

- 64 Hegel, G. W. F.: Logika, s. 260 této knihy.
 65 Tamtéž.
 66 Tamtéž, s. 261.
 67 Tamtéž.
 68 Tamtéž, s. 264.
 69 Tamtéž.
 70 Tamtéž, s. 265.
 71 Tamtéž.
 72 Viz Major, L., Sobotka, M.: Světónázorový význam Descartovy přírodní filozofie. Praha 1977, s. 20.
 73 Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Sv. 2. Vyd. G. Lasson. Hamburg 1967, s. 99.
 74 Viz Hegel, G. W. F.: Logika, s. 269–270 této knihy.
 75 Viz Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Sv. 2. Vyd. G. Lasson. Hamburg 1967, s. 94.
 76 Tamtéž, s. 97.
 77 Viz Hegel, G. W. F.: Logika, s. 270 této knihy.
 78 Viz tamtéž.
 79 Tamtéž, s. 269.
 80 Hegel, G. W. F.: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. In: Hegel, G. W. F.: Jenaer Schriften. Vyd. G. Irritz. Berlin 1971, s. 18.
 81 Viz Hegel, G. W. F.: Logika, s. 175 této knihy.
 82 Hegel, G. W. F.: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. In: Hegel, G. W. F.: Jenaer Schriften. Vyd. G. Irritz. Berlin 1971, s. 27.
 83 Viz Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Sv. 2. Hamburg 1969, s. 444.
 84 Tamtéž, s. 489.
 85 Viz Hegel, G. W. F.: Logika, s. 345 této knihy.
 86 Viz Schelling, F. W. J.: Z dějin novější filozofie. In: Schelling, F. W. J.: Výbor z díla. Praha 1977, s. 284.
 87 Viz Feuerbach, L.: Základy filozofie budoucnosti. In: Feuerbach, L.: Základy filozofie budoucnosti a jiné práce. Praha 1959, s. 161.
 88 Schelling, F. W. J.: Z dějin novější filozofie. In: Schelling, F. W. J.: Výbor z díla. Praha 1977, s. 281.
 89 Viz tamtéž, s. 291.
 90 Viz Henrich, D.: Hegel im Kontext. Frankfurt am Main 1975, s. 95 an.
 91 Viz Frank, M.: Der unendliche Mangel an Sein. Frankfurt am Main 1975, s. 37 an.
 92 Viz Theunissen, M.: Sein und Schein. Frankfurt am Main 1980, s. 301 an.
 93 Viz Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart 1956, s. 78 an.
 94 Viz Löwith, K.: Die Hegelsche Linke. Bad Canstatt 1962, s. 7 an.
 95 Viz Stirner, M.: Der Einzige und sein Eigentum. Berlin 1924, s. 40.
 96 Viz Marx, K.: Svatá rodina. In: Marx, K., Engels, B.: Spisy, sv. 2. Praha 1957, s. 73.
 97 Viz Glockner, H.: Vorwort zur Neuausgabe der Heidelberger Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Stuttgart 1927, s. VI.

ÚVOD

§ 1

Filozofie nemá tu výhodu, kterou mají jiné vědy, že by mohla *předpokládat*, že její *předměty* jsou dány bezprostředně v představě a že *metoda* začátku i průběhu jejich poznávání je již hotová. Je pravda, že své předměty má filozofie společně především s náboženstvím. Náboženství i filozofie se zabývají pravdou, a to v tom nehlubším smyslu – totiž v tom, že *bůh* a *jen* bůh je pravda. Jak náboženství, tak filozofie se dále zabývají oblastí konečna, *přírodou* a *lidským duchem*, jejich vzájemným vztahem a jejich vztahem k bohu jako ke své pravdě. Filozofie tedy může, ba *musí* předpokládat, že už nějak *známe* její předměty a že se o ně zajímáme. Musí to předpokládat již proto, že vědomí si vytváří o předmětech *představy* dříve než *pojmy*, ba že *myslící* duch postupuje k myšlenkovému poznávání a chápání jen *skrze* představování a tím, že se *na* ně obrací.

Při myšlenkovém zkoumání se však brzy stává zřejmým, že toto zkoumání v sobě zahrnuje požadavek ukázat, že jeho obsah je *nutný*, tj. *dokázat* jak bytí, tak i určení svých předmětů. Ukazuje se, že nestačí, jsme-li s předměty jen takto obeznámeni, a že je nepřipustné činit *předpoklady* a *ujištění* či takové předpoklady a ujištění připouštět. Obtíž, jak *začít*, však vyvstává zároveň i proto, že začátek jako něco *bezprostředního* už něco předpokládá, či spíše sám je takovým předpokladem.

§ 2

Filozofii je možno nejprve obecně vymezit jako *myšlenkové zkoumání* předmětů. Ale je-li správné – a zřejmě to správné bude –, že se *člověk* liší od *zvířete* myšlením, potom je vše lidské lidským proto, a jen proto, že je způsobováno myšlením. Protože však je filozofie zvláštním způsobem myšlení, způsobem, jímž se myšlení stává po-

Potřebu filozofie je možno blíže určit tak, že zatímco má duch jakožto cítící a nazírající za předmět smyslové věci (jako fantazie obrazy a jako vůle účely atd.), uspokojuje v protikladu či alespoň na rozdíl od těchto forem svého jsoucna a svých předmětů i svou nejhlubší niternost, totiž *myšlení*, a získává myšlení za svůj předmět. Tak dochází duch k sobě samému, a to v nejhlubším smyslu slova, protože jeho principem, jeho ryzí samostí je myšlení. Při tomto jeho konání se ale stává, že se myšlení zaplétá do rozporů, tj. ztrácí se v pevně neidentitě myšlenek, takže nedosahuje samo sebe, ale zůstává vězet ve svém opaku. Vyšší potřeba směřuje proti tomuto výsledku pouhého rozvažovacího myšlení a je zdůvodněna tím, že myšlení od sebe neupouští, že si i při této vědomé ztrátě svého bytí-u-sebe zůstává věrné, „aby to překonalo“ a v myšlení samém rozpustilo své vlastní rozpory.

Náhled, že dialektika tkví v povaze myšlení samého, že myšlení jakožto rozvažování musí skončit v negativnu sebe samého, v rozporu, vytváří jednu z hlavních stránek logiky. Pochybuji, že by bylo s to svou vlastní silou vyřešit rozpor, do něhož se samo vešlo, vrací se myšlení zpět k uklidňujícím řešením, jichž duch částečně dosáhl ve svých jiných podobách a formách. Při tomto návratu by však myšlení nemělo propadat *misologii*, o níž věděl už Platón,⁴ a obracet se polemicky proti sobě, jako je tomu v tvrzení takzvaného *bezprostředního vědění* jako výlučné formě vědomí pravdy.

