase, aniž v ní byl dosud přítomen jakožto pojem. Tím, že čisté pochopení vytrhuje toto poctivé chápání a jeho nezaujatou bytnost z moci předsudků a omylů, vymyká rukám zlého úmyslu realitu a moc jeho klamu, jehož říše má svou *půdu* a svůj *materiál* v bezpojmovém vědomí všeobecné masy – *bytí pro sebe* vůbec má svou *substanci* v *jednoduchém* vědomí vůbec.

Vztah čistého pochopení k nezaujatému vědomí absolutní bytnosti má nyní tu dvojí stránku, že jednak je s ní *o sobě* totožné, jednak však, že toto nezaujaté vědomí dopřává absolutní bytnosti i jejím částem v jednoduchém živlu svého myšlení, aby se v něm uplatnily a upevnily, ale jen pokud jsou *o sobě*, tedy předmětným způsobem, zapírá však své *bytí pro sebe* v tomto bytí *o sobě*. – Tím, že tato víra je *o sobě*, svou první stránkou, čistému pochopení čistým *sebevědomím*, a toliko se má jím státi *pro sebe*, má čisté pochopení v tomto pojmu víry živlu, v němž se uskutečňuje místo pochopení falešného.

Z této stránky, že obojí je bytostně totéž a že se vztah čistého pochopení odbývá prostřednictvím téhož živlu a v něm, je jejich sdělování *bezprostřední* a jejich dávání a přijímání je nerušeným vzájemným splýváním. Ať jsou později do vědomí zaraženy jakékoli

[346] pilíře, samo *o sobě* je vědomí tato jednoduchost, v níž je všecko rozpuštěno, zapomenuto a nezaujaté, která je proto přístupná pro pojem vůbec. Sdílení čistého pochopení lze tedy srovnati s pokojným rozpětím či *šířením* jako vůně v ovzduší, které je prosté všeho odporu. Je to pronikající nákaza, v níž nelze předem rozpoznati protiklad lhostejného živlu, do kterého se vkrádá, a již se proto nelze bránit. *Pro vědomí*, které se jí bezstarostně vydalo všanc, je *nákaza* teprve, když se rozšířila. Neboť to, co vědomí do sebe pojalo, byla sice jednoduchá, sobě a jemu rovná bytnost,

ale byla to zároveň jednoduchost *zápornosti* v sobě reflektované, která se potom též podle své povahy vyvine jakožto protiklad a upomene tím vědomí na jeho dřívější podobu; tato jednoduchost je pojem, který je jednoduché vědění, jež ví o sobě a zároveň o svém opaku, ale jako o překonaném v sobě. Jakmile je tedy čisté pochopení pro vědomí, je již vždy rozšířeno; boj proti němu prozrazuje, že nákaza se stala skutkem; přichází příliš pozdě a každý prostředek pouze zhoršuje nemoc, neboť ta zachvátila samu míchu duchovního života, totiž vědomí v jeho pojmu či samu čistou bytnost vědomí; proto v něm též není žádná síla, která by stála nad ní. Poněvadž je v bytnosti samé, je možno zatlačit její projevy, pokud jsou ještě jednotlivé, a zdusit její povrchní symptomy. To je pro ni navýsost výhodné; neboť nyní nemarní zbytečně síly ani se neukazuje nedůstojná své bytnosti, jako tomu je, když vyrazí v symptomy a jednotlivé výbuchy proti obsahu víry a souvislosti její vnější skutečnosti. Nyní se však plíží skrz naskrz ušlechtilými částmi jen jako neviditelný a nezpozorovaný duch, brzy má důkladně ve své moci útroby a údy idolu, který si není ničeho vědom a „*jednoho krásného rána* strčí do milého přítele loktem a bumbác! idol leží na zemi“.³⁴ – *Jednoho krásného rána*, jehož poledne není krvavé, když nákaza pronikla všemi ústroji duchovního života; toliko paměť uchovává pak mrtvý způsob předchozí podoby ducha jako děj, který minul, neznámo jak; a nový had moudrosti, vyzdvižený, aby byl zbožňován, svlékl tak pouze bezbolestně svou starou kůži.

[(B) Pochopení v protikladu k víře]

Avšak tato nemá vnitřní, pokračující práce ducha v jednoduchém nitru své substance, ducha, který si skrývá své konání, je pouze jednou stránkou realizace čistého pochopení. Jeho šíření

[347] nezáleží pouze v tom, že se rovné druží k rovnému; a jeho uskutečnění není toliko rozpínání, které nenaráží na odpor; nýbrž konání záporné bytnosti je právě tak i bytostně rozvinutý, sám v sobě se rozlišující pohyb, který musí, jsa vědomým pohybem, vytyčiti své momenty v určitá, zřejmá jsoucná a odbývati se jako hlasitý povyk a násilný boj s tím, co se mu protiví, jako takovým.

Musíme tedy přihlédnouti, jak se *čisté pochopení* a *úmysl* vztahuje *záporně* ke svému protikladnému doplňku, který shledává před sebou. – Čisté pochopení a čistý úmysl, ve svém záporném vztahu, je ve svém pojmu veškerou esencí a mimo to ničím: může tedy býti pouze záporem sebe sama. Jakožto pochopení stává se tedy záporem čistého pochopení, stává se nepravdou a nerozumem, a jakožto úmysl stává se záporem čistého úmyslu, lží a nečistým záměrem.

Do tohoto rozporu se zaplétá tím, že se pouští do sporu a domnívá se, že potírá něco *jiného*. – Ale je to jen domnění, neboť bytnost čistého pochopení jako absolutní zápornosti jest ta, že má jinakost sama v sobě. Absolutní pojem je kategorie; absolutní

pojmem je to, že vědění a jeho *předmět* je totéž. Následkem toho, co vyslovuje čisté pochopení jako svůj opačný doplněk, co vyjadřuje jako omyl a lež, nemůže být nic jiného než čisté pochopení samo; zatracovati může jen to, čím jest. Co není rozumné, nemá *pravdu*, čili co není pochopeno, to *není*; mluví-li tedy rozum o něčem *jiném*, než čím je sám, mluví ve skutečnosti jen sám o sobě; nevystupuje tím sám ze sebe. – Tento zápas s protikladem soustředí tedy v sobě ten smysl, že je *uskutečněním* rozumu. Toto uskutečnění je právě v pohybu, který rozvíjí momenty a pojímá je zpět do sebe; část tohoto pohybu je rozlišení, v němž si shrnující pochopení staví proti sobě sebe jako *předmět*; pokud prodlévá v tomto momentu, je si odcizeno. Jako čisté pochopení je beze všeho *obsahu*; pohyb jeho realizace spočívá v tom, že se *samo sobě* stává obsahem, neboť jiný obsah pro ně nemůže vzniknout, jelikož čisté pochopení jest sebevědomím kategorie. Ale poznávajíc obsah v protikladu zprvu jen jako *obsah*, neznajíc ještě, že obsah je pochopení samo, nepoznává se v něm. Dověšení čistého pochopení má tedy ten smysl, aby pochopilo tento zprvu předmětný obsah jako cosi vlastního. Jeho výsledkem však proto nebude ani náprava omylů, proti nimž zápasí, ani jen prvotní pojem pochopení, nýbrž takové pochopení, které je absolutním zápořem sebe sama jako svou vlastní skutečností,

[348] či pojem pochopení, poznávající sama sebe. – Tato povaha boje osvícenství s omyly, že totiž v nich potírá sebe samo a zatracuje to, co samo tvrdí, je *pro nás* čili je povahou osvícenství a jeho boje *o sobě*. Avšak ta první stránka osvícenství, jeho znečištěnost tím, že do své sobě rovné *čistoty* přijímá záporné chování, je ta, v jejíž podobě je *předmětem pro víru*, která zakouší osvícenství jako lež, nerozum a zlomyslnost, kdežto víra sama je pro osvícenství omyla předsudek. – Po stránce obsahu je zprvu prázdným pochopením, kterému se jeho obsah jeví něčím jiným; *nachází* jej však ve víře jako zcela nezávislé jsoucno, v této podobě ještě není obsahem čistého pochopení.

[γ] Pochopení jako nepochopení sebe]

Osvícenství pojímá tedy svůj předmět zprvu a obecně tak, že jej má za čisté pochopení, a nepoznávajíc v něm sebe samo, prohlašuje jej za omyl. V *pochopení* jako takovém pojímá vědomí předmět tak, že se pro ně stává samou bytností vědomí čili předmětem, který je vědomím proniknut, v němž se vědomí zachovává, zůstává u sebe přítomné sobě; a jelikož vědomí tak je pohybem předmětu, vytváří jej. Právě tak – jako ryzí pochopení – vyslovuje osvícenství správně bytnost víry, když o ní říká, že to, co víře je absolutní bytností, je bytí jejího vlastního vědomí, její vlastní myšlenka, cosi vědomím vytvořeného. Prohlašuje tedy víru za omyl a básnický výmysl o tom, čím pochopení samo jest. – Pochopení, které chce víru naučiti té nové moudrosti, neříká jí tím nic nového; neboť víře je její předmět právě totéž – totiž čistá bytnost jejího

vlastního vědomí, takže vědomí se v tomto předmětu neklade jako ztracené a popřené, nýbrž naopak mu důvěřuje, což právě znamená, že se v něm shledává jako toto vědomí čili jako *sebevědomí*. Komu důvěřuji, u toho je *jeho sebejistota mou sebejistotou*; poznávám v něm své bytí pro mne, aby je uznal a aby mu bylo účelem a bytností. Víra je však důvěrou, poněvadž se její vědomí *vztahuje bezprostředně* k svému předmětu a nazírá tedy rovněž to, že je s ním *zajedno*, že je v něm. – Dále, jelikož je mým předmětem něco takového, v čem poznávám sebe sama, jsem si v něm zároveň *jiným* sebevědomím, tj. takovým, které v něm sice bylo odcizeno své zvláštní jednotlivosti, totiž své přírodnosti a nahodilosti, ale jednak v něm zůstává sebevědomím, jednak právě v něm je *bytostným* vědomím, jako čisté pochopení. – V pojmu pochopení nevězí pouze,

[349] že vědomí poznává sebe samo v pochopeném předměte a že se v něm *bezprostředně* zachycuje, aniž opouští to, co myslí, a aniž se z toho vrací samo do sebe, nýbrž je si též vědomo sebe jako pohybu *zprostředkování*, čili sebe jako *konajícího* a vytvářejícího; tím je *pro pochopení* v myšlence dána tato jednota jeho sama jako *osoby* a předmětu. – Přesně totéž vědomí je rovněž víra; *poslušnost a konání* je nutný moment, kterým dochází k jistotě bytí v absolutní bytnosti. Toto konání víry se sice nejeví tak, že by vírou byla vytvářena sama absolutní bytnost. Ale absolutní bytnost víry bytostně není *abstraktní* bytnost, která by byla mimo rámec vědomí, které věří, nýbrž je to duch obce věřících, jednota abstraktní bytnosti a sebevědomí. Bytostným momentem toho, že absolutní bytnost je tímto duchem věřící obce, je konání obce; je absolutní bytností pouze *vytvářením* ve vědomí či spíše není bez tohoto vytváření vědomím; neboť ať je vytváření jakkoli bytostné, není jediným základem bytnosti, nýbrž je také pouze moment. Bytnost je zároveň o sobě a pro sebe.

Na druhé straně je pojem čistého pochopení sobě čímsi *jiným* než jeho předmět; neboť právě toto záporné určení vyměřuje jeho předmět. Tak tedy vyjadřuje na druhé straně bytnost víry jako něco, co je každému sebevědomí *cizí*, co není bytností *sebevědomí*, nýbrž co je tomuto sebevědomí podstrčeno jako podložené dítě. Ale osvícenství je v tomto ohledu úplně bláhové; víra je zakouší jako mluvení, které neví, o čem mluví, a které nerozumí věci, o kterou běží, když tak mluví o kněžském podvádění a klamání lidu. Mluví o tom tak, jako by hokuspokus kejklířského kněžstva podstrkoval vědomí za bytnost něco úplně *cizího a jiného*, a říká zároveň, že bytnost vědomí je ta, že v to věří, tomu důvěřuje a hledí si to nakloniti; – tj. že v tom nazírá *svou čistou* bytnost neméně než *svou* jednotlivou i obecnou *individualitu* a že svým konáním vytváří jednotu sebe sama se svou bytností. To, o čem vypovídá jako o něčem pro vědomí *cizím*, vyslovuje bezprostředně s tím jako *nejvlastnější povahu* vědomí. – Jak tedy může pochopení mluvit o podvodu a klamu? Vyslovujíc samo *bezprostředně* opak toho, co tvrdí o víře, ukazuje se víře naopak jako vědomá *lež*. Jak má býti klam a podvod tam, kde má vědomí ve své pravdě bezprostřední *jistotu o sobě samém*, kde ve svém předmětu má *samo sebe*, jelikož se v něm nalézá i vytváří? Rozdíl neexistuje dokonce již ani ve slovech. – Byla-li položena obecná otázka, *je-li dovoleno klamati*

[350] *lid*, musela by znít odpověď vskutku tak, že otázka nestojí za nic, poněvadž je nemožné klamati lid v tomto bodě. – Je možno prodati jednotlivě mosaz za zlato, padělané směnky za pravé, je možno nabulíkovat mnoha lidem, že bitva byla vyhrána, a ne ztracena, i při jiných lžích o smyslových věcech a jednotlivých událostech lze způsobit, že se jim na čas věří; ale běží-li o vědomí bytnosti, v níž má vědomí bezprostřední *jistotu sebe sama*, pak myšlenka na klam úplně odpadá.³⁵

2. [Osvícenská nauka]

Přihlédněme blíže, jak víra zakouší osvícenství v *rozličných* momentech svého vědomí, neboť předchozí hledisko se týkalo osvícenství pouze všeobecně. Tyto momenty jsou však čisté myšlení či – v podobě předmětné – *absolutní bytnost* o sobě a pro sebe; pak *vztah* tohoto vědomí k této bytnosti, *vztah vedení, základ jeho víry*, a konečně jeho vztah k ní v jeho konání čili *jeho služba*. Jako se čisté pochopení nepochopilo a zapřelo ve víře vůbec, tak se bude chovat neméně zvráceně i v těchto momentech.

[(a) Osvícenství kazí víru]

Čisté pochopení má se k *absolutní bytnosti* věřícího vědomí záporně. Tato bytnost je čisté *myšlení*, kladené jako předmět v sobě samém čili jakožto *bytnost*; pro vědomí, jsoucí pro sebe, nabývá toto myšlenkové *bytí o sobě* zároveň ve věřícím vědomí formy, ale jen prázdné formy předmětnosti; určení, v němž je toto bytí o sobě, je bytí *představovaného*. Avšak čistému pochopení, které je čisté vědomí po stránce *osoby jsoucí pro sebe*, jeví se to *jiné záporem sebevědomí*. Tento zápor by mohl být ještě pojat buď jako čisté *bytí o sobě*, korelát myšlení, nebo též jako *bytí* smyslové jistoty. Ale jelikož je též pro *osobu* a protože *osoba* je skutečným vědomím, pokud má předmět, je jeho specifickým předmětem jako takovým *jsoucí obyčejná věc smyslové jistoty*. Jako tento jeho předmět se mu jeví *představa víry*. Pochopení tuto představu zatracuje a v ní zatracuje i svůj vlastní předmět. Na víře však páše již to bezpráví, že pojímá její předmět, jako by to byl předmět jeho. Říká pak o víře, že absolutní bytnost víry je kus kamene, dřevěný špalek, který má oči, ale nevidí, nebo trochu těsta, které vyrostlo na poli, promění se v lidském těle a vrátí se pak na pole – či ať si víra

[351] *jakkoli* jinak antropomorfisuje bytnost, ať si ji zpředměťnuje a představuje.

Osvícenství, které se vydává za čistotu samu, činí zde to, co duchu je životem věčným a duchem svátým, skutečnou *pomíjející věcí* a poskvřňuje to stanoviskem smyslové jistoty, o sobě nicotným – stanoviskem, které pro zbožňující víru vůbec není, takže osvícenství jí toto stanovisko čistě nalhává. Co víra uctívá, není pro ni ani kámen,

ani dřevo či těsto, ani jiná časová, smyslová věc. Napadne-li osvícenství říci, že předmětem víry je toto všechno *rovněž* nebo dokonce že předmět víry je takový o sobě a v pravdě, pak víra za prvé *toto* „*rovněž*“ neméně dobře zná, ale je to pro víru mimo okruh jejího zbožňování; za druhé však pro víru něco takového jako kámen atd. vůbec není *o sobě*, nýbrž o sobě je pro ni jedině bytnost čistého myšlení.

Druhý moment je vztah víry jako vědomí, *které ví*, k této bytnosti. Poněvadž je myslící čisté vědomí, je pro ni tato bytnost bezprostřední; avšak čisté vědomí je právě tak *zprostředkovaný* vztah jistoty k pravdě, vztah, který tvoří *základ víry*. Tento základ se stává pro osvícenství právě tak nahodilým *věděním o nahodilých* příhodách. Základem vědění je však všeobecně, *které ví*, a ve své pravdě absolutní *duch*, který je v abstraktním čistém vědomí (čili v myšlení jako takovém) pouze absolutní *bytnost*, který je však jakožto sebevědomí *věděním o sobě*. Čisté pochopení klade toto všeobecně, jež ví, tohoto *jednoduchého ducha, který ví sám o sobě*, rovněž jako zápor sebevědomí. Je sice samo *čisté, zprostředkované* myšlení, tj. myšlení, jež se prostředkuje samo se sebou, je čisté vědění; ale ježto je *čistým pochopením, čistým věděním*, které ještě neví sebe samo, tj. pro které ještě neplatí, že je tímto čistým zprostředkujícím pohybem, jeví se mu tento pohyb (jako všechno, čím toto pochopení samo jest) něčím jiným. Jsouc takto pochopeno ve svém uskutečnění, rozvíjí tento svůj bytostný moment, ale ten se mu jeví jako něco příslušného k víře a v té své určenosti, že je pro víru něčím vnějším, jeví se mu nahodilým věděním právě takových hrubě skutečných příběhů. Bájí zde tedy o náboženské víře, že její jistota je založena na několika *jednotlivých historických svědectvích*, která ovšem, vzata jako historické doklady, by nemohla poskytnout i onen stupeň jistoty o svém obsahu, který nám o nějaké události poskytují noviny; dále bájí, že jistota víry spočívá na nahodilému chování těchto svědectví, za prvé uchování na papíře a za druhé

[352] na obratnosti a poctivosti, s níž je přenášíme z jednoho papíru na druhý; konečně na *správném pochopení* smyslu mrtvých slov a písmen. Ve skutečnosti však víře ani nenapadá, aby svou jistotu opírala o taková svědectví a nahodilosti; víra je ve své jistotě nezaujatý vztah ke svému absolutnímu předmětu, čisté vědění o něm, které do svého vědomí absolutní bytnosti nemíchá písmeno, papír a přepisovače a nevchází s ním ve styk takovým prostřednictvím – nýbrž toto vědomí je základ vlastního vědění, který sám jest svým prostřednictvím; je to duch sám, který je svědectvím o sobě právě tak v *nitru jednotlivého* vědomí jako tím, že víra všech v něho, v ducha, je *všeobecně přítomná*. Chce-li si víra vzít z dějin také onen způsob zdůvodnění nebo aspoň potvrzení svého obsahu, o kterém mluví osvícenství, a míní-li a počíná-li si vážně, jako by to bylo relevantní, pak se již dala osvícenstvím svést; a její snahy, aby se tímto způsobem odůvodnila nebo upevnila, jsou pouze doklady, jež svědčí o její nákaze.

Zbývá ještě třetí stránka, *vztah vědomí k absolutní bytnosti v jeho konání*. Toto konání jest překonávání zvláštnosti individua čili přirozeného modu jeho bytí pro sebe a vyplývá mu z něho jistota, že je čisté sebevědomí, že tímto konáním, tj. jakožto jednotlivé vědomí, *které je pro sebe*, je zajedno s bytností. – Jelikož při konání máme

dvojí rozlišný moment, *přiměřenost účelu a účel*, a ježto se čisté pochopení k tomuto konání *má* stejně *záporně*, jako tomu bylo v předchozích případech, a zapírá sebe samo, jako v předchozích momentech, musí se v otázce *přiměřenosti účelu* projevit jako nerozvážnost, poněvadž pochopení spolu s úmyslem, shoda účelu a prostředků, jeví se mu jako něco jiného, přímo jako opak:³⁶ v otázce *účelu* musí však činiti účelem to, co je špatné, požitek a majetek, a musí se tak prokázati jako nejšpinavější úmysl, jelikož čistý úmysl je úmyslem nečistým, jsa vnitřně právě jiný.

Podle předchozího vidíme, že osvícenství v otázce *přiměřenosti účelu* shledává bláhovým, když si věřící individuum dodává vyššího vědomí, že není vázáno k přírodnímu požitku a potěšení tím, že si přirozený požitek a potěšení *vskutku* odříká a že dokazuje *skutkem*, že pohrdajíc těmito věcmi *nelže*, nýbrž že je *pravdivé*. – Právě tak shledává bláhovým, když se individuum z toho svého určení, že je absolutně jednotlivé, že vylučuje všechna ostatní a že má určitý majetek, rozhřeší tím způsobem, že upouští samo ze

[353] svého majetku, čímž *vpravdě* ukazuje, že tato izolace není nic vážného, nýbrž že je povzneseno nad přírodní nutnost individuace a nad popření toho, že jiní jsou *totéž co my*, touto absolutní individuací bytí pro sebe. – Čisté pochopení shledává obojí jak neúčelným, tak nesprávným – k tomu, aby se individuum prokázalo svobodným od potěšení a vlastnictví, shledává *neúčelným* odepřít si potěšení a rozdat majetek: prohlásí tedy za *bláhového* právě toho, kdo se chopí prostředků, jak *vskutku* jísti, chceli jísti. – Považuje též za *nesprávné* odpírati si jídlo a nedávat máslo, vejce za peníze, nebo peníze ne za máslo a vejce, nýbrž rovnou, aniž za ně co dostaneme; prohlašuje jídlo nebo majetek takovýchto věcí za *samoúčelný*, a prohlašuje tak sebe samo *vskutku* za velmi nečistý úmysl, kterému zcela bytostně běží o takovýto požitek a majetek. Jako čistý úmysl tvrdí opět znovu nutnost pozvednout se nad přirozenou existenci a nad hrabivost o její prostředky; shledává pouze bláhovým a nesprávným, že toto povznesení má být dokázáno *skutkem*, čili tento čistý úmysl je ve skutečnosti podvod, který předstírá a požaduje *vnitřní* povznesenost, ale vydává za zbytečné, bláhové a dokonce nesprávné pojmout to vážně, *skutečně povznesenost realizovat a prokázat její pravdivost*. – Popírá se tedy i jako čisté pochopení, neboť popírá konání bezprostředně účelné, i jako čistý úmysl, neboť popírá úmysl prokázat o sobě, že jsme osvobozeni od jednotlivých účelů.

[**(B)** Kladné teze osvícenství]

Tak se dává osvícenství zakoušet víře. Vystupuje v tomto špatném zevnějšku, neboť právě vztahem k jinému si dává *zápornou realitu* či vyjadřuje se jako protiklad sebe sama; čisté pochopení a čistý úmysl si však musí dáti tento vztah, neboť ten je jejich uskutečněním. – Toto uskutečnění se zprvu jevílo jako záporná realita. Možná, že

kladná realita osvícenství má lepší povahu; přihlédněme, jak to s ní je. – Když jsou všechny předsudky a všechna pověra zapuzeny, nastupuje otázka, *co dále. Jakou pravdu rozšířilo osvícenství místo pověry a předsudku?* – Osvícenství tento pozitivní obsah již vyslovilo ve svém vyhlazovacím boji proti předsudkům, neboť toto odcizení sebe sama jest zároveň i jeho pozitivní realitou. – V tom, co je víře absolutním duchem, pojímá každé *určení*, které na tom objevuje, dřevo, kámen atd., jako jednotlivé skutečné věci; tím, že chápe vůbec *veškerou určenost*, tj.

[354] veškerý obsah a jeho vyplnění tímto způsobem, totiž jako *konečnost, lidskou bytnost a představu, stává se mu absolutní bytnost prázdnotou*, které nelze přikládati žádná určení, žádné predikáty. Takové spojení je prý podle jeho mínění čímsi absolutně trestuhodným; v něm byly právě zplozeny obludy pověr. Rozum, *čisté pochopení samo* není zajisté něčím prázdným, jelikož *pro něj* existuje zápor jeho samého a je jeho obsahem, nýbrž je bohatý, ale bohatý jen na jednotlivosti a meze; rozumný způsob životní, který pochopení vede, záleží v tom, že nic takového o absolutní bytnosti nepřipouští; zná své místo, které mu přísluší i s jeho bohatstvím na konečné věci, a dovede absolutnu vzdáti čest.

Proti této prázdné bytnosti stojí jako *druhý moment* kladné pravdy osvícenství *jednotlivost* vědomí a všeho bytí vůbec, vyloučená z absolutní bytnosti, jako *absolutní bytí o sobě a pro sebe*. Vědomí, které je ve své nejprvnější skutečnosti *smyslovou jistotou a míněním*, vrací se zde po celé pouti své zkušenosti k smyslové jistotě a mínění a je opět věděním *o čistém záporu sebe sama* či o *smyslových věcech*, tj. *jsoucnech*, která stojí lhostejně proti jeho *bytí pro sebe*. Zde to však není *bezprostřední* přirozené vědomí, nýbrž *stalo se* takovým. Vydáno zprvu všanc každé shodě okolností, do níž je vrhá jeho rozvinutí, přivedeno nyní čistým pochopením zpět k své první podobě, *zakusilo* tuto první podobu jako *výsledek*. Tato smyslová jistota, *založena* tak na pochopení nicotnosti všech jiných podob vědomí a tím na pochopení nicotnosti všeho, co je mimo rámeček smyslové jistoty, není již míněním, nýbrž je naopak absolutní pravdou. Tato nicota všeho toho, co překračuje smyslovou jistotu, je sice jen záporným důkazem její pravdy; ale je to jediný důkaz, jehož je schopna, neboť kladná pravda smyslové jistoty sama o sobě je právě *nezprostředkované* bytí pro sebe pojmu sama v jeho předmětnosti, a to ve formě jinakosti – že totiž *každé vědomí je si naprosto jisto, že jest* a že jsou *jiné skutečné věci mimo ně* a že ve svém *přirozeném* bytí, a tyto věci rovněž, je *o sobě a pro sebe* čili *jest absolutní*.

Třetí moment pravdy v osvícenství je konečně vztah bytnosti jednotlivé k absolutní, vztah oněch prvních dvou momentů. Pochopení jako *čisté pochopení rovného a neohrazeného překračuje i meze nerovného*, totiž konečnou skutečnost, čili *překračuje* sebe jako pouhou jinakost. Mimo její rámeček má *ono prázdno*, k němuž uvádí smyslovou skutečnost ve vztah. Obě strany nevstu-

[355] pují v určení tohoto *vztahu* jako jeho *obsah*; neboť jedna z nich je prázdnota a obsah tu je toliko z té druhé, ze smyslové skutečnosti. Avšak *forma* vztahu, k jejímuž určení přispívá stránka bytí *o sobě*, může být utvořena po libosti: neboť forma

je *o sobě záporná*, a proto si sama odporuje, je stejně bytí jako nic, *bytí o sobě* i jeho *protiklad*, či jinými slovy, vztah skutečnosti *k tomu, co je o sobě*, jako tomu, co je *mimo její rámeček*, je i *negace* i *kladení* toho, co je o sobě. Konečnou skutečnost lze tedy pojmut vlastně tak, jak to právě potřebujeme. Uvádíme tedy nyní smyslovost ve vztah k absolutnu jako tomu, co je *o sobě kladné*, a smyslová skutečnost je sama *o sobě*; absolutno ji dělá, chrání a živí. A pak zase je k němu ve vztahu protikladu jako k svému *nebytí*; v tomto ohledu není o sobě, nýbrž jen *pro něco jiného*. V předchozí podobě vědomí byly *pojmy* protikladu určeny jako *dobré* a *zlé*: pro čisté pochopení se stávají ryzejšími abstrakcemi *bytí o sobě* a *bytí pro něco jiného*.

[γ) Užitečnost základním pojmem osvícenství]

Obojí hledisko kladného i záporného vztahu konečna k bytí o sobě je však vsutku stejně nezbytné a všecko je tedy *o sobě* neméně než *pro jiné*, čili: *vše jest užitečné*. – Všecko se dává všanc jinému, dává se využívat jiným a je *pro ně*; a pak se zase postaví na zadní nohy, aby se tak řeklo, tváří se k jiným věcem odmítavě, je pro sebe a samo využívá jiného. – Pro člověka jako *věc*, která je si *vědoma* tohoto vztahu, vyplývá odtud jeho bytnost a jeho postavení. Tak jak bezprostředně jest, jako přirozené vědomí *o sobě* je *dobry*, jako jednotlivost je *absolutní*, a vše jiné jest *pro něj*; a protože pro člověka, tohoto živočicha, který je si vědom sebe, mají momenty významu obecnosti, je *všecko* pro jeho potěšení a požitek, a jako když vyšel z ruky boží, prochází se světem jako zahradou, která byla vysázena pro něj. – Musil také utrhnouti ze stromu poznání dobrého a zlého; v tom proň spočívá užitek, kterým se liší od všeho ostatního, neboť jeho přirozenost, o sobě dobrá, je náhodou zřízena i tak, že přemíra požitku jí škodí, či spíše lidská jednotlivost má v sobě *těž to, co je mimo její rámeček*, může vyjít ze sebe a způsobit si zkázu. Proti tomu je mu rozum užitečným prostředkem, jak přiměřeně omeziti toto překračování, či spíše jak uchovávat sebe sama při překračování určitého; neboť to je síla vědomí. Požitek bytnosti vědomé a o sobě *všeobecné*

[356] je nutně co do rozmanitosti a trvání něčím nikoli určitým, nýbrž všeobecným; míra je tedy určena tak, aby bránila požitku být rušen ve své rozmanitosti a svém trvání; tj. určení míry jest nemírnost. – Jako je všecko užitečné člověku, tak je člověk rovněž užitečný, a jeho určením je právě tak, aby se učinil všeobecně užitečným a obecně zdatným členem kolektivu. Přesně tou měrou, kterou se stará o sebe, musí se též sám vydávati pro jiné, a tou měrou, jak se vydává pro jiné, stará se o sebe; ruka ruku myje. Ale z té i oné stránky je na tom vždy dobře, prospívá jiným a užívá se ho.

Co je jiné, je si navzájem jinak užitečné; pro všechny věci však vyplývá tato užitečná vzájemnost z jejich bytnosti, že mají totiž ten dvojí vztah k absolutnu, kladný, že absolutnem jsou *o sobě* a *pro sebe*, a záporný, že jím jsou *pro jiné*. Vztah k absolutní bytnosti čili náboženství je tedy nejužitečnější ze všech užitečných věcí;

neboť náboženství je *čistý užitek* sám, náboženství je toto trvání všech věcí, čili jejich *bytí o sobě a pro sebe*, a toto poklesání všech věcí čili jejich *bytí pro jiné*.

Pro víru je ovšem tento kladný výsledek osvícenství nemění hrůza, než jeho záporné chování k víře. Toto *pochopení* absolutní bytnosti, které v ní nevidí nic než právě *absolutní bytnost, être suprême, prázdnotu* – toto *hledisko*, že vše ve svém bezprostředním jsoucnu je dobré čili je *o sobě*, že konečně pojem užitečnosti vyjadřuje beze zbytku *náboženství*, vztah jednotlivého vědomého bytí k absolutní bytnosti, jest víře něčím naprosto ohavným. Tato vlastní *moudrost* osvícenství jeví se víře zároveň výtažkem vši *mělkostí* a *přiznáním* mělkosti; spočívá to v tom, že o absolutnu neví nic, či což je totéž, že o něm ví zcela plochou pravdu, že je to právě jen *absolutní bytnost*; naproti tomu že ví jen o konečnosti, a že ví, že konečnost je pravda, a o tomto vědění (že konečnost je pravda), že je tím nejvyšším.

3. [Oprávněnost osvícenství]

Víra má božské oprávnění absolutní *soběrovnosti*, čili čistého myšlení, proti osvícenství, a osvícenství jí naprosto křivdí; neboť osvícenství překrucuje víru ve všech jejích momentech a činí je něčím zcela jiným, než čím jsou ve víře. Osvícenství má však proti víře a pro svou pravdu jen lidské oprávnění; neboť křivda, kterou páše, je právo *nerovnosti* a tkví v obracení na ruby a pře-

[357] měnách, právo, jež náleží povaze *sebevědomí* v protikladu k jednoduché bytnosti čili *myšlení*. Ale protože oprávnění, které má osvícenství, je právem sebevědomí, dojde k tomu, že osvícenství nejen *rovněž* podrží své oprávnění (takže by dvojí stejné oprávnění ducha zůstalo navzájem proti sobě a že by žádné z nich nemohlo uspokojit svůj doplněk), nýbrž že mu připadne absolutní oprávnění, neboť sebevědomí je zápornost pojmu, která jest nejen *pro sebe*, nýbrž obsahuje rovněž svůj opak; a poněvadž je víra vědomím, nebude moci upříti mu jeho právo.

[(α) Svěhybnost myšlenky]

Osvícenství neutváří přece svůj vztah k vědomí, jež věří, podle svých vlastních principů, nýbrž podle takových, které má věřící vědomí samo v sobě. Osvícenství víře jen slučuje dohromady její *vlastní myšlenky*, které se jí nevědomky rozpadají; upomíná víru pouze při *jednom* z jejích způsobů na *jiné* způsoby, které má *rovněž*, ale tak, že při každém zapomíná na ty ostatní. Čistým pochopením se ukazuje osvícenství proti víře právě tím, že vidí při *určitém* momentu celek, že jej tedy doplňuje *protikladem*, který se vztahuje k prvnímu momentu, a tak tím, že obrací jeden moment v druhý, vyvíjí zápornou bytnost obou myšlenek, tj. *pojmem*. Víře se proto jeví překrucováním a lží, protože ukazuje *jinakost* momentů víry; víře se zdá, že osvícenství z nich tím dělá

bezprostředně něco jiného než to, čím jsou ve své jednotlivosti; ale toto *jiné* je stejně bytostné a jest vpravdě obsaženo ve věřícím vědomí samém, jenže věřící vědomí na to nemyslí, nýbrž má to někde jinde; následkem toho to víře není cizí, takže to nemůže rovněž popřít.

Osvícenství samo, jež víře připomíná protikladnost jejích oddělených momentů, je však právě tak málo osvíceno o sobě samém. Má se k víře *čistě záporným* způsobem, pokud ze své čistoty vylučuje obsah víry a chápe jej jako *zápor* sebe sama. Ani se tedy samo nepoznává v tomto záporu, kterým je obsah víry, ani (z téhož důvodu) neslučuje obě myšlenky, tu, kterou doplňuje, a tu, k níž ji doplňuje. Nepoznávajíc, že to, co na víře odsuzuje, je bezprostředně jeho vlastní myšlenka, zůstává samo v protikladu obou momentů, z nichž uznává jen jeden, ten, který je opakem víry, ale odděluje od něho ten druhý právě tak, jako to dělá víra. Nevytváří tedy jednotu obou jako jednotu, tj. pojem; ale pojem

[358] mu *vzniká* sám pro sebe čili osvícenství jej pouze nachází jako *daný*. Neboť realizací čistého pochopení o sobě je právě to, že čisté pochopení, jehož bytností je pojem, stává se samo sobě absolutně *jiným*, že se samo zapírá (neboť protiklad pojmu je absolutní protiklad) a že z této jinakosti přichází k sobě čili k svému pojmu. – Osvícenství *je* však jen tento pohyb, jest činnost čistého pojmu, která je dosud nevědomá, která sice dochází k sobě samé jako předmětu, ale předmět pojímá jako něco *jiného*, která také nezná povahu pojmu, neví totiž, že je to nerozlišenost, která se absolutně rozlučuje. – Pochopení je tedy proti víře *mocí* pojmu, pokud je pohybem a uvádí ve vztah momenty, jež jsou ve vědomí víry odděleny, ve vztah, při němž se objevuje jejich rozpor. V tom je obsažena absolutní *oprávněnost* moci, kterou pochopení nad věrou vládne, ale *skutečnost*, v kterou uvádí tuto moc, je právě v tom, že věřící vědomí je samo pojem a uznává tedy samo onen protiklad, který mu pochopení uvádí na mysl. Osvícenství tedy proti víře podržuje vrch, poněvadž uplatňuje vůči víře to, co jí samé je nezbytné a co má sama v sobě.

[(B) Kritika pozic víry]

Osvícenství tvrdí zprvu ten moment pojmu, že je *konáním vědomí*; tvrdí *proti* víře toto: že její absolutní bytnost je bytnost *jejího* osobního vědomí, čili že je *vytvořena* vědomím. Pro vědomí, které věří, platí, že jeho absolutní bytnost je zároveň *o sobě* a zároveň pro ně není jako cizí řeč, která by ve vědomí *byla* neznámo jak a odkud; nýbrž důvěra vědomí víry je právě v tom, že se v ní *nachází* jako *toto* osobní vědomí, a jeho poslušnost a služba je v tom, že ji vytváří jako *svou* absolutní bytnost svým *konáním*. Osvícenství vlastně víru na to jen upomíná, když víra vyslovuje čisté *bytí o sobě* absolutní bytnosti *mimo konání* vědomí. – Připojuje tak sice k jednostrannosti víry protikladný moment *konání* víry vůči *bytí*, které víra zde má jedině na mysli, ale samo

neslučuje své myšlenky o nic více než víra: izoluje čistý moment *konání* a vyslovuje to tak, že *bytí o sobě*, které má na mysli víra, je *pouhý výtvor* vědomí. Izolované konání, protikladné vůči *bytí o sobě*, je však konání nahodilé a v podobě představy je to vytváření *fikcí* – představ, jež nejsou *o sobě*; a tak se osvícenství dívá na obsah víry. – Čisté pochopení však říká naopak též něco protikladného. Tvrdíc moment *jinakosti*, který je vlastní pojmu, vyslovuje bytnost víry jako něco, co se vě-

[359] domí *nijak netyká*, co je *mimo* ně, vědomí cizí a jím nepoznáno. Pro víru je to právě tak: jako víra z jedné strany důvěřuje absolutní bytnosti a má v ní *jistotu sebe samé*, tak je jí z druhé strany nevystižitelná ve svých cestách a nedosažitelná ve svém bytí.

Dále má osvícenství proti věřícímu vědomí pravdu, kterou toto vědomí samo uznává, když tvrdí, že předmětem jeho kultu je kámen či dřevo nebo nějaká jiná konečná antropomorfní určenost. Neboť jelikož víra je toto rozdvojené vědomí, které má *onen svět mimo skutečnost a ryzí tento svět* jako protějšek k onomu, je v ní vskutku dán *těž onen názor smyslové věci*, podle něhož smyslová věc je *o sobě a pro sebe*; ale tyto dvě myšlenky: *něčeho jsoucího o sobě a pro sebe*, co je v jednom případě *čistá bytnost*, v druhém obyčejná *věc našich smyslů*, neslučuje dohromady. I čisté vědomí víry je dotčeno tímto názorem smyslové věci, neboť rozličné složky její nadsmyslné říše, postrádající pojmu, jsou řadou samostatných *podob*, a pohyb této říše není *děním*, tj. vše to je jen v *představě* a složky i pohyb této říše mají v sobě způsob smyslového bytí. – Osvícenství samo izoluje rovněž *skutečnost* jako *bytnost*, kterou duch opustil, určenost jako nehybnou konečnost, která by nebyla sama *momentem* duchovního pohybu bytnosti; a která by pak právě tak nebyla *pouhým nic*, jako by též nebyla něco *jsoucího o sobě a pro sebe*, nýbrž byla by *cosi zanikajícího*.

Je jasné, že totéž platí o *důvodu vědění*. Věřící vědomí uznává samo *nahodilé vědění*; neboť věřící vědomí má vztah k nahodilostem a sama absolutní bytnost je mu ve formě představované obyčejné skutečnosti; to má za následek, že věřící vědomí je *také jistotou*, která nemá pravdu sama v sobě, a vyznává o sobě, že je takovým nebytostným vědomím mimo rámec ducha, který se sám sebou ujišťuje a osvědčuje. Na tento moment však zapomíná ve svém duchovním bezprostředním vědění o absolutní bytnosti. – Avšak osvícenství, které naň víru upomíná, má na mysli opět *jen* nahodilé vědění a zapomíná na to druhé – myslí jen na zprostředkování, které se děje něčím *cizím*, třetím, nikoli na takové zprostředkování, kde bezprostředno samo je si třetím členem, který zprostředkuje mezi ním a druhým, totiž *jím samým*.

Konečně shledává osvícenství při svém názoru na to, co *koná* víra, že zavrhování požitku a majetku je neoprávněné a neúčelné. – Co se týče neoprávněnosti: osvícenství dociluje souhlasu vědomí, jež věří, v tom, že toto vědomí samo uznává tuto skuteč-

[360] nost, že je třeba majetek mít, podržeti a užívat ho; ve svém trvání na majetku si počíná tím sobečtěji a tvrdošíjněji a požitku je oddáno tím hrubším způsobem, že jeho náboženské konání, které se *vzdává* majetku i požitku, spadá mimo rámec této skutečnosti a že si jím vykupuje svobodu pro onu stránku majetku a požitku.

Tento *protiklad* působí, že služba, záležející v obětování přirozeného počínání a užívání, nemá ve skutečnosti pravdu; *vedle* obětování trvá podržování; oběť je pouhé *znamení*, které dokonává skutečné obětování pouze na malém dílci a které tedy tuto oběť ve skutečnosti pouze *představuje*.

Co do *účelnosti* shledává osvícenství, že je neúčelné zahrnout *určitý* majetek za tím účelem, abychom věděli a prokázali, že jsme osvobozeni *od majetku*, a odřici *určitý* požitek, aby totéž platilo *pro požitek* vůbec. Vědomí věřící samo pojímá absolutní konání jako *všeobecné* konání; obecným mu není pouze jednání jeho absolutní bytnosti jako jeho předmětu, nýbrž také jednotlivé vědomí má prokázati, že je úplně a všeobecně osvobozeno od své smyslové bytnosti. Odvrhneme-li však *jednotlivý* kus majetku nebo odepřeme-li si *jednotlivý* požitek, pak to není takové všeobecné jednání; a ježto vědomí by musilo míti při takovém jednání namysli nepřiměřenost všeobecného *účelu* a jednotlivého *provedení*, ukazuje se jednáním, na němž vědomí nemá účast, a následkem toho jednáním, které je příliš naivní, než aby mohlo býti činem; postit se, abychom prokázali, že jsme se osvobodili od chuti na jídlo, je příliš *naivní*; i odstranit si z těla jinou rozkoš, jako Órigenés, a prokázat, že je tím odbyta. Jednání samo prokazuje, že je *vnějškovým* a *jednotlivým* konáním; žádostivost je však *zakořeněna* vnitřně a jest čímsi *všeobecným*; rozkoš, která k ní patří, nemízí se svým nástrojem nebo jednotlivým odpíráním.

Osvícenství samo však zde opět izoluje to, co je *vnitřní* a *neskutečné*, vůči skutečnosti, podobně jako trvalo na věčné vnějškovosti proti nitrnosti víry v jejím nazírání a zbožnosti. Vkládá vše bytostné do *úmyslu*, do *myšlenky*, a ušetří si tím, aby osvobození od přírodních účelů bylo skutečně dokonáno; tato nitrnost je naopak sama onen formální moment, k jehož vyplnění dochází v přírodních pudech, které jsou ospravedlněny právě tím, že jsou něčím vnitřním, že přísluší k *obecnému bytí*, k přírodě.

[361]

[γ] Víra se stává prázdnou]

Osvícenství má tedy nad vírou neodolatelnou moc, protože v samém vědomí víry jsou momenty uplatňované osvícenstvím. Pozorujeme-li účinek této síly blíže, pak se zdá, že chování osvícenství k víře podrývá *krásnou* jednotu *důvěry* a bezprostřední *jistoty*, znečišťuje její *duchovní* vědomí nízkými myšlenkami *smyslové* skutečnosti, ruší *uklidnění* a *jistotu* mysli, jichž víra docílila svým podřízením, *marnivostí* schopnosti rozvažovat, jakož i vlastní vůle a realizace. Ale ve skutečnosti zahajuje překonání *bezmyšlenkovitého* či lépe řečeno *bez pojmového rozkolu*, který je ve víře obsažen. Věřící vědomí má dvojí míru a váhu, dvojí oči a uši, dvojí jazyk a řeč,

všecky jeho představy jsou dvojité, aniž věřící vědomí tento dvojí smysl navzájem srovnává. Čili víra žije v dvojím vnímání, v jednom vnímání *spícího*, které se vyčerpává myšlenkami zbavenými pojmů, a v druhém vnímání *bdělého* vědomí, žijícího v ryze smyslové skutečnosti, a v každém hospodaří zvláště. – Osvícenství osvětluje onen nebeský svět představami světa smyslového a ukázalo nebeskému světu tuto konečnost, kterou víra nemůže zapřít, poněvadž víra je sebevědomí a následkem toho je jednotou, které přísluší oba tyto způsoby představování a v níž se nerozpadají ve dvě; neboť náleží téže nedílné *jednoduché* osobě, v kterou se víra proměnila.

Tím víra ztratila obsah, který plnil její živel, a poklesá v mráкотnou práci ducha ve vlastním nitru. Je vypuzena z vlastní říše či lépe tato říše je vydrancována, jelikož bdělé vědomí si přivlastnilo všechny její rozdíly a její rozsah a přirkló všechny její části zemi ve vlastnictví a vrátilo jí je. Avšak není tím uspokojena, neboť tímto osvětlením vznikly všude jen jednotlivosti, takže k duchu mluví jen nebytošná skutečnost a konečnost opuštěná duchem. – Jsouc bez obsahu a nemohouc zůstat v této prázdnotě, či jinými slovy nacházejíc mimo konečno, které je jediným obsahem, toliko prázdnotu, jest víra *ryzím toužením*; její pravda je prázdny „onen svět“, pro který nelze najít již žádný vhodný obsah, všechno jest zadáno jinak. – Víra se tím vskutku stala tímtež, čím je osvícenství, totiž vědomím vztahů konečna jsoucího o sobě k absolutnu bez predikátu, nepoznanému a nepoznatelnému; jenže osvícenství je *uspokojené* osvícenství, víra je osvícenství *neuspokojené*. Na osvícenství se však ukáže, zda může zůstat ve svém uspokojení; ono toužení zkaleného ducha, který truchlí nad ztrá-

[362] tou svého duchovního světa, číhá v záloze. Osvícenství má samo na sobě onu poskvru neuspokojeného toužení – jako *čistý předmět* ve své *prázdne* absolutní bytnosti, – jako *konání a pohyb* v *překračování* jeho jednotlivé izolace směrem k nevyplněnému onomu světu, – jako *naplněný předmět* v *nesobeckosti* užitečná. Osvícenství překoná tuto poskvru; z bližšího prozkoumání kladného výsledku, který mu je pravdou, vyplyne, že je v něm o sobě již překonána.

(II) Pravdivost osvícenství

Mráкотná práce ducha, která v sobě již nic nerozeznává, postavila se tedy sama v sobě mimo vědomí, které se naopak stalo sobě jasným. První moment této jasnosti je určen ve své nutnosti a podmíněnosti tím, že se uskutečňuje čisté pochopení či pochopení, které je *o sobě* pojmem; uskutečňuje se tím, že na sobě klade jinakost čili určenost. V tomto způsobu je záporným čistým pochopením, tj. záporem pojmu; tento zápor jest stejně čistý; a tím se stalo čistou věcí, absolutní bytností, která jinak nemá žádné další určení. Určíme-li to dále, je tato absolutní bytnost jakožto absolutní pojem rozlišováním rozlišností, které již rozlišnostmi nejsou, rozlišováním abstrakcí čili čistých pojmů, které již nejsou nesený vlastní silou a opírají se i rozlišují pouze *v celku tohoto pohybu*. Toto rozlišování nerozlišeného záleží právě v tom, že si absolutní

pojmem bere sebe sám za svůj *předmět* a klade se jako *bytnost* proti onomu *pohybu*. Tím se stává, že bytnosti následkem toho chybí ta stránka, která udržuje abstrakce či rozdíly *ve stavu oddělenosti*, stává se z ní tedy *čisté myšlení* jako *čistá věc*. – To je tedy právě ona temná, neuvědomělá práce ducha v sobě samém, v níž poklesla víra, když ztratila svůj diferencovaný obsah – je to zároveň onen *pohyb* čistého sebevědomí, vůči němuž má bytnost býtí absolutně cizím transcendentem. Vskutku, ježto toto ryzí sebevědomí je pohyb v čistých pojmech, totiž v rozdílech, jež žádnými rozdíly nejsou, poklesá ve skutečnosti v nevědomé tápání, tj. v čisté *cítění* čili v čistou *věcnost*. – Pojem odcizený samému sobě – stojí zde ještě na stupni tohoto odcizení – však nepoznává tuto *rovnobytnost* obou stran, pohybu sebevědomí a jeho absolutní bytnosti, nepoznává jejich *totožnou* bytnost, která je ve skutečnosti jejich substancí a trváním. Poněvadž nepoznává tuto

[363] jednotu, platí mu bytnost jen v podobě předmětného transcendentna, tudíž to odlišující vědomí, jemuž tak bytí o sobě leží mimo ně, mu platí za vědomí konečné.

O tuto absolutní bytnost nyní vypukne v osvícenství samotném spor, který osvícenství mělo dříve s vírou, a osvícenství se rozdělí na dvě strany. Vítěznou se ukáže strana teprve tím, že se rozpadá ve dvě; neboť tím prokazuje, že princip, proti němuž bojovala, obsahuje sama v sobě, a že tím překonala jednostrannost, s níž vystupovala prve. Zájem, který byl zprvu rozdělen mezi tuto stranu a její oponentku, jest nyní soustředěn výlučně na ni, poněvadž shledává v ní samé onen protiklad, který jej zaměstnává. Zároveň však byl tento protiklad pozdvižen do vyššího, vítězného živelu, v němž je vyjádřen projasněným způsobem. Takže nešvar povstávající v lůně strany, který se zdá neštěstím, dokazuje naopak její štěstí.

1. [Čistá myšlenka a čistá hmota]

Čistá bytnost nemá do sebe žádnou rozlišnost, následkem toho se rozlišnost do ní dostává tak, že pro vědomí povstávají dvě čisté bytnosti tohoto řádu či že povstává dvojí vědomí této bytnosti. – Čistá absolutní bytnost je pouze v absolutním myšlení či spíše je to čisté myšlení samo, tedy naprosto *za hranicemi* vší konečnosti, všeho *sebevědomí*, pouze záporná bytnost. Ale tímto způsobem je právě *bytím*, záporem sebevědomí. Jako jeho *zápor* má k němu *také* vztah; je to *vnější bytí*, jež ve vztahu k sebevědomí, do něhož spadají rozdíly a určení, obsahuje v sobě určení jako např. že nějak chutná, je nějak viděno atd.; a tento vztah je *smyslová* jistota a vněm.

Vyjdeme-li od tohoto *smyslového* bytí, v něž ono záporné transcendentno nutně přechází, abstrahujeme-li však od těchto určitých způsobů vztahu k vědomí, zbývá čistá hmota jako tupé skládání a hýbání se v sobě samé. Přitom je podstatné vzít zde v úvahu, že *čistá hmota* je jen to, co *zbývá*, *abstrahujeme-li* od vidění, hmatání, ochutnávání atd.; co vidíme, hmatáme, ochutnáváme, není *hmota*, nýbrž barva, kámen, nějaká sůl atd.; hmota naopak je *čistá abstrakce*; a tím jest zde *čistá bytnost myšlení*

čili čisté myšlení samo jakožto absolutno, jež není v sobě samém rozlišeno, není určeno, absolutno bez predikátů.

