



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Fenomenologie ducha



Základní filosofické texty

sv. 15

Fenomenologie ducha

500. publikace nakladatelství Filosofia

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Fenomenologie ducha

Přeložili Jan Kuneš a Milan Sobotka
s počátečním východiskem v překladu Jana Patočky

Filosofia
Praha 2019

Kniha vychází s podporou Ediční rady AV ČR, v. v. i.

Recenzovali:

prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

doc. Dr. phil. Jakub Mácha, Ph.D.

Copyright © Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*
(*Gesammelte Werke*, Bd. 9), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980

Translation © Jan Kuneš, Milan Sobotka, 2019

Cover and Typography © Markéta Jelenová, 2019

Image © Quagga Media UG / akg-images, Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
engraving after a painting by Johann Christian Xeller

© Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2019

ISBN 978-80-7007-553-1 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-624-8 (Epub)

ISBN 978-80-7007-625-5 (Mobi)

ISBN 978-80-7007-623-1 (PDF)

Památce Aleše Havlíčka,
iniciátora mnohého v naší filosofii,
i tohoto překladu

Obsah

PŘEDMLUVA [O vědeckém poznání]	21
I. [Vědecký úkol současnosti]	21
1. [Pravda jako vědecký systém]	21
2. [Současné vzdělání]	24
3. [Pravda jako princip a její rozvinutí]	27
II. [Vývoj vědomí k vědě]	33
1. [Pojem absolutna jako subjektu]	33
2. [Vznikání vědění]	42
3. [Vzdělání individua]	44
III. [Filosofické poznání]	49
1. [Pravda a nepravda]	49
2. [Historické a matematické poznání]	52
3. [Pojmové poznání]	56
IV. [Co se vyžaduje pro filosofické studium]	67
1. [Spekulativní myšlení]	67
2. [Genialita a zdravý lidský rozum]	72
3. [Autor a publikum]	77

I. VĚDA FENOMENOLOGIE DUCHA

ÚVOD [Záměr a metoda předloženého díla]	83
---	----

(A) VĚDOMÍ

I. SMYSLOVÁ JISTOTA – ČILI „TOTO“ A MÍNĚNÍ	97
1. [Předmět smyslové jistoty]	98
2. [Subjekt smyslové jistoty].	101
3. [Zkušenost smyslové jistoty].	102
II. VJEM – ČILI VĚC A KLAM	109
1. [Jednoduchý pojem věci]	110
2. [Rozporný vjem věci]	112
3. [Pohyb k nepodmíněné obecnosti a k říši rozvažování]	116
III. SÍLA A ROZVAŽOVÁNÍ, JEV A NADSMYSLOVÝ SVĚT	121
1. [Síla a hra sil]	123
2. [Nitro]	129
[α) Nadsmyslový svět]	129
[(1) Nitro, jev, rozvažování]	129
[(2) Nadsmyslové jako jev]	130
[(3) Zákon jako pravda jevu]	132
[β) Zákon jako rozdíl a stejnojmennost]	134
[(1) Určité zákony a obecný zákon]	134
[(2) Zákon a síla]	135
[(3) Vysvětlení]	138
[γ) Zákon čistého rozdílu, převrácený svět]	139
3. [Nekonečnost]	143
[Rekapitulace a závěr]	146

(B) SEBEVĚDOMÍ

IV. PRAVDA JISTOTY SEBE SAMA	151
1. [Sebevědomí o sobě]	152
2. [Život]	153
3. [Já a žádost]	156
A. Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství	158
1. [Dvojí sebevědomí]	159
2. [Zápas protikladných sebevědomí]	160
3. [Pán a rab]	163
[α] Panství]	163
[β] Strach]	165
[γ] Utváření]	165
B. Svoboda sebevědomí; stoicismus, skepticismus a nešťastné vědomí	167
[Úvod. Stupeň vědomí zde dosažený: myšlení]	167
1. [Stoicismus]	168
2. [Skepticismus]	171
3. [Nešťastné vědomí. (Zbožný subjektivismus)]	174
[α] Měnlivé vědomí]	174
[β] Podoba neměnného]	175
[γ] Sjednocení skutečného se sebevědomím]	177
[(1) Čisté vědomí, mysl, zbožnost]	178
[(2) Jednotlivá bytnost a skutečnost. Činnost zbožného vědomí]	180
[(3) Sebevědomí přichází k rozumu. (Sebeumrtvování)]	183

(C)

(AA) ROZUM

V. JISTOTA A PRAVDA ROZUMU	189
1. [Idealismus]	190
2. [Kategorie]	192
3. [Poznání vykonávané prázdným (subjektivním) idealismem]	194
A. POZORUJÍCÍ ROZUM	196
a) Pozorování přírody	198
1. [Pozorování přírodnin]	198
[α] Popis]	198
[β] Vytýkání znaků]	199
[γ] Nacházení zákonů]	202
[(1) Pojem zákona a zkušenost o něm]	202
[(2) Experiment]	204
[(3) Materie]	206
2. [Pozorování organična]	207
[α] Obecné určení organična]	207
[(1) Organično a elementy]	207
[(2) Pojem účelu v pojetí rozumového instinktu]	209
[(3) Samostatná činnost organična, jeho vnitřek a vnějšek]	211
[β] Podoba organična]	213
[(1) Organické vlastnosti a systémy]	213
[(2) Momenty vnitřku ve svém vzájemném vztahu]	215
[(3) Vztah stránek vnitřku ke stránkám vnějšku]	219

[γ) Myšlenka organična]	221
[(1) Organická jednota]	221
[(2) Překonání zákona]	222
[(3) Organický celek; jeho svoboda a určenost]	225
3. [Pozorování přírody jako organického celku]	227
[α) Organizace neorganická: specifická váha, koheze, číslo]	227
[β) Organizace organické přírody: rod, druh, jednotlivost, individuum]	231
[γ) Život jako nahodilý rozum]	233
b) Pozorování sebevědomí v jeho čistotě a v jeho vztahu k vnější skutečnosti; logické a psychologické zákony	236
1. [Zákony myšlení]	237
2. [Psychologické zákony]	238
3. [Zákon individuality]	240
c) Pozorování vztahu sebevědomí k jeho bezprostřední skutečnosti; fyziognomika a frenologie	242
1. [Fyziognomický význam orgánů]	243
2. [Mnohoznačnost tohoto významu]	248
3. [Frenologie]	253
[α) Lebka pojatá jako vnější skutečnost ducha]	253
[β) Vztah tvaru lebky k individualitě]	257
[γ) Vloha a skutečnost]	264
[Zakončení]	267
B. USKUTEČNĚNÍ ROZUMNÉHO SEBEVĚDOMÍ SEBOU SAMÝM	273
1. [Bezprostřední směr pohybu sebevědomí, říše mravnosti]	273
2. [Obrácený pohyb obsažený v tomto směru, vznikání morality]	276

a) Slast a nutnost	280
1. [Slast]	281
2. [Nutnost]	282
3. [Rozpor v sebevědomí]	283
b) Zákon srdce a šílenství samolibosti	284
1. [Zákon srdce a zákon skutečnosti]	285
2. [Srdce se vkládá do skutečnosti]	286
3. [Vzpoura individuality čili šílenství samolibosti]	288
c) Ctnost a běh světa	291
1. [Vázanost sebevědomí na obecno]	291
2. [Běh světa jako skutečnost obecná v individualitě]	293
3. [Individualita jako realita obecná]	296
C. INDIVIDUALITA, JEŽ JE SI O SOBĚ	
A PRO SEBE REÁLNÁ	299
a) Duchovní zvířena a podvod – čili věc sama	300
1. [Pojem individuality jako reálné]	300
2. [Věc sama a individualita]	305
3. [Vzájemný podvod a duchovní substance]	309
b) Zákonodárný rozum	314
c) Rozum zkoušející zákony	319

(BB) DUCH

VI. DUCH	325
A. PRAVDIVÝ DUCH, MRAVNOST	328
a) Mravní svět, lidský zákon a božský zákon, muž a žena	329
1. [Lid a rodina. Zákon dne a právo stínů]	329
[α] Lidský zákon]	329
[β] Božský zákon]	330
[γ] Právo jednotlivce]	332

2. [Pohyb v obou zákonech]	334
[α] Vláda, válka, negativní moc]	334
[β] Mravní vztah muže a ženy jako bratra a sestry]	335
[γ] Vzájemný přechod obou stránek, božského a lidského zákona]	337
3. [Mravní svět jako nekonečnost čili totalita]	338
b) Mravní jednání, lidské a božské vědění, vina a osud	340
1. [Rozpor bytnosti a individuality]	340
2. [Protiklady mravního jednání]	343
3. [Rozklad mravní bytnosti]	346
c) Právní stav	351
1. [Platnost osoby]	351
2. [Nahodilost osoby]	352
3. [Abstraktní osoba, pán světa]	353
B. DUCH SOBĚ ODCIZENÝ – VZDĚLÁNÍ	355
a) Svět sobě odcizeného ducha	358
(I) Vzdělání a jeho říše skutečnosti	358
1. [Vzdělání jako odcizení přirozeného bytí]	359
[α] Dobro a špatnost, státní moc a bohatství]	360
[β] Soud sebevědomí, ušlechtilé a podlé vědomí]	363
[γ] Služba a rada]	367
2. [Řeč jako skutečnost odcizení čili vzdělání]	369
[α] Lichocení]	371
[β] Řeč rozervanosti]	375
[γ] Marnivost vzdělání]	378
(II) Víra a čisté pochopení	382
1. [Myšlenka víry]	382
2. [Předmět víry]	386
3. [Rozumovost čistého pochopení]	388

b) Osvícenství	389
(I) Boj osvícenství s pověrou	391
1. [Negativní vztah pochopení k víře]	391
[α] Rozšíření čistého pochopení]	391
[β] Pochopení v protikladu k víře]	395
[γ] Pochopení jako nepochopení sebe]	397
2. [Osvícenská nauka]	399
[α] Osvícenství převrací víru]	399
[β] Pozitivní teze osvícenství]	404
[γ] Užitečnost jako základní pojem osvícenství]	406
3. [Právo osvícenství]	409
[α] Svěhybnost myšlenky]	409
[β] Kritika pozic víry]	411
[γ] Vyprázdnění víry]	414
(II) Pravda osvícenství	415
1. [Čisté myšlení a čistá materie]	417
2. [Svět užitečnosti]	419
3. [Jistota sebe sama]	421
c) Absolutní svoboda a hrůzovláda	422
1. [Absolutní svoboda]	422
2. [Hrůzovláda]	425
3. [Procitání svobodné subjektivity]	428
C. DUCH MAJÍCÍ JISTOTU SEBE SAMA – MORALITA	431
a) Morální názor světa	432
1. [Postulovaná harmonie povinnosti a skutečnosti]	432
2. [Božský zákonodárce a nedokonalé morální sebevědomí]	437
3. [Morální svět jako představa]	439

b) Zastírání	442
1. [Rozpory morálního názoru světa]	443
2. [Rozplynutí morality v její protiklad]	446
3. [Pravda morálního sebevědomí]	448
c) Svědomí, krásná duše, zlo a odpuštění zla	452
1. [Svědomí jako svoboda, kterou má jáství v sobě samém]	453
[α] Svědomí jako skutečnost povinnosti]	454
[β] Uznání přesvědčení]	458
[γ] Absolutní svoboda přesvědčení]	459
2. [Obecnost svědomí]	464
[α] Neurčenost přesvědčení]	464
[β] Řeč přesvědčení]	466
[γ] Krásná duše]	468
3. [Zlo a odpuštění zlého]	471
[α] Konflikt svědomitosti s pokrytectvím]	472
[β] Morální soud]	474
[γ] Odpuštění a smíření]	478

(CC) NÁBOŽENSTVÍ

VII. NÁBOŽENSTVÍ	481
A. PŘÍRODNÍ NÁBOŽENSTVÍ	488
a) Světelná bytnost	489
b) Rostlina a zvíře	491
c) Tvůrce	492
B. UMĚLECKÉ NÁBOŽENSTVÍ	495
a) Abstraktní umělecké dílo	498
1. [Podoba boha]	498

2. [Hymnus]	501
3. [Kult]	503
b) Živoucí umělecké dílo	506
c) Duchovní umělecké dílo	511
1. [Epos]	511
[α] Jeho mravní svět]	511
[β] Lidé a bohové]	512
[γ] Bohové mezi sebou]	514
2. [Tragédie]	515
[α] Individuality chóru, hrdinů, božských mocí]	516
[β] Dvojznačnost ve vědomí individuality]	518
[γ] Zánik individuality]	520
3. [Komedie]	522
[α] Bytnost přírodního jsoucna]	523
[β] Nebytnost abstraktní individuality božství]	524
[γ] Jednotlivé jáství mající jistotu sebe jako absolutní bytnosti]	525
C. ZJEVENÉ NÁBOŽENSTVÍ	525
1. [Předpoklady pro pojem zjeveného náboženství]	526
2. [Jednoduchý obsah absolutního náboženství: skutečnost, že Bůh se stal člověkem]	530
[α] Bezprostřední jsoucno božského sebevědomí]	531
[β] Dovršení pojmu nejvyšší bytnosti v identitě abstrakce a bezprostřednosti skrze jednotlivé jáství]	533
[γ] Spekulativní vědění jako představa obce v absolutním náboženství]	534
3. [Rozvoj pojmu absolutního náboženství]	538
[α] Duch v sobě samém, trojjednost]	539

[β) Duch ve svém zvnějšnění, říše Syna]	541
[(1) Svět]	541
[(2) Zlo a dobro]	543
[(3) Spasení a smíření]	546
[γ) Duch ve svém vyplnění, říše ducha]	549

(DD) ABSOLUTNÍ VĚDĚNÍ

VIII. ABSOLUTNÍ VĚDĚNÍ	555
1. [Jednoduchý obsah jáství, které o sobě ví jako o bytí]	555
2. [Věda jako sebepochopení jáství]	562
3. [Pochopený duch ve svém návratu k bezprostřednosti mající jsoucno]	567
 Použitá literatura	 571

Příloha

Ohlášení <i>Fenomenologie</i>	583
Obsah prvního vydání	584
 Ediční poznámka	 587

PŘEDMLUVA

[O vědeckém poznání]

I. [Vědecký úkol současnosti]

1. [Pravda jako vědecký systém]

[1] Vysvětlení, které bývá v předmluvě obvykle předesláno nějakému spisu – jaký účel si v něm autor stanovil, co bylo podnětem k jeho sepsání a jak chápe jeho vztah k jiným, dřívějším či současným pojednáním téhož předmětu –, se u filosofického spisu zdá být nejen zbytečné, nýbrž z povahy věci dokonce nevhodné a neúčelné. Co a jak by bylo vhodné o filosofii v předmluvě uvést – třeba historické *údaje* o tendenci a stanovisku, o obecném obsahu a výsledcích zkoumání, spojení nesouvislých tvrzení a ujišťování o tom, co je pravda –, nelze totiž považovat za způsob podání filosofické pravdy. – Také proto, že filosofie se pohybuje bytostně v elementu obecnosti, která v sobě zahrnuje zvláštní, budí více než jiné vědy zdání, že v účelu nebo posledních výsledcích je vyjádřena věc sama, a to dokonce ve své dokonalé bytnosti, oproti níž je provedení vlastně něčím nebytostným. Máme-li naproti tomu obecnou představu například o tom, co je anatomie – třeba že je to znalost částí těla, jsou-li zkoumány co do svého neživého jsoucna –, vycházíme z přesvědčení, že ještě nemáme věc samu, obsah této vědy, nýbrž že kromě toho musíme

ještě usilovat o to, co je zvláštní. – Dále se u takového agregátu vědomostí, který se neprávem nazývá vědou, neliší konverzace o účelu a podobných obecnostech od historického a bezpojmového způsobu, jímž se hovoří o obsahu samém – o těchto nervech, svalech atd. U filosofie by naproti tomu došlo k nesrovnalosti, že by takový způsob podání používala, a přece by jej sama označovala za neschopný pojmut pravdu.