§ 12

Z uvedené potřeby vznikla filozofie. Jejím východiskem je *zkušenost*, bezprostřední a uvažující vědomí. Tímto podnětem vyvolané myšlení se podstatně chová tak, že se *pozvedá* nad přirozené, smyslové a uvažující vědomí do ryzího živlu sebe samého a staví se tak nejprve do distancovaného, *negativního vztahu* k onomu počátku. Takto nachází především v sobě, v ideji *všeobecné*

podstaty těchto jevů, své uspokojení; tato idea (absolutno, bůh) může být víceméně abstraktní. A naopak, zkušenostní vědy nesou s sebou podnět k překonání *formy*, v níž se bohatství jejich obsahu nabízí jen jako něco bezprostředního a daného, jako mnohotvárnost nacházející se *vedle sebe*, a tedy něco naprosto *nahodilého*; podnět k pozvednutí tohoto obsahu na úroveň nutnosti. Toto puzení vytrhuje myšlení z oné obecnosti a uspokojení, poskytovaného mu jen *o sobě*, a žene je k tomu, aby se *rozvíjelo samo ze sebe*. Tento vývoj spočívá na jedné straně v tom, že myšlení jen přijímá tento obsah a jeho předkládaná určení, avšak na druhé straně jej současně uvádí do takové podoby, v níž postupuje svobodně ve smyslu původního myšlení pouze podle nutnosti věci samé.

O vztahu *bezprostřednosti* a *zprostředkovanosti* ve vědomí bude třeba výslovně a podrobněji hovořit později. Především je třeba upozornit jen na to, že i když se oba momenty *jeví* jako rozdílné, nemůže *chybět ani jeden z nich*, a že jsou neoddělitelně spjaty. — Tak vědění o bohu i o všem *nadsmyslovém* vůbec obsahuje podstatně *pozvednutí* se nad smyslové vnímání nebo nazírání; obsahuje tak *negativní* postoj vůči tomuto prvnímu, v tom je ale už *zprostředkování*. Neboť zprostředkování je začátek přechodu a uskutečněný přechod k něčemu druhému, takže toto druhé je jen potud, pokud se k němu dospělo od něčeho, co je vzhledem k němu jiné. Tím se však nestává vědění o bohu oproti oné empirické stránce méně samostatné, ba dává si svou samostatnost podstatně skrze tuto negaci a pozvednutí. — Činí-li se zprostředkování podmínkou a je-li jednostranně vyzdvihováno, pak můžeme říci, i když tím neřekneme skoro nic, že filozofie děkuje za svůj vznik prvotně zkušenosti (*aposteriori*mu); ve skutečnosti je myšlení podstatně negací toho, co je bezprostředně dáno. Právě tak bychom mohli říci, že jedení vděčí za svůj vznik potravínám, protože bez potravin by nebylo možno jíst. Jedení si v tomto ohledu přirozeně představujeme jako nevděčné, protože stravuje to, čemu údajně vděčí za svou existenci. V tomto smyslu není myšlení o nic méně nevděčné.

Vlastní, ale v sobě reflektovanou, a tudíž v sobě zprostředkovanou *bezprostředností* myšlení (tím *apriorním*) je *obecnost*, jeho bytí-u-sebe vůbec. V obecnosti je myšlení uspokojeno samo v sobě, a potud je mu vlastní lhostejnost vůči tomu, co je *zvláštní*, a tím i vůči jeho vlastnímu vývoji. Je to jako v náboženství, ať už je seberozyvnutější, nebo nerozyvnuté, tj. ať se vypracovalo na úroveň vědeckého vědomí, nebo spočívá v nepředpojaté víře a citu, vždy se vyznačuje stejně intenzívním rázem uspokojení a oblažení. Zůstává-li myšlení stát u *obecnosti* idejí – jak tomu nutně bylo v prvních filozofických soustavách (např. u *bytí* elejské školy, u Héřakléitova *dění* apod.), právem se mu vytýká *formalismus*. I v rozvinuté filozofii se může stát, že se vytýčují jen abstraktní věty nebo určení, např. že v absolutnu vše spadá v jedno, že subjektivno a objektivno jsou identické, a při rozboru zvláštního se tyto abstraktní věty pouze opakují. Ve vztahu k oně první abstraktní obecnosti myšlení má správný a zásadní význam, že filozofie za svůj vývoj vděčí zkušenosti.

Na jedné straně se empirické vědy nezastavují u vnímání *jednotlivostí* jevů, ale myšlením předpracovávají látku pro filozofii, neboť nacházejí obecná určení, druhy a zákony. Tak připravují onen obsah zvláštního k tomu, aby jej filozofie mohla převzít. Na druhé straně obsahují empirické vědy nutkání pro myšlení, aby samo postoupilo k těmto konkrétním urcéním. Přejímání tohoto obsahu, v němž myšlení překonává ještě na něm ulpívající *bezprostřednost* a danost, je zároveň *rozvíjením* myšlení ze sebe samého. Protože se tak filozofie vyvíjí díky empirickým vědám, dává jejich obsahu nejpodstatnější formu *svobody* (*apriornosti*) myšlení a *osvědčení nutnosti*, místo aby ověřovala daný a zakoušený fakt, takže se tento fakt stává znázorněním a napodobením původní a úplně samostatné činnosti myšlení.

Vznik a vývoj filozofie jakožto *dějiny této vědy* je představován specifickou formou vnějších dějin. Tento způsob dává vývojovým stupňům ideje formu *nahodilé* posloupnosti a jakoby pouhé *rozmanitosti* principů a jejich rozvinutí v různých filozofických názorech. Avšak tvůrcem tohoto díla celých tisíciletí je jediný živoucí duch, jehož myslící přirozenost se projevuje ve snaze uvědomit si to, *čím je*, a když se to už stalo jeho předmětem, zároveň již být nad to povznesen a být sám v sobě vyšším stupněm. *Dějiny filozofie* ukazují jednak, že co se jeví jako rozličné filozofické směry, je jen jedna filozofie na různých vývojových stupních, jednak, že zvláštní *principy*, z nichž každý se stal základem určitého systému, jsou jen *větve* jednoho a téhož celku. Časově poslední filozofie je výsledkem všech předcházejících filozofií, a musí proto obsahovat principy všech. Je-li tedy vůbec filozofií, je tou nejrozvinutější, nejbohatší a nejkonkrétnější filozofií.

Je-li dáno takové zdánlivé množství *rozdílných* filozofií, musí být *obecné* a *zvláštní* rozlišeno podle svých vlastních určení. Je-li obecně vzato formálně a postaveno *vedle* zvláštního, stává se samo něčím zvláštním. Takové stavění obecného vedle zvláštního by nám samo od sebe připadalo nepřiměřené a nevhodné, kdyby je někdo uplatňoval u předmětů každodenního života, kdyby např. někdo žádal ovoce a vylučoval přitom třešně, meruňky, hrozny vína, protože jsou třešněmi, meruňkami a hrozny, a *nikoli* ovocem. Pokud však jde o filozofii, zde si lidé dovolují ospravedlňovat pohrdání filozofií tím, že existuje mnoho filozofií a každá je jen *určitou* filozofií, *nikoli* filozofií *vůbec* – jako kdyby třešně nebyly také ovocem. Stává se též, že taková filozofie, jejímž principem je obecné, se staví *vedle* takové, jejíž princip je zvláštní, ba vedle teorií, které ujišťují, že neexistuje vůbec žádná filozofie, a to v tom smyslu, že obojí jsou *jen různé* filozofické názory – podobně jako kdyby se světlo a tma nazývaly jen *různými* druhy světla.