Jedna z obou osvícenských stran nazývá ono absolutno bez predikátů, které z hlediska myšlení, od něhož se vyšlo, je transcen-

[364] dentní vůči skutečnému vědomí, absolutní bytností; druhá z nich je nazývá *hmotou*. Kdyby absolutní bytnost a hmota byly odlišeny od sebe jakožto *příroda* a duch či bůh, pak k tomu, aby bylo přírodou, chybělo by nevědomému skládání v sobě samém bohatství rozvitého života, duchu či bohu však vědomí, jež se v sobě samém rozlišuje. Jak jsme viděli, je obojí, hmota i absolutní bytnost, naprosto týž pojem; rozdíl netkví ve věci, nýbrž čistě jen v různém východisku obou útvarů a v tom, že každý z nich se v myšlenkovém pohybu zastavuje u svého zvláštního bodu. Kdyby se přes tento bod přenesly, setkaly by se a poznaly by, že to, čeho se jeden z nich prý hrozí a co pro druhý je bláhovost, je totéž. Neboť jednomu z nich v jeho čirém myšlení či v bezprostředním, čistém vědomí je absolutní bytnost, která je mimo konečné vědomí, jeho *záporným* transcendentem. Kdyby uvažoval o tom, že jednak ona jednoduchá bezprostřednost myšlení není nic jiného než *čisté bytí*, jednak že to, co je *záporné* pro vědomí, vztahuje se zároveň k němu – že „*jest*“ (kopula) v záporném soudu rovněž spojuje dohromady to obojí, co je odděleno – pak by vztah tohoto transcendentna k vědomí byl nalezen v určení *vnějškového bytí* a následkem toho v tom, co se nazývá *čistou hmotou*; moment *přítomnosti*, který chyběl, bytu byl znovu nalezen. – Druhý směr osvícenství vychází od smyslového bytí, *abstrahuje* pak od smyslového vztahu vidění, ochutnávání atd. a činí z něho *ryzí bytí o sobě*, *absolutní hmotu*, co se nepocituje ani nechutnává; takovým způsobem se stalo toto bytí oním jednoduchým bytím bez predikátů, bytností *ryzího vědomí*: je to *ryzí* pojem, pokud je *o sobě*, čili *čisté myšlení samo v sobě*. Toto pochopení nečiní ve vědomí tohoto osvícenského směru protikladný krok od *bytí*, které je *čistým* bytím, k myšlenému, které je totéž co *čisté bytí*, čili nečiní krok od ryze kladného k ryze zápornému; při tom však *ryzí* klad je čistě jen na základě záporu; *ryzí* zápor však je jakožto *ryzí sám v sobě roven sobě* a právě tím je něčím kladným. – Čili oba směry osvícenství nedospěly k pojetí kartesiánské metafysiky, že *bytí* a *myšlení* jsou *o sobě* totéž, nedospěly k myšlence, že *bytí*, *čisté bytí* není *konkrétní skutečnost*, nýbrž *čistá abstrakce*, a že čisté myšlení, rovnost samému sobě čili bytnost je za prvé *záporem* sebevědomí a následkem toho *bytím*, za druhé jako bezprostřední jednoduchost právě tak pouze *bytím*: *myšlení je věcnost* čili *věcnost je myšlení*.

[365]

2. [Svět užitečnosti]

Bytnost má zde v sobě *rozdvojení* zprvu tak, že náleží do souvislosti dvojího způsobu nazírání; ale jednak musí bytnost tento rozdíl míti sama v sobě, jednak právě v něm se tento dvojí pohled spojuje v jeden, neboť abstraktní momenty čistého bytí a záporu, kterými se tyto pohledy odlišují, jsou pak spojeny v předmětu těchto dvou pohledů. – Společné obecně je abstrakce čistého zachvívání v sobě čili čistého myšlení sebe sama. Tento jednoduchý pohyb kolem vlastní osy se musí rozložit, jelikož jest pohybem toliko potud, pokud rozeznává své momenty. Toto rozlišení momentů zanechává po sobě to, co je nehybné, jako prázdný obal čistého *bytí*, které již není skutečné myšlení, které již není žádný život v sobě samém; neboť pokud je rozdílem, je též celkem všeho obsahu. Toto rozlišení, jež se klade *mimo* onu *jednotu*, jest však následkem toho *v sebe se nevracejícím* střídáním momentů bytí o *sobě*, *bytí pro jiné a bytí pro sebe*, skutečností, jak je předmětem skutečného vědomí čistého pochopení – *totiž užitečností*.

Ať užitečnost vypadá v očích víry nebo sentimentality nebo abstrakce, která si fixuje *bytí o sobě* a která si říká spekulace, sebehůře – čisté pochopení dokonává svou realizaci právě v ní a v ní je si samo svým *předmětem*, který již nezapírá a který již pro ně též nemá hodnotu něčeho prázdného čili čistého transcendentna. Neboť čisté pochopení jest, jak jsme viděli, jsoucí pojem sám čili čistá osobnost, jež je rovna sobě samé a která se v sobě rozlišuje tak, že každá z rozlišených stránek je sama čistý pojem, tj. bezprostředně není rozlišena; je jednoduché čisté sebevědomí, které je v bezprostřední jednotě právě tak *pro sebe* jako *o sobě*. Proto jeho *bytí o sobě* není *bytí*, které trvá, nýbrž ve svém rozdílu přestává bezprostředně býti něčím. Avšak takové bytí, které bezprostředně nemá oč se opřít, není *o sobě*, nýbrž bytostně *pro něco jiného*, pro moc, která je absorbuje. Ale tento druhý moment, protikladný vůči prvnímu momentu *bytí o sobě*, mizí právě tak bezprostředně jako ten první, či spíše jako *bytí pouze pro něco jiného* je tímto *mizením samým*, a je kladeno *navrácení do sebe*, *bytí pro sebe*. Toto jednoduché bytí pro sebe je však jakožto soběrovnost spíše *bytím*; ale tím je *pro něco jiného*. – Tato povaha čistého pochopení v *rozvoji jeho momentů* čili jakožto *předmět* vyjadřuje užitečnost. Je to něco trvajícího *o sobě* čili věc, ale toto jeho bytí o sobě je zároveň pouze čistý moment; následkem toho je absolutně *pro*

[366] *něco jiného*, ale stejně tak je pouze pro něco jiného, jako je o sobě; tyto protikladné momenty se navrátily v nerozlučnou jednotu bytí pro sebe. Vyjadřuje-li však užitečnost pojem čistého pochopení, pak to není čisté pochopení jako takové, nýbrž jako *představa* nebo *předmět* představy; je to pouze neúnavné střídání oněch momentů, z nichž jedním je sice sama navrácenost do sebe, ale jen v podobě *bytí pro sebe*, jako abstraktní moment, který se drží stranou od druhých. Užitečnost sama není záporná bytnost založená na tom, že má tyto momenty v jejich protikladnosti *zároveň v témže ohledu nerozlučné* či o sobě, čili v *myšlence*, tak jak jsou v podobě čistého pochopení; moment *bytí pro sebe* je sice v užitečnosti, ale ne tak, že by obepínal oba druhé momenty, *bytí, o sobě* a *bytí pro druhé*, a byl tak *osobou*. V užitečnosti má tedy čisté pochopení před sebou jako *předmět* svůj vlastní pojem v jeho *čistých* momentech; čisté

pochopení jest vědomím této *metafysiky*,³⁷ ale ještě ne jejím pojmem; nedospělo dosud k samé *jednotě bytí a pojmu*. Poněvadž užitečnost má pro čisté pochopení ještě podobu předmětu, má toto pochopení *svět*, který sice ještě není jsoucí o sobě a pro sebe, ale přece svět, který od sebe odlišuje. Avšak když tak protiklady vystoupily až na hrot pojmu, bude nejbližším stupněm, že se zhroutí do sebe a že osvícenství zakusí ovoce svých činů.

3. [Sebejistota]

Uvažujeme-li o předmětu, jehož bylo dosaženo, a o jeho vztahu k celé této sféře, pak se skutečný svět vzdělanosti shrnul v *marnivost* sebevědomí – v *bytí pro sebe*, jež má za svůj obsah ještě její zmatenost a je pojem ještě v jeho *jednotlivosti*, ještě ne pojem, který je pro sebe *všeobecný*. Avšak obrácen do sebe jest *čistým pochopením* – čisté vědomí jako čistá *osoba* čili čistá zápornost, jako je víra právě totéž v podobě *čistého myšlení* čili pozitivnosti. Víra má v oné osobě moment, který ji doplňuje: – ale hyne tímto doplněním a jest nyní v čistém pochopení tak, že vidíme oba momenty jednak jako absolutní bytnost, která je čistě *myšlena* čili záporná, jednak jako *hmotu*, která je *bytí* kladné. – Této úplnosti chybí ještě ona *skutečnost* sebevědomí, která náleží *marnivému* vědomí – svět, z něhož se myšlení pozvedlo k sobě. Toho, co takto chybí, je v užitečnosti dosaženo potud, že čisté pochopení v užitečnosti získalo kladnou předmětnost; užitečností se stává skutečným v sobě uspokojeným vědomím. Tato předmětnost je

[367] nyní celý svět pochopení; stala se pravdou celého předchozího světa, ideálního i reálního. První svět ducha je rozprostraněná říše jeho jsoucná, které se rozptyluje, a ojedinelé *jistoty* sebou samým, jako příroda rozptyluje svůj život v nekonečně rozmanité podoby, aniž je dán jejich *rod*. Druhý svět ducha obsahuje *rod* a je říší *bytí o sobě* čili *pravdy*, jež je protikladem oné *jistoty*. Třetí svět ducha, *užitečnost*, je *pravda*, která jest právě tak *jistotou* o něm samém. Říší *pravdy*, kterou má *víra*, chybí princip *skutečnosti* či *jistoty* sebou samým v podobě tohoto *jednotlivce*. Skutečnosti či *jistotě* sebou samým jako tímto *jednotlivcem* chybí pak *bytí o sobě*. V předmětu čistého pochopení jsou oba světy sjednoceny. Užitečnost je předmětem, pokud jej sebevědomí prohlíží a pokud *jednotlivá sebejistota* v něm nachází svůj *požitek* (své *bytí pro sebe*); tímto způsobem jej *pochopuje* a toto pochopení obsahuje *pravou* bytnost předmětu (že jest něčím prohlédnutým ve svém bytí čítím, co je *pro jiné*); pochopení jest tedy samo *pravdivým věděním* a sebevědomí má se stejnou bezprostředností *všeobecnou jistotu* o sobě samém, své *čisté vědomí* v tomto poměru, v němž jsou tedy sjednoceny právě tak *pravda*, jako přítomnost a *skutečnost*. Oba světy jsou usmířeny a nebe sestoupilo na zemi.³⁸

c) Absolutní svoboda a teror

1. [Absolutní svoboda]

Vědomí našlo svůj pojem v užitečnosti. Ale tento pojem je jednak ještě *předmětem*, jednak právě proto dosud *účelem*, který ještě není bezprostředně jeho majetkem. Užitečnost je ještě predikát předmětu, nikoli subjekt sám či jeho bezprostřední a jedinečná *skutečnost*. Je to totéž, co se před tím jevílo tak, že *bytí pro sebe* se ještě neprokázalo substancí ostatních momentů, čímž by užitečnost nebyla bezprostředně ničím jiným než osobou vědomí a osoba následkem toho majitelem užitečnosti. – Toto odvolání předmětné formy užitečnosti se však *o sobě* již odehrálo a z tohoto vnitřního převratu vystupuje skutečný převrat skutečnosti, nová podoba vědomí, totiž *absolutní svoboda*.

Vskutku totiž je dáno již toliko prázdné zdání předmětnosti, které odděluje sebevědomí od jeho majetku. Neboť za prvé veškeré trvání [368] a platnost určitých členu organisace světa skutečného i světa víry jsou staženy v toto jednoduché určení jako ve svůj základ a v svého ducha; za druhé však toto určení již nemá nic vlastního pro sebe, je naopak čistou metafysikou, čistým pojmem či věděním sebevědomí. *O bytí užitečnosti o sobě a pro sebe*, jakožto předmětu, poznává totiž vědomí, že *jeho bytí o sobě* je bytostně *bytím pro jiné*; *bytí o sobě* jako to *neosobní* jest vskutku pasivní nebo takové, jež je pro jinou osobu. Předmět je však pro vědomí v této abstraktní formě *čistého bytí o sobě*, neboť vědomí je čisté *pochopení*, jehož rozdíly jsou v čisté formě pojmů. – Avšak *bytí pro sebe*, v něž se vrací bytí pro jiné, osoba, není vlastní osobou toho, co se nazývá předmětem, odlišnou od já; neboť vědomí jako čisté pochopení není *jednotlivá* osoba, proti níž by stál předmět právě tak jako *vlastní* osoba, nýbrž je to čistý pojem, pohled osoby v osobu, absolutní vidění *sebe* dvojmo; jeho sebejistota je všeobecný subjekt a jeho vědomý pojem je bytností vší skutečnosti. Byla-li užitečnost pouze střídáním momentů, které se nevracelo ve svou vlastní *jednotu*, a následkem toho ještě předmětem vědění, přestává jím nyní být; neboť vědění je samo pohybem oněch abstraktních momentů, je všeobecnou osobou, osobou právě tak sebe sama jako předmětu, a jako obecné je jednotou tohoto pohybu, který se vrací do sebe.

Tím je dán duch jakožto *absolutní svoboda*; je to sebevědomí, které se chápe tak, že jeho jistota o sobě samém je bytností všech duchovních mas reálného i nadsmyslného světa, či naopak že bytnost a skutečnost je věděním vědomí *o sobě*. – Toto sebevědomí je si vědomo své čisté osobnosti a v ní vší duchovní reality, a veškerá realita je toliko duchovní; svět je mu naprosto totéž co jeho vůle a tato vůle je všeobecná vůle. A to nikoli prázdná myšlenka vůle, kladená do souhlasu, který se děje mlčky nebo v zastoupení, nýbrž je to reálně všeobecná vůle, vůle všech *jednotlivců* jako takových. Neboť vůle je o sobě vědomí či osobnost jednoho každého a má být jako tato

opravdová, skutečná vůle, jako *sebevědomá* bytnost jedné každé osobnosti, takže každý stále koná nedílně všechno a vše, co vystupuje jako konání celku, je bezprostředním a uvědomělým konáním *každého* jednotlivce.

Tato nerozdělená substance absolutní svobody se pozvedá na trůn světa, aniž jí jaká moc může klásti odpor. Jelikož živlem, v němž duchovní bytnosti či mocnosti jediné mají svou substanci,

[369] je vpravdě výhradně vědomí, zhroutil se celý jejich systém, který se organisoval a udržoval dělbou v masy, a to tím, že jednotlivé vědomí pojímá předmět tak, že nemá žádnou jinou bytnost než sebevědomí samo, čili tím, že tento předmět je absolutně pojmem. Rozlišení pojmu v masy *trvající* ve vzájemném odloučení bylo tím, co pojem činilo jsoucím *předmětem*; jakmile se však předmět stává pojmem, není v něm již nic takového, co trvá; zápornost pronikla všemi jeho momenty. Vstupuje v existenci tak, že se každé jednotlivé vědomí pozvedá ze sféry, jíž bylo přiděleno, že již neshledává svou bytnost a své dílo v této odlišené mase, nýbrž pochopuje svou osobu jako *pojem* vůle a všechny masy jako bytnost této vůle, a že se následkem toho může uskutečnit jen v takové práci, která je prací celkovou. V této absolutní svobodě jsou tedy vyhlazeny všechny stavy, což jsou duchovní bytnosti, v něž se člení celek; jednotlivé vědomí, jež náleželo takovému členu a jehož akty vůle a uskutečňování se děly v jeho rámci, překonalo svou mez; jeho účel je všeobecný účel, jeho řeč je všeobecný zákon, jeho dílo je obecné dílo.

Předmět a *rozdíl* ztratil zde význam *užitečnosti*, která byla predikátem všeho reálného bytí; vědomí nepočíná svůj pohyb předmětem a rozdílem, jakožto čímsi *cizím*, z čeho by se teprve vracelo do sebe, nýbrž předmětem je mu vědomí samo; protiklad tkví tedy v rozdílu *jednotlivého* a *všeobecného* vědomí; avšak jednotlivé vědomí je pro sebe bezprostředně oním vědomím, které mělo v sobě pouze *zdání* protikladu, je to absolutní vědomí a vůle. To, co je *transcendentní* vůči této jeho skutečnosti, vznáší se nad mrtvolou zmizelé samostatnosti bytí reálného či bytí víry jen jako výpar fádního plynu, prázdného être suprême.

2. [Teror]

Když byly zrušeny odlišené duchovní masy a omezený život individuí i oba světy tohoto života, je zde pouze pohyb všeobecného sebevědomí v sobě samém jako vzájemná působnost ve formě *všeobecnosti* a *osobního* vědomí; obecná vůle jde *do sebe* a je *jednotlivá vůle*, proti níž stojí všeobecný zákon a dílo. Avšak toto *jednotlivé* vědomí je si neméně bezprostředně vědomo sebe jako všeobecné vůle; toho, že jeho předmětem je zákon, který dává, a dílo, které samo provádí; přechází-li tedy v činnost a tvoří-li předmětnost, nedělá tedy nic jednotlivého, nýbrž jen zákony a státní akty.

[370] To vše působí, že tento pohyb je vzájemná působnost vědomí na sebe samo, při němž nepropouští nic v podobě *volného předmětu* vystupujícího proti němu.

Z toho vyplývá, že nemůže dospěti k žádnému pozitivnímu dílu, ani k obecným dílům jazyka ani skutečnosti, ani k zákonům a obecným institucím *vědomé* svobody, ani k činům a dílům svobody, *která chce*. – Dílo, kterým by se mohla učiniti svoboda, jež si dává *vědomí*, záleželo by v tom, že by se učinila *předmětem a trvalým bytím* jakožto *obecná* substance. Tato jinakost by v ní byla tím rozdílem, na jehož základě by se dělila v trvající duchovní masy a v články rozmanitých mocí; takže by tyto masy byly jednak *entia rationis* oddělené *mocí* zákonodárné, soudcovské a výkonné, jednak však rovněž *reální bytnosti*, které vzešly v reálním světě vzdělanosti, a když by se přihlédlo blíže k obsahu obecného konání, byly by to ony speciální masy práce, odlišené dále ve speciálnější *stavy*. Všeobecná svoboda, která by se takto specifikovala ve své členy a učinila se tak *jsoucí* substancí, byla by tím svobodna od jednotlivé individuality a rozdělila by *množství individuí* mezi své různé členy. – Tím by však konání i bytí osobnosti bylo omezeno na odvětví celku, na jeden způsob konání a bytí; kladena v *živlu* bytí, nabyla by významu osobnosti jedné a *určité*; přestala by býti vpravdě všeobecným sebevědomím. Toto sebevědomí se přitom nenechá podvést *představou* poslušnosti zákonům, *jež si samo dalo* a jež mu přiřkly jen část, ani svým *zastoupením* při zákonodárství a všeobecném konání – nenechá se podvést o *skutečnost*, že *samo* udává zákon a že nekoná jednotlivé dílo, nýbrž *samo* všeobecně; neboť tam, kde osoba je pouze *representována a představována*, tam *není skutečně*; kde je *zastoupena*, tam není sama.

Jako se jednotlivé sebevědomí neshledává v tomto *všeobecném dile* absolutní svobody jako substance, jež má *jsoucno*, právě tak se neshledává ve vlastních *činech* a *individuálních* jednáních své vůle. Aby všeobecně dospělo k činu, musí se soustředit v jednotku individuality a postaviti si v čelo jednotlivé sebevědomí; neboť všeobecná vůle je *skutečnou* vůlí pouze v osobě, která je jedna. Tím jsou však *všichni ostatní jednotlivci* vyloučeni z *celku* tohoto činu a mají na něm pouze omezený podíl, takže by čin nebyl činem *skutečného všeobecného* sebevědomí. – Všeobecná svoboda nemůže tedy stvořiti žádné kladné dílo ani čin; zůstává jí pouze *záporné konání*; je to pouhý *běs* zanikání.

[371] Avšak nejvyšší skutečností, která je protikladem všeobecné svobody či lépe jediným předmětem, který pro ni ještě vzniká, je svoboda a jednotlivost skutečného sebevědomí sama. Neboť ona všeobecnost, která nedopustí, aby sama došla k realitě organického členění a která si klade za účel udržovat se v nedílné kontinuitě, se zároveň v sobě rozlišuje, jsouc pohybem či vědomím vůbec. A tedy z důvodu své vlastní abstraktnosti dělí se v právě tak abstraktní extrém, v jednoduchou, neoblomnou, chladnou všeobecnost a v diskrétní, absolutní, tvrdou neprostupnost a svévolnou punktuálnost skutečného sebevědomí. Když skoncovala s vyhlazením reální organizace a trvá nyní pro sebe, je to její jediný předmět, takový, který již nemá žádný jiný obsah, majetek, *jsoucno* a vnější rozlohu, nýbrž je pouze tímto věděním o sobě jako absolutně čisté a svobodné jednotlivé osobě. V čem tento předmět může býti zachycen, toť pouze jeho *abstraktní* *jsoucno* vůbec. – Tedy vztah obou těchto stránek je zcela

nezprostředkovaná čistá negace, jelikož jsou nerozdílně, absolutně pro sebe a jelikož nemohou za sebe vyslati doprostřed žádnou svou část, která by je spojila; a je to zápor jednotlivého jakožto *jsoucího* všeobecnem. Jediné dílo a čin všeobecné svobody je proto *smrt*, a to taková *smrt*, která nemá žádný vnitřní rozsah a vyplnění; neboť co je popíráno, je nevyplněný bod absolutně svobodné osoby; je to tedy nejchladnější, nejbanálnější smrt, která nemá větší význam, než když se rozkrojí hlávka zelí nebo spolkně doušek vody.

V banalitě této slabiky tkví moudrost vlády, rozvažování všeobecné vůle, aby se naplnila. Vláda sama není nic jiného než ustalující se bod či individualita všeobecné vůle. Tato vláda, chtění a realizování, vycházející z jednoho bodu, chce a realizuje zároveň určité uspořádání a jednání. Jednak tím vylučuje ostatní individua ze svého činu, jednak se tím ustavuje jako taková, jež je zvláštní vůlí, a tím protikladná všeobecné vůli; nemůže se tedy představovat jinak než jako *klika* (fakce). Vládou se nazývá pouze *vítězná klika*, a právě v tom, že je klikou, tkví bezprostředně nutnost jejího zániku; a že je vládou, to naopak ji činí falcí a provinilou. Drží-li se všeobecná vůle jejího skutečného jednání jakožto zločinu, který tato klika na ní, všeobecné vůli, páše, pak vláda nemá naproti tomu nic určitého a vnějšího, čeho by se držela a v čem by se vyjadřovala vina vůle, která je k ní v protikladu; neboť proti ní jako *skutečné* všeobecné vůli stojí pouze neskutečná čistá vůle, totiž *úmysl*. Na [372] místo „*býti vinen*“ nastupuje tedy „*stávat se podezřelým*“ či máto jeho význam a účinek, a vnější reakce proti této skutečnosti, jež spočívá v jednoduchém vnitřku: úmyslu, záleží v suchém vyhlazování této jsoucí osoby, které není jinak co vzítí než její bytí samo.

3. [Procitání svobodné subjektivity]

V tomto svém specifickém *dile* stává se absolutní svoboda svým předmětem a sebevědomí zakouší, čím tato svoboda *jest*. *O sobě* je právě tímto *abstraktním sebevědomím*, které v sobě zahlazuje veškeré rozdíly a každé trvání rozdílu. Pokud zahlazuje rozdíly, je si právě předmětem; názor této její záporné bytnosti je *teror* smrti. Absolutně svobodné sebevědomí shledává však tuto svoji realitu zcela jinou než pojem, který si absolutní svoboda tvořila o sobě samé, že totiž všeobecná vůle je pouze *kladná* bytnost osobnosti, jež proto v ní ví o sobě jen v kladné podobě či o sobě jako o něčem, co se v obecné vůli uchovává. Zde je naopak pro svobodné sebevědomí, jež v podobě čistého pochopení od sebe naprosto odděluje svou kladnou a zápornou bytnost – absolutno bez predikátů jako čisté myšlení a jako čistou *hmotu* – přítomen absolutní *přechod* od jednoho k druhému ve své skutečnosti. – Všeobecná vůle, jakožto absolutně *kladné* skutečné sebevědomí, jsouc touto sebevědomou skutečností *vystupňovanou* v čisté myšlení či *abstraktní* hmotu, převrací se v zápornou bytnost a prokazuje, že je neméně *překonáním myšlení sebe sama* čili sebevědomí.

Absolutní svoboda, jako *ryzí* soběrovnost všeobecné vůle, obsahuje v sobě *zápor* a následkem toho i *rozdíl* vůbec, který opět rozvíjí jakožto skutečný rozdíl. Neboť *ryzí* zápornost má v soběrovné všeobecné vůli *živel trvalosti* či *substance*, v němž se uskutečňují její momenty; má látku, které může použití ke své určenosti; a pokud se tato substance ukázala zápornou vůči jednotlivému vědomí, vytváří se tady opět organizace duchovních mas, kterým je přidělována mnohost individuálních vědomí. Tato vědomí, pocitivší bázeň absolutního pána, smrti, podřizují se znovu záporu a rozdílu, podřizují se oněm masám a navracejí se zpět k dílu, v němž vládne dělba a omezení, tím však ke své substanciální skutečnosti.

Duch by byl z tohoto nepokoje vržen zpět ke svému východisku, k mravnímu a reálnímu světu vzdělanosti, který by byl pouze osvěžen a omlazen bázní páně, která opět navštívila mysl lidí. Duch by musil tímto koloběhem nutnosti proběhnouti znovu a stále jej opa-

[373] kovat, kdyby výsledkem bylo jen dokonalé vzájemné prostoupení sebevědomí a substance – prostoupení, v němž by sebevědomí, zakusivší zápornou sílu své všeobecné bytnosti, nechtělo vědět o sobě a naléztí sebe jako toto jednotlivé sebevědomí, nýbrž pouze jako všeobecné, a proto by rovněž mohlo snéstí předmětnou skutečnost všeobecného ducha, který toto zvláštní sebevědomí jako takové vylučuje ze skutečnosti. – Ale v případě absolutní svobody neběželo o vzájemné působení vědomí ponořeného do rozmanitého jsouca či vědomí, které si stanoví určité účely a myšlenky, s *vnějškovým*, platným světem skutečnosti či myšlení, nýbrž působily tak na sebe navzájem svět vůbec ve formě vědomí, jakožto všeobecná vůle, a sebevědomí, které se stáhlo ze všeho rozlehlého jsouca či mnohotvárnosti účelů a soudů do jednoduché osoby. Vzdělání, k němuž sebevědomí dospívá ve vzájemném působení s onou bytností, je proto nejvznešenější a nejvyšší: že totiž vidí, jak jeho čistá, jednoduchá skutečnost bezprostředně mizí a přechází v čiré nic. Ve světě vzdělanosti samém nedospívá vědomí k tomu, aby mělo názor tohoto svého záporu či odcizení v této podobě *ryzí* abstrakce; nýbrž jeho zápor je zápor vyplněný, buď je to čest nebo bohatství, které získává namísto osoby, kterou si odcizilo, nebo je to řeč ducha a pochopení, kterou získává rozervané vědomí; nebo jsou to nebesa víry či osvícenská užitečnost. Všecka tato určení jsou ztracena ztrátou, kterou osoba zakouší absolutní svobodou; její zápor je bezvýznamná smrt, *ryzí* úděs záporná, který nemá do sebe nic kladného, žádné vyplnění. – Zároveň však tento zápor ve své skutečnosti není čímsi *cizím*; není to ani všeobecná transcendentní *nutnost*, v níž zaniká mravní svět, ani jednotlivá nahodilost vlastního majetku nebo rozmaru majetníkovy, na němž se rozervané vědomí vidí závislým, nýbrž je to *všeobecná vůle*, která ve své poslední abstrakci nemá nic kladného, a obětuje-li se někdo, nemůže mu proto za to nic dátí zpět; – ale právě proto tvoří všeobecná vůle bezprostřední jednotu se sebevědomím čili je *ryzí* klad, poněvadž je *ryzí* zápor; a smrt bez významu, nevyplněná zápornost osoby, převrací se ve vnitřním pojmu v absolutní klad. Pro vědomí se jeho bezprostřední jednota s všeobecnou vůlí, jeho požadavek, aby vědělo o sobě, že je tímto určitým bodem v celku všeobecné vůle, mění ve zkušenost

naprosto protikladnou. Co v této zkušenosti pro vědomí zaniká, tož abstraktní *bytí* čili bezprostřednost bodu nemajícího substanci, a tato zmizelá bezprostřednost je všeobecná [374] vůle sama, o níž vědomí nyní ví, že jí jest, pokud vědomí je právě *zrušená bezprostřednost*, čisté vědění či čistá vůle. Tímto způsobem ví, že je samo touto všeobecnou vůlí a ví, že samo je bytnost, ale nikoli bytnost *bezprostředně jsoucí*; pro jeho vědění není všeobecná vůle ani revoluční vláda čili anarchie, která usiluje zavést anarchii, ani vědomí samo jako střed této fakce nebo fakce bojující proti první, nýbrž jeho *čisté vědění a chtění* je *všeobecná vůle*, a všeobecnou vůlí je jako toto čisté vědění a chtění. Neztrácí v tom *sebe samo*, neboť čisté vědění a chtění je naopak vědomí samo ve svém atomickém bodě. Je to tedy vzájemné působení čistého vědění se sebou samým; čisté *vědění* jakožto *bytnost* je všeobecná vůle; ale tato *bytnost* je naprosto výhradně čistým věděním. *Sebevědomí* je tedy čisté vědění o bytnosti jako čistém vědění. Dále *sebevědomí* jako *jednotlivá osoba* je pouze formou subjektu čili skutečného konání, formou, o které ví jako o formě; právě tak je pro ně *bytí*, *předmětná skutečnost*, vůbec formou neosobní; neboť by bylo tím, co se neví; toto vědění však ví, že vědění je bytnost.

Absolutní svoboda vyrovnala tady rozpor všeobecné a zvláštní vůle se sebou samou; duch, který se sobě odcizil, vyhrotiv svůj vlastní protiklad, v němž čistá vůle a to, co čistě chce, jsou ještě odlišeny, převádí jej na průhlednou formu a nachází v ní sama sebe. – Jako přechází říše skutečného světa v říši víry a pochopení, tak přechází absolutní svoboda v jinou zemi *sebevědomého ducha*, v níž platí jako pravda v této neskutečnosti; duch se občerstvuje myšlenkou této pravdy, pokud *je* a zůstává *myšlenkou* a pokud ví o tomto bytí, uzavřeném v *sebevědomí*, jako o dokonalé a úplné bytnosti. Tak vznikla nová podoba mravního ducha.³⁹

[375]

C. DUCH JISTÝ SEBOU SAMÝM; MORALITA

Mravní svět ukázal, že duch, který v něm jest toliko duch zvěčnělý, *jednotlivá osoba*, je jeho osud a pravda. Tato *osoba práva* má však svou substanci a své vyplnění mimo sebe samu. Pohyb světa vzdělanosti a víry překonává tuto abstrakci osoby práva a dokonáním odcizením, nejvyšší abstrakcí stává se duchovní osobě substance zprvu *všeobecnou vůlí* a posléze majetkem. Zde se tedy zdá, že vědění se konečně stalo úplně rovným své pravdě: neboť jeho pravda je toto vědění samo – a zároveň se zdá, že každý protiklad obou stran zmizel, a to nejen *pro nás* čili *o sobě*, nýbrž pro *sebevědomí* samo. Zvládlo totiž sám protiklad vědomí. Tento protiklad spočívá na protikladu jistoty o sobě samém a o předmětu; nyní však je pro *sebevědomí* samo předmětem jistota o

něm, vědění – právě tak jako jistota o sobě samém jako taková nemá již vlastní účely, není tedy již vědění určitém, nýbrž je vědění čistým.

Vědění, které sebevědomí má, je mu tedy samotnou *substancí*. Je mu substancí *bezprostředně* i jako výsledek absolutního *zprostředkování* – obojí v nedílné jednotě. *Bezprostředně* – jako mravní sebevědomí zná a samo koná svou povinnost a náleží povinnosti jako tomu, co tvoří jeho přirozenost; ale není *charakterem*, jako mravní sebevědomí, které je z důvodu své bezprostřednosti určitém duchem, náleží jen jedné z mravních esencí a má při sobě stránku *nevědění*. – Je *absolutním zprostředkováním* jako vědomí, které se vzdělává a které věří; neboť je bytostně pohybem osoby, záležejícím v tom, že překonává abstrakci *bezprostředního jsoucna* a stává se pro sebe všeobecnem – ale to se neděje ani ryzím odcizením a rozerváním jeho osoby a skutečnosti, ani útekem před ní. Ale sebevědomí je *bezprostředně přítomno* ve své substancí, neboť substance je jeho vědění a je nazíraná ryzí jistotou o něm samém; a právě *tato bezprostřednost*, která je jeho vlastní skutečnost, je veškerá skutečnost, neboť bezprostředno, toť *bytí*

[376] samo; a jako čistá bezprostřednost, pročištěná absolutní záporností, je čistým bytím – *bytím* vůbec čili *veškerým bytím*.

Absolutní bytnost se tedy nevyčerpává tím určením, že je jednoduchá *bytnost myšlení*, nýbrž je veškerá *skutečnost* a tato skutečnost je pouze jakožto vědění; co by vědomí nevědělo, nemělo by žádný smysl a nemůže pro ně být žádnou mocí; do jeho vědoucí vůle se stáhla zpět veškerá předmětnost, veškerý svět. V tom, že ví o své svobodě, jest absolutně svobodné, a právě toto vědění vlastní svobody je jeho substancí, účelem a jediným obsahem.

a) Morální názor světový

1. [Požadovaný soulad povinnosti se skutečností]

Sebevědomí ví, že povinnost je absolutní bytnost; je vázáno toliko jí a tato substance je jeho vlastní čisté vědomí; povinnost nemůže pro ně nabýti formy něčeho cizího. Uzavřeno však takto do sebe, není mravní sebevědomí ještě kladeno a uvažováno jako *vědomí*. Předmět je bezprostřední vědomí, a proniknut tak čistě osobou, není předmětem. Ale jsa bytostně zprostředkováním a záporností, má ve svém pojmu vztah k *jinakosti* a jest vědomím. Tato jinakost je pro ně z jedné strany zcela *bezvýznamnou* skutečností, poněvadž jeho jediným účelem a předmětem je povinnost. Poněvadž je však toto vědomí tak úplně uzavřeno do sebe a poněvadž jsoucno tedy – uvažováno z druhé stránky – je jsoucnem, které je sebevědomím úplně propuštěno a vztahuje se právě tak jen samo k sobě; čím svobodnějším se stává sebevědomí, tím svobodnější je též záporný předmět jeho vědomí. Je následkem toho svět, vnitřně

dovršený ve vlastní individualitu, samostatný celek zvláštních zákonů, ale i samostatný chod a svobodné uskutečňování těchto zákonů – *příroda* vůbec, jejíž zákony a konání náleží jí samé jako bytnosti, která se nestará o mravní sebevědomí právě tak, jako mravní sebevědomí se nestará o přírodu.

Na základě tohoto určení vytváří se *morální názor světový*, který se zakládá na *vztahu mravního* bytí o sobě a pro sebe a *přírodního* bytí o sobě a pro sebe. Základem tohoto vztahu je neméně (za prvé) úplná *lhostejnost* a vlastní *samostatnost přírody* a *mravních* účelů a činností vůči sobě navzájem, než (za druhé) vědomí, že jedině [377] bytostný význam má povinnost a příroda že je nebytostná. Mravní názor světový obsahuje vývoj momentů, které jsou obsaženy v tomto vztahu předpokladů, jež jsou v tak úplném vzájemném rozporu.

Především je tedy předpokládáno morální vědomí vůbec; za bytnost mu platí povinnost, jemu, mravnímu vědomí, jež je *skutečné* a *činné* a svou skutečností a činem plní povinnost. Toto mravní vědomí má však zároveň vědomí předpokládané svobody, kterou má příroda, čili toto vědomí *zakouší*, že příroda se nijak nestará, aby mu dala vědomí jednoty jeho skutečnosti se svou vlastní a že mu tedy *možná* dovolí, aby bylo *šťastno*, *možná* též, že *ne*. Nemorální vědomí naproti tomu dojde náhodou svého uskutečnění tam, kde morální vědomí vidí, že jeho údělem je pouze *popud* k jednání, ale že se mu jednáním nedostává štěstí, aby též provádělo a mělo požitek z toho, že dokončuje. Shledává tedy naopak, že jsou důvody k stížnostem na tento stav nepřiměřenosti mezi sebou samým a jsoucnem, a nespravedlnosti, která je omezuje na to, aby mělo svůj předmět jen v podobě *ryzí povinnosti*, ale zakazuje mu spatřit jej uskutečněn a spolu s tím spatřit i *své vlastní* uskutečnění.

Mravní vědomí se nemůže vzdát své blaženosti a nemůže vypustit tento moment ze svého absolutního účelu. Účel, vyslovený jako *ryzí povinnost*, nese s sebou bytostně to, že obsahuje toto *jednotlivé* sebevědomí, *individuální přesvědčení* a vědění o něm tvořily absolutní moment morality. Tento moment *účelu*, který byl *zpředmětněn*, *splněné* povinnosti, je *jednotlivé* vědomí, které nazírá sebe ve stavu uskutečnění. Jinými slovy, je to *požitek*, který proto tkví v pojmu – nikoli sice bezprostřední morality vzaté jako *smýšlení*, ale v pojmu jejího *uskutečnění*. Tím však je dáno též, že tkví též v moralitě jako *smýšlení*; neboť moralita směřuje ne k tomu, aby zůstala smýšlením v protikladu k jednání, nýbrž právě k *jednání* či sebeuskutečňování. Účel, vyslovený jako celek s vědomím jeho momentů, jest tedy toto: splněná povinnost je rovným dílem čistě mravní jednání i realizovaná *individualita*, a *příroda*, tato stránka *jednotlivosti* vůči abstraktnímu účelu, *splývá* s tímto účelem. – Ačkoli je zkušenost disharmonie obou stránek nutná, poněvadž příroda je svobodná, je stejně nutně též povinnost tím jediným bytostně významným a příroda je ve srovnání s povinností čímsi neosobním. Onen celkový účel, kterým je harmonie, obsahuje v sobě samu skutečnost. Je zároveň *myšlenkou skuteč-*

[378] *nosti*. Harmonie morality a přírody – či ježto příroda přichází v úvahu jen tak dalece, pokud vědomí zakouší svou jednotu s touto přírodou: harmonie morality a

blaženosti je *myšlenka* jako něco, co nezbytně *jest*, čili je *postulována*. Neboť *požadujeme-li* něco, znamená to, že myslíme, že *je* něco, co není ještě skutečné; nutnost nikoli *pojmu* jako pojmu, nýbrž nutnost *bytí*. Avšak nutnost je zároveň bytostně vztah prostřednictvím pojmu. Požadované *bytí* nenáleží tedy do oboru představování nahodilého vědomí, nýbrž tkví v pojmu morality samé, jehož pravý obsah je *jednota čistého a jednotlivého* vědomí; jednotlivému vědomí náleží to, že tato jednota *pro ně* existuje jakožto skutečnost, což *po obsahové stránce* účelu *jest* blaženost, pro stránce *formy* pak jsoucno vůbec. – Toto postulované jsoucno čili jednota obou není proto pouhé přání, nebo vezme-li se to jako účel, není to takový účel, o kterém by bylo ještě nejisté, zda se ho docílí, nýbrž je to požadavek rozumu čili bezprostřední jistota a předpoklad rozumu.

Tato první zkušenost a tento postulát není jediný, nýbrž otvírá se jich celý okruh. Příroda totiž není jen tento svobodný, *vnějškový* způsob, v němž by vědomí mělo realizovat svůj účel jako v čistém předmětu. Toto vědomí *jest samo o sobě* bytostně takové, že *pro ně* tato jiná svobodná skutečnost *jest*, tj. je samo čímsi nahodilým a přirozeným. Tato příroda, která mu *jest* jeho přírodou, toť *smyslovost*, která v *podobě* chtění – *puďů* a *sklonů* má pro sebe *určitou* vlastní esenci čili *jednotlivé účely*, *jest* tedy v protikladu k čisté vůli a jejímu čistému účelu. Čistému vědomí je však na rozdíl od tohoto protikladu bytostně významný naopak vztah smyslovosti k němu, absolutní jednota smyslovosti s čistým vědomím. Obojí, čisté myšlení a smyslovost jako stránka vědomí, jsou *o sobě jedno vědomí a čisté myšlení* je právě to, pro co a v čem je tato čistá jednota; pro ně však jakožto vědomí je zde protiklad jeho sama (myšlení) a puďů. V onom rozporu rozumu a smyslovosti je pro rozum bytostně důležité, aby se tento rozpor rozřešil a aby jako jeho *výsledek* vzešla jednota obou, jednota, která není tou *původní* jednotou, jež znamená, že obojí je v jediném individuu, nýbrž tou, která *vzchází z vědění* o jejich protikladu. Taková jednota je teprve *skutečná moralita*, neboť v ní je obsažen protiklad, kterým *jest* osoba vědomím, čili je teprve něčím skutečným a skutečnou osobou, a zároveň čímsi obecným; čili je v ní vyjádřeno to *zprostředkování*, které, jak vidíme, náleží k bytnosti morality. – Z obou

[379] momentů protikladu je smyslovost vůbec ten, který má ráz *jinakosti* čili záporná, naproti tomu čisté myšlení povinnosti je bytnost, z níž se nelze ničeho vzdáti, a z toho důvodu se zdá, že vytvořená jednota může být uskutečněna toliko překonáním smyslovosti. Ale jelikož je smyslovost sama momentem tohoto dění, momentem *skutečnosti*, bude nutno spokojit se prozatím pro jednotu formulí, že smyslovost se *podrobuje* moralitě. – Tato jednota je rovněž *postulované bytí*, *není* zde; neboť *co je zde*, je vědomí čili protiklad smyslovosti a čistého vědomí. Ale zároveň tato jednota není o sobě, jako tomu bylo při prvním postulátu, kde svobodná příroda je obsahem jedné strany a kde tedy její harmonie s morálním vědomím spadá mimo toto vědomí; nýbrž příroda je zde něčím takovým, co *jest* součástí vědomí sama a běží zde o moralitu jako takovou, o harmonii, která je vlastní harmonií činné osoby; vědomí musí ji tedy samu uskutečňovat a musí činiti stálé pokroky v moralitě. Ale *dokonalost* morality je

nutno *odsunovati* do *nekonečna*; neboť kdyby se skutečně dostavila, pak by se morální vědomí zrušilo samo. Neboť *moralita* je morálním vědomím pouze jako záporná bytnost; pro její čistou povinnost má smyslovost pouze *záporný* význam, že „je to, co se *nepodrobuje*“. V harmonii však mizí *moralita* jako vědomí čili její *skutečnost*, jako v morálním vědomí čili ve skutečnosti mizí její *harmonie*. Dokonalosti proto nelze skutečně dosáhnout, nýbrž lze ji myslit jen jako *absolutní úlohu*, tj. takovou, jež zůstává naprosto jen úlohou. Zároveň však je nutno mysliti její obsah tak, že musí naprosto být a nezůstat úlohou, ať si představujeme, že vědomí je u tohoto cíle zcela zrušeno nebo také ne; jak tomu s tím je, nedá se v temné dáli nekonečna již jasně rozeznati, a tam právě proto je třeba odsunout i dosažení cíle. Vlastně se bude musit říci, že určitá představa nemá vzbuzovati zájem a nemá být hledána, poněvadž to vede k rozporům – k rozporu úlohy, která má zůstat úlohou, a přece být splněna, morality, která nemá již být vědomím, ani skutečná. Úvahou, že dokonalá moralita by obsahovala rozpor, trpěla by však posvátnost morální esence a absolutní povinnost by se jevila čímsi neskutečným.⁴⁰

Prvním postulátem byla harmonie morality a předmětné přírody konečný účel *světa*; druhým harmonie morality a smyslové vůle. Konečný účel *sebevědomí* jako takového; prvním byla tedy harmonie ve formě *bytí o sobě*, druhým ve formě *bytí pro sebe*. Co však

[380] spojuje oba tyto extrémní myšlené konečné cíle jako společný střed, je pohyb *skutečného* jednání sama. Jsou to harmonie, jichž momenty se ve své abstraktní odlišenosti ještě nestaly předmětem; to se děje ve skutečnosti, v níž obě stránky vystupují ve vlastním vědomí každá jako *druhá* vůči té *druhé*. Postuláty, které tím vznikají, obsahují nyní harmonie *jsoucí o sobě a pro sebe*, jako ty dřívější obsahovaly jen oddělené harmonie *bytí o sobě* a *bytí pro sebe*.⁴¹

2. [Božský zákonodárce a nedokonalé morální sebevědomí]

Morální vědomí jako *jednoduché vědění* a *chtění* čisté *povinnosti* vztahuje se v jednání k předmětu, který je protikladem jeho jednoduchosti, ke skutečnosti *rozmanitých případů*, a tím získává mnohotvárný morální *vztah*. Povstává zde co do obsahu *mnohost* zákonů vůbec a co do formy protikladné mocnosti a) vědomí, které *ví*, a b) nevědomého. – Co se především týče oněch povinností v *jejich mnohosti*, platí mravnímu vědomí vůbec pouze *čistá povinnost*, která je v nich; ony mnohé povinnosti jako mnohé jsou *určité*, a proto v této určitosti nejsou pro morální vědomí ničím posvátným. Jelikož jsou však zároveň *nezbytné* v důsledku pojmu *jednání*, které v sobě obsahuje rozmanitou skutečnost a tedy rozmanitý mravní vztah, musí být vzaty v úvahu jako *jsoucí o sobě a pro sebe*. Jelikož dále mohou býti pouze v morálním vědomí, jsou zároveň v jiném než tom, kterému je pouze čistá povinnost jako čistá čímsi o sobě a pro sebe *jsoucím* a *posvátným*.

Je tedy postulováno, že je *jiné* vědomí, které je posvěcuje či které o nich ví jako o povinnostech a chce je. První vědomí udržuje čistou povinnost v *indiferentnosti* vůči každému *určitému obsahu* a povinnost je jen tato lhostejnost vůči němu. Druhé vědomí obsahuje však právě tak bytostný vztah k jednání a *nutnosti určitého* obsahu; jelikož mu povinnosti platí za *určité* povinnosti, je pro ně tím obsah právě tak bytostně důležitý jako forma, na jejímž základě je povinností. Toto vědomí je odtud takovým vědomím, v němž se všeobecné a zvláštní úplně sjednocují, jeho pojem je tedy též jako pojem harmonie morality a blaženosti. Neboť tento protiklad vyjadřuje stejně rozlukou *soběrovného* morálního vědomí od skutečnosti, která jakožto *plurální bytí* je v rozporu s jednoduchou bytností povinnosti. Vyjadřuje-li však první postulát pouze

[381] *jsoucí* harmonii morality a přírody, poněvadž příroda je v něm tato zápornost sebevědomí, moment *bytí*, je naopak nyní toto *bytí o sobě* kladeno bytostně jakožto vědomí. Neboť to, co jest, má nyní formu *obsahu povinnosti*, čili je *určením určité povinnosti*. Bytí o sobě je tedy jednotou takových prvků, které jsou jakožto *jednoduché esence* esencemi myšlení a jsou tedy pouze ve vědomí. Toto vědomí je tedy odtud pánem a vládcem světa, vytvářejícím harmonii morality a blaženosti a zároveň posvěcujícím povinnosti jakožto *mnohé*. Toto posvěcování znamená, že pro vědomí *čisté povinnosti* nemůže být určitá povinnost bezprostředně posvátnou; poněvadž je však rovněž *nutná* ke skutečnému jednání, které je určité, spadá jeho nutnost mimo toto vědomí čisté povinnosti do jiného vědomí, které je následkem toho zprostředkováním mezi čistou povinností a povinností určitou a důvodem, že určitá povinnost rovněž platí.

Ve skutečném jednání se však vědomí chová jako tato osoba, jako něco úplně jednotlivého; je zaměřeno na skutečnost jako takovou a má ji za svůj účel; neboť chce něco vykonat. *Povinnost vůbec* spadá tedy mimo ně do jiné bytnosti, která je vědomím a posvátným zákonodárcem čisté povinnosti. Tomu vědomí, jež jedná, právě že je jednajícím vědomí, platí bezprostředně to, co je jiné vůči čisté povinnosti; tato čistá povinnost je tedy obsahem jiného vědomí a jen zprostředkovaně, totiž v onom jiném vědomí, je jednajícím posvátná.

Poněvadž se tím klade, že platnost povinnosti jako toho, co je *o sobě a pro sebe* posvátné, spadá mimo skutečné vědomí, stojí tím toto skutečné vědomí vůbec jakožto *nedokonalé* morální vědomí na jedné straně. Jako po stránce svého *vědění* ví o sobě tedy jako o takovém, jehož vědění a přesvědčení je neúplné a nahodilé; tak po stránce svého *chtění* ví o sobě jako o takovém, jehož účely jsou ovlivněny smyslovostí. Protože její nehodné, nemůže tedy blaženost považovat za něco nutného, nýbrž za něco nahodilého a může ji očekávat jen jako milost.

Ačkoli jest však jeho skutečnost nedokonalá, je přece pro jeho *čisté* vědomí a chtění povinnost bytností; v pojmu, pokud je protikladem reality, čili v myšlení je toto vědomí dokonalé. Absolutní bytnost je však právě toto myšlené a postulované mimo rámec skutečnosti; je to tedy myšlenka, pro niž morálně nedokonalé vědomí a chtění platí za dokonalé, a proto též bere toto nedokonalé

[382] vědomí za plnohodnotné a udílí blaženost podle toho, kdo je jí hoden, totiž podle *zásluhy*, kterou mu *připisuje*.

3. [Morální svět jakožto představa]

Světový názor jest tím završen; neboť v pojmu morálního sebevědomí jsou obě stránky, totiž čistá povinnost a skutečnost, kladeny jako jediná jednota, a tím je kladena jedna i druhá jako taková, jež není o sobě a pro sebe, nýbrž jako *moment* čili jako překonaná. V poslední části morálního světového názoru se to výslovně stává předmětem vědomí; čistou povinnost klade totiž do jiné bytnosti než své vlastní, tj. klade ji jednak jako něco *představovaného*, jednak jako něco, co není platné o sobě a pro sebe; co je nemorální, platí naopak za dokonalé. Právě tak klade i sebe jako vědomí, jehož skutečnost, která není podrobena zákonu, je zrušena a jako *zrušená* či tak, jak je v *představě* absolutní bytnosti, není již v rozporu s morálitou.

Pro morální vědomí samo však jeho morální světový názor nemá ten význam, že v něm rozvíjí svůj vlastní pojem a činí si jej předmětem; nemá ani vědomí o tomto rozporu formy ani o rozporu obsahovém, jehož části nevztahuje k sobě navzájem a nesrovnává, nýbrž valí se dále ve svém vývoji, aniž bylo *pojmem* udržujícím momenty pohromadě. Neboť morální vědomí ví o *čisté bytnosti* či předmětu pouze pokud je povinností – pokud jest *abstraktním* předmětem jeho čistého vědomí – ví o něm jako o čistém vědění či jako o sobě samém. Chování morálního vědomí je tedy jen myšlení, nikoli chápající pojmání.⁴² Proto mu předmět jeho *skutečného* vědomí ještě není průhledný; není to absolutní pojem, který jediný pochopuje *jinakost* jako takovou čili svůj absolutní protiklad jako sebe sama. Jeho vlastní skutečnost právě tak jako veškerá skutečnost předmětná mu sice platí za něco *nebytostného*, co nepatří bytnosti; ale jeho svoboda je svobodou čistého myšlení, proti níž proto zároveň povstala příroda jako právě tak svobodný protějšek. Poněvadž obojí je v něm stejným způsobem (totiž *svoboda bytí* a jeho uzavřenost ve vědomí), povstává jeho předmět jako *jsoucí*, ale zároveň pouze *myšlený*; v poslední etapě jeho názoru světa je obsah bytostně kladen tak, že jeho *bytí* je *představované* bytí, a toto spojení bytí s myšlením se vyslovuje jako to, čím vskutku jest: totiž *představování*.

Vezmeme-li morální názor světa tak, že tento předmětný způsob

[383] není nic jiného než pojem morálního sebevědomí sama, který si toto vědomí zpředměťňuje, vplyne tímto vědomím formy vzniku morálního světového názoru jiná forma jejího podání. – První, z čeho vycházíme, je totiž *skutečné* morální sebevědomí, nebo teze, že *takové sebevědomí existuje*. Neboť pojem je klade pod tímto určením: že veškerá skutečnost vůbec má bytnost jen potud, pokud se podřizuje povinnosti, a tuto bytnost klade jakožto vědění, tj. v bezprostřední jednotě se skutečnou osobou; tato jednota je následkem toho sama skutečná, je morální skutečné vědomí. – Toto vědomí nyní, jakožto vědomí, představuje si svůj obsah jakožto předmět, totiž jako

konečný cíl světa, jako harmonii morality a veškeré skutečnosti. Tím, že si však představuje tuto jednotu jakožto *předmět*, nejsou při tom ještě pojmem, který má moc nad předmětem jako takovým, je mu tato jednotu záporom sebevědomí čili spadá mimo jeho rámeček jako něco transcendentního proti jeho skutečnosti, ale zároveň jako taková, která je *též* myšlena jako *jsoucí*, ačkoli je pouze myšlena.