[2] Při určování vztahu, který se filosofické dílo domnívá zaujímat k jiným pokusům o týž předmět, dochází rovněž k zavádění cizorodého zájmu a to, na čem záleží při poznávání pravdy, bývá zatemňováno. Čím fixnější je pro mínění protiklad pravdy a nepravdy, tím spíše toto mínění obvykle očekává buď souhlas s daným filosofickým systémem, nebo jeho odmítnutí a v každém prohlášení o takovém systému vidí jen jedno, nebo druhé. Nechápe různost filosofických systémů ani tak jako postupující rozvíjení pravdy, jako spíše shledává v různosti pouze spor. Poupě mizí, rozvine-li se květ, a bylo by možné říci, že poupě je květem popřeno; právě tak je květ plodem prohlášen za nepravé jsoucno rostliny a jako pravda rostliny nastupuje na místo květu plod. Tyto formy nejenže se od sebe liší, nýbrž vytlačují se jako navzájem neslučitelné. Avšak jejich plynulý ráz z nich zároveň činí momenty organické jednoty, v níž nejenže si neodporují, nýbrž jedno je právě tak nutné jako druhé a tato stejná nutnost teprve vytváří život celku. Spor s určitým filosofickým systémem se však obvykle jednak tímto způsobem nechápe, jednak ani chápající vědomí běžně nedokáže zbavit tento spor jeho jednostrannosti nebo jej získat v čisté podobě a poznat v podobě toho, co se zdá být ve vzájemném střetu a sporu, vzájemně nutné momenty.

[3] Požadování takových vysvětlení a jeho uspokojování možná budí zdání, že se zabývají tím, co je bytostné. Vždyť čím by mohlo být jádro filosofického spisu vyjádřeno lépe než jeho účely a výsledky – a prostřednictvím čeho by tento spis mohl být poznán určitěji než tím, jak se liší od toho, co doba kromě něho v téže oblasti přináší? Pokud však má takové konání platit za něco více než za začátek poznání, pokud má platit za skutečné poznání, musíme je ve skutečnosti počítat spíše k vynalézání způsobů, jak věc samu obejít a jak

spojit obojí, totiž zdání vážnosti a úsilí s příležitostí, jak si toto úsilí ve skutečnosti ušetřit. – Věc se totiž nevyčerpává svým *účelem*, nýbrž svým *provedením*, ani *výsledkem* není *skutečný* celek, nýbrž celek spolu se svým vznikáním; účel sám jako takový je neživé obecně, tak jako tendence je pouhé úsilí, kterému ještě chybí jeho skutečnost, a holý výsledek je mrtvola, která tendenci nechala za sebou. – Právě tak je *odlišnost* spíše *branicí* věci; je tam, kde věc končí, čili je tím, co věc není. Usilovat takto o účel či výsledky stejně jako o odlišnosti a posouzení jednoho a druhého je tudíž lehčí prací, než se možná zdá, neboť místo aby se takové konání věnovalo věci, nechává ji vždy již za sebou; místo aby takové vědění u věci prodlévalo a zapomnělo se v ní, obrací se vždy za něčím jiným a zůstává spíše u sebe, než aby bylo u věci a oddalo se jí. – Něco, co má obsah a ryzost, je ze všeho nejsnazší posoudit, těžší je to pochopit, nejtěžší je pak to, co obojí sjednocuje, totiž umět to podat.

[4] Začátek vzdělání a vypracování se z bezprostřednosti substantiálního života bude muset být vždy učiněn tím, že získáme znalosti obecných zásad a hledisek, že se teprve vůbec propracujeme k myšlence věci stejně jako k tomu, že ji odůvodněně potvrdíme nebo vyvrátíme, že uchopíme konkrétní, bohatou plnost co do jejích určení a že ji dovedeme řádně popsat a vážně posoudit. Tento začátek vzdělání však nejprve zjedná místo pro vážnost naplněného života, která uvádí do zkušenosti o věci samé, a přidá-li se k tomu ještě i to, že vážnost pojmu pronikne do její hloubky, nalezne pak taková znalost a takové posouzení své příhodné místo v konverzaci.

[5] Pravou podobou, v níž existuje pravda, může být pouze vědecký systém pravdy. Podílet se na tom, aby se filosofie přiblížila formě vědy – cíli, v němž bude moci odložit své jméno *lásky* k *vědění* a být *skutečným věděním* –, je to, co jsem si předsevzal. Vnitřní nutnost, aby vědění bylo vědou, tkví v jeho povaze a uspokojivým vysvětlením je tu pouze podání filosofie samé. Avšak vnější nutnost, pokud je – odhlédneme-li od osobních nahodilostí a individuálních podnětů – pojata obecným způsobem, je totéž, čím je vnitřní nutnost, v té podobě, jak čas představuje jsoucno jejích momentů. Ukázat, že nastal čas, aby se filosofie pozvedla k vědě, by tudíž bylo tím jediným

pravdivým ospravedlněním pokusů, jež mají tento účel, protože takové ospravedlnění by prokázalo nutnost tohoto účelu, ba dokonce by jej zároveň provedlo.

2. [Současné vzdělání]

[6] Jestliže je pravá podoba pravdy kladena do vědeckosti – nebo, což je totéž, jestliže se o pravdě tvrdí, že má jedinež v *pojmu* element své existence –, pak vím, že se to zdá být v rozporu s určitou představou a jejími důsledky, s představou, která v přesvědčení našeho věku přichází s nároky stejně neoprávněnými, jak velké je její rozšíření. Zdá se tedy, že vysvětlení tohoto rozporu není zbytečné, přestože zde nemůže být ničím víc než právě takovým ujišťováním, jakým je to, proti čemu se obrací. Existuje-li totiž pravda jen v tom, či spíše jen jako to, co se nazývá hned názorem, hned zase bezprostředním věděním o absolutnu, náboženstvím, bytím – a to nikoli snad bytím v centru božské lásky, nýbrž bytím tohoto centra¹ samým –, pak se na základě toho požaduje, aby podání filosofie mělo formu opačnou k formě pojmu. Absolutno nemá být pochopeno, nýbrž cítěno a nazíráno, hlavní slovo nemá mít jeho pojem, nýbrž cítění a nazírání absolutna – a toto cítění a nazírání má být vysloveno.²

[7] Je-li takový požadavek, když se objeví, pojat ve své obecnější souvislosti a pohlédne-li se na stupeň, na němž v přítomnosti stojí sebevědomý duch, pak se tento duch ocitá mimo substanciální život, jež dříve vedl v elementu myšlenky – mimo tuto bezprostřednost své víry, mimo uspokojení a bezpečí jistoty, kterou vědomí mělo o svém smíření s bytností a její obecnou, vnitřní i vnější přítomností. Duch

¹ Tzn. absolutna. – Lasson.

² Hegel by tu mohl mít na mysli C. A. Eschenmayera, J. Görrese a F. H. Jacobiho (srov. pozn. 42), především pak F. Schleiermachera. Srov. Schleiermacher, F., *Promluvy druhá. O podstatě náboženství*, in: týž, *O náboženství. Promluvy ke vzdělancům mezi jeho utrhači*, přel. J. Kranát, Vyšehrad, Praha 2012, s. 80, 86, 108, nejlépe 105: „Mít náboženství znamená nazírat Universum...“ Podstatou náboženství „není ani myšlení, ani jednání, nýbrž názor a pocit“ (tamtéž, s. 72, resp. 63).

nejenže nechal za sebou substanciální život a přešel do druhého extrému nesubstanciální reflexe sebe do sebe sama, nýbrž nechal za sebou i tuto reflexi. Svůj bytostný život nikoli pouze pozbyl, nýbrž je si tohoto pozbytí a konečnosti, která je jeho obsahem, také vědom. Odvrací se od plev, vyznává a zatracuje, že vězí ve zlu a klamu,³ nepožaduje nyní od filosofie ani tak *vědění* o tom, čím sám je, jako spíše to, aby teprve pomocí ní dospěl opět k nastolení oné substantiality a ryzosti bytí. Podle této potřeby nemá tedy filosofie ani tak otevřít uzavřenost substance a pozvednout ji k sebevědomí – ani tak přivést chaotické vědomí o substance zpět k myšlenému pořádku a k jednoduchosti pojmu, jako má spíše sesypat dohromady všechna myšlenková rozlišení, potlačit rozlišující pojem a navodit pocit bytnosti, poskytnout ani ne tak *pochopení* jako spíše *povznesení*. Krása, svatost, věčnost, náboženství a láska jsou vnadidlem, které se požaduje, aby vznikla chuť k následování; nikoli pojem, nýbrž vytržení, nikoli chladně postupující nutnost věci, nýbrž kvas nadšení má být postojem substance a postupným rozšířením jejího bohatství.⁴

[8] Tomuto požadavku odpovídá vypjaté úsilí, jež se zdá být téměř fanatické a zlostné – úsilí vytrhnout lidi z pohroužení do toho, co je smyslové, běžné a jednotlivé, a zaměřit jejich zrak ke hvězdám; jako by lidé zcela zapomněli na božské a spokojili se tam, kde jsou, s prachem a vodou – tak jako červ. Kdysi měli lidé nebe naplněné rozsáhlým bohatstvím myšlenek a obrazů. Vše, co je, mělo svůj význam díky světelnému vláknu, jímž bylo poutáno k nebi; pohled prodléval u nebe namísto *v této* přítomnosti a klouzal po onom vláknu vzhůru nad tuto přítomnost k božské bytnosti – k přítomnosti onoho světa, lze-li to tak říci. Oko ducha muselo být nuceně obráceno k pozemským věcem a poutáno k nim; a bylo zapotřebí dlouhé doby, aby ona jasnost, kterou mívalo pouze nadpozemské, byla zapracována do nejasnosti a zmatenosti, v níž se nacházel smysl všeho, co je z tohoto světa, a aby se stala zajímavou a platnou pozornost k přítom-

³ Narážka na podobenství o ztraceném synu, srov. L 15,16 nn.

⁴ Hegel zde míní mj. C. A. Eschenmayera, J. Görrese, F. H. Jacobiho, F. Schlegela, F. Schleiermachera a J. J. Wagnera. Srov. pozn. 2, 42, 66 a 68.

nému jako takovému, jež byla nazvána *zkušeností*.⁵ – Nyní se zdá, že hrozí opačná nouze: smysl je tak pevně zakořeněn v pozemskosti, že je nutno vynaložit stejné úsilí, aby byl pozvednut nad ni. Duch se ukazuje být tak chudý, že se zdá toužit jako poutník uprostřed pouště po obyčejném doušku vody, jen po ubohém pocitu božského vůbec, aby se osvěžil. Na tom, s čím se duch spokojuje, lze poměřit velikost jeho ztráty.

[9] Tato spokojenost s málem v tom, čeho se dostává, či šetrnost v tom, co se poskytuje, však vědě nepřísluší. Kdo hledá jen povznesení, kdo chce pozemskou rozmanitost jsoucná a myšlenky obestřít mlhou a usiluje jen o neurčitý požitek tohoto neurčitého božství, může se poohlédnout, kde by to našel; snadno si sám něco vyblouzní a najde tak prostředky, jak si dodat vážnosti. Filosofie se však musí mít na pozoru před tím, aby chtěla být povznášející.

[10] Tím spíše si tato spokojenost s málem, vzdávající se vědy, nemůže činit nárok na to, aby podobné nadšení a nejasnost byly něčím vyšším než věda. Tato prorocká mluva, domnívající se, že setrvává přímo ve středu věcí a v hloubce, pohlíží s pohrdáním na určenost (*horos*) a drží se záměrně v distanci od pojmu a nutnosti jako od reflexe, která je vlastní jen konečnosti.⁶ Ale tak jako existuje prázdná šíře, tak existuje také prázdná hloubka; a tak jako existuje extenze substance, která se rozlévá do konečné rozmanitosti bez síly udržet ji pohromadě, tak je ona prorocká mluva bezobsažnou intenzitou, jež se udržuje jako pouhá síla bez extenze a je totéž co povrchnost. Síla ducha je jen tak velká jako její projev, jeho hloubka je jen tak hluboká, jak dalece se duch odvážil rozprostit se a ztratit ve svém výkla-

⁵ Hegel má na mysli pravděpodobně F. Bacona, kterého ve svých *Dějinnách filosofie* nazývá „vůdcem veškeré této filosofie zkušenostní“ (Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie*, sv. III, přel. J. Bednář a J. Husák, Academia, Praha 1974, s. 199). K pojmu zkušenosti u Bacona srov. Bacon, F., *Nové organon*, přel. M. Žůna, Nakladatelství Svoboda, Praha 1974, 1. kniha, aforismus 70, 72, s. 119 n. a 121 n.

⁶ Hegelova kritika zde míří především na J. Görrese a C. A. Eschenmayera. Srov. pozn. 42. – Řecké slovo *horos* zde Hegel používá ve významu „pojmové určení“; dalšími konotacemi jsou cíl, konec, účel, resp. hranice, míra.

du. – Když toto bezpojmové substanciální vědění zároveň předstírá, že vnořilo zvláštnost jáství do bytnosti a že filosofuje pravdivě a svatě, zastírá si, že místo aby se oddalo Bohu,⁷ svým odmítnutím míry a určení spíše jen v sobě dává volnost hned nahodilosti obsahu, hned zase vlastní libovůli v něm. – Oddávají-li se dotyční nevázanému kvasu substance, domnívají se, že tím, že skryjí sebevědomí a vzdají se rozvažování, budou *vyvolenými*, jimž Bůh dává moudrost ve spánku;⁸ co pak ve spánku doopravdy počnou a porodí, jsou proto také sny.

3. [Pravda jako princip a její rozvinutí]

[11] Není ostatně obtížné vidět, že naše doba je dobou zrodu nové periody a přechodu do ní. Duch skoncoval s dosavadním světem svého jsoucna a představování a hodlá toto své jsoucno ponořit do minulosti a pracovat na jeho přetvoření. Duch sice není nikdy v klidu, nýbrž je ve stále postupujícím pohybu, ale tak jako první nadechnutí dítěte ukončí po dlouhém, tichém období výživy pozvolný postup pouhého růstu – nastane kvalitativní skok – a dítě se narodí, tak vzdělávající se duch pomalu a tiše zraje vstříc nové podobě, rozkládá jeden dílek stavby svého předchozího *světa* za druhým a jen jednotlivé příznaky ohlašují kolísání tohoto světa; lehkomyšlnost stejně jako nuda, které prostupují dosavadní svět, a neurčité tušení neznámého jsou předzvěstmi toho, že nadchází něco nového. Tento pozvolný rozpad, který nechával fyziognomii celku nezměněnu, je přerušen východem slunce, který jako blesk náraz nastolí podobu nového světa.