Týž vývoj myšlení, který znázorňují dějiny filozofie, znázorňuje filozofie sama, zbařená ovšem oné historické vnějškovosti, *čistě v elementu myšlení*. Svobodná a pravdivá myšlenka je v sobě *konkrétní*, a takto je *ideou*; ve své úplné obecnosti je *ideou jako takovou*, je *absolutnem*. Věda o absolutnu je podstatně *systémem*, protože to, co je pravdivé, je dáno jako *konkrétní*, jen jako to, co se v sobě rozvíjí i sjednocuje a udržuje v jednotě, tj. jako *totalita*. A jen v rozlišení a určení rozdílů tohoto systému může spočívat nutnost těchto rozdílů i svoboda celku.

Filozofování *bez systému* nemůže být ničím vědeckým; kromě toho, že takové filozofování pro sebe vyjadřuje spíše subjektivní způsob myšlení, je obsahově nahodilé. Někaký obsah je opodstatněn jen jako moment celku; mimo celek je nezdůvodněným předpokladem nebo subjektivní jistotou. Mnoho filozofických spisů se omezuje na to, že takovým způsobem vyjadřují jen *smýšlení* a *mínění*. – *Systémem* se mylně rozumí filozofie založená na nějakém omezeném *principu*, odlišném od jiných. Principem opravdové filozofie však je, že v sobě obsahuje všechny zvláštní principy.

§ 15

Každá z částí filozofie tvoří filozofický celek, kruh uzavírající se v sobě samém, ale filozofická idea je v něm ve zvláštní určitosti či živlu. Protože jednotlivý kruh je v sobě totalitou, prolamuje i hranice svého živlu a zakládá další oblast. Celek je tedy kruhem kruhů, z nichž každý je nutným momentem, takže soustava jejich specifických živlů je celou ideou, jež se právě tak projevuje v každém jednotlivém živlu.

§ 16

Jakožto *encyklopedie* nepodává věda podrobný proces svého ozvláštňení, nýbrž musí se omezit na počátky a základní pojmy zvláštních věd.

Není možné s určitostí říci, kolik zvláštních částí je třeba k ustavení nějaké zvláštní vědy, protože část, má-li být pravdivá; nesmí být jen ojedinelým momentem, nýbrž musí být sama totalitou. Proto filozofie jako celek vytváří opravdu *jednu vědu*, ale je možno dívat se na ni i jako na celek složený z více zvláštních věd. – Filozofická encyklopedie se liší od jiné běžné encyklopedie tím, že tato má být jakýmsi *agregátem* věd, jež do něj byly pojaty nahodile a empiricky a mezi nimiž jsou i takové, jež si jen říkají vědy, jsou ale pouhou sbírkou poznatků. Protože se do takové jednoty zahrnují vědy z vnějšího hlediska, je jednota takového agregátu věd rovněž jen *vnější* – je to jen *uspořádání*. Protože navíc je i její materiál nahodilé povahy, musí taková jednota zůstat jen *pokusem* a vykazovat vždy nevhodné stránky. – Filozofická encyklopedie tedy vylučuje nejen: 1. pouhé *agregáty* poznatků, jak se nám zprvu jeví např. filologie, ale 2. také takové agregáty, jejichž základem je pouhá libovůle, jako např. v heraldice. Vědy tohoto posledního druhu jsou *skrz naskrz pozitivní*. 3. *Positivními* se nazývají i jiné vědy, které ale mají racionální základ a počátek. Tato jejich složka patří do filozofie, charakteristická pro ně však je jejich *pozitivní stránka*. Pozitivno věd je různého druhu: 1. Jejich počátek, o sobě racionální, přechází do nahodilosti tím, že tyto vědy mají obecně svádět dolů do *empirické jednotlivosti a skutečnosti*. V této oblasti proměnlivosti a nahodilosti nelze uplatňovat *pojmem*, nýbrž pouze *důvody*. Např. právní věda nebo systém přímých a nepřímých daní vyžadují *konečná a přesná rozhodnutí*, jež se vymykají *určitosti pojmu o sobě a pro sebe*, a proto připouštějí určitou volnost určení, které je možno chápat podle jednoho důvodu tak a podle jiného důvodu jinak, a není tu žádná poslední instance. Právě tak se i idea *přírody*, když se konkretizuje, ztrácí v nahodilostech. Přírodopis, zeměpis, lékařství atd. zabředávají do takových vymezení existence, druhů a rozdílů, jež jsou určovány nikoli rozumem, nýbrž vnější nahodilostí a rozmarem. Sem patří i *dějepisectví*, pokud je jeho podstatou sice idea,

čení. Veden touto vírou zaměřil člověk své přemýšlení na ony jevy a poznal jejich zákony; stanovil obecným způsobem pohyb nebeských těles, takže lze na základě tohoto zákona určit a poznat každou změnu jejich postavení. – Stejně je to se silami, jež řídí nesmírnou rozmanitost lidského konání. I zde člověk věří, že vládne nějaké obecno. – Ze všech těchto příkladů je patrné, že přemýšlení hledá vždy to pevné, trvajících, v sobě určité a co panuje nad zvláštním. Toto obecno, jež není možno postihnout smysly, platí jako to podstatné, jako pravda. Tak např. povinnosti a práva jsou podstatou činů a jejich pravda spočívá v tom, že odpovídají oněm *obecným* určením.

Určujeme-li takto to obecné, zjišťujeme, že tvoří protiklad k něčemu jinému, a toto jiné je to čistě bezprostřední, vnější a jednotlivé, jež stojí proti zprostředkovanému, vnitřnímu a obecnému. Toto obecno neexistuje jako obecné navenek, rod jako takový není možno vnímat, zákony pohybu nebeských těles nejsou napsány na nebi. Obecno tedy nevidíme a neslyšíme, to je jen pro ducha. Náboženství nás přivádí k obecnému, jež v sobě zahrnuje vše ostatní, k absolutnímu, jež vše ostatní vytváří, ale toto absolutno neexistuje pro smysly, nýbrž jen pro ducha a myšlenku.

§ 22

c) Přemýšlením se něco *mění* na způsobu, jímž je obsah zprvu dán v počítku, názoru a představě; jen *prostřednictvím* této změny si uvědomujeme *opravdovou* povahu *předmětu*.