Co tomuto vědomí, které je jakožto sebevědomí něčím *jiným* než předmět, posléze zbývá, je disharmonie vědomí povinnosti a skutečnosti, a to jeho vlastní. Věta zní nyní takto: *neexistuje žádné mravně dokonalé skutečné sebevědomí*; a jelikož morálnost vůbec je jen potud, pokud je dokonalá – neboť povinnost je *čisté* nesmíšené *bytí o sobě* a moralita spočívá jen v přiměřenosti k tomuto čistému bytí o sobě – zní druhá věta vůbec takto: *neexistuje žádná morální skutečnost*.

Za třetí, jelikož toto sebevědomí je však osobou, je o sobě jednotou povinnosti a skutečnosti; tato jednotu se mu tedy stává předmětem jako dokonalá moralita – ale jako něco *transcendentního* vůči jeho skutečnosti – co však má být přece skutečné.

V tomto cílovém bodě syntetické jednoty obou prvních vět jsou sebevědomá skutečnost i povinnost kladeny jen jako překonané momenty; neboť žádný z obou termínů nezůstává ve své jednotlivosti, ale tito činitelé, v jejich bytostném určení jest, že každý je *svobodný vůči druhému*, nejsou následkem toho již v jednotě svobodni od sebe navzájem, tedy je každý z nich překonán, a proto se stávají co do obsahu předmětem jako takoví, že *každý z nich platí za druhý*, a co do formy tak, že tato jejich výměna je zároveň pouze *představována*. – Čili to, co *ve skutečnosti není* morální, poněvadž je to čisté myšlení a je povzneseno nad svou skutečnost,

[384] jest v představě přece jen morální a bere se jako plnohodnotné. Tím se obnovuje opět první věta, že *existuje* morální sebevědomí, ale ve spojení s druhou, že žádné morální vědomí *není* – totiž *jest*, ale jen v představě, nebo není sice, ale pro jiné vědomí že má přece platnost morálního vědomí.

b) Zastírání (dvojsmyslnost)

Při morálním názoru světa vidíme, jak vědomí jednak *samo vědomě vytváří* svůj předmět; vidíme, že jej ani nenachází jako něco cizího, ani že mu předmět nevzniká nevědomě, nýbrž řídí své počínání všude podle důvodu, který jej vede ke kladení *předmětné bytnosti*; ví tedy o této předmětné bytnosti jako o sobě samé, neboť ví o sobě jako o tom činiteli, který ji vytváří. Zdá se tedy, že zde dochází svého klidu a uspokojení, neboť tento klid a uspokojení může najít jen tam, kde již nepotřebuje překračovati svůj předmět, poněvadž tento předmět nepřekračuje je. Z druhé strany však naopak tento předmět samo vymítá *ze sebe* jako něco ležícího mimo jeho rámeček. Avšak toto *bytí o sobě a pro sebe* je kladeno neméně jako bytí, které není prosto sebevědomí, nýbrž které je zde kvůli sebevědomí a z jeho moci.

1. [Rozpory morálního názoru světa]

Morální názor světa není tedy vskutku nic jiného než rozvedení tohoto základního rozporu po jeho různých stránkách; abychom užili kantovského výrazu zde, kde je nejvhodnější, jest tento světový názor *celým hnízdem* bezmyslenkovitých rozporů.⁴³ Vědomí se chová při tomto rozvádění tak, že předestře a upevní určitý moment a přejde od něho bezprostředně k jinému a zruší ten první; jakmile však *předestře* tento druhý, *zastře* jej opět a naopak učiní z opačného momentu bytnost. Zároveň je si svého rozporu a *zastírání také* vědomo, neboť od jednoho momentu přechází *bezprostředně* ve *vztahu k němu* k momentu protikladnému; *poněvadž* moment pro ně nemá realitu, klade jej právě jako *reální*, čili – což je totéž jinými slovy – aby kladlo *jeden moment* jako jsoucí o sobě, tvrdí o *protikladném* momentu, že je o sobě. Tím doznává, že žádný z obou ve skutečnosti nebere vážně. Musíme k momentům tohoto klamavého pohybu přihlédnouti blíže.

[385] Ponechme zprvu stranou předpoklad, že existuje skutečné morální vědomí, poněvadž není učiněn bezprostředně ve vztahu k něčemu předcházejícímu, a obraťme se k harmonii morality a přírody, k prvnímu postulátu. Tato harmonie má být *o sobě*, nemá být pro skutečné vědomí, nemá být přítomná; nýbrž přítomnost, toť naopak jen rozpor obou, morality a přírody. Moralita je přijata jako v přítomnosti daná a skutečnost je předestřena tak, že s ní není v souladu. *Skutečné* morální vědomí je však vědomí *jednající*; v tom tkví právě skutečnost jeho morality. V *jednání* samém je však ono předestření bezprostředně zastřeno; neboť jednání není nic jiného než uskutečnění vnitřního morálního účelu, nic jiného než vytvoření *skutečnosti určené účelem*, čili harmonie morálního účelu a skutečnosti samé. Zároveň je prováděné jednání pro vědomí, je *přítomnost* této jednoty skutečnosti s účelem; a poněvadž uskutečněným jednáním se vědomí uskutečňuje jako toto jednotlivé vědomí čili nazírá jsoucno jako navracené do sebe – a poněvadž požitek tkví právě v tom: je ve skutečnosti morálního účelu obsažena zároveň ta forma této skutečnosti, kterou nazýváme požitkem a blažeností. – Jednání tedy vskutku uskutečňuje bezprostředně to, co bylo předestřeno jako nejsoucí a mělo být jen postulátem, jen něčím transcendentním. Činem tedy vědomí vyslovuje, že postulát není pojímán vážně, poněvadž smysl jednání je naopak ten, že činí přítomným to, co by v přítomnosti nemělo být obsaženo. A poněvadž harmonie jest postulována kvůli jednání – co má totiž být *uskutečněno* jednáním, musí *o sobě* takové být, jinak by skutečnost byla *nemožná* – je souvislost jednání a postulátu té povahy, že kvůli jednání, tj. kvůli *skutečné* harmonii účelu se skutečností, klade se tato harmonie jako *neskutečná*, jako *transcendentní*.

Když se tedy *jedná*, nepojímá se tedy *nepřiměřenost* účelu a skutečnosti vůbec vážně; naproti tomu se zdá, že *jednání* se pojímá vážně. Avšak ve skutečnosti je skutečné jednání pouze jednáním *jednotlivého* vědomí, je tedy samo jen čímsi jednotlivým a dílo je nahodilé. Ale účelem rozumu jakožto obecným, všeobsáhlým

účelem není nic menšího než celý svět – konečný cíl, který přesahuje daleko obsah tohoto jednotlivého jednání, a proto musí být postaven vysoko nad každé skutečné jednání. Jelikož má být provedeno všeobecné dobré, nevykonává se nic dobrého. Ve skutečnosti jsou však *nicota* skutečného jednání a *realita* pouze *celkového*

[386] účelu, které jsou nyní předestřeny, po všech stránkách opět zastřeny. Morální jednání není čímsi nahodilým a omezeným, neboť jeho bytností je čistá *povinnost*, povinnost je úplný *jediný, celistvý* účel; a tedy jednání jakožto uskutečnění tohoto účelu je při vší ostatní omezenosti obsahu uskutečněním celého absolutního účelu. Nebo pojmem-li opět skutečnost jako přírodu, která má své *vlastní zákony* a je v protikladu k čisté povinnosti, takže povinnost tedy v ní nemůže uskutečnit svůj vlastní zákon, *neběží* – zatímco povinnost jako taková je bytností – vskutku *o uskutečnění* čisté povinnosti, která je celkovým účelem; neboť uskutečnění by naopak nemělo svým účelem čistou povinnost, nýbrž její protiklad, totiž *skutečnost*. Ale to, že neběží o skutečnost, je opět zastřeno; neboť podle pojmu morálního vědomí je čistá povinnost bytostně *činné* vědomí; má tedy rozhodně být jednáno, absolutní povinnost má být vyjádřena v celé přírodě a morální zákon se má státi zákonem přírodním.

Ponechá-li se tedy tomuto *nejvyššímu dobru* úloha bytnosti, pak vědomí moralitu vůbec nepojímá vážně. Neboť v tomto nejvyšším dobru nemá příroda jiný zákon nežli moralita. Následkem toho morální jednání samo odpadá; neboť jednání existuje jen pod podmínkou, že je zde cosi záporného, co jednáním musí být zrušeno. Je-li však příroda ve shodě s mravním zákonem, pak by jednáním, zrušením jsoícího byl porušen mravní zákon. – Za tohoto předpokladu (že bytností jest harmonie morality a přírody) připouští se tedy jako stav odpovídající bytnosti, ten stav, při němž je morální jednání zbytečné a vůbec k němu nedochází. Postulát harmonie morality a skutečnosti – harmonie, která je kladena pojmem morálního jednání, jež obojí uvádí ve shodu – vyjadřuje se tedy též z této strany takto: jelikož morální jednání je absolutní účel, jest absolutní účel v tom, aby morální jednání vůbec nebylo.

Sloučíme-li tyto momenty, kterými se probilo vědomí ve svém morálním představování světa, pak vysvítá jasně, že vědomí každý z nich opět překonává jeho opakem. Vychází z toho, že moralita a skutečnost *pro ně* nejsou v harmonii, ale vědomí to nepojímá vážně, poněvadž v jednání jest *pro ně* tato harmonie přítomna. Ale také *jednání*, jelikož je čímsi jednotlivým, nepojímá vážně; vždyť má tak vysoký účel, *nejvyšší dobro*. Toto nejvyšší dobro je však opět jen zastíráním věci, neboť s ním by všechno jednání a moralita odpadly. Čili vlastně nepojímá vážně *morální* jednání, nýbrž to,

[387] čeho jest si nejvíce přáti, co je absolutní, jest, aby nejvyšší dobro bylo provedeno a morální jednání aby bylo zbytečné.

2. [Moralita se rozplývá ve svém protikladu]

Od tohoto výsledku se musí vědomí probíjet ve svém rozporném pohybu dále a musí toto *zrušení* morálního jednání nezbytně opět zastříti. Moralita je bytí o sobě; aby byla, k tomu je podmínkou, že účel světa nemůže být proveden, nýbrž morální vědomí musí být *pro sebe* a musí nalézat před sebou přírodu sobě *protikladnou*. Ale morální vědomí samo o sobě musí být dokonalé. To vede k druhému postulátu harmonie morálního vědomí a přírody, která je bezprostředně v něm, totiž smyslovosti. Morální sebevědomí předstírá svůj účel jako účel čistý, nezávislý na sklonech a pudích, takže v sobě zahladil účely smyslovosti. – Avšak toto předestřené překonání smyslové bytnosti ji opět zastírá. Vědomí jedná, uvádí svůj účel ve skutek, a sebevědomá smyslovost, která má být překonána, je právě tento střed mezi čistým vědomím a skutečností – je nástroj čistého vědomí k jeho uskutečnění či jeho orgán, a je tím, co se nazývá pudem, sklonem. Vědomí tedy nepojímá vážně zrušení sklonů a pudů, neboť sklony a pudy jsou *sebevědomí, jež se uskutečňuje*. Ale sklony a pudy nemají též být *potlačeny*, nýbrž mají se toliko *shodovat* s rozumem. A také jsou s ním ve shodě, neboť morální *jednání* není nic jiného než vědomí, které se uskutečňuje, tj. které si dává podobu *pudu*, tj. jest bezprostředně přítomná harmonie pudu a morality. Ale ve skutečnosti není pud jenom touto prázdňou podobou, která by mohla v sobě mít jinou pružinu, než je on sám, a touto pružinou být hnána. Neboť smyslovost je příroda, která má v sobě samé vlastní zákony a pružiny; moralita tedy nemůže vážně pomýšlet na to, aby byla pružinou pudů, úhlem sklonu sklonů. Neboť jelikož pudy a sklony mají svou vlastní pevnou určenost a zvláštní obsah, bylo by naopak vědomí, s nímž by se shodovaly, ve shodě s nimi; shoda to, kterou si morální sebevědomí zakazuje. Harmonie obou je tedy pouze o sobě a je *postulována*. – V morálním jednání byla právě předestřena *přítomná* harmonie morality a smyslovosti, ale to je *nyní zastřeno*; tato harmonie je mimo rámec vědomí v mlhavé dáli, v níž již nelze nic ani přesně rozpoznat ani pochopit; neboť s pochopením této jednoty, o které jsme se právě pokusili, to nešlo. – V tomto bytí o sobě se však vědomí vůbec vzdává sebe sama. Toto bytí o sobě je jeho

[388] morální dokonalost, v níž boj smyslovosti s moralitou ustal a smyslovost je s moralitou ve shodě nepochopitelným způsobem. – Proto je tato dokonalost opět jen zastřením věci, o kterou běží, neboť ve skutečnosti by se v ní *moralita* vzdala naopak sama sebe, neboť moralita je vědomím absolutního účelu pouze jako *čistého*, tedy v *protikladu* ke všem jiným účelům; je právě tak *činností* tohoto čistého účelu, jako je si vědoma povznesení nad smyslovost, jejího vměšování a protikladu i boje s ní. – To, že se morální dokonalost nepojímá vážně, vyslovuje vědomí bezprostředně samo tím, že ji zastírá až *do nekonečna*, tj. tvrdí o ní, že není nikdy dovršena.

Co má naopak platnost pro vědomí, je jen tento přechodný stav nezavršenosti; stav, který však má přece být aspoň *pokrokem* k dokonalosti. Avšak ani tím nemůže být; neboť pokrok v moralitě by byl naopak postupem k jejímu zániku. Cílem by totiž bylo svrchu zmíněné nic, čili zrušení morality a vědomí sama; přibližovati se však stále víc a více nicotě znamená *ubývati*. Kromě toho by *pokrok* i *ubývání* přijímaly v moralitě rozdíly *velikosti*; o těch však v moralitě nemůže být řeč. V moralitě jako vědomí, jemuž

mravním účelem je *čistá* povinnost, nelze vůbec pomýšlet na rozdílnost, nejméně pak na povrchní rozdílnost velikosti; je jen jedna ctnost, jen jedna čistá povinnost, jen jedna moralita.

Když tedy morální dokonalost nemůže být pojmána vážně, nýbrž vážně je naopak třeba vzít onen střední stav, tj. jak jsme právě vylíčili, nemorálnost, musíme se vrátit z jiné strany zpět k obsahu prvního postulátu. Nelze totiž pochopit, jakým způsobem možno požadovati pro mravní vědomí blaženost proto, že je jí *hodné*. Je si totiž vědomo své nedokonalosti, a nemůže proto vskutku požadovat blaženost jakožto zásluhu, jako něco, čeho by bylo hodno, nýbrž může po ní toužit jen jako po svobodné milosti, tj. jen po blaženosti jako takové o sobě a pro sebe, a očekávat ji nikoli z onoho absolutního důvodu, nýbrž z nahodilosti a libovůle. – Nemorálnost právě tím vyslovuje to, čím jest – že totiž neběží o moralitu, nýbrž o blaženost o sobě a pro sebe samu bez vztahu k moralitě.

Touto druhou stránkou morálního názoru světového ruší se též druhé tvrzení první stránky, které předpokládá disharmonii morality s blažeností. – Tvrdí se totiž, že zkušenost učí, že v našem přítomném světě se vede morálnímu člověku často zle, nemorál-

[389] ním naopak často dobře. Avšak přechodný stav nedokonalé morality, který nám vyplynul jako to, co je ve shodě s bytností, ukazuje zřejmě, že toto pozorování a domnělá zkušenost je pouhým zastřením věci. Neboť je-li moralita nedokonalá, tj. jestliže ve skutečnosti *není*, co pravdy může být na zkušenosti, že se jí špatně vede? – Když zároveň vyšlo najevo, že běží o blaženost o sobě a pro sebe, ukazuje se, že při úsudku, že nemorálnímu člověku se vede dobře, nebylo míněno bezpráví, které by zde bylo páčáno. Označení individua za nemorální *samo o sobě* odpadá tím, že moralita je vůbec nedokonalá, a má tedy odůvodnění pouze libovolné. Smysl a obsah tohoto soudu zkušenosti je tedy jen ten, že by některým lidem o sobě a pro sebe neměla připadnout blaženost, tj. jest to závist, která si bere moralitu za zástěrku. Avšak důvod, proč by jiným mělo připadnout tak zvané štěstí, je kamarádství, které jim a sobě samému *dopřává a přeje* tuto milost, tj. tuto nahodilost.

3. [Pravda morálního sebevědomí]

V morálním vědomí je tedy moralita nedokonalá, to je nyní předestřeno; ale její bytnost je v tom, že je pouze *dokonalost, ryzost*; nedokonalá moralita je tedy nečistá, čili jest nemorálnost. Moralita sama je tedy v jiné bytnosti než ve skutečném vědomí; tou je posvátný morální zákonodárce. Moralita *nedokonalá* ve vědomí – vlastní základ tohoto postulování – má *zprvu* tento význam: moralita, kladená ve vědomí jako *skutečná*, je ve vztahu k *něčemu jinému*, k jsoucnu, získává tedy sama do sebe jinakost čili rozdíl, čímž vzniká celá mnohotvárná spousta morálních příkazů. Morální sebevědomí považuje však zároveň tyto *četné* povinnosti za bytostně nedůležité; neboť

běží pouze o *jednu* čistou povinnost a *pro toto sebevědomí* nemají četné povinnosti, pokud jsou čímsi *určeným*, žádnou pravdivost. Mohou mít svou pravdivost pouze v někom jiném a jsou posvátné z moci posvátného zákonodárce, kdežto pro toto sebevědomí posvátné nejsou. – Ale to je samo opět jen zastřením věci, o kterou běží. Neboť morální sebevědomí je si absolutnem a povinností vůbec je pouze to, *o čem ví*, že je to povinnost. Ví však, že pouze ryzí povinnost je povinnost; co pro ně není posvátné, není posvátné o sobě, a co není posvátné o sobě, nemůže být posvěceno posvátnou bytností. Morální vědomí vůbec nemůže pojímat vážně myšlenku, že by něco bylo posvě-

[390] *ceno jiným vědomím*, nežli jest samo; neboť jemu je posvátné naprosto jen to, co je mu *jím* a *v něm* posvátné. – Je tedy právě tak málo vážná myšlenka, že tato jiná bytnost je posvátná, neboť v ní mělo bytostný význam získati něco, co takový význam nemá pro morální vědomí, tj. co ho nemá o sobě.

Byla-li posvátná bytnost postulována, aby v ní platila nikoli povinnost jako čistá povinnost, nýbrž jako mnohost *určitých* povinností, musí to tedy být opět zastřeno a ona jiná bytnost musí být posvátná jen potud, pokud v ní platí jen *čistá povinnost*. Čistá povinnost má vskutku též platnost pouze v jiné bytnosti, nikoli v morálním vědomí. Ač se zdá, že v morálním vědomí platí jen čistá moralita, musí to být přece předestřeno jinak, neboť morální vědomí je zároveň přirozené vědomí. Moralita je v něm ovlivňována a podmíněna smyslovostí, není tedy o sobě a pro sebe, nýbrž je nahodilostí svobodné *vůle* a ve svobodné vůli jako čisté *vůli* je nahodilostí *vědění*; *o sobě a pro sebe* je tedy moralita v jiné bytnosti.

Tato bytnost je zde tedy čistě dokonalou moralitou z toho důvodu, že moralita v ní není ve vztahu k přírodě a smyslovosti. Avšak *realita* čisté povinnosti jest *uskutečněním* povinnosti v přírodě a smyslovosti. Morální vědomí přičítá svou nedokonalost okolnosti, že moralita má v něm *kladný* vztah k přírodě a smyslům, neboť mu platí za bytostně důležitý moment morality, že moralita se k nim má jen naprosto *záporně*. Čistě morální bytnost však se k nim nemá *záporně*, poněvadž je povznesena nad *boj* s přírodou a smyslovostí. Zbývá jí tedy vskutku pouze *kladný* vztah k přírodě a smyslovosti, tj. právě to, co před tím platilo za nedokonalost, za nemorálnost. Kdežto *čistá moralita* zcela odloučená od skutečnosti, takže by byla neméně bez všeho kladného vztahu k ní, byla by nevědomou čistou abstrakcí, v níž by byl naprosto zrušen pojem morality, že totiž je myšlením čisté povinnosti, chtěním a konáním. Tato bytnost, tímto způsobem čistě morální, je tedy opět zastřením věci a je nutno vzdát se jí.

V této čistě morální bytnosti se však momenty rozporu – v němž se pohybuje toto syntetické představování, a opačná „*též*“, která nechává jít po sobě, aniž tyto své myšlenky spojuje dohromady, a to tak, že jeden protiklad vždy vystřídává druhý – sblížíjí tak dalece, že vědomí se zde musí vzdát svého morálního nazírání světa a prchnouti samo do sebe.

Poznává, že jeho moralita je nedokonalá, poněvadž je ovlivněna

[391]

přírodou a smyslovostí, které jsou s ní v rozporu a které jednak kalí moralitu jako takovou, jednak vyvolávají v život množství povinností, které působí, že v konkrétním případě skutečného jednání přichází toto vědomí do rozpaků; neboť každý případ jest konkrétno složené z mnoha morálních vztahů, jako je předmět našeho vněmu vůbec věci mnoha vlastností; a je-li účelem *určitá* povinnost, má jistý *obsah*, obsah je částí účelu a moralita není čistá. – Tato moralita má tedy svou *realitu* v jiné bytnosti. Ale tato moralita neznamena nic jiného, než že moralita je zde *o sobě a pro sebe – pro sebe*, že jest totiž moralitou *vědomí, o sobě* – že totiž má *jsoucno a skutečnost*. – V onom prvním, nedokonalém vědomí není moralita provedena; je v něm *bytím o sobě* ve smyslu pouhé *myšlenkové fikce*; neboť je ve společenství s přírodou a smyslovostí, se skutečností bytí i vědomí, jež tvoří její obsah, a příroda se smyslovostí jsou morálně nicotné. – V druhém vědomí je dána moralita jako *dokonalá*, a nikoli jako nedokončená myšlenková fikce. Ale tato dokonalost záleží právě v tom, že moralita má *skutečnost* ve *vědomí*, a také vůbec v tom, že má *svobodnou skutečnost*, *jsoucno* vůbec, že není čímsi prázdným, nýbrž čímsi vyplněným, obsažným; – tj. dokonalost morality je kladena do toho, že co bylo právě určeno jako morálně nicotné, je v tomto vědomí jako něco jemu přítomného. Z jedné strany má mít moralita vůbec platnost jen jako neskutečná myšlenková fikce, ale tímto způsobem zrovna tak nemá platnost žádnou; její pravda má záležet v tom, že je protikladem skutečnosti a že je od skutečnosti zcela svobodná a prázdná, a na druhé straně opět v tom, že je skutečností.

Synkretismus těchto rozporů, který je rozveden v morálním názoru světa, hroutí se tím, že rozdíl, na němž spočívá, stává se z rozdílu sice nezbytně myšleného a kladeného, ale který přesto zároveň nemá bytostnou důležitost, rozdílem, který již není ani rozdílem slov. Co je konec konců kladeno jako různé, právě tak nicotné jako reálné, je jedno a totéž, totiž *jsoucno a skutečnost*; a co má být absolutně jen jako *transcendentní* skutečnému bytí a vědomí a právě tak jen ve skutečném bytí a vědomí a co má proto být nicotné, pokud je transcendentní, je čistá povinnost a vědění o čisté povinnosti jako bytnosti. Vědomí, které činí tento rozdíl, který není rozdílem, které vypovídá o skutečnosti zároveň, že je nicotná a reálná, o čisté moralitě právě tak, že je pravá bytnost i že nemá bytostný obsah, vyslovuje zároveň myšlenky, jež zprvu oddělilo, vyslovuje

[392] samo, že rozdělení momentů *osoby a bytí o sobě* nepojímá vážně; nýbrž že to, o čem vypovídá jako o absolutnu, jež jest mimo vědomí, podržuje naopak uzavřeno v sebevědomé osobě, a že tedy právě proto nepojímá jako něco majícího pravdivost to, o čem říká, že to je absolutně *myšlené* či jako absolutní *bytí o sobě*. – Stává se jasným pro vědomí, že rozebírající předstírání těchto momentů je zastírání a bylo by *licoměrností*, kdyby na nich přece trvalo. Ale jako morální čisté sebevědomí s odporem uniká k samému sobě od toho, že jeho *představa* se nerovná tomu, co je její *bytností*, uniká z této nepravdy, která vypovídá jako pravdivé to, co jí neplatí jako pravda. *Čisté svědomí* to je, co zamítá tuto morální představu světa; svědomí je *v sobě samém* jednoduchý sebou samým jistý duch, který jedná s bezprostřední svědomitostí bez

prostřednictvím oněch představ a má svou pravdu v této bezprostřednosti. – Není-li však tento svět zastírání ničím jiným než vývojem morálního sebevědomí v jeho momentech a následkem toho jeho *realitou*, nestane se svým ústupem do sebe jinou bytostí; jeho ústup do sebe je naopak jen *získané vědomí*, že jeho pravda je pravda předstíraná. *Musilo* by ji ještě stále *vydávat za svou pravdu*, neboť by se musilo vyjadřovat a vydávat za objektivní představu; ale *vědělo* by zároveň, že je to pouhé zastírání; bylo by tedy ve skutečnosti licoměrností a to, že *odmítalo* ono zastírání, bylo by již prvním výrazem licoměrnosti.⁴⁴

c) Svědomí, krásná duše, zlo a odpuštění zlého

Antinomie morálního názoru světa, že existuje morální vědomí a že neexistuje – čili že platnost povinnosti je čímsi transcendentním vůči vědomí a naopak že je jen v něm – byla shrnuta v představu, již nemorální vědomí platí za morální, jeho nahodilé vědění a chtění se pojímá jako plnohodnotné a blaženosti se mu dostává z milosti. Tuto představu obsahující vnitřní spor nevzalo morální sebevědomí na sebe, nýbrž promítlo ji do bytnosti od sebe odlišné. Ale toto vymítnutí mimo sebe samé toho, co morální sebevědomí musí nutně myslet, jest formální spor neméně, než byl první spor sporem obsahovým. Ježto však právě to, co se jeví rozporným a co morální názor světa ustavičně odděluje a zase spojuje, je o sobě totéž, poněvadž totiž čistá povinnost jakožto *čisté vědění* není

[393] nic jiného než *osoba* vědomá, a osoba vědomá nic jiného než *bytí* a *skutečnost*, a právě tak to, co má být transcendentní *skutečnému* vědomí, není nic jiného než čisté myšlení, a tedy ve skutečnosti jest osobou: – ježto je tomu tak, vrací se *pro nás* čili *o sobě* sebevědomí samo do sebe a ví, že jest samo ta bytnost, v níž *skutečnost* je zároveň *čisté vědění* a *čistá povinnost*. Jest samo sobě plnohodnotné v nahodilosti, ví o své bezprostřední jednotlivosti jako čistém vědění a jednání, jako pravé skutečnosti a harmonii.

1. [Svědomí jako svoboda osoby v sobě samé]

Tato *osoba svědomí*, duch, který je si bezprostředně jist sebou jako absolutní pravdou a bytím, je *třetí osoba*, která nám vznikla z třetího světa ducha, a je třeba ji krátce srovnati s předchozími. Totalita či skutečnost, která se podává jako pravda mravního světa, je osoba *práva*; její jsoučno je *uznanost*. Jako je osoba práva osobou prostou substance, právě tak je toto její jsoučno abstraktní skutečnost; osoba práva platí a bezprostředně; osoba je bod odpočívající bezprostředně v živlu svého bytí: je neoddělena od své všeobecnosti, obé není tedy v pohybu a vzájemném vztahu; všeobecno je bez vnitřního rozdílu a není obsahem osoby a tato osoba rovněž není

naplněním sebe samé. – *Druhá osoba* je svět vzdělávání, do šedší své pravdy, čili sobě navracený duch rozdvojení, absolutní svoboda. V oné osobě se ta první bezprostřední jednota jednotlivosti a všeobecnosti rozestupuje; všeobecně, jež zůstává stejně čistě duchovní bytostí, uznaností či všeobecnou vůlí a věděním, jest *předmětem* a obsahem osoby a její všeobecnou skutečností. Ale nemá formu jsoucna, svobodného vůči osobě; nedospívá tedy v této osobě k žádnému vyplnění a žádnému kladnému obsahu, k žádnému světu. – Morální sebevědomí sice uvolňuje své všeobecně, takže se stává zvláštní přirozeností, a zároveň je podržuje v sobě jako překonané. Ale je to pouze zastírající hra střídání obou těchto určení. Jako *svědomí* má teprve ve své *sebejistotě obsah* pro povinnost, která dříve byla prázdná, i pro prázdné právo a prázdnou všeobecnou vůli; a poněvadž tato sebejistota jest právě tak čímsi *bezprostředním*, má v ní i samotné jsoucno.⁴⁵

[(α) Svědomí jakožto skutečnost povinnosti]

Když morální sebevědomí dospělo k této pravdě, opouští tedy nebo spíše překonává v sobě samém tu rozlukou, z níž vzniklo za-

[394]

stírání, rozlukou *bytí o sobě a osoby*, čisté povinnosti jako *ryzího účelu* a *skutečnosti* jako *přírody* a smyslovosti, jež je v protikladu k ryzímu účelu. Navrátivši se tak do sebe, jest *konkrétní* morální duch, který si ve vědomí čisté povinnosti neukládá prázdné měřítko, které by bylo v protikladu ke skutečnému vědomí; nýbrž čistá povinnost i její protiklad, příroda, jsou překonané momenty; tento duch je v bezprostřední jednotě se *uskutečňující morální bytostí* a jednání je bezprostředně *konkrétní* morální útvar.

Je dán případ jednání; tento případ je předmětnou skutečností pro vědomí, které ví. Toto vědoucí vědomí o něm ví bezprostředně konkrétním způsobem a případ je zároveň jen takový, jak o něm toto vědomí ví. Věděním je nahodilé, pokud jest něčím jiným než předmět; duch, který je si sebou jist, není však již takovým nahodilým věděním a tvorbou v sobě myšlenek, od nichž by skutečnost byla odlišná, nýbrž poněvadž rozluka *bytí o sobě a osoby* je překonána, je daný případ ve smyslové *jistotě* věděním bezprostředně tak, jak je *o sobě*, a *o sobě* je pouze tak, jak je v tomto věděním. – Jednání jakožto uskutečnění je následkem toho čistou formou vůle; pouhým obratem skutečnosti jako *jsoucno* případu ve skutečnost *konanou*, pouhého způsobu *předmětného* věděním ve způsob věděním o *skutečnosti* jako něco, co vědomí vytvořilo. Jako je smyslová jistota bezprostředně pojata či spíše obrácena v bytí ducha o sobě, tak jest též tento obrat jednoduchý a bezprostřední, je přechod čistým pojmem beze změny obsahu, který je určen zájmem vědomí, jež o něm ví. – Svědomí nerozlišuje dále okolnosti případu v různé povinnosti. Nechová se tedy jako *kladné všeobecné prostředí*, v němž by všechny

povinnosti obdržely každá pro sebe nepohnutou substanciálnost. Kdyby tomu tak bylo, *bud'* by nemohlo vůbec dojít k jednání, poněvadž každý konkrétní případ předpokládá protiklad vůbec a jakožto morální případ předpokládá protiklad povinností, takže určením jednání by tedy jedna stránka, jedna povinnost byla vždy *porušena* – *nebo* kdyby k jednání došlo, byla by jedna z protikladných povinností porušena skutečně. Svědomí je naopak záporné jedno čili absolutní osoba, která shlazuje tyto různé morální substance; je jednoduché jednání z povinnosti; které nevyplňuje tu či onu povinnost, nýbrž ví a koná, co je konkrétně správné. Svědomí je tedy vůbec teprve morálním *jednáním* jako jednáním, do něhož přešlo předchozí nečinné vědomí morality. – Konkrétní podoba činu může být rozlišujícím vědomím rozebrána

[395] v různé vlastnosti, tj. zde v různé morální vztahy a tyto vztahy musí být vyřčeny buď každý jako absolutně platný, jak to musí býti, má-li takový vztah být povinností – nebo musí též být vyrovnány a zkoumány. V jednoduchém morálním jednání, jež je dílem svědomí, jsou tyto povinnosti zasuty tak, že všechny tyto jednotlivé bytnosti jsou bezprostředně *zničeny* a že k otrásání povinností, jež je dílem zkoumání, v neochvějně jistotě svědomí vůbec nedochází.

Právě tak není ve svědomí obsažena ona nejistota vědomí, kolísajícího sem a tam a kladoucího takzvanou čistou moralitu jednou mimo sebe do jiné, posvátné bytnosti, zatímco samo pro sebe platí za neposvátné, podruhé však zase kladoucího morální čistotu do sebe a do oné jiné bytnosti spojení mezi smyslovostí a moralitou.

Svědomí se zříká všech těchto predestření a zastírání morálního názoru světa, zříkajíc se vědomí, jež pojímá povinnost a skutečnost jako rozpory. Podle tohoto vědomí jedním morálně, když jsem si *vědom*, že konám pouze ryzí povinnost, *nic jiného* – což ve skutečnosti znamená: *když nejedním*. Když však jedním, jsem si vědom něčeho *jiného, skutečnosti*, jež je dána, a jiné, kterou chci vytvořit, mám *určitý* účel a plním *určitou* povinnost; je v tom něco *jiného* než čistá povinnost, která měla být jediné zamýšlena. – Svědomí je naproti tomu vědomím toho, že vypovídá-li morální vědomí, že *čistá povinnost* je bytností jeho jednání, je tento čistý účel zastřením věci; neboť věc sama je ta, že čistá povinnost záleží v abstrakci čistého myšlení a má svou realitu a obsah jen v určité skutečnosti, skutečnosti takové, že je skutečností vědomí sama, a to ne jako myšlenkové fikce, nýbrž jako jednotliviny. Svědomí má *pro sebe samo* svou pravdu v *bezprostřední jistotě* o sobě samém. Tato *bezprostřední*, konkrétní jistota sebou samým je bytnost; uvažujeme-li tuto jistotu podle protikladu, který obsahuje každé vědomí, pak je obsahem morálního konání vlastní *bezprostřední jednotlivost*; a jeho *forma* je táž osoba jakožto čistý pohyb, totiž jako *vědění* čili *vlastní přesvědčení*.

Pohlédneme-li na to vše blíže v jeho jednotě i ve významu momentů, pak se morální vědomí pochopovalo pouze jako *bytí o sobě* nebo *bytnost*; jako svědomí pochopuje však své *bytí pro sebe* či svou osobu. – Rozpor morálního názoru světa se *řeší*, tj. ukazuje se, že rozdíl, který je jeho základem, není žádný rozdíl a že se sbíhá v čistou zápornost; čistá zápornost však je právě *osoba*; jednoduchá osoba, která je právě tak *čistým* věděním jako věděním o sobě jako

[396] *tomto jednotlivém* vědomí. Tato osoba je tedy celým obsahem bytnosti dříve prázdné, neboť osoba je to *skutečné*, co již nemá ten význam, že by byla bytností cizí a samostatnou přírodou na základě vlastních zákonů. Osoba jakožto záporo je *rozdíl* čisté bytnosti, její obsah, a to takový, který platí o sobě a pro sebe.

Dále je tato osoba jakožto čisté soběrovné vědění *naprostým všeobecnem*, takže právě toto vědění *jakožto vědění o sobě*, jakožto přesvědčení je *povinnost*. Povinnost není již všeobecná, které se staví proti osobě, nýbrž ví se o ní, že v této oddělenosti neplatí; je to teď zákon, který je zde kvůli osobě, nikoli kvůli němuž jest osoba. Zákon a povinnost však proto nemá pouze význam *bytí pro sebe*, nýbrž i *bytí o sobě*; neboť toto vědění je právě pro svou soběrovnost *bytím o sobě*. Toto *bytí o sobě* se i ve vědomí odlučuje od oné bezprostřední jednoty s bytím pro sebe; vstupujíc tak na opačnou stranu, je *bytím, bytím pro jiné*. – O povinnosti, jakožto povinnosti opuštěné osobou, se nyní právě ví, že je jen *momentem*; poklesla ze svého významu *absolutní bytnosti* v bytí, které není osobou, které není *pro sebe*, a jest tedy *bytím pro jiné*. Avšak toto *bytí pro jiné* zůstává právě proto bytostně významným momentem, poněvadž osoba jakožto vědomí není ničím jiným než protikladem bytí pro sebe a bytí pro jiné a poněvadž povinnost je teď v ní čímsi bezprostředně *skutečným*, nikoli abstraktním čistým vědomím.

[(β) Uznávané přesvědčení]

Toto bytí pro jiné je tedy substance jsoucí *o sobě* a odlišná od osoby. Svědomí se nevzdalo čisté povinnosti čili *abstraktního bytí o sobě*, nýbrž povinnost je ten bytostný moment, který tkví v tom, chovati se k jiným jakožto *všeobecnost*. Tento moment je společným živlem všech sebevědomí a tento živel je substance, v níž má čin svou *trvalost* a *skutečnost*, totiž moment své *uznanosti* od jiných. Morální sebevědomí nemá tento moment uznanosti, *čistého vědomí*, které *má jsoucno*, a proto není vůbec vědomím jednajícím, uskutečňujícím. Jeho *bytí o sobě* je mu buď abstraktní *neskutečná* bytnost nebo bytí jako *skutečnost*, jež není duchovní. *Jsoucí skutečnost* svědomí je však taková, která je *osobou*, tj. jsoucno, které jest si sebe vědomo, duchovní živel uznávanosti. Konání je tedy pouhým překládáním *jednotlivého* obsahu do *předmětného* živlu, v němž je obecným a uznaným, a právě to, že je uznán, činí jednání skutečností. Jednání je uznáno a tím skutečné,

[397] poněvadž jsoucí skutečnost je bezprostředně spojena s přesvědčením čili věděním, či protože vědění o svém účelu je bezprostředně živlem jsoucna, všeobecným uznáváním. Neboť *bytnost* jednání, povinnost, tkví v *přesvědčenosti* svědomí o povinnosti; toto přesvědčení jest právě samo *bytí o sobě*, toto bytí je *o sobě všeobecné sebevědomí* čili *uznanost* a následkem toho skutečnost. Co se koná s přesvědčením, že je to povinnost, je tedy bezprostředně takové, že to má trvalost a jsoucno. Není tedy

již ani řeči o tom, že by se dobrý úmysl neuskutečňoval, nebo že dobrému by se vedlo zle: nýbrž to, o čem se ví, že je to povinnost, se provádí a dospívá to ke skutečnosti, poněvadž to, co je ve shodě s povinností, je právě všeobecně všech sebevědomí, je to, co je uznáno a co také má být. Vezme-li se odloučeně bez obsahu osoby, je však tato povinnost *bytí pro jiné*, cosi průhledného, co má pouze význam bezobsažné esence vůbec.

Pohlédneme-li zpět na oblast, s níž zároveň vůbec vystoupila *duchovní realita*, byl to pojem, že vyslovení individuality je *bytí o sobě a pro sebe*. Avšak podoba, která bezprostředně vyjadřovala tento pojem, bylo *poctivé vědomí*, které se zaměstnávalo *abstraktní „věcí samou“*.⁴⁶ Tato „věc sama“ tam byla *predikátem*; teprve ve svědomí je *subjektem*, který provedl kladení všech momentů vědomí v sebe a kterému jsou všechny tyto momenty, substanciálnost vůbec, vnější jsoučno a bytnost myšlení obsaženy v této jistotě samým sebou. Substanciálnost vůbec má „věc sama“ v mravnosti, sebevědoucí bytnost v moralitě; a ve svědomí jest *subjektem*, který ví, že tyto momenty jsou v něm. Uchopuje-li poctivé vědomí vždy jen *prázdnou „věc samou“*, pak svědomí ji naopak získává v tom naplnění, které jí dává sebou samým. Je touto mocí následkem toho, že ví o *momentech* vědomí jakožto momentech a že je ovládá, jsouc jejich zápornou bytností.

[γ] Absolutní svoboda přesvědčení]

Uvažujeme-li svědomí vzhledem k jednotlivým určením protikladu, který se zjevuje v jednání, a vzhledem k svému vědění o jejich povaze, vztahuje se zprvu ke *skutečnosti případu*, v němž má jednat, jako *vědoucí*. Pokud je v tomto vědění moment *všeobecnosti*, náleží k vědění svědomitého jednání, aby neomezeným způsobem obsáhlo danou skutečnost a aby tedy přesně znalo a uvážilo okolnosti případu. Avšak toto vědění, *znajíc* všeobecnost jakožto

[398] *moment*, je tedy takovým věděním o těchto okolnostech, které je si vědomo, že je neobsahuje a že v tom není svědomité. Vskutku všeobecný a čistý vztah svědomí by byl vztah k něčemu *neprotikladnému*, k sobě samému; avšak *jednání* se vztahuje protikladem, který je v něm bytostný, k záporu vědomí, ke skutečnosti *jsoucí o sobě*. Proti jednoduchosti čistého vědomí je toto absolutně *jiné* či rozmanitost *o sobě* absolutní mnohost okolností, která se nekonečně dělí a šíří zpět do svých podmínek, stranou v souběžnost těchto podmínek, vpřed ve své následky. – Svědomité vědomí je si vědomo této povahy věci a svého vztahu k ní a ví, že případ svého jednání nezná v této požadované všeobecnosti, a ví, že jeho ujišťování, že takto svědomitě uvážilo všechny okolnosti, je nicotné. Tato znalost a uvážení všech okolností není však něco, co zde vůbec není – ale jsou zde pouze jako moment, jako něco, co je jen pro *jiné*; a jeho neúplné vědění platí mu za dostačující dokonalé vědění, poněvadž je *jeho* věděním.

Stejným způsobem se mají věci s všeobecností *bytnosti* či určením obsahu čistým vědomím. – Svědomí, jež přistupuje k jednání, vztahuje se k mnohým stránkám případu. Případ se tříští, a právě tak i vztah čistého vědomí k němu, čímž je rozmanitost případu rozmanitostí *povinností*. – Svědomí ví, že mezi nimi musí volit a rozhodnout; neboť žádná není ve své určitosti čili ve svém obsahu absolutní, nýbrž toliko *čistá povinnost*. Avšak toto abstraktum nabylo ve své realitě významu sebevědomého já. Duch, který je si samým sebou jist, odpočívá svědomím v sobě a jeho *reální* všeobecnost čili jeho povinnost tkví v jeho čistém *přesvědčení* o povinnosti. Toto *čisté* přesvědčení je jako takové stejně prázdné jako *čistá povinnost*, čistá v tom smyslu, že nic, žádný určitý obsah v ní není povinností. Jednati se však *má*, individuum musí *určovat*; a duch jistý sebou samým, v němž bytí o sobě dospělo k významu sebevědomého já, ví, že má toto určení a obsah v bezprostřední jistotě o sobě samém. Tato jistota jest jakožto určení a obsah *přirozené* vědomí, tj. pudy a sklony. – Svědomí neuznává pro sebe žádný obsah jako absolutní, neboť je absolutní zápornost všeho určitého. Určuje *samo ze sebe*; avšak okruh osoby, do něhož spadá určenost jako taková, je takzvaná smyslovost: aby tu byl obsah z bezprostřední jistoty sebe sama, nemá po ruce nic jiného než smyslovost. – Všecko, co se v dřívějších podobách podávalo jako dobré a zlé, jako zákon a právo, je něco *jiného* než bezprostřední

[399] jistota sebou samým; je to něco *obecného*, co nyní je bytím pro jiné; či jinak uvažováno, je to předmět, který tím, že zprostředkuje vědomí s ním samým, vstupuje mezi vědomí a jeho vlastní pravdu a spíše je odlučuje od sebe sama, než by byl jeho bezprostředností. – Pro svědomí jest však jistota samým sebou čistou bezprostřední pravdou; a tato pravda jest tedy jako *obsah* představovaná bezprostřední jistota samým sebou, tj. vůbec libovůle jednotlivého a nahodilost jeho nevědomého přírodního bytí.

Tento obsah však zároveň platí jako morální *esence* čili jako *povinnost*. Neboť čistá povinnost, jak vyplynulo již při zkoumání zákonů, je naprosto lhostejná vůči každému obsahu a snáší každý obsah. Zde má zároveň formu *bytí pro sebe*, která je jí bytostná, a tato forma individuálního přesvědčení není nic jiného než vědomí prázdnoty čisté povinnosti a toho, že je pouhým momentem, že substanciálnost tohoto momentu je predikát, který má svůj subjekt v individuu, jehož libovůle dává povinnosti obsah, může připojiti k této formě každý obsah a upoutati ke každému obsahu jeho svědomitost. – Jednotlivec rozmnožuje určitým způsobem své jmění; je povinností, aby se každý staral o zachování sebe i své rodiny neméně než o *možnost*, jak se státi užitečným svým spolubližním a jak prokazovat dobro potřebným. Individuum je si vědomo, že to je povinnost, neboť tento obsah je bezprostředně obsažen v jistotě, kterou má o sobě samém; nahlíží dále, že v tomto případě plní svou povinnost. Jiní považují možná tento určitý způsob za podvod; přidržují se jiných stránek konkrétního případu, individuum se však drží této stránky tak, že je si vědomo toho, že rozšiřovat své jmění je čistá povinnost. – Tak splňuje to, co jiní nazývají násilnictvím a bezprávím, povinnost hájit svou samostatnost vůči jiným; co nazývají zbabělostí, povinnost chránit svůj života

možnost být užitečným pro své bližní; co však nazývají statečností, naopak obě povinnosti porušuje. Zbabělost však nesmí být tak nešikovná, aby nevěděla, že vlastní sebezáchova a zachování možnosti prospívat jiným, jsou povinnosti, aby nebyla *přesvědčena* o jejich charakteru povinností a aby nevěděla, že charakter povinnosti záleží ve *vědění*; jinak by spáchala tu nešikovnost, že by byla nemorální. Jelikož morálnost záleží ve *vědění*, že jsme splnili povinnost, nebude se toho nedostávat jednání zvanému zbabělostí o nic méně než tomu, jež je zváno statečností – abstraktum, zvané povinnost, je schopno i tohoto obsahu, jako vůbec každého

[400] – ví tedy jednající o tom, co koná, že je to povinnost, a jelikož to ví a jelikož přesvědčení o povinnosti je sám charakter povinnosti, je uznán jinými; jednání má odtud svou platnost a má skutečné jsoucno.

Na tuto svobodu, vkládající do obecného pasivního prostředí čisté povinnosti a vědění libovolný obsah neméně než kterýkoli jiný, neplatí pranic, tvrdíme-li, že by do ní měl být vložen obsah jiný; neboť ať je jakýkoli, každý má při sobě *poskvrrnu určitosti*, které je čisté vědění prosto a kterou může pohrdnout právě tak jako může každou přijmout. V tom, že je určitý, stojí každý obsah na stejné linii s jiným obsahem, i když se zdá, že má ten ráz, že zvláštnost je v něm překonána. Může se zdáti, že štěpí-li se ve skutečném případě povinnost vůbec v *protiklad* a tím v *protiklad jednotlivosti* a *všeobecnosti*, má tím ta povinnost, jejímž obsahem je všeobecnost sama, do sebe bezprostředně povahu čisté povinnosti a že se tím forma a obsah stávají navzájem zcela přiměřenými, takže např. jednání za účelem všeobecného prospěchu má míti přednost před jednáním za prospěchem individuálním. Avšak tato všeobecná povinnost je vůbec tím, *co je dáno* jako substance, jsoucí o sobě a pro sebe, jako právo a zákon, a platí *nezávisle* na vědění a přesvědčení i na bezprostředním zájmu jednotlivcově; je tedy právě tím, proti *formě* čeho směřuje moralita vůbec. Co se však týče *obsahu této formy*, je i ten něčím *určitým*, pokud je všeobecné dobro *protikladem* dobra jednotlivcova; následkem toho jest jeho zákon takový, že svědomí o něm ví, že je vůči němu zcela svobodné a že si vůči němu dává absolutní pověření přidávat k němu a ubírat od něho, zanedbávat jej i plnit jej. – Potom dále není onen rozdíl povinnosti vůči jednotlivci a vůči všeobecnému ničím pevným, z hlediska povahy tohoto protikladu vůbec. Platí naopak, že co jednotlivec činí pro sebe, z toho vzejde prospěch i všeobecnou; čím lépe se postará o sebe, tím je nejen jeho *možnost* býti užitečným *pro jiné* větší, nýbrž jeho *skutečnost* sama je pouze to, že je a žije v souvislosti s jinými; jeho jednotlivý požitek má bytostně ten význam, že jím dává jiným k dispozici své jmění a že jim dopomáhá k tomu, aby si vydobyli svůj požitek vlastní. Plněním povinnosti vůči jednotlivci, tedy vůči sobě, plní se tedy též povinnost vůči všeobecnosti. – *Uvažování* a *srovnávání* povinností, k němuž by zde došlo, by se posléze rovnalo výpočtu prospěchu, který by všeobecnost měla z daného jednání; ale moralita tím jednak pro-

[401] padá nezbytné *nahodilosti* našeho *pochopení*, jednak záleží bytostně svědomí právě v tom, že *odklízí* toto *vypočítávání* a *uvažování* a že rozhoduje bez

takových důvodů prostě ze sebe.

Tímto způsobem jedná a udržuje se tedy svědomí v jednotě *bytí o sobě a pro sebe*, v jednotě čistého myšlení a individuality, a je duch sebou jistý, který má svou pravdu v sobě samém, své osobě a svém vědění, a v tom jako vědění povinnosti. Udržuje se vpravdě právě tím, že co je v jednání *kladného*, co je obsahem i formou povinnosti a vědění o ní, náleží osobě, jistotě sebou; co však chce *vystoupiti proti osobě jako vlastní bytí o sobě*, platí za nepravdivé, za pouze překonané, za pouhý moment. Neplatí proto *všeobecné vědění vůbec*, nýbrž *jeho znalost* okolností. V povinnost jakožto všeobecné *bytí o sobě* vkládá ten obsah, který bere ze své přirozené individuality; neboť tento obsah je v něm samém dán; tento obsah činí všeobecné prostředí, v němž jest, *povinností*, kterou koná, a prázdná čistá povinnost se právě tím klade jako něco překonaného či jako moment; tento obsah jest překonaná prázdnota povinnosti čili její výplň. – Avšak svědomí je neméně volné od všeho obsahu vůbec; dává si osvobození od každé povinnosti, která má platit jakožto zákon; v síle jistoty sebou samým má majestát absolutní autarkie svazovat a rozvazovat. – Toto *sebeurčení* je proto bezprostředně to, co jest v naprostém souladu s povinností; povinnost je vědění samo; tato jednoduchá samost⁴⁷ je však *bytí o sobě*; neboť *bytí o sobě* je ryzí soběrovnost, a tato soběrovnost je v tomto vědomí.

2. [Všeobecnost svědomí]

Toto čisté vědění je bezprostředně *bytím pro jiné*; neboť jako čistá soběrovnost je *bezprostředností* čili bytím. Toto bytí je však zároveň čistá všeobecnost, samostatnost všech; čili jednání jest uznáno, a proto skutečné. Toto bytí je živé, jímž svědomí je bezprostředně se všemi sebevědomími ve vztahu rovnosti; a význam tohoto vztahu není neosobní zákon, nýbrž osoba svědomí.

[(α) Neurčitost přesvědčení]

Avšak v tom, že toto správné, co svědomí koná, je zároveň *bytí pro jiné*, zdá se k němu dospívati jistá nerovnost. Povinnost, kterou vyplňuje, je *určitý* obsah; ten je sice *osobou* vědomí a v ní *vědění* o sobě, je *rovnost* tohoto vědění se sebou samým. Ale je-li

[402] vykonána a postavena do obecného prostředí, kterým je bytí, není tato rovnost již *vědění*, není již tímto rozlišováním, které právě tak bezprostředně překonává svá rozlišení; nýbrž v *bytí* se rozlišení klade jako trvajícím a jednání je *určité*, nerovné živlu sebevědomí všech, tedy není nutně uznáno. Obě strany, jednajícím svědomí a všeobecné vědomí, uznávající toto jednání jako povinnost, jsou stejně *svobodné* od

určitosti tohoto konání. Tato svoboda působí, že vztah ve společném prostředí souvislosti je naopak vztahem naprosté nerovnosti – vztahem, jímž vědomí, pro které je toto jednání, dochází k úplné nejistotě o jednajícím, sebou samým jistém duchu. Jedná, klade jisté určení jako jsoucí; tohoto *bytí* jako jeho pravdy se přidrží jiní a mají v něm jistotu o něm, neboť jím vyslovil, co mu platí za povinnost. Avšak tento duch je svobodný od jakékoli *určité* povinnosti; odtud, kde druzí se domnívají, že skutečně jest, je pryč; a toto prostředí samého bytí a povinnost jako jsoucí *o sobě* mu platí jen za moment. Co jim tedy predestirává, opět též zastírá, či spíše zastřel to bezprostředně. Neboť jeho *skutečností* mu není tato povinnost a toto určení, vystavené navenek, nýbrž ta povinnost a určení, které má v absolutní jistotě sebou samým.