[12] Avšak dokonale skutečné není toto nové o nic víc než právě narozené dítě; a je bytostně důležité mít to na zřeteli. Jeho první

⁷ Hegel se zde vztahuje k Eschenmayerově řeči o posvátném, proti níž se opakovaně staví. Srov. Eschenmayer, C. A., *Der Eremit und der Fremdling. Gespräche über das Heilige und die Geschichte*, Walthersche Kunst- und Buchhandlung, Erlangen 1805, s. 24 nn. Srov. pozn. 68. – Výraz „aby se oddalo Bohu“ se zdá být narážkou na Sókratova závěrečná slova v Platónově dialogu *Kritón* 54d. Ohledně dalších Hegelových vztahů k Platónovi, resp. k postavě Sókrata, srov. pozn. 304 a 569.

⁸ Srov. *Ž* 127,2.

vystoupení je teprve jeho bezprostřednost čili jeho pojem. Podobně jako budova není hotova, byly-li k ní položeny základy, není pojem celku, jehož bylo dosaženo, celkem samým. Chceme-li vidět dub v plné síle jeho kmene, v rozprostření jeho větví a v bohatství jeho listů, nejsme spokojeni, je-li nám namísto toho ukázán žalud. Takto ani věda, koruna celého světa ducha, není dovršena ve svém začátku. Začátek nového ducha je výtvorem rozsáhlé proměny rozmanitých forem vzdělání, odměnou za křivolakou cestu, jakož i mnohostrannou námahu a úsilí. Tento začátek je celek, který se do sebe navrátil ze své sukcese i ze svého rozprostření a stal se *jednoduchým pojmem* tohoto celku. Skutečnost tohoto jednoduchého celku tkví však v tom, že se ony podoby, jež se staly momenty, opět nově rozvíjejí a utvářejí – avšak ve svém novém elementu, ve smyslu, který vznikl.

[13] Jestliže na jedné straně je první jev nového světa dosud jen celek zahalený do své *jednoduchosti* čili jen obecný základ tohoto celku, je na druhé straně pro vědomí ještě ve vzpomínce přítomno bohatství předchozího jsoucna. Vědomí postrádá na nově se jevící podobě rozprostření a rozrůznění obsahu; ještě více však postrádá rozvinutost formy, jíž jsou rozdíly s jistotou určeny a uspořádány do svých pevných vztahů. Bez této rozvinutosti schází vědě obecná *srozumitelnost* a budí zdání, že je esoterickým vlastnictvím několika jedinců – esoterickým vlastnictvím: neboť je přítomna dosud jen ve svém pojmu čili pouze pokud jde o její vnitřní stránku; několika jedinců: neboť její nerozvinutý jev činí její jsoucno něčím jednotlivým. Teprve to, co je zcela určeno, je zároveň exoterické, pochopitelné a způsobilé k tomu, aby se tomu bylo možno naučit a aby to bylo vlastnictvím všech. Forma vědy srozumitelná pro rozvažování je cesta k vědě, poskytnutá všem stejně a pro všechny stejně urovnaná – a dospět rozvažováním k rozumovému vědění je oprávněným požadavkem vědomí, které přistupuje k vědě, neboť rozvažování je myšlení, čisté Já vůbec, a to, co je srozumitelné pro rozvažování, je oním již známým a společným vědě a nevědeckému vědomí, skrze něž je nevědecké vědomí schopno do vědy bezprostředně vstoupit.

[14] Věda, která je teprve na začátku, a která tedy ještě nedosáhla ani úplnosti detailu, ani dokonalosti formy, je kvůli tomu vystavena výtkám. Mají-li se však tyto výtky týkat její bytnosti, byly by právě tak

nespravedlivé, jako je nepřípadné nechtít uznat požadavek rozvinutí vědy. Tento protiklad se zdá být hlavním uzlem, s jehož rozpletením se současné vědecké vzdělání potýká a jemuž ještě patřičně nerozumí. Jedna část vědeckého vzdělání se dožaduje bohatství materiálu a srozumitelnosti, zatímco druhá část vědeckého vzdělání zavrhuje přinejmenším srozumitelnost a dožaduje se bezprostřední rozumovosti a božskosti. I když je první část vědeckého vzdělání umlčena – ať již čistě jen silou pravdy, nebo i prudkostí druhé části vědeckého vzdělání – a i když by se s ohledem na základ věci cítila přemožena, není přesto uspokojena, pokud jde o ony výše uvedené požadavky, neboť tyto požadavky jsou oprávněné, ale nesplněné. Její mlčení je jen způli výsledkem vítězství druhé části vědeckého vzdělání – z druhé půle je však výsledkem nudy a lhostejnosti, která přichází po neustále vzbu- zovaném očekávání, po němž obvykle nenásleduje splnění slibů.

[15] Pokud jde o obsah, nedělá si druhá část vědeckého vzdělání⁹ toho času velké starosti s tím, že má značný rozsah. Zanáší pole vědy množstvím materiálu, tím totiž, co je již známé a uspořádané, a zabývá-li se především zvláštnostmi a zajímavostmi, budí zdání, jako by tím spíše ovládala to ostatní, s čím vědění bylo svým způsobem již hotovo, a zároveň i to, co dosud nebylo zvládnuto, jako by tudíž vše podřizovala absolutní ideji, která se tak zdá být ve všem poznána a vytríbena k rozvinuté vědě. Podíváme-li se však na toto rozvinutí blíže, ukazuje se, že nevzniklo tím, že by se jedno a totéž různě utvářelo, nýbrž tím, že toto rozvinutí je beztvarym opaková- ním jednoho a téhož, pouze vnějškově uplatňovaným na různý ma- teriál a získávajícím jen nudné zdání rozdílnosti. Nespočívá-li rozvi- nutí v ničem jiném než v takovém opakování téže formule, pak idea, která je sama o sobě jistě pravdivá, zůstává ve skutečnosti stále jen na svém začátku. Je-li na všechno, co je dáno, subjektem uplatňová- na jedna nehybná forma, je-li do takovéhoho pokojného elementu vnášen materiál zvnějšku, pak to, stejně jako svévolné nápady týka- jící se obsahu, nedosahuje toho, co se požaduje: totiž ze sebe vyvě-

⁹ Schelling a jeho stoupenci. – Lasson.

rajícího bohatství a sebe sama určujícího rozdílu podob. Jde spíše o jednobarevný formalismus, který dospívá pouze k rozdílu látky, a to díky tomu, že tento rozdíl je již připraven a znám.

[16] Uvedený formalismus přitom tuto monotónnost a abstraktní obecnost vydává za absolutno; ujišťuje, že nespokojenost s ní plyne z neschopnosti zmocnit se absolutního stanoviska a setrvat na něm.¹⁰ Jestliže druhdy stačila prázdná možnost představovat si něco

¹⁰ Hegel by zde mohl mít na mysli především J. Görrese a J. J. Wagnera, které v podobné souvislosti zmiňuje ve svém jenském zápisníku, zvláště ale H. Steffense, jehož formalismus ve filosofii přírody kritizuje na jiném místě (srov. pozn. 49, 226, 227, 228 a 230). Ostatně je zde třeba zohlednit Hegelovu kritiku formalismu přírodní filosofie Schellinga a jeho žáků (srov. pozn. 43, 47, 217 a 218). Již v jedné ze svých jenských přednášek Hegel rozhodně odsoudil jejich terminologii, přestože zároveň uznal Schellingovy zásluhy o filosofii (srov. Rosenkranz, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Duncker und Humblot, Berlin 1844 [přetisk: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977], s. 181–185). 1) Görresovu a Wagnerovu přírodní filosofii charakterizuje Hegel ve svém jenském zápisníku mimo jiné takto: „Nejhrubší empirie s formalismem látek a pólů, lemovaná nerozumnými analogiemi a opojetými myšlenkovými záblesky.“ Srov. Hegel, G. W. F., *Jenaer Notizenbuch*, č. 10, in: týž, *Gesammelte Werke*, sv. V, za spolupráce s T. Ebertem ed. M. Baum a K. R. Meist, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998. Ke Görresově a Wagnerově přírodní filosofii srov. Görres, J., *Aphorismen über die Organonomie*, sv. I, Lassaut, Koblenz 1803; Wagner, J. J., *Von der Natur der Dinge. In drei Büchern*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1803. 2) Pro Hegela začíná s Görresem a Wagnerem filosofická perioda géníů. Srov. Hegel, G. W. F., *Jenaer Notizenbuch*. Hegel zde činí zjevnou narážku na jejich chápání génia. Podle Görresova pojetí je oblast umění a vědy říší génia. Jde o vyšší nadání, jímž jsou obdařeni jen vyvolení. Obecný lidský rozum nemůže génia ani pochopit, ani se sám nemůže stát geniálním. Srov. Görres, J., *Glauben und Wissen*, Scherersche Kunst- und Buchhandlung, München 1805, s. 111. Srov. dále Wagner, J. J., *System der Idealphilosophie*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1804, s. 185 nn. Srov. také pozn. 42 a 66. – Hegel má v této souvislosti pravděpodobně na mysli též Schellinga. Podle jeho pojetí nelze intelektuálnímu názoru filosofie vyučovat. Údajná nesrozumitelnost takového filosofování má svůj důvod „v nepřítomnosti onoho orgánu, jímž musí být poято“, Schelling, F. W. J., *Systém transcendentálního idealismu*, přel. J. Karásek a J. Patočka, OIKOYMENH, Praha 2014, s. 40. Srov. Schelling, F. W. J., *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in: týž, *Sämtliche Werke*, 1. oddíl, sv. I–X, ed. K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart – Augsburg 1856–1861 [dále citováno jako *Werke*], sv. IV, s. 361; Schelling, F. W. J., *Vorlesungen über die Methode des academischen Studium*, in: tamtéž, sv. V, s. 256, 266.

jiným způsobem na to, aby nějaká představa byla vyvrácena, a jestliže táž prázdná možnost – obecná myšlenka – měla také celou pozitivní hodnotu skutečného poznání, pak zde vidíme, že se právě tak všechna hodnota přiznává obecné ideji v této formě neskutečnosti a za spekulativní způsob zkoumání se považuje zrušení všeho rozlišeného a určitého, či spíše jeho dále nerozvinuté a samo se neospravedlňující svržení do propasti prázdnoty. Zkoumání nějakého jsoucna, jak je v *absolutnu*, zde nespočívá v ničem jiném, než že se o něm řekne, že se o něm nyní sice mluvilo jako o něčem, ale že v *absolutnu*, v $A = A$, něco takového vůbec není, protože v *absolutnu* je vše jedno. Stavět toto jedno vědění, že v *absolutnu* je vše totéž, proti rozlišujícímu a naplněnému anebo naplnění hledajícímu a požadujícímu poznání – čili vydávat *absolutno* tohoto jednoho vědění za noc, v níž jsou, jak se říká, všechny krávy černé – je naivita prázdnoty poznání.¹¹ – Formalismus, na nějž si filosofie novější doby stěžovala, který

¹¹ Hegel se zde staví proti Schellingově identitní filosofii. Srov. Schelling, F. W. J., *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, in: týž, *Werke*, sv. IV, s. 258 (dále jen *Bruno*): „Vzpomeň si pak, že v oné nejvyšší jednotě, kterou považujeme za posvátnou propast, z níž všechno vychází a do níž se všechno navrácí, vzhledem k níž je bytnost také formou a forma také bytností, sice nejprve klademe absolutní nekonečnost, té však neklademe do protikladu, nýbrž naprosto přiměřeně a dostatečně bezčasým způsobem přítomné a nekonečné konečno, které samo není omezené ani neomezuje onu absolutní nekonečnost: obojí jakožto jednu věc, samu rozlišitelnou a rozlišenou pouze v tom, co se jeví, věčně vzato zcela jednu, co do pojmu však přece nekonečně rozdílnou, tak jako bytí a myšlení, ideální a reálné.“ Srov. dále Schelling, F. W. J., *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in: týž, *Werke*, sv. IV, s. 116: „*Nejvyšší zákon pro bytí rozumu a, protože kromě rozumu nic není* (§ 2), *pro všechno bytí* (pokud je pochopeno v rozumu) je *zákon identity*, který je ve vztahu ke všemu bytí vyjádřen prostřednictvím $A = A$.“ Tamtéž, s. 125 n.: „*Není žádné jednotlivé bytí či jednotlivá věc o SOBĚ*. Neboť jediné *bytí o sobě* je absolutní identita (§ 8). Ta je však pouze jako totalita. (§ 26) / Pozn. Mimo totalitu také nic o sobě *není*, a je-li něco viděno mimo totalitu, děje se tak jen pomocí svévolného oddělení jednotlivého od celku, které je prováděno reflexí, ale o sobě k tomu vůbec nedochází, protože všechno, co je, je jedním a je v totalitě absolutní identitou samou. (§ 26)“ – Podobně jako Hegel se o Schellingově filosofii absolutní identity vyjádřil již F. Schlegel. H. Steffens, který se seznámil s F. Schlegelem, když ten byl již znepřátelen se Schellingem, o Schlegelovi říká: „Vyžíval se v žertech o absolut-

zavrhovala a který se v ní samé opět vytvořil, z vědy nevymizí, ač je jeho nedostatečnost známa a pociťována,¹² dokud poznání absolutní skutečnosti nebude mít úplně jasno o své povaze. – V tom smyslu, že obecná představa, je-li předeslána pokusu o její provedení, usnadňuje jeho chápání, je prospěšné zde tuto představu přibližně naznačit, a to spolu se záměrem odstranit při této příležitosti některé navykklé formy, které jsou překážkou filosofického poznání.

ní identitě a nápad připisovaný obvykle Hegelovi, že „v temnu jsou všechny kočky šedé“, jsem slyšel již tehdy od F. Schlegela.“ Srov. Steffens, H., *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*, Josef Max, Breslau 1841, sv. IV, s. 312. Tato kritika zřejmě podnítila Schellinga, aby blíže vysvětlil, jak chápe absolutno. Srov. Schelling, F. W. J., *Der Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie Andrer Theil*, in: týž, *Werke*, sv. IV, s. 403: „Většina autorů totiž nevidí v bytnosti absolutna nic než prázdnou noc a nejsou v ní schopni nic poznat; rozplývá se jim v pouhé popření rozdílnosti a je pro ně čistě privativní bytnost, a dělají z ní proto chytře konec své filosofie.“ Tamtéž, s. 405: „Tato věčná, absolutnu samému se rovnající forma je den, v němž chápeme onu noc a zázraky v ní skryté – světlo, v němž jasně poznáváme absolutno...“ Srov. dále Schelling, F. W. J., *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, in: *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*, in: týž, *Werke*, sv. VII, s. 162. – V této souvislosti je mimo to třeba zmínit kritiku Jeana Paula, která je s největší pravděpodobností namířena proti Schellingově identitní filosofii. Srov. Paul, J., *Vorschule der Ästhetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*, in: týž, *Sämtliche Werke*, 1. oddíl, sv. XI, ed. E. Berend, H. Böhlau, Weimar 1935, s. 397: „Vždyť čím jiným je domnělé konstruování ve fyzice a filosofii než nepřeknou záměnou formy a látky, myšlení a bytí, která se ve skutečnosti nikdy nepřetvoří v onu identitu, již lze tak snadno docílit v černé propasti absolutna; neboť v noci jsou všechny rozdíly – černé; ale v opravdové noci, nikoli v noci vidoucích, nýbrž v noci těch, kdo se narodili slepí, v noci, která zahlazuje protiklad mezi temnotou a světlem ve vyšší rovnici nevidění.“