Dodatek. To, co vyplývá z přemýšlení, je produktem našeho myšlení. Tak např. Solón vytvořil ze své hlavy zákony, které dal Atěňanům. Ale druhou stránkou věci je, že obecno, zákony pokládáme také za opak něčeho čistě subjektivního a poznáváme v nich to, co je ve věcech podstatné, pravdivé a objektivní. Abychom zjistili, co je ve věcech pravdivé, k tomu nestačí pouhá pozornost, nýbrž k tomu je nezbytná naše subjektivní činnost, jež přetváří to, co je bezprostředně dáno. To se zdá na první pohled zcela nesmyslné a v rozporu s účelem, o nějž při

poznávání jde. Nieméně lze říci, že za všech dob vládlo přesvědčení, že substanciálně dosahujeme teprve po přetvoření toho, co je bezprostředně dáno, přemýšlením. Proti tomu se ozvaly pochyby hlavně až v novější době, když byl vytčen rozdíl mezi tím, co je výtvořem našeho myšlení a co jsou věci o sobě. Bylo řečeno, že bytí-o-sobě věci je něco úplně jiného, než co my z něho děláme. Zejména kritická filozofie uplatnila toto stanovisko odloučenosti proti přesvědčení všech dřívějších dob, které považovaly shodu věci a myšlenky za samozřejmou. Kolem tohoto protikladu krouží zájem novější filozofie. Přírodnou lidskou vírou ale je, že tento protiklad ve skutečnosti neexistuje. V běžném životě přemýšlíme bez zvláštní reflexe o tom, že z toho vzejde pravda, prostě myslíme v pevné víře v soulad myšlenky s věcí, a toto přesvědčení je nesmírně důležité. Názor, že naše poznání je jen subjektivní, je chorobou naší doby, která propadla beznaději, že za toto subjektivno nelze už dál proniknout. Ale pravda je něco objektivního, pravda má být pravidlem pro přesvědčení všech, takže přesvědčení jednotlivce, které se s ním neshoduje, je špatné. Podle novějšího názoru je naopak tomu dobré už přesvědčení jako takové, pouhá forma přesvědčení, ať je obsah jakýkoli, protože neexistuje žádné kritérium jeho pravdivosti. – Řekli-li jsme výše, že člověk odedávna věří, že určením ducha je znát pravdu, vyplývá z toho dále, že předměty, vnější i vnitřní příroda, objekt vůbec jsou i o sobě tím, čím jsou jako myšlené, že tedy myšlení je pravdou předmětna. Úkolem filozofie je učinit výslovně předmětem vědomí to, v co lidé, pokud jde o myšlení, odjakživa věřili. Filozofie tedy netvrdí nic nového; to, k čemu jsme se dopracovali za pomoci své reflexe, je již dávno bezprostředním předpokladem všech lidí.

§ 23

d) Protože v přemýšlení se ukazuje jak opravdová povaha myšlení, tak i to, že myšlení je *mou* činností, je ona povaha taktéž *výtvořem mého* ducha, a to jako myslícího subjektu. Je mým výtvořem v souladu s mou jednodu-

chou všeobecností jako naprosto u sebe jsoucího Já – čili v souladu s mou svobodou.

Často slyšíme výraz „vlastní myšlení“, jako kdyby tím bylo řečeno něco významného. Ve skutečnosti nikdo nemůže myslet za někoho jiného, tak jako za něho nemůže jíst a pít. Uvedený výraz je tedy pleonasmus. – V myšlení je bezprostředně obsažena svoboda, protože myšlení je činností všeobecná a tudíž abstraktním vztahováním-se-k-sobě. Z hlediska subjektivity je myšlení bytím-u-sebe prostým jakéhokoli určením; z hlediska obsahu je zároveň jen ve věci a jejích určeních. Hovoří-li se tedy v souvislosti s filozofií o pokore či skromnosti a o pýše, a je-li pokora či skromnost v tom, že své subjektivitě nepřipisujeme žádnou zvláštní vlastnost a činnost, pak musíme filozofii zprostit přinejmenším nařčení z pýchy, jelikož myšlení je po obsahové stránce pravdivé, jen pokud je ponořeno do věci a po formální stránce není zvláštním bytím či činností subjektu. Myšlení se naopak vyznačuje právě tím, že vědomí se při něm chová jako abstraktní Já zbavené vši partikularity zvláštních vlastností, stavů atd. a dělá jen to obecné, v čemž je totožné se všemi individui. – Vyzývá-li nás Aristotelés, abychom se chovali způsobem důstojným takové činnosti, pak spočívá důstojnost, kterou si vědomí přikládá, právě v tom, že se zříká svého zvláštního mínění a domnění a nechává se ovládat věcí.

§ 24

Podle těchto určení můžeme nazvat myšlenky *objektivními* myšlenkami a sem je třeba zahrnout i ty formy, které především zkoumá běžná logika a jež se obvykle chápou jen jako formy *vědomého* myšlení. Logika tedy spadá v jedno s *metafyzikou*, vědou o *věcech* pojatých v *myšlenkách*, které platily za vyjádření *esencí věcí*.

Vztah takových forem, jako jsou pojem, soud a úsudek, k jiným formám, jako je kauzalita atd., může být ukázán jen uvnitř logiky samé. Ale tolik lze i předběžně nahlédnout, že když se myšlenka pokouší utvořit si

o věcech nějaký *pojem*, nemůže tento pojem (a tudíž ani jeho nejbezprostřednější formy, soud a úsudek) pozůstat z určení a vztahů, které jsou věcem cizí a vnější. Přemýšlení, jak jsme výše řekli, vede k tomu *obecnému* ve věcech; to samo je ale jedním z momentů pojmu. Tvrzení, že rozvažování a rozum jsou ve světě, vyjadřuje totéž co výraz „objektivní myšlenka“. Tento výraz je však nepohodlný právě proto, že *myšlenka* se obvykle připisuje jen duchu, vědomí, a výraz „objektivní“ se zase používá především o neduchovním.

1. *dodatek*. Říkáme-li, že myšlenka jakožto objektivní myšlenka je vnitřní stránkou světa, mohlo by se zdát, že tak chceme připisovat přírodním věcem vědomí. Vše se v nás vzpírá proti tomu, abychom pojímali vnitřní činnost věcí jako myšlení; myšlením se přece liší člověk od přírodních věcí. V souladu s tím bychom museli mluvit o přírodě jako o soustavě nevědomé myšlenky, jako o inteligenci, která je – řečeno slovy Schellingovými – zkamenělá⁸. Abychom se vyhnuli nedorozumění, je lépe místo výrazu „myšlenka“ užívat výrazu „myšlenkové určení“. – Logično je tedy třeba považovat vzhledem k tomu, co bylo dosud řečeno, za systém myšlenkových určení vůbec, u nichž odpadá protiklad subjektivního a objektivního (v jeho běžném významu). Tento význam myšlení a jeho určení je blíže vyjádřen ve výroku antických myslitelů, že světem vládne NÚS⁹, – anebo v našem tvrzení, že ve světě existuje rozum, což chápeme tak, že rozum je duší světa, přebývá v něm, je mu imanentní, je jeho nejvlastnější, nejvnitřnější povahou, jeho všeobecnem. Abychom uvedli konkrétní příklad – mluvíme-li o určitém zvířeti, řekneme: To je *zvíře*. Není možné ukázat *zvíře jako takové*, nýbrž vždy jen nějaké určité zvíře. Zvíře jako takové neexistuje, ale je obecnou přirozeností jednotlivých zvířat a každé existující zvíře je něčím, co je určeno mnohem konkrétněji, je něčím ozvláštěným. Nicméně rodové určení „býti zvířetem“ přísluší tomuto určitému zvířeti jako jeho obecně a tvoří jeho podstatné určení. Kdybychom psovi odňali zvířecost, nebylo by možno říci, čím je. Věci vůbec mají svou trvalou vnitřní povahu a své určité vnější jsoucno. Žijí a umírají, vzni-

kají a zanikají; jejich podstatností, obecností je rod, a ten není možno chápat jen jako nějakou společnou vlastnost.