Jiní tedy nevědí, zdali je toto svědomí morálně dobré nebo zlé, či lépe nejen to nemohou vědět, nýbrž musí je též pojímat jako zlé. Neboť jako toto svědomí je svobodné od povinnosti *určené* i povinnosti jako jsoucí *o sobě*, tak je tomu u druhých rovněž. Co jim predestirává, to dovedou sami zastříti; je to něco, čím je vyjádřena jen *osoba* jiného, nikoli jejich vlastní; vědí nejen, že jsou od toho svobodni, nýbrž musí to rozložit ve své vlastní vědomí, musí to zničit souzením a vykládáním, aby si udrželi svou osobu.

Avšak jednání, jež koná svědomí, není pouze bytí takto *určené*, opuštěné čistou osobou. Co má platiti a býti uznáno za povinnost, je takové pouze věděním a přesvědčením o tom jakožto povinnosti, věděním o sobě v činu. Když čin přestane mít v sobě tuto osobu, přestává být tím, co jediné je jeho bytností. Jeho jsoucno, opuštěné tímto vědomím, bylo by sprostou skutečností a jednání by se nám jevilo realizací vlastní libosti a chtíce. Co *má býti jsoucí*, jest zde esencí jediné tak, že se o tom *ví* jako o individualitě, která vyslovuje sebe samu; a tato *věděnost*⁴⁸ je to, co je uznáváno a co *jako uznané* má mít jsoucno.

Osoba vstupuje v jsoucno *jako osoba*; duch jistý sebou existuje [403] jako takový pro jiné; jeho *bezprostřední* jednání není to, co platí a je skutečné; není uznáno to, co je *určeno, co je o sobě*, nýbrž jediné *osoba*, jež o sobě ví, jako taková. Živlem trvalosti je všeobecné sebevědomí; co vstupuje do tohoto živlu, nemůže být *účinkem* jednání, jednání v něm nevydrží a nedostane se mu trvání, nýbrž pouze sebevědomí je uznáno a nabývá skutečnosti.

[(B) Řeč přesvědčení]

Vidíme tak opět *řeč* jakožto jsoucno ducha. Řeč je sebevědomí, jež je *pro jiné*, které jest bezprostředně *dáno jako takové* a které je všeobecné jakožto *toto* vědomí. Řeč je osoba, která se odlučuje od sebe samé, která se stává svým předmětem jako čisté já = já, která se v této předmětnosti udržuje jako *tato* osoba, ale též bezprostřední

splývá s jinými a je *jejich* sebevědomím; sebevědomí slyší sebe právě tak, jako je slyšeno od jiných a slyšené je právě *jsoucno, které se stalo osobou*.

Obsah, který zde získala řeč, není již zvrácená, zvracující a rozervaná osoba světa vzdělávání, nýbrž je do sebe navracený, sebou a ve své osobě svou pravdou či svým uznáváním jistý a jako toto vědění uznaný duch. Řeč mravního ducha je zákon a jednoduchý rozkaz a žalování, které je spíše zaslzením nad nezbytností; morální vědomí je naproti tomu ještě *němé*, je u sebe uzavřeno ve svém nitru, neboť osoba v něm ještě nemá *jsoucno*, nýbrž *jsoucno* a *osoba* stojí vůči sobě teprve ve vnějším poměru. Řeč vystupuje však pouze jako střední člen samostatných a uznaných sebevědomí; a *jsoucí osoba* jest bezprostředně všeobecná, mnohonásobná a v této mnohosti jednoduchá uznanost. Obsahem řeči svědomí je *osoba, která ví o sobě jako bytostí*. To je jediné, co řeč vyjadřuje, a toto vyslovení je pravá skutečnost konání a platnost jednání. Vědění vyslovuje své *přesvědčení*; jediné v tomto přesvědčení je jednání povinnost; za povinnost *platí* též jediné tím, že přesvědčení je *vysloveno*. Neboť všeobecné sebevědomí je svobodné od jednání, které je *pouze jsoucí, určité*; jednání jako *jsoucno* mu není ničím, nýbrž záleží na *přesvědčení*, že je povinností; a toto přesvědčení je skutečné v řeči. – Uskutečňovat jednání neznamená zde překládati jeho obsah z formy *účelu* či *bytí pro sebe* do formy *abstraktní* skutečnosti, nýbrž z formy bezprostřední *jistoty* sebou samým, která ví, že její vědění či bytí pro sebe je bytnost, do formy *ujištění*, že vědomí je přesvědčeno o povinnosti a že jakožto svědomí ví

[404] o povinnosti *ze sebe sama*; toto ujištění tedy ujišťuje, že je přesvědčeno, že jeho přesvědčení je bytnost.

Zdali toto ujišťování, že se jednání děje z přesvědčení o tom, co je povinnost, je *pravdivé*, zda je *skutečně povinností* to, co je konáno, tyto otázky a pochybnosti vůči svědomí nemají žádný smysl. – Při otázce, zdali je *ujištění pravdivé*, by se předpokládalo, že vnitřní úmysl je odlišný od předstíraného, to jest že by se chtění jednotlivé osoby mohlo odloučiti od povinnosti, od chtění všeobecného a čistého vědomí; tato vůle všeobecného by byla vložena do řeči, kdežto chtění jednotlivé osoby by bylo pravým popudem jednání. Avšak tento rozdíl všeobecného vědomí a jednotlivé osoby to právě jest, co bylo překonáno a čeho překonáním je svědomí. Bezprostřední vědění osoby jisté sebou je zákon a povinnost; tím, že její úmysl je jejím úmyslem, je správný; vyžaduje se pouze, aby to věděla, pak aby pověděla své přesvědčení, že její vědění a chtění je to, co je správné. Vyjádření tohoto ujištění překonává samo sebou formu své zvláštnosti; uznává v tom *nutnou všeobecnost osoby*; nazývají se *svědomím*, nazývá se čistým věděním sebe sama a čistým abstraktním chtěním, které uznává jiné, je jim *rovno* – neboť oni jsou totéž, čisté vědění a chtění – a je proto jimi navzájem uznáno. Ve chtění osoby, samou sebou jisté, v tomto vědění, že osoba je bytnost, tkví bytnost toho, co je správné. – Kdo tedy říká, že jedná takto z popudu svědomí, říká pravdu, neboť jeho svědomí je vědoucí a chtící osoba. Musí to však z bytostných důvodů *řici*, neboť tato osoba musí být zároveň *všeobecnou* osobou. Tou není v obsahu jednání, neboť tento obsah je z důvodu své *určitosti* o sobě lhostejný; nýbrž

všeobecnost je obsažena v jeho formě; tato forma má být to, co se klade jako skutečné; tato forma je *osoba*, která je jako osoba skutečná v řeči, říká o sobě, že je pravda, tím uznává všechny osoby a je jimi uznána.

[(γ) Krásná duše⁴⁹]

Tedy v majestátu své povznesenosti nad určitý zákon a každý obsah povinnosti vkládá svědomí do svého vědění a chtění libovolný obsah; je to morální genialita, která ví o vnitřním hlase svého bezprostředního vědění, že to je hlas boží, a vědouc právě tak bezprostředně, že v tomto vědění je jsoucno, je tvůrčí silou boží, která ve svém pojmu obsahuje život. Právě tak je bohoslužbou v sobě samé; neboť její jednání je nazírání této její vlastní božskosti.

[405] Tato samotářská bohoslužba je zároveň bytostně bohoslužbou určité *obce* a čisté vnitřní *vědění* a slyšení o sobě samém se postupně stává momentem *vědomí*. Nazírání sebe je jeho *předmětné* jsoucno a tento předmětný živel je vyjádřením jeho vědění a chtění jako něčeho *všeobecného*. Tímto vyřčením se osoba stává něčím, co má platnost, a jednání se stává provádějícím činem. Skutečnost a trvání toho, co koná, je všeobecné sebevědomí; to, že se svědomí vyjadřuje, klade však jistotu sebou samým jako čistou a následkem toho všeobecnou osobu; pro jiné má toto jednání platnost kvůli této řeči, v níž je osoba vyjádřena a uznána jakožto bytnost. Duch a substance jejich spojení je tedy vzájemné ujištění svou svědomitostí, dobrými úmysly, radost nad touto vzájemnou čistotou a potěšením nad tím, jak nádherné je vědění a vyjadřování, pěstování a ošetřování této výtečnosti. – Pokud toto svědomí ještě rozeznává své *abstraktní* vědomí od svého *sebevědomí*, má svůj život pouze *skrytě* v bohu; bůh je sice jeho osobě *bezprostředně* přítomen v jeho duchu a srdci, avšak co je zjeveno, jeho skutečné vědomí a jeho zprostředkující pohyb, je mu něčím jiným než ono skryté nitro a bezprostřednost přítomné bytnosti. Avšak dovršením svědomí se rozdíl jeho abstraktního vědomí a sebevědomí překonává. Ví, že *abstraktní* vědomí je právě *tato osoba*, toto bytí pro sebe, které je si sebou jisto, že v *bezprostřednosti vztahu* osoby k bytí o sobě, jež kladeno mimo osobu je abstraktní bytností, a tím, co je jí skryto, je právě *rozdíl překonán*. Neboť *zprostředkující* vztah je takový, kde vztahované termíny nejsou jedno a totéž, nýbrž kde jsou vůči sobě *jiné* a jsou jedno pouze v něčem třetím; *bezprostředním* vztahem však vskutku nejmenujeme nic jiného než jednotu. Vědomí, povzneseno nad bezmyšlenkovitost, která považuje tyto rozdíly, jež žádné rozdíly nejsou, ještě za rozdíly, ví, že bezprostřednost bytnosti v něm je jednota bytnosti a jeho osoby, ví tedy, že jeho osoba je živoucí bytí o sobě a toto jeho vědění že je náboženství, které je jakožto nazírané vědění či vědění mající jsoucno mluvením obce o svém duchu.

Vidíme zde tudíž, jak se sebevědomí vrátilo zpět do svého nejhlubšího nitra, jemuž mizí veškerá vnějškovost jako taková, totiž do názoru já = já, kde je toto já veškerou

esencí a jsoucnem. Těone v tomto pojmu sebe sama, neboť vyhrotilo extrémně své protiklady, a to tak, že rozlišené momenty, jimiž je reální čili jimiž je ještě *vědomím*, nejsou těmito čistými extrémy pouze pro nás, nýbrž

[406] to, čím jest pro sebe, co je mu *o sobě* a co je mu jsoucnem, se sublimovalo v abstrakce, které již nemají oporu ani substanci pro toto vědomí samo; a vše co dosud bylo pro vědomí bytností, se navrátilo do těchto abstrakcí. – Když se tak vytríbilo do této čistoty, je vědomí svou nejchudší podobou, a chudoba, jež je celýma jediným jeho majetkem, je sama zanikání; tato absolutní *jistota*, na kterou se redukovala substance, jest absolutní *nepravda*, která se hroutí v sobě samé; je to absolutní *sebevědomí*, v němž *vědomí* tone.

Uvážíme-li toto rozplývání v jeho vlastním vnitřním oboru, je pro vědomí *substance jsoucí o sobě věděním* jakožto jeho vědění. Jako vědomí je rozloučeno v protiklad vědomí a předmětu, který je mu bytností; avšak tento předmět je právě něčím zcela průhledným, je to *jeho osoba*, a jeho vědomí je pouze vědění o sobě. Veškerý život a všechna duchovní esence se navrátila do této osoby a ztratila rozlišnost od samotného já. Momenty vědomí jsou tudíž tyto extrémní abstrakce, z nichž žádná nestojí, nýbrž ztrácí se v druhé a vytváří ji. Je to střída nešťastného vědomí se sebou,⁵⁰ která se však odbývá pro ně samé v jeho nitru a je si vědoma toho, že je pojmem rozumu, kterým je nešťastné vědomí pouze *o sobě*. Absolutní *jistota* sebou přechází pro ni tedy jako vědomí bezprostředně ve vyznívání, v předmětnost jeho bytí pro sebe; avšak tento stvořený svět je jeho *řeč*, kterou právě tak bezprostředně vyslechlo a jejíž ozvěna se k němu vrací. Tento návrat nemá proto ten význam, že je v něm *o sobě* a *pro sebe*; neboť bytnost mu není *bytí o sobě*, nýbrž bytností je si samo; právě tak nemá *jsoucno*, neboť předmětno nedospívá k tomu, aby bylo čímsi záporným vůči skutečné osobě, právě tak jako tato osoba nedospívá ke skutečnosti. Chybí mu síla sebezbavení, síla učinit se věcí a snést bytí. Žije v úzkosti, aby neposkvrnilo nádheru svého nitra jednáním a jsoucnem; a snažíc se zachovat si čistotu svého srdce, prchá před dotykem skutečnosti a setrvává ve svévolné bezmoci, aby se zřeklo své osoby, vyhrocené v poslední abstrakci, a dalo si substancialitu čili proměnilo své myšlení v bytí a svěřilo se absolutnímu rozdílu. Prázdný předmět, který si vytvořilo, plní je tedy nyní vědomím své prázdnoty; jeho konání je toužení, které se ve vznikání sebe sama pouze ztrácí v nebytostném předmětu a za touto ztrátou, klesajíc zpět k sobě, nachází sebe jen jako ztracené; – v této průhledné čistotě svých momentů, jsouc nešťastnou tak zvanou

[407] *krásnou duší*, dohasíná v sobě a mizí jako beztvary výpar, který se rozplývá ve vzduchu.

3. [Zlo a odpuštění zlého]

Toto tiché splývání bezpáteřných esencí sublimovaného života je třeba vzít ještě v jiném významu *skutečnosti* svědomí a ve *zjevení* jeho pohybu a studovati svědomí,

pokud jedná. – *Předmětný* moment v tomto vědomí byl výše určen jako všeobecné vědomí; samo sebe vědoucí vědění je jako *tato* osoba odlišné od jiných osob; řeč, v níž se všichni navzájem uznávají jakožto svědomitě jednající, tato všeobecná rovnost, se rozpadá v nerovnost jednotlivých bytí pro sebe, každé vědomí je ze své všeobecnosti právě tak naprosto reflektováno do sebe; tím se nutně dostavuje protiklad jednotlivosti proti ostatním jednotlivcům a proti všeobecně a tento vztah a jeho pohyb je třeba nyní studovati. – Čili všeobecnost a povinnost má naprosto protikladný význam určité *jednotlivosti*, která se vyjímá ze všeobecně, pro kterou je čistá povinnost jen všeobecnost vplynuvší na *povrch* a k vnějšku obrácená; povinnost je pouze slovní a platí za bytí pro jiné. Svědomí zaměřené z počátku jen *záporně* proti povinnosti jako *této určité, dané*, ví o sobě, že je od ní svobodno; ale vyplňujíc prázdnotu povinnosti *určitým* obsahem *samo ze sebe*, má kladné vědomí, že si jako *tato* osoba dělá svůj obsah; jeho čistá osoba jako prázdnotu vědění je čímsi prostým obsahem a prostým určením; obsah, který jí svědomí dává, je vzat z jeho osoby jako *této určité*, ze sebe jakožto přírodní individuality, a v řeči o svědomitosti svého jednání je si sice zajisté vědomo své čisté osoby, avšak v *účelu* svého jednání a skutečném obsahu je si vědomo sebe jako tohoto zvláštního jedince a protikladu toho, čím je pro sebe a čím je pro jiné, protikladu všeobecnosti či povinnosti a své reflektovanosti z ní.

[(α) Konflikt svědomitosti s licoměrností]

Když se protiklad, v nějž svědomí vstupuje, když *jedná*, vyjadřuje takto v jeho nitru, je zároveň nerovností navenek v živelu jsoucna, nerovností své zvláštní jednotlivosti vůči jiné jednotlivosti. – Jeho zvláštnost tkví v tom, že oba momenty, které utvářejí jeho vědomí, totiž osoba a bytí o sobě, v něm platí s *nestejnou hodnotou*, a to s tím určením, že jistota sebou samým jest bytností proti *bytí o sobě* čili *všeobecně*, které platí jen jako moment. Proti

[408] tomuto vnitřnímu určením stojí tedy živel jsoucna či všeobecné vědomí, kterému je naopak bytností všeobecnost, povinnost, a naproti tomu jednotlivost, která je vůči všeobecně bytím pro sebe, platí pouze za překonaný moment. Tomuto trvání na povinnosti platí první vědomí za *zlo*, jsouc nerovností svého *bytí v sobě* se všeobecně, a vyslovujíc zároveň své konání jako rovnost se sebou, jako povinnost a svědomitost, platí mu za *licoměrnost*.

Pohyb tohoto protikladu jest zprvu formální zjednání rovnosti mezi tím, co je zlo o sobě a co zlo výslovně říká; musí vyjít najevo, že je zlé a že jeho jsoucno je tak rovné jeho bytnosti, *licoměrnost* musí být *demaskována*. – Tento návrat nerovnosti, která je v licoměrnosti obsažena, k rovnosti se neuskutečnil již tím, že licoměrnost, jak se tak říká, dokazuje svou úctu k povinnosti a ctnosti právě tím, že na sebe bere *zdání* povinnosti a ctnosti a že ho užívá za masku svého i cizího vědomí; uznání protikladu, v němž prý je

obsažena o sobě rovnost a shoda. – Avšak licoměrnost zároveň nechala za sebou toto uznání v pouhých slovech řeči a reflektovala se do sebe; a v tom, že toho, co je o sobě, využívá jen jako *bytí pro jiné*, jest spíše obsaženo její vlastní pohrdání tímto bytím o sobě a výraz toho, že je nebytostné pro všechny. Neboť čeho lze používat jako vnějšího nástroje, ukazuje se věcí, která nemá v sobě vlastní závažnost.

Tato rovnost se též neuskutečňuje ani tím, že zlé vědomí prostě trvá na svém, ani soudem všeobecnosti. – Když se zlé vědomí zapírá vůči vědomí povinnosti a tvrdí-li, že o čem vědomí povinnosti říká, že to je špatnost, absolutní nerovnost s všeobecnem, je jednání po vlastním vnitřním zákonu a svědomí, zůstává při tomto jednostranném ujišťování a rovnosti jeho nerovnost s druhým vědomím, poněvadž to v ni nevěří a neuznává ji. – Nebo, jelikož jednostranné trvání na jedné stránce protikladu se samo ruší, přiznalo by se tím sice zlo k tomu, že je zlé, ale tím by se *bezprostředně* zrušilo a nebylo by licoměrnictvím, ani by se nedemaskovalo jako licoměrnost. Vskutku doznává, že je zlem, tím, že tvrdí, že v protikladu k uznané všeobecnosti jedná po *vlastním* zákonu a svědomí. Neboť kdyby tento zákon a toto svědomí nebyly zákonem *jednotlivosti a libovůle*, pak by nebyly čímsi vnitřním, vlastním, nýbrž čímsi všeobecně uznaným. Ten, kdo říká, že jedná vůči jiným po *vlastním* zákonu a svědomí, říká proto, že jim ubližuje. Avšak *skutečné* svědomí není toto trvání na věděni a vůli, která [409] se protiví všeobecně, nýbrž všeobecno je živlem jeho *jsoucna* a jeho řeč vypovídá, že jeho konání je *uznaná* povinnost.

Právě tak, ani když všeobecné vědomí trvá na svém soudu, není to odhalení a zrušení licoměrnosti. – Jeho výkřiky před licoměrností: špatnost! nízkost! atd. dovolávají se při takovém soudu jeho vlastního zákona právě tak, jako se *zlé* vědomí dovolává *svého*. Neboť zlé vědomí vystupuje v protikladu k všeobecnému a tím jako zvláštní zákon. Nemá tedy vůči zlému vědomí žádnou přednost, naopak mu dává oprávnění: a tato horlivost působí právě opak toho, co je jejím úmyslem – ukazuje totiž, že to, co nazývá pravou povinností a co má být *všeobecně* uznáno, je čímsi *neuznaným* a přiznává tím druhému stejné právo bytí pro sebe.

[(B) Morální soud]

Tento soud má však zároveň jinou stránku, která jej činí úvodem k překonání daného protikladu. – Vědomí *všeobecno* se nevztahuje k prvnímu vědomí jako *skutečné* a *jednající* – vždyť právě toto druhé je skutečné – nýbrž v protikladu k němu se chová jako takové, jež není zapleteno v protiklad jednotlivosti a všeobecnosti, který se dostavuje v jednání. Zůstává ve všeobecně *myšlenky*, chová se jako *pojímání* a jeho první jednání je pouze soud. – Tímto soudem, jak právě poznamenáno, staví se nyní *vedle* prvního vědomí a toto první dospívá *touto rovností* k názoru sebe sama v druhém vědomí. Neboť vědomí povinnosti se chová *pojímavě, pasivně*; tím je však v rozporu se sebou

jakožto absolutní vůlí povinnosti, se sebou, tím, co rozhoduje naprosto ze sebe sama. Jemu je snadné uchovat si čisté ruce, neboť *nejedná*; je to licoměrnost, která chce, aby se souzení bralo za *skutečné* činy a která dokazuje svou poctivost místo činů tím, že vyslovuje výtečné smýšlení. Jeho utváření je tedy stejné jako u toho vědomí, kterému se předhazuje, že svou povinnost vkládá jen do svých řečí. U obou je stránka skutečnosti stejně rozdílná od řeči, v jednom případě *sobeckým účelem* jednání, v druhém tím, že *jednání chybí* vůbec, ono jednání, jehož nutnost je obsažena i v samém mluvení o povinnosti, neboť povinnost bez činu je bez jakéhokoli významu.

Souzení nutno však vzíti v úvahu též jako kladné jednání myšlenky a takto má kladný obsah; rozpor, obsažený v pojímacím vědomí, a jeho rovnost s prvním vědomím stává se touto stránkou ještě úplnějším. – Jednající vědomí vyslovuje toto své určité ko-
[410] nání jako povinnost a vědění posuzující mu to nemůže upřít; neboť povinnost sama jest bezobsažná forma, schopná každého obsahu – nebo: konkrétní jednání, rozlišené v sobě samém ve své mnohostrannosti, má v sobě právě tak všeobecnou stránku kryjící se s tou, kterou pojímáme jako povinnost, jako stránku zvláštní, která se kryje s účastí a zájmem individua. Posuzující vědomí se nyní nezastavuje u oné stránky povinnosti a u vědění jednajícího o tom, že to je jeho povinnost, vztah a stav jeho skutečnosti; nýbrž přidrží se druhé stránky, přehraje jednání do nitra a vykládá je z jeho *úmyslu*, který je od jednání sama odlišný, a z jeho *sobeckého popudu*. Jako je každé jednání schopno, aby byla spatřována jeho shoda s povinností, tak je schopno též toho, aby byla spatřována tato jeho druhá, *zvláštní* stránka; neboť jakožto jednání je skutečností individua. – Toto posuzování vymítá tedy jednání z jeho jsoucna a reflektuje je do nitra čili do formy vlastní zvláštnost. – Je-li jednání provázeno slávou, pak posuzování ví, že jeho nitrem je *slávychtivost*; – je-li jednání ve shodě se stavem individua vůbec a nepřesahuje-li jeho rámeček a má-li tu podobu, že individualita nemá stav na sobě přivěšen jako vnější určenost, nýbrž vyplňuje-li tuto všeobecnost sebou samou a ukazuje-li se právě tímto způsobem schopnou čehosi vyššího, pak soud ví, že vnitřek tohoto jednání je ctižádost atd. Když pak v jednání vůbec jednající vědomí dospívá k názoru *sebe sama* v předmětnosti či k sebecitu sebe ve svém jsoucnu a tak k požitku, ví soud, že vnitřek tohoto jednání je pud k vlastní blaženosti, i kdyby tato blaženost záležela jen ve vnitřní mravní ješitnosti, v požitku z vědomí vlastní výtečnosti a předzvěsti naděje na blaženost budoucí. – Žádné jednání nemůže uniknouti takovému posuzování, neboť povinnost pro povinnost, tento čistý účel, je něco neskutečného; skutečnost má tento účel v jednání individuality a jednání má tím v sobě stránku zvláštnosti. Pro lokaje neexistuje žádný hrdina; nikoli však z toho důvodu, že by hrdina nebyl hrdinou, nýbrž že lokaj je lokajem, s nímž je hrdina ve styku nikoli jako hrdina, nýbrž jako ten, který jí, pije, obléká se, vůbec v jednotlivostech svých potřeb a v jednotlivostech představy. A tak neexistuje pro posuzování žádné jednání, v němž by nemohlo. Postaviti stránku jednotlivé individuality proti všeobecné stránce jednání a v němž by nemohlo vůči jednajícímu zastávat roli lokaje morality.

Toto posuzující vědomí je tedy samo vědomí *podlé*, poněvadž [411] rozděluje jednání a vytváří i fixuje jednání nerovné samému sobě. Toto vědomí je dále *licoměrnost*, poněvadž nevydává takové posuzování za *jiný způsob*, jak býti zlý, nýbrž za *správné vědomí* onoho jednání, poněvadž v této své neskutečnosti a v marnivosti svého vědění, jak to dělat dobře a lépe, vyvyšuje sebe samo nad zkritizované činy a poněvadž chce, aby jeho nečinné mluvení bylo bráno za výtečnou *skutečnost*. – Když se tak činí rovným s jednajícím vědomím, které je jím posuzováno, je poznáváno tímto jednajícím vědomím jako totožné s ním. Vidouc tuto rovnost a *vyslovujíc* ji, *přiznává* se mu jednající vědomí a očekává právě tak, že toto druhé vědomí stejně, jako se mu vskutku postavilo naroveň, bude též opětovat tuto jeho *řeč*, že v ní vysloví svou rovnost a že tak nyní nastoupí uznávající jsoucno. Jeho přiznání není ponížení, pokoření, sebe zahození ve vztahu k druhému vědomí; neboť toto vyslovení není jednostranné, takové, že by kladlo svou *nerovnost* s tímto druhým vědomím, nýbrž vyslovuje se, vyslovuje obapolnou *rovnost* ze své strany svým přiznáním jedině z toho důvodu, že vidí tuto *rovnost druhého*, a vyslovuje ji, protože řeč jest *jsoucno* ducha jakožto bezprostřední osoby; očekává tedy, že druhé vědomí podá svůj příspěvek k tomuto jsoucnu.

Avšak po přiznání zlého: *jsem zlý*, nenásleduje toto opětování téhož přiznání. Tak to s tím souzením nebylo míněno; pravý opak! Posuzující vědomí odmítá od sebe toto společenství a je tím tvrdým srdcem, které je pro sebe a zavrhuje spojitost s druhým. – Tím se scéna obrací. Vědomí, které se přiznalo, vidí, že je zavrženo, a vidí, že druhé vědomí je v nepravu, neboť se zdráhá nechat své nitro vystoupit do jsoucna řeči a staví proti zlému krásu své duše, proti přiznání však tvrdošíjnost charakteru, který si zůstává roven, a němotu, která si sebe ponechává v sobě a nezhazuje se před jiným. Zde se klade nejvyšší pobouření ducha, který je si sám sebou jist; neboť se vidí v druhém jako toto *jednoduché vědění* osoby v druhém, a to tak, že též vnější podoba tohoto druhého není (tak, jak tomu bylo u bohatství) tím, co je nebylostné, není to věc, nýbrž je to myšlenka, vědění samo, co se klade proti němu, je to tato absolutně plynulá kontinuita čistého *vědění*, která se zdráhá klásti své sdílení s tímto prvním vědomím – s ním, duchem, který se již svým přiznáním zřekl *odloučeného bytí pro sebe* a kladl se jakožto překonaná partikulárnost a tím jako spojitost s druhým, jako všeobecně. Druhé vědomí si však *v sobě* podržuje

[412] své bytí pro sebe, které se nesděljuje; co podržuje z toho, kdo se přiznává, je totéž bytí pro sebe, které však již bylo přiznávajícím se vědomím odhozeno. Ukazuje se tím jako vědomí opuštěné duchem a zapírající ducha; neboť nepoznává, že duch je v absolutní jistotě o sobě samém pánem všeho činu a vší skutečnosti a že ji může odvrhnout a učinit, aby se nastalé odestalo. Zároveň nepoznává rozpor, kterého se dopouští tím, že odhození, které se stalo *řečí*, neuznává za pravé odhození, zatímco má samo jistotu svého ducha ne ve skutečném jednání, nýbrž ve svém nitru, a jeho jsoucno v *řeči* svého soudu. Jest to tedy toto vědomí samo, jež brzdí návrat druhého z oblasti

činu do duchovního jsoucna řeči a rovnosti ducha a jež vytváří touto tvrdostí onu nerovnost, která jest ještě zde.

Pokud tedy duch sebou jistý v podobě krásné duše nemá sílu zbaviti se onoho rezervovaného vědění o krásné duši samé, nemůže dojíti k rovnosti se zavrženým vědomím, a tedy také ne k nazírané jednotě krásné duše samé v druhém, jinými slovy nemůže dospěti k jsoucnu; k rovnosti dochází tedy pouze záporně, jako k bezduchému bytí. Krásná duše, prostá skutečnosti, žijící v rozporu své čisté osoby a nutnosti této osoby odvnitřnit se k bytí a převrátit se ve skutečnost, v *bezprostřednosti* tohoto fixovaného rozporu – v *bezprostřednosti*, která jedinečně je středem a usmířením protikladu stupňovaného ve svou čistou abstrakci a která je čisté bytí čili prázdné nic – tato krásná duše je tedy jako vědomí tohoto rozporu v jeho nesmířené *bezprostřednosti* rozervána k pomatenosti a rozplývá se v roztoužených úbytích. Vzdává se tím nezlomného trvání na *svém bytí pro sebe*, vytváří však toliko bezduchou jednotu bytí.

[γ) Odpuštění a smíření]

Pravé vyrovnání, totiž takové, které je *sebevědomé* a *nepostrádá jsoucna*, je co do své nutnosti obsaženo již v předchozím. Obměkčení tvrdého srdce a jeho pozdvižení k všeobecnosti je týž pohyb, který byl vyjádřen ve vědomí, jež se přiznalo k samému sobě. Rány ducha se hojí, aniž zanechávají po sobě jizvy; čin není nic nepomíjejícího, nýbrž duch jej bere do sebe zpět a stránka jednotlivosti, která je v něm dána buď jako úmysl nebo jako zápornost mající jsoucno a jako mez jednotlivosti, je tím, co *bezprostředně* zaniká. Uskutečňující *osoba*, forma jejího jednání, je pouze *mo-*
[413] *ment* celku, a právě tak i vědění, soudem určující a stanovící rozdíl jednotlivé a všeobecné stránky jednání. Ono zlé vědomí klade toto své sebezbavení čili klade se jako moment, jsouc nazíráním sebe v druhém vylákáno do oblasti přiznávajícího jsoucna. Tomuto druhému však se musí zlomit jeho jednostranný, neuznaný soud, jako se zlému vědomí zlomilo jeho jednostranné, neuznané jsoucno zvláštního bytí pro sebe; a jako toto vědomí představuje moc ducha nad svou skutečností, tak ono druhé představuje jeho moc nad svým určitým pojmem.

Toto vědomí se však zřiká myšlenky, jež rozděljuje, a tvrdostí bytí pro sebe, jež trvá na sobě, z toho důvodu, že se vskutku nazírá v onom prvním vědomí. Toto druhé vědomí, jež odvrhuje svou skutečnost a činí se *překonáním* „*tímto*“, ukazuje se tím vskutku jako všeobecné; vrací se ze své vnější skutečnosti do sebe jako bytnosti; všeobecné vědomí v něm tedy poznává sebe samo. – Odpuštění, které uděluje prvnímu vědomí, je zřeknutí sebe, své *neskutečné* bytnosti, již na roveň klade ono druhé, jež bylo *skutečným* jednáním; toto vědomí, jež bylo nazváno zlým podle určení, jež jednání obdrželo v myšlence, uznává za dobré či lépe, upouští od tohoto rozdílu určité myšlenky a svého určujícího soudu, jsoucího pro sebe, právě tak jako druhé vědomí upouští od

pro sebe jsoucího určování jednáním. – Slovo, kterým se odpouští, je duch, *který má jsoucno*, který nazírá čisté vědění sebe sama jakožto *všeobecné bytnosti* ve svém opaku, v čistém vědění sebe jako *jednotlivosti* jsoucí absolutně v sobě samé – vzájemné uznání, které je *absolutním* duchem.

Absolutní duch vstupuje ve jsoucno pouze na tom bodě vyhrocení, na němž je jeho čisté vědění o sobě samém protikladem a střídou se sebou samým. Věda, že jeho *čisté vědění* je abstraktní *bytnost*, je touto vědoucí povinností v absolutním protikladu vůči vědění, které ví o sobě, že je bytností jakožto absolutní *jednotlivost* osoby. První vědění je čistá nepřetržitost všeobecná, která ví, že jednotlivost, jež ví o sobě jako bytností, je o sobě nicotná, že je *zlem*. Toto zlé je však absolutní přetržitost, která ví o sobě, že jeho čistá jednotka je absolutní a že ono všeobecné je neskutečné, že je jen *pro jiné*. Obě stránky jsou vytrženy v tuto čistotu, kde na nich není již žádné neosobní jsoucno, nic záporného proti vědomí, nýbrž ona *povinnost* je rys jeho vědění o sobě samém, jenž zůstává roven sobě samému, a toto zlo má rovněž účel v svém

[414] *bytí v sobě* a svou skutečnost ve své řeči; obsah této řeči je substance jeho trvání; je ujištěním o jistotě ducha v sobě samém. Oba duchové, jistí sebou samými, nemají jiný účel než svou čistou osobu a žádnou jinou realitu a jsoucno než právě touž čistou osobu. Ale ještě jsou rozdílní; a jejich rozdílnost je absolutní, jelikož se klade v tomto živlu čistého pojmu. Není tak absolutní pouze pro nás, nýbrž pro samotné pojmy, které se staví v tento protiklad. Neboť tyto pojmy jsou sice vůči sobě navzájem *určité*, ale zároveň jsou o sobě všeobecné, takže vyplňují celý rozsah osoby a tato osoba nemá žádný jiný obsah než tuto svou určitost, která ji ani nepřesahuje, ani není menšího rozměru než ona; neboť jedno určení, absolutní všeobecnost, je právě tak čistým vědomím o sobě jako druhé, absolutní přetržitost jednotlivosti, a obě jsou jen tímto čistým vědomím sebe. Obě určenosti jsou tedy vědoucí čisté pojmy, jichž určenost je sama bezprostředně vědění, čili pojmy, jichž *vztah* a protiklad je *já*. Tím jsou *pro sebe* těmito naprostými protikladnostmi; je to dokonalá *nitrnost*, jež se tak postavila proti sobě a vstoupila v jsoucno; jsou celkem *čistého vědění*, který je tímto protikladem kladen jako *vědomí*. Ale není ještě *sebevědomím*. Dosahuje tohoto uskutečnění v pohybu tohoto protikladu. Neboť tento protiklad je naopak sám *nepřetržitou souvislostí* a *rovností* já = já; a každé já *pro sebe* se ruší v sobě samém právě rozporem své čisté všeobecnosti, která se zároveň ještě vzpouzí své rovnosti s jiným a odlučuje se od něho. Tímto sebezbačením vrací se vědění, rozdvojené ve svém jsoucnu, v jednotu *osoby*; je to *skutečné já*, všeobecné vědění *o sobě samém* ve svém absolutním protikladu; ve vědění, které je v *sobě*, které čistotou svého odloučeného bytí v sobě je dokonalá všeobecnost sama. Usmířující „*ano*“, v němž obě já upouštějí od svého protikladného *jsoucna*, je *jsoucno já*, rozloživšího se v dvojílost, které v této dvojílosti zároveň zůstává rovné sobě a má ve svém dokonalém sebezbačením a protikladu jistotu sebe sama; – toto „*ano*“ je bůh, který se zjevuje ve středu těch, kdo o sobě vědí jako o čistém vědění.⁵¹

[415]

Duch

[←1]

Tento úvod je ve své první části resumé všeho předcházejícího, první poloviny *Fenomenologie*, v druhé přehled celého dalšího pohybu. Celý předchozí vývoj byl, mohlo by se říci, dialektikou individuálních postojů (teoretických i praktických, pasivních i aktivních). Proto zůstával mezi subjektem a objektem ustavičně rozdíl, i tenkrát, když předmět byl již pojat jako kategorie, tj. jako jednota subjektu a objektu; tato jednota zůstávala stále čímsi pouze zamýšleným, nikoli reálním. Teprve ve společnosti čili v duchu je předmět skutečně též osobou a osoba zpředmětněna. Druhá část *Fenomenologie* je tedy dialektikou postojů společenských, v nichž uznání člověka člověkem se stává z pouhého náznaku skutečností, a z mrtvé, neživé se společností uznaná osobnost stává reální a živou skutečností.

[←2]

Jednání je realizace zákona, povznáší tedy jednotlivou skutečnost k obecnosti; je však zároveň *realizace* zákona, tj. zákon se jím stává singulárním. Tato dvojí stránka jednání je ve skutečnosti základem celé společenské dialektiky: společnost je reální jen v individuích, ale ta mohou být aktivní, skutečná pouze tehdy, jednájí-li všeobecně, tj. podřizují-li se celku, celek je tedy jen v individuích, individua jen v celku.

[←3]

Protože všeobecně, obec a zákon jsou skutečné jen v individuu, musí mít zákon sám dvojí stránku a jevit se jako zákon obce a zákon jednotlivce. Podobně i vědomí zákona (čili sebevědomí) musí být dvojí a každé z obou z počátku musí ignorovat to druhé. Zákon obce zní, že jednotlivce žije a musí se obětovat pro obec. Zákon jednotlivce zní, že obec má svůj základ i poslední cíl v jednotlivci. Mezi obojím se nyní rozvine dramatické napětí, které vede ke zkáze antického světa. Hegel v následujícím ukazuje, jak antická tragédie zrcadlí tuto vnitřní tragiku antického světa, rozpor otrokářské společnosti.

[←4]

Viz kapitolu o uskutečnění rozumového sebevědomí sebou samým, str. 243. Zde ovšem byla mravní substance absolutním duchem pouze „pro nás“, tj. pro ty, kdo s Hegelem filosofují, kdežto nyní se jím stává sama pro sebe, sama si uvědomuje svou absolutnost.

[←5]

Nabyvšího svobody, tj. samostatného vůči této jistotě: vláda je na jednotlivci nezávislá, ale představuje jej v jeho bytostných, celkových úmyslech.

[←6]

Získávání, nabývání jmění má buď přirozený úkol ukojení potřeby, nebo, je-li účelem samo o sobě, pak se děje prostřednictvím společnosti, která působí, že soukromý účel se stává blahobytem všech, viz výše kap. Jistota a pravda rozumu. B. (Rozumné sebevědomí, které se samo uskutečňuje), str. 243: celek jako takový se stává dílem jednotlivce atd.

[←7]

Tj. stránka činného vědomí.

[←8]

O zemi jako všeobecném individuu viz Pozorování organické přírody: (β) Organismace ústrojně přírody: rod, druh, jednotlivost, individuum, str. 211.

[←9]

Moc jednotlivce, moc mrtvého v antické obci není založena podle Hegela na pouhých pověrečných představách, nýbrž na tom, že představuje v tomto světě „přírodní mravnosti“ (mravnosti, která dosud neprošla kritikou, mravnosti neúplné, neboť jinak ve světě pánů nelze) živel osoby, bytí pro sebe, toho, co je skutečně nadpřírodní.

[←10]

Stát otrokářský, obec pánů musí válčit, jinak neudrží svou mravní povahu, která tkví v povýšenosti nad přírodní vázanost k životu; tím však právě zdůrazňuje převahu rodiny, která jedině udržuje smrt nad přírodní úrovní a to kultem mrtvých, v němž mrtvý je prvně osobou, platnou jako samoučel.

[←11]

Sophocl. Ant., 88, ἀλλ' οἷδ' ἀρέσκουσ' οἷς μάλισθ' ἀδεῖν με χρή. [„Nu, vím však, že se jistě líbím těm, jimž nejvíce se musím líbiti.“ Sofoklés, *Antigoné*, přel. F. Stiebitz, Praha 2009, str. 12. – Pozn. red.]

[←12]

Mravní substance se rozdělila v lidský a božský zákon.

[←13]

Viz výše kapitolu o duchovní zvěřeni.

[←14]

Tj. konstatujeme, pasivně přijímáme zvenčí: tak pozorování pasivně zvenčí přijímá skutečnost, která je ve svém jádře rozumná.

[←15]

Viz k tomu kapitoly o uskutečnění rozumového sebevědomí sebou samým: slast a nezbytnost, zákon srdce, ctnost a světaběh atd. Hegel nyní uvádí všechny tyto momenty jako stránky reality substance, zatímco v předchozí kapitole šlo o vývoj jejího sebevědomí.

[←16]

Následuje výklad Sofoklovy tragédie *Antigoné*, často považovaný za jeden z nejgeniálnějších oddílů *Fenomenologie* a jeden z nejhlubších výkladů antiky vůbec.

[←17]

V třetím oddílu o „rozkladu mravní bytnosti“.

[←*]

Sofoklés, *Antigoné*, v. 926. – Pozn. originálu.

[←18]

Selbstwesen.

[←19]

Hegel líčí tady zánik světa pánů, antické polis, jako vítězství principu rodiny nad principem obce, ovšem nikoli rodiny ve smyslu mravním, nýbrž ve smyslu přírodním, což musí vésti k rozkladu mravnosti vůbec, i rodinné, a k nastolení

vlády ryzího soukromí, ryzích individualit. To je stav helenistické antiky, jejíž dědictví přejímá císařský Řím.

[←20]

Viz v kapitole „Sebevědomí“ odd. B o svobodě sebevědomí odst. 1.

[←21]

Římský císař je bohem jako absolutní vůle a moc, ale nemá všeobecný obsah, nežije pro celek, nýbrž pouze pro svůj soukromý cíl, je tedy formální osobou a jeho slasti jsou na úrovni smyslového počítku: orgie.

[←22]

Entwesung.

[←23]

Entäußerung.

[←24]

Tímto výrazem „opouští zemi vzdělání a odchází do jiné země“ naznačuje Hegel nejen metaforicky, že duch ve svém vývoji kráčí od dualismu dvojího světa k jednotě, nýbrž rovněž, že tento proces se v říši Napoleonově přesunuje z Francie (země vzdělání) do Německa (země morálního vědomí).

[←25]

Citát z Diderotova fragmentu *Le neveu de Rameau*, známého Hegelovi v překladě Goethově; francouzský text byl dlouho neznám.

[←26]

Pravý „duchovní“ způsob překonání omezenosti a hranice je přežitá zvnitřněná smrt; viz o tom předmluvu a kapitolu o „vztahu pána a raba“, odst. nesamostatné vědomí. Vznešený feudál ve středověkém stavovském státě neumí provést toto duchovní zbavení sebe, obětuje pouze život, ale nikoli své třídní zájmy. Sebezbavení feudála je provedeno lichotnictvím, zvláštní jazykovou konvencí, v moderním absolutistickém státě (Ludvíka XIV.).

[←27]

Dialektika feudálního života se odehrává mezi ušlechtilým, šlechtickým smýšlením, které se obětuje pro obec – aniž tato obec měla konkrétní podobu, poněvadž feudální stát je pouhý stín a náznak státu, takže toto obecné je zde pouze „o sobě“, a mezi smýšlením „podlým“ či „zvrhlým“, které jde za zájmy jednotlivců a skupin, tříd. V tomto zápase zvrhlé vědomí posléze vítězí, poněvadž ušlechtilé vědomí se sice vzdá vši samostatnosti ve prospěch absolutního vládce, čímž se vytvoří skutečnost moderního státu, ale dostane za to z moci státní hlavní zdroj všeho bohatství, totiž půdu, v bezpečné držení, čímž se stává ze smýšlení obětavého smýšlení zaujaté, soukromé a zvrhlé.

[←28]

Ušlechtilé vědomí dostalo bohatství, tj. státní moc mu zaručuje jeho majetek; proto je toto vědomí s ní v souladu, „rovnosti“. Ale bohatství je něco soukromého, je „bytí pro sebe“, a přitom vnějšího osobě (či osobám) vlastního, i když tato vnějšnost tkví jen v tom, že zaručuje určitým osobám požitky, k němuž je druhým přístup zamezen. Vzniklo tedy v bohatství jakési vnější bytí pro sebe, nezávislé na osobě ušlechtilého vědomí, ovládající toto vědomí a rozkládající je. Ušlechtilé vědomí se tak stává vědomím naprosto nesouladným s všeobecnem, právě proto, že bohatství se mu *dostalo zvenčí*. Forma tohoto pohybu byla vyložena dříve, když se mluvilo o tom, jak „rovné“ vědomí se stává „nerovným“.

[←29]

Římské právo předpokládá osobu a její majetek, stát nemá tu funkci, že by obojí zakládal a tvořil. Násilnictví státní moci římského impéria záleží v tom, že stát sám nemá obecný obsah, že na všechny a na všechno nazírá jako na libovolné. Feudální stát má takový obecný obsah, ale je jím „dobročinnost“, udílení bohatství – tedy cosi soukromého a libovolného.

[←30]

V následujícím se Hegelova analýza opírá o Diderotův fragment *Rameauův synovec*, jehož genialitu odhaluje. *Rameauův synovec* je literární výtvar, v němž je vyslovena povaha tohoto rozervaného vědomí, které je suverénní ve své rozervanosti, a ukazuje zároveň, jaké pozice dospělo sebeuvědomování rozkládajícího se feudalismu bezprostředně před Francouzskou revolucí.

[←31]

Pod „věrou“ rozbírá Hegel nikoliv subjektivní náboženství (které líčil v kapitole o nešťastném vědomí), nýbrž naopak náboženství dogmatické, theologii; věrou

Hegelovi není zápas a drama vědomí usilujícího o jednotu s absolutnem, nýbrž myšlení absolutna ve formě představy, tj. jako pouhého předmětu. Přesto má tento předmět svou bytostně dialektickou stavbu, jak je patrné na tomto racionalistickém výkladu trinitářského dogmatu; ale vystoupení absolutna ze sebe nemá zde ten význam, že by zahrnuje do sebe skutečnost člověka, který se vzdělává, nýbrž naopak ten, že je cestou úniku z tohoto „marného“ světa do světa „pravého“.

[←32]

Čisté pochopení chce jen jedno: chápat universálně, tak, že pochopení platí pro všechny bez rozdílu; toto rozumné sebevědomí neuznává nic než universální rozum. Musí proto prolomit všechny rozdíly historické situace (rozdíl mezi ušlechtilým a nízkým vědomím a jejich soudy) i rozdíly přírodně dané (génius, talent atd.), které se uplatňují ještě ve světě moderního státu a práce, a vést k osvícenství. Víra, theologie, chce říci Hegel, ono myšlení universálního principu, má svým nezbytným doplňkem universálnost myšlení, takže vede nutně k osvícenství.

[←33]

Viz kapitolu o „řeči zvrácenosti“, kde je rozebírán Diderotův *Rameauův synovec*.

[←34]

Citát ze *Rameauova synovce*.

[←35]

V celém tomto oddílu, který jedná o nepochopení, jež patří osvícenskému čistému pochopení, nezáleží kritika osvícenství v tom, že by Hegel popíral lidský charakter víry, který osvícenství proti theologii vyzvedlo, nýbrž naopak týče se toho, co osvícenství ve svém pochopení víry sdílí se starší theologií – jejího transcendentního rázu, rázu „bytí o sobě“, který dává předmětu víry (i když v theologii běží o nadsmyslné, v osvícenství o smyslově pojaté bytí o sobě). Tento rys kritiky osvícenství převzal z této kapitoly *Fenomenologie* L. Feuerbach ve spise *Podstata křesťanství* (1831). – Otázka, zdali je dovoleno klamat lid, byla osvícenci po vzoru antickém často kladena, mimo jiné též pruským králem Bedřichem II. jako otázka politické filosofie.

[←36]

Viz následující odstavec: osvícenský rozum nechápe účelnost odříkavých, sebeobětujících činů víry, jejich přiměřenost cíli, který hlásá víra, bytí totiž

zajedno s absolutním duchem.

[←37]

Této metafysiky: toho, že „bytí pro sebe“, aktivní osoba, stojí nad přírodou. – Viz též kapitolu o absolutní svobodě a teroru, kde Hegel mluví o účelnosti jako „čisté metafysice“, tj. něčem, v čem rozhodují nikoliv pozitivní fakta, nýbrž úvaha lidské rozvažující mysli.

[←38]

První říše ducha je říše jeho skutečnosti (moci a bohatství), v níž výsledkem celého pohybu jsou jednotlivé pobouřené revoltující individuality vyzbrojené absolutním vědomím, tj. vědomím naprosté převahy pojmu nad danou realitou, ale jen jako sebevědomí nikoli jako životní program, tvořící nový svět. Obecný obsah má druhá říše ducha, který se vzdělává, ideální říše theologie a osvícenství, které však bojují pouze proti sobě, nikoli s danou realitou. V pojmu užitečnosti, který je výsledkem dialektiky jejich boje, v tomto pojmu, kde každé bytí o sobě přechází v bytí pro jiné (stává se relativním), a který je zároveň pojmem praktickým, chystá se pojem, tj. historické sebevědomí člověka, k uskutečnění nové říše ducha, kde nebude nic „pozitivního“, kde člověk ani nebude záviset na vnějších okolnostech moci a bohatství, ani mu nebude závaznou nějaká skutečnost domněle vyšší než jeho vlastní.

[←39]

Revoluce buržoazní realizuje absolutní svobodu, kde každý jako jedinec je zároveň obecným zákonodárcem. To je však zároveň pramen anarchie, který nemůže být zastaven ničím jiným než terorem. Ten se stává východiskem nové „pozitivnosti“, nového do značné míry nahodilého pořádku, založeného na mocenských okolnostech. Ovšem tato pozitivnost je již jiná než pozitivnost starého režimu, založená na výsadách a zásadní nerovnosti stavů. Teror moci je tedy pramenem nové pozitivnosti a nové organizace společnosti, která však již není tak neracionální a tak odolná vůči rozumu jako společnost tradiční. Bylo by tedy možno čekat, že se věci vrátí opět k svému východisku, že proti nerozumnostem nové organizace vznikne časem opět opozice, revolta, která povede k hlubšímu vzájemnému proniknutí společenské organizace a požadavků svobodného sebevědomí: že tedy vznikne éra revolucí směřujících ke stále pronikavějšímu osvobození člověka. Ale revoluční bouře, která ukázala zároveň absolutní moc všeobecné vůle i absolutní bezvýznamnost jednotlivého bytí pro sebe, může se stát východiskem porevolučního lidstva jen tak, že bude uvědoměle překonána – podobně jako otrok musil „přežít smrt“, prožít ji vnitřně a popřít ji prací.

Podmínkou dalšího vývoje je tedy vnitřní prožití zkušenosti revolučního převratu. Toto vnitřní prožití zkušenosti revolučního převratu, kterou lze vyjádřit slovy, že svět je naše vůle a zároveň že svoboda jednotlivce musí být organizována, omezena, je dílem německé filosofie, která vychází z Rousseauovy „všeobecné vůle“ a činí ji „čistou vůlí“ stojící nad empirickou vůlí jednotlivce. Německá filosofie tedy nejen přejímá dědictví revoluce, nýbrž je pedagogikou porevolučního člověka. Hegelova myšlenka se zde do určité míry dotýká Schillerovy v *Dopisech o estetické výchově*, jenže vychovatelskou úlohu, kterou básník přičítal poezii, přikládá Hegel filosofickému vývoji, který má moderního člověka naučit chápat rozumnost a vnitřní nutnost státu a společenské organizace vůbec. – Jinak vyjádřeno: Francouzi ve své revoluci realizovali prakticky zásadu, že svět je má vůle – vůle všeobecná a rozumná, že neexistuje rozdíl mezi skutečností a sebevědomím; jenže toto spojení skutečnosti a rozumu, toto nebe na zemi se projevilo jako anarchie, kterou mohl ovládnout a organisovat pouze teror. Ti, proti nimž se revoluční násilí obrací, snad potvrzují sice nadřazenost obecné vůle nad jednotlivým sebevědomím, ale nikoli pozitivně, aktivně. Je tedy potřeba tuto nauku o nadřazenosti obecné vůle jednotlivci, tuto smrt individua, pochopit a demonstrovat jiným způsobem, tak, aby individuum se v ní obrodilo a dosáhlo vyššího stupně vědomí, jako otrok pedagogikou práce a přijetím služby (sebeodcizením) získal celou skutečnost pro člověka.