¹² Hegel by zde mohl mít na mysli zvláště Jacobiho a Herderovu kritiku filosofie rozvažování a slovního formalismu. Dále má Hegel velmi pravděpodobně na zřeteli Schellingovu přírodní filosofii, resp. přírodní filosofii jeho žáků, které vytýká, že do filosofie opět zavedla formalismus. 1) K Jacobiho odsouzení metody filosofického důkazu srov. Jacobi, F. H., *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelssohnovi*, přel. J. Loužil, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 135 nn. K Jacobiho kritice Kantovy a Fichtovy filosofie reflexe srov. Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, in: týž, *Werke*, sv. II, G. Fleischer, Leipzig 1815, s. 217; *Jacobi an Fichte*, in: Jacobi, F. H., *Werke*, sv. III, G. Fleischer, Leipzig 1816, s. 29 n., 44. Také Herder se staví proti metodě filosofického

II. [Vývoj vědomí k vědě]

1. [Pojem absolutna jako subjektu]

[17] Podle mého názoru, který se musí ospravedlnit samým podáním systému, záleží všechno na tom, pojmut a vyjádřit pravdu nejen jako *substanci*, nýbrž právě tak jako *subjekt*. Zároveň je třeba poznamenat, že substancialita v sobě zahrnuje jak obecnou čili *bezprostřednost vědění*, tak i bezprostřednost, kterou je *bytí* čili bezprostřednost *pro* vědění. – Jestliže pojetí Boha jako jediné substance pobouřilo epochu, v níž bylo toto určení vysloveno, byl důvodem toho zčásti instinkt, že sebevědomí v onom pojetí pouze zaniklo, nebylo zachováno, zčásti je však i opačné pojetí, které trvá na myšlení jako myšlení, na *obecnosti*, touž jednoduchostí čili nerozlišenou, nehybnou substancialitou a za třetí, jestliže myšlení se sebou sjednotí bytí substance jako takové a pojme bezprostřednost čili nazírání jako myšlení, záleží ještě na tom, zda toto intelektuální nazírání neupadá znovu do pohodlné jednoduchosti a zda nepodává skutečnost samu neskutečným způsobem.¹³

důkazu. Rozlišuje mezi věcnými filosofy a filosofy slovního formalismu. Srov. Herder, J. G., *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System*, in: *Herders Sämmtliche Werke*, sv. I-XXXIII, ed. B. Suphan, Weidmansche Buchhandlung, Berlin 1877-1913 [přetisk: 2. vyd., Georg Olms Verlag, Hildesheim 1978], sv. XVI, s. 512 nn., 515 nn., 521, 575 n. 2) K Hegelově kritice Schellinga, resp. jeho žáků, týkající se formalismu přírodní filosofie, srov. pozn. 10. Je třeba zohlednit, že Schelling sám se staví proti „pouze mechanickému způsobu vysvětlení“ přírody, proti mechanické fyzice jako „čistě rozumujícímu systému“. Srov. Schelling, F. W. J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, in: *týž, Werke*, sv. II, s. 198, 209.

¹³ Hegel zde podává přehled vývoje novověké filosofie, který je podle něho charakterizován třemi filosofickými stanovisky: 1) Hegel myslí nejprve na Spinozovu nauku o Bohu jako jedné substanci a na její ostré odsouzení dobovými kritiky. Kromě článku, který o Spinozovi napsal Pierre Bayle ve svém *Dictionnaire historique et critique* (3. vyd., Michel Bohm, Rotterdam 1720, sv. III, s. 2631 nn.), mohl mít Hegel na zřeteli vyrovnání Christiana Wolffa se Spinozou. Srov. Wolff, Ch., *Theologia naturalis*, § 671-716, in: *týž, Gesammelte Werke*, 2. oddíl, sv. VIII, ed. J. École, Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York 1978, s. 672-730. Hegel může mít

[18] Živoucí substance je dále bytím, které je vpravdě *subjektem* či – což je totéž – bytím, které je vpravdě skutečné, jen nakolik je tato substance pohybem sebekladení čili zprostředkováním toho, že se stává jinakostí, se sebou samou. Substance je jako subjekt čistou *jednoduchou negativitou* a tím právě rozdvojením jednoduchého čili zdvojením do protikladu, které je opět negací této lhostejné různosti a jejího protikladu; pouze tato *obnovující se* rovnost čili reflexe v jinakosti do sebe sama – a ne *původní* čili *bezprostřední* jednota jako taková – je pravda. Je to vznikání sebe sama, kruh, který předpokládá svůj konec jako svůj účel a má jej za začátek a který pouze provedením a svým koncem je skutečný.

dále na mysli životopis Spinozy od Sebastiana Kortholta a především pak životopis, který napsal Johannes Colerus a který mohl Hegel znát z vydání Spinozy od H. E. G. Pauluse. Bayle, Wolff, Kortholt a Colerus obviňují Spinozu z ateismu. Colerus oceňuje zásluhu spisů proti Spinozovi, např. pojednání, jež napsali Johannes Bredenburg, Willem van Bleyenborg a Joh. Musaeus. Srov. *Benedicti de Spinoza opera*, sv. II, s. 591, 647 nn., 665 nn. Srov. nejlépe stanovisko, jež zaujal Colerus sám, tamtéž, s. 642: „Pojednání o etice začíná definicemi či popisy božství. Kdo by zprvu nevěřil, u tak krásného začátku, že to mluví křesťanský filosof? Všechny tyto definice jsou krásné, zvláště šestá, kde *Spinoza* říká, že *Bůh je nekonečné bytí, tj. substance, která v sobě zahrnuje nekonečno atributů, z nichž každý vyjadřuje bytnost věčnou a nekonečnou*. Ale když tyto názory zkoumáme blíže, shledáme, že Spinozův Bůh není než fantom, imaginární bůh, který není ničím méně než Bohem.“ – Hegel kromě toho mohl myslet na pozdější kritiku Spinozy od F. H. Jacobiho. Srov. Jacobi, F. H., *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelssohnovi*, s. 133. 2) Formulace „myšlení jako myšlení“ má zjevně odkazovat k Bardilimu a k Reinholdovi, kteří požadují pochopení myšlení jako myšlení. Bardili, C. G., *Grundriß der Ersten Logik*, Löflund, Stuttgart 1800, s. 6, 12, 15; Reinhold, K. L., *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, Friedrich Perthes, Hamburg 1801, č. IV: „Co je myšlení jako myšlení?“, s. 106: „Bytnost myšlení jako myšlení. V počítání a počítáním se *myšlení jako myšlení* popisuje *charakterem nekonečné opakovatelnosti jednoho a téhož jako jedno a totéž v jednom a tomtéž a prostřednictvím jednoho a téhož*, čili jako *čistá identita* – a právě v této nekonečné opakovatelnosti čili čisté identitě spočívá bytnost čili *vnitřní charakter myšlení jako myšlení*.“ 3) Pojmem „intelektuální nazírání“ by Hegel mohl mít v této souvislosti na mysli stanovisko Schellingovo, který ve své identitní filosofii chápe intelektuální názor jako jednotu myšlení a bytí. Srov. Schelling, F. W. J., *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, s. 361 nn., zvl. 368 n.

[19] Život Boha a božské poznání může být jistě vyjádřeno jako hra lásky se sebou samou;¹⁴ tato idea však degraduje na pouhé povznesení, ba dokonce na nezáživnost, pokud v ní chybí vážnost, bolest, trpělivost a práce negativna. *O sobě* je onen život jistě nezkalenou rovností a jednotou se sebou samým, pro niž jinakost a odcizení ani překonání tohoto odcizení nejsou ničím vážným. Ale toto *o sobě* je abstraktní obecností, v níž se odhlíží od jeho povahy, že je *pro sebe*, a tím vůbec od sebepohybu formy. Vypovídá-li se o formě, že je rovna bytnosti, je právě proto nedorozuměním domnívat se, že poznání se může spokojit s oním *o sobě* čili bytností, formu si však může ušetřit – že absolutní zásada či absolutní názor¹⁵ činí postradatelným

¹⁴ Hegel zde velmi pravděpodobně činí narážku na Spinozův pojem „amor dei intellectualis“, pravděpodobně však také na jednu Schillerovu formulaci. Srov. Spinoza, B., *Etika*, přel. K. Hubka, Nakladatelství Svoboda, Praha 1977, V, tvrzení 33, s. 368: „Rozumová láska k Bohu, která vzniká z třetího druhu poznání, je věčná.“ Tvrzení 35, tamtéž, s. 369: „Bůh miluje sám sebe nekonečnou rozumovou láskou.“ Důkaz, tamtéž, s. 369 n.: „Bůh je absolutně nekonečný ... božská přirozenost se těší nekonečné dokonalosti...“ Tvrzení 36, tamtéž, s. 370 n.: „Rozumová láska myslí k Bohu je láska Boha, již Bůh miluje sám sebe, a to nikoli pokud je nekonečný, nýbrž pokud jej lze vysvětlit z esence lidské mysli, kterou chápeme pod způsobem věčnosti, tzn. že rozumová láska myslí k Bohu je částí nekonečné lásky, již Bůh miluje sám sebe.“ Poznámka, tamtéž, s. 370 n.: „Z těchto tvrzení lze jasně pochopit, v čem záleží naše spása neboli naše štěstí neboli naše svoboda. Záleží v naší stálé a věčné lásce k Bohu neboli v lásce Boha k lidem. Tato láska neboli štěstí bývá v Písmu svatém nazývána velmi případně ‚slávou‘, protože ať vztahujeme tuto lásku k Bohu nebo k mysli, lze ji zcela správně nazvat spokojeností mysli, a ta se ve skutečnosti neliší od slávy. Pokud ji totiž vztahujeme k Bohu, je to radost (budiž nám dovoleno užít zde ještě tohoto slova), která je provázena idejí sebe sama. Stejně je tomu i v případě, že ji vztahujeme k mysli.“ – Srov. dále Schiller, F., *O půvu a důstojnosti*, in: týž, *Výbor z filozofických spisů*, přel. F. Demel a I. Ozarčuk, Svoboda-Libertas, Praha 1992, s. 122: „je to to *absolutně velké* samo, co se v půvu a kráse napodobuje a co se nachází uspokojeno v mravnosti, je to zákonodárce sám, *Bůh* v nás, který si hraje se svým vlastním obrazem ve světě smyslů. Proto se mysl rozplývá v lásce, zatímco v úctě je napnuta...“ – Překlad upraven; pozn. překl.

¹⁵ Hegel se zde vztahuje k Schellingově a Fichtově nauce. 1) Nejprve má na mysli tezi vznesenou Schellingem, že forma a bytnost absolutna jsou jedním. Srov. např. Schelling, F. W. J., *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, s. 367 n.: „Protože je to forma, prostřednictvím čeho je zvláštní zvláštním, konečné konečným,

v prvním případě vypracování či v druhém případě rozvinutí. Proto, že forma je pro bytnost právě tak bytostná jako bytnost sobě samé, je třeba bytnost pojmout a vyjádřit nejen jako bytnost, tj. jako bezprostřední substanci nebo čisté sebezazírání božského, nýbrž právě tak jako *formu*, a to v celém bohatství rozvinuté formy; tím je bytnost teprve pojata a vyjádřena jako to skutečné.

[20] Pravda je celek. Celek je však jen bytnost dovršující se vlastním rozvinutím. O absolutnu je třeba říci, že je bytostně *výsledkem*, že teprve na *konci* je tím, čím vpravdě je; a právě v tom tkví jeho povaha: že je tím skutečným, subjektem čili vznikáním sebe sama. Může se zdát sebezozpornějším, že absolutno má být bytostně pochopeno jako výsledek – přece toto zdání rozporu odstraní drobná úvaha. Začátek, princip čili absolutno, tak jak je ponejprv a bezprostředně vysloveno, je pouze obecné. Řeknu-li „*všechna* zvířata“, nemůže toto slovo znamenat zoologii; stejně tak je zřejmé, že slovy božské, absolutní, věčné atd. se nevyslovuje to, co je v nich obsaženo – a jen taková slova ve skutečnosti vyjadřují názor jako to bezprostřední. Cokoli, co je víc než takové slovo, co je přechodem bytí jen k jediné větě, je *stáváním se jinakostí*, které musí být vzato zpět – je zprostředkováním. Zprostředkování je však tím, co je obáváno – jako bychom se snad vzdávali absolutního poznání, dáváme-li zpro-

je pak, protože v absolutnu jsou zvláštní a obecné absolutně jedním, *také forma a bytnost jedním*, obojí totiž absolutním – a již v této *absolutní jednotě* čili *stejně absolutnosti bytnosti a formy* tkví důkaz naší výše uvedené věty, odhalení možnosti: jak absolutno samo a vědění o absolutnu mohou být jedním, tedy možnosti bezprostředního poznání absolutna.“ 2) Hegel činí dále narážku na Fichtovo nastolení absolutní zásady filosofie, stejně jako na Fichtův a Schellingův pojem intelektuálního, resp. absolutního názoru. K Fichtově absolutní zásadě srov. Fichte, J. G., *Základ všeho vědosloví*, přel. R. Zíka, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 12 n. Srov. také pozn. 22. K Fichtovu a Schellingovu chápání absolutního názoru srov. např. Fichte, J. G., *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*, in: *týž, Sämtliche Werke*, sv. I–VIII, ed. I. H. Fichte, Verlag von Veit und Comp., Berlin 1845–1846 [přetisk: Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971], sv. II, s. 375; Schelling, F. W. J., *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, s. 376.

středkování větší význam než pouze ten, že není ničím absolutním a že v absolutnu vůbec není.¹⁶

[21] Tato obava však ve skutečnosti pochází z neobeznámenosti s povahou zprostředkování a absolutního poznání samého. Vždyť zprostředkování není ničím jiným než pohybující se rovností sebe se sebou čili reflexí do sebe sama, momentem pro sebe jsoucího Já, čistou negativitou čili *jednoduchým vznikáním*. Já čili vznikání vůbec, toto zprostředkování, je právě kvůli své jednoduchosti vznikající bezprostředností a bezprostředněm samým. – Jde tudíž o zneuznání rozumu, je-li reflexe vylučována z pravdy a není-li pojímána jako pozitivní moment absolutna. Právě reflexe činí pravdu výsledkem, avšak právě tak překonává¹⁷ tento protiklad k vznikání výsledku, ne-

¹⁶ Hegel při výkladu absolutna odmítá Schellingovu myšlenku, že absolutno svou povahou vylučuje zprostředkování, a přichází s myšlenkou, že absolutno obsahuje zprostředkování jako svůj pohyb v sobě. – Pozn. překl.