Myšlení, jež tvoří substancí vnějších věcí, je též obecnou substancí duchovna. Všechno lidské nazírání obsahuje myšlení; právě tak je myšlení obecnem všech představ, vzpomínek a vůbec každé duchovní činnosti, každého chtění, přání atd. To všechno jsou jen další specifikace myšlení. Chápeme-li myšlení takto, objevuje se nám v jiné souvislosti, než když jen řekneme: máme mohutnost myšlení, mezi jinými schopnostmi a vedle nich, jako je představování, nazírání, chtění atd. Považujeme-li myšlení za opravdové obecné všeho přírodního i duchovního, potom myšlení toto vše přesahuje a je základem všeho. Abychom pochopili myšlení v jeho subjektivním smyslu, musíme navázat především na toto pojetí myšlení v jeho objektivním významu (jako NÚS). Říkáme sice nejdříve: „člověk myslí“, ale současně také říkáme, že člověk nazírá, chce atd. Člověk je myslící a je všeobecnem, ale myslící je jen potud, pokud všeobecně je *pro* něho. Zvíře je *o sobě* též všeobecnem, ale *pro* ně neexistuje všeobecně jako takové, nýbrž vždy jen jednotlivé. Zvíře vidí něco jednotlivého, např. své krmivo, určitého člověka atd. Ale to vše jsou *pro* ně pouze jednotlivosti. Rovněž smyslové vnímání má vždy co dělat pouze s jednotlivým (*tato* bolest, *tato* příjemná chuť). Příroda si NÚS neuvědomuje, teprve člověk se tak zdvojuje, že je všeobecnem *pro* všeobecně. Dochází k tomu především tehdy, když si je člověk vědom sebe jakožto Já. Říkáme-li: Já, myslíme tím sebe jako tuto jednotlivou, zcela určitou osobu. Ve skutečnosti tím však o sobě nevypovídáme nic zvláštního. I každý jiný je Já, a označím-li jako Já sebe, míním sice sebe, tohoto jednotlivce, ale zároveň vyslovuji něco naprosto všeobecného. Já je čisté bytí-pro-sebe, v němž je všechno zvláštní negováno a překonáno, je to to poslední, jednoduché a čisté našeho vědomí. Můžeme říci: Já a myšlení je totéž, či přesněji: Já je myšlení jakožto myslící myšlení. Co mám ve svém vědomí, to je pro mne. Já je tato prázdnota, toto receptaculum pro vše a cokoli, pro které vše je a které vše v sobě uchovává. Každý člověk je celý svět pohřbených představ v temnotě Já. Tak je Já

všeobecnem, v němž se abstrahuje od všeho zvláštního, v němž je ale zároveň zahaleně obsaženo vše zvláštní. Proto není pouhou abstraktní obecností, ale obecností, jež v sobě vše obsahuje. Termínu „Já“ užíváme zprvu zcela triviálně, teprve filozofická reflexe jej činí předmětem zkoumání. V Já máme zcela čistou prezentní myšlenku. Zvíře nemůže říci: Já; to může říci pouze člověk, protože člověk je myšlení. Já má rozmanitý vnitřní a vnější obsah, a podle toho, jak je tento obsah uzpůsoben, se chováme smyslově, nazíravě, představujeme si, vzpomínáme atd. Ale při tom všem je Já, čili ve všem je myšlení. Člověk tedy myslí vždy, i pokud jen nazírá; zkoumá-li něco, zkoumá to vždy jako něco obecného, fixuje jednotlivé a vyzdvihuje je, a odvrací tak svou pozornost od jiného, bere to jednotlivé jako něco abstraktního a obecného, i když jen formálně obecného.

U našich představ je možné dvojí: buď je myšlený jejich obsah, a jejich forma nikoli, nebo naopak, forma patří myšlence, ale obsah ne. Řeknu-li např.: hněv, růže, naděje, je mně to vše jako počátek známo, ale tento obsah vyslovuji všeobecným způsobem, ve formě myšlenky. Mnoho zvláštního jsem z toho vynechal a uvedl jsem pouze obsah jako to obecné; ale tento obsah zůstává smyslový. Představím-li si naopak boha, potom je tento obsah něco čistě myšleného, ale forma, jak jí v sobě bezprostředně nacházím, je ještě smyslová. U představ není tedy obsah čistě smyslový jako při nazírání, ale buď je smyslový, a forma náleží myšlení, nebo naopak. V prvním případě je látka daná, a forma patří myšlení, v druhém případě je myšlení zdrojem obsahu, ale forma činí z obsahu něco daného, co tudíž přistupuje k duchu zvnějšku.

2. *dodatek.* V logice máme co dělat s čistou myšlenkou nebo s čistými myšlenkovými určeními. Pod myšlenkou v běžném smyslu si vždy představujeme něco, co není pouze čistou myšlenkou; myšlenkou obyčejně míníme něco myšleného, jehož obsahem je něco empirického. V logice se myšlenky chápou tak, že nemají žádný jiný obsah, než který náleží myšlení samému a je myšlením vytvořen. Tudíž jsou tyto myšlenky *čistými* myšlenkami. Duch je

takto čistě u sebe a je tudíž svobodný, neboť svoboda znamená právě být ve svém jiném u sebe sama, záviset na sobě, být tím, co určuje samo sebe. Ve všech svých pudech vycházím z něčeho jiného, z něčeho, co je pro mne vnější. Tu pak hovoříme o závislosti. Svoboda je jen tam, kde pro mne není žádné jiné, které bych nebyl já sám. Přírodní člověk, jenž je definován jen svými instinkty, není u sebe sama. Ať je jakkoli svěhlavý, přesto není obsah jeho chtění a mínění jeho vlastním obsahem a jeho svoboda je jen formální. Tím, že myslím, vzdávám se své subjektivní zvláštnosti, nořím se do věci, ponechávám myšlení jako takovému volnost; přidávám-li něco ze svého, myslím špatně.