[←40]

Hegel rozvíjí dialektiku morálního světa na morální antinomií Kantovy *Kritiky praktického rozumu*. Dává jí ovšem formulaci vlastní. Harmonie morality a předmětné přírody je v podstatě Kantovo nejvyšší dobro. Hegel ukazuje dále, místo aby sledoval Kanta v jeho úsilí vyřešit mravní antinomií (jež je v tom, že buď musí být snaha o blaženost nezbytnou podmínkou mravního myšlení nebo naopak), že tato harmonie sama, nikoli pouze dvojitý způsob její realizace, obsahuje vnitřní rozpor, který Kant nepostřehl; zato byl postřehnut již Schillerem a jinými pokantovskými mysliteli. Nejostřejší formule tohoto rozporu je v tom, že moralita má zároveň být splněná harmonie, nejvyšší dobro, rozřešená úloha, takže mravní vědomí má přestat být vědomím, tj. něčím, co má proti sobě svůj zápor, který samo jakožto skutečné, tj. aktivní vědomí popírá; tímto vědomím by mravní vědomí musilo přestat býti, kdyby bylo nejvyšší dobro realizováno, poněvadž by již nemělo co dělat.

[←41]

První řada postulátů se týká přírody; příroda musí být taková, že její zákonitost realizuje mravnost. Druhá se týká subjektu jako pouhého bytí pro sebe, konečného

subjektu: mravním jednáním se dosahuje posléze harmonie s přírodou, tj. štěstí. Třetí, která vystupuje při skutečném jednání, tj. spojení konečného subjektu s vnější realitou, týká se vztahu konečného subjektu k nekonečnému, který je i u Kanta zárukou realizace nejvyššího dobra. Hegel takto rozvíjí myšlenky vyložené u Kanta dialekticky jako vnitřní rozvoj rozporu mravního ideálu nejvyššího dobra.

[←42]

Denkend, nicht begreifend.

[←43]

Kant nazývá kosmologický důkaz boží jsoucnosti celým hnízdem dialektických pretensí (*Kritik der reinen Vernunft*). Pozn. Lassonova.

[←44]

Hegel v tomto odstavci ukazuje, že neběží v případě „morálního názoru světového“ o pouhou kontradikci teoretickou, nýbrž přímo o licoměrnost, farizejství vědomí, které chce být zároveň ryze morální, a přesto stojí o to, být šťastno, a nemůže se toho vzdát.

[←45]

Kant a Fichte vytvořili „morální názor světový“ s jeho opozicí toho, co jest, a toho, co má být, s rozporným nejvyšším dobrem a vnitřním farizejstvím. Schiller a romantikové vytvořili pojem mravní intuice a geniality, který zdánlivě řeší rozpory morálního vědomí, ve skutečnosti však se zaplétá do rozporů nemenších než jeho předchůdce, poněvadž nedovedlo-li morální vědomí mít nikdy pravdu, mravní genialita jí naopak dovede mít za všech okolností.

[←46]

Viz Kapitulu o „duchovní zvrženě“ str. 265 n.

[←47]

Selbstheit.

[←48]

Gewusstsein.

[←49]

O „krásné duši“ je v literatuře Hegelovy doby častěji řeč, zejména v Goethově románě *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, kde pod titulem „Bekentnis einer schönen Seele“ je vylíčen pietistický náboženský vývoj mladé ženy, která se nenápadně uzavírá světu a směřuje ke kvietistické mystice. Hegel sám ve spisech svého mládí označoval jako „krásnou duši“ Ježíše s jeho naukou všeobecné lásky překonávající zákon, a tím i hrozivý osud výlučnosti a vyloučenosti židovského národa. Ve *Fenomenologii* „krásná duše“ ukazuje vnitřní vývoj německé filosofie od moralismu k mysticismu romantiků. Hegel se zde ke krásné duši jako k romantice vůbec staví ostře kriticky.

[←50]

Viz výše kapitolu o svobodě sebevědomí (stoicismus, skepticismus a nešťastné vědomí), kde se hovoří o střídě neměnného a měnlivého vědomí, které si není vědomo toho, že obojí je pouze dvojí rozdílnou stránkou sebevědomí sama.

[←51]

Celá tato dialektika zla, krásné duše a odpuštění hříchů má kromě svého vnitřního bohatství analýzy mravního problému, mravních kategorií vůbec, a krom průkazu, že půdou morálního problému je lidská společnost ve svém vývoji, též určitý konkrétní význam historický. Hegel nejen že ukazuje nezbytnost vývoje morální problematiky od Kanta k Fichtovi, odtud pak k Schillerovi, Jacobimu a romantikům; ukazuje též jasně, že tento vývoj ústí v soudobé moralistní literatuře, hlavně německé, ve vědomí vlastní mravní suverenity a absolutnosti, které zůstává pouhým sebepožítkem a pouhým uměním pozorovat a odsuzovat všechno přítomné, reálné, skutečné; to znamená, že tento vývoj vyúsťuje zčásti v nepochopení velké historické akce současné – v záporný postoj k dědictví Francouzské revoluce. Morální filosofie německá vyšla od úvah o povinnosti vůbec a o nejvyšším dobru; to bylo prohloubení zkušenosti francouzské revoluce o jednotě individua s všeobecnou vůlí, přitom se ukázalo, že povinnost vůbec musí být konkretisována v povinnostech individuálních (Fichte); ukázalo se dále, že pouhá úcta k zákonu a věčný boj proti smyslovosti nemohou být pravým polem morálního života, nýbrž ten že musí být kladně realizován ve svědomitém individuu, které ze své přirozenosti touží po realizaci povinnosti, ovšem konkrétní, individuální (Schiller a romantické). Tu pak se cesty rozdvíhají: na jedné straně je zde mravní individuum jako jednající, na straně druhé uvažující a posuzující (krásná duše). Jednající i posuzující jsou členy téhož morálního světa, jediného obecnství mravního ducha, což se vyjadřuje tím, že každý sděluje jiným, projevuje slovy své

vnitřní mravní smýšlení. Krásné duši, jež nejedná, je ovšem velmi snadné prokázat jednajícímu jeho konečnost, jeho osobní a sobecké pohnutky, je jí vůbec snadné opájet se vlastními slovy, projevujícími mravní čistotu a dokonalost; jejím vrcholně důležitým historickým výtvozem zůstává však pouze toto prostředí všeobecného posuzování a vyjadřování, tato atmosféra veřejné diskuse o morální hodnotě dění, toto mravní veřejné mínění, k němuž se v soudobé epoše každý jednající musí obracet. Ale jednající vědomí má hlubší pochopení této morální skutečnosti: ví, že je jednostranné, proto zlé, a tuto svou jednostrannost dovede též přiznat; dědicové Francouzské revoluce přiznávají bez obalu svou snahu ovládnout svět, a očekávají, že tato otevřenost, s níž mluví nejen za sebe, nýbrž za všechny, bude uznána; jenže krasoduchové pojmu tento projev upřímnosti jako pouhé jednostranné přiznání toho, co sami dávno tvrdí, jako potvrzení svého jednostranného posudku a odsudku, a ukazují se tak hodnými nejvyššího rozhořčení, které je postihne jako bytosti falešně duchovní, nechápající základní nutnost ducha projítí záporem, zlem, konečností. Znakem takového reakčního smýšlení je tedy falešná duchovnost. Proti krasoduchům musí vystoupit pravé pochopení ducha jako „odpuštění hříchů“ – pochopení, že realizace jednající individuality, jejich po jisté stránce vždy konečných, omezených, a tedy zlých cílů je jedinou cestou k uskutečnění obecného cíle, pochopení, že každé zlo může a musí být překonáno; pak je dosaženo plného vzájemného uznání jednajícího a posuzujícího vědomí, pak morální posuzování jakožto vědomí se vyrovná s jednáním, pak na místo falešné duchovnosti krasoduchů nastoupí porozumění absolutnu jako historickému zápasu o vlastní realizaci – místo krasoduché romantiky nastoupí Hegelova filosofie absolutního ducha vědoucího o sobě samém.

VII. NÁBOŽENSTVÍ¹

V dosavadních útvarech, které se všeobecně liší jako *vědomí*, *sebevědomí*, *rozum* a *duch*, vyskytovalo se sice též *náboženství* jako vědomí *absolutní bytnosti* vůbec, avšak ze *stanoviska vědomí*, které je si vědomo absolutní bytnosti; v oněch formách však se nezjevila absolutní bytnost *o sobě a pro sebe*, nezjevilo se v nich *sebevědomí* ducha.

Již *vědomí*, pokud je schopností *rozvažující*, stává se vědomím *nadsmyslno* či *nitrnosti* předmětného jsoucna. Avšak *nadsmyslno*, věčnost či jakkoli se to jinak nazývá, je *neosobní*; je zprvu toliko *všeobecno*, které je ještě velmi vzdáleno toho, aby bylo duchem, který ví o sobě samém. – Potom bylo *sebevědomí*, jež má svou dokonalou podobu v *nešťastném* vědomí, pouze *bolestí* ducha, která se opět probíjí k předmětnosti, ale této předmětnosti nedosahuje. Jednota *jednotlivého* *sebevědomí* a jeho neměnné *bytnosti*, k níž se *sebevědomí* přivádí, zůstává tudíž *mimo* jeho rámec. – Bezprostřední jsoucno *rozumu*, které pro nás vzešlo z oné bolesti, a jeho zvláštní útvary nemají *náboženství*, poněvadž jejich *sebevědomí* ví o sobě v *bezprostřední* přítomnosti nebo se v ní hledá.

Naopak v mravním světě jsme viděli *náboženství*, a to *náboženství podsvětní*; toto *náboženství* je víra ve strašlivou, neznámou noc *osudu* a v Eumenidu *ducha*, který *odešel*; – první je čistá zápornost ve formě všeobecnosti, druhá čistá zápornost ve formě jednotlivosti. Absolutní bytnost je v poslední formě sice tedy *osobou* a čímsi *přítomným*, jelikož osoba není jinak než jako přítomná; avšak *jednotlivá* osoba je *tento* jednotlivý stín, který má všeobecnost, jež je osudem, tak, že je od něho odloučena. Stín je sice stínem, *překonaným tímto*, a následkem toho je všeobecnou osobou; ale onen záporný význam se ještě nezvrátil v tento kladný, a proto překonaná osoba znamená zároveň ještě *bezprostředně* tohoto zvláštního a bytnosti prostého. Nicméně zůstává osud bez

[416] osoby bezvědomou [nocí, která nedospívá k rozlišení v sobě ani k jasnému vědění o sobě samé.

Tato víra v nicotu nutnosti a v podsvětí se stává *vírou* v *nebe*, neboť osoba, která odešla navždy, musí se sjednotit se svou všeobecností, musí v ní rozvinout to, co v sobě obsahuje, a tak se stát jasnou sobě. Ale viděli jsme, že tato *říše* víry rozvíjí svůj obsah v živlu myšlenky toliko bez pojmu a že proto zaniká ve svém osudu, totiž v *náboženství osvícenském*. V tomto *náboženství* se onen *nadsmyslno* svět naší schopnosti rozvažovací opět obnovuje, ale tak, že *sebevědomí* stojí na tomto světě ve stavu uspokojenosti a že o onom světě, který je *prázdný*, jež nelze poznati ani z něho míti strach, neví ani jako o něčem osobním ani mocném.

V *náboženství* morality je konečně dosaženo té obnovy, že absolutní bytnost je kladným obsahem; ale tento obsah je sjednocen se záporností osvícenství. Je to *bytí*,

kteřé je právě tak pojato zpět do osoby a zůstává v ní uzavřeno, a *odlišný obsah*, jehož části jsou právě tak bezprostředně popřeny, jako jsou kladeny. Osud pak, v němž tone tento rozporný pohyb, je osoba, která je si vědoma sebe jako osudu *esence* a *skutečnosti*.

Duch, který ví sám o sobě, je v náboženství bezprostředně své vlastní čisté *sebevědomí*. Ony podoby ducha, o kterých jsme uvažovali – duch pravý, duch sobě odcizený a duch sebou samým jistý – jsou dohromady celkem jeho *vědomí*, které, vystupujíc proti svému *světu*, nepoznává se v něm. Avšak ve svědomí si podmaňuje jak svůj předmětný svět vůbec, tak i svou představu a své určité pojmy, a je nyní sebevědomím, které je u sebe. V tomto sebevědomí má pro sebe, *představován* jako *předmět*, ten význam, že je všeobecným duchem, který v sobě obsahuje veškerou bytnost a všecku skutečnost, není však ve formě volné skutečnosti čili přírody, která se zjevuje jako samostatná. Má sice *podobu* čili formu bytí, jsa *předmětem* svého vědomí, ale poněvadž v náboženství je toto vědomí kladeno v bytostném určení, že je *sebevědomím*, je tato podoba pro sebe naprosto průhledná; a skutečnost, kterou duch obsahuje, je v něm obsažena čili v něm překonána právě tím způsobem, jako když mluvíme o *vší skutečnosti*; je to *myšlená* všeobecná skutečnost.

Nemá-li tedy určení nejvlastnějšího vědomí ducha v náboženství podobu volné *jinakosti*, pak je jeho *jsoucno* odlišné od jeho *sebevědomí* a jeho nejvlastnější skutečnost spadá mimo nábožen-

[417] ství;² existuje sice duch obojího, ale jeho vědomí neobsahá obojí zároveň, jsoucno i sebevědomí, a náboženství se jeví jako část jsoucna a lidského konání a podnikání, jehož druhou částí je život v jeho skutečném světě. Jelikož nyní víme, že duch ve svém světě a duch, který je si vědom sebe jako ducha, čili duch v náboženství, jsou totéž, záleží dokonalost náboženství v tom, že se obojí stává navzájem rovným, nejen že jeho skutečnost je pojata do náboženství, nýbrž naopak že duch se činí skutečným jako duch, který je si vědom sebe, a stává se *předmětem svého vědomí*. – Pokud se v náboženství duch *představuje* sobě samému, je ovšem vědomím, a skutečnost, která je v náboženství obsažena, je podobou a přiřazením jeho představy. Skutečnosti se však v této představě nedostává jejího plného práva, aby totiž nebyla pouze přiřazením, nýbrž samostatným volným jsoucnem; a naopak je skutečnost, jelikož jí chybí dokonalost v sobě samé, *určitou* podobou, která nedosahuje toho, co má představovati, totiž ducha, který je si vědom sebe sama. Kdyby jeho podoba měla vyjadřovati ducha sama, nesměla by býti sama ničím jiným než tento duch, a duch by se musil objevit sobě či býti skutečný tak, jak je ve své bytnosti. Jedině tím by bylo dosaženo též toho, co se může zdát požadavkem opačným, totiž toho, aby *předmět* jeho vědomí měl zároveň podobu volné skutečnosti; ale pouze duch, který je si předmětem jako absolutní duch, je si právě tak volnou skutečností, jako si v ní zůstává vědom sebe sama.

Ježto jsou zprvu odlišné sebevědomí a vlastní vědomí, *náboženství* a duch v jeho světě čili *jsoucno* ducha, spočívá jsoucno ducha v celku ducha, pokud se jeho momenty

rozestupují a každý se představuje zvlášť. Tyto momenty jsou však *vědomí, sebevědomí, rozum a duch*, totiž duch jako bezprostřední duch, který ještě není vědomím ducha. Jejich *shrnutá* totalita je celek ducha v jeho světském jsoucnu vůbec; duch jako takový obsahuje dosavadní útvary ve všeobecných určeních, v právě jmenovaných momentech. Náboženství předpokládá celý jejich průběh a je *jednoduchou* totalitou čili absolutní osobou těchto momentů. Průběh těchto momentů, pokud se týče náboženství, si ostatně nelze představovat v čase. Toliko celý duch je v čase a podoby, které jsou podobami celého *ducha* jako takového, představují se v postoupné řadě; neboť pouze celek má vlastní skutečnost a odtud formu čisté svobody od jiného, která se vyjadřuje jakožto čas. Ale *momenty* celku: vědomí, sebe-

[418] vědomí, rozum a duch, ježto jsou momenty, nemají jsoucnu, které by bylo navzájem odlišné. – Jako byl duch odlišen od svých momentů, tak je třeba za třetí ještě odlišovat od těchto momentů samých jejich určení v jednotlivém případě. Viděli jsme totiž, jak se každý z těchto momentů opět ve svém vlastním průběhu rozlišuje a různě utváří; jako se např. ve vědomí lišila smyslová jistota a vněm. Tyto poslední stránky se časově rozestupují a náleží *zvláštnímu celku*. – Neboť duch sestupuje ze své *všeobecnosti určením k jednotlivosti*. Určení čili střed je *vědomí, sebevědomí* atd. *Jednotlivost* pak je obsažena v podobách těchto momentů. Podoby tedy představují ducha v jeho jednotlivosti čili *skutečnosti* a liší se v čase, ale tak, že následující v sobě podržuje momenty předchozí.

Je-li tedy náboženství dokonalostí ducha, do níž se *vracejí* jako do svého *základu* a do níž se *navrátily* jednotlivé jeho momenty, vědomí, sebevědomí, rozum a duch, pak dohromady tvoří celou *jsoucí skutečnost* celého ducha, který *jest* pouze jako rozlišující a do sebe se vracující pohyb těchto svých stránek. Vznik *náboženství vůbec* je obsažen v pohybu všeobecných momentů. Tím však, že jsme vyložili každý z těchto atributů, jak se určuje nejen všeobecně, nýbrž jak je *o sobě a pro sebe*, to jest, jak sám v sobě jako celek probíhá, povstal tím nejen vznik *náboženství vůbec*, nýbrž ony úplné průběhy jednotlivých stránek obsahují zároveň *určení samotného náboženství*. Celý duch, duch náboženství, je opět ten pohyb, jak dospěti z jeho bezprostřednosti k *vědění* o tom, co je *o sobě* či co je bezprostředním způsobem, a jak dosíci toho, aby *podoba*, v níž se zjevuje svému vědomí, byla úplně rovna jeho bytnosti a aby se názíral tak, jak jest. – V tomto vznikání je tedy sám v *určitých* podobách, které jsou rozdíly tohoto pohybu; zároveň má tím určité náboženství právě tak *určitého skutečného* ducha. Náleží-li tedy vědomí, sebevědomí, rozum a duch duchu vůbec, který o sobě ví, pak náležejí *určitým* podobám ducha, který o sobě ví, *určité* formy, které se vyvinuly uvnitř vědomí, sebevědomí, rozumu a ducha, v každém z nich zvlášť. *Určitá* podoba náboženství vyjímá pro svého skutečného ducha z podob každého ze svých momentů tu podobu, která jí odpovídá. *Jediné* určení, totiž náboženství, proniká všemi stránkami jejich skutečného jsoucnu a vtiskuje jim tento společný ráz.

Tímto způsobem se nyní řadí podoby, jež vystoupily až dosud, jinak, než jak se zjevily ve svém pořadí, o čemž zde musíme ještě

[419] krátce poznamenati to, co je třeba. – V pořadí, o němž jsme uvažovali, se každý moment prohluboval tak, že se utvářel v celek podle svého zvláštního principu; a poznání bylo hloubkou čili duchem, v němž tyto momenty, nemající pro sebe žádného trvání, měly svou substanci. Tato substance však nyní vystoupila na vnějšek; je to hloubka ducha jistého sebou samým, která nedovoluje jednotlivému principu, aby se izoloval a aby se v sobě samém učinil celkem, nýbrž shromažďujíc a udržujíc pohromadě všechny tyto momenty, činí pokrok v tomto souborném bohatství svého skutečného ducha, a všechny jeho zvláštní momenty berou a přijímají společně do sebe stejné určení celku. – Tento duch jistý sebou samým a jeho pohyb je pravá skutečnost těchto momentů a *bytí o sobě a pro sebe*, které přísluší každému jednotlivě. Jestliže tedy dosavadní jediná řada na svém postupu označovala zpětné pohyby, které v ní nastávaly, jakožto uzly, ale pokračovala z uzlových bodů opět do délky, pak je nyní v těchto uzlech, totiž obecných momentech, zlomena a rozpadlá ve více linií, které shrnuty v jediný svazek, se zároveň symetricky spojují, takže stejné rozdíly, k nimž došlo utvářením každé zvláštní linie, spadají v jedno. – Ostatně vysvítá samo z celého podání, jak třeba rozuměti tomuto přiřazení všeobecných směrů, jež zde líčíme, takže je zbytečné poznamenávat, že tyto rozdíly možno bytostně pochopit jen jako momenty vznikání, nikoliv jako části; ve skutečném duchu jsou to atributy jako substance; v náboženství však naopak jen predikáty subjektu. – Stejně *o sobě* či *pro nás* jsou sice všechny formy vůbec obsaženy v duchu, a to v každém; avšak při jeho skutečnosti vůbec běží pouze o to, která určenost je pro něj v jeho *vědomí*, v které určenosti vyjadřuje svou osobu či o které podobě ví, že je v ní jeho bytnost.

Rozdíl, který byl činěn mezi *skutečným* duchem a mezi duchem, který o sobě ví, že je duch, či mezi sebou jako vědomím a jako sebevědomím, je překonán v duchu, který má vědění o sobě podle pravdy; jeho vědomí a jeho sebevědomí jsou vyrovnány. Ježto však zde je náboženství teprve *bezprostředním* náboženstvím, nevrátil se tento rozdíl ještě do ducha. Kladen je pouze *pojmem* náboženství; v tom je bytností *sebevědomí*, které je pro sebe vší pravdou a v této pravdě obsahuje všechnu skutečnost. Toto sebevědomí má jako vědomí za předmět sebe; duch, který o sobě ví teprve *bezprostředně*, je tedy pro sebe duchem *ve formě bezprostřednosti* a určenost podoby, v níž se sobě zjevuje, je určenost *bytí*. Toto *bytí* sice není

[420] *vyplněno* ani počitkem či rozmanitou látkou, ani jinými jednostrannými momenty, účely a určeními, nýbrž duchem, a ví o sobě, že je vší pravdou a skutečností. Toto *vyplnění* není takto způsobem rovno své *podobě*, duch jako bytnost není roven svému vědomí. Duch je skutečný teprve jako absolutní duch, a to tak, že jako je pro sebe v *jistotě o sobě samém*, je pro sebe také ve své *pravdě*, čili že extrémy, v něž se jakožto vědomí dělí, jsou pro sebe navzájem v podobě ducha. Utváření, jež přijímá duch jako předmět svého vědomí, zůstává vyplněno jistotou ducha jako substancí; tímto obsahem mizí to, že by předmět klesal v pouhou předmětnost, ve formu zápornosti sebevědomí. Bezprostřední jednota ducha se sebou samým je základ čili čisté vědomí, *uvnitř* něhož se vědomí rozestupuje. Tím způsobem je uzavřeno jeho čisté sebevědomí,

neexistuje v náboženství jakožto stvořitel *přírody* vůbec; nýbrž co vytváří v tomto pohybu, jsou jeho podoby jako duchové, kteří dohromady jsou úplností jeho zjevu; a tento pohyb sám je vznikání jeho dokonalé skutečnosti skrze její jednotlivé stránky čili skrze jeho nedokonalé skutečnosti.

První skutečnost ducha je sám pojem náboženství, či náboženství jakožto *bezprostřední* a tedy *přírodní* náboženství; v něm ví duch o sobě jako svém předmětu v přirozené čili bezprostřední podobě. *Druhá* je však nezbytně ta, vědět o sobě v podobě *překonané přírodnosti* čili v podobě *osoby*. Je to tedy náboženství *umělé*; neboť k formě *osoby* se pozvedá podoba *vytvořením* vědomí, které má ten následek, že vědomí nazírá ve svém předmětu své konání čili osobu. *Třetí* skutečnost konečně překonává jednostrannost obou předchozích; *osoba* je právě tak něčím *bezprostředním*, jako je *bezprostřednost osobou*. Je-li v první podobě duch vůbec ve formě vědomí, v druhé ve formě sebevědomí, pak je v třetí podobě ve formě jednoty obou; má podobu *bytí o sobě a pro sebe*; a když je představován tak, jak je o sobě a pro sebe, je to *zjevené náboženství*. Ačkoliv však duch dospívá v zjeveném náboženství ke své pravé podobě, je právě podoba sama a *představa* ještě nepřekonanou stranou, ze které musí přejít v *pojem*, aby se v pojmu úplně rozplynula forma předmětnosti, v pojmu, který v sobě obsahuje právě tak tento svůj protiklad. Potom pochopil duch pojem sebe sama, jak jsme jej zatím pochopili jen my, a jeho podoba – jsouc pojmem – či živel jeho jsoucna je duch sám.

[421]

A. NÁBOŽENSTVÍ PŘÍRODNÍ

Duch, který ví o duchu, je vědomím sebe sama a je pro sebe ve formě předmětna; *jest* a je zároveň *bytím pro sebe*. *Je pro sebe*, je stránkou *sebevědomí*, a je takový v protikladu k stránce svého vědomí čili vztahování k sobě jako *předmětu*. V jeho vědomí je protiklad a tím *určenost* podoby, v které se sobě zjevuje a o sobě ví. O tuto určenost výhradně běží v této úvaze o náboženství; neboť jeho neutvářená bytnost čili jeho čistý pojem již vznikl. Rozdíl mezi vědomím a sebevědomím spadá však zároveň do rámce sebevědomí; podoba náboženství neobsahuje jsoucno ducha, jak je přírodou svobodnou od myšlenky, ani jak je myšlenkou svobodnou od jsoucna; nýbrž je jsoucno udržované v myšlence; jakož i myšlenost, která má pro sebe jsoucno. – Podle *určenosti* této podoby, v níž duch o sobě ví, odlišuje se jedno náboženství od druhého; avšak zároveň je nutno poznamenat, že podání tohoto jeho vědění o sobě v této *jednotlivé určenosti* nevyčerpává vskutku celek skutečného náboženství. Řada různých náboženství, která budou následovat, představuje právě tak jen různé stránky jediného náboženství, a to *jednoho každého*, a představy, o nichž se zdá, že vyznačují určité skutečné náboženství před jiným, vyskytují se v každém. Avšak zároveň musí různost být považována za

různost náboženství. Neboť stojí-li duch v posici rozdílu svého vědomí od svého sebevědomí, má pohyb ten cíl, aby překonal tento základní rozdíl a aby dal té podobě, jež jest předmětem vědomí, formu sebevědomí. Tento rozdíl není však překonán již tím, že podoby, které obsahuje vědomí, mají v sobě také moment osoby a že bůh je *představován jako sebevědomí*. *Představovaná* osoba není osoba *skutečná*; aby osoba vpravdě náležela podobě ducha, jako každé jiné bližší její určení, musí jednak být položena do této podoby konáním sebevědomí, jednak se musí nižší určení ukázati jako překonané a pochopené vyšším. Neboť to, co je představováno, přestává být představovaným a cizím svému vědění jenom tím, že je osoba vytvořila a že nazírá určení předmětu jako své určení *vlastní*, takže v něm

[422] má názor sebe samé. – Touto činností zároveň zmizelo nižší určení; neboť konání, toť záporné konání prováděné na úkor něčeho jiného; pokud se též ještě vyskytuje, uchýlilo se zpět do nebytostna; jako naopak, kde je nižší určení ještě vládnoucí, ale kde se vyskytuje rovněž vyšší, nachází jedno nesobecky své místo vedle druhého. Představují-li tedy různé představy uvnitř jednoho náboženství, vzatého jednotlivě, sice celý pohyb jeho forem, je zase charakter jednoho každého náboženství určen zvláštní jednotou vědomí a sebevědomí, tj. tím, že sebevědomí do sebe pojalo určení předmětu vědomí, že si je úplně přisvojilo svým konáním a ví o něm, že je bytostným určením vůči jiným náboženstvím. – Pravda víry v jisté určení náboženského ducha se ukazuje v tom, že *skutečný* duch je utvářen stejně jako podoba, v níž se v náboženství nazírá – jako např. stává-li se bůh člověkem, jako ve východním náboženství, nemá to do sebe žádnou pravdivost, poněvadž skutečný duch tohoto náboženství je bez tohoto usmíření. – Nenáleží sem vraceti se od totality určení k určení jednotlivému a ukazovat, v jaké podobě uvnitř tohoto určení a jeho zvláštního náboženství je obsažena úplnost ostatních. Vyšší forma, vrácená zpět do podřazenosti formě nižší, postrádá svého významu pro ducha, který je si vědom sebe, náleží mu jen povrchním způsobem, náleží jen jeho představě. Jest nutno Uvažovati o ní v jejím specifickém významu, a to tam, kde je principem tohoto zvláštního náboženství a osvědčila se skutečným duchem tohoto náboženství.

a) Světelná bytnost³

Duch jakožto *bytnost*, která je *sebevědomím* – čili sebe vědomá bytnost, která je veškerou pravdou a ví, že veškerá skutečnost je ona sama – jest vůči realitě, kterou si dává v pohybu svého vědomí, teprve svým *pojmem*; a tento pojem je ve srovnání s bílým dnem tohoto rozvinutí nocí jeho bytnosti, vůči jsoucnu jeho momentů jako samostatných útvarů tvůrčím tajemstvím svého narození. Toto tajemství má v sobě samém své zjevení; neboť jsoucnu má v tomto pojmu svou nutnost, jelikož pojem je duch, který ví o sobě, má tedy ve své bytnosti ten moment, že je vědomím a představuje se předmětně. – Je to Čisté já, které má ve svém sebezba-

[423]

vení. v sobě jakožto *obecném předmětu*, jistotu o sobě samém, čili tento předmět je pro ně vzájemným proniknutím všeho myšlení a vší skutečnosti.

V bezprostředním prvním rozdvojení absolutního ducha, který o sobě ví, má jeho podoba to určení, které náleží *bezprostřednímu vědomí* čili *smyslové* jistotě. Nazírá se ve formě *bytí*, leč nikoliv bytí bezduchého, naplněného nahodilými určeními počítku, jež náleží *smyslové* jistotě, nýbrž je to bytí naplněné duchem. Má v sobě rovněž obsaženu formu, která se vyskytovala v bezprostředním *sebevědomí* – formu *pána* vůči *sebevědomí* ducha, které odstupuje od svého předmětu. – Toto *bytí* naplněné pojmem ducha je tedy *tvář jednoduchého* vztahu ducha k sobě samému, čili je to *tvář beztvarosti*. Následkem tohoto určení je tento *tvář* čistá vseudržující a vševyplňující prvopočáteční *světelná bytnost*, udržující se ve své beztvaré substancíalnosti. Jinakost této světelné bytnosti je právě tak jednoduché *záporno*, *temnota*; pohyby jejího vlastního sebezbavení, její výtvoř v živlu její jinakosti, nekladoucím odpor, jsou proudy světla; jsou ve své jednoduchosti zároveň procesem vznikání světelné bytnosti pro sebe a návratem z jejího jsoucna, proudy ohně, jež stravují utvářenost. Rozdíl, který si světelná bytnost dává, rozrůstá se sice v substancí jsoucna dále a utváří se ve formy přírody; avšak bytnostná jednoduchost jejího myšlení se toulá nestále a neuvážlivě mezi těmito formami, rozšiřuje jejich hranice do nezměrná a rozpouští jejich krásu, stupňovanou v nádheru, ve své vznešenosti. – Obsah, který rozvíjí toto čisté *bytí*, čili jeho vnímání, je tedy nebytnostné pohrávání kolem této substance, jež jen *vychází*, aniž v sobě *zapadá*, aniž se stává subjektem a upevňuje své rozdíly osobou. Její rozdíly jsou jen atributy, které nedospívají k samostatnosti, nýbrž zůstávají jmény Jednoho, nositele mnoha jmen. Toto Jedno je oděno rozmanitými silami jsoucna a útvary skutečnosti jakožto okrasou prostou sebe; jsou to jen poslovy jeho moci bez vlastní vůle, vidění jeho nádhery a hlasy jeho chvály.

Tento závrtný život, musí se určit v *bytí pro sebe* a dáti svým mizícím podobám trvalost. *Bezprostřední bytí*, v němž sestaví proti svému vědomí, je samo *záporná* moc rozkládající jeho rozdíly. Je tedy vpravdě *osobou*; a duch proto přechází k vědění o sobě ve formě osoby. Čisté světlo rozmetá svou jednoduchost v nekonečnost forem a obětuje ji bytí pro sebe, aby si jednotlivost vzala své trvání z jeho substance.

[424]

b) Rostlina a živočich⁴

Duch, který je si vědom sebe, který se navrátil z beztvaré bytnosti do sebe či který pozvedl svou bezprostřednost k osobě vůbec, určuje svou jednoduchost jakožto rozmanitost bytí pro sebe a je náboženstvím duchovního *vněmu*, v němž se rozpadá v nescíslnou mnohost slabších a silnějších, bohatších a chudších duchů. Tento pantheismus, zprvu *klidné* trvání těchto atomů duchových, stává se pohybem v sobě samém *nepřátelským*. Nevinnost *náboženství květů*, která je pouze osoby prostou představou osoby, přechází ve vážnost života, který bojuje, ve vinu *náboženství*

živočišného, klid a bezmocnost nazírající individuality přechází v ničivé bytí pro sebe. – Není nic platno, že věcem vněmu byla odebrána *smrt abstrakce* a že byly pozdviženy v bytnosti duchovního vnímání; oduševnění této říše duchů má v sobě smrt následkem té určitosti a zápornosti, která překrývá nevinnou lhostejnost těchto bytností. Tímto oduševněním se rozptýlení v rozmanitost klidných rostlinných podob stává nepřátelským pohybem, v němž se vyhlazuje nenávisť jejich bytí pro sebe. – *Skutečné* sebevědomí tohoto rozptýleného ducha jest množství individualisovaných nespolečenských národních duchů, kteří se ve své nenávisti potírají na smrt a jsou si vědomi určitých zvířecích forem jako své bytnosti, neboť nejsou ničím jiným než duchy zvířecími; zvířecí životy, které se oddělují a jsou si vědomy sebe bez všeobecnosti.

V této nenávisti však dochází k vyhlazení určitosti čistě záporného bytí pro sebe a tímto pohybem pojmu vstupuje duch do jiné podoby. *Překonané bytí pro sebe* je *forma předmětu*, která je vytvořena osobou či spíše je vytvořenou, sebe vyhlazující, tj. věcí se stávající osobou. Nad živočišnými duchy, kteří pouze trhají v kusy, vítězí tedy ten, kdo pracuje, jehož konání není jen záporné, nýbrž uklidněné a kladné. Vědomí ducha jest tedy nyní pohyb, který vykročil z rámce bezprostředního *bytí o sobě* i abstraktního *bytí pro sebe*. Když bytí o sobě je protikladem sníženo v určenost, není již vlastní formou absolutního ducha, nýbrž je skutečností, kterou jeho vědomí nachází jako obyčejné jsoucno v protikladu k sobě, ruší je a právě tak je nejen oním rušícím bytím pro sebe, nýbrž vytváří i svou představu, bytí pro sebe, promítnuté ven ve formu předmětu. Toto tvoření však není dokonalým tvořením, nýbrž je to činnost podmíněná a formování něčeho, co je dáno.

[425]

c) *Demiurg*⁵

Duch se zde tedy zjevuje jako *demiurg* a jeho konání, kterým vytváří sebe sama jakožto předmět, aniž však ještě pochopil myšlenku sebe sama, je instinktivní práce, jako včely stavějí své buňky.

První forma, jsouc bezprostřední, je abstraktní forma rozvažovací schopnosti a dílo není ještě samo v sobě naplněno duchem. Krystaly pyramid a obelisků, jednoduchá spojení přímek s rovnými povrchovými plochami a stejným poměrem částí, z nichž je vymýcena nesouměřitelnost okrouhlého, jsou práce tohoto demiurga přísné formy. Jelikož běží o formu, jež odpovídá pouze naší schopnosti rozvažování, není tato forma sama o sobě svým významem, není duchovní osobou. Dílo přijímá tedy do sebe ducha buď jako cizího, rozžehnavšího se ducha, který opustil své živé prostoupení se skutečností a zavítá sám jako mrtvý do těchto krystalů bez života; nebo se dílo vztahuje

k duchu vnějškově jako takovému, který sám jen vnějškový a nemá jsoučno ducha – jako k vycházejícímu světlu, které na dílo vrhá svůj význam.

Rozluka, od níž vychází pracující duch, totiž rozluka *bytí o sobě*, jež se stává látkou, kterou zpracovává a *bytí pro sebe*, jež je *stránkou* pracujícího sebevědomí, stala se mu v jeho díle předmětnou. Jeho další úsilí musí směřovati k tomu, aby překonal tuto rozluku duše a těla, duši samé o sobě aby dal roucho a utváření, tělo však aby oduševnil. Obě stránky, přivedeny navzájem ve větší blízkost, podržují přitom vůči sobě určenost ducha představovaného a jeho schránky, která jej obklopuje; jeho jednota se sebou samým obsahuje tento protiklad jednotlivosti a všeobecnosti. Když se toto dílo ve svých stránkách přibližuje k sobě samému, děje se tím též něco jiného, že se totiž sbližuje s pracujícím sebevědomím a že toto sebevědomí dospívá v díle k vědění sebe, jak je o sobě a pro sebe. Tak to však tvoří zatím teprve abstraktní stránku *činnosti* ducha, která dosud neví o obsahu v sobě samé, nýbrž ve svém díle, které je věc. Demiurg sám, celý duch, se dosud nezjevil, nýbrž je ještě vnitřní skrytá bytnost, která je přítomna jako celek, avšak pouze tak, že je rozložena v činné sebevědomí a ve svůj vytvořený předmět.

Tedy obklopující obydlí, vnější skutečnost, povýšenou zatím jen v abstraktní formu schopnosti rozvažovací, zpracovává demiurg ve formu oduševnělejší. Používá k tomu života rostlinného, který již

[426] není posvátný, jako byl posvátný dřívějšímu bezmocnému pantheismu, nýbrž je pojat demiurgem, který se pochopil jako bytnost pro sebe jasná, jako něco užitečného, a je degradován ve vnější stránku a ozdobu. Nepoužívá se však života rostlinného beze změny, nýbrž pracovník sebevědomé formy vyhlazuje zároveň pomíjivost, kterou má bezprostřední existence tohoto života v sobě, a přibližuje jeho organické formy přísnějším a obecnějším formám myšlenky. Organická forma, jež propuštěna rozplozuje se dále v dimensi partikulárnosti, sama rovněž, podmaněna formou myšlenky, pozvedá z druhé strany tyto přímočaré a rovinné útvary k oduševnělejšímu zaokrouhlení – smíšení, které se stává kořenem svobodné architektury.

Toto obydlí, stránka *všeobecného žvlu* či neorganické přirozenosti ducha, obsahuje v sobě nyní též podobu *jednotlivosti*, která ducha, dříve odloučeného od jsoučna, tomuto jsoučnu vnitřního či vnějškového, přibližuje skutečnosti a tím činí dílo více rovným činnému sebevědomí. Pracovník sahá nejprve k formě *bytí pro sebe* vůbec, *k podobě živočišné*. To, že si již není bezprostředně vědom sebe v životě živočišném, dokazuje tím, že vůči živočišnému životu staví sebe jako sílu, která jej produkuje a ví v životě o sobě jako *svém* díle, čímž se zvířecí podoba stává zároveň něčím překonaným a hieroglyfem jiného významu, myšlenky. Proto jí také pracovník nepoužívá výlučně a cele, nýbrž smíšenu s podobou myšlenky, s podobou lidskou. Dílu však ještě chybí podoba a jsoučno, v němž osoba existuje jako osoba; chybí mu ještě to, vysloviti sebou samým, že v sobě obsahuje vnitřní význam, chybí mu řeč, živel, v němž je přítomen vyplňující smysl sám. I když se tedy dílo zcela očistilo od živočišnosti – a když nese na sobě výlučně podobu sebevědomí, je to ještě podoba beze zvuku, která potřebuje

paprsek vycházejícího slunce, aby měla zvuk, jenž je také jen zvukem a nikoli řečí, jsa dílem slunce; ukazuje pouze vnější, nikoli vnitřní osobu.

Proti této vnější osobě podoby stojí jiná, která naznačuje, že v sobě má něco *vnitřního*. Příroda, vracející se do své bytnosti, degraduje svou živou rozmanitost, která se individualisuje a ve svém pohybu se mate v nebytostnou stránku, jež je *zakrytím nitra*; a toto nitro je zprvu ještě jednoduchá temnota, nehnutost, černý, beztvary kámen.⁶

Obojí podání obsahuje *nitřnost* a *jsoucno* – oba momenty du-
[427] cha; a obojí podání obsahuje oba momenty zároveň v opačném poměru, osobu právě tak jako vnější i jako vnitřní. Obojí je nutno spojit. – Duše sochy, jež má lidskou formu, nepochází ještě zevnitř, není ještě řečí, *jsoucnem*, jež je samo v sobě vnitřní – a nitro mnohotvárného *jsoucna* je ještě oním nitrem nezvučným, které se ještě v sobě samém nerozlišuje a ještě je odděleno od svého vnějšku, k němuž náležejí všechny rozdíly. – Demiurg spojuje proto obojí v směsici přírodní a sebevědomé postavy, a tyto dvojsmyslné, sobě samým záhadné bytnosti, snoubící vědomí v zápase s bezvědomým, jednoduché nitro s mnohotvárným vnějškem, temnotu myšlenky s jasností vyjádření, propukají v řeč hluboké, těžko srozumitelné moudrosti.

V tomto díle přestává instinktivní práce, která vytvořila jako protějšek sebevědomí nevědomé dílo; neboť v něm činnosti demiurgově, která je vesměs sebevědomím, vychází vstříc právě tak sebevědomé, sebe vyslovující nitro. Tím se v něm demiurg vypracoval k rozdvojení svého vědomí, v němž se duch setkává s duchem. V této jednotě sebevědomého ducha se sebou samým, pokud je si tvarem a předmětem svého vědomí, čistí se tedy jeho smíšeniny s nevědomým způsobem bezprostředního přírodního tvaru. Tyto nestvůry podobou, řečí a skutkem se rozkládají v duchovní utváření – vnějšek, který se vrátil do sebe, vnitřek, který se ze sebe a o sobě vyjadřuje – myšlenku, která je *jsoucno* sebe rodící, udržující svůj tvar podle vlastního zákona a které je jasné. Duch je *umělcem*.

[428]

B. UMĚLECKÉ NÁBOŽENSTVÍ⁷

Duch pozvedl svou podobu, v níž je pro své vědomí, ve formu vědomí sama a vytváří si takovou formu. Demiurg upustil od *syntetického* způsobu práce, od *míchání* cizorodých forem myšlenky a přírody; tím, že podoba nabyla formy sebevědomé činnosti, stal se pracovníkem ducha.

Ptáme-li se, čím jest *skutečný* duch, který v uměleckém náboženství má vědomí své absolutní bytnosti, zní odpověď, že to je *mravní* či *pravý* duch. Je nejen obecnou substancí všech jednotlivců; nýbrž to, že má pro skutečné vědomí podobu vědomí, znamená, že o substancí, která má individualisaci, vědí tito jednotlivci, že je jejich

vlastní bytnost a dílo. Není takto pro ně ani světelnou bytností, v jejíž jednotě je obsaženo bytí pro sebe, jež náleží sebevědomí, pouze záporným způsobem, pouze tak, že v ní zaniká a nazírá pána své skutečnosti, ani není neúnavným stravováním národů, které se nenávidí, ani jejich ujařmením v kasty, které dohromady dělají dojem organisace dokonalého celku, jemuž však chybí všeobecná svoboda individuí; nýbrž je svobodný lid, v němž mrav tvoří substanci všech, o jejíž skutečnosti a jsoucnu vědí všichni a každý jednotlivec, že je jeho vůlí a činem.

Náboženství mravního ducha je však jeho pozdvižení nad jeho skutečnost, návrat z *jeho pravdy* do čistého vědění o sobě samém. Jelikož mravní lid žije v bezprostřední jednotě se svou substancí a nemá v sobě princip čisté jednotlivosti sebevědomí, vystupuje dokonalá podoba jeho náboženství teprve, když se *loučí* se svým *trváním*. Neboť *skutečnost* mravní substance spočívá jednak na její klidné *neměnnosti* vůči absolutnímu pohybu sebevědomí, a následkem toho na tom, že toto sebevědomí se ještě nesoustředilo do sebe ze svého klidného mravu a své pevné důvěry, jednak na jeho organisaci v mnohost práv a povinností i rozdělení v masy stavů a jejich zvláštní konání, které spolupůsobí k celku – následkem toho na tom, že jednotlivec je spokojen s omezením svého jsoucna a že ještě neobsáhl bezmeznou myšlenku své svobodné osoby. Ale

[429] ona klidná, *bezprostřední* důvěra k substanci se vrací v důvěru *k sobě* a v *jistotu sebou samou*, a mnohost práv a povinností i omezené konání je v mravním živlu též dialektický pohyb jako pohyb mnohosti věcí a jejich určení – pohyb, který dochází svého klidu a své pevnosti pouze v jednoduchosti ducha jistého sebou. – Dověření mravnosti ve svobodné sebevědomí a osud mravního světa je proto individualita soustředěná do sebe, absolutní lehkomyšlnost mravního ducha, který v sobě rozložil všechny pevné rozdíly svého trvání a masy svého organického členění, a jsa si plně jist sebou, dospěl k bezmezné radosti a k nejsvobodnějšímu požitku ze sebe sama. Tato jednoduchá jistota ducha v sobě je ta dvojsmyslnost, že je klidné setrvávání a pevná pravda i absolutní neklid a zanikání mravnosti. Avšak převrací se v tento zánik; neboť pravda mravního ducha je zprvu jen tato substanciální bytnost a důvěra, v níž osoba neví o sobě jako svobodné jednotlivosti, bytnost a důvěra, jež proto v této nitrnosti čili v uvolnění osoby hyne. Když je tedy důvěra zmařena, když je substance lidu v sobě zlomena ve dvě, pak nyní duch, který byl středem extrémů bez trvalosti, vystoupil do extrému sebevědomí, jež sebe samo chápe jako bytnost. Toto sebevědomí je duch, který má v sobě svou jistotu, který truchlí nad ztrátou svého světa, a vycházející z čistoty osoby, vytváří nyní svou bytnost povznesenou nad skutečnost.

V takové době vystupuje absolutní umění; dříve je instinktivní prací tak ponořenou v jsoucno, že pracuje z něho a do něho, nemá substanci ve svobodné mravnosti, a proto též svobodná činnost ducha není jeho pracující osobou. Později duch překračuje rámec umění, aby získal vyšší vyjádření: totiž nejenže je *substancí* zrozenou z osoby, nýbrž že ve svém předmětném vyjádření je jakožto *tato osoba*; nejenže se rodí ze svého pojmu,

nýbrž že podoba, která je mu vlastní, je tento jeho pojem sám, takže pojem a vytvořené umělecké dílo vědí o sobě navzájem, že jsou totéž.

Když se tedy mravní substance soustředila ze svého jsoucna do svého čistého sebevědomí, je toto sebevědomí stránkou pojmu čili *činnosti*, jejímž prostřednictvím duch vytváří sebe jakožto předmět. Je čistá forma, poněvadž jednotlivec ze sebe mravním poslušností a službou právě tak odpracoval veškeré nevědomé jsoucno a veškeré pevné určení, jako se substance sama stala touto plynulou bytostí. Tato forma, toť noc zrady na substanci, která se učinila subjektem; z této noci čisté jistoty sebou samým vstává

[430] z mrtvých mravní duch jako podoba osvobozená od přírody a svého bezprostředního jsoucna.

Existence čistého pojmu, do něhož se duch utekl ze svého těla, je individuum, které si vyvolí za nádobu své bolesti. Duch jest v něm jako jeho všeobecnost a moc ducha, od níž individuum trpí násilím, je v něm jako takové jeho pathos, že oddá-li se mu sebevědomí, ztrácí svobodu. Ale ona pozitivní moc všeobecnosti je přemožena čistou osobou individua jako mocí negativní. Tato čistá činnost, vědoma si své neztratitelné síly, zápolí s beztvárnou bytostí; když se stává jejím pánem, učinila pathos svou látkou a dala si svůj obsah, a tato jednota vystupuje navenek jakožto dílo, jako všeobecný duch individualisovaný a představovaný.

a) Abstraktní umělecké dílo

První umělecké dílo, jsouc bezprostřední, jest abstraktní a jednotlivé. Samo ze své strany se musí pohybovat od bezprostředního a předmětného způsobu vstříc sebevědomí, jako naopak sebevědomí směřuje v kultu k tomu, aby zrušilo tu rozlišnost, kterou si nejprve dává vůči svému duchu a aby tak vytvořilo umělecké dílo, které je samo o sobě oživeno.

1. [Socha boha]

První způsob, jímž umělecký duch oddaluje od sebe navzájem co nejvíce svou podobu a své činné vědomí, je ten bezprostřední způsob, že tato podoba *jest dána* jakožto věc vůbec. – Rozpadá se sám v sobě v rozdíl jednotlivosti, která má podobu osoby, a všeobecnosti, kterou představuje neorganická bytost ve vztahu k podobě, jakožto okolí a obydlí osoby. Tato podoba nabývá své čisté, duchu příslušné formy tím, že tento celek jest pozvednut do čistého pojmu. Tato forma není ani krystal příslušný k schopnosti rozvažovací, který přebývá v tom, co je mrtvé, nebo jest ozařován

vnějškovou duší, ani to není teprve z rostliny vycházející smíšení tvarů přírody a myšlenky, jejíž činnost je zde ještě *napodobení*. Ale pojem odvrhuje to, co na formách ještě ulpívá z kořene, větvoví a listoví a očišťuje formy v útvary, v nichž přímkovitost a rovinnost krystalu je pozdvižena ke vztahům nesouměřitelným,

[431] takže oduševnění organična je pojato do abstraktní formy schopnosti rozvažovací a zároveň pro rozvažovací schopnost jest uchována jeho bytnost, totiž nesouměřitelnost.

Avšak bůh, obývající toto obydlí, je černý kámen vytažený ze své zvířecí schránky, proniknutý světlem vědomí.⁸ Lidská podoba se zbavuje toho zvířecího, s čím byla pomíšena; zvíře je bohu jen nahodilým přestrojením; stojí vedle jeho pravé podoby a pro sebe již nemá žádnou platnost, nýbrž pokleslo tak, že znamená něco jiného, pokleslo v pouhý znak. Podoba boha se tím též zbavuje potřeby přirozených podmínek zvířecího jsoucna a naznačuje vnitřní dispozice organického života, slité s jeho povrchem a náležející toliko tomuto povrchu. – *Bytnost* boha je však jednota mezi všeobecným jsoucnem přírody a sebevědomým duchem, který se ve své skutečnosti objevuje jako protiklad všeobecného jsoucna přírody. Jelikož je zároveň zprvu *jednotlivou* podobou, je jeho jsoucno jedním z živlů přírodních a jeho sebevědomá skutečnost je jednotlivý duch národa. Ale toto jsoucno je v této podobě živlem reflektovaným do ducha, je to příroda proměněná myšlenkou, sjednocená s životem sebevědomým. Božská postava má proto v sobě svůj přírodní živel jako něco překonaného, jako temnou vzpomínku. Pustá bytnost a zmatený boj nespoutaného jsoucna živlů, nemravná říše titanů, je poražena a vykázána na okraj skutečnosti, která se stala sobě jasnou, na mlžnou hranici světa, který v duchu nalézá sebe a uklidňuje se v něm. Tato stará božstva, v něž se zprvu rozrůžňuje světelná bytnost, plodící spolu s temnotou nebesa, země, oceán, slunce, slepý, tyfonský podzemní oheň atd., jsou nahrazena podobami, které mají v sobě již jen názvuk, nejasně upomínající na ony titany, a které již nejsou přírodními bytnostmi, nýbrž jsou to jasní mravní duchové sebevědomých národů.

Tato jednoduchá podoba v sobě tedy zahladila neklid nekonečné individuace – individuace sebe za prvé jako přírodního živlu, jenž je nutný jen pokud je obecnou bytností, avšak jenž ve svém jsoucnu a pohybu se chová nahodile, za druhé jako národa, který, rozptýlen v partikulární masy konání a v individuální body sebevědomí, má jsoucno rozmanitého smyslu i konání – a shrnula jej v pokojnou individualitu. Stojí tedy proti ní moment neklidu, proti ní, *bytnosti*, stojí *sebevědomí*, které jakožto její rodiště nepodrželo pro sebe nic než to, že je *ryzí činností*. Co náleží substanci, dal umělec svému dílu do vínku cele, sobě samému jakožto určité indi-

[432] vidualitě nedal v díle žádnou skutečnost; mohl svému dílu udělit dokonalost pouze tím, že se odřekl své zvláštnosti a odtělesnil a vystupňoval se v abstrakci ryzího konání. – V tomto prvním bezprostředním vytváření není ještě znovu spojena rozluka díla a umělcova sebevědomého konání; dílo proto není pro sebe něčím, co je vskutku oduševnělé, nýbrž je *celkem* pouze spolu se svým *vznikáním*. Obyčejná

stránka uměleckého díla, že je vytvořeno ve vědomí a uděláno lidskými rukama, toť moment pojmu existujícího jakožto pojem vystupující proti dílu. A když pojem jakožto umělec nebo pozorující divák je tak dalece nezištný, že prohlašuje dílo o sobě za oduševnělé a zapomíná na sebe jako tvořícího a nazírajícího, musí se naproti tomu trvat na pojmu ducha, který nemůže postrádat toho momentu, že je si vědom sebe sama. Tento moment však stojí proti dílu, poněvadž duch v tomto svém prvním rozdvojení dává oběma stranám vůči sobě navzájem jejich abstraktní určení: zde *konání*, tam *věcnost*, a poněvadž se ještě neuskutečnil jejich návrat v jednotu, z níž vyšly.