¹⁷ *Aufheben* překládáme jako *překonat*. – K významu *překonat* (aufheben) a *překonání* (das Aufgehobene) srov. Hegelovu poznámku z *Vědy o logice*, sv. I, 1. knihu, 1. oddíl, 1. kap., in: Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, sv. XXI, ed. F. Hogemann a W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, s. 94-95: „*Překonat* a to *překonání* (to *ideální*) je jeden z nejdůležitějších filosofických pojmů, je to základní určení, jež se naprosto všude vrací a jehož smysl je třeba pojmut určitě a zvláště jej odlišit od ničeho. – Co se překonává, nestává se tak ničím. Nic je *bezprostřední*; překonané je naproti tomu *zprostředkované*, je nejsoucí, avšak ve smyslu *výsledku*, který vyšel z nějakého bytí; *nese s sebou tudíž ještě určenost, z níž pochází*.”

Aufheben, překonat, má v [německém] jazyce dvojí smysl: znamená podržet, *zachovat*, a zároveň nechat ustát, *ukončit*. Podržení samo v sobě již zahrnuje to negativní, že něco je odňato své bezprostřednosti a tím jsoucnu vystavenému vnějším vlivům, aby to bylo zachováno. – Takto je to překonané zároveň tím podrženým, které jen ztratilo svou bezprostřednost, avšak není proto znicitelné. – Uvedená dvě určení slova *překonat* lze uvést jako dva jeho slovníkové *významy*. Musí však být přitom nápadné, že jistý jazyk dospěl k používání jednoho a téhož slova pro dvě protikladná určení. Pro spekulativní myšlení je potěšující, že nachází v jazyce slova, jež se vyznačují spekulativním významem; německý jazyk má více takových. Dvojsmysl latinského *tollere* (který se stal slavným díky Ciceronově vtipu: *tollendum esse Octavianum* [Octavianus má být pozvednut; obrat utvořený ze slovesa *tollere* zde může znamenat jak to, že Octavianus má být pozvednut, tak i to, že má být od-

boť toto vznikání je právě tak jednoduché, a neliší se tudíž od formy pravdy, která se ve výsledku ukazuje jako *jednoduchá*; je spíše právě tímto navrácením do jednoduchosti. – Je-li embryo jistě *o sobě* člověkem, není jím však *pro sebe*; pro sebe je člověk jen jako vzdělaný rozum, který se *učinil* tím, čím *o sobě* je. To teprve je skutečnost rozumu. Avšak tento výsledek je sám jednoduchou bezprostředností, neboť je sebevědomou svobodou, která spočívá sama v sobě a nedala protiklad stranou a nenechala jej tam ležet, nýbrž je s ním smířena.

[22] To, co bylo řečeno, lze vyjádřit také tak, že rozum je *účelná činnost*. Pozvednutí domnělé přírody nad zneužívané myšlení a především zavržení vnější účelnosti zdiskreditovalo formu *účelu* vůbec.¹⁸ Avšak – jak určuje přírodu jako účelnou činnost také Aristotelés – účel je to bezprostřední, pokojné, které je samo pohybujícím čili subjektem.¹⁹ Jeho abstraktní síla pohybovat je *bytí pro sebe* čili čistá

straně)) nejde tak daleko; afirmativní určení dosahuje jen k pozvednutí. Něco je jen potud překonané, jestliže vstoupilo do jednoty se svým protikladem; v tomto bližším určení ve smyslu něčeho reflektovaného je lze přiléhavě nazvat *momentem*. Na páce se *břemeno* a *vzdálenost* od nějakého bodu nazývají jejími mechanickými *momenty*, a to kvůli *totožnosti* jejich účinku při veškeré ostatní různosti něčeho reálného, jako je břemeno, a něčeho ideálního, pouhého prostorového určení, přímky; srov. *Encyklopedie filosofických věd*, 3. vydání (Hegel, G. W. F., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: též, *Gesammelte Werke*, sv. XX, za spolupráce U. Rameila ed. W. Bonsiepen a H.-Ch. Lucas, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992), § 261. – Pozn. překl.

¹⁸ Za kritiky představy vnější účelnosti považuje Hegel především F. Bacona a Kanta, ale také Spinozu – zmiňuje je v podobné souvislosti ve svých *Dějinnách filosofie* (Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie*, sv. III, 209 n.). Srov. Bacon, F., *De dignitate et augmentis scientiarum*, 3. kniha, 4. kap., in: též, *The Works of Francis Bacon*, sv. I–XIV, ed. J. Spedding, R. L. Ellis a D. D. Heath, Longman and Co., London 1857–1874, sv. I, s. 548–571; Spinoza, B., *Etika*, I, Dodatek, s. 97 nn.; Kant, I., *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek, W. Hansel, OIKOYMENH, Praha 2015, § 63, s. 197 nn. Pojem účelu byl nadto zpochybněn např. v Schellingově identitní filosofii. Srov. Schelling, F. W. J., *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, s. 360; též, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, s. 339.

¹⁹ Hegel se vztahuje k Aristotelově nauce, že příroda je účelnou činností, a k jeho pojmu nehybného hybatele. 1) K účelné činnosti přírody srov. mj. Aristotelés, *Fy-*

negativita. Výsledek je jen proto totéž co začátek, protože začátek je účel – čili to skutečné je jen proto totéž co jeho pojem, protože to bezprostřední jako účel má v sobě samém jáství čili čistou skutečnost. Provedený účel čili to skutečné mající jsoucno je pohyb a rozvinuté vznikání; právě tento neklid je však jáství; a oné bezprostřednosti a jednoduchosti začátku je jáství rovno, protože je výsledkem, tím, co se navrátilo do sebe – avšak to, co se navrátilo do sebe, je právě jáství a jáství je k sobě se vztahující rovnost a jednoduchost.

[23] Potřeba představovat si absolutno jako *subjekt* si posloužila větami: *Bůh* je věčnost či morální řád světa či láska atd.²⁰ V takových větách je pravda kladena právě jen jako subjekt, není však podána jako pohyb reflektování sebe do sebe samé. V takové větě se začíná slovem *Bůh*. To je jako takové zvukem beze smyslu, pouhým jménem; teprve predikát říká, *čím je*, je jeho vyplněním a významem; prázdný začátek se jen v tomto konci stává skutečným věděním. Potud nelze nahlédnout, proč se nemluví jenom o tom, co je významem – o věčnosti, morálním řádu světa atd., anebo jak to činili staří myslitelé, o čis-tých pojmech, o bytí, jednu atd.²¹ –, aniž se k tomu připojuje onen

zika 194a28nn., 198b10–199b33; *De caelo* 291b13–14; *De partibus animalium* 658a8–9; *O duši* 432b21–22. 2) K pojmu nehybného hybatele srov. Aristotelés, *Metafyzika* 1072b1–4.

²⁰ K větě „*Bůh* je morální řád světa“ srov. Fichte, J. G., *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in: týž, *Sämmtliche Werke*, sv. V, s. 186: „Ona právě odvozená víra je však také vírou veskrze a úplně. Uvedený živoucí a působící morální řád je sám Bůh; nepotřebujeme žádného jiného Boha a žádného jiného nedokážeme pochopit. V rozumu není obsažen žádný důvod, proč bychom měli vyjít za onen morální řád světa a na základě úsudku ze zdůvodněného na důvod přijmout ještě nějakou zvláštní bytost jako jeho příčinu.“ K větě „*Bůh* je láska“ srov. Fichte, J. G., *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, in: tamtéž, s. 543: „... a láska je v Bohu, neboť je jeho sebezachováním ve jsoucnu: a láska je sama Bůh, Bůh v ní je a zůstává věčným, jímž je v sobě samém.“ Fichte se odvolává na evangelistu Jana, zvl. J 1,4 a 1,16. K větě „*Bůh* je věčnost“ srov. Görres, J., *Glauben und Wissen*, s. 115; Wagner, J. J., *System der Idealphilosophie*, s. 28. Srov. také pozn. 68.

²¹ Hegel zde poukazuje na nauku, kterou zastával Xenofanés, Zenón, Melissos a především Parmenidés. Přesnější znalost Parmenidovy didaktické básně mohl

zvuk beze smyslu. Ale právě tímto slovem se označuje, že je kladeno nikoli nějaké bytí nebo bytnost nebo obecně vůbec, nýbrž něco do sebe reflektovaného, nějaký subjekt. Je to však zároveň pouze předjímano. Subjekt je vzat za pevný bod, na nějž jsou jako na svou oporu připnuty predikáty – pohybem, který náleží tomu, kdo o tomto subjektu ví, a který není považován za něco, co náleží tomuto bodu samému; jediné takovým pohybem by však byl obsah podán jako subjekt. Co do svého uzpůsobení mu tento pohyb nemůže náležet; avšak předpokládáme-li takovýto bod, pak tento pohyb ani nemůže být uzpůsoben jinak – může být pouze vnějškový. Ono předjímání, že absolutno je subjekt, tudíž nejenže není skutečností tohoto pojmu, nýbrž činí ji dokonce nemožnou – klade totiž tento pojem jako pokojný bod, jeho skutečností je však sebepohyb.

[24] Z mnoha důsledků vyplývajících z řečeného lze vyzdvihnout ten, že vědění je skutečné pouze jako věda čili jako *systém* a že je lze podat pouze tímto způsobem. Dále že takzvaná zásada (či princip) filosofie, je-li pravdivá, je již proto také nepravdivá, protože je zásadou (nebo principem).²² – Je proto snadné takovou zásadu vyvrátit. Vyvrácení spočívá v tom, že se ukáže její nedostatečnost; nedostatečná je však proto, že je pouze obecnem čili principem, začátkem.

Hegel získat ze Simplikiova komentáře k Aristotelově *Fyzice* nebo ze soudobého podání dějin filosofie. Srov. např. Tiedemann, D., *Geist der spekulativen Philosophie*, sv. I, Neue Akademische Buchhandlung, Marburg 1791, s. 163–193. Hegel mohl mít kromě toho na zřeteli recepci Parmenidovy nauky u Platóna a novoplatoniků. Kromě Platónova dialogu *Parmenidés* srov. Platónův dialog *Sofisté* 237a–b, 241d–243a, 244e–245a. Srov. dále Plótinos, *Enneada* VI, 9, 2 a 6, in: Plótinos, *O klidu*, přel. P. Rezek, Rezek, Praha 1997, s. 40–47 a 64–73. Srov. také pozn. 69.

²² Hegel zde podává argumentaci namířenou proti nastolení první zásady filosofie u Reinholda a Fichta. Srov. Reinhold, K. L., *Ueber das Bedürfnis die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie*, in: *týž, Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, J. M. Mauke, Jena 1790, s. 94 a 109. Srov. dále Fichte, J. G., *Základ všeho vědosloví*, § 1, s. 12: „První, naprosto nepodmíněná zásada.“

Je-li vyvrácení důkladné, je vzato a rozvinuto z tohoto začátku samého – a není vedeno z pozice protikladných ujištění a nápadů vzatých zvnějšku. Vyvrácení by tedy vlastně bylo jeho rozvinutím, a tudíž kompenzací jeho nedostatečnosti, pokud se mylně nechápe v tom, že se soustředí jen na svou *negativní* stránku a není si vědomo svého postupu a výsledku také po jeho *pozitivní* stránce. – Vlastní *pozitivní* rozvedení začátku je zároveň obráceně právě tak negativním vztahem k začátku, totiž k jeho jednostranné formě, že je teprve *bezprostředním* čili *účelem*. Může být tedy právě tak vzato jako vyvrácení toho, co tvoří *základ* systému, lépe však jako způsob, jak ukázat, že *základ* čili princip systému je ve skutečnosti jen jeho *začátek*.

[25] To, že pravda je skutečná jen jako systém čili že substance je bytostně subjektem, je vyjádřeno představou, která vyslovuje absolutno jako *ducha* – nejvznešenější pojem a pojem náležející novější době a jejímu náboženství.²³ Jedině to duchovní je tím *skutečným*; je to [a] bytnost čili to, co je *o sobě*, [b] to, co *vstupuje do vztahu*, čili to určité, *jinakost a bytí pro sebe*, a [c] to, co v této určenosti čili ve svém bytí mimo sebe zůstává v sobě samém – čili je *o sobě a pro sebe*. – Tímto bytím o sobě a pro sebe je však teprve pro nás neboli *o sobě* čili je to duchovní *substance*. Musí tímto však být také *samo pro sebe* – musí být věděním o tom, co je duchovní, a věděním o sobě jako o duchu; tj. musí si být *předmětem*, avšak právě tak bezprostředně překonaným, do sebe reflektovaným předmětem. Tento předmět je *pro sebe* pouze pro nás, pokud je jeho duchovní obsah vytvářen jím samým; pokud je však pro sebe také sám pro sebe, pak je mu toto sebevytváření, čistý pojem, zároveň předmětným elementem, v němž má své jsoucno; a je tak ve svém jsoucnu sám pro sebe do sebe reflektovaným předmětem. – Duch, který takto o sobě ví jako o duchu, je *věda*. Věda je jeho skutečností a říší, kterou si buduje ve svém vlastním elementu.

²³ K chápání Boha jako ducha v křesťanském náboženství srov. J 4,24.

2. [Vznikání vědění]

[26] Čisté sebepoznání v absolutní jinakosti, tento éter²⁴ jako takový, je základem a půdou vědy čili *věděním v jeho obecnosti*. Začátkem filosofie je předpoklad či požadavek, aby se vědomí nacházelo v tomto elementu. Avšak tento element sám je dovršen a je průhledný jen díky pohybu svého vzníkání. Je čistou duchovností čili obecnem, které je na způsob jednoduché bezprostřednosti.²⁵ Protože tento element je bezprostřednost ducha, protože substance vůbec je duchem, je *zjasnělou bytostností*,²⁶ reflexí, která je sama jednoduchá čili je bezprostředností, bytím, jež je reflexí do sebe sama. Věda ze své strany požaduje od sebevědomí, aby se pozvedlo do tohoto éteru, aby s ní a v ní mohlo

²⁴ Éter (*aithér*) je jakožto kvintesence (*pempté úsia*) pátý element, ježž Parmenidés určuje jako „aitherový plamen ohně, který je jemný, velmi lehký, v každém směru se sebou totožný, avšak s tím druhým netotožný“, DK 28 B 8, srov. Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Předsokratovští filosofové. Kritické dějiny s vybranými texty*, přel. F. Karfik, P. Kolev, T. Vitek, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 332; srov. též DK 28 A 37, tamtéž, s. 335: „Docela nahoře nade vším stojí kolem dokola *aithér*, pod ním je umístěn ohňový útvar, ježž nazýváme Nebem, a pod ním už je oblast Země.“ Aristotelés uvádí, že výrazem éter označovali první lidé božskost nejvyššího nebe (*Meteora* 339b20). Anaxagorás jej podle jeho svědectví charakterizuje jako *dynamis* božského ohně, držící vše pohromadě (tamtéž, 339b24). Na toto pojetí věcně navazuje jak Platón (*Kratylos* 410b7), tak Aristotelés, podle kterého se éter pohybuje pohybem bez začátku a konce (*De caelo* 270b3) a jeho prostřednictvím jako nebeského elementu dochází k absolutnímu pohybu universa. Éterické povahy jsou podle Aristotela (jak dokládají doxografové) kromě nebes a hvězd také duše, což tvrdí rovněž pozdější autoři, mezi nimi i novoplatonici. Po středověké, renesanční a novověké návaznosti na antický a novoplatónský pojem éteru nachází teorie éteru uplatnění též v Schellingově a Schellingem inspirované přírodní filosofii. Podle *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. I–XIII, ed. J. Ritter, Schwabe & Co. Verlag, Basel 1971, sv. I, s. 599–601. – Pozn. překl.