Díváme-li se – podle toho, co jsme uvedli – na logiku jako na systém čistých myšlenkových určení, potom se vůči ní jeví ostatní filozofické vědy, filozofie přírody a filozofie ducha, jako jakási užitá logika, neboť logika je duší, která je oživuje. Těm ostatním vědám jde pak jen o to, aby poznávaly logické formy v útvarech přírody a ducha, které jsou jen zvláštním vyjádřením forem čistého myšlení. Vezmeme-li např. *úsudek* (nikoliv ve významu, jaký měl ve staré formální logice, nýbrž v jeho pravdě), je to určení, podle něhož tvoří zvláštno střed, který slučuje krajnosti obecného a jednotlivého. Tato forma usuzování je obecnou formou všech věcí. Všechny věci jsou zvláštní věci, jež se spojují jako něco obecného s jednotlivým. Nemohoucnost přírody však s sebou nese, že není s to vyjadřovat logické formy v čisté podobě. Takovým nemohoucím znázorněním úsudku je např. magnet, jenž slučuje ve svém středu, v bodě indiference, své póly. Oba póly jsou tudíž ve své rozdílnosti bezprostředně jedno. Ve fyzice poznáváme rovněž obecnou, podstatu, a rozdíl je zde jen v tom, že filozofie přírody nám přivádí pravdivé formy pojmu do vědomí skrze přírodní věci. – Takto je logika všeoživujícím duchem všech věd, myšlenková určení logiky jsou jejich čistými duchy. Jsou tím nejvnitřnějším, ale zároveň je máme neustále na jazyku, takže se zdají být něčím naprosto známým. Ale co takto známe, je obvyčejně to nejméně známé. Tak např. *bytí* je čisté myšlenkové určení, a přece nás ani nenapadne, aby-

chom „jest“ učinili předmětem svého zkoumání. Lidé si obvykle myslí, že absolutno se musí nacházet někde daleko vně tohoto světa, ale absolutno je právě naopak stále zcela přítomného, je to něco, co jako myslící tvorové stále nosíme – i když bez explicitního vědomí – s sebou a užíváme. Taková myšlenková určení jsou obsažena především v řeči, a proto přináší vyučování dětí v gramatice ten užitek, že je bezděčně upozorňuje na rozdíly myšlení.

Obyčejně se říká, že logika se má zabývat jen *formami*, kdežto svůj *obsah* má brát odjinud. Ale logické myšlenky nejsou žádným „jen“ oproti jakémukoli obsahu, nýbrž naopak každý jiný obsah je pouhým „jen“ oproti nim. Jsou o sobě a pro sebe jsoucím základem všeho. – Věnovat svou pozornost takovým čistým určením je už věcí určitého vyššího stupně vzdělání. Zkoumat tato určení, jak jsou o-sobě a pro-sebe-sama, má ten další význam, že je vyvozujeme z myšlení samého a že z nich samých vidíme, zda jsou *pravdivá*. Nepřijímáme je zvnějška a nedefinujeme je, anebo neukazujeme potom jejich hodnotu a platnost tak, že bychom je srovnávali s tím, jak se vyskytují ve vědomí. Pak bychom totiž vycházeli z pozorování a ze zkušenosti a řekli např.: „Síly používáme tehdy a na to a to.“ Takovu definici nazýváme *správnou*, když se shoduje s představou o jejím předmětu, která se nachází v našem běžném vědomí. V tom případě ale není pojem určen tak, jak je o sobě a pro sebe, nýbrž podle určitého předpokladu, který je potom kritériem, měřítkem správnosti definice. Takové měřítko však nemáme používat, nýbrž máme nechat určení, jež jsou sama v sobě živoucí, aby se projevila po svém. Běžnému vědomí musí připadat otázka po pravdivosti myšlenkových určení podivná, neboť ta se zdánlivě stávají pravdivými jen při aplikaci na dané předměty, a podle toho by nemělo smysl ptát se na jejich pravdivost bez ohledu na jejich použití. Ale právě o tuto otázku jde. Přitom je ovšem třeba vědět, co máme rozumět pravdou. Obyčejně nazýváme pravdou shodu předmětu s naší představou. Přitom předpokládáme předmět, jemuž má naše představa o něm odpovídat. – Naproti tomu ve filozofickém smyslu znamená pravda – řečeno úplně abstraktně – shodu nějakého obsa-

hu se sebou samým. To je tedy úplně jiný význam pravdy než ten, o kterém jsme se zmínili výše. Ostatně s hlubším filozofickým významem pravdy se zčásti setkáváme už i v běžné řeči. Tak např. mluvíme o *opravdovém* příteli a rozumíme tím takového přítele, jehož způsob jednání odpovídá pojmu přátelství; podobně hovoříme o *opravdovém* uměleckém díle. Nepravdivý pak znamená toliko špatný, v sobě nepřiměřený. V tomto smyslu je špatný stát nepravdivým státem a špatné a nepravdivé vůbec spočívá v rozporu mezi definicí či pojmem a existencí předmětu. O takovém špatném předmětu si můžeme utvořit správnou představu, ale její obsah je v sobě nepravdivý. Můžeme mít v hlavě mnoho takových správných představ, jež jsou současně nepravdami. — Jedině bůh je opravdovou shodou pojmu a reality; všechny konečné věci v sobě obsahují i nějakou nepravdu, mají pojem a existenci, ta je ale svému pojmu neadekvátní. Musí se proto zaniknout, čímž se prokazuje, že jejich existence není přiměřená jejich pojmu. Zvíře jako jednotlivec má svůj pojem ve svém rodu a rod se osvobozuje od jednotlivosti smrtí.

Vlastní zájem logiky se soustřeďuje na zkoumání pravdy v tom smyslu, v jakém jsme ji zde vyložili, tj. ve smyslu shody se sebou samou. V běžném vědomí se otázka pravdivosti myšlenkových určení vůbec nevyskytuje. Úlohu logiky lze vyjádřit i tak, že logika zkoumá, nakolik jsou myšlenková určení schopna postihovat pravdu. Otázka tedy zní: Jaké jsou formy nekonečna a jaké formy konečna? V běžném vědomí se nad konečnými myšlenkovými určeními vůbec nepozastavujeme a přijímáme je bez dalšího jako platná. Všechn klam však pochází právě z toho, že myslíme a jednáme na základě konečných určení.

3. *dotatek.* Pravdu je možno poznávat různými způsoby a na tyto způsoby poznání je třeba se dívat jen jako na formy. Tak lze samozřejmě poznávat pravdu prostřednictvím zkušenosti, ale tato zkušenost je jen jednou formou. Při zkušenostním poznání záleží na tom, s jakou myslí ke zkušenosti přistupujeme. Velká mysl získává velké zkušenosti a postihuje v pestré hře jevů to, na čem

záleží. Idea je zde přítomná a skutečná, není to nic nad jevy a za jevy. Velká mysl, jakou se vyznačoval např. Goethe, když pozoroval přírodu a dějiny, dospívá k velikým zkušenostem, postihuje to rozumné a vyslovuje je. Dále je možno pravdu poznat také v reflexi a definovat pomocí vztahů mezi myšlenkami. Nicméně v žádném z těchto způsobů nemáme ještě pravdu o sobě a pro sebe v její vlastní formě. Nejdokonalejším způsobem poznání je *ten*, jež se uskutečňuje v čisté formě myšlení. Zde se člověk chová naprosto svobodně. Filozofie jako taková tvrdí, že forma myšlení je absolutní formou, v níž se projevuje pravda tak, jak je o sobě a pro sebe. Smyslem důkazu tohoto tvrzení je v prvé řadě ukázat, že ony ostatní formy poznání jsou konečné. Tento důkaz podal vznešený antický skepticismus, když odhalil na všech oněch formách, že v sobě obsahují rozpor. Obrací-li se tento skepticismus i proti formám rozumu, podsouvá jim nejprve něco konečného, aby jim to pak vytýkal. V průběhu logického výkladu se postupně objeví všechny formy konečného myšlení, a to tak, jak po sobě nutně následují: zde (v úvodu) by musely být prozatím uvedeny nevědeckým způsobem jako něco daného. V logickém výkladu samém ukážeme nejen jejich negativní, ale i jejich pozitivní stránku.