Umělec zakouší tedy na svém díle, že *nevytvořil bytnost, která je mu rovna*. Vrací se mu sice z díla vědomí tak, že obdivující množství je uctívá jako ducha, který je jeho bytností. Avšak jelikož mu toto oduševnění vrací jeho sebevědomí pouze v podobě obdivu, je více než co jiného doznáním, které skládá do rukou umělce, že mu není rovno. Jeho sebevědomí se mu vrací jako radostnost vůbec, takže umělec v něm nenalézá bolest svého tvoření a plození, nenachází v něm námahu své práce. Ať už lidé posuzují jeho dílo, ať mu přinášejí oběti, ať do něho vkládají jakýmkoli způsobem své vědomí – když se svou znalostí povyšují nad dílo, umělec ví, oč více je jeho *čin* než jejich porozumění a mluvení; když se stavějí *pod* dílo a poznávají v něm svou *bytnost*, která jim vládne, umělec ví o sobě, že je jeho mistrem.

2. [Hymnus]

Umělecké dílo vyžaduje proto jiný živel svého jsoucná, bůh vyžaduje jiné vynoření než tento způsob, kde poklesá z hloubky tvůrčí noci v opak, ve vnějškovost, v určení *věci* bez sebevědomí. Tento vyšší živel jest *řeč* – jsoucná, které je bezprostředně sebevědomou existencí. V řeči má jsoucná *jednotlivé* sebevědomí, a je zde právě tak bezprostředně jako *všeobecná* nákazá; dokonalá specifikace bytí pro sebe je zároveň plynulost a všeobecně sdílená jednota

[433] mnohých osob; je to duše existující jako duše. Tedy bůh, u kterého živlem jeho tvaru je řeč, je umělecké dílo, samo o sobě oživené, které čistou činností, jež byla jeho protějškem, dokud existoval jakožto věc, má bezprostředně ve svém jsoucnu. Čili sebevědomí zůstává v zpředměťování své bytnosti bezprostředně u sebe. Jsouc tak ve své bytnosti u sebe sama, je sebevědomí *čistým myšlením* čili nábožností, jejíž *nitrnost* má zároveň jsoucná v hymnu. Podržíje v sobě jednotlivost sebevědomí, a je-li tato jednotlivost vyslechnuta, má jsoucná zároveň jako všeobecná; nábožnost, vznícená ve všech, je duchovní proud, který jest si v mnohosti sebevědomí vědom sebe jako stejného *konání* všech a jako *jednoduchého bytí*; duch jako toto všeobecné sebevědomí všech má v téže jednotě svou čistou nitřnost neméně než bytí pro jiné a bytí pro sebe jednotlivců.

Tato řeč se liší od jiné řeči boha, která není řečí všeobecného sebevědomí. *Orakulum* boha uměleckého náboženství i náboženství předchozích je jeho nezbytná

prvá řeč, neboť v jeho *pojmu* je obsaženo právě tak, že jest bytností přírody i ducha, že tedy má nejen přirozené, nýbrž i duchovní jsoucní. Pokud tento moment spočívá teprve v jeho *pojmu* a není ještě v náboženství realizován, je řeč pro náboženské sebevědomí řečí *cizího* sebevědomí. Sebevědomí, které je ještě cizí své obci, nemá ještě *jsoucní* tak, jak to vyžaduje jeho pojem. Osoba je jednoduché a tím zcela *všeobecné* bytí pro sebe; ono sebevědomí však, které je odloučeno od sebevědomí obce, je zatím teprve *jednotlivé*. – Obsah této vlastní a jednoduché řeči vyplývá z všeobecné určenosti, v níž se klade absolutní duch vůbec ve svém náboženství. – Všeobecný duch jitra, který dosud nerozrůznil své *jsoucní*, vyslovuje tedy o bytnosti neméně jednoduché a všeobecné věty, jichž substanciální obsah je ve své prosté pravdě vznešený, ale jeví se pro tuto svou všeobecnost takovému sebevědomí, které se vyvíjí dále, zároveň triviálním.

Osoba, která se vyvinula dále, která se pozvedá k *bytí pro sebe*, je pánem čistého pathosu substance, předmětnosti vycházející světelné bytnosti, a ví o oné jednoduchosti pravdy jako o *bytí o sobě*, kterému nedává cizí řeč formu nahodilého *jsoucní*, nýbrž které má *jsoucní jakožto jisty a nepsány zákon bohu, který žije věčně a o němž nikdo neví, od které doby se zjevil.*⁹ – Jako všeobecná pravda, zjevená světelnou bytností, zde ustoupila zpět do nitra či podsvětí, a tím je vyňata z dosahu formy nahodilého jevu, tak je

[434] naopak v uměleckém náboženství, kde postava boha nabyla vědomí a spolu s ním i jednotlivosti vůbec, vlastní řečí boha, který je duchem mravního národa, orakulum, které ví o zvláštních záležitostech tohoto národa a které o nich zvěstuje to, co je užitečné. Všeobecné pravdy, jelikož se o nich ví jako o tom, *co jest o sobě*, vyhrazuje si však myšlení, *které ví*, a jejich řeč mu již není cizí, nýbrž je jeho vlastní řečí. Jako onen starověký mudrlec¹⁰ hledal ve svém vlastním myšlení, co je dobré a krásné, a naproti tomu přenechával démonu, aby věděl o špatném, nahodilém obsahu vědění, zda je pro něj dobré, aby se stýkal s tím a oním, či zda je pro nějakého známého dobré, podniknouti tuto cestu a podobné bezvýznamné věci – právě tak bere všeobecné vědomí vědění o nahodilostech od ptáků či stromů či od dýmající země, jejíž výpar odnímá sebevědomí rozmyslnost; neboť co je nahodilé, je nerozmyslné a cizí, a mravní vědomí se v nahodilostech tedy též dává určovat tímž a cizím způsobem jakoby vrháním kostek. Určuje-li se jednotlivce svým rozvažováním a volí-li po rozvaze to, co je proň užitečné, pak je základem tohoto sebeurčení určenost zvláštního charakteru; tato určenost je však nahodilost sama, a toto vědění schopnosti rozvažovat o tom, co je užitečné pro jednotlivce, je proto právě takové jako vědění oněch orakulí nebo metání losem; jenže ten, kdo se dotazuje orakula nebo losu, vyjadřuje tím mravní smýšlení, lhostejnost vůči náhodě, zatím co ono rozmyslné vědění zachází s tím, co je o sobě nahodilé, jako s bytostným zájmem svého myšlení a vědění. Vyšší než to oboje je však, když úvahu sice učiníme orakulem nahodilého konání, avšak budeme vědět o tomto uváženém jednání

samém, že jest něčím nahodilým po té své stránce, kterou se vztahuje k zvláštnímu a užitečnému.

Pravé sebevědomé jsoucno, jehož duch nabývá v řeči, která není řečí cizího a tedy nahodilého, nevšeobecného sebevědomí, je umělecké dílo hymnické. Stojí proti věcnému jsoucnu sochy. Socha je jsoucno v klidu, toto dílo jsoucno, jež mizí; jako v soše uvolněná předmětnost postrádá vlastní bezprostřední osoby, tak v tomto díle zůstává předmětnost naopak příliš v osobě, dospívá příliš málo k utváření a jako čas, nemá již jsoucno v tom okamžiku, kdy je má.

3. [Kult]

Pohyb obou stran, v němž božská podoba, *pohybující* se v čistém pocitujícím živlu sebevědomí, a táž podoba *odpočívající* v živlu

[435] věcnosti, vzdávají se navzájem svého různého určení a jejich jednota, která je pojmem bytnosti této podoby, nabývá jsoucna, toť *kult*. V kultu si dává osoba vědomí sestupu božské bytnosti z její transcendence k ní a tato bytnost, která je předtím něčím neskutečným a jen předmětným, nabývá tím vlastní skutečnosti sebevědomí.

Tento pojem kultu je v sobě již obsažen a dán v proudu hymnického zpěvu. Tato nábožnost je bezprostřední čisté uspokojení osoby sebou samou a v sobě samé. Je to očištěná duše, která je v této čistotě bezprostředně pouze bytností a zajedno s bytností. Pro svou abstraktnost není vědomím, které rozlišuje svůj předmět od sebe, a je tedy pouze noc jeho jsoucna a *místo připravené* pro jeho podobu. *Abstraktní kult* pozvedá tedy osobu k tomu, aby byla tímto čistým *božským živlem*. Duše provádí tuto očistu vědomě; není však přesto ještě osobou, jež, sestoupivši do svých hlubin, ví o sobě, že je zlem, nýbrž je něco *jsoucího*, totiž duše, která svůj vnějšek očišťuje omýváním a přiodívá jej bílým šatem, a svůj vnitřek provádí představovanou cestou prací, trestů a odměn, cestou vzdělávání, které je sebezbožováním zvláštnosti vůbec, cestou, po níž dospívá k příbytkům a společenství blaženosti.

Tento kult je zprvu jen *tajné*, tj. jen představované, neskutečné vykonávání; musí být *skutečným* jednáním, neskutečné jednání si samo odporuje. *Vlastní vědomí* se tím pozvedá ve své *čisté* sebevědomí. Bytnost má v něm význam nezávislého předmětu; skutečným kultem se vrací tento předmět zpět do osoby – a pokud má v čistém vědomí význam čisté bytnosti, bytující v zámezi skutečnosti, sestupuje tato bytnost ze své všeobecnosti tímto zprostředkováním až k jednotlivosti a spojuje se tak se skutečností.

Vstup obou stránek do jednání je určen tak, že pro stránku sebevědomou, pokud je *skutečným* vědomím, podává se bytnost jako *skutečná příroda*; za prvé mu tato příroda náleží jako jeho majetek a vlastnictví a platí za jsoucno, které není bytím *o sobě*; za druhé je tato příroda *jeho vlastní* bezprostřední skutečností a jednotlivostí, na kterou toto vědomí pohlíží právě tak jako na nebytnou a kterou překonává. Zároveň však má ona vnější příroda pro jeho *čisté* vědomí *protikladný* význam, totiž ten, že je bytností,

jež má *býti o sobě*, již osoba přináší svou nebytnost za oběť, jako naopak obětuje nebytnou stránku přírody sobě samé. Jednání je tak duchovním pohybem, poněvadž není nic než tato dvojstran-

[436] nost: překonávat abstrakci *bytnosti*, způsob to, jímž pobožnost určuje předmět, a činit bytnost skutečnou; a překonávat *skutečnost*, což je určení, jež jednající dává předmětu i sobě, a povyšovati ji v obecnost.

Kultické jednání samo počíná tedy ryzím *odvržením* nějakého majetku, který vlastník rozlévá anebo proměňuje v dým zdánlivé zcela bez užitku pro sebe. Tím rezignuje před bytností svého čistého vědomí na majetek a právo vlastniti i požívati majetek, na osobnost a návrat konání v osobu, a reflektuje jednání spíše do všeobecná a bytnosti než do sebe. Opačně však v tomto jednání hyne právě tak *bytnost mající jsoucno*. Zvíře, které jest obětováno, je *znakem* boha; plodiny, které jsou spalovány, jsou *živoucí* Ceres a Bakchus *sám*; ve zvířeti hynou mocnosti práva nadzemního, které má krev a skutečný život, V plodinách však mocnosti podzemního práva, kterému je bez krve vlastní tajná *lživá* moc. – Pokud je obětování božské substance *konáním*, náleží sebevědomé stránce; aby toto skutečné konání bylo možné, musila se bytnost sama již *o sobě* obětovati. To učinila tím, že si dala *jsoucno* a učinila se *jednotlivým zvířetem a plodinou*. Toto sebezdání, které tedy bytnost již *o sobě* vykonala, vyjadřuje tedy jednající osoba ve *jsoucnu* a pro své vědomí a nahrazuje onu *bezprostřední* skutečnost bytnosti skutečností vyšší, totiž *skutečností sebe samé*. Neboť vzniklá jednota, výsledek překonané jednotlivosti a rozluky obou stran, není jen záporný osud, nýbrž má kladný význam. Pouze abstraktní podzemní bytnosti odevzdává se to, co se jí obětuje, beze zbytku a tím se naznačuje reflexe majetnictví a bytí pro sebe do všeobecná, odlišená od osoby jako takové. Zároveň je to však jen malá *část*, a zbytek oběti je pouze zničení nepotřebného či spíše příprava obětovaného k jídlu, kteréžto hody připravují celé jednání o jeho záporný význam. Ten, kdo obětuje, ponechává si při prvním druhu oběti většinu a při druhém to, co je užitečné, *pro svůj požitek*. Tento požitek je záporná moc, která překonává *bytnost i jednotlivost*; a zároveň je to kladná skutečnost, v níž je *předmětné* *jsoucno* bytnosti změněno v *jsoucno sebevědomé* a v níž má osoba vědomí své jednoty s bytností.

Ostatně je tento kult sice skutečné jednání, jeho význam tkví však více jen v pobožnosti; co náleží k pobožnosti, není předmětně vytvořeno, právě tak jako v *požitku* se výsledek sám obírá o své *jsoucno*. Kult jde tedy dále a nahrazuje tento nedostatek zprvu

[437] tím, že dává své pobožnosti *předmětné trvání* tak, že je společná nebo jednotlivá práce, kterou může každý konati, práce, která vytváří obydlí a výzdobu boha na jeho počest. – Tím se překonává za prvé předmětnost sochy, neboť tímto zasvěcováním svých darů a prací si pracující získává náklonnost boha a vidí svou osobu příslušet bohu; za druhé též není toto konání jednotlivou prací umělce, nýbrž tato zvláštnost¹¹ podlehla rozkladu v obecnost. Nedochozí však pouze k bohopoctě a požehnání jeho náklonnosti se nevytlívá pouze v *představě* na pracovníka, nýbrž práce

má též obrácený význam, než je ten první, který byl smyslem sebezbavení a cizí pocty. Příbytky a sály boha jsou k potřebě člověka, poklady, jež jsou v nich uchovávány, jsou v případě nutnosti jeho; pocta, kterou požívá bůh ve své výzdobě, je ctí dovedného a velkomyslného národa. O slavnosti vyzdobuje tento národ neméně své vlastní příbytky a svá roucha i své úkony kráslicí výzdobou. Tím způsobem nedostává za své dary od vděčného boha zpátky odměnu a důkazy jeho náklonnosti, v níž se s ním spojil svou prací, snad toliko v naději a později ve skutečnosti, nýbrž v bohopoctě a obětech, jež přináší, má bezprostřední požitky svého vlastního bohatství a nádhery.

b) Živoucí umělecké dílo

Národ, jenž se blíží svému bohu v kultu uměleckého náboženství, je mravní národ, který ví, že jeho stát a jednání tohoto státu jsou vůlí a završováním mravního národa sama. Tento duch, vystupuje proti sebevědomému národu, není tedy světelná bytnost, která, postrádajíc osoby, neobsahuje v sobě jistotu jednotlivců, nýbrž je naopak pouze jejich všeobecnou bytností a rozkazující mocí, v níž jednotlivci mizí. Náboženský kult této jednoduché, beztvaré bytnosti vrací proto svým vyznavačům zpět pouze to, že jsou národem svého boha; získává jim pouze jejich trvání a jejich jednoduchou substanci vůbec, nikoli však jejich skutečnou osobu, která naopak je zavržena. Neboť uctívají svého boha jen jako prázdnou hlubinu, nikoli jako ducha. Kult uměleckého náboženství však z druhé strany postrádá oně abstraktní *jednoduchosti* bytnosti a tudíž její *hloubky*. Avšak *bytnost*, která je *bezprostředně sjednocena osobou*, je *o sobě duch a vědoucí pravda*, ač nikoli ještě

[438] pravda vědecká čili pravda vědoucí o sobě samé ve své hloubce. Poněvadž tedy bytnost má v sobě osobu, je její zjev k vědomí vlídný, a v kultu dostává toto vědomí nejen všeobecné ospravedlnění svého trvání, nýbrž i své jsoucno, v sobě samém uvědomělé; jako obráceně nemá bytnost svou neosobní skutečnost v národě zavrženém, u něhož je uznávána pouze substance, nýbrž v národě, jehož *osoba* je uznávána v jeho substanci.

Z kultu vychází tedy sebevědomí uspokojeno ve své bytnosti a bůh, usídlený v něm, vchází do sebevědomí jako do svého sídla. Toto *sídlo* je pro sebe nocí substance či její čistou individualitou, ale ne již napjatou individualitou umělce, která se ještě neusmířila se svou bytností, jež se *zpředměťňuje*, nýbrž uspokojenou nocí, která beze vší potřebnosti má v sobě své pathos, poněvadž se vrací z názoru, z překonané předmětnosti. – Toto pathos je pro sebe bytností *východu*, která však nyní v sebe *zapadla* a která má v sobě samé svůj západ, totiž sebevědomí, a tím jsoucno a skutečnost. – Sebevědomí zde proběhlo pohybem svého uskutečnění. Snižujíc se ze své čisté esence v předmětnou přírodní sílu a její projevy, je jsoucnem pro jiné, pro osobu, která je stravuje. Tichá bytnost neosobní přírody dospívá v plodu na stupeň, na kterém, připravujíc se sama k požití a strávena, nabízí se životu, který má své já; v užitečnosti záležející v tom, že může být pojídána a vypijena, dospívá své nejvyšší dokonalosti;

neboť v ní je možností vyšší existence a dotýká se duchovního jsoucná; duch země ve své metamorfóze vyžrál na jedné straně v tichou moc substance, na druhé v duchovní kvas, tam v ženský princip výživy, zde v mužný princip sebe pudící síly sebevědomého jsoucná.

Tento požitek tedy onu vycházející světelnou bytnost vyrazuje v tom, čím jest: tento požitek je její mystérium. Neboť mystično nezáleží v skrytosti tajemství nebo v nevědomosti, nýbrž v tom, že osoba ví o sobě, že je zajedno s bytností, a že bytnost je tedy zjevena. Pouze osoba je si zjevná, čili co je zjevné, je zjevné pouze v bezprostřední jistotě sebou. Ale kult způsobil, že jednoduchá bytnost byla kladena jako jistá sebou; jako užitková věc nemá pouze jsoucná, které se vidí, hmatá, čichá, chutná, nýbrž je také předmětem žádostivosti a skutečným požitekem se sjednocuje s osobou, a tím je úplně vyražena osobě a jí zjevná. – To, o čem se říká, že to je zjevné rozumu, zjevné srdci, je vskutku ještě tajné, neboť chybí ještě skutečná jistota předmětného jsoucná, jak předmětná,

[439] tak požívající, která však v náboženství je nejen bezmyšlenkovitou, bezprostřední jistotou, nýbrž zároveň čistě vědoucí jistotou osoby.

Co tudíž kult učinil sebevědomému duchu v něm samém zjevným, je *jednoduchá* bytnost jakožto tento pohyb: jednak vystupovat ze své noční skrytosti vzhůru k vědomí, být jeho tichou živnou substancí, jednak se však stejně opět ztráceti v podzemní noc, v osobu, a prodlévat nahoře pouze s tichou touhou po matce. – Hlasitější pud je však světelná bytnost mnoha jmen, bytnost východu, a její rozpoutaný život, který právě tak upustil od svého abstraktního bytí a soustředil se zprvu v předmětné jsoucná plodu, načež, oddávaje se sebevědomí, dospívá v něm k vlastní skutečnosti – nyní však se zmítá jako zástup žen, které jsou u vytržení, nezkratný rej přírody v podobě sebevědomí.

Vyražena vědomí je však dosud jen ten absolutní duch, který je tato jednoduchá bytnost, nikoli ten, který je jako duch sám o sobě, čili je to pouze *bezprostřední* duch, duch přírody. Jeho sebevědomý život je proto pouze mystérium chleba a vína, Cerery a Bakcha, nikoli ostatních, vlastních nadzemských bohů, jichž individualita v sobě uzavírá jako bytostný moment sebevědomí jako takové. Ještě se tedy sebevědomí neobětoval duch jako *sebevědomý* duch, a mystérium chleba a vína není dosud mystériem masa a krve.

Toto neustálené opojení bohem se musí uspokojit v *předmět*; a nadšení, jež nedospělo k vědomí, musí vytvořiti dílo, které sice vystupuje proti němu jako právě tak dokonalý výtvar, jako jím byla socha pro nadšení předcházejícího umělce, ale nikoli jako osoba o sobě neživá, nýbrž jako *živoucí*. – Takový kult, toť slavnost, kterou si člověk dává na vlastní počest, ale nekládá do ní ještě význam absolutní bytnosti; neboť zjevná je mu teprve *bytnost*, ještě nikoli duch – nikoli duch jako něco, co z *bytostných důvodu* bere na sebe lidskou podobu. Ale tento kult klade základ tohoto zjevení a probíhá jednotlivě jeho momenty. Tak zde je *abstraktní* moment bytnosti v její živé *tělesnosti* jako v předchozím jednotou obou v nevědomém vytržení. Klade tedy

člověk na místo sochy sebe sama jako útvar vycvovaný a vypracovaný za účelem dokonale svobodného *pohybu*, tak jako je socha dokonale svobodný *klid*. Pakliže každý jednatlivec se dovede představití aspoň jako světloňoš, pak se mezi nimi vyzvedne jeden, který je sám utvářený pohyb, hladké vypracování a plynulá síla všech údů, oduševněné ži-

[440] voucí umělecké dílo, které spojuje se svou krásou sílu a jemuž se dostane odměnou za jeho sílu výzdoby, kterou byla uctívána socha, a té cti, že je uprostřed svého národa místo kamenné sochy nejvyšším tělesným výrazem jeho bytnosti.

V obou výrazech, které se právě vyskytly, je dána jednota sebevědomí a duchovní bytnosti; chybí jim však ještě jejich rovnováha. V bakchantickém nadšení je osoba bez sebe, v krásné tělesnosti je však mimo sebe duchovní bytnost. Ona nejasnost vědomí a její divoké blábolení musí býti pojata do jasného jsouca krásné tělesnosti a bezduhá jasnost tělesnosti musí býti pojata do nitrnosti bakchického nadšení. Dokonalý živel, v němž je nitrnost právě tak vnější jako vnějšnost vnitřní, jest opět řeč, ale není to ani obsahově zcela nahodilá a jednotlivá řeč orakula, ani citový hymnus oslavující pouze jednotlivého boha, ani bezobsažné blábolení bakchantického šílení. Tato řeč naopak našla svůj jasný a všeobecný obsah – svůj *jasný* obsah, neboť umělec se vypracoval ze svého prvotního, zcela substanciálního nadšení k tvaru, který je vlastní jsouco proniknuté v každém svém hnutí sebevědomou duší a žijící spolu s sebou; svůj *obecný* obsah, neboť v této slavnosti, která je poctou člověku, mizí veškerá jednostrannost soch, které obsahují pouze ducha jednoho národa, jen určitý rys božskosti. Krásný zápasník je sice ctí svého zvláštního národa; ale je tělesná jednotlivost, v níž zanikla obšírnost a vážnost významu a vnitřní charakter ducha, který je nositelem zvláštního života, zámyslů, potřeb a mravů svého národa. V tomto sebezbavení až k úplné tělesnosti odložil duch zvláštní dojmy a přírodní názvuky, které obsahoval jako skutečný duch národa. Jeho národ je si v tomto duchu tedy vědom ne již své zvláštnosti, nýbrž spíše toho, že tuto zvláštnost odložil, a všeobecnosti svého lidského jsouca.

c) *Duchovní umělecké dílo*

Národní duchové, kteří si uvědomují podobu své bytnosti v některém zvláštním zvířeti, scházejí se v jediného ducha; tak se zvláštní krásní národní duchové sjednocují v jediný pantheon, jehož živlem a příbytkem je řeč. Ryzí názor sebe sama jakožto *všeobecné lidskosti* má ve skutečnosti národního ducha tu formu,

[441] že se spojuje s druhými, s nimiž od přírody vytváří jediný národ, k společnému podniku¹² a vytváří pro něj souborný národ a tím souborný olymp. Tato všeobecnost, k níž duch dospívá ve svém jsoucu, je však jen tato první všeobecnost, jež teprve vychází od individuality mravního života; nepřekonala dosud svou bezprostřednost, nevytvořila stát z těchto národních kmenů. Mravnost skutečného národního ducha spočívá jednak na bezprostřední důvěře jednotlivců k celku jejich národa, jednak na bezprostřední účasti, s kterou se všichni, nehledě k rozdílu stavů,

podílejí na rozhodnutích a jednáních vlády. Ve spojení, zprvu nikoli k trvalému řádu, nýbrž k společnému jednání, je *prozatím* vyhrazena ona svoboda účasti všech a jednoho každého. Toto první společenství jest tedy více shromážděním individualit než vládou abstraktní myšlenky, která by jednotlivce zbavovala jejich sebevědomé účasti na vůli a činu celku.

1. [Epos]

[(α) Jeho mravní svět]

Shromáždění národních duchů vytváří okruh podob, který nyní zaujímá celou přírodu i celý mravní svět. Také tito duchové jsou spíše pod *vrchním velením* jednoho než pod jeho *nadvládou*. Pro sebe jsou všeobecnými substancemi toho, co *sebevědomá* bytnost *o sobě* jest a co koná. Sebevědomá bytnost je však síla a zprvu aspoň střed, o který ony všeobecné bytnosti usilují a který se zdá spojovat jejich záležitosti zatím teprv nahodile. Avšak je to návrat božské bytnosti do sebevědomí, který již obsahuje důvod, proč sebevědomí tvoří střed oněch božských sil a proč skrývá bytostnou jednotu zprvu pod formou přátelského vnějšího vztahu obou světů.

Táž všeobecnost, která náleží tomuto obsahu, má nutně též formu vědomí, v níž tento obsah vystupuje. Není to již skutečné konání kultu, nýbrž konání, které sice ještě není pozvednuto do pojmu, nýbrž teprve do *představy*, do syntetického spojení sebevědomého a vnějšího jsoucna. Jsoucno této představy, *řeč*, je první řeč, *epos* jako takové, obsahující všeobecný obsah, aspoň jakožto *úplnost* světa, ač nikoli jako *všeobecnost myšlenky*. *Pěvec* je jednotlivý a skutečný pěvec, z něhož tento svět je vytvářen a jímž je nesen jako subjektem tohoto světa. Jeho pathos není omamující moc přírody, nýbrž Mnemosyné, zamyšlení a vzniklá nitrnost, připomínající

[442] zvnitřnění bytnosti dříve bezprostřední. Pěvec je nástroj, který mizí ve svém obsahu; platnost nemá jeho vlastní osoba, nýbrž jeho Músa, jeho všeobecný zpěv. Co je však vskutku dáno, je závěr, kterým je extrém všeobecnosti, totiž božský svět, spojen prostřednictvím zvláštnosti s jednotlivostí, kterou je pěvec. Onen střed je národ ve svých hrdinech, kteří jsou jednotliví lidé jako pěvec, ale pouze lidé *představovaní* a tím zároveň *všeobecní*, jako nezávislý extrém všeobecnosti, totiž bohové.

[(β) Lidé a bohové]

V tomto eposu se tedy vůbec *stává* pro vědomí představou to, k čemu v kultu dochází *o sobě*, totiž vztah božského k lidskému. Obsahem je *jednání* bytnosti, která je

si vědoma sebe samé. Jednání ruší klid substance a vzrušuje bytnost, čímž se její jednoduchost rozděluje a rozevívá v rozmanitý svět přírodních a mravních sil. Jednání je zranění pokojné země, je jáma, jež oduševněna krví, vyvolává zvěčnělé duchy, kteří žizníce po životě, nabývají ho v konání sebevědomí. Záležitost, kolem níž krouží všeobecné snažení, nabývá těchto dvou stránek: stránky *osobní*, že je totiž realizována souborem skutečných národů a individualit, které jsou jim v čele, a stránky *všeobecné*, že je realizována jejich substanciálními silami. *Vztah* obojího se však svrchu určil tak, že je to *syntetické* spojení všeobecného s jednotlivým čili *představování*. Na této určenosti závisí posuzování tohoto světa.

Poměr obou stran je následkem toho míšení, které rozděluje nedůsledně jednotu konání a přehazuje zbytečným způsobem konání z jedné strany na druhou. Všeobecné mocnosti mají podobu individuality a tím v sobě princip jednání; jejich působení se tudíž jeví jako stejně svobodné, zcela od nich vycházející konání, jako působení lidí. Bohové právě tak jako lidé vykonali tedy jedno a totéž. Vážnost oněch mocností jest směšná nadbytečnost, ježto lidé jsou ve skutečnosti silou jednající individuality; – a úsilí a práce individuality je právě tak zbytečnou námahou, jelikož ony síly naopak všecko řídí. Jepicovití smrtelníci, kteří jsou pouhé nic, jsou zároveň mocná *osoba*, která si podrobuje všeobecné bytnosti, působí bohům zranění a zjednává jim vůbec skutečnost a zájem o jednání; jako obráceně tyto bezmocné všeobecnosti, jež se živí z darů lidí a jimž teprve lidé opatřují, co mají dělat, jsou přirozenou bytností a látkou všech událostí a právě tak mravní látkou

[443] a pathosem konání. Je-li jejich živelná přirozenost uvedena ve skutečnost a v činný vztah teprve svobodnou osobou individuality, jsou právě tak oním všeobecnem, které se vymyká tomuto spojení, zůstává ve svém určení neomezené a smazává nepřemožitelnou pružností své jednoty bodový ráz toho, co je činné, a jeho utváření v postavy, uchovává se samo čistým a rozpouští všecko individuální ve své plynulosti.

[(γ) Bohové mezi sebou]

Jako se dostávají do tohoto rozporného vztahu s přirozeností osobní, která stojí proti nim, právě tak se dostává do rozporu jejich obecnost s jejich vlastním určením a jeho vztahem k jiným. Jsou to věčná krásná individua, která, odpočívající ve vlastním jsoucnu, jsou povznesena nad pomíjivost a nápor cizí síly. – Avšak jsou zároveň *určitými* živly, *zvláštními* bohy, kteří se tedy vztahují k jiným bohům. Ale vztah k jiným, který svou protikladností je bojem s nimi, je komické sebezapomenutí jejich věčné přirozenosti. – Určenost je zakořeněna do božského trvání a má jeho omezením v moci samostatnost celé individuality; touto samostatností ztrácejí její rysy zároveň ostrost své zvláštnosti a mísí se ve své mnohoznačnosti. Účel činnosti a jejich činnost sama, jsouc namířena proti jinému, a tím proti nepřemožitelné božské síle, je nahodilé prázdné

roztahování, které se právě tak nahodile a prázdně rozplývá a mění zdánlivou vážnost jednání v sebejistou hru bez nebezpečí, bez výsledku a úspěchu. Jeví-li se však v přirozenosti jejich božství zápornost čili určenost tohoto božství jen jako nedůslednost jejich činnosti a rozpor účelu a výsledku a podržuje-li ona samostatná jistota převahu nad určeností, pak právě tím se *čistá síla zápornosti* staví proti ní, a to jako její poslední síla, proti níž bohové nic nezmohou. Bohové jsou to všeobecné a kladné proti *jednotlivé osobě* smrtelníků, která neodolá jejich moci; avšak *všeobecná osoba* se proto vznáší nad nimi a nad celým tímto světem představy, kterému náleží celý tento obsah, jako *bezpojmová prázdnota nutnosti* – dění, vůči němuž bohové zauímají postoj neosobnosti a zármutku, neboť bohové, tyto *určité* přirozenosti, se v této čistotě nenacházejí.

Tato nutnost je však *jednota pojmu*, kterému je podrobena rozporná substanciálnost jednotlivých momentů, v níž se pořádá nedůslednost a nahodilost jejich konání a hra jejich činů nabývá

[444] v činech samých své vážnosti a hodnoty. Obsah světa představy, odpoután pro sebe, odbývá ve *středu* hru svého pohybu, soustředěnou kolem individuality reka, který však ve své síle a kráse cítí, že jeho život je zlomen, a truchlí brzké smrti vstříc.¹³ Neboť *jednotlivost v sobě pevná a skutečná* je vyloučena do extrému a je rozdvojena ve své momenty, které se ještě nenašly a nespojily. Jedna jednotlivost, *abstraktní* neskutečnost, je nutnost, která nemá účast na životě středu, podobně jako druhá, *skutečná* jednotlivost, totiž pěvec, který se zdržuje mimo tento život středu a vyčerpává se jeho představováním. Oba extrémy se musí sblížit s obsahem; jeden extrém, nutnost, musí se obsahem naplnit, druhý extrém, řeč pěvcova, musí mít účast na obsahu, a obsah, dříve přenechaný sobě samému, musí dostat do sebe jistotu a pevné určení záporná.

2. [Tragédie]

Tato vyšší řeč, *tragédie*, shrnuje tedy rozptýlenost momentů světa bytnosti a světa jednání blíže dohromady; *substance* božskosti se *podle povahy pojmu* rozestupuje do svých útvarů a její *pohyb* je rovněž ve shodě s pojmem. Po stránce formy řeč tím, že vstupuje do obsahu, přestává býti řečí vypravující, jako obsah přestává býti představovaným obsahem. Hrdina je sám tím, kdo mluví, představení ukazuje posluchači, který je zároveň divákem, *sebevědomé* lidi, kteří *vědí* o moci a vůli své určenosti a dovedou ji *řici*. Jsou to umělci, kteří nevyslovují neuvědoměle, přirozeně a naivně *vnější stránku* svého rozhodnutí a počínání, jako to činí řeč provázející obyčejné konání ve skutečném životě, nýbrž překládají do vnějšku vnitřní bytnost, dokazují právo svého jednání a rozmyslně tvrdí a určitě vyslovují pathos, kterému náležejí, nezávisle na nahodilých okolnostech a na zvláštnosti osobností. *Jsoucnem* těchto charakterů jsou konečně skuteční lidé, kteří berou na sebe masky hrdinů a představují hrdiny skutečným, nikoli vypravujícím, nýbrž vlastním mluvením. Jako je

bytostným rysem pro sochu, že je udělána lidskýma rukama, tak bytostně patří herec ke své masce, ne jako vnější podmínka, od níž by umělecký názor musil abstrahovat, – či pokud od něho vskutku nutno abstrahovat, je tím právě řečeno, že umění v sobě ještě neobsahuje pravou, vlastní osobu.

[445]

[(α) Individuality sboru, hrdinů, božských mocí]

Všeobecná půda, na níž se odbývá pohyb těchto postav vytvořených pojmem, je vědomí první představující řeči a jejího neosobního obsahu, který se volně rozprádá. Je to prostý lid vůbec, jehož moudrost přichází k slovu ve *sboru starců*; lid má svého představitele ve slabosti stáří, poněvadž je sám toliko kladný a pasivní materiál pro individualitu vlády, která vystupuje proti němu. Nemaje moc zápornosti, nedovede udržeti pohromadě a zkrotit bohatství a pestrou plnost božského života, nýbrž nechává jej, aby se rozbíhal, a slaví ve svých uctívajících hymnech každý jednotlivý moment jako samostatného boha, jednou toho, podruhé zase jiného. Kde však zakusí vážnost pojmu, jak kráčí přes tyto postavy, a přitom je drtí, a kde spatří, jak zle se vede těm jeho vychvalovaným bohům, kteří se odváží na tuto půdu, kde vládne pojem, tam není sbor sám záporná moc, která zasahuje svým jednáním, nýbrž setrvává v neosobní myšlence této moci, ve vědomí *cizího osudu*, a co přináší, je jen prázdné přání, aby nastalo uklidnění, a slabá řeč umírnění. V *bázni* před vyššími mocnostmi, které jsou bezprostředními pažemi substance, před jejich vzájemným bojem a před jednoduchou osobou nutnosti, která drtí tyto mocnosti a ty žijící, kteří jsou s nimi spojeni, v *soucítění* s těmito živými, o nichž zároveň ví, že jsou totéž co on, připadá sboru pouze nečinný děs z tohoto pohybu, právě tak bezmocná lítost a nakonec prázdný klid odevzdání se do rukou nutnosti, jejíž dílo není pojato jako nutné jednání charakteru a rovněž ne jako konání absolutní bytnosti v sobě samé.

Před toto nazírající vědomí jako na lhostejnou půdu představování nevystupuje duch ve své rozptýlené rozmanitosti, nýbrž v jednoduchém rozdvojení svého pojmu.¹⁴ Jeho substance se proto ukazuje rezervána pouze ve své dvě extrémní mocnosti. Tyto živelné *obecné* bytnosti jsou zároveň sebevědomé *individuality*, hrdinové, kteří do jedné z těchto mocností vkládají své vědomí, čerpají z ní určitost svého charakteru a tvoří její činnost a skutečnost.— Tato všeobecná individualisace, jak vzpomenuto, sestupuje ještě do bezprostřední skutečnosti vlastního jsoucna a představuje se množství diváků, které má v chóru své zrcadlení či spíše svou vlastní, sebe vyslovující představu.

Obsah a pohyb ducha, který je si zde předmětem, byl již rozebírán jakožto povaha a uskutečnění mravní substance. Ve svém

[446] náboženství nabývá vědomí o sobě, čili představuje se svému vědomí ve své čistší formě a svém jednodušším utváření. Rozdvojila-li se tedy mravní substance svým pojmem co do svého *obsahu* v obě moci, které byly určeny jako *božské a lidské*, čili podzemní a nadzemní právo – první *rodina*, druhá *státní moc* – z nichž první bylo *ženským*, druhé *mužným* charakterem, pak se onen dříve mnohotvárný a ve svých určeních kolísající okruh božstev omezuje na tyto mocnosti, které jsou tímto určením přiblíženy vlastní individualitě. Neboť dřívější rozptýlení celku v četné a abstraktní síly, které se jeví substancialisovány, toť *rozklad subjektu*, který je obsahá ve své osobě jen jako *momenty*, a individualita je proto jen povrchní formou oněch bytností. Opačně je nutno každý rozdíl v *charakterech*, který jde dále nežli rozdíl uvedený, počítati k nahodilé a o sobě vnějškové osobnosti.

[(B) Dvojsmysl ve vědomí individuality]

Zároveň se bytnost rozděluje po stránce své *formy* čili *vědění*. *Jednající* duch jako vědomí vystupuje proti předmětu, na který působí a který je tedy určen jako *zápor* vědoucího; jednající se tím dostává do protikladu mezi věděním a nevěděním. Bere si svůj účel ze svého charakteru a ví o něm jako o mravní esenci; ale určenost jeho charakteru působí, že ví jen o *jedné* moci substance a druhá je mu skryta. Přítomná skutečnost je proto něčím jiným *o sobě* a něčím jiným pro vědomí; hoření a podsvětní právo nabývají v tomto ohledu významu moci, která ví a zjevuje se vědomí, a moci, která se skrývá a číhá v záloze. *Jedna je stránka světla*, bůh orakula, který svým přírodním momentem vznikl ze slunce, které vše osvětluje, bůh, který ví a zjevuje všecko, *Foibos*, a *Zeus*, jeho otec. Ale rozkazy tohoto pravdomluvného boha a způsob, kterým oznamuje to, co *jest*, jsou naopak klamně. Neboť toto vědění je ve svém pojmu bezprostředně nevěděním, jelikož *vědomí* samo o sobě, jednající, jest tento protiklad. Ten, kdo uměl najít klíč k samotné záhadné sfinze, i ten, kdo dětinsky důvěřuje, jsou proto tím, co jim bůh zvěstuje, posíláni do záhuby.¹⁵ Tato kněžka, z níž promlouvá krásný bůh, není nic jiného než dvojsmyslné sestry-sudičky, které svými přísliby pudí k zločinu a dvojím jazykem toho, co vydávaly za jistotu, podvádějí toho, kdo spolehl na zřejmý smysl.¹⁶ Proto také vědomí, které je čistší než takové, které důvěřuje čarodějnicím, a rozmyslnější i důkladnější

[447] než to, které důvěřuje kněžce a krásnému bohu, váhá s pomstou i po odhalení, které mu učinil duch samotného otce o svém zločinném zavraždění, a podává si ještě jiné důkazy – z toho důvodu, že tento duch, který činí odhalení, mohl by též býti d'áblem.¹⁷

Tato nedůvěra je odůvodněna tím, že vědomí, které ví, uvádí se do protikladu jistoty o sobě samém a o předmětné bytnosti. Právo mravnosti, že skutečnost není nic jsoucího *o sobě* v protikladu k absolutnímu zákonu, zakouší, že jeho vědění je

jednostranné, že jeho zákon je pouze zákonem jeho charakteru, že uchopilo pouze jednu z obou mocí substance. Jednání samo je tímto převrácením *věděného* v jeho protiklad, totiž v *bytí*, je obratem práva charakteru a vědění v právo protikladu, s nímž je v bytnosti substance spojeno, v Erinys druhé, nepřátelsky popuzené moci a charakteru. Toto *spodní* právo sedí spolu s *Diem* na trůně a požívá stejné vážnosti jako zjevný a vědoucí bůh.

Božský svět chóru je jednající individualitou omezen na tyto tři bytnosti. První z nich je *substance*, stejně moc krbu a duch rodinné piety, jako všeobecná moc státu a vlády. Jelikož tento rozdíl náleží substanci jako takové, neindividualisuje se představě ve dvě různé podoby, nýbrž má ve skutečnosti dvě úlohy svých charakterů. Naproti tomu rozdíl vědění a nevědění spadá do *každého ze skutečných sebevědomí* – a pouze v abstrakci, v živlu všeobecnosti se rozděluje ve dvě individuální podoby. Neboť osoba héroova má jsoucno jen jako celé vědomí, a je proto bytostně *celým* rozdílem, který patří formě; ale jeho substance je určitá a náleží mu pouze jedna strana obsahového rozdílu. Proto obě stránky vědomí, které ve skutečnosti nemají oddělenou individualitu, která by byla každé z nich vlastní, nabývají v *představě* každá své zvláštní podoby, jedna podoby boha prohlašujícího své zjevení, druhá podoby Erinye, která je v skrytu. Obě tyto podoby i požívají stejné úcty, i *podoba substance*, Zeus, je nutnost vzájemného *vztahu* obou. Substance, toť vztah, podle něhož vědění je pro sebe, ale jeho pravda v jednoduchosti; podle něhož rozdíl kterým je skutečné vědomí, má základ ve vnitřní bytnosti, která jej odstraňuje; podle něhož *ujištění jistoty*, které si je jasné, se potvrzuje *zapomenutím*.

[(γ) Zánik individuality]¹⁸

Vědomí odkrylo tento protiklad jednáním; jednajíc podle zřejmého vědění, zakouší jeho podvodnost a jsouc oddáno co do obsahu

[448] jednomu atributu substance, porušilo druhý a dalo mu tímto právo nad sebou. Následujíc boha, který ví, uchopilo naopak to, co není zjevné, a pyká za to, že důvěřovalo vědění, jehož dvojsmyslnost musela být dána též *pro ně*, jelikož je jeho povahou, a musila pro ně být *výstrahou*. Šílenství kněžky, nelidská podoba čarodějnic, hlas stromu, ptáka, sen atd. nejsou způsoby, v nichž se zjevuje pravda, nýbrž jsou to výstražná znamení podvodu, nerozmyslnosti, jednotlivosti a nahodilosti vědění. Či jinak řečeno, protikladná moc, kterou vědomí uráží, je dána jako vyslovený zákon a platné právo, ať je to zákon rodiny či zákon státu; naproti tomu vědomí následovalo vlastní vědění a zakrývalo si samo to, co je zjevné. Avšak pravda obou mocností obsahu a vědomí je ten výsledek, že obě mají stejně pravdu, a proto mají ve svém protikladu, který produkuje jednání, stejně nepravdu. Pohyb konání prokazuje jejich jednotu ve vzájemném zániku obou mocností a sebevědomých charakterů. Smíření

protikladů mezi sebou je *podsvětní Léthé* smrti nebo *nadzemská Léthé* osvobozujícího výroku, který nepromíjí vinu (neboť, jelikož vědomí jednalo, nemůže vinu zapřít), nýbrž zločin, a jest uklidněním vědomí odplatou. Obojí jest *zapomenutí*, zaniklost skutečnosti a konání obou mocí substance, jejich individualit a mocí abstraktní myšlenky dobrého a zlého; neboť žádná pro sebe není bytností, nýbrž bytnost je odpočívání celku v sobě samém, nepohnutá jednota osudu, klidné jsoucno a tím nečinnost a neživotnost rodiny a vlády a stejná úcta k Apollónu a Erinyi, a tím jejich lhostejná neskutečnost a návrat jejich produchovnění a jejich činnosti k jednoduchému Diovi.

Tento osud dovršuje vylidnění nebes, oné bezmyšlenkovité směsice individuality s bytností – směsice, jež působí, že konání bytnosti se jeví nedůsledným, nahodilým, sebe nedůstojným; neboť individualita, navěšená jen povrchně na bytnost, je nebytnostná. Výhost takových nebytnostných představ, který byl požadován starověkými filosofy, počíná tedy již v tragédii vůbec tím, že rozdělení substance je ovládáno pojmem, že individualita je tedy bytnostná a určeními že jsou absolutní charaktery. Sebevědomí, představované v tragédii, zná a uznává proto jen jednu nejvyšší moc a tohoto Dia jen jakožto moc státu nebo krbu, a v protikladu vědění zná a uznává tohoto Dia jen jako otce zosobněného vědění o *zvláštním*, a jako Dia přísahy a Erinyi, *obecného*, v skrytu přebývajícího nitra. Další momenty, které se z pojmu rozptylují v představu, [449] jež chór postupně uplatňuje, nejsou naproti tomu pathos hrdiny, nýbrž poklesají mu v pouhou vášeň, v nahodilé nebytnostné momenty, které neosobní chór sice velebí, ale které ani nejsou s to býti celým charakterem hrdinů, ani nemohou být hrdiny vysloveny jako jejich bytnost a dojít tak vážnosti.

Ale také osoby božské bytnosti samé, jakož i charaktery její substance splývají v jednoduchost beze všeho vědomí. Tato nutnost má proti sebevědomí to určení, že je tak zápornou mocí vůči všem vystupujícím podobám, aby se v této záporné moci samy nepoznávaly, nýbrž naopak v ní hynuly. Osoba vystupuje jen přidělena *charakterům*, nikoli jako střed pohybu. Avšak sebevědomí, jednoduchá *jistota* o sobě, je vskutku zápornou mocí, jest jednotou Dia, *substanciální* bytnosti a *abstraktní* nutnosti, je to duchovní jednota, do níž se všecko vrací. Jelikož se skutečné sebevědomí ještě odlišuje od substance a osudu, působí to za prvé, že tento pohyb božského života, pokud je něčím *cizím*, naplňuje chór či spíše přihlížející množství bázní či vyvolává v něm, pokud je něčím *blízkým*, dojetí *soucitu*, který nejedná. Za druhé, pokud vědomí spolu jedná a pokud náleží *charakterům*, je toto spojení – jelikož pravé spojení, spojení osoby, osudu a substance není dosud dáno – pouhé vnější spojení, je to *hypokrisie*; hrdina vystupující před divákem se rozpadá ve svou masku a v herce, v roli a skutečnou osobu.

Sebevědomí hrdinů musí odložit svou masku a vyjádřit se tak, jak o sobě ví jako o osudu jak božstev chóru, tak absolutních mocností samých, a jak již není odloučeno od chóru, všeobecného vědomí.

3. [Komedie]

Komedie má tedy nejprve tu stránku, že skutečné sebevědomí se podává jako osud bohů. Tyto elementární bytnosti jsou *všeobecnými* momenty, nejsou osobou a nejsou skutečné. Jsou sice vybaveny formou individuality, ale tato individualita je jim toliko vdechnuta obrazností a není jim vlastní samým o sobě a pro sebe; skutečná osoba nemá za substanci a obsah takový abstraktní moment. Skutečná osoba, subjekt, je tedy povýšena nad jednotlivou vlastnost a oblečena v tuto masku vyjadřuje ironii nad touto jednotlivostí, která chce být něčím pro sebe. Nadýmání všeobecné substance je vyzraženo osobě; ukazuje se, že je zajatcem určité skutečnosti a nechává padnout masku, právě když chce být něčím pořádným. Osoba, vystupující zde ve svém významu jako skutečná,

[450] hraje si s maskou, když si ji jednou oblékne, aby byla svou dramatickou osobou; ale z tohoto svého zdání se opět stejně tak brzy vysvléká do své vlastní nahoty a obyčejnosti, která ji vůbec ukazuje neodlišnou od vlastní osoby, hercovy i divákovy.

Tento všeobecný rozklad utvářené esence vůbec v její podobě individuality stává se ve svém obsahu vážnějším, a proto smělejší a zahořklejší, pokud má vážnější a nutnější význam. Božská substance spojuje v sobě význam přírodní i mravní esence.

[(α) Bytnost přírodního jsoucna]

Co se týče přírodního jsoucna, skutečné sebevědomí již tím, že ho užívá ke své ozdobě, příbytku atd. a v hodokvasu své oběti se ukazuje osudem, jemuž je prozrazeno tajemství, jak to je se samostatností esence přírody;¹⁹ v mystériu chleba a vína si ji přisvojuje s významem vnitřní bytnosti a v komedii je si vědomo ironie tohoto významu vůbec. – Pokud nyní obsahuje tento význam mravní bytnost, je tato bytnost jednak lid ve svých obou stránkách státu či vlastního dému a rodinné jednotlivosti, jednak sebevědomé čisté vědění či rozumné myšlení všeobecného. – Onen *démos*, všeobecná masa, která o sobě ví jako o pánu a vládci i jako o úctyhodné schopnosti rozvažování a pochopení, přemáhá a oklamává se zvláštností své skutečnosti a představuje směšný kontrast svého mínění o sobě a svého bezprostředního jsoucna, své nutnosti a nahodilosti, své všeobecnosti a obyčejnosti.²⁰ Když se ukáže princip jeho jednotlivosti, oddělené od všeobecná, ve vlastní podobě skutečnosti a osobuje si zřejmě právo na moc v obci, které je tajnou škodou, a zařizuje se v ní,²¹ pak se prozrazuje bezprostředně kontrast všeobecná jakožto teorie a toho, o čem běží v praxi, totiž o úplné uvolnění účelů bezprostřední jednotlivosti od všeobecného pořádku a o výsměch jednotlivosti nad obecným.

[(β) Nebytnostnost abstraktní individuality božství]

Rozumné *myšlení* zprošťuje božskou bytnost její nahodilé podoby, a v protikladu k bezpojmové moudrosti sboru, která pronáší nejeden mravní výrok a která uplatňuje množství zákonů a určitých pojmů povinnosti a práva, pozvedá ji v jednoduché ideje *krásy a dobra*. – Pohyb této abstrakce je vědomí dialektiky, kterou v sobě mají tyto maximy a zákony, a následkem toho vědomí zániku absolutní platnosti, s kterou se dříve objevovaly. Tím, že

[451] mizí nahodilé určení a povrchní individualita, kterou představa propůjčila božským bytnostem, mají tyto bytnosti po své *přirozené* stránce již jen nahotu svého bezprostředního jsoucna, jsou oblaka, mizící výpar, jako ony představy.²² Stavše se po stránce své *myšlené esence jednoduchou* myšlenkou *krásného a dobrého*, snesou tyto myšlenky vyplnění každým libovolným obsahem. Síla dialektického vědění vydává určité zákony a maximy jednání napospas potěšení a lehkomyšlnosti mládeže, která je tím takto svedena, a úzkostlivosti a starosti stáří, omezeného ve svém obzoru na jednotlivosti života, dává do ruky zbraně k podvádění. Čisté myšlenky krásy a dobra ukazují tedy to komické divadlo, že jsou-li osvobozeny od mínění, které obsahuje právě tak jejich určitost po stránce obsahu, jako jejich absolutní určenost, totiž ulpění na vědomí, pak že se stávají prázdnými a tím se právě stávají i hříčkou mínění a libovůle nahodilé individuality.

[(γ) Jednotlivá osoba, jistá sebou jako absolutní bytností]

Zde tedy osud, dříve neuvědomělý, prázdný klid a zapomenutí a v odluce od sebevědomí, je s tímto sebevědomím sjednocen. *Jednotlivá osoba* je záporná síla, již a v níž zanikají bohové i jejich momenty, příroda mající jsoucno a myšlenky určující bohy a přírodu; zároveň není pouhou prázdnotou zániku, nýbrž sama se udržuje v té nicotnosti, je u sebe a je jedinou skutečností. Umělecké náboženství dosáhlo v ní svého dovršení a vrátilo se úplně do sebe zpět. Tím, že jednotlivé vědomí v jistotě o sobě samém se představuje jako tato absolutní moc, ztratila tato moc formu něčeho *představovaného, odděleného od vědomí vůbec* a cizího vůči tomuto vědomí – jako byly odděleny a cizí socha i živoucí krásná tělesnost nebo obsah eposu a mocnosti a role tragédie; není totéž ta *nevědomá* jednota kultu a mystérií, nýbrž vlastní osoba hercova spadá v jedno s jeho rolí, a stejně tak i divák, který je úplně doma v tom, co se mu představuje, a vidí, že ve hře hraje sám. Co nazírá toto sebevědomí, jest, že cokoli přijímá vůči němu formu esence, rozkládá se v něm v jeho myšlení, jsoucno a konání a jest má dáno napospas; je návrat všeho všeobecného v jistotu o sobě samém, která je proto touto úplnou nebojácností a nebytností všeho cizího a blahem a dobrou pohodou vědomí, jimž mimo tuto komedii již není rovných.