²⁵ V přípravě druhého vydání *Fenomenologie ducha* Hegel k této větě po středníku a pomlčce doplňuje: „toto jednoduché, jak má jako takové *existenci*, je půdou, jež je myšlením a je pouze v duchu.“ – Pozn. překl.

²⁶ Tato část věty zní v Hegelově přípravě druhého vydání *Fenomenologie ducha* následovně: „Protože tento element, tato bezprostřednost ducha, je substancíálně ducha vůbec, je *zjasnělou bytostností*...“ – Pozn. překl.

žít a žilo. Z opačné strany má individuum právo požadovat, aby mu věda k tomuto stanovisku alespoň podala žebřík. Právo individua se zakládá v jeho absolutní samostatnosti, o níž individuum ví, že je mu vlastní v každé podobě jeho vědění, neboť v každé podobě – ať ji věda uznává nebo ne a ať je její obsah jakýkoli – je individuum zároveň absolutní formou čili má *bezprostřední jistotu* sebe sama; a má tím – pokud bychom dali přednost tomuto vyjádření – nepodmíněné *bytí*. Jestliže stanovisko vědomí, totiž vědět o předmětných věcech v protikladu k sobě samému a o sobě samém v protikladu k předmětným věcem, platí vědě za *jinakost* – jestliže to, čím je vědomí samo sebou, považuje věda spíše za ztrátu ducha –, pak naproti tomu pro vědomí je element vědy dálkou onoho světa, kde ono samo sobě již nepatří. Každá z obou těchto částí se zdá být té druhé postavením pravdy na hlavu. To, že se přirozené vědomí bezprostředně svěří vědě, je pokus kráčet jednou také po hlavě, který činí, aniž ví, čím je přitahováno; donucení zaujmout toto nezvyklé postavení a pohybovat se v něm je násilím, jež je mu ukládáno, aby si je působilo – násilím právě tak nepřipraveným jako, jak se zdá, zbytečným. – Ať již je věda sama, čím chce, ve vztahu k bezprostřednímu sebevědomí se ukazuje jako něco, co je vůči němu převrácené – čili protože je bezprostřední sebevědomí principem skutečnosti, má věda tím, že toto sebevědomí je samo pro sebe mimo ni, formu neskutečnosti. Věda tedy musí tento element se sebou sjednotit, či spíše ukázat, že a jak patří k ní samé. Pokud věda postrádá skutečnost, je pouze *o sobě, účelem*, který je zatím ještě něčím *vnitřním* – není duchem, nýbrž teprve duchovní substancí. Věda má vystoupit navenek a stát se něčím pro sebe – a to neznamená nic jiného, než že má klást sebevědomí vjedno se sebou.

[27] Toto vznikání *vědy vůbec* čili vznikání *vědění* je tím, co podává tato *fenomenologie* ducha, první díl systému vědy. Vědění, jak ponejprv je, čili *bezprostřední duch*, je bezduché vědění čili *smyslové vědomí*. Duch se musí teprve dlouhou cestou propracovat k tomu, aby se stal skutečným věděním – tj. aby vytvořil element vědy, jímž je její čistý pojem. – Toto vznikání, tak jak se ustavuje ve svém obsahu a podobách, jež se v něm demonstrují, se ukazuje být něčím jiným, než co bývá obvykle považováno za uvedení nevědeckého vědomí

k vědě, a rovněž něčím jiným než odůvodněním vědy – a právě tak se ukáže být něčím jiným než nadšením, které bezprostředně začíná absolutním věděním jako výstřelem z pistole a s ostatními stanovisky je hotovo již prohlášením, že si jich nevšímá.

3. [Vzdělání individua]

[28] Úlohu vést individuum od jeho nevzdělaného stanoviska k vědě bylo však nutno pojmout v jejím obecném smyslu a bylo nutno zkoumat obecné individuum, světového ducha v jeho vzdělání. – Pokud jde o poměr obou, ukazuje se v obecném individuu každý moment tak, jak získává konkrétní formu a vlastní podobu. Zvláštní individuum je však neúplný duch, konkrétní podoba, jejíž celé jsoucno přísluší k jedné určenosti a v níž jsou ostatní určenosti přítomny se zahlazenými rysy. V duchu, který stojí výše než jiný, pokleslo nižší konkrétní jsoucno v neznatelný moment; co bylo předtím věcí samou, je již jen stopou; její podoba je zahalena a stala se pouhým stínem. Individuum, jehož substancí je výše stojící duch, prochází touto minulostí tímž způsobem, jako ten, kdo si předsevzal vyšší vědu, prochází přípravnými znalostmi, které již dávno má, aby si zpřítomnil jejich obsah; rozpomíná se na něj, aniž na něm ulpívá jeho zájem a aniž u něj prodlévá. Tak také každý jednotlivec prochází stupni vzdělání obecného ducha, avšak jako podobami, které již duch odložil, jako stupni cesty, která je propracována a urovnána; jako vidíme, že znalosti, jež v dřívějších dobách zaměstnávaly zralého ducha mužů, se staly vědomostmi, cvičeními, a dokonce hrami chlapeckého věku, a v pedagogickém postupu jako ve stínovém obrysu poznáme světové dějiny vzdělanosti. Toto minulé jsoucno je již získaným vlastnictvím obecného ducha, který tvoří substancí individua čili jeho neorganickou přirozenost.²⁷ – Vzdělání individua v tomto ohledu, viděno z jeho

²⁷ Při přípravě druhého vydání *Fenomenologie ducha* Hegel tuto větu rozšiřuje následovně: „Toto minulé jsoucno je již získaným vlastnictvím obecného ducha, který tvoří substancí individua, a jeví-li se tak jako vůči němu vnější, jeho neorganickou přirozenost.“ – Pozn. překl.

strany, spočívá v tom, že získává to, co se takto vyskytuje, že v sobě stravuje svou neorganickou přirozenost a přivlastňuje si ji. To však právě tak není nic jiného, než že si obecný duch čili substance dává své sebevědomí – čili je to její vznikání a reflexe do sebe.

[29] Věda je podáním tohoto pohybu vzdělání v jeho obsáhlosti a nutnosti stejně tak jako podáním toho, co v utváření ducha již pokleslo v jeho moment a vlastnictví. Cílem je vhled ducha do toho, co je vědění. Netrpělivost žádá nemožné, totiž aby bylo cíle dosaženo bez prostředků. Na jedné straně je třeba snést *délku* této cesty, neboť každý moment je nutný – na druhé straně je třeba u každého z nich *prodlít*, neboť každý je sám individuální celkovou podobou a je absolutně zkoumán jen tehdy, je-li jeho určenost zkoumána jako celek, resp. jako konkrétno čili celek ve specifčnosti tohoto určení. – Protože substance individua, protože světový duch měl tu trpělivost, že prošel těmito formami v dlouhém rozprostření času a podstoupil obrovskou práci světových dějin, a protože nemohl vědomí sebe získat žádnou menší prací, nemůže ovšem ani individuum pochopit svou substancí menší prací. Přitom však jeho námaha je zároveň již menší, protože *o sobě* je to již provedeno – obsah se již stal skutečností zahlazenou v možnost a bezprostřednosti, která byla podmaněna. Jako něco již *mysleného* je obsah vlastnictvím individuality; není již třeba obrátit *jsoucno v bytí o sobě*, nýbrž pouze obrátit ono *o sobě* ve formu *bytí pro sebe* – a blíže určit způsob tohoto obrácení.

[30] Tím, co bylo individuu z tohoto pohybu ušetřeno, je překonání *jsoucna*; co však ještě zbývá, je *představa* těchto forem a *obeznámenost* s nimi. Jsoucno vzaté zpět do substance je onou první negací zatím teprve *bezprostředně* přesazeno do elementu jáství; má tedy ještě též charakter nepochopené bezprostřednosti čili nehybné lhostejnosti jako jsoucno samo – tzn. jsoucno jen přešlo do *představy*. – Zároveň se tak stalo něčím *známým*, něčím takovým, s čím je duch hotov, v čem již není jeho činnost, a tudíž ani jeho zájem. Jestliže činnost, která je se jsoucnem hotova, je bezprostředním zprostředkováním čili zprostředkováním majícím jsoucno, a je tak pohybem pouze zvláštního ducha, který nechápe sám sebe, pak naproti tomu vědění je zaměřeno proti představě, jež tím vznikla, proti této obeznámenosti – je činností obecného jáství a zájmem myšlení.

[31] Co je vůbec známo, není tím, že je *známo*, poznáno. Nejobvyklejším sebeklamem i klamáním druhých je předpokládat při poznání něco jako známé a tento předpoklad připouštět; při všem mluvení kolem dokola se takové vědění, aniž ví, jak k tomu u něho dochází, nehne z místa. Subjekt a objekt atd., Bůh, příroda, rozvažování, smyslovost atd. jsou bez dalšího vzaty za základ jako známé a jako něco platného a tvoří pevné body jak východiska, tak i návratu. Pohyb přechází sem a tam mezi nimi, jež samy zůstávají nehybné, a odehrává se tudíž jen na jejich povrchu. Tak i pojmání a zkoušení spočívá v tom, že se přihlíží k tomu, zda to, co se o nich říká, každý nachází rovněž ve své představě, zda se mu to tak ukazuje a zda je mu to známo či ne.

[32] Již *analyzování* představy, jak bylo dosud prováděno,²⁸ nebylo ničím jiným než překonáním formy známosti představy. Rozložení představy na její původní prvky je návratem k jejím momentům, které přinejmenším nemají formu předem dané představy, nýbrž tvoří bezprostřední vlastnictví jáství. Tato analýza dochází sice pouze k *myšlenkám*, které jsou samy známými, fixními a nehybnými určeními, avšak bytostným momentem je samo toto *odloučené*, neskutečné, neboť jen z toho důvodu, že se konkrétno rozlučuje a činí neskutečným, je tím, co se pohybuje. Činnost rozlučování je silou a prací *rozvažování*, té nejpodivuhodnější a největší, či spíše absolutní moci. Kruh, který je pokojně uzavřen v sobě a který jako substance drží své momenty, je bezprostřední vztah, který proto podivuhodný není.

²⁸ K analýzám představy, resp. mohutnosti představování, rozšířeným v tehdejší filosofické literatuře, srov. např. Tetens, J. N., *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, sv. I: *Erster Versuch. Ueber die Natur der Vorstellungen*, Weidmanns Erben und Reich, Leipzig 1777, s. 1–165; Reinhold, K. L., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Zweytes Buch. Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt*, C. Widtmann und J. M. Mauke, Prag – Jena 1789, s. 195–318; Platner, E., *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte, Erstes Hauptstück, Geschichte des niedern Erkenntnißvermögens der Sinne; Zweiter Abschnitt, Geschichte des Vorstellungsvermögens der Phantasie*, Schwickertsche Verlag, Leipzig 1793, s. 42–175.

Avšak že to akcidentální jako takové, oddělené od toho, co je v sobě zahrnuje – že to, co je poutáno a je skutečné jen ve své souvislosti s jiným, získává vlastní jsoucno a odloučenou svobodu, je obrovská moc negativna; je to energie myšlení, čistého Já. Smrt, hodláme-li tak nazývat onu neskutečnost, je tím nejstrašnějším a uchovat to, co je mrtvé, vyžaduje největší sílu. Krása, která je bez síly, nenávidí rozvažování, protože to po ní chce něco, čeho není schopna. Avšak nikoli život, který se bojí smrti a drží se čistě jen v distanci od zkázy, nýbrž život, který vydrží smrt a udrží se v ní, je životem ducha. Duch dochází své pravdy, jen nachází-li v absolutní rozervanosti sebe sama. Duch není touto mocí jako pozitivno, které odhlíží od negativna – tak jako když o něčem říkáme, že to nic není nebo že to není pravda, a poté, co se s tím takto vypořádáme, přecházíme od toho pryč k něčemu jinému –, nýbrž je touto mocí pouze tím, že hledí negativnu do tváře, že u něho prodlévá. Toto prodlévání je čarovná moc, která negativno obrací v bytí. – Tato moc je tímtéž, co bylo výše²⁹ nazváno subjektem, který, dává-li určenosti ve svém elementu jsoucno, překonává abstraktní, tj. jen *jsoucí* bezprostřednost – a je tak pravdivou substancí, bytím čili bezprostředností, která nemá zprostředkování mimo sebe, nýbrž která je tímto zprostředkováním samým.

[33] To, že se představované stává vlastnictvím čistého sebevědomí, toto pozvednutí k obecnosti vůbec, je pouze jedna stránka vzdělání, není to však ještě dovršené vzdělání. – Způsob studia staré doby se liší od studia novější doby tím, že staré studium bylo vlastním propracováváním přirozeného vědomí. Pokoušejíc se o každou část svého jsoucna zvláště a filosofujíc o všem, co se naskýtá, učinilo se toto vědomí obecností, která je veskrze činná. V novější době naopak tomu nachází individuum abstraktní formu připravenou; úsilí zmocnit se jí a přivlastnit si ji je spíše nezprostředkované zvňjškování nitra a odtržené vytváření obecná, než aby bylo jeho vzházením z konkrétního a z rozmanitosti jsoucna. Proto teď není třeba pracovat

²⁹ Viz odstavce 17, 1. větu, 18.

ani tak na tom, aby individuum bylo očištěno od bezprostředního smyslového způsobu a aby bylo učiněno myšlenou a myslící substancí, jako spíše na tom, aby obecně bylo uskutečněno a zduchovněno překonáním fixních, určitých myšlenek.³⁰ Je však mnohem obtížnější uvést do plynulosti fixní myšlenky než smyslové jsoucno. Důvod byl již uveden;³¹ ona určení mají za substancí a element svého jsoucna Já, moc negativna čili čistou skutečnost; naproti tomu smyslová určení mají za substancí a element svého jsoucna pouze bezmocnou abstraktní bezprostřednost čili bytí jako takové. Myšlenky se stávají plynulými tím, že čisté myšlení, tato niterná *bezprostřednost*, se poznává jako moment, tj. tím, že čistá jistota sebe sama od sebe abstrahuje – ne že se vynechá a dá stranou, nýbrž vzdává se *fixnosti* svého sebekladení, a to jak fixnosti čistého konkrétna, jímž je Já samo v protikladu k odlišenému obsahu, tak i fixnosti rozlišností,³² pokud tyto rozlišnosti, kladené v elementu čistého myšlení, mají podíl na oné nepodmíněnosti Já. Tímto pohybem se čisté myšlenky stávají *pojmy* a jsou teprve tím, čím vpravdě jsou, sebezpohyby, kruhy, tím, čím je jejich substance, duchovními bytostnostmi.