Srovnáme-li navzájem různé formy poznání, může se ta první z nich, forma bezprostředního vědění, lehko jevit jako nepřiměřenější, nejkrásnější a nejvyšší. Pod tuto formu spadá vše, co v morálním ohledu nazýváme nevinností, dále náboženský cit, naivní důvěra, láska, věrnost a přirozená víra. Obě další formy, předně forma reflektujícího poznání a pak také filozofické poznání, vystupují již z této bezprostřední přirozené jednoty. Jelikož je jim toto společné, může se snaha uchopit pravdu myšlením snadno jevit jako pýcha člověka, který chce poznat pravdu svou vlastní silou. Jakožto stanovisko všeobecného odloučení je ovšem možno považovat toto stanovisko za původ všeho neštěstí a zla, za prvotní hřích, takže se zdá, že se člověk musí vzdát myšlení a poznání, aby dosáhl návratu a smíření. Pokud přitom jde o opuštění přirozené jednoty, bylo toto podivuhodné rozdvojení duchovna

v sobě odedávna předmětem vědomí národů. V přírodě se takové vnitřní rozdvojení nevyskytuje a přírodní věci nedělají nic zlého. Starou představu o původu a následcích onoho rozdvojení nám poskytuje starozákonní mýtus o hříšném pádu člověka. Obsah tohoto mýtu je základem podstatné složky věrouky, učení o přirozené hříšnosti člověka a o nutnosti čelit jí. Protože logika se zabývá poznáním a v tomto mýtu jde též o poznání, o jeho původ a význam, zdá se přiměřené zkoumat mýtus o prvotním hříchu na začátku logiky. Filozofie se nesmí před náboženstvím ostýchat a tvářit se, jako by musela být ráda, že ji náboženství vůbec toleruje. Na druhé straně je však třeba odmítnout i názor, jako by takovéto mýty a náboženské příběhy byly něčím odbytým, neboť se po tisíciletí těší úctě národů.

Zkoumáme-li tedy blíže mýtus o prvotním hříchu, zjistíme, jak jsme už naznačili, že vyjadřuje obecný poměr poznání k duchovnímu životu. Duchovní život se jeví ve své bezprostřednosti především jako nevinnost a naivní důvěra. V podstatě ducha ale tkví, že tento bezprostřední stav je překonáván, neboť duchovní život se liší od přírodního, a přesněji od zvířecího života tím, že nesetrvává ve svém bytí o sobě, ale že je *pro sebe*. Toto stanovisko rozdvojení je pak třeba rovněž překonat a duch se má skrze sebe vrátit k jednotě. Tato jednota je potom duchovní jednotou a princip onoho návratu tkví v myšlení samém. Je to myšlení, jež zasazuje ránu, a také ji hojí. – Náš mýtus říká, že Adam a Eva, první lidé, tedy člověk vůbec, byli v zahradě, kde se nacházel strom života a strom poznání dobra a zla¹⁰. Bůh prý člověku zakázal jíst plody stromu poznání; o stromu života se dál už nemluví. Tím je tedy řečeno, že člověk nemá nabývat poznání, nýbrž má zůstat ve stavu nevinnosti. I u jiných národů hlubšího uvědomění se setkáváme s představou, že původním stavem člověka byl stav nevinnosti a jednoty. Na tom je správné to, že se samozřejmě nemůžeme spokojit s rozdvojením, v němž nacházíme vše lidské. Naproti tomu je nesprávné tvrzení, že to právě je stav bezprostřední přírodní jednoty. Duch není pouhou bezprostředností, nýbrž obsahuje v sobě podstatně i moment

zprostředkování. Na dětské nevinosti je jistě něco přitažlivého a dojmavého, ale jen pokud nás upomíná na to, co má být duchem vytvořeno. Ona jednota, kterou pozorujeme u dětí jako něco přirozeného, má být výsledkem práce a vzdělání ducha. – Kristus říká: „*Nebudete-li jako děti, nevejdete do království nebeského*.“¹¹ ale to neznamena, že máme zůstat dětmi. – V našem mojžíšovském mýtu se dále setkáváme s tím, že k tomu, aby člověk vystoupil z jednoty, se mu dostalo vnějšího podnětu (od hada). Ve skutečnosti tkví v člověku samém, že upadá v protiklad, že se v něm probouzí vědomí, a tento děj se musí opakovat u každého člověka znovu. Had klade božskost do vědění o tom, co je dobré a zlé, a je to skutečně toto poznání, k čemu člověk dospěl tím, že porušil jednotu svého bezprostředního bytí, že okusil zakázané ovoce. První reflexí probouzejícího se vědomí bylo, že lidé zpozorovali, že jsou nazí. To je velmi naivní a významný rys. Studem se totiž člověk odlučuje od svého přírodního a smyslového bytí. Zvířata, jež k tomuto odloučení nedospěla, neznají proto stud. V lidském pocitu studu je pak třeba hledat také mravní a duchovní původ odívání: čistě fyzická potřeba je naproti tomu jen něčím druhotným. – Pak následuje tzv. prokletí, které Bůh uvalil na člověka. Přitom je vyzvednut především protiklad člověka a přírody. Muž má pracovat v potu tváře a žena má rodit v bolestech.¹² Pokud jde o práci, je právě tak výsledkem rozdvojení, jako jeho překonáním. Zvíře nachází bezprostředně to, co potřebuje k ukojení svých potřeb; naproti tomu člověk se chová k prostředkům uspokojování svých potřeb jako k něčemu, co sám vyrobil a vytvořil. Tak se člověk i v této vnějškovosti vztahuje k sobě samému. – Vyhánáním z ráje mýtus ještě nekončí. Bůh podle něho ještě řekl: Hle, Adam „učiněn jest jako jeden z nás“,¹³ protože ví, co je dobré a co zlé. – Poznání je zde prohlášeno za božské, a nikoli jako předtím za něco, co nemá být. Tím se také vyvrací prázdňý tlach, jako by filozofie patřila pouze konečnosti ducha. Filozofie je poznání, a teprve poznáním se naplňuje původní poslání člověka být obrazem božím. – Když se pak ještě říká, že Bůh vyhnal člověka ze zahrady Eden, aby nejedl také

ještě ze stromu života, znamená to, že člověk je sice co do své přírodní stránky konečný a smrtelný, ale že je nekonečný v oblasti poznání.