C. ZJEVENÉ NÁBOŽENSTVÍ

Uměleckým náboženstvím vstoupil duch z formy *substance* do formy *subjektu*, neboť umělecké náboženství vytváří podobu ducha a klade tedy do ní *konání* či *sebevědomí*, které v strašlivé substancí pouze zaniká a v důvěře opět nepochopuje sebe samo. Východiskem tohoto zlidšťování božské bytnosti je socha, která má toliko *vnější* podobu osoby, kdežto *vnitřní* stránka, její činnost, spadá mimo ni; v kultu se však obě stránky sjednotily, ve výsledku uměleckého náboženství přešla tato jednota ve své dokonalosti zároveň do extrému osoby; v duchu, který je si dokonale jist sebou v jednotlivosti vědomí, utonula veškerá esence. Věta, vyslovující tuto lehkomyšlnost, zní takto: *osoba je absolutní bytnost* bytnost, která byla substancí a v níž osoba byla pouhou nahodilostí, poklesla v predikát, a v *tomto* *sebevědomí*, proti němuž nevystupuje nic ve formě bytnosti, ztratil duch své *vědomí*.

1. [Předpoklady pro pojem zjeveného náboženství]

Tato věta: *osoba je absolutní bytnost*; náleží, jak vysvítá samo sebou, duchu nenáboženskému, duchu skutečnému; a je nutno vzpomenouti, jaká je to podoba, která tohoto skutečného ducha vyjadřuje. Bude zároveň obsahovati pohyb této věty a její obrat, který poníží osobu v predikát a povyšuje substancí na subjekt. Totiž tak, že obrat této věty nečiní substancí subjektem *o sobě* čili *pro nás*, čili jinými slovy, že neobnovuje substancí tak, že vědomí ducha je přivedeno zpět k svému počátku, přirozenému náboženství, nýbrž tak, že toto obrácení je uskutečněno *pro sebevědomí* samo a *skrze* ně. Jelikož se sebevědomí vzdává sebe sama vědomě, zůstává uchováno ve svém sebezbavení a zůstává subjektem substance, ale jako stejně sebezbavené vědomí má neméně i vědomí této substance; čili když svým sebeobětováním *vytváří* substancí jakožto subjekt, zůstává to jeho vlastní osobou. V obou těch větách, ve větě první substancíálnosti subjekt pouze zaniká a v druhé je substance pouze predikátem, takže obě strán-

[453] ky jsou obsaženy v každé větě s opačnou nerovností hodnoty, a tím je docíleno toho, že výsledkem je sjednocení a proniknutí obou přirozeností, přičemž jsou obě se stejnou hodnotou neméně *bytnostné*, jako jsou pouhými *momenty*; tím je tedy duch neméně *vědomím* sebe jako své *předmětné* substance než jednoduchým *sebevědomím* zůstávajícím v sobě.

Umělecké náboženství náleží mravnímu duchu, o kterém jsme dříve viděli, že zaniká v *právním stavu*, tj. ve větě: *osoba jako taková, abstraktní osoba je absolutní bytnost*. V mravním životě je osoba ponořena v ducha svého národa, je *vyplněným*

všeobecnem. *Jednoduchá jednotlivost* se však pozvedá z tohoto obsahu a její lehká mysl ji očišťuje v soukromou osobu, tj. v abstraktní všeobecnost práva. V ní je ztracena *realita* mravního ducha, bezobsažní duchové národních individuí jsou shromážděni v pantheon, ale nikoli v pantheon představy, jejíž bezmocná forma ponechává každému, aby si dělal co chce, nýbrž v pantheon abstraktní všeobecnosti, čisté myšlenky, který je odtělesňuje a udílí bytí v sobě a pro sebe bezduché osobě, jednotlivé osobě práva.

Avšak tato osoba svou prázdnotou uvolnila obsah; vědomí je bytností toliko v *sobě*; jeho vlastní *jsoucno*, právní uznanost soukromé osoby, je nevyplněnou abstrakcí; jeho majetkem je tedy naopak pouze myšlenka sebe sama, čili tak jak *jest* a ví o sobě jako předmětu, tak je vědomím *neskutečným*. Je to tedy pouze stoická *samostatnost myšlení*, a ta shledává po průchodu skeptickým vědomím svou pravdu v té podobě, která byla nazvána *nešťastným sebevědomím*.

Nešťastné sebevědomí ví, jak se věci mají se skutečnou platností abstraktní soukromé osoby a právě tak s její platností v čisté myšlence. Ví, že taková platnost je naopak dokonalá ztráta; samo je touto ztrátou, která je si vědoma sebe, a sebezbačením svého vědění o sobě. – Vidíme, že toto nešťastné vědomí je opačnou stránkou a doplněním vědomí v sobě dokonale šťastného, totiž vědomí komického. Do komického vědomí se navrácí veškerá božská bytnost, čili komické vědomí je dokonalé *sebezbačení substance*. Nešťastné vědomí je naopak tragický osud *jistoty o sobě samém*, která má být o sobě a pro sebe. Je to vědomí ztráty vši *esence* v této jistotě sebou a ztráty právě téhož vědění o sobě – ztráty substance právě tak jako osoby, je to bolest vyslovující se tvrdým slovem, že bůh zemřel.

[454] V právním stavu utonul tedy mravní svět a jeho náboženství v komickém vědomí a vědomí nešťastné jest vědění o *celé* této ztrátě. Ztratila se mu tak samostatná hodnota jeho bezprostřední osobnosti i jeho osobnosti zprostředkované, *myšlené*. Právě tak oněměla důvěra k věčným zákonům bohů i k orakulům, která dávala vědění o tom, co je zvláštní. Sochy jsou nyní mrtvoly, z nichž unikla oživující duše, a hymnus je řada slov, z nichž unikla víra; stoly bohů jsou bez duchovního pokrmu a nápoje a hry a slavnosti nevracejí vědomí jeho radostnou jednotu s bytností. Dílům Musy chybí síla ducha, jemuž vzešla ze ztroskotání bohů i lidí jistota o sobě samém. Jsou nyní tím, čím jsou pro nás – jsou to krásné plody utržené se stromu, příznivý osud nám je podal jako dívka natrhané plody; nedává nám skutečný život jejich *jsoucna*, nedává strom, který je nesl, ani zemi a živly, které tvořily jejich *substanci*, ani klima, které jim dávalo určenost, nebo střídání ročních údobí, která ovládala proces jejich vznikání. Tak nám osud spolu s díly onoho umění nedává jejich svět, jaro a léto mravního života, kdy tato díla kvetla a zrála, nýbrž jedinec zahalenou vzpomínku na tuto skutečnost. – Když z nich máme požitek, není tedy naše konání bohoslužebným, takže by jím naše vědomí nabylo své dokonalé pravdy, která je vyplňuje, nýbrž je to vnějškové konání, které třeba s plodů otírá kapky deště nebo prach a staví na místo vnitřních živlů obklopující, plodivé a oduchovňující skutečnosti mravního světa obšírné lešení mrtvých živlů jejich vnější existence, řeči, historie atd., nikoli za tím účelem, abychom se do nich vžili, nýbrž jen

abychom si je samotné představovali. Ale jako je dívka, jež nabízí plody, něčím více než přirozeností plodů, rozkládající se do svých podmínek a živlů, do stromu, vzduchu, světla atd., kterou bezprostředně nabízela, shrnujíc to všecko vyšším způsobem v paprsek sebevědomého oka a nabízejícího posunku, tak je duch osudu, který nám nabízejí ona díla, něčím více než mravním životem a skutečností onoho lidu; neboť je *zvnitřňující vzpomínkou* ducha, který v těchto dílech jest ještě *zbaven sebe* – je to duch tragického osudu, který shromažďuje všechny ony individuální bohy a atributy substance v jeden jediný pantheon, v ducha, který je si vědom sebe jako ducha.²³

Všecky podmínky jeho zrození jsou dány a tato totalita jeho podmínek je totéž co jeho *vznikání*, jeho *pojmem* či zrození jeho pojmu, *jak jest o sobě*. – Okruh výtvorů umění obsahuje formy

[455] sebezbavení absolutní substance; absolutní substance je ve formě individuality jakožto věc, jako *jsoucí* předmět smyslového vědomí, jako čistá řeč či vznikání podoby, jejíž jsoucno nevystupuje z rámce osoby a je předmětem čistě *zanikajícím* – jako bezprostřední *jednota* s všeobecným *sebevědomím* v jeho nadšení a jako zprostředkovaná v kultickém konání, jako krásná *osobní tělesnost*, konečně jako jsoucno povýšené v *představu* a jeho rozvití v svět, který se posléze shrnuje ve všeobecnost, jež je právě tak *čistou jistotou sebe samé*. – Tyto formy, na druhé straně pak *svět soukromé osoby* a práva, pustošivá divokost uvolněných prvků obsahu, dále *myšlená* soukromá osoba stoicismu a neklid skeptického vědomí, nemající stání, vytvářejí okruh podob, které v očekávání a naléhání stojí kolem místa zrození ducha, jež vzniká jakožto sebevědomí; bolest a touha nešťastného sebevědomí, které jimi všemi pronikají, jsou jejich středem a společnou porodní bolestí jeho vystoupení – jednoduchost čistého pojmu, který obsahuje ony podoby jakožto své momenty.

2. [Jednoduchý obsah absolutního náboženství: skutečnost, že bůh se stal člověkem]

Duch má v sobě tu dvojí stránku, představenou shora v podobě obou obrácených vět; jedna je ta, že *substance* se zbavuje sebe samé a stává se sebevědomím, druhá, že *sebevědomí* se zbavuje sebe sama a činí se věčností či všeobecnou osobou. Obě stránky vyšly si takto vstříc a tím nastalo právě jejich sjednocení. Sebezbavení substance, její přecházení v sebevědomí vyjadřuje přechod v protiklad, bezvědomý přechod *nutnosti* čili to, že substance je *o sobě* sebevědomím. Naopak sebevědomí, jež se zbavuje sebe, znamená, že *jest o sobě* všeobecnou bytostí čili – ježto osoba je čisté bytí pro sebe, které zůstává ve svém protikladu u sebe – že *pro sebevědomí* samo jest, že substance je sebevědomím, a právě proto duchem. O tomto duchu, který opustil formu substance a vstupuje ve jsoucno v podobě sebevědomí, lze tedy říci, chceme-li použít poměrů vzatých z přirozeného plození, že má *matku skutečnou*, ale otce jsoucího *o sobě*; neboť *skutečnost* čili sebevědomí a *bytí o sobě* jako substance jsou oba jeho momenty, jejichž

vzájemným sebezbačením, tím, že každý z obou se stává tím druhým, vstupuje tento duch ve jsoucno jako tato jejich jednota.

[456]

[(α) Bezprostřední jsoucno božského sebevědomí]

Pokud sebevědomí pochopuje jednostranně jen *své vlastní* sebezbačení, ačkoli je mu tedy jeho předmět právě tak bytím jako osobou a ačkoli ví o všem jsoucnu, že je duchovní bytností, nevznikl tím pro ně přece jen ještě pravý duch, pokud totiž bytí vůbec čili substance se ještě *o sobě* sama ze své strany neodcizila sobě samé a nestala se sebevědomím. Neboť potud je veškeré jsoucno jen z *hlediska vědomí* duchovní bytností, nikoli samo o sobě. Duch je tímto způsobem pouze *promítnut* do jsoucna; toto promítání je *blouznivost*, která podkládá přírodě neméně než dějinám, světu i mýtickým představám předcházejících náboženství jiný vnitřní smysl, než je ten, který bezprostředně poskytují vědomí ve svém zjevu, a než je ten, který v nich vidělo sebevědomí, jehož náboženství to byla. Ale tento význam je význam propůjčený a je to oděv, který nezakrývá nahotu zjevu a který si nezískává žádnou víru a úctu, nýbrž zůstává temnou nocí a vlastní extází vědomí.

Aby tedy tento význam předmětnosti nebyl pouhou imaginací, musí být *o sobě*, tj. *jednou* vznikati pro vědomí z *pojmu* a roditi se ve své nutnosti. Tak nám vznikl poznáním *bezprostředního vědomí* nebo vědomí předmětu, *který jest*, jeho nutným pohybem *duch*, který ví o sobě samém. Tento pojem, který měl při své bezprostřednosti též podobu *bezprostřednosti* pro své vědomí, další *za druhé* podobu sebevědomí *o sobě*, tj. podle právě téže nutnosti pojmu, podle níž *bytí* či *bezprostřednost*, která je bezobsažným předmětem smyslového vědomí, se zbavuje sebe samé a nabývá pro vědomí povahy já. – Od *myslicího bytí o sobě* čili od poznávání nutnosti je však odlišné *bezprostřední bytí o sobě* čili *jsoucí nutnost* sama – rozdíl, který však zároveň neleží mimo rámec pojmu; neboť *jednoduchá jednota* pojmu je *bezprostřední bytí* samo; pojem je právě tak to, co se zbavuje sebe, čili je *vznikání nazírané nutnosti*, jako je za druhé v této nutnosti u sebe a ví o ní a chápe ji. – *Bezprostřední bytí o sobě* ducha, který si dává podobu sebevědomí, neznamená nic jiného, než že skutečný duch světa dospěl k tomuto vědění o sobě; pak teprve vstupuje toto vědění též do jeho vědomí, a to jakožto pravda. Jak se to stalo, to se nám ukázalo již výše.

To, že absolutní duch si dal podobu sebevědomí o sobě a tím též pro své *vědomí*, zjevuje se nyní tak, že je *vírou světa*, že duch *má*

[457] *jsoucno* jako sebevědomí, tj. jako skutečný člověk, že duch je pro bezprostřední jistotu, že věřící vědomí toto božství *vidí, hmatá a slyší*. Tak sebevědomí není fantazie, nýbrž *jest v něm skutečné*. Vědomí pak nevychází ze *svého nitra* od

myšlenky a neslučuje v *sobě* myšlenku na boha se jsouncem, nýbrž vychází od bezprostředního přítomného jsounca a poznává v něm boha. – Moment *bezprostředního bytí* je obsažen v obsahu pojmu tak, že náboženský duch se stal v návratu vší esence do vědomí *jednoduchou* pozitivní osobou, právě tak jako skutečný duch jako takový se stal v nešťastném vědomí právě touž *jednoduchou* sebevědomou záporností. Osoba ducha, který má jsouncno, má tím formu dokonalé bezprostřednosti; není kladena ani jako něco myšleného nebo představovaného nebo vytvořeného, jako tomu je s bezprostřední osobou jednak v náboženství přirozeném, jednak v uměleckém, nýbrž tento bůh je nazírán bezprostředně jako osoba, jako skutečný jednotlivý člověk; jen tak *jest* sebevědomím.

[(β) Dověření pojmu nejvyšší bytnosti v identitě abstrakce a bezprostřednosti jednotlivou osobou]

To, že se božská bytnost stává člověkem, čili že božská bytnost má bytostně a bezprostředně podobu sebevědomí, je jednoduchý obsah absolutního náboženství. Vědět o tomto obsahu znamená vědět, že bytnost je duch, čili toto náboženství je vědění ducha o sobě, že je duch. Neboť duch je vědění o sobě ve svém sebezbavení, je bytnost, která je pohybem podržování rovnosti se sebou samým ve své jinakosti. Tento pohyb však je substance, pokud je ve své akcidentálnosti právě tak v sobě reflektovaná, naproti tomu ne pokud je lhostejná proti něčemu nebytočnému a tedy takovému, že je v něčem cizím, nýbrž pokud je v něm v *sobě*, tj. pokud je *subjekt* čili *osoba*. – V tomto náboženství je proto božská bytnost *zjevena*. Její zjevenost tkví zřejmě v tom, že se ví, čím *jest*. Ví se však právě tím, že se o ní ví, že je duch, bytnost, která je bytostně *sebevědomím*. Pro *vědomí* je v jeho předměte něco tajné tehdy, když předmět je pro ně něčím *jiným* nebo *cizím* a když o něm neví jako *o sobě samém*. Tato tajnost přestává tím, že absolutní bytnost je předmětem vědomí jakožto duch; neboť tak je duch ve svém vztahu k vědomí *osobou*; čili vědomí ví bezprostředně, že je v duchu, čili vědomí je si v duchu zjevno. Vědomí samo je si zjevné pouze ve vlastní jistotě sebou; onen jeho předmět

[458] je *osoba*, osoba však není nic cizího, nýbrž je to nerozlučná jednota se sebou, je to bezprostřední všeobecné. Je to čistý pojem, čisté myšlení čili *bytí pro sebe*, které je bezprostředně *bytím* a tedy *bytím pro jiné*, a jako toto *bytí pro jiné* je bezprostředně navraceno do sebe a *jest* u sebe sama; *jest* tedy to, co je vpravdě a jedině zjevné. Dobrotivost, spravedlnost, svatost, tvůrčivost nebes a země atd. jsou *predikáty* subjektu, všeobecné momenty, které mají v tomto bodě svou oporu a jsou teprve v návratu vědomí do myšlení. – Když se *o nich* ví, není jejich základ a bytnost, totiž *subjekt* sám, ještě zjevný, a právě tak *určení* všeobecné nejsou ještě *tímto všeobecnem* samým. *Subjekt* sám a následkem toho též *toto čisté všeobecné* je však

zjevný jakožto *osoba*; neboť osoba je právě toto v sobě reflektované nitro, které je bezprostředně jsoucí a které je vlastní jistotou té osoby, pro kterou je jsoucí. Býti tím, co je podle svého *pojmu* zjevné, toť tedy pravá podoba ducha; a tato jeho podoba, pojem, je právě tak výhradně jeho bytností a substancí. Ví se o duchu jako o sebevědomí a je sebevědomí bezprostředně zjevný, neboť je toto sebevědomí samo; božská přirozenost je táž jako lidská, a tato jednota to jest, co je zde nazíráno.

Zde je tedy vskutku vědomí či způsob, jak bytnost je sama pro sebe, jeho podoba, rovna svému sebevědomí; tato podoba jest sama sebevědomím; jest tím zároveň *jsoucím* předmětem a toto *bytí* má právě tak bezprostředně význam *čistého myšlení*, absolutní bytnosti. – Absolutní bytnost, která má jsoucno jako skutečné sebevědomí, zdá se čímsi *sestoupivším* se své věčné jednoduchosti, ve skutečnosti však tím teprve dosáhla své *nejvyšší* bytnosti. Neboť teprve když pojem bytnosti dosáhl své jednoduché čistoty, je onou absolutní *abstrakcí*, která je *čistým myšlením* a tím čistou jednotlivostí osoby, a zároveň následkem své jednoduchosti jest *bezprostředně* čili *bytím*. – Co nazýváme smyslovým vědomím, je právě tato čistá *abstrakce*, je toto myšlení, pro něž *bytí* je *bezprostřední*. Nejnížší je tedy zároveň nejvyšším; to zjevné, které vystoupilo úplně na *povrch*, je právě v tom tím *nejhlubším*. To, že nejvyšší bytnost je viděna, slyšena atd. jako jsoucí sebevědomí, toť tedy ve skutečnosti dovršení jejího pojmu; a tímto dovršením má bytnost *jsoucno* právě tak bezprostředně, jako je bytností.
[459]

[(γ) Spekulativní vědění jako představa obce v absolutním náboženství]

Toto bezprostřední jsoucno není zároveň pouze a jedině bezprostředním vědomím, nýbrž je náboženským vědomím; bezprostřednost má nedílně význam nejen *jsoucího* sebevědomí, nýbrž čistě myšlené či absolutní *bytnosti*. To, čeho jsme si vědomi v našem pojmu, že totiž *bytí* je *bytností*, toho je si vědomo náboženské vědomí. Tato *jednota* bytí a bytnosti, *myšlení*, které je bezprostředně *jsoucne*, je právě tak, jako je *myšlenkou* tohoto náboženského vědomí čili jeho *zprostředkovaným* věděním, i jeho věděním *bezprostředním*; neboť tato jednota bytí a myšlení je *sebevědomí* a má sama *jsoucno*, čili *myšlená* jednota má zároveň tuto podobu toho, čím jest. Bůh je zde tedy *zjevný* tak, jak *jest*; má *jsoucno* tak, jak *jest o sobě*; má jsoucno jakožto duch. Boha lze dosáhnouti toliko čistým spekulativním věděním a je pouze v něm a je pouze spekulativní vědění samo, neboť *jest* duch; a toto spekulativní vědění je vědění zjeveného náboženství. Spekulativní vědění o něm ví jako *o myšlení* nebo čisté bytnosti, a o tom myšlení ví, že je *bytím* a *jsoucne*, a to že je záporností sebe sama, tedy osobou *touto* a osobou všeobecnou; a právě totéž ví zjevené náboženství. – Naděje a očekávání předcházejícího světa tíhly výlučně k tomuto zjevení, nazírat, co je absolutní bytnost, a najít v ní sebe samy; tato radost nastává pro sebevědomí a zachvacuje celý svět, radost,

nazírat sebe v absolutní bytnosti; neboť je to duch, je to jednoduchý pohyb oněch čistých momentů, který vyjadřuje sám, že teprve tím, že je bytnost nazírána jako *bezprostřední* sebevědomí, ví se o ní jako o duchu.

Tento pojem ducha, který ví o sobě samém jako o duchu, je sám *bezprostřední*, a není ještě rozvinut. Bytnost je duch, čili zjevila se, jest zjevná; tato první zjevnost je sama *bezprostřední*; avšak *bezprostřednost* je právě tak čisté zprostředkování čili myšlení; musí to tedy vyjádřiti na sobě samé jako takové. – Uváženo určitěji je duch v *bezprostřednosti* sebevědomí *toto jednotlivé* sebevědomí, které je v protikladu k *všeobecnému*; je vylučující jedno, které pro vědomí, *pro něž* jest, má ještě nerozvinutou formu *smyslové jinakosti*; toto vědomí neví ještě o duchu, že je jeho duchem, čili duch nemá ještě jsoucno *všeobecné* osoby, jako má jsoucno osoby *jednotlivé*, čili nemá jsoucno *veškeré* osoby. Čili podoba ducha nemá ještě formu *pojmu*; tj. *všeobecné* osoby, osoba, která

[460] je ve své *bezprostřední* skutečnosti právě tak čímsi překonaným, myšlením, *všeobecností*, aniž ve *všeobecnosti* ztrácí *bezprostřednost*. – Nejbližší a sama *bezprostřední* forma této *všeobecnosti* není však ještě forma *myšlení* sama, *pojmu* jako *pojmu*, nýbrž je to *všeobecnost* skutečnosti, *veškerost* osob a povýšení jsoucna do představy; je to tak, jako všude jinde, a abychom uvedli určitý příklad, jako je překonané *smyslové* „*toto*“ teprve věcí našeho *vněmu*, ještě však není *všeobecnem* naší schopnosti rozvažovací.

Tedy tento *jednotlivý* člověk, v jehož podobě je absolutní bytnost zjevena, provádí v sobě jako *jednotlivém* pohyb *smyslového bytí*. Je to bůh, který je *bezprostředně* přítomný; tím přechází jeho *bytí* v *bylost*.²⁴ Vědomí, pro které má tuto *smyslovou* přítomnost, přestává jej vidět, slyšet; a teprve tím, že jej pouze vidělo, slyšelo, stává se samo *duchovním* vědomím, čili jako dříve pro ně povstával jako *smyslové jsoucno*, tak nyní vstal v *duchu*. – Neboť jako takové, které jej *smyslově* vidí a slyší, je samo *bezprostředním* vědomím, které nepřekonalo nerovnost předmětnosti, nepojalo ji zpět do čistého myšlení. Je *bezprostředním* vědomím, které ví, že duch je tento předmětný *jednotlivec*, neví však, že ono samo je duch. Vymizení *bezprostředního* jsoucna toho, o čem se ví jako o absolutní bytnosti, dává *bezprostřednu* jeho záporný moment; duch zůstává *bezprostřední* osobou skutečnosti, avšak jako *všeobecné sebevědomí* obce, které spočívá ve své vlastní substanci, právě tak jako je obec v duchu *všeobecným* subjektem; nikoli *jednotlivec* pro sebe, nýbrž spolu s vědomím obce, a to, čím je pro tuto obec, jest úplný celek ducha.

Minulost a *vzdálenost* jsou však jen nedokonalá forma, v níž je způsob *bezprostřednosti* zprostředkován či kladen do *všeobecnosti*; *smyslový* způsob je ponořen pouze povrchně do živlu myšlení, je v něm uchován *jako* *smyslový* způsob a není kladen jako tvořící jednotu s přirozeností myšlení sama. Je povýšen toliko do *představy*, neboť představa je syntetické spojení *smyslové* *bezprostřednosti* a její *všeobecnosti* čili myšlení.

Tato *forma představování* je určenost, v níž si duch uvědomuje sebe v této své obci. Není ještě sebevědomím ducha, vyžralým v jeho pojem jakožto pojem; zprostředkování jest ještě nedokonalé. V tomto spojení bytí a myšlení je tedy ten nedostatek, že duchovní bytnost ještě ulpívá v nesmiřitelném rozdělení v tento a onen svět. *Obsah* je pravdivý; ale jelikož všechny jeho momenty

[461] jsou kladeny v živlu představy, mají ten charakter, že nejsou pochopeny, nýbrž zjevují se jako úplně samostatné stránky, které se k sobě navzájem vztahují *vnějškově*. Aby pravý obsah obdržel pro vědomí také svou pravou formu, k tomu je nezbytné vyšší vzdělání vědomí, aby totiž povzneslo názor absolutní substance v pojem a aby *pro sebe samo* vyrovnalo své vědomí se svým sebevědomím, jako se to stalo pro nás čili *o sobě*.

Tento obsah musí býti uvážen ve způsobu, kterým je ve svém vědomí. – Absolutní duch je *obsahem*, tak jest v podobě své *pravdy*. Ale jeho pravda jest ta, že není jen substancí obce čili jejím *bytím o sobě*, ani jen ta, že vystupuje z této nitřnosti v předmětnost představování, nýbrž že se stává skutečnou osobu, že se v sobě obráží a je subjektem. To je tedy pohyb, který vykonává ve své obci, aneb to je jeho život. Čím tento duch, který se zjevuje, jest *o sobě a pro sebe*, nelze proto vytknouti tím, že jeho bohatý život v obci se takřka rozmotá a převede na své prvotní vlákno, třeba na představy prvotní dokonalé obce nebo dokonce na to, co říkal skutečný člověk. Základem tohoto převádění jest instinkt, který chce dojít k pojmu; ale toto převádění zaměňuje *původ* jako *bezprostřední jsoucno* prvního zjevu za *jednoduchost pojmu*. Tímto ochuzením života, který vede duch, tímto odstraňováním představy obce a jejího konání ve prospěch představy povstává tudíž místo pojmu naopak pouhá *vnějškovost* a jednotlivost, dějinný způsob *bezprostředního zjevu* a bezduchá vzpomínka na jednu, jednotlivou, míněnou postavu a její minulost.

3. [Vývoj pojmu absolutního náboženství]

Duch je obsahem vědomí zprvu ve formě *čisté substance*, čili je obsahem svého čistého vědomí. Tento živel myšlení jest pohyb sestupu k jsoucnu či jednotlivosti. Střed mezi obojím je jejich syntetické spojení, vědomí zjinačování čili představování jako takové. Třetí člen jest návrat z představy a jinakosti čili živel sebevědomí sama. – Tyto tři momenty jsou celek ducha; jeho rozestupování v představě záleží v tom, že je *určitým* způsobem; tato určenost není však nic jiného než jeden z jeho momentů. Jeho pohyb ve své podrobnosti je tedy ten, že svou přirozenost rozprostírá v každém ze svých momentů jako ve svém živlu; tím, že se každý z těchto kruhů dovršuje v sobě samém, je tato jeho reflexe v sobě zároveň přechodem k jinému. *Představa* je středem mezi čistým myšlením

[462] a sebevědomím jako takovým a je jen *jednou* z určeností; zároveň však, jak se ukázalo, je její charakter syntetického spojení rozprostřen po všech těchto živlech

a je jejich určeností společnou.

Sám obsah, který musíme vzít na zřetel, vyskytl se již zčásti jako představa *nešťastného a věřícího* vědomí;²⁵ v nešťastném vědomí měl však určení obsahu *vytvořeného z vědomí a vědomím vytouženého*, kterým se duch nemůže nasytit ani dojít klidu, poněvadž není ještě jeho obsahem *o sobě* čili jako jeho *substance*; ve vědomí věřícím naproti tomu byl duch spatřován jako neosobní *bytnost* světa čili jako bytostně *předmětný* obsah představování, takového představování, které uniká skutečnosti vůbec a jest proto bez *jistoty sebevědomí*, které se od něho odlučuje dílem jako marnost vědění, dílem jako čisté pochopení. – Vědomí obce má tento obsah naopak za svou *substanci* právě tak, jako je rovněž její *jistotou* o vlastním duchu.

[(α) Duch sám v sobě, trojice]

Představuje-li se duch zprvu jako substance v živlu čistého myšlení, je následkem toho bezprostředně jednoduchá, sobě samé rovná, věčná *bytnost*, která však nemá tento abstraktní význam *bytnosti*, nýbrž význam absolutního ducha. Avšak duch záleží v tom, že není význam, není něco vnitřního, nýbrž že je skutečno. Jednoduchá věčná bytnost by byla tedy duchem jen podle prázdného slova, kdyby zůstalo na představě a výrazu jednoduché věčné bytnosti. Avšak jednoduchá bytnost, jsouc abstrakcí, je ve skutečnosti *zápornem samým o sobě*, a to záporností myšlení čili záporností, jak je v *bytnosti* sama o sobě; tj. je to absolutní *rozdíl* od sebe sama čili vlastní čisté zjinačování. Jako *bytnost* je pouze *o sobě* či pro nás; avšak tím, že tato čistota je právě abstrakcí čili záporností, je *pro sebe* čili je *osobou, pojmem*. – Bytnost je tedy *předmětná*; a když představa pojímá právě vyslovenou *nutnost* pojmu jakožto *dění* a vyslovuje ji tak, řekne to slovy, že věčná bytnost si *plodí* jinou. Ale v této jinakosti se právě tak bezprostředně navrátila do sebe; neboť rozdíl je rozdíl *o sobě*, tj. jest bezprostředně rozdílný toliko od sebe sama, jest tedy jednotou, která se vrátila do sebe.

Rozlišují se tedy tyto tři momenty, moment *bytnosti*, moment *bytí pro sebe*, které je jinakostí bytnosti a pro které je bytnost, a *bytí pro sebe* v *jiném* či vědění o sobě v *jiném*. Bytnost nazírá ve

[463] svém bytí pro sebe toliko sebe; je v tomto sebezbavení pouze u sebe, bytí pro sebe, které se vylučuje z bytnosti, je *vědění bytnosti sebe sama*; je to Slovo, které, je-li vysloveno, zbavuje vyslovujícího sebe a zanechává jej vyprázdněným, ale které je právě tak bezprostředně zachyceno, a jen toto zachycování sebe sama je jsoucnem Slova. Takže rozdíly, které byly učiněny, jsou právě tak bezprostředně zrušeny jako učiněny, a jsou právě tak bezprostředně učiněny jako jsou zrušeny, a pravda a skutečnost je právě tento pohyb kroužící v sobě samém.

Tento pohyb v sobě samém vyslovuje absolutní bytnost jako *ducha*; absolutní bytnost, která není pochopena jako duch, je pouze abstraktní prázdno, tak jako duch,

který není pochopen jako tento pohyb, je pouze prázdným slovem. Jsou-li jeho *momenty* pojaty ve své čistotě, pak to jsou pojmy bez pokoje, jichž bytí záleží pouze v tom, že jsou o sobě protikladem sebe samým a že mají svůj pokoj v celku. Avšak *představování* obce není toto *pochopující* myšlení, nýbrž má obsah bez jeho nutnosti a místo formy pojmů vnáší do říše čistého vědomí přirozené vztahy otce a syna. Ježto se v myšlení samém chová *představivě*, je mu bytnost sice zjevná, ale její momenty jednak se tomuto představování pro tuto syntetičnost představy samy rozestupují, takže se k sobě navzájem nevztahují svým vlastním pojmem, jednak představování odstupuje od tohoto svého čistého předmětu nazpět, vztahuje se k němu toliko vnějškově; předmět je mu zjeven něčím cizím, a v této myšlence ducha nepoznává sebe samo, nepoznává povahu čistého sebevědomí. Pokud musí být překročena forma představování a oněch poměrů, které jsou vztahy z oboru přírody, a tím zvláště i pojetí oněch momentů pohybu, kterým je duch, jako izolovaných nekolísajících substancí či subjektů, místo aby byly brány jako přecházející momenty, jest nutno pohlížeti na toto překračování, jak bylo shora upomenuto při jiné stránce, jako na puzení pojmu; ale jelikož je to jenom instinkt, zneuznává se sám, zavrhuje spolu s formou i obsah a – což znamená totéž – snižuje jej v dějinnou představu a kus tradičního dědictví; v tom je čistě vnější stránka víry toliko podržena a následkem toho něčím mrtvým, prostým poznání, její *vnitřní stránka* však zmizela, poněvadž by to byl pojem, který o sobě ví jako o pojmu.

[464]

[(B) Duch ve svém sebezbavení, říše Syna]

Absolutní duch, představovaný v čisté bytnosti, není sice *abstraktní* čistá bytnost, nýbrž tato čistá bytnost naopak poklesla v živel právě tím, že je pouze momentem v duchu. Avšak podání ducha v tomto živlu má v sobě po stránce formy též nedostatek, který má *bytnost* jakožto bytnost. Bytnost je abstraktem, a proto jest negativní stránkou své jednoduchosti, jest Jiné; právě tak je *duch* v živlu bytnosti *formou jednoduché jednoty*, která je právě proto bytostně zjinačováním. – Čili – jinak vyjádřeno – vztah věčné bytnosti k jejímu bytí pro sebe je bezprostředně jednoduchý vztah čistého myšlení; v tomto *jednoduchém* nazírání sebe sama v jiném není tedy *jinakost* kladena jako taková; je to rozdíl, jak v čistém myšlení bezprostředně *není rozdílem*; uznávání *lásky*, v němž se oba svou bytností *nestaví do protikladu*. – Duch, vyslovený v živlu čistého myšlení, je bytostně sám ten, který není jen sám v sobě, nýbrž je *skutečný*, neboť v jeho pojmu je obsažena *jinakost* sama, tj. překonání čistého, jen myšleného pojmu.

Živel čistého myšlení, jsa abstraktní, je sám naopak *jinakostí* své jednoduchosti, a přechází proto ve vlastní živel *představování* – živel, v němž momenty čistého pojmu

nabývají vůči sobě navzájem *substanciálního* jsoucna potud, pokud jsou *subjekty*, které nemají navzájem pro něco třetího lhostejnost bytí, nýbrž jsouce v sobě samých reflektovány, odlučují se samy od sebe a staví se proti sobě.

[(1) Svět]

Duch, který je tedy pouze věčný či abstraktní, stává se pro sebe *jiným* čili vstupuje v jsoucno, a bezprostředně vstupuje v *jsoucno bezprostřední*. Tvoří tedy svět. Toto *stvoření* jest slovo, kterým představa nazývá samotný *pojem* v jeho absolutním pohybu čili to, že jednoduchost, vyslovená jako absolutní, čili čisté myšlení, je naopak zápornost a následkem toho jest protiklad sebe sama čili *jiné*, protože je abstraktní; – či, abychom pověděli totéž ještě v jiné formě, protože to, co je kladeno jako *bytnost*, je jednoduchá *bezprostřednost* čili *bytí*, ale jakožto bezprostřednost čili bytí postrádá osoby a jsouc tak zbaveno nitrnosti, je bytím *pasivním* čili *bytím pro jiné*. – Toto *bytí pro jiné* je zároveň *svět*; duch určený jako *bytí pro jiné* je pokojné trvání momentů dříve uzavřených do čistého myšlení, tedy zrušení jejich jednoduché všeobecnosti a jejich rozchod do jejich vlastní speciálnosti.

[465] Svět však není toliko tento duch, rozhozený do souhrnlosti a jejího vnějšího pořádku, nýbrž jelikož je bytostně jednoduchou osobou, jest v něm osoba taktéž přítomna; *duch mající jsoucno*, který je jednotlivou osobou, který má vědomí a který se od sebe odlišuje jakožto jiné či jakožto svět. – Tak, jak je jednotlivá osoba teprve kladena takto bezprostředně, není ještě *duchem pro sebe*; *není* tedy *jako* duch, je možno ji nazvat *neprovinilou*, ale *zajisté ne dobrou*. Aby byla vskutku osobou a duchem, musí se státi sobě samé *jinou*, právě tak jako se věčná bytnost podává jako pohyb soběrovnosti ve své jinakosti. Protože je tento duch určen tak, že má teprve bezprostřední jsoucno či že je rozptýlen v rozmanitost svého vědomí, je jeho zjinačování soustředěním vědění vůbec *do sebe*. Bezprostřední jsoucno přeskakuje v myšlenku, či vědomí toliko smyslové ve vědomí myšlenkové; a to, poněvadž je to myšlenka přicházející z bezprostřednosti, čili myšlenka *podmíněná*, není čistým věděním, nýbrž myšlenkou, která má v sobě jinakost; je tedy myšlenkou, která má v sobě samé protiklad, myšlenkou *dobrého* a *zlého*. Člověk je představován tak, že dobré a zlé se *stalo* jako něco nikoli nutného – že člověk ztratil formu soběrovnosti tím, že utrhl plod ze stromu poznání *dobrého* a *zlého* a byl vyhnán ze stavu nevinného vědomí, z přírody, která se nabízí bez práce, a z ráje, zahrady zvířat.

[(α) Zlé a dobré]

Toto soustředování vědomí, jež má jsoucnost, do sebe, určuje se bezprostředně jako proces, v němž se vědomí stává sobě *nerovným*, a proto se zlo jeví prvním jsoucnem vědomí, které se soustředilo do sebe; a poněvadž myšlenky *dobrého* a *zlého* jsou naprosto protikladné, a tato protikladnost není ještě zrušena, je vědomí bytostně toliko zlé. Zároveň však tato protikladnost působí, že je proti němu dáno *dobré* vědomí a jejich vzájemný vztah. – Pokud bezprostřední jsoucnost přeskakuje v *myšlenku* a pokud *byť soustředěné v sobě* je jednak samo myšlením, jednak určuje blíže moment *zjinačování* bytnosti, je možno proces stávání se zlým přeložiti ze světa, který má jsoucnost, dále zpět již do první říše myšlení. Je tedy možno říci, že již prvorozený syn světla to byl, jehož soustředění do sebe vedlo k odpadnutí, ale že na jeho místě byl ihned stvořen jiný. Taková forma jako „*odpadnutí*“, podobně jako „*syn*“, náležející pouze do oblasti představy, nikoli pojmu, snižuje ostatně mo-

[466] menty pojmu právě tak opačně v představování či vnáší představování do říše myšlenky. – Právě tak lhostejné jest, když se k jednoduché myšlence *jinakosti* ve věčné bytnosti přidružuje ještě rozmanitost jiných postav a překládá-li se *soustředění v sebe* do těchto podob. Přitom musí být toto přidružení schváleno z toho důvodu, poněvadž tento moment *jinakosti* tím zároveň tak, jak to má býti, vyjadřuje rozlišnost, takže jedna část, totiž Syn, je ono jednoduché, co ví o sobě samém jako o bytnosti, kdežto druhá jest sebezbačením bytí pro sebe, které žije toliko ve chvále bytnosti; do této části lze potom opět položití brání zpět sebe zbaveného bytí pro sebe a soustředění zlého do sebe. Ježto se jinakost rozpadá ve dvě, byl by duch ve svých momentech určitější, a mají-li být tyto momenty počítány, byl by vyjádřen jako čtyřjedinost, nebo, poněvadž množství se rozpadá samo opět ve dvě části, totiž v ty, kteří zůstali dobří, a ve zlé, jako pěťjedinost. – Je však možno pohlížet na *počítání* momentů vůbec jako na něco zbytečného, ježto za prvé to, co se rozlišuje, je samo právě jen *jedno*, totiž sama *myšlenka* rozdílu, která je myšlenkou jen pokud je *tímto* rozlišným, druhým proti prvému, za druhé však, poněvadž myšlenka, shrnující mnohé v jedno, musí být uvolněna ze své všeobecnosti a rozlišena ve více než tři nebo čtyři rozlišné termíny; – všeobecnost, která se jeví vůči absolutní určitosti abstraktní jednotky, principu čísla, jako neurčitost co se týče čísla sama, takže by mohlo běžeti pouze o *čísla* vůbec, tj. nikoli o *počet* rozdílů, takže je zde zcela zbytečné mysliti na číslo a počítání, jako je vůbec pouhý rozdíl velikosti a množství prost pojmu a bezvýznamný.

Dobré a *zlé* byly určité rozdíly myšlenky, které vplynuly uvedeným způsobem. Pokud se jejich protiklad ještě nezrušil a pokud jsou představovány jako myšlenkové bytnosti, z nichž každá je pro sebe samostatná, je člověk nebytostnou osobou a syntetickou půdou jejich jsoucnost a boje. Ale tyto obecné mocnosti náležejí právě tak osobě, čili osoba je jejich skutečnost. Tento moment má tedy ten následek, že tak jako zlo není nic jiného než soustředění přirozeného jsoucnost ducha do sebe, dobro naopak vystupuje ze sebe ve skutečnost a zjevuje se jako sebevědomí, které má jsoucnost. – Co je v duchu čistě myšleném toliko naznačeno jako *zjinačování* božské bytnosti vůbec, blíží se zde těsněji ke své realizaci pro představu; tato realizace spočívá představě v

sebe ponížení božské bytnosti, která rezignuje na svou abstrakci a neskutečnost. –

Druhou

[467] stránku, totiž zlo, pojímá představování jako dění, které je cizí božské bytnosti; pojmouti zlo do božské bytnosti samé *jako její hněv*, toť nejtěžší námaha představování zápasícího se sebou samým, která zůstává neplodná, postrádajíc pojmu.²⁶

Odcizení božské bytnosti se tedy klade dvojnásobným způsobem: duchovní osoba a její jednoduchá myšlenka jsou oba momenty, jichž absolutní jednotou je duch sám; jeho odcizení záleží v tom, že se tyto momenty od sebe vzdalují a že jedno z obého má ve srovnání s druhým nerovnou hodnotu. Tato nerovnost je proto dvojitá a vznikají dvě spojení, jichž společné momenty jsou ty, jež byly uvedeny. V jednom z obou platí *božská bytnost* za bytostnou stránku, kdežto přirozené jsoucno a osoba za to nebytostné, co má být překonáno; v druhém spojení platí naopak *bytí pro sebe* za stránku bytostnou a jednoduché božství jako nebytostné. Jejich střed, dosud prázdný, je *jsoucno* vůbec; pouhé společenství obou momentů těchto spojení.

[(B) Spasení a usmíření]

Zrušení tohoto protikladu se neděje bojem obou jeho členů, které jsou představovány jako oddělené a samostatné bytnosti. V jejich *samostatnosti* je obsaženo, že *o sobě*, svým pojmem, musí se každý z nich zrušit; boj počíná až tam, kde oba přestávají být touto směsicí myšlenky a samostatného jsoucna a kde proti sobě stojí toliko jako myšlenky. Neboť potom mají jakožto určité pojmy svůj bytostný obsah toliko ve svém protikladném vztahu; naproti tomu jakožto samostatné mají svůj bytostný obsah mimo svou protikladnost; jejich pohyb je tedy svobodný a vlastní pohyb jich samých. Jako je tedy pohyb obou pohybem *o sobě*, poněvadž je třeba jej vyšetřovat na nich samých, tak jej též započíná ten člen, který je určen vůči druhému jako jsoucí o sobě. Představujeme si to jako dobrovolné konání; avšak nutnost jeho sebezbavení je obsažena v pojmu, že *bytí o sobě*, které je určeno jen v protikladu jako *bytí o sobě*, nemá právě proto pravé trvání; – tedy to, pro co za bytnost neplatí *bytí pro sebe*, nýbrž to, co je jednoduché, zbavuje se samo sebe, jde na smrt a usmiřuje tak absolutní bytnost se sebou samým. Neboť v tomto pohybu se projevuje jakožto *duch*; abstraktní bytnost je si odcizena, má přirozené jsoucno a osobní skutečnost; tato její jinakost čili její smyslová přítomnost se druhým zjinačením odvolá a klade se jako překonaná, jako *všeobecná*; tím

[468] bytnost v této obecné přítomnosti získala sebe samu; bezprostřední jsoucno skutečnosti přestalo být něčím jí cizím nebo vnějším, jelikož je překonané, obecné; tato smrt je tedy její zmrtnýchvstání jakožto ducha.

Překonaná bezprostřední přítomnost sebevědomé bytnosti je tato bytnost jako všeobecné sebevědomí; tento pojem překonané jednotlivé osoby, který je absolutní

bytností, vyjadřuje proto bezprostředně ustavení obce, která prodlévajíc až dotud v představování, navrácí se nyní do sebe jakožto do osoby; a duch tedy přechází z druhého živlu svého určení, totiž z představování, do živlu *třetího*, kterým je sebevědomí. – Vyšetříme-li ještě způsob, jak si ono představování počíná na svém postupu, pak vidíme zprvu vyjádřeno to, že božská bytnost bere na sebe přirozenost lidskou. V tom je již *vyjádřeno*, že obojí *o sobě* není odděleno, jako v tom, že božská bytnost se *od počátku* sama sebe zbavuje, sice není vysloveno, ale je v tom *obsaženo*, že *o sobě* toto zlé jsoucno není něčím jí cizím; absolutní bytnost by měla jen toto prázdné jméno absolutní bytnosti, kdyby vpravdě bylo něco *jiného* proti ní, kdyby bylo možné *odpadnouti* od ní; – moment *bytí v sobě* naopak tvoří bytostný moment *osoby* ducha. – *Že bytí v sobě*, a tím teprve *skutečnost* náleží bytnosti samé, to, co je pro nás *pojmem* a pokud je pojmem, jeví se představujícímu vědomí nepochopitelným *děním*; *bytí o sobě* bere pro ně na sebe podobu *lhostejného bytí*. Myšlenka pak, že ony momenty: bytnost, která je absolutní, a osoba, která je pro sebe, o nichž se zdá, že se navzájem odpuzují, nejsou odděleny, objevuje se tomuto představování *rovněž* – představování má přece pravdivý obsah – avšak později, v sebezbavení božské bytnosti, která je učiněna tělem. Tato představa, která je tímto způsobem teprve *bezprostřední*, a tudíž nikoli duchovní, čili která ví o lidské podobě bytnosti zatím jen jako o podobě zvláštní, ještě ne všeobecné, stává se pro toto vědomí duchovní představou v pohybu bytnosti, která na sebe vzala tvar, v pohybu, jímž opět obětuje své bezprostřední jsoucno a vrací se k bytnosti: teprve bytnost jako *reflektovaná v sebe* je duch. – *Usmíření* božské bytnosti s *Jiným* vůbec, určitěji s *myšlenkou* Jiného, totiž *zlem*, je tedy v tomto návratu k bytnosti předmětem představování. – Je-li toto usmíření ve *svém pojmu* vyjádřeno tak, že k němu dochází z toho důvodu, že *zlo* je *o sobě totéž* co *dobro*, nebo též že božská bytnost je *totéž* co příroda v celém svém rozsahu, i proto, že příroda odloučená od

[469] božské bytnosti je pouhé *nic*, pak je nutno to považovati za neduchovní způsob vyjadřování, který musí nutně vésti k nedorozumění. Když je *zlo totéž* co *dobro*, není právě *zlo zlem* a *dobro dobrem*, nýbrž obé je naopak překonáno, *zlo* vůbec je *bytí* pro sebe, *jsoucí v sobě*, a *dobro* jednoduchost *prostá* osoby. Když obojí je tak vysloveno podle svého pojmu, vysvítá zároveň jejich jednota; neboť *bytí* pro sebe, které je v *sobě*, jest jednoduché vědění; a to jednoduché bez osoby jest právě tak čisté *bytí* pro sebe, které jest v *sobě*. Ačkoli tedy zajisté je nutno říci, že podle tohoto svého pojmu, tj. pokud nejsou *dobrem* a *zlem*, jsou *dobro* a *zlo totéž*, je nutno právě tak říci, že *nejsou* *totéž*, nýbrž že se naprosto *liší*; neboť jednoduché *bytí* pro sebe či též čisté vědění jsou stejným způsobem *čistá zápornost* nebo *absolutní rozdíl* samy o sobě. Teprve obě tyto věty dokončují celek, a proti tvrzení a ujišťování první věty musí vystoupiti s nepřemožitelnou tvrdošijností trvání na druhé; zatímco mají obě stejně pravdu, mají obě stejně i nepravdu a tato nepravda tkví v tom, že berou za něco pravdivého, pevného, skutečného takové abstraktní formy jako „*totéž*“ a „*ne totéž*“, „*identita*“ a „*neidentita*“ a že se na nich zakládají. Pravdu nemá jedna nebo druhá

věta, nýbrž právě ten jejich pohyb, že jednoduché totéž je abstrakce a tím absolutní rozdíl, že však tento rozdíl, jakožto rozdíl o sobě, je rozdílný sám od sebe a jest tedy soběrovnost. Právě tak tomu je s *totožností* božské bytnosti a přírody vůbec i lidské přirozenosti zvláště; božská bytnost je přírodou, pokud není bytností, příroda je božská svou bytností; ale to, v čem obě abstraktní stránky jsou kladeny tak, jak jsou vpravdě, totiž jako *překonané*, je duch – kladení, které nemůže být vyjádřeno soudem a bezduchým „*jest*“, jeho kopulou. Právě tak není příroda *mimo* svou bytnost *ničím*; avšak toto nic samo právě tak *jest*; je to absolutní abstrakce, tedy čisté myšlení nebo bytí o sobě, a momentem své protikladnosti vůči duchovní jednotě je *zlem*. Obtíž, která je obsažena v těchto pojmech, jest jediné ulpívání na „*jest*“ a zapomínání na myšlení, v němž momenty právě tak *jsou* jako *nejsou* – jsou toliko pohybem, který je duch. – Tato duchovní jednota či jednota, v níž jsou rozdíly toliko jako momenty či jako *překonané*, vznikla pro představující vědomí v onom usmíření; a jelikož tato jednota je všeobecnost sebevědomí, přestalo sebevědomí být sebevědomím představujícím; navrátíl se do něho pohyb.

[470]

[γ] Duch ve svém vyplnění, říše ducha]

Duch se tedy klade ve svém třetím živlu, ve *všeobecném sebevědomí*; duch je *obec* ducha. Pohyb obce jako sebevědomí, které se odlišuje od představy sebe, jest ten: *vytvořiti* to, co *o sobě* vzniklo. Božský člověk, který zemřel, čili lidský bůh je *o sobě* všeobecné sebevědomí; má se jím státi *pro toto sebevědomí*. Nebo jelikož sebevědomí tvoří jednu stránku protikladu představy, totiž stranu zla, pro niž za bytostný obsah platí přirozené jsoucno a jednotlivé bytí pro sebe, musí se tato strana, představovaná jako samostatná, ještě ne jako moment, právě pro svou samostatnost a sama kvůli sobě povznést k duchu čili musí na sobě předvésti pohyb ducha.

Tato stránka, toť *přirozený duch*; osoba se má stáhnouti zpět z této přirozenosti a soustředit se do sebe, což by znamenalo stát se *zlým*. Ale ona je již *o sobě* zlá; soustředění do sebe záleží tedy v tom, že se *přesvědčuje*, že přirozené jsoucno je zlé. Do představujícího si vědomí spadá *jsoucí* stávání a bytí zlým, vlastní světu, jakož i *jsoucí* smír s absolutní bytností; avšak do *sebevědomí* jako takového spadá po stránce formy to, co je takto představováno, jen jako *překonaný moment* – neboť *osoba* je zápornost – tedy *vědění*: vědění, které je čisté konání vědomí v sobě samém. – V obsahu se musí tento moment *zápornosti* vyjádřiti rovněž. Jelikož je totiž bytnost *o sobě* již se sebou smířena a jelikož je duchovní jednotou, v níž jsou části představy *překonané* čili jsou *momenty*, podává se to tak, že každá část představy zde nabývá protikladného významu, než měla předtím; každý význam se tím doplňuje druhým a

obsah je teprve proto duchovní; jelikož určenost je právě tak svým vlastním protikladem, je dovršena jednota v jinakosti, totiž duchovnosti tak, jako se pro nás čili *o sobě* výše spojily protikladné významy a zrušily se dokonce i abstraktní formy *téhož a netéhož, identity a neidentity*.

Bylo-li v živlu představujícího vědomí *jsoucím zlem soustředování* přirozeného sebevědomí *do sebe*, pak *soustředování* v sobě v živlu sebevědomí je *vědění o zlém* jako takovém, jež je *o sobě* ve jsoucnu. Toto vědění je tedy zajisté vznikání zlého, ale jen *myšlenky zlého*, a je proto uznáno jako první moment usmíření. Neboť jakožto návrat do sebe z bezprostřednosti přírody, která je určena jako zlo, je jejím opuštěním a odumřením hříchu. Vědomí neopouští přirozené jsoucnu jako takové, nýbrž přirozené jsoucnu

[471] zároveň jako takové, o němž ví, že je zlé. Bezprostřední pohyb *soustředění do sebe* je právě tak zprostředkovaný – předpokládá sám sebe čili je svým vlastním důvodem; důvod soustředění do sebe je totiž ten, že příroda již o sobě se soustředila do sebe; kvůli zlu se člověk musí soustředit v sobě, ale *zlo* samo je soustředění do sebe. – Tento první pohyb je právě proto sám pouze bezprostřední čili je *jednoduchým pojmem*, jsa tímž, čím je jeho důvod. Pohyb čili zjinačování musí proto teprve nastoupit ve své vlastnější podobě.

Mimo tuto bezprostřednost je tedy nutné *zprostředkování* představ. *Vědění* o přírodě jako nepravém jsoucnu ducha a tato všeobecnost osoby, která se soustředila do sebe, je *o sobě* usmířením ducha se sebou samým. Toto *bytí o sobě* pro sebevědomí, které není chápající, nabývá formy něčeho, co má *jsoucnu* a co je *jím představováno*. Chápání mu tedy není uchopením tohoto pojmu, který ví, že překonaná přirozenost je všeobecná, smířená se sebou samou, nýbrž je uchopením oné *představy*, že božská bytnost je usmířena se svým jsoucнем *děním* vlastního sebezbavení božské bytnosti, tím, že božská bytnost je učiněna člověkem, a smrtí tohoto člověka. – Uchopení této představy vyjadřuje nyní určitěji to, co v ní bylo nazváno duchovním vzkříšením, čili dění, jímž jednotlivé sebevědomí je učiněno všeobecným čili obcí. – *Smrt* božího člověka *jakožto smrt* je *abstraktní* zápornost, bezprostřední výsledek pohybu, který se končí jen v *přirozené* všeobecnosti. Tento přirozený význam ztrácí v duchovním sebevědomí, čili stává se svým právě udaným pojmem; místo toho, co znamená smrt bezprostředně, totiž nebytí *tohoto jednotlivce*, je produhovněna k *všeobecnosti* ducha, který žije ve své obci, v ní denně umírá a vstává z mrtvých.

To, co náleží do živlu *představy*, že absolutní duch jakožto *jednotlivý* či spíše jako *zvláštní* představuje svým jsoucнем přirozenost ducha, je zde tedy přeloženo do sebevědomí sama, do vědění, které se udržuje ve své *jinakosti*; toto sebevědomí proto *neumírá* skutečně, jako si *představujeme o oné zvláštní bytosti*, že *skutečně* zemřela, nýbrž jeho zvláštnost odumírá v jeho všeobecnosti, tj. ve *vědění*, které je bytnost smiřující se sama se sebou. *Živel představování*, který zprvu předchází, je zde kladen jakožto překonaný čili navrátit se do osoby, do svého pojmu; co v onom živlu má pouze jsoucnu, stalo se subjektem. Tím právě také *první živel*,

[472] *čisté myšlení* a duch, který je v něm věčný, již neleží mimo rámec představujícího vědomí ani osoby, nýbrž návrat celku do sebe je právě to, že obsahuje v sobě všechny momenty. Smrt prostředníka, uchopená osobou, je překonání jeho *předmětnosti* či jeho *zvláštního bytí pro sebe*; toto *zvláštní bytí pro sebe* se stalo všeobecným sebevědomím. – Na druhé straně se stalo právě tímto dějstvím *všeobecně* sebevědomím a čistý nebo neskutečný duch pouhého myšlení se stal skutečným. Smrt prostředníka není pouze smrt jeho *přirozené stránky* či jeho *zvláštního bytí pro sebe*; neumírá pouze schránka odloučená od bytnosti a již neživá, nýbrž i *abstraktnost* božské bytnosti. Neboť pokud jeho smrtí dosud nebylo dokonáno usmíření, je prostředník tím jednostranným extrémem, který ví, že jednoduchost myšlení je *bytnost* v protikladu ke skutečnosti; tento extrém osoby nemá ještě stejnou hodnotu jako bytnost, tu má osoba teprve v duchu. Smrt této představy obsahuje tedy zároveň smrt *abstraktnosti* božské bytnosti, která není kladena jako osoba. Je bolestným citem nešťastného vědomí, že *sám bůh zemřel*. Toto tvrdé slovo je výraz nejvnitřnějšího vědění o své jednoduchosti, je návrat vědomí do hloubi noci, kterou je já = já, noci, jež mimo sebe již nic nerozeznává a neví. Tento cit je tedy vskutku ztrátou *substance* a jejího vystupování proti vědomí; ale zároveň je čistou *subjektivitou* substance čili čistou jistotou o sobě samé, která jí chyběla v podobě předmětu či bezprostředně či čisté bytnosti. Toto vědění je tedy *produhovněním*, kterým se substance stala subjektem, kterým zemřela její abstraktnost a neživost, kterým se tedy substance stala *skutečnou* a jednoduchým a všeobecným sebevědomím.

Tak je tedy duch duchem, který ví *o sobě samém*; ví *o sobě*; co je jeho předmětem, jest, čili jeho předmět jest pravý absolutní *obsah*; jak jsme viděli, vyjadřuje samotného ducha. Zároveň není jen *obsahem* sebevědomí a není jen předmětem *pro ně*, nýbrž je také *skutečným duchem*. Je skutečným duchem, probíhaje trojí živel své přirozenosti; tento pohyb sebou samým je celá jeho skutečnost; – co se pohybuje, toť on, on je subjektem pohybu a je zároveň *pohybováním* samým, čili jest substancí, kterou prochází subjekt. Jako nám vznikl pojem ducha, když jsme vstoupili do náboženství, totiž jako pohyb ducha, který je si jist sebou, který udílí odpuštění zlému a tím zároveň upouští od své vlastní jednoduchosti a tvrdé neměnnosti, či pohyb, který záleží v tom, že ab-

[473] *solutní protiklady* se poznávají jako *totéž* a že toto poznání propuká jako „*Ano*“, vyměněné mezi těmito extrémly – tento pojem *nazírá* náboženské vědomí, jemuž je absolutní bytnost zjevná, a překonává *rozlišení* své *osoby* od toho, co je *předmětem jeho nazírání*, je právě tak i substancí, jako jest subjektem, a je tedy samo duchem, právě proto, že je tímto pohybem a pokud jím jest.

Obec v tomto svém sebevědomí ještě není dokonalá; její obsah je vůbec pro ni ve formě *představování* a toto rozdvojení má v sobě ještě i její *skutečná duchovnost*, její návrat z jejího představování, tak jako jím byl zatížen i sám živel čistého myšlení. Obec nemá také vědomí o tom, čím jest; obec je duchovní sebevědomí, které si není předmětem jako duchovní sebevědomí, či které se nerozevírá až k vědomí sebe sama; nýbrž pokud je vědomím, má představy, které byly studovány. – Vidíme, že sebevědomí

v bodě svého posledního obratu dospívá *dovnitř* sama sebe a nabývá *vědění* o *bytí* v *sobě*; vidíme, jak se zbavuje svého přirozeného jsoucna a získává čistou zápornost. Avšak *pozitivní* význam, že totiž tato zápornost čili čistá *nitrnost vědění* je právě tak i *soběrovná bytnost* – čili že substance v tom dospívá tak daleko, aby byla absolutním sebevědomím, toť něco, co pro zbožné vědomí má význam *jiného*. Chápe se této stránky, že čisté zvnitřňování vědění je *o sobě* absolutní jednoduchost čili substance, jako představy něčeho, co není takové podle *pojmu*, nýbrž jako jednání *cizího* zadostiučinění. Čili pro ně není tento obsah: že tato hloubka čisté osoby je moc, která strhuje *abstraktní bytnost* z její abstraktnosti a povyšuje ji mocí této ryzí pobožnosti na osobu. – Konání osoby podržuje tím tento záporný význam vůči zbožnému vědomí, poněvadž sebezbavení substance je ze své strany pro osobu *bytím o sobě*, které osoba nepochopuje a neobsahá právě tak, čili které nenachází ve *svém* konání jako takovém. – Když *o sobě* došlo k této jednotě bytnosti a osoby, má vědomí též i tuto *představu* svého usmíření, ale jakožto představu. Dochází uspokojení tím, že připojuje k své čisté zápornosti *vnějškově* kladný význam své jednoty s bytností; jeho uspokojení zůstává tedy samo zatíženo protikladem onoho světa. Jeho vlastní usmíření vstupuje tedy do vědomí jako něco *vzdáleného*, jako vzdálená *budoucnost*, tak jako smíření dokonané druhou *osobou* jeví se vzdáleným *minulosti*. Jako má *jednotlivý* bohočlověk otce, který je *o sobě*, a pouze matku *skutečnou*, tak má všeobecný bohočlověk, totiž obec, za otce

[474] *vlastní konání a vědění*, za matku však *věčnou lásku*, kterou pouze *cítí*, ale nenazírá ve svém vědomí jako skutečný bezprostřední *předmět*. Usmíření jest tedy v srdci obce, ale je ještě rozdvojenost jejím vědomím a její skutečnost je ještě rozlomena. Co vstupuje do jejího vědomí jako *bytí o sobě* čili stránka *čistého zprostředkování*, je usmíření, jež leží na onom světě; co však vstupuje do jejího vědomí jako *přítomné*, jako stránka *bezprostřednosti* a *jsoucna*, je svět, který ještě musí očekávat své vykoupení. *O sobě* je obec usmířena s bytností; a o *bytnosti* se zajisté ví, že již nepoznává předmět jako sobě odcizený, nýbrž ve své lásce jako sobě rovný. Ale pro sebevědomí nemá tato bezprostřední přítomnost dosud podobu ducha. Duch obce je tak ve svém bezprostředním vědomí odloučen od svého náboženského vědomí, které sice vyslovuje, že *o sobě* nejsou odděleny, ale vyslovuje tak pouze *bytí o sobě*, které není realizováno čili nestalo se dosud rovněž také absolutním *bytím* pro sebe.

[475]

Náboženství

[←1]

Náboženství rozebírá Hegel z toho hlediska, že náboženství není vědomím jednotlivce, nýbrž formou společenského vědomí člověka, který je ještě oddělen od své vlastní bytnosti, od uvědomení společnosti jako objektivní podmínky své

reality. Náboženství a absolutní vědění mají proto ve *Fenomenologii* výjimečné postavení. Filosofie náboženství, kterou zde Hegel podává, nevybočuje z rámce antropologie: je to filosofický výklad náboženství a theologie, nikoli výklad náboženský a theologický.

[←2]

Každá podoba vědomí, dosud studovaná, je vědomí konečné, kde předmět stojí proti vědomí aspoň některou svou stránkou jako něco nezávislého a cizího. V náboženství, poněvadž je zásadně vědomím společenským, je vědomí sebevědomím, je to vědomí my, nikoli pouhého já. Proto však právě je každá předchozí etapa historického vývoje charakterizována neshodou mezi skutečným vědomím ducha a mezi jeho sebevědomím, např. žije-li duch na úrovni smyslové jistoty nebo vněmu, má sice také smyslové nebo přírodní náboženství, ale v náboženství jako takovém má vždy již též „duchovní“ předmět, který není ryze přírodní, nýbrž společenský. Vztah mezi náboženstvím a stupni historického vývoje v čase je ostatně složitý a Hegel se v následujících odstavcích snaží ukázat, že vývoj náboženství nemůže reprodukovat podrobně historický vývoj, a proč: právě že náboženství představuje celek ducha, musí být v náboženství vždy krom určité určenosti, charakterisující daný stupeň, přítomny i všechny další.

[←3]

Světelná bytnost je kult zoroastrovského náboženství, ale zároveň, vyjádřeno termíny moderní sociologie, je v ní representován magický stupeň společenského vědomí vůbec.

[←4]

V oddíle o rostlině a zvířeti Hegel se snaží o výklad zjevů totemismu a toho, co pozdější bádání určilo jako místní a kmenové kulty, jakých je ve starém Orientě, např. v Egyptě, nepřehledné množství.

[←5]

Demiurg (řemeslník) je pojetí, kterým Hegel hledí charakterizovat staroorientání, hlavně egyptské náboženství. Je to koncepce *odpovídající* organisovanému společenství pokojné mírové práce obrácené k vnějšku a uvědomující si teprve ve svém díle, tedy po jeho vytvoření, svou převahu nad přírodou. Hegel se zde snaží interpretovat egyptské umění, jeho zásadní geometričnost (analogickou instiktivním výtvorům, např. včelím buňkám), převahu geometrického utváření nad organickým.

[←6]

Kaaba v Mekce.

[←7]

Náboženství řecké.

[←8]

Viz výše výklad o Kaabě; tento černý fetiš představuje jednoduché, dosud neprojevené nitro proti vnějším podobám božstva, které jsou původně (v egyptském umění) zvířecí, pak polozvířecí. Hegel zde podává pokus o dialektický vznik řecké posvátné skulptury: nitro zde našlo svůj pravý výraz.

[←9]

Sofoklés, *Antigoné*.

[←10]

Sókratés.

[←11]

Tj. práce jednotlivého umělce.

[←12]

Trojská válka.

[←13]

Achilleus jako tragická postava Iliady.

[←14]

Viz k tomu i celému následujícímu textu kapitoly *Fenomenologie* o mravním světě, božském zákoně, muži a ženě.

[←15]

Oidipús a Orestés.

[←16]

Macbeth u Shakespeara.

[←17]

Shakespearův Hamlet. Hegel zde osvětluje antickou tragédii kontrastem s tragičnem moderním.

[←18]

Viz k celému tomuto odstavci kapitoly *Fenomenologie* o mravním jednání, božském a lidském vědění, vině a osudu.

[←19]

Selbstwesenheit.

[←20]

Slovní hříčka: Allgemeinheit – Gemeinheit.

[←21]

Aristofanovi *Jezdci* s výpady na Kleonta.

[←22]

Aristofanova *Oblaka*.

[←23]

Hegel v předchozím myslí na římské básníky Vergilia, Ovidia; jejich díla představují římský pantheon, který již není konkrétní pantheon mythologického představování, nýbrž abstraktní pantheon myšlenky, která opouští půdu substance.

[←24]

Gewesensein.

[←25]

Viz výše kapitoly Sebevědomí B („Svoboda sebevědomí: stoicismus, skepticismus a nešťastné vědění“) a Duch B, 1 b („Víra a čisté pochopení“).

[←26]

Kritika nauky Jakoba Böhma o hněvu v přirozenosti boží; předchozí nauka o andělich a Luciferovi se rovněž orientuje na myšlenkách „německého filosofa“.

VIII. ABSOLUTNÍ VĚDĚNÍ¹

1. [Jednoduchý obsah osoby, která ví o sobě, že je bytím]

Duch zjeveného náboženství dosud nepřekonal své vědomí jako takové, či abychom totéž vyjádřili jinými slovy, jeho skutečné sebevědomí není předmětem jeho vědomí; duch sám a momenty, které se v něm rozlišují, spadají do živlu představování a pod formu předmětnosti. *Obsahem* představování je absolutní duch; a běží jediné ještě o překonání této pouhé formy, či lépe, poněvadž tato forma náleží *vědomí jako takovému*, musila pravda této formy již vyplýnout mezi útvary vědomí. – Toto přemožení předmětu vědomí nesmí být pojato v té jednostrannosti, že se předmět ukázal jako něco, co se navrácí do osoby, nýbrž určitěji tak, že se mu jako takový podával nejen jako něco zanikajícího, ale že je to především sebevědomí zbavující se sama sebe, které klade věcnost, a že toto sebezbavení nemá pouze záporný, nýbrž i kladný význam, nemá jej toliko pro nás čili o sobě, nýbrž pro sebevědomí samo. *Pro ně* má zápor předmětu či jeho sebezrušení kladný význam čili: *ví* jednak o této nicotnosti předmětu tím, že se samo sebe zbavuje; neboť v tomto sebezbavení *se* klade jako předmět čili, vzhledem k nedílné jednotě *bytí pro sebe*, klade předmět jako sebe samo. Z druhé strany v tom tkví zároveň ten druhý moment, že toto sebezbavení a předmětnost neméně též zrušilo a pojalo zpět do sebe, že je tedy ve své jinakosti jako takové u sebe. – To je tedy pohyb *vědomí* a to jest totalita jeho momentů v něm. – Stejně se musí chovati k předmětu v totalitě jeho určení a pochopiti jej takto po stránce každého z těchto určení. Tato totalita jeho určení činí *jej o sobě* duchovní bytností, a pro vědomí se jí vpravdě stává pochopením každého z těchto určení jakožto osoby čili právě uvedeným duchovním chováním k nim.

Předmět je tedy jednak *bezprostřední* bytí čili věc vůbec, odpovídající bezprostřednímu vědomí, jednak sebezjinačování, jeho [476] vztah či *bytí pro jiné* a *bytí pro sebe*, určenost, odpovídající vněmu, jednak *bytnost* čili všeobecnost, odpovídající schopnosti rozvažovací. Předmět je jako celek závěr čili pohyb obecného určení k jednotlivosti i obrácený pohyb od jednotlivosti překonanou jednotlivostí čili určení k obecnosti. – V těchto třech určeních musí tedy vědomí věděti o předmětu jako o sobě samém. Není to však vědění jako čisté chápání předmětu, o němž je řeč, nýbrž toto vědění má býti ukázáno jen ve svém vznikání či ve svých momentech po té stránce, která náleží vědomí jako takovému, a momenty vlastního pojmu čili čistého vědění mají být ukázány ve formě podob vědomí. Proto se předmět ve vědomí jako takovém ještě nezjevuje jako duchovní esence, jak jsme ji právě vyslovili; a vztah vědomí k němu není pohlížení na předmět v této totalitě jako takové, ani v její čisté pojmové formě, nýbrž je to jednak podoba vědomí vůbec,

jednak určitý počet takových podob, které *my* sami shrnujeme dohromady a v nichž může být ukázána totalita momentů předmětu a chování vědomí k němu jen rozložena ve své momenty.

Tedy co se týče této stránky chápání předmětu, jak je v podobě vědomí, třeba jen připomenouti dřívější podoby vědomí, které se již vyskytly. – Tedy co se týče předmětu, pokud je bezprostřední pokud je *lhostejným bytím*, viděli jsme, že pozorující rozum *hledal a nalézal* v této lhostejné věci sama sebe, tj. že si byl vědom svého konání jako neméně vnějšího, než si je vědom předmětu pouze jako bezprostředního. – Viděli jsme též, že jeho určení bylo na jeho vrcholu vysloveno v nekonečném soudu, že *bytí já, toť věc*. A to smyslová bezprostřední věc (nazývá-li se *já duší*, je sice představována rovněž jako věc, ale jako něco neviditelného, nehmatného atd., vskutku tedy ne jako bezprostřední bytí a ne jako to, co rozumíme věcí). Vezme-li se onen soud tak, jak bezprostředně zní, je bezduchý či spíše je bezduchost sama. Vezme-li se podle svého *pojmu*, je však vskutku tím nejduchaplnějším, a oba druhé momenty, které mají být vyšetřovány, vyslovují toto *nitro* uvedeného nekonečného soudu, které v něm ještě není *dáno*.

Věc je já; vskutku je v tomto nekonečném soudu věc překonána; není ničím o sobě; má pouze význam ve vztahu, pouze *prostřednictvím já a jeho vztahu k věci*. Tento moment vyplynul pro vědomí v čistém pochopení a v osvícenství. Věci jsou naprosto *užitečné* a je třeba pohlížeti na ně pouze po stránce jejich užitečnosti. – *Vzdělané sebevědomí*, které proběhlo světem ducha, jenž se odcizil

[477] sobě, vytvořilo svým sebezbačením věc jako sebe samo; podržuje tedy i ve věci sebe samo a ví o nesamostatnosti věci, čili ví, že věc jest *bytostně* toliko *bytím pro jiné*; čili vyjádříme-li plně tento *vztah*, tj. to, co zde výhradně tvoří povahu předmětu, pak pro tento vztah platí věc za něco *jsoucího pro sebe*: tento vztah vyslovuje smyslovou jistotu jako absolutní pravdu, ale toto *bytí pro sebe* samo vyslovuje jen jako moment, který toliko zaniká a přechází ve svůj protiklad, v bytí dané na pospas pro jiné.

Tím však vědění o věci není ještě dovršeno; musí se o ní vědět nejen po stránce bezprostřednosti bytí a po stránce určenosti, nýbrž také jako *o bytnosti* či *vnitřku*, jako o osobě. To je dávno v *morálním sebevědomí*. Morální sebevědomí ví o svém vědění jako o *absolutní esenci* čili o *bytí* vůbec jako o ryzí vůli či vědění; *není* nic než jen toto chtění a vědění; všemu jinému připadá pouze nebytostné bytí, tj. jen takové, které není *o sobě*, je jen jeho prázdnou slupkou. Pokud morální vědomí propouští *jsoucno* ve své představě světa z osoby, pojímá je neméně opět do sebe zpět. V podobě svědomí konečně není již tímto předstíráním a zastíráním *jsoucna* a osoby, které se ještě střídají, nýbrž ví, že jeho *jsoucno* jako takové je tato čistá jistota o sobě samém; předmětný život, do něhož se staví, pokud jedná, není ničím jiným než čistým věděním osoby o sobě samé.

To jsou momenty, z nichž se skládá smíření ducha se svým vlastním vědomím; tyto momenty pro sebe jsou jednotlivé a je to pouze jejich duchovní jednota, na níž se zakládá celá síla tohoto smíření. Poslední z těchto momentů je však nutně tato jednota

sama a jak vysvítá, spojuje je tato jednota vsutku všechny v sobě. Duchu, který je si sebou jist ve svém jsoucnu, není živlem *jsoucna* nic jiného než toto vědění *o sobě*; když vyslovuje, že to, co činí, koná podle přesvědčení o své povinnosti, je tato jeho řeč *platností jeho jednání*. – Jednání je první *o sobě* jsoucí rozluka jednoduchosti pojmu a návrat z této rozluky. Tento první pohyb se převrací v druhý tím, že živel uznání se klade jako *jednoduché* vědění povinnosti proti *rozdílu* a *rozdvojení*, které je obsaženo v jednání jako takovém a tvoří tímto způsobem vůči jednání železnou skutečnost. V odpuštění jsme však viděli tuto tvrdost slevovati ze sebe a zbavovat se sebe. Skutečnost nemá zde tedy pro sebevědomí, jakožto *bezprostřední jsoucno* jiný význam než ten, že je čistým věděním; jako *určité* jsoucno či jako vztah je to, co stojí proti sobě, právě [478] tak věděním jednak o této čistě jednotlivé osobě, jednak o vědění jako obecném. V tom je zároveň kladeno to, že *třetí* moment, *všeobecnost* či *bytnost* platí každému z členů stojících proti sobě pouze za *vědění*; a prázdný protiklad, který ještě zbývá, překonávají posléze právě tak a jsou věděním já = já: tato *jednotlivá* osoba, která je bezprostředně čistým věděním čili všeobecném.

O tomto smíření vědomí se sebevědomím se v důsledku toho ukazuje, že je uskutečněno z dvojí stránky: jednou v náboženském duchu, podruhé ve vědomí samém jako takovém. Obojí smíření se od sebe liší tak, že první je smířením ve formě *bytí o sobě*, druhé ve formě *bytí pro sebe*. Tak, jak byly rozbírány, spadají zprvu mimo sebe navzájem; v pořadí, v němž se nám dostavovaly jeho podoby, přišlo vědomí jak k jednotlivým momentům tohoto smíření, tak k jejich sjednocení, dávno před tím, než i náboženství dalo svému předmětu podobu skutečného sebevědomí. Sjednocení obou stránek není dosud ukázáno; toto sjednocení to jest, jež uzavírá tuto řadu útvarů ducha; neboť v něm dospívá duch k tomu, aby vědělo sobě tak, jak je netoliko *o sobě* či co do svého absolutního obsahu, ani jen jak je *pro sebe* po stránce své bezobsažné formy či po stránce sebevědomí, nýbrž jak je *o sobě a pro sebe*.

Toto sjednocení se však *o sobě* již událo, a to též v náboženství, v návratu představy do sebevědomí, ale nikoliv po stránce vlastní formy, neboť náboženská stránka je stránka *bytí o sobě*, stojící proti stránce pohybu sebevědomí. Sjednocení náleží tedy této druhé straně, která je v tomto protikladu stránkou reflexe v sebe, tedy tou stránkou, která obsahuje sebe samu a svůj protiklad, a to nejen *o sobě* čili všeobecným způsobem, nýbrž *pro sebe* čili rozvitě a rozlišeně. Obsah, jakož i druhá stránka sebevědomého ducha, pokud je právě *druhou* stránkou, je dána ve své úplnosti a byla tak ukázána; sjednocení, které ještě chybí, je jednoduchá jednota pojmu. Pojem je sám též již přítomen na straně sebevědomí sama; ale jak se vyskytoval v předcházejícím, má jako všechny ostatní momenty tu formu, že je *zvláštní podobou vědomí*. – Je tedy tou částí podoby ducha, jistého sebou samým, která se zastavuje ve svém pojmu a byla nazvána *krásnou duší*. Krásná duše je totiž vědění ducha o sobě samém, o své vlastní průhledné jednotě – sebevědomí, které ví, že duch je toto čisté vědění *o čistém bytí v sobě*, nejen názor božství, nýbrž jeho sebe nazírání. – Jelikož tento pojem ulpívá na sobě tak, jak je v protikladu ke své realizaci, je

[479] jednostrannou podobou, jejíž zánik v prázdný dým jsme viděli, ale rovněž i kladné sebezbavení a další pohyb. Touto realizací se překonává setrvávání tohoto bezpředmětného sebevědomí na sobě samém, *určenost* pojmu proti jeho *vyplnění*; jeho sebevědomí nabývá formy všeobecnosti a co mu zbývá, je jeho pravdivý pojem, čili pojem, který došel své realizace; je to pojem ve své pravdě totiž pojem, v jednotě se svým sebezbavením: vědění o čistém vědění nikoliv jako abstraktní *bytnosti*, kterým je povinnost, nýbrž o čistém vědění jako bytnosti, která je *toto* vědění, *toto* čisté sebevědomí, které tedy jest zároveň pravdivý *předmět*; neboť předmět je osoba jsoucí pro sebe.

Své vyplnění dal si tento duch jednak v *jednajícím* duchu jistém sebou samým, jednak v *náboženství*: v náboženství získal absolutní *obsah jako obsah* čili ve formě *představy*, jinakosti vůči vědomí; naproti tomu v oné podobě je formou osoba sama, neboť ona to jest, jež obsahuje *jednajícího* ducha jistého sebou samým; osoba provádí život absolutního Ducha. Tato podoba, jak vidíme, je onen jednoduchý pojem, který se však vzdává své věčné *bytnosti*, *má jsoucno* čili jedná. *Rozdvojování* čili vystoupení má v čistotě pojmu, neboť tou je absolutní abstrakce čili zápornost. Právě tak má život své skutečnosti, čili bytí v sobě, v čistém vědění samém, neboť toto vědění jest jednoduchá *bezprostřednost*, která je právě tak *bytí* i *jsoucno* jakož i *bytnost*, první myšlení záporné, druhé samo pozitivní myšlení. Toto jsoucno je konečně stejnou měrou i to, co z čistého vědění jsoucna i povinnosti je reflektováno v sebe, čili *bytí zla*. Toto soustředění v sobě vytváří *protiklad pojmu* a je tudíž vystupováním *nejednajícího, neskutečného* čistého vědění o bytnosti. Toto jeho vystupování v tomto protikladu je však účastí na něm; čisté vědění bytnosti zbavilo se *o sobě* své jednoduchosti, neboť toto vědění je *rozdvojování* čili zápornost, která je totéž co pojem; pokud je toto rozdvojování *vznikáním pro sebe*, je zlem; pokud je *bytím o sobě*, je tím, co zůstává dobré. – Co se nyní děje zprvu *o sobě*, je zároveň pro vědomí, a právě tak je samo dvojí, stejně *pro ně*, jako je jeho *bytím pro sebe* čili jeho vlastním konáním. Totéž, co je již kladeno *o sobě*, opakuje se tedy jako vědění vědomí o sobě a jako vědomé konání. Každé upouští ve prospěch druhého od samostatnosti určení, v němž vystupuje vůči druhému. Toto upouštění je tatáž rezignace na jednostrannost pojmu, která *o sobě* tvořila počátek; ale je to nyní *jeho* rezignace, tak jako po-

[480] jem, na který rezignuje, jest jeho pojem. – Ono počáteční *bytí o sobě* je vpravdě jakožto zápornost právě tak *bytím zprostředkovaným*; tak, jak je v pravdě, se tedy nyní *klade*, a *zápornost* je jako *určenost* každého z obou pro druhý člen a o sobě to, co se samo překonává. Jedna z obou částí protikladu je nestejnost *bytí v sobě*, *bytí ve své jednotlivosti* vůči všeobecnosti, druhý je nerovnost jeho abstraktní všeobecnosti vzhledem k osobě; první část protikladu odumírá svému bytí pro sebe a zbavuje se sebe, vyznává se; druhá se zříká tvrdosti své abstraktní všeobecnosti a odumírá tím své neživotné osobě a své nepohnuté všeobecnosti; takže první část se tedy doplnila momentem všeobecnosti, která je bytností, druhá všeobecností, která je osobou. Tímto pohybem jednání vystoupil duch jako čistá všeobecnost vědění, které jest

sebevědomím, jako sebevědomí, které je jednoduchá jednota vědění: duch, který je duchem teprve tím, že *má jsoucno*, že své jsoucno povyšuje v *myšlenku* a tím v absolutní *protikladnost* a že se z ní vrací právě skrze ni a v ní samé.

Co tedy bylo v náboženství *obsahem* nebo formou představování něčeho *jiného*, to je zde vlastní *konání osoby*; pojem to spojuje tak, že *obsah* jest vlastním *konáním osoby*, neboť tento pojem jest, jak vidíme, vědění o konání osoby samé v sobě jako veškerosti esence a všeho jsoucna, vědění *o tomto subjektu* jakožto *substanci* a o substanci jako tomto vědění o svém konání. – Co jsme my zde přidali, je jedině za prvé *shromáždění* jednotlivých momentů, z nichž každý představuje ve svém principu život celého ducha, za druhé udržování pojmu ve formě pojmu, jehož obsah by již byl vyplynul sám v oněch momentech, a kterýžto pojem by již byl vyplynul sám ve formě *jisté podoby vědomí*.

2. [Věda jako sebepochopení osoby]

Tato poslední podoba ducha, duch, který dává svému poslednímu a pravému obsahu zároveň formu osoby a který tím právě tak realizuje svůj pojem, jako zůstává v této realizaci ve svém pojmu, je absolutní vědění; je to duch, který o sobě ví, že je v podobě ducha, čili je *vědění pochopující*. Pravda nejen je *o sobě* úplně rovna *jistotě*, nýbrž má také *podobu* jistoty sebou samou, čili je ve svém jsoucnu, tj. pro vědoucího ducha ve *formě* vědění o sobě samém. Pravda je *obsah*, který je v náboženství ještě neroven své jistotě. Tato rovnost je však v tom, že obsah obdržel podobu oso-
[481] by. Tím se stalo živlem jsoucna či *formou předmětnosti* pro vědomí to, co je bytnost sama, totiž *pojem*. Duch zjevující se vědomí v tomto živlu či – což zde znamená totéž – vytvořený v něm vědomím, jest *věda*.

Přirozenost, momenty a pohyb tohoto vědění vyplynuly tedy tak, že je to čisté *byťi pro sebe*, vlastní sebevědomí; je to já, které je *toto* a žádné jiné já a které je právě tak bezprostředně *zprostředkováno* čili které je překonané, *všeobecné* já. – Má *obsah*, který od sebe *odlišuje*; neboť je čistá zápornost čili sebe rozdvojování; je *vědomí*. Tento obsah je ve svém rozdílu sám to já, neboť je pohybem překonávání sebe sama čili jest touž ryzí záporností, která je já. Já jest v něm jako rozdílném reflektováno v sebe; obsah je *pochopen* jedině tím, že já je ve své jinakosti u sebe sama. Udáme-li určitěji tento obsah, není ničím jiným než právě vysloveným pohybem samotným; neboť je to duch, který probíhá sebou samým, a to *pro sebe* jakožto ducha, tím, že má podobu pojmu v jeho předmětnosti.

Co se však týče *jsoucna* tohoto pojmu, neobjevuje se *věda* v čase a skutečnosti dříve, než duch dospěl k tomuto vědomí o sobě samém. Jakožto duch, který ví, čím jest, neexistuje dříve a nikde jinde než po skončení práce, kterou je zvládnutí vlastního nedokonalého utváření, zjednání podoby vlastní bytnosti pro své vědomí a tímto způsobem i vyrovnání svého *sebevědomí* se svým *vědomím*. – Duch, jsoucí o sobě a

pro sebe a rozdělený ve svých momentech, je vědění, které je *pro sebe, pochopování* vůbec, které jako takové dosud nedosáhlo *substance* čili není samo o sobě absolutním vědáním.

Ve skutečnosti je zajisté vědoucí substance dříve tu nežli její forma či pojmová podoba. Neboť substance je ještě nevyvinuté *bytí o sobě* čili základ a pojem ve své dosud nepohnuté jednoduchosti, tedy *nitrnost* čili osoba ducha, která dosud *není tu*. *Co je tu*, jest jako dosud nevyvinutá jednoduchost a bezprostřednost čili předmět *představujícího* vědomí vůbec. Poznání, jsouc duchovním vědomím, jemuž je *bytí o sobě* pouze potud, pokud je *bytím pro osobu* a *bytím osoby* čili pojmem, má z tohoto důvodu zprvu jen chudý předmět, vůči němuž je substance a její vědomí bohatší. Zjevnost, kterou má ve vědomí substance, je ve skutečnosti skrytost, neboť je dosud *neosobní bytí*, a zjevná jest si pouze jistota sebou samým. Zprvu proto náležejí *sebevědomí* ze substance pouze

[482] *abstraktní momenty*; ale tím, že se tyto abstraktní momenty jakožto čisté pohyby pudí samy dále, *sebevědomí* se obohacuje, až vyrve celou substancí z rukou vědomí, vsaje do sebe celou stavbu jejích esencí – a jelikož je toto záporné chování k předmětnosti neméně pozitivním, totiž kladením – vytvoří je ze sebe, a tím je pro vědomí zároveň obnovuje. V *pojmu*, který o sobě ví jako o pojmu, vystupují tudíž *momenty* dříve než *vyplněny celek*, jehož vznikání je pohyb oněch momentů. Ve *vědění* je naproti tomu *celek*, ale *celek* nepochopený, dříve než *momenty*. – *Čas* je sám *pojem*, který *má jsoucno* a představuje se vědomí jako prázdný názor; proto se duch nezbytně zjevuje v čase a zjevuje se v něm tak dlouho, pokud *nepochopí* svůj čistý pojem, tj. pokud nevyhladí čas. Čas je *vnější*, nazíraná, osobou *nepochopená* čistá osoba, pojem toliko nazíraný; tím, že pojem pochopuje sám sebe, překonává svou časovou formu, pochopuje názor a je pochopené a chápající nazírání. – Čas se tedy zjevuje jako osud a nutnost ducha, který není v sobě dokončen, aby obohacoval podíl, který má *sebevědomí* na vědomí, aby uváděl v pohyb *bezprostřednost bytí o sobě* – totiž formu, kterou má substance ve vědomí – nebo obráceně, pojme-li se *bytí o sobě* jako *nitrnost*, aby realizoval to, co je zprvu *vnitřní*, a aby to zjevil, tj. přisoudil jistotě samým sebou.²

Z tohoto důvodu musí býti řečeno, že *nevíme nic*, co není *ve zkušenosti*, či – jak se to též jinak vyjadřuje – co není dáno jako *pravda procítěná*, jako *vnitřně zjevená věčnost*, jako posvátný *předmět víry*, nebo jak znějí všechny ty výrazy, kterých se rovněž užívá. Neboť zkušenost je právě to, že obsah – a obsahem je duch – je *o sobě*, je substancí a tedy *předmětem vědomí*. Avšak tato substance, která je duch, je procesem, v kterém se duch *stává* tím, čím *o sobě* jest; a teprve jako toto vznikání, jež se samo v sobě reflektuje, je duch o sobě v pravdě *duchem*. Je o sobě pohybem, kterým je poznávání – proměna onoho *bytí o sobě* v *bytí pro sebe*, substance v *subjekt*, předmětu *vědění* v předmět *sebevědomí*, tj. v předmět překonaný čili v *pojem*. Tento pohyb je kruh, který se vrací do sebe, předpokládá svůj počátek a dosáhne ho pouzema konci. – Pokud je duch tedy nezbytně tímto rozlišováním o sobě, vystupuje jeho nazíraný *celek* proti jeho jednoduchému *sebevědomí*; a jelikož tedy onen *celek* je to, co se takto

rozlišuje, jest rozlišen ve svůj nazíraný čistý pojem, totiž v *čas*, a v obsah čili *bytí o sobě*; substance jakožto subjekt má v sobě nutnost *teprve*

[483] *vnitřní*, aby se vyjádřila v sobě samé jako to, čím je *o sobě*, totiž *jako duch*. Dokonalé předmětné vyjádření je teprve zároveň její reflexe čili její stávání osobou. – Dokud se tedy duch nedovrší *o sobě* jakožto duch světa, nemůže dosáhnouti svého dovršení jakožto duch *sebevědomý*. Proto obsah náboženství vyjadřuje to, co je *duch*, časově dříve nežli věda; ale jedině věda je pravdivé vědění ducha o sobě samém.

Pohyb, kterým duch žene k rozpuku formu svého vědění o sobě, toť práce, kterou koná jakožto *skutečné dějiny*. Náboženská obec, pokud jest zprvu substancí absolutního ducha, jest surovina vědomí, která má tím barbarštější a obtížnější jsoucnou, čím hlubší jest její vnitřní duch, a tím těžší práci se svou bytností, totiž s obsahem svého vědomí, který jí je cizí, má její nejasná osoba. Teprve když se vzdala naděje, že překoná vnějškovým, tj. cizím způsobem cizotu, obrací se k sobě samé, k vlastnímu světu a k přítomnosti (jelikož překonaný cizí způsob je návrat do sebevědomí), objevuje vlastní svět a přítomnost jako svůj majetek, a tím je učiněn první krok sestupu ze *světa intelektuálního* či spíše krok k tomu, aby abstraktní živel intelektuálního světa byl produhovněn skutečnou osobou. Pozorováním nachází jednak jsoucnou jako myšlenku a chápe je, a naopak nachází ve svém myšlení jsoucnou.³ Když tak zprvu osoba sama vyřkla bezprostřední *jednotu* myšlení a *bytí*, abstraktní bytnosti a osoby, a když tak *čistším* způsobem, totiž jako jednotu rozlohy s bytím, obrodila prvotní světelnou bytnost – neboť rozloha je jednoduchost, která se rovná čistému myšlení více než světlo – a tím v myšlence obrodila počáteční *substanci*,⁴ vrávorá duch zároveň děsem před touto abstraktní jednotou, před touto *neosobní* substancialitou zpět a hájí proti ní individualitu.⁵ Avšak teprve když se zbavil individuality v procesu vzdělávání, učinil jí tím jsoucнем a prosadil ji ve veškerém jsoucnu, když dospěl k myšlence užitečnosti⁶ a v absolutní svobodě pochopil jsoucnou jako svou vůli,⁷ vytasí se s myšlenkou své nejvnitřnější hloubky a vysloví bytnost jakožto já = já.⁸ Toto já = já jest pohyb, který se sám v sobě reflektuje; neboť zatím co tato rovnost jako absolutní zápornost je absolutním rozdílem, stojí soběrovnost já proti tomuto čistému rozdílu, který je nutno vyjádřiti jakožto *čas*, jelikož je čistý a zároveň předmětný pro vědomí osoby, která o sobě ví, takže byla-li dříve bytnost vyjádřena jako jednota myšlení a rozlohy, bylo by nyní stejně nutno ji pojmut jako jednotu myšlení a času;

[484] ale rozdíl přenechaný sobě samému, čas bez pokoje a setrvání se naopak sám v sobě hroutí; je to předmětný klid *rozlohy*, rozloha však je čistá rovnost se sebou, a tou je já. – Čili já není pouze osoba, nýbrž je *rovnost osoby se sebou*; tato rovnost je však dokonalá a bezprostřední jednota se sebou samým čili *tento subjekt* jest právě tak i *substancí*. Substance sama pro sebe by byla nazíráním bez obsahu čili nazíráním obsahu, který ve své určitosti by byl toliko akcidentální a neměl žádnou nutnost; substance by platila za absolutno jen potud, pokud by byla myšlena či nazírána jako *absolutní jednota* a veškerý obsah po stránce své rozdílnosti by musil spadati mimo ni

do reflexe, která nenáleží do této jednoty, poněvadž není subjektem, není tím, co o sobě a sebe v sebe reflektuje, čili není pochopena jakožto duch. Kdyby se mělo přesto mluvit o nějakém obsahu, bylo by to zčásti jen proto, aby byl uvržen do prázdné propasti absolutna, zčásti však by byl vnějškově na chvat sebrán ze smyslového vnímání, zdálo by se, že vědění přišlo k věcem, k rozdílu od sebe sama, a k rozdílu rozmanitých věcí, aniž by se dalo pochopit, jak a odkud.⁹

Duch se nám¹⁰ však ukázal tak, že není ani sebevědomím, které se stahuje do své čisté nitřnosti, ani pouhým jeho pohroužením do substance a nebytím jeho rozdílu, nýbrž jest *tímto pohybem* osoby, která se zbavuje sebe samé a ponořuje se do své substance a právě tak jako subjekt se soustředila ze substance do sebe a činí ji neméně svým předmětem a obsahem, než tento rozdíl předmětnosti a obsahu překonává. Ona prvotní reflexe z bezprostřednosti je rozlišování se subjektu od své substance čili je rozdvojující se pojem, soustředění v sebe a vznikání čistého já. Tím, že tento rozdíl je čisté konání já = já, je pojem nutností a vzejitím *jsoucna*, které má substanci svou bytností a má trvání pro sebe. Avšak trvání *jsoucna* pro sebe jest pojem, kladený ve své určenosti, a tím je zároveň pohybem pojmu *sama o sobě*, pohybem sestupu v jednoduchou substanci, která je subjektem teprve jako tato zápornost a pohyb. – Já se nesmí ani zdržovati ve *formě sebevědomí* proti formě substanciálnosti a předmětnosti, jako by mělo úzkost před svým sebezbačením – síla ducha je naopak v tom, že si v tomto sebezbačení zůstává roven a *jsa bytím o sobě* a *pro sebe* klade *bytí pro sebe* neméně jako pouhý moment než bytí o sobě – ani není já něčím třetím, co by vrhalo rozdíly zpět do propasti absolutna a vyslovovalo by jejich rovnost v něm; nýbrž vědění se zakládá

[485] naopak na této zdánlivé nečinnosti, která pouze pozoruje, jak se rozlišené samo sebou pohybuje a jak se vrací do své jednoty.

3. [Pochopený duch ve svém návratu k bezprostřednosti, která má *jsoucno*]

Ve vědění uzavřel tedy duch pohyb svého utváření, pokud je toto utváření zatíženo nepřekonaným rozdílem vědomí. Duch získal čistý živel svého *jsoucna*, pojem. Obsah je po stránce *svobody* svého *bytí* osoba, která se zbavuje sebe, čili *bezprostřední* jednota vědění o sobě samém. Čistý pohyb tohoto sebezbačení, vyšetřován co do obsahu, je jeho *nutnost*. Rozlišný obsah jako *určený* má bytí vztahu, nikoliv bytí o sobě, a je svůj vlastní nepokoj, kterým se sám překonává, čili je *zápornost*; nutnost a rozlišnost je tedy jak *svobodným* bytím, tak i osobou; a v této osobní *formě*, v níž jest *jsoucno* bezprostředně myšlenkou, je obsah *pojmem*. Když tedy duch získal pojem, rozvinuje *jsoucno* a pohyb v tomto éteru svého života a je *vědou*. Momenty jeho pohybu se ve vědě již nepodávají jako určité *podoby vědomí*, nýbrž tím, že se rozdíl vědomí soustředil do osoby, podávají se jako *určité pojmy* a jako organický, na sobě samém se zakládající pohyb těchto pojmů. Znamená-li ve fenomenologii ducha každý moment

rozdíl mezi věděním a pravdou a pohyb, kterým se tento rozdíl překonává, pak věda naopak neobsahuje tento rozdíl a jeho překonávání; tím, že moment má formu pojmu, sjednocuje předmětnou formu pravdy a formu osoby, která ví, v bezprostřední jednotě. Moment nevystupuje jako tento pohyb, že se přechází sem a tam z vědomí či představy do sebevědomí a obráceně, nýbrž jeho čistá podoba osvobozená od jeho zjevu ve vědomí, totiž čistý pojem a jeho svébytnost, závisí jedině na jeho čisté *určenosti*. Naopak každému abstraktnímu momentu vědy odpovídá podoba zjevujícího se ducha vůbec. Jako duch mající jsoucno není bohatší než věda, tak není po stránce svého obsahu ani chudší. Poznání čistých pojmů vědy v této formě podob vědomí je stránka jejich reality, stránka, v níž bytnost těchto podob, pojem, kladený ve svém *jednoduchém* zprostředkování jako *myšlení*, rozestírá momenty tohoto zprostředkování a podává se vnitřním protikladem.

Věda obsahuje v sobě samé tuto nutnost zbaviti se sama této formy čistého pojmu a přechod pojmu ve *vědomí*. Neboť duch, vědoucí o sobě samém, právě tím, že pochopuje svůj pojem, je bezprostřední rovností se sebou samým, která ve svém rozdílu je *jisto-*

[486] *tou o bezprostředním čili smyslovým vědomím* – počátkem, od něhož jsme vyšli; toto sebezpuštění z formy své osoby je nejvyšší svoboda a jistota jeho vědění o sobě.

Leč toto sebezbavení je ještě nedokonalé; vyjadřuje *vztah* jistoty o sobě samém k předmětu, který nedosáhl své úplné svobody právě z toho důvodu, že je ve vztahu. Vědění nezná toliko sebe, nýbrž i zápornost sebe sama, jinými slovy svou hranici. Znátí svou hranici, toť umět se obětovat. Toto obětování je sebezbavení, v němž duch líčí své stávání duchem ve formě svobodného *nahodilého dění*, nazíraje svou čistou *osobu* jakožto *čas* mimo sebe a právě tak nazíraje své *bytí* jako *prostor*. Toto posléze uvedené vznikání ducha, totiž *příroda*, je jeho živé bezprostřední vznikání; příroda, duch sebe zbavený, není v celém svém jsoucnu nic jiného než toto věčné zbavování své *trvalosti* a pohyb, který vytváří *subjekt*.

Avšak druhá stránka jeho vznikání, totiž *dějiny*, jest *vědoucí* vznikání, takové, jež se *zprostředkuje* – je to duch sebe zbavený do času; avšak toto sebezbavení jest právě tak i sebezbavením sebezbavení sama; zápor je záporem sebe sama. Toto vznikání představuje lenivý pohyb a sled duchů, galerii obrazů, z nichž každý, jsa vybaven úplným bohatstvím ducha, pohybuje se právě proto tak pomalu, poněvadž osoba musí proniknout a strávit celé toto bohatství své substance. Jelikož dokonalost ducha záleží v tom, aby dokonale věděl, čím *jest*, tedy měl *vědění* o své substanci, je toto vědění *soustředěním do sebe*, v němž duch opouští své jsoucno a svou podobu odevzdává vnitřnímu uchování vzpomínkou. Ve svém soustředění do sebe je ponořen v noc svého sebevědomí, jeho zmizelé jsoucno jest však v této noci uchováno; a toto překonané jsoucno – předchozí, ale znovuzrozené z vědění – je nové jsoucno, nový svět a nová podoba ducha. V ní mu je právě tak nezaujatě započít znovu u její bezprostřednosti a počínaje od ní vychovat se opět až k vyspělosti; jako by všechno

předchozí bylo proň ztraceno a jako by se ze zkušenosti dřívějších duchů ničemu nenaučil. Avšak vnitřní uchování *vzpomínkou* ji uchovalo a je nitrem a vskutku vyšší formou substance. Počíná-li tedy tento duch své vzdělání znovu od počátku a tak, že zdánlivě vychází toliko od sebe, děje se tento jeho počátek zároveň na vyšším stupni. Říše duchů, která se tímto způsobem utvořila ve jsoucnu, tvoří posloupnost, v níž jeden duch vystřídával druhého a každý přejímal říši světa od svého předchůdce. Cíl této posloupnosti je zjevení hloubky, a hloubka je

[487] *absolutní pojem*; toto zjevení je následkem toho překonáním této hloubky čili za prvé jeho *rozloha*, zápornost tohoto já, jsoucího v sobě, která je jeho sebezbavení čili substance, a za druhé jeho *čas*, totiž to, že toto sebezbavení se samo o sobě zbavuje sebe a jsouc ve své rozloze, je právě tak i ve své hloubce, totiž v osobě. *Cíl*, absolutní vědění, čili duch, který o sobě ví, že jest duchem, má za svou cestu zvnitřňování duchů *vzpomínkou* na to, jak sami o sobě jsou a jak dovršují organizaci své říše. Jejich úchova po stránce jejich volného jsoucna, zjevujícího se ve formě nahodilosti, jsou dějiny; jejich úchova po stránce jejich pochopené organizace je však *věda o vědění, které se zjevuje*: obě dohromady, totiž pochopené dějiny, tvoří uchování absolutního ducha *vzpomínkou* v nitru a jeho Golgotu, skutečnost, pravdu a jistotu jeho trůnu, bez něhož by byl neživoucí osamělostí; pouze

z kalicha té říše duchů kypí
vlastní nekonečnost jemu vstříc.

[488]

Absolutní vědění

[←1]

V této kapitole o absolutním vědění, tj. filosofii pojaté nikoli jako soukromý názor a nápad jednotlivce, nýbrž jako jasnost, kterou má skutečnost o sobě samé ve svém celku a jádře, snaží se Hegel ukázat, že údobí náboženství jako vedoucí funkce společenského vědomí je u konce a že nastupuje éra filosofie. Po čem se v náboženství pouze touží, smír konečného a nekonečného, osobnosti a obecného zákona, provinilého činu a historicko-spoločenské harmonie, to je v historické éře porevoluční na prahu svého reálného uskutečnění. To ukazuje právě filosofie, a spolu s tím dokazuje, že člověk je v tomto světě plně doma, poněvadž jeho život se účastní procesu, kterým skutečnost dosahuje svého účelu být si jasná, být sama u sebe a pro sebe. V tomto úmyslu Hegel v stručnosti podává opětovné résumé celého pohybu Fenomenologie, klade tentokrát důraz na ty hlavní etapy, které ukazují, že celé dějiny jsou proces, v němž se duch nejprve odcizuje sobě a pak se

tohoto odcizení zbavuje; 1. pozorování s jeho výsledkem, že duch je věc, osvícenství s myšlenkou, že povaha věci je užitek, tedy vztah, morální vědomí s jeho nezbytným zlem a odpuštěním zlého; 2. vylíčení filosofie jako rozvoje pojmu, tj. sebevědomí v jeho bytostné jednotě identity a rozdílu, a podání vztahu mezi fenomenologií ducha jako první a logikou jako druhou částí soustavy; 3. poučení o tom, že filosofie jako absolutní vědění musí kromě fenomenologie a logiky obsahovat též filosofii přírody a dějin. Program této kapitoly je tedy nesmírně bohatý a tvoří kontrast se svým stručným provedením. Tato stručnost je zčásti způsobena tím, že Hegel byl při kvapném dohotovování v časové tísní.

[←2]

Viz k těmto výkladům o čase Předmluvu str. 76.

[←3]

Descartes.

[←4]

Spinoza.

[←5]

Leibniz.

[←6]

Osvícenství.

[←7]

Rousseau, Kant.

[←8]

Fichte.

[←9]

Schelling.

[←10]

Hegel.