[34] Tento pohyb čistých bytostností vytváří povahu vědeckosti vůbec. Pohlíží-li se na něj jako na souvislost jeho obsahu, je nutností a rozvinutím tohoto obsahu do organického celku. Cesta, kterou se dosahuje pojmu vědění, se tímto pohybem zároveň stává nutným a úplným vznikáním, takže tato příprava přestává být nahodilým filosofováním, které se váže k těm či oněm předmětům, vztahům a myšlenkám nedokonalého vědomí, tak jak je s sebou přináší náhoda, nebo které se snaží zdůvodnit pravdu sem a tam přecházejí-

³⁰ Těmito úvahami týkajícími se vztahu antiky a moderny se Hegel zájmem svého poznání a svým tázáním přimyká k dobovým zkoumáním F. Schlegela a F. Schillera, která jsou však svým zaměřením převážně estetická. Srov. zvl. Schlegel, F., *Über das Studium der Griechischen Poesie*, in: týž, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. E. Behler aj., Schöningh, Paderborn aj. 1958 nn., sv. I, s. 217–367; Schiller, F., Listy o estetické výchově a O naivním a sentimentálním básnictví, in: týž, *Výbor z filozofických spisů*, s. 128–317.

³¹ Viz odstavec 32, 6. větu.

³² Myšlenkových určení, abstrakcí, zásad, nacházejících se v Já. – Lasson.

cím rozumováním, usuzováním a vyvozováním z určitých myšlenek, nýbrž tato cesta obsáhne pohybem pojmu úplnou světskost vědomí v její nutnosti.

[35] Takové podání tvoří *první* díl vědy dále proto, že jsoucno ducha jako to první není ničím jiným než tím bezprostředním čili začátkem, začátek však ještě není jeho návratem do sebe. *Element bezprostředního jsoucna* je tudíž určenost, kterou se tento díl vědy odlišuje od ostatních. – Uvedení tohoto rozdílu vede k vysvětlení některých fixních myšlenek, jež jsou při této příležitosti obvykle uplatňovány.

III. [Filosofické poznání]

1. [Pravda a nepravda]

[36] Bezprostřední jsoucno ducha, *vědomí*, má dva momenty: moment vědění a moment předmětnosti, která je vůči vědění negativní. Tím, že se duch rozvíjí v elementu vědomí a vykládá v něm své momenty, náleží jim tento protiklad a všechny tyto momenty vystupují jako podoby vědomí. Věda o této cestě je vědou o *zkušenosti*, kterou vědomí činí; substance je zkoumána tak, jak je ona a její pohyb předmětem vědomí. Vědomí neví a nechápe nic než to, co je v jeho zkušenosti, neboť to, co v ní je, je jen duchovní substance, a to jako *předmět* jejího jáství. Duch se však stává předmětem, neboť duch je tímto pohybem – stávat se *sobě* něčím *jiným*, tj. *předmětem svého jáství*, a tuto jinakost překonávat. A zkušeností se nazývá právě tento pohyb, v němž se to bezprostřední, to, co nebylo osvojeno zkušeností, tj. to abstraktní (ať již jím je smyslové bytí nebo pouze myšlená jednoduchost) sobě odcizuje a pak se z tohoto odcizení navrací k sobě a je tak nyní teprve podáno ve své skutečnosti a pravdě, tak jako je také vlastnictvím vědomí.

[37] Nerovnost, která ve vědomí nastává mezi Já a substancí, jež je jeho předmětem, je jejich rozdíl, *negativno* vůbec. Toto negativno může být nahlíženo jako *nedostatek* obou, je však jejich duší čili hybatelem, pročež někteří staří myslitelé pochopili *prázdnost* jako hybatele, když pojali hybatele sice jako *negativno*, ale nikoli ještě jako

jáství.³³ – Přestože se nyní toto negativno jeví nejprve jako nerovnost Já vůči předmětu, je právě tak nerovností substance vůči sobě samé. To, co budí zdání, že se děje mimo ni a že je činností, která působí proti ní, je její vlastní činnost – a substance se tak ukazuje být bytostně subjektem. Tím, že to substance v úplnosti ukázala, učinil duch své jsoucno rovným své bytnosti; je si předmětem tak, jak je – a je překonán abstraktní element bezprostřednosti a oddělení vědění a pravdy. Bytí je absolutně zprostředkováno – je substanciálním obsahem, který je právě tak bezprostředně vlastnictvím Já, je jáský čili je pojmem. Fenomenologie ducha se tím dokončuje. Co si v ní duch připravuje, je element vědění. V něm se pak momenty ducha rozprostírají ve *formě jednoduchosti*, která ví o svém předmětu jako o sobě samé. Nerozpadají se již na protiklad bytí a vědění, nýbrž zůstávají v jednoduchosti vědění, jsou pravdou ve formě pravdy a jejich rozdílnost je jen rozdílností obsahu. Jejich pohybem, jenž se v tomto elementu organizuje do celku, je *logika* čili *spekulativní filosofie*.

[38] Protože se nyní onen systém zkušenosti ducha zabývá pouze jeho *jevením*, zdá se být postup od systému zkušenosti ducha k vědě o *pravdě*, která má *podobu pravdy*, pouze negativní – a mohli bychom si proto přát, abychom byli ušetřeni tohoto negativna jako *nepravdy*, a požadovat, abychom byli bez dalšího vedení k pravdě. Proč se také zabývat nepravdou? – Na to, o čem již byla řeč výše,³⁴ totiž že by se mělo začít hned s vědou, je třeba odpovědět, jak se to vůbec má s negativnem jako *nepravdou*. Především představy o tom brání přístupu k pravdě. To dává podnět k tomu, aby se mluvilo o matematickém poznání, na které nefilosofické vědění pohlíží jako na ideál, o jehož dosažení by filosofie měla usilovat – dosud však usilovala marně.

³³ Hegel se zde odvolává především na nauku Leukippovu a Démokritovu, kteří určují prázdno jako nejsoucno, jež umožňuje pohyb. Srov. mj. Aristotelés, *Metafyzika* 985b4–10, *Fyzika* 214a21–25 a *O vzniku a zániku* 325a23–28. Prázdno jako původ pohybu vykládá také Epikúros. Srov. Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Nakladatelství ČSAV, Praha 1964, 10. kniha, 40, s. 412.

³⁴ Viz odstavec 27, 2. polovinu 4. věty.

[39] *Pravda a nepravda* patří k určitým myšlenkám, které ve své nehybnosti platí za samostatné bytnosti, z nichž jedna stojí zde, druhá tam, odděleně a fixně, bez společenství s druhou. Proti tomu se musí říci, že pravda není ražená mince,³⁵ která je dána hotová a lze ji jako takovou strčit do kapsy. Ani nepravda není *dána*, tak jako ani zlo. Zlo a nepravda sice nejsou tak zlé jako ďábel, neboť jako ďábel jsou dokonce učiněny zvláštním *subjektem* – jako nepravda a zlo jsou pouze *obecné*, mají však přesto vzájemně protikladnou vlastní bytnost. – Nepravda, neboť pouze o ní je zde řeč, by byla jinakostí, negativnem substance, která je jakožto obsah vědění pravdou. Avšak substance je sama bytnostně tím negativním – jednak jako rozlišení a určení obsahu, jednak jako *jednoduché* rozlišení, tj. jako jáství a vědění vůbec. Ovšemže je možné vědět nepravdivě. To, že je něco vědění nepravdivě, znamená, že vědění není rovno své substanci. Avšak právě tato nerovnost je rozlišení vůbec, které je bytnostným momentem. Z tohoto rozlišení se ovšem stává jejich rovnost a takto vzniklá rovnost je pravda. Není však pravdou takovým způsobem, jímž by nerovnost odpadla tak jako struska od ryzího kovu, dokonce ani takovým způsobem, jímž nástroj zůstává oddělený od hotové nádoby – nýbrž nerovnost je v pravdě jako takové sama ještě bezprostředně přítomna jako to negativní, jako jáství. To však přesto neopravňuje k tomu, aby se řeklo, že *nepravda* je momentem, nebo dokonce součástí pravdy. Říká-li se, že na každé nepravdě je něco pravdy, platí pravda a nepravda jako olej a voda, které jako ty, jež nelze smísit, jsou spojeny jen vnějškově. Právě proto, že pravda a nepravda svým významem označují moment *úplné jinakosti*, nesmí být jejich výrazy vypovídány tam, kde je jejich jinakost překonána. Tak jako výraz:

³⁵ Narážka na dramatickou báseň G. E. Lessinga, *Moudrý Nathan*, III. 6, in: *týž, Hry, básně, bajky, epigramy*, přel. B. Mathesius a E. Petiška, SNKLHU, Praha 1954, s. 404:

„Připravil jsem se
na peníze; a on chce – pravdu. Pravdu!
Tak v hotovosti a ryzí – jako by
i pravda byla mincí!“

jednota subjektu a objektu, konečného a nekonečného, bytí a myšlení atd.³⁶ má tu nesnáz, že objekt a subjekt atd. znamenají to, čím jsou *mimo svou jednotu*, a v jednotě tudíž nejsou míněny jako to, co vypovídá jejich výraz – tak také nepravda jako nepravda již není momentem pravdy.

[40] *Dogmatismus* jako způsob myšlení ve vědění a ve studiu filosofie není ničím jiným než míněním, že pravda je obsažena ve větě, jež je fixním výsledkem – nebo také ve větě, která je bezprostředně věděna. Na takové otázky jako: kdy se narodil Caesar nebo kolik sáhů mělo stadion, a které stadion, má být dána *jasná* odpověď – taková, jako je určitě také pravda, že čtverec nad přeponou je roven součtu čtverců obou zbylých stran pravoúhlého trojúhelníka. Avšak povaha takové takzvané pravdy je odlišná od povahy filosofických pravd.

2. [Historické a matematické poznání]

[41] V otázce *historických* pravd – abychom je krátce zmínili –, nako-lik totiž hledíme na jejich ryze historickou stránku, se snadno uzná, že se týkají jednotlivého jsoucna, obsahu po stránce jeho nahodilosti a libovolnosti, tedy po stránce těch jeho určení, která nejsou nutná. – Avšak ani takové holé pravdy jako ty, jež jsme dali za příklad, nejsou bez pohybu sebevědomí. Abychom některou z nich znali, musíme hodně srovnávat, také hledat v knihách či jinak zkoumat; rovněž u bezprostředního názoru je za něco, co má pravou hodnotu, považována teprve jeho znalost s jejími důvody, ačkoli to má být vlastně jen holý výsledek, o nějž tu jde.

[42] Pokud jde o *matematické* pravdy, byl by za geometra sotva považován ten, kdo by znal Eukleidovy poučky *nazpaměť* bez jejich důkazů, aniž by si je – jak by bylo možné proti tomu říci – *vnitřně* osvojil. Za právě tak neuspokojivou by byla považována znalost získaná jen měřením čtených pravoúhlých trojúhelníků, že jejich strany mají známý vzájemný poměr. *Bytostné jádro* důkazu nemá však přesto

³⁶ Narážka na Schellingovu identitní filosofii. Srov. Schelling, F. W. J., *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, s. 362 nn., 370 n.

ani v matematickém poznání takový význam a povahu, že by bylo momentem výsledku samého, nýbrž ve výsledku již důkaz není a zmizel. Jako výsledek je sice poučka *něčím, co je nahlédnuto jako pravdivé*, avšak tato dodatečná okolnost se netýká jejího obsahu, nýbrž pouze vztahu k subjektu – pohyb matematického důkazu nenáleží tomu, co je předmětem, nýbrž je činností, která je vůči věci *vnější*. Považha pravouhlého trojúhelníka se tudíž sama nerozkládá tak, jak je to podáno v konstrukci, jež je nutná pro důkaz věty vyjadřující jeho vztah – celé vytváření výsledku je tu pouze postup a prostředek poznání. – Také ve filosofickém poznání se vznik *jsoucna* jako jsoucna liší od vzniku *bytnosti* čili vnitřní povahy věci. Avšak filosofické poznání za prvé obsahuje obojí, zatímco matematické poznání podává jen vznik *jsoucna*, tj. *bytí* povahy věci v *poznání* jako takovém. Filosofické poznání za druhé také oba tyto zvláštní pohyby sjednocuje. Vnitřní vznikání substance je neodlučně přecházením do vnějšku čili do jsoucna, do bytí pro jiné; a obráceně je vznikání jsoucna vzetím se zpět do bytnosti. Pohyb je tak dvojím procesem a vznikáním celku, a to tak, že každý moment zároveň klade ten druhý, a každý se proto také vyznačuje oběma těmito momenty jako dvěma ohledy; dohromady vytvářejí celek tím, že se samy ruší a činí se jeho momenty.

[43] V matematickém poznání je pochopení činností, která je vůči věci vnější; z toho vyplývá, že pravá věc se touto činností mění. Prostředek – konstrukce a důkaz – obsahuje tudíž sice pravdivé věty, avšak právě tak musí být řečeno, že obsah je nepravdivý. Trojúhelník je v příkladu uvedeném výše³⁷ roztrhán a jeho části jsou připojeny k jiným obrazcům, které na něm konstrukce nechává vznikat. Teprve na konci je opět vytvořen trojúhelník, o který vlastně jde a který se v uvedeném postupu ztratil z očí a vyskytoval se pouze v částech, jež náležely jiným celkům. – Zde tedy také vidíme vstupovat negativitu obsahu, kterou by bylo nutno nazvat jeho nepravdou právě tak jako mizením myšlenek považovaných za fixní, k němuž dochází v pohybu pojmu.

³⁷ Viz odstavec 40, 2. větu.

[44] Vlastní nedostatečnost tohoto poznání se však týká jak poznání samého, tak jeho látky vůbec. – Pokud jde o poznání, není za prvé nahlížena nutnost konstrukce. Neplyne z pojmu poučky, nýbrž je nám uložena, a musíme slepě poslouchat předpis, že máme vést právě tyto přímky, zatímco by bylo možné vést nekonečný počet jiných – aniž víme cokoli víc, než kolik máme dobré víry, že to bude účelné pro vedení důkazu. Dodatečně se tato účelnost skutečně také ukazuje a je pouze vnější, protože se ukazuje teprve dodatečně při důkazu. – Právě tak se důkaz ubírá cestou, která někde začíná, aniž dosud víme v jakém vztahu k výsledku, k němuž se má dojít. Postup důkazu bere na zřetel *tato* určení a vztahy a ostatní nechává stranou, aniž bezprostředně nahlížíme podle jaké nutnosti; tomuto pohybu vládne vnější účel.