Podle známého církevního učení je člověk od přirozenosti zlý, což se označuje jako dědičný hřích. Přitom je však třeba upustit od povrelní představy, jako by příčinou dědičného hříchů byl pouhý nahodilý čin prvních lidí. Ve skutečnosti tkví už v pojmu ducha, že člověk je od přirozenosti zlý, a neměli bychom si myslet, že by tomu mohlo být jinak. Pokud je člověk přírodní bytostí a chová se jako přírodní bytost, pak to je poměr, který by neměl být. Duch má být svobodný a tím, čím je, má být skrze sebe sama. Příroda je pro člověka jen východiskem, které má přetvářet. Proti hlubokému církevnímu učení o dědičném hříchů stojí učení moderního osvícenství, že člověk je od přirozenosti dobrý, a že tedy musí zůstat věrný své přirozenosti. Tím, že člověk vystoupil ze svého přírodního bytí, odlišil se jako sebevědomý od vnějšího světa. Ale člověk by neměl zůstat ani na tomto stanovisku odloučení, které patří k pojmu ducha. Pod to stanovisko rozdělení spadá celá konečnost myšlení a chování. Člověk si zde vytváří účely ze sebe a ze sebe též čerpá látku ke své činnosti. Sleduje-li tyto účely do krajnosti, zná-li a chce-li jen sebe ve své zvláštnosti a s vyloučením obecná, potom je zlý a tímto zlem je jeho subjektivnost. Na první pohled se zdá, že tu máme dvojí zlo, ale obojí je ve skutečnosti jedno a totéž. Pokud je člověk duch, není přírodní bytostí; chová-li se jako přírodní bytost a sleduje pouze cíle své žádostivosti, potom *chce* být přírodní bytostí. Přirozená špatnost člověka je tedy jiné povahy než přírodní bytí zvířat. Bližší určení přírodnosti pak tkví v tom, že přírodním člověkem je jednotlivec jako takový, neboť příroda je vůbec v zajetí zjednotlivění. Pokud tedy chce člověk svou přirozenost, chce jednotlivost. Proti tomuto jednání, jež odpovídá přírodní jednotlivosti a vyvěrá z pudů a náklonností, vystupuje pak ovšem také zákon čili obecné určení. Tento zákon může mít formu vnější moci nebo božské autority. Pokud člověk setrvává ve svém přírodním chování, je otrokem zákona. Mezi jeho náklonnostmi a city jsou jistě i dobré, sociální sklony,

kteří překračují jeho sobeckou jednotlivost, jako je soucit, láska atd. Pokud ale jsou tyto sklony bezprostřední, má jejich obsah, ač sám o sobě obecný, přece jen formu subjektivnosti; zde mají vrch vždy sobectví a nahodilost.

§ 25

Výraz „objektivní myšlenka“ označuje *pravdu*, jež má být absolutním *předmětem*, a ne pouhým *cílem* filozofie. Ale zároveň vyjadřuje tento výraz také určitý protiklad, a sice ten, okolo jehož určení a platnosti se točí zájem filozofie dnešní doby i otázka *pravdy* a její poznatelnosti. Jsou-li myšlenková určení poznamenána nějakým strnulým protikladem, tj. jsou-li jen *konečné* povahy, potom nejsou přiměřená *pravdě*, jež je o sobě a pro sebe absolutní, potom nemůže pravda vstoupit do myšlení. Myšlení, které vytváří jen *konečná* určení a pohybuje se jen v nich, se nazývá *rozvažováním* (v přesnějším smyslu slova). Dále je třeba chápat *konečnost* myšlenkových určení dvojím způsobem; za prvé tak, že *konečná* určení jsou *jen subjektivní* a v objektivnu mají svůj trvalý protiklad, za druhé tak, že – jelikož mají vůbec *omezený obsah* – setrvávají v protikladu nejen vůči sobě navzájem, ale ještě více vůči absolutnu. Abychom objasnili a předvedli význam a stanovisko, které se zde logice připisuje, musíme teď v podrobnějším úvodu zkoumat *postoje*, jež *myšlení zaujímá k objektivitě*.

Ve své „*Fenomenologii ducha*“ (označené proto při jejím vydání jako první díl systému vědy) jsem postupoval tak, že jsem začal prvním, nejjednodušším jevem ducha, *bezprostředním vědomím*, a že jsem rozvíjel jeho dialektiku až k stanovisku filozofické vědy, jehož nutnost tento postup ukazuje. Proto ale nebylo možno zůstat stát u formální stránky pouhého vědomí; neboť stanovisko filozofického vědění je zároveň stanoviskem v sobě nejobsažnějším a nejkonkrétnějším, takže vyplývající jako rezultát, předpokládalo zároveň též konkrétní podoby vědomí, jako např. morálku, mravní skutečnost, umění, náboženství. Rozvíjení *obsahu*, předmětů specifických částí filozofické vědy, spadá tedy zároveň do onoho vývoje vě-

domí, který se zdál zprvu omezen jen na formální stránku; tento vývoj přitom musí probíhat takřkajíc za zády vědomí, protože obsah se vztahuje k vědomí jako to, co je *o sobě*. Tím se výklad komplikuje a to, co se týká konkrétních částí, spadá zčásti také již do onoho úvodu. — Na zkoumání, které je zde třeba provést, je dále nepohodlné také ještě to, že může postupovat pouze historicky a tak, že rezonuje. Především má ale přispět k poznání, že otázky, na které narážíme v představě o povaze *poznání*, o *víře* atd. a jež pokládáme za zcela *konkrétní*, se ve skutečnosti odvozují z *jednoduchých* myšlenkových určení, jimž se však dostane opravdového objasnění až v logice.

A PRVNÍ POSTOJ MYŠLENKY K OBJEKTIVITĚ

§ 26

Prvním postojem je *naivní* postup, který si ještě neuvědomuje protiklad myšlení v sobě a proti sobě a obsahuje *víru*, že *pravdu poznáváme přemýšlením*, které předvádí našemu vědomí objekty takové, jaké opravdu jsou. Vede no touto vírou, přistupuje myšlení přímo k předmětům, reprodukuje obsah počitků a názorů ze sebe do podoby myšlenkového obsahu a nachází v něm uspokojení jakožto v pravdě. Každá začínající filozofie, všechny vědy, ba i každodenní činnost vědomí žije v této víře.

§ 27

Protože toto vědomí si není vědomo svého protikladu, může být co do svého obsahu právě tak skutečným *spekulativním* filozofováním, jako může setrvávat v *konečných* myšlenkových určeních, tj. v *ještě nerozřešeném protikladu*. Zde v úvodu nám může jít jen o to, zkoumat hranice tohoto myšlenkového postoje a zabývat se tedy především tímto druhým způsobem *filozofování*. — Jeho nejvýraznějším a nám nejbližším výtvozem byla *někdejší metafyzika*, jak se u nás pěstovala před Kantovou filozofií. Tato metafyzika je něčím *minulým* jen z hlediska dějin filozofie; pro sebe je tu však vždy tento *rozvažovací pohled* na předměty rozumu. Zkoumání způsobů této metafyziky a jejího hlavního obsahu proto zároveň platí náš přítomný hlubší zájem.

§ 28

Tato věda chápala myšlenková určení jako *základní určení věcí*. Předpokládala-li, že to, co jest, je tím, že to