[45] *Evidence* tohoto nedostatečného poznání, tato chloubka matematiky, kterou se také honosí před filosofií, se zakládá pouze na chudobě jejího účelu a nedostatečnosti její látky, a je tedy takového druhu, jež musí filosofie zavrhnout. – Jejím účelem čili pojmem je *veličina*. V tom právě tkví nebytostný, bezpojmový vztah. Pohyb vědění proto probíhá na povrchu, nedotýká se věci samé, nedotýká se bytnosti čili pojmu, a není proto žádným pochopením. – *Látka*, o níž matematika poskytuje uspokojující bohatství pravd, je *prostor* a *jednotka*. Prostor je jsoucno, do kterého pojem wpisuje své rozdíly jako do prázdného mrtvého elementu, v němž jsou tyto rozdíly stejně tak nehybné a neživé. *Skutečné* není čímsi prostorovým, jak se o něm uvažuje v matematice; s takovou neskutečností, jakou jsou matematické věci, se nezahazuje ani konkrétní smyslový názor, ani filosofie. V takovém neskutečném elementu pak také existuje pouze neskutečná pravda, tj. fixované, mrtvé věty; u každé z nich je možné skončit; následující věta začíná sama od sebe nanovo, aniž by se první věta sama pohybovala k druhé a aniž by tímto způsobem vznikala nutná souvislost z povahy věci samé. – S ohledem na onen princip a element postupuje vědění po lince *rovnosti* – a v tom tkví formálnost matematické evidence, neboť to mrtvé, protože se samo nepohybuje, nedospívá k rozdílům bytnosti, k bytostnému kladení protikladu čili nerovnosti, a tudíž ani k přechodu protikladu do protikladu, ke kvalitativnímu, imanentnímu pohybu, k sebepohybu. Matematika

totiž bere v úvahu jen veličinu, nebylostný rozdíl. Matematika abstrahuje od toho, že je to pojem, jenž rozděluje prostor do jeho dimenzí a určuje spojení těchto dimenzí a v těchto dimenzích; nebere v úvahu např. vztah mezi přímkou a plochou a tam, kde srovnává průměr kruhu s jeho obvodem, naráží na jejich nesouměřitelnost, tj. na pojmový vztah, a tím na nekonečno, které uniká jejímu určení.

[46] Imanentní, tzv. čistá matematika také nestaví *čas* jako čas proti prostoru jako druhou látku svého zkoumání. Aplikovaná matematika ovšem pojednává o čase stejně jako o pohybu a jiných skutečných věcech, avšak syntetické věty, tj. věty o jejich vztazích, které jsou určeny jejich pojmem, bere ze zkušenosti a aplikuje jen na tyto předpoklady své vzorce. To, že takzvané důkazy takových vět, jako např. věty o rovnováze na páce, věty o vztahu mezi prostorem a časem při volném pádu atd.,³⁸ které tato matematika často podává, jsou vydávány a považovány za důkazy, je samo jen důkazem toho, jak velká je potřeba dokazování pro poznání, protože tam, kde poznání nemá nic jiného, váží si i prázdného zdání důkazu a dochází jím uspokojení. Kritika oněch důkazů by byla právě tak znamenitá jako poučná, jednak aby očistila matematiku od tohoto falešného lesku, jednak aby ukázala její hranici a tím nutnost jiného vědění. – Pokud jde o *čas*, o němž by se mělo mít za to, že by jako protějšek prostoru tvořil látku druhé části čisté matematiky, je to sám pojem mající jsoucno. Princip *veličiny*, bezpojmového rozdílu, a princip *rovnosti*, abstraktní neživé jednoty, nejsou schopny zabývat se oním čistým neklidem života a absolutního rozlišování. Tato negativita se tudíž pouze ve své paralyzované podobě, totiž jako *jednotka*, stává druhou látkou tohoto poznání, které jako vnějšková činnost snižuje to sebezpyhující na látku, aby v ní mělo lhostejný a vnějškový, neživý obsah.

³⁸ K důkazu věty o rovnováze na páce srov. Kästner, A. G., *Anfangsgründe der angewandten Mathematik*, sv. II, 2. vyd., Vandenhoeck, Göttingen 1765, s. 8 nn. K důkazu Galileova zákona o volném pádu srov. Le Sage, G.-L., *Essai de Chymie mécanique* [1758]. – Zákony volného pádu Hegel později blíže vysvětlil v *Encyklopedii filosofických věd*, § 267.

3. [Pojmové poznání]

[47] Filosofie se naproti tomu nezabývá *nebytovným* určením, nýbrž určením, pokud je bytovné; nikoli to abstraktní a neskutečné je jejím elementem a obsahem, nýbrž to *skutečné*, sebe samo kladoucí a žijoucí v sobě – jsoucno ve svém pojmu. Je to proces, který si vytváří své momenty a prochází jimi, a celý tento pohyb vytváří to pozitivní a jeho pravdu. Tento pohyb tedy v sobě právě tak zahrnuje to negativní – to, co by bylo nazváno nepravdou, kdyby se o tom dalo uvažovat jako o něčem takovém, od čeho je třeba abstrahovat. To mizející je spíše třeba považovat samo za bytovné, a to nikoli na způsob něčeho fixního, které, je-li odříznuto od pravdy, je třeba nechat ležet mimo ni, neznámo kde – stejně jako nelze za pravdu považovat ani to mrtvé pozitivní, jež nehybně spočívá na druhé straně.³⁹ Jevení je vznikání a zanikání, které samo nevzniká a nezaniká, nýbrž je o sobě a vytváří skutečnost a pohyb života pravdy. Pravda je tak bakchantický rej, v němž není členu, který není opojený, a protože každý člen, když se odlučuje, je jím hned bezprostředně pohlcován, je tento rej právě tak průhledným a jednoduchým klidem. Před soudem, jímž je onen pohyb, sice neobstojí jednotlivé podoby ducha ani určité myšlenky, avšak ty všechny jsou právě tak také pozitivními a nutnými momenty, jako jsou negativní a mizející. V *celku* pohybu pojatém jako klid je to, co se v pohybu rozlišuje a dává si zvláštní jsoucno, uchováno jako to, co se *zvnitřňuje ve vzpomínce*, jehož jsoucnem je vědění o sobě samém, právě tak jako je toto vědění bezprostředně jsoucnem.

[48] Mohlo by se zdát, že je nutné předeslat více o *metodě* tohoto pohybu čili vědy. Její pojem je však obsažen již v tom, co bylo řečeno, a její vlastní podání patří do logiky, či spíše je logikou samou, neboť metoda není nic jiného než stavba celku nastolená ve své čisté

³⁹ Tím, co mizí, je zde míněno to, co matematická metoda eliminuje, to, co samo sebe klade a žije v sobě. To ovšem nelze považovat za něco pevného a v tom smyslu pozitivního, nýbrž je právě pohybem vznikání a zanikání, je to „bakchantický rej“, věčný pohyb veškerenstva, o němž bude vzápětí řeč. – Pozn. překl.

bytostnosti. S ohledem na to, co bylo v této otázce dosud obvyklé, si nicméně musíme být vědomi toho, že také systém představ týkajících se toho, co je filosofickou metodou, náleží zaniklému vzdělání. – Ač by to mohlo znít vychloubačně nebo revolučně, což je tón, jemuž jsem vzdálen, je třeba vzít ohled na to, že vědecký režim, který nám propůjčila matematika – vysvětlení, klasifikace, axiomy, řady pouček, jejich důkazů, principů a vyvozování a usuzování z nich –, je dnes již podle obecného přesvědčení přinejmenším *zastaralý*. I tam, kde jeho nevhodnost není zřetelně chápána, nepoužívá se již buď vůbec, anebo jen málo, a i když není o sobě zavržen, není přesto oblíben. A musíme přát tomu, co je znamenité, aby se prosadilo a stalo oblíbeným. Není však obtížné nahlédnout, že manýra zformulovat větu, uvést pro ni důvody a právě tak důvody vyvrátit protikladnou větu není forma, v níž může vystupovat pravda. Pravda je svým sebeponahybem, zatímco uvedená metoda je poznáním, které je látce vnější. Proto je taková metoda vlastní matematice, která, jak bylo poznamenáno, má za svůj princip bezpojmový vztah veličiny a za svou látku mrtvý prostor jako právě tak mrtvou jednotku – a musí být matematice ponechána.⁴⁰ Může také ve volnější manýře, smíšená více se svévolí a nahodilostí, zůstat součástí běžného života, konverzace nebo historického poučení a uspokojovat spíše zvědavost než poznání, jak tomu také přibližně bývá v předmluvě. V běžném životě jsou obsahem vědomí znalosti, zkušenosti, smyslové konkrétnosti, také myšlenky, zásady – vůbec to, co má platnost něčeho, co se vyskytuje, či fixního, stabilního bytí, resp. bytnosti. Částečně postupuje v souladu s tím, částečně přerušuje souvislost svobodnou libovůlí, jak s takovým obsahem nakládat, a chová se jako vnější určování a zacházení s ním. Váže jej k něčemu jistému, byť je to třeba jen dojem okamžiku, a přesvědčení je uspokojeno, když dospělo do jemu známého stabilního bodu.

[49] Jestliže však nutnost pojmu vyhošťuje volnější postup rozumující konverzace, stejně jako strnulejší postup vědecké okázalosti,

⁴⁰ Viz odstavec 45, 2.–5. větu.

pak bylo již výše připomenuto,⁴¹ že takový postup nelze nahradit nemetodičností tušení a nadšení a svévolí prorocké mluvy, které nejenže pohrdají uvedenou vědeckostí, nýbrž vědeckostí vůbec.⁴²

[50] Poté co kantovská *triplicita*, instinktem teprve znovu objevená, ještě mrtvá, ještě nepochopená, byla pozvednuta k svému absolutnímu významu, aby tím zároveň byla stanovena pravdivá forma ve svém pravdivém obsahu a vznikl pojem vědy, nelze za něco vědeckého považovat takové užití této formy, jímž se tato forma, jak vidíme, degraduje na neživé schéma, na pouhou vidinu, a jímž je vědecká

⁴¹ Viz odstavec 10.

⁴² Hegel zde má na mysli především J. Görrese, C. A. Eschenmayera a F. H. Jacobiho. Eschenmayer a Jacobi jsou v podobné souvislosti zmiňováni v *Dějinnách filosofie*. Srov. Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie*, sv. III, s. 455 n. K pojetí tušení u Jacobiho srov. např. *Jacobi an Fichte*, s. 32: „Člověku jeho rozumem není dána mohutnost *vědouce* pravdy, nýbrž jen pocit a vědomí jeho *nevědoucnosti* pravdy: *tušení* pravdy.“ K pojmům „tušení“ a „nadšení“ u Eschenmayera srov. Eschenmayer, C. A., *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Walthersche Kunst- und Buchhandlung, Erlangen 1803, s. 25 a zvl. s. 37 n.: „Kdo již v sobě pocítil stav hraničící s nadšením, vytržením a úctou, kdo již pocítil všude se šířící bytnost blaženosti, kterou každý uchopuje podle svého náhledu pravdy, ať je filosof nebo laik, ten rád přisvědčí, že nejvyšší moment poznání přechází ve zbožnost a víru – že nejvyšší potence blaženosti se obrací zpět a uvádí totalitu našeho myšlení a bytí do nejhlubšího pohnutí.“ Tamtéž, s. 81: „Tušení jsou povznesena nad ideje a poznávací mohutnost a nacházejí se mimo absolutno. Jejich zdrojem je bezprostředně duše, nejsou to žádné klamy obrazotvornosti...“ Srov. také Eschenmayer, C. A., *Der Eremit und der Fremdling*, s. 24. – Görres je představitelem tušení, nadšení a prorocké mluvy. Srov. Görres, J., *Glauben und Wissen*, s. 108: „Pouze rozum v čisté inteligenci bude tudíž bezprostředně zřít vyšší světy; pozemskému duchu, rozvažování svitne světlo, které z onoho světa padá na tento svět, jen jako probleskující závojem ideje, v tušení spatří pouze zastřením skryté božství, jak v momentu nejvyššího nadšení proniká prosvětlenými mraky rozumu a v jeho idejích promlouvá jen pozemskou řečí a činí se zachytitelným pro smrtelníky.“ Tamtéž, s. 111: „Říše mystiky je tudíž říší *milosti*, jako oblast umění a vědy je říší *génia*, jako *génius* je vyšším nadáním běžného lidského rozumu, které tento rozum nemůže pochopit a nemůže si je vydobýt, jako vyšší činnost řídí jeho nadšení a činí jej tím, kdo v prorockém duchu pronáší a tvoří věci, jejichž důvod sám nepoznává ...: tak v říši *milosti* bude vyšší osvětlení a láska k božskému právě tak darem seslaným shůry, na němž mají podíl jen vyvolení...“

organizace degradována na tabulku.⁴³ – Tento formalismus, o němž jsme již obecně hovořili výše⁴⁴ a jehož manýru zde hodláme blíže charakterizovat, má za to, že pochopil a vyslovil povahu a život určité podoby, když o něm jako predikát vypovídal určení schématu – ať již subjektivitu či objektivitu, nebo také magnetismus, elektřinu atd., kontrakci či expanzi, východ či západ apod.,⁴⁵ což lze multiplikovat

⁴³ Hegel se vztahuje k spekulativnímu výkladu kantovské triplicity u Fichta a Schellinga, jakož i k formalistické aplikaci tohoto schématu u Schellingových žáků. 1) V Kantově tabulce kategorií jsou tři kategorie pokaždé shrnuty do jedné třídy. Kant sám poukazuje na zvláštní postavení třetí kategorie. Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, OIKOYMENH, Praha 2001, B 111. 2) Podle Fichta se tři první zásady vědosloví k sobě vztahují jako teze, antiteze a syntéza. Na tomto členění se zakládá také Fichtovo odvození Kantových kategorií kvality, takže třetí kategorie představuje syntézu obou předcházejících. Srov. Fichte, J. G., *Základ všeho vědosloví*, s. 28–30, 36. 3) Schelling pak svůj výklad triplicity rozvíjí v kritickém vyrovnání s Fichtovým syntetickým postupem. Srov. Schelling, F. W. J., *Der Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie Andrei Theil*, s. 399: „Pokud jde o tuto absolutní metodu, je sice to, co bylo v poslední době nazváno syntetickou metodou, jejím pravým, avšak v reflexi rozděleným obrazem. Co totiž reflexe prezentuje jako postup a co představuje v tezi, antitezi a syntéze jako něco, co je mimo sebe, je v pravé metodě a v každé opravdové konstrukci filosofie jedním a je obsaženo v sobě navzájem. Teze – čili to kategorické – je jednota, antiteze – čili to hypotetické – je mnohost, to, co je však představeno jako syntéza, není o sobě to třetí, nýbrž to první – absolutní jednota, jejímiž pouhými různými formami jednota a mnohost v protikladu jsou.“ Srov. také Schelling, F. W. J., *Bruno*, s. 267, 289 n. 4) Schéma triplicity je mnohokrát formalisticky uplatněno stoupenci Schellingovy přírodní filosofie. Srov. např. Hoffmann, P., *Ideen zur Konstruktion der Krankheit, Zeitschrift für speculative Physik herausgegeben von Schelling*, sv. II, č. 1, Jena – Leipzig 1801, s. 71, 107: „Konstrukce nemoci musí být následně také vedena těmito třemi momenty a nauka o vzniku nemocí, která nemá být jen fragmentární, se musí pozvednout k této triplicitě náhledu (vzrušení, prožívání, počitek).“ Srov. dále Wagner, J. J., *Von der Natur der Dinge*, s. 548, 603, zvl. 154: „Dosud zpodobené procesy – magnetický, elektrický a galvanický – jsou obecnými a původními funkcemi přírody v souladu s formou syntézy protikladných momentů, kterou je triplicita, a s jejím prostorovým výrazem, třemi dimenzemi.“

⁴⁴ Viz odstavec 15, 4. větu nn.

⁴⁵ Tyto pojmové páry, vyskytující se opakovaně v Schellingově přírodní filosofii, používají také jiní přírodní filosofové (C. A. Eschenmayer, A. B. Kayßler, H. Stefens, J. J. Wagner). 1) K Schellingovu použití těchto pojmů srov. Schelling, F. W. J